

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXII-XXIII (1985-1986)

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXII-XXIII (1985-1986)

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
OLSZTYN 1992

ZESPÓŁ REDAKCYJNY „STUDIÓW WARMIŃSKICH”

Redaktor naczelny: ks. dr *Alojzy Szorc*

Zastępca redaktora naczelnego: ks. dr *Jerzy Podolecki*

Sekretarze redakcji: ks. dr *Stanisław Kozakiewicz*

s. dr *Ambrozja Kalinowska*

Redaktor tomu XXII: ks. dr *Stanisław Kozakiewicz*

Redaktor techniczny: *Halina Piotrowska*

Korekta: ks. dr *Stanisław Kozakiewicz*

Nihil obstat:

(—) *Ks. Dr Jan Guzowski*

Censor deputatus

Imprimatur:

(—) *Ks. Arcybiskup Dr Edmund Piszcz*

Metropolita Warmiński

(—) *Ks. Mgr Jan Cymbala*

Kanclerz Kurii Metropolitalnej

Olsztyn, 26 marca 1992 roku

Nr 92/497

ISSN 0137-6624

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

10-456 Olsztyn, ul. Kard. Stefana Wyszyńskiego 11

Ark. wyd. 33. Ark. druk. 23,5.

Skład i druk: Diecezjalny Zakład Poligraficzny w Olsztynie

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 —
- ADWO — Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie.
- AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Katarzynek w Grottaferrata (Rzym).
- AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1969 —
- APSK — Archiwum Prowincjalne Sióstr Katarzynek w Braniewie.
- Bb — *Biblica*, Roma 1920 —
- C — *Confessio fidei catholicae christiana* (dzieło S. Hozjusza).
- CB — *Confutatio prolegomenon Brentii* (Contra Brentium — dzieło S. Hozjusza).
- CT — *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949 —
- D — *Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit* (dzieło S. Hozjusza).
- DFK — Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius Soboru Watykańskiego II*.
- DRN — Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II.
- DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 36, Barcinone 1976.
- DzTKP — Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce I-III, Lublin 1974—1977.
- EK — *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973 —
- Estr. — K. Estreicher: *Bibliografia polska I-XXXIV*, Kraków 1872—1951.
- ETHL — *Ephemerides theologicae lovanienses*, Louvain 1924 —
- FamCons — Adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio*.
- HE — *Epistolae, t. I-VI* (Stanisława Hozjusza).
- HO — *Opera omnia, t. I-II* (Stanisława Hozjusza).
- HV — *Encyklika Pawła VI Humane vitae*.
- IC — *Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum tygurinorum et heidelbergensium* (dzieło S. Hozjusza).
- KDK — Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II.
- KO — Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II.
- LE — *De expresso Dei verbo libellus* (dzieło S. Hozjusza).
- LO — *De oppresso Dei verbo liber* (dzieło S. Hozjusza).
- LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd I-X, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1957—67².
- MM — Encyklika Jana XXIII, *Mater et Magistra*.
- MPH — *Monumenta Poloniae historica I-VI*, wyd. A. Bielowski. I-V Lwów 1864—88; Kraków 1893; I-VI, Warszawa 1960—61².
- NovTest — *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies*, Leiden 1956 —
- NTS — *New Testament Studies*, Cambridge, London 1954/55 —

- OA — List apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens*.
 PDE — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, Braunsberg 1869-1934.
 PP — Encyklika Pawła VI *Populorum progressio*.
 PSB — *Polski Słownik biograficzny*, wyd. Polska Akademia Umiejętności (od 1957 PAN),
 Kraków 1935 —
 PT — Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*.
 RH — Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*.
 RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949
 SST — *Studia Staropolskie*.
 StTh — *Studia theologica*, Cura Ordinum Theologorum Scandinavicornum edita, Lund
 1947 —
 STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963 —
 SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964 —
 V — Varmien. Archivum S. Congregatione dei Religiosi (Roma).
 VD — *Verbum Domini*. Commentarii menstrui de re biblica omnibus sacerdotibus ac-
 commodati, Roma 1921—70.
 VS — *La vie spirituelle ascétique et mystique*, Paris 1919 —
 WA — M. Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar Ausgabe), Weimar 1883—
 WADB — Weimar Ausgabe Deutsche Bibel.
 ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Braunsberg, Os-
 nabrück 1858 —
 ZKTh — *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Wien 1877 —
 ZN KUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*.

**SYMPOZJUM Z OKAZJI CZTERECHSETLECIA
ISTNIENIA ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. KATARZYZNY**

W ramach jubileuszowych obchodów czterechsetlecia istnienia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny odbyła się 31 maja 1983 r. w Braniewie sesja naukowa, poświęcona dziejom i działalności zasłużonego Zgromadzenia¹.

Sesja odbywała się w kaplicy klasztornej. Uczestniczyły w niej Siostry Katarzyny na czele z Przełożoną Generalną s. Leonią Sobisz, Goście. Sesję zaszczylicy swą obecnością J. Em. Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski, J.E. Biskup Warmiński dr Jan Oblak, księży biskupi pomocniczy warmińscy: doc. dr Julian Wojtkowski i dr Wojciech Ziemba.

Obchody jubileuszowe były okazją do podziękowania Bogu za czterechsetletnie dzieje Zgromadzenia. Uczestnikom uroczystości pozwalały na sięgnięcie do przeszłości Diecezji Warmińskiej i Braniewa, do czasów biskupów warmińskich Stanisława Hozjusza i Marcina Kromera, do Soboru Trydenckiego i posoborowego odrodzenia religijnego. Działalność tych biskupów sprawiła, iż Warmia ostała się w jedności z Kościołem katolickim, a poprzez sprowadzenie Jezuitów do Braniewa przyczyniła się do odrodzenia właśnie tutaj życia naukowego, religijnego, w tym i zakonnego. Bóg powołał do udziału w potrydenckim odrodzeniu pobożne kobiety, na Pomorzu Magdalenę Mortęską, benedyktynekę z Chelмна, na Warmii zaś Reginę Protman* z Braniewa, założycielkę Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny.

Regina Protman, nawiązywała do życia wspólnotowego zastanych na Warmii Beginek. Korzystała też z pomocy Jezuitów braniewskich w zakresie formacji religijnej. Pozwoliło to jej nawiązać do najlepszych wzorców mistyki nadeńskie i hiszpańskiej: Ludwika z Granady, bł. Henryka Suza, Jana Taulera, Jana van Ruysbroeck. Fragmenty ich pism przytaczano w słowie wprowadzającym do poszczególnych referatów.

Symposium rozpoczęło się modlitwą do Ducha Św., powitaniem przybyłych Gości przez s. Marię Magdalenę Krebs Przełożoną Prowincjalną Zgro-

¹ S. Maria Magdalena Krebs CSC: Jubileusz 400-lecia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy (1583-1983), *Posłaniec Warmiński* czyli Kalendarz Maryjny na rok 1984, Olsztyn 1984 s. 113-119.

* W źródłach jest kilka wersji pisowni tego nazwiska. Nie ustalono dotychczas jednej wersji, dlatego autorzy artykułów posługują się pisownią dowolnie.

madzenia Sióstr św. Katarzyny. Słowo wstępne wygłosił J.E. dr Jan Obląk, Biskup Warmiński.

Program sesji naukowej wypełniły referaty. S. mgr Joanna Staniszevska CSC omówiła „Postać Założycielki Reginy Protman”, ks. prof. dr Alojzy Szorc przedstawił „Zarys dziejów Zgromadzenia św. Katarzyny od początku do chwili obecnej”. Po przerwie tematem prelekcji s. mgr Gerardy Śliwińskiej CSC była „Geneza i rozwój norm prawnych Zgromadzenia w minionym czterechsetleciu”. Referat końcowy wygłosił ks. biskup doc. dr Julian Wojtkowski na temat „Duchowości Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny”.

Po referatach wywiązała się dyskusja, której uczestnicy w swych wypowiedziach nawiązywali do problematyki sympozjum oraz do różnych przejawów działalności Zgromadzenia, szczególnie w ostatnich latach na Warmii.

Sesję zakończyło Słowo J. Em. Ks. Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski.

*

Na łamach *Studiów Warmińskich* ukazuje się obszerna dokumentacja sympozjum z okazji istnienia czterechsetlecia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Otwiera ją list Ojca św. Jana Pawła II, skierowany do Sióstr Katarzynek z okazji jubileuszu i odczytany w Braniewie.

Wydane zostają przemówienia powitalne Przełożonej Prowincjalnej s.M. Magdaleny Krebs, Biskupa Warmińskiego dr. Jana Obląka, a także końcowe J. Em. Ks. Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski.

Drukiem ukazują się wygłoszone podczas sesji referaty s. mgr J. Staniszevskiej, ks. prof. dr. A. Szorca², s. mgr G. Śliwińskiej i ks. biskupa doc. dr. J. Wojtkowskiego. Dochodzi do nich artykuł ks. mgr. Kazimierza Pączkowskiego, zawierający obszerne fragmenty pracy magisterskiej, napisanej w 1977 r. w Olsztynie na seminarium historii Kościoła w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum*.

² Ukáže się w kolejnym tomie *Studiów Warmińskich*.

BŁOGOSŁAWIENSTWO
JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI OJCA ŚW. JANA PAWŁA II
z okazji jubileuszu czterechsetlecia Zgromadzenia św. Katarzyny

Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w uroczystość jubileuszową, obchodzoną w Braniewie (Diecezja Warmińska), z okazji 400-lecia zatwierdzenia Reguły Zakonnej oraz gorliwej pracy apostołskiej z serca błogosławię na dalszą wierną służbę Chrystusowi w duchu ideału zakonnego.

Jan Paweł p.p. II

Watykan, 31 maja 1983 r.

S. MARIA MAGDALENA KREBS CSC

Przełożona Prowincjalna

SŁOWA POWITANIA

Eminencjo! Najdostojniejszy Księżę Kardynale, Prymasie Polski.

Z wielką radością witamy Cię w naszej wspólnocie zakonnej, na tak doniosłej uroczystości, którą dziś obchodzimy.

Dziękujemy serdecznie za okazywaną nam wciąż życzliwość, za współpracę i opiekę nad naszym Zgromadzeniem, za poświęcenie nam tak cennego czasu i trud przyjazdu, by uczestniczyć we wspólnym przeżyciu tak podniosłych chwil.

Witamy również bardzo serdecznie Ojca naszej Diecezji Jego Ekscelencję Księdza Biskupa Ordynariusza dr. Jana Obląka oraz jego biskupów pomocniczych: Ks. Biskupa Juliana Wojtkowskiego i Ks. Biskupa Wojciecha Ziembę.

Witamy prześwietne Kapituły: warmińską i dobromiejską, Księdza Kanonika z Częstochowy, księży profesorów, księży dziekanów, proboszczów i wszystkich kapłanów.

Witamy przedstawicieli rodzin zakonnych: Ojców Jezuitów, Redemptorystów i Werbistów.

Witamy naszą Matkę Generalną z jej asystentką, które przybyły z Rzymu specjalnie na tę uroczystość.

Witamy przedstawicielki Konsulty i wyższe przełożone żeńskich zgromadzeń zakonnych, a także wszystkie siostry, panie katechetki i pozostałych gości.

Dobrze, że nasza uroczystość wypadła w dzisiejsze święto Matki Bożej, które od roku 1937 stało się szczególnym świętem naszego Zgromadzenia. W tym bowiem roku Zgromadzenie zostało poświęcone w szczególny sposób Matce Bożej przez ówczesnego biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera.

Nie będę mówiła na temat powstania i historii Zgromadzenia, gdyż to będzie tematem poszczególnych referatów.

Poproszę teraz Księdza Biskupa Ordynariusza o zabranie głosu.

NA ROZPOCZĘCIE JUBILEUSZOWEGO SYMPOZJUM

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, zwanych pospolicie Siostrami Katarzynkami, obchodzi w tym roku 1983 jubileusz 400-lecia swojego istnienia, 400-lecia także zatwierdzenia ich Reguły zakonnej. W styczniu roku bieżącego na rozpoczęcie roku jubileuszowego w tutejszej kaplicy odbyła się akademia okolicznościowa i odprawiło się dość uroczyste nabożeństwo w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Katarzyny. Ponadto Biskup Warmiński ogłosił specjalny list pasterski przedstawiając w nim zarys historii Zgromadzenia i zasługi Sióstr Katarzynek dla diecezji warmińskiej.

Dziś odbywa się centralna uroczystość jubileuszowa, w której biorą udział liczni dostojni goście z Jego Eminencją Księdzem Kardynałem Józefem Glempem na czele, któremu cześć najgłębszą oddajemy, serdecznie witamy i całym sercem dziękujemy za uświetnienie jubileuszu naszych drogich Sióstr Katarzynek.

Historia Zgromadzenia Sióstr Katarzynek jest piękna. Dziś upływa 400-lecie ich Zgromadzenia. Założyła je Służebnica Boża, Świątobliwa Regina Protmann i ułożyła dla nich Regułę zakonną, którą zatwierdził Biskup Warmiński wielki Marcin Kromer. Trzeba podkreślić, że Siostry Katarzynki były w diecezji warmińskiej przez kilka wieków jedynym zakonem żeńskim. Przez wieki całe, zawsze Siostry Katarzynki były pokorne, skromne, usłużne, przykładne. Z całym poświęceniem opiekowały się chorymi i starcami, wychowywały dzieci, nauczały religii i wdrażały je do życia chrześcijańskiego. Za tę błogosławioną ich działalność diecezja warmińska składa czcigodnym Siostronom serdeczne podziękowanie. Życzymy im obfitego błogosławieństwa Bożego, licznych powołań i głębokiej wdzięczności wszystkich wiernych.

Na dzisiejszą Uroczystość Ojciec Święty, nasz rodak, Jan Paweł II przesłał siostronom specjalne błogosławieństwo:

„Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w uroczystość jubileuszową obchodzoną w Braniewie (diecezja warmińska), z okazji 400-lecia zatwierdzenia Reguły Zakonnej oraz gorliwej pracy apostołskiej z serca błogosławię na dalszą wierną służbę Chrystusowi w duchu ideału zakonnego.”

Watykan, 31 maja 1983 r.

Pieczęć papieska i podpis: Jan Paweł p.p.II.

Siostrze Generalnej i Siostrze Prowincjalnej przekazują to błogosławieństwo apostołskie w dniu dzisiejszym.

JÓZEF KARDYNAŁ GLEMP
PRYMAS POLSKI

SŁOWO NA ZAKOŃCZENIE SYMPOZJUM Z OKAZJI 400-LECIA ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY

TA ZIEMIA CIĄGLE JEST ŚWIADKIEM ZMAGANIA SIĘ O DOBRO

Będę musiał być „zwięzły” co nie znaczy, że przedmówcy nie byli „treściwi”, będę się jednak skracał.

Otóż, chciałbym przede wszystkim złożyć życzenia i gratulacje Arcypasterzowi Diecezji Warmińskiej za to sympozjum. Rzeczywiście to, co zostało tutaj ukazane z przeszłości w różnych aspektach, ciągle mobilizuje nas do zadań na dzień dzisiejszy. Głosy dyskusji, które po prostu wyrwały się z wypowiedziami czegoś jeszcze, ukazują ów niedosyt prawdy na dzisiaj. Daj Boże, aby z dynamicznego „dzisiaj” wyrastało szczęśliwe „jutro”. Ono wyraża z tych czterech wieków pracy i ofiary.

Można więc mówić, że Warmia w dziejach zbawienia, czyli w historii naszego Kościoła, w historii Kościoła Europy jest jakimś fenomenem. Fenomen, to jest zjawisko niezwykle, trudne do wytłumaczenia. Myślę, że Warmia, „święta Warmia”, jest fenomenem w całej Europie, bo właśnie to połączenie świeckiej władzy biskupa z władzą duchową i to w obronie najwyższych wartości, przed żywiołowym zalewem tego, co było złe, niszczące dobro tradycji, to ukazuje się tu na Warmii. Stąd też Warmia ma ogromną historię, bogatą przeszłość. Wpływy, które idą przez połączenie się z miastami Hanzy, które idą od Szwecji, z Niemiec, z dalekiej Żmudzi, to wszystko tutaj się koncentrowało i to nie zawsze w formie pokojowej. Trzeba było walczyć o ład i prawo.

To zauważamy już od czasów świętego Wojciecha, który przecież przyszedł tu z krzyżem i pokojem.

Ta ziemia ciągle jest świadkiem zmagania się o dobro. W historii Warmii moglibyśmy uwzględnić różne nurty, można by mówić o osobach, o indywidualnościach wpływowych, można mówić o historiach poszczególnych instytucji, o biskupstwie, o kapitulach, o tym jak się tworzyły synody, jak się tworzyły prawa, to wszystko stanowi ogromnie bogatą historię, ujmowaną pod różnymi aspektami.

Jednakże wśród tych wielkich i różnych nurtów historii nie może być pominięta, dla integralnego widzenia dziejów tej Ziemi, owego fenomenu Warmii, taka instytucja, jaką jest Zgromadzenie Sióstr świętej Katarzyny. Zgromadzenie to odegrało wielką rolę w rozwoju duchowości Warmii. Świadectwo tego otrzymaliśmy w kilku referatach.

Wydawać by się mogło, że jeden referat wystarczy, a tymczasem było ich kilka i okazuje się, że to jeszcze nie wystarczy, że mamy ciągle nie dosyć, mimo że referenci skracali się i niektóre stronicie swoich wykładów opuszczali.

Widzimy więc, jaka to jest bogata historia. Ukazana została osobowość Służebnicy Bożej Reginy Protmann oraz te prawa, które wchodziły w rzeczywistość ówczesnego Kościoła, prawa, którymi miało się rządzić Zgromadzenie. Potem zadania i skutki wypełnionych zadań, a zwłaszcza całe, wielkie bogactwo ofiary, które tutaj nie w pełni zostało ujawnione. Myślę, że to co jest ofiarą, co jest sacrificium, tego się nie uda ująć w cyfry, ani nawet w jakieś podsumowania ogólniejsze, bo to co jest prawdziwe sacrificium, dla ludzkich oczu i dla ludzkiego osądu jest najczęściej zamknięte. Któż dojdzie do zliczenia tych ofiar poszczególnych osób, które swoją modlitwą, cierpieniami, ukrytym poświęceniem dawały Bogu świadectwo i służbę ludziom. Do tego nie dojdziemy. Ale i są wymierne dziedziny tej ofiary, jak to zostało w referatach zaznaczone. To wszystko jest wiadome Bogu, to gdzieś owocuje i to jest ten wielki wkład do skarbcza Kościoła, z którego my dzisiaj czerpiemy.

Rok Jubileuszowy, który jest rokiem zyskiwania odpustu, jest także rokiem czerpania z tego zasobu, w którym mają swój wkład Siostry Katarzynki, choćby przez ofiarę życia wielu Sióstr Zgromadzenia podczas ostatniej wojny.

Pozostają więc zadania na dzisiaj. Zadania dalszej wierności, w duchu Świątobliwej Założycielki.

Wierność charyzmatowi i wpatrywanie się w znaki czasu, jak to było w ciągu czterech wieków, kiedy ciągle adaptowano się do okoliczności, żeby Bogu służyć w Kościele i służyć dobrze, jest ciągle aktualnym zadaniem.

O właśnie, służyć dobrze! Każde dobro ma to do siebie, że się rozszerza, zatacza kręgi. Dobro nigdy się nie ukryje, nie zamknie się, dobro zawsze się rozszerza. I tu, gdy myślę o Warmii, a myślę zawsze z serdecznym uczuciem, nie bez jakiegoś osobistego zaangażowania, czy emocji, myślę o tych bardzo ciekawych stronach, o tym fenomenie Warmii, to te kręgi dobra widziane z oddali wydają mi się bardziej pulsujące i nasilone. Wymiar tych kręgów wydaje się być ograniczony, bo zagradza morze, bo granica z tamtej strony... Ale w roztaczanych kręgach dobra obowiązuje jakby inna reguła: Bałtyk i granica jak gdyby odbijają te fale dobra i bardziej je skierowują do centrali.

Myślę, że trzeba, aby o Warmii było słyhać. I bardzo żałuję, że nie ma dziś innych przedstawicieli naszego Kościoła, właśnie na tym dzisiejszym sympozjum. Gdyby byli, szersze kręgi naszej Ojczyzny mogłyby się dowiedzieć, co to jest ów fenomen Warmii, który tutaj usymbolizowany jest i w katedrze fromborskiej, w tym niezwykłym klejnocie kultury chrześcijańskiej i kultury narodowej, i w tym dźwigającym się kościele świętej Katarzyny, tutaj obok. To jest także wielki znak tego fenomenu Warmii, jej duchowości dźwigającej się na nowo.

A więc pragnę złożyć życzenia: niech właśnie to wielkie dobro, które emanuje ze Zgromadzenia, niech ono zatacza coraz szersze kręgi, a gdzie nie zdoła zatoczyć, niech się refleksem odbije bardzo mocno ku centrum.

Nie można się tym przejmować, że Zgromadzenie ma już cztery wieki, ale trzeba cieszyć się, że przed Zgromadzeniem jest wielka przyszłość.

Wczoraj byłem na poświęceniu domu katechetycznego w parafii świętej Katarzyny w Warszawie. Kiedyś była to parafia daleko poza miastem. Ma już osiem wieków. Zestarzała się, bo już z tej parafii niewiele zostało. Historia odnotowuje, że okresowo proboszczowie byli bardzo biedni. Jednakże dzisiaj ta 800-letnia parafia musiała się tak zacząć dzielić, że jest sześć parafii z tej jednej. Przychodzi nowy dynamizm dobra.

A więc jesteśmy w okresie duchowego rozwoju i życzę, żeby Siostry Katarzynki, właśnie w tym obecnym nurcie wielkiego rozwoju, dokonały więcej; żeby powstawały coraz to nowe prowincje, także w Togo, tego bardzo Matce Generalnej życzę. Szczęść Boże!

**POSTAĆ SŁUŻEBNICZY BOŻEJ REGINY PROTSMANN
ZAŁOŻYCIELKI ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY D.M.
(1552 — 1613)**

Rok 1983 dla Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny był rokiem szczególnej łaski, rokiem uwielbienia i dziękczynienia za cztery wieki służby Bogu i ludziom. Był rokiem wielkiego jubileuszu: 400 lat temu, 18 marca 1583 r., ówczesny biskup warmiński Marcin Kromer zatwierdził na zamku w Lidzbarku Warmińskim *Pierwsze Reguły* Zgromadzenia. Trwając w dziękczynnym *Te Deum* za łaskę istnienia do dziś wielkiego dzieła, nie możemy pominąć jego Założycielki Służebnicy Bożej Reginy Protsmann, która nie tylko dała początek nowej wspólnoty zakonnej, ale stała się wiernym narzędziem w rękę Boga. Przez swoje oddanie się Bogu w miłości i wierze odczytała Boże zamiary i im się podporządkowała.

Z życia Reginy Protsmann dochoowało się mało dokumentów. Najpełniej o życiu Reginy Protsmann informuje książka, która ukazała się drukiem w 1623 r. w Krakowie w języku niemieckim, w 10 lat po jej śmierci: *Das Leben der Gottseligen Jungfrawen Regin Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrawen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester beschrieben*. W tłumaczeniu polskim: *Żywot Sługi Bożej Reginy Protsmann¹, Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana²*.

Pierwodruk ten nie dochował się do naszych czasów. W okresie *Kulturkampf* znalazł go jeszcze najwybitniejszy historyk Warmii tego okresu, ks. Franciszek Hipler (1836–1898)³. Edycję tę posiadał wówczas konwent Sióstr św. Katarzyny w Lidzbarku Warmińskim. Dalsze dzieje tego egzemplarza nie są dziś znane.

¹ Regina Protsmann 1552–1613.

Nazwisko jej podawane jest w kilku wersjach: Brotman, Brottman, Prothmann, Protsmann, Protman. Dlatego autorzy artykułów różnie piszą to nazwisko.

W wydaniu polskim „Żywota Sługi Bożej Reginy Protsmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego Kapłana”. Grottaferrata (Roma) 1979 r., odnotowuje się je według: T. O r a c k i: Słownik bibliograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Od poł. XV w. do 1945 r., Warszawa 1963, s. 234.

² Por. E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinen-schwester und ihrer Gründerin Regina Protsmann † 1613, (*Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, 2(1975) s. 24–26).

³ F. H i p l e r: Literaturgeschichte des Bisthums Ermland, Braunsberg und Leipzig 1973, s. 178.

Wydanie drugie ukazało się w Braniewie w 1727 r. O druku tym napisał Józef Bender, że zarówno jego szata zewnętrzna jak i treść zgodne są całkowicie z wydaniem krakowskim z 1623 r.⁴ Karol Estreicher odnotował tę edycję pod hasłem „Brotmannowa”.⁵

Zmodernizowane wydanie tekstu opracował J. Grunenberg (*Die Congregation der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina. Ihr Entstehen, ihr inneres Leben und Wirken, wie es durch die Satzungen der Ordensregel vorgezeichnet ist*, Braunsberg 1868). Tekst ten odbity został ponownie w edycji niezminionej w Berlinie w 1961 r.

Wydanie następne przygotował do druku kapelan domowy sióstr katarzynek w Braniewie — ks. Andrzej Boenigk: (*Regina Protmann und die Congregation des Schwestern von der hl. Katharina*, Braunsberg 1933).

Ostatnio Ernst Manfred Wermter znany badacz historii Warmii wydał *Das Leben der Gottseeligen Jungfrauen Regin Brotmanns* jak również ważniejsze dokumenty dotyczące historii Zgromadzenia, na łamach *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Osnabrück 1975, s. 89–101.

Wydanie warmińskie z 1727 r. istnieje zaledwie w kilku egzemplarzach, które znajdują się w Domu Macierzystym Zgromadzenia w Braniewie, w Bibliotece Seminarium Duchownego w Olsztynie, a także w Domu Generalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Grottaferrata (Rzym). W roku 1979 ukazało się drukiem w języku polskim⁶.

O Reginie Protmann i Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny znajdujemy informacje: w Podręcznej Encyklopedii Kościelnej, t. XVII–XVIII, Warszawa 1909 r. pod hasłem: *Katarzynki*, s. 392–393, oraz w Hagiografii Polskiej pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II s. 251–257, pod hasłem: *Regina Protmann (1552–1613)*.

Autor *Żywota Sługi Bożej Reginy Protmann*, „naoczny świadek” w „Przedmowie do czytelnika” wyjaśnił, że celem jego pracy było przedstawienie nadprzyrodzonego powołania Reginy, jej życia, wewnętrznych przemian, cnót i dzieła, jako wzoru godnego naśladowania. Podkreślił też, że sumienie nakazywało mu odtworzyć wiernie jej wzniosłe czyny w oparciu o relacje osób wiarygodnych, by pozostały w pamięci na większą chwałę Bożą.

Dlatego o latach dzieciństwa i młodości Reginy wiemy bardzo mało. Nie znamy nawet dokładnej daty urodzenia Założycielki. Malowidło olejne — najstarszy portret Reginy, który przedstawia ją na łożu śmierci z krzyżem w rękę i różańcem, zawiera datę jej śmierci: „18 stycznia 1613 r. w 61 roku

⁴ J. B e n d e r: *Geschichte des Braunsberg Buchhandels und Bücherdrucks in früherer Zeit bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, nebst bibliographischen Notizen über die in Braunsberg erschienen Bücher*, *Neue Preussische Provinzial-Blätter* 3. Folge 10: 1895, s. 421–478.

⁵ Gedr. z Braunsberg im J. 1727, w 8ce, 38 stron (Bibliografia polska, cz. III, t. 2: Bi–Bz, Kraków 1894, s. 369).

⁶ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979 r.

życia⁷. Z tego wnioskujemy, że Regina Protmann ujrzała światło dzienne w 1552 r.

Pochodziła z zacnej rodziny mieszczańskiej. Była córką Piotra Protmanna, człowieka poważanego, wywodzącego się z zamożnego rodu, obywatela Braniewa⁸. Ojciec jej był bogatym kupcem, matka Regina z domu Tingel, pochodziła także z zamożnej rodziny. Jej rodzony brat Szymon Tingel był burmistrzem Braniewa. Rodzina Protmannów, w latach dzieciństwa Reginy należała do czołówki patrycjatu miejskiego. Posiadała własny duży dom w części patrycjuszowskiej miasta naprzeciw ratusza, jak również spichlerz nad Pasłęką⁹.

Życie i działalność Reginy Protmann rozwija się w szczególnie trudnym okresie zarówno dla Braniewa jak i dla całego Kościoła warmińskiego. W tym czasie miasta należące do Hanzы¹⁰ w większości przeszły na luteranizm. W Prusach od 1525 r. istniało księstwo świeckie na miejsce dawnego zakonnego. Braniewo, powiązane z innymi miastami Hanzы i położone tak blisko pierwszego państwa luteranckiego, stało się obiektem silnej propagandy nowinkarskiej. Na luteranizm przeszli niektórzy członkowie rady miejskiej. Pomimo tak niesprzyjających okoliczności rodzina Protmannów wytrwała w wierze katolickiej, a ich dziecko wyniosło z domu trwałe zasady wychowania i wykształcenia w duchu katolickim¹¹.

Biskupi warmińscy i Kapituła Katedralna starali się stłumić reformację, ale skutecznie uczynił to dopiero biskup warmiński Stanisław Hozjusz (1501–1579). W r. 1565 odbył się pierwszy synod diecezjalny potrydencki i w tym roku na prośbę Hozjusza przybyli pierwsi jezuita do Braniewa, gdzie założono kolegium i biskupie seminarium duchowne. Inicjatywa kardynała Hozjusza została przejęta przez jego następcę Marcina Kromera od 1571 r. koadiutora, a od 1579–1589 biskupa warmińskiego.

W tej duchowej atmosferze rosła i dojrzewała do wielkich zadań Regina Protmann. Do 19 roku życia pozostawała przy rodzicach. Jej biograf pisze, że prowadziła przez ten czas życie typowe dla mieszczańskiej rodziny. Odznaczała się przy tym urodą, bystrością umysłu, mądrością i roztropnością¹².

Swoje szczególne powołanie uświadomiła sobie Regina mając 19 lat. Dokonała się w niej raptowna przemiana od życia przeciętnego do gorliwego i umartwionego. Zupełnie nagle i niespodziewanie dla swej rodziny i bliskich

⁷ J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska, pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II, s. 251–257.

⁸ Por. Braniewo z dziejów miasta i powiatu, Pojezierze, Olsztyn 1973, s. 85–137.

⁹ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955 r., s. 22–23 oraz J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613) W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II, s. 251–257.

¹⁰ P. D o l l i n g e r: Dzieje Hanzы, tł. polskie pod red. E. Cieplaka, Gdańsk 1975 r.

¹¹ J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II, s. 251–257.

¹² Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979 r., s. 17.

porzuca dotychczasowe życie bogatej mieszczyki i zrywa ze wszystkim, co do tej pory było drogie jej sercu: rodzice, piękne stroje, klejnoty, towarzystwo¹³.

Nie można w pełni rozwiązać zagadki tej wielkiej zmiany. I choć wszyscy autorzy za biografem powtarzają, że przyczyną tego niezłomnego pójścia całkowitego za Chrystusem była łaska Boża, historia szuka przyczyn naturalnych, nie negując tego, że dane wydarzenie jest dziełem Bożym. Nie pomniejszając więc znaczenia szczególnej łaski wybraństwa Bożego, można wskazać na trzy zasadnicze okoliczności, które zadecydowały o odwróceniu Reginy od radości światowych do miłości Bożej i założenia Zgromadzenia:

1. Stanisław Hozjusz — odnowa potrydencka. Mówi się, że osobowość człowieka z zasady kształtuje się na miarę czasów i środowiska, w jakich się rodzi i wzrasta. Życia Reginy nie można zrozumieć bez znajomości wielkich osobistości tego czasu i jego prądów społeczno-religijnych. Jest to więc czas reformy potrydenckiej, do której na Warmii przyczynił się tak bardzo kardynał Stanisław Hozjusz. Służył Kościołowi swą teologią, świętością życia i wielkim umiłowaniem wiary katolickiej. Odznaczał się heroicznymi cnotami, a zwłaszcza wielkim miłosierdziem wobec potrzebujących. Gdy Hozjusz opuścił Warmię w 1569 r. Regina liczyła zaledwie 17 lat, lecz troska o sprawę Kościoła i zbawienia dusz, dla której poświęcił swe życie kardynał Hozjusz, nie minęła z pewnością bez śladu dla inteligentnej, prawej patrycjuszowskiej dziewczyny, lecz znalazła żywy oddźwięk w jej duszy. Choć szli innymi drogami, imiona ich stawiamy obok siebie. To, że Braniewo i Warmia pozostały katolickie zawdzięczają swemu kardynałowi. To zaś, że Braniewo i Warmia w swej działalności charytatywnej i wychowawczej zajmują jedno z pierwszych miejsc, jest zasługą tej mieszczańskiej dziewczyny¹⁴.

2. Księża jezuiti. Wielu przypuszcza, że ta głęboka zmiana u Reginy dokonała się dzięki księżom jezuitom. Swym apostołstwem, pracą wychowawczą i kazaniem mogli oni obudzić w Reginie ducha gorliwości. Dzięki nim przecież Braniewo, rodzinne miasto Założycielki, stało się centrum odnowy katolicyzmu na Warmii. Późniejsze bliskie kontakty Założycielki z jezuitami, poddanie się ich kierownictwu duchowemu przemawiałyby za takim przypuszczeniem¹⁵.

3. Zaraza 1571/72. Czasy, w których Regina powzięła swoją decyzję, były wyjątkowo trudne. Były to bowiem lata powracających wciąż na nowo epidemii, siejących wokół zgrozę i śmierć. Nie ulega wątpliwości, że sytuacja, w jakiej znaleźli się mieszkańcy Braniewa i okolicy, wywarła wpływ również na Reginę. Jakkolwiek wychowana była w dostatkach patrycjuszowskiego domu i cieszyła się troskliwą miłością swoich rodziców, to jednak — jak

¹³ J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II, s. 251–257.

¹⁴ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955 r., s. 34.

¹⁵ J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613), W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, T. II, s. 251–257.

pisze jej biograf — serce miała otwarte na potrzeby innych¹⁶. Wrażliwa dziewczyna mogła wtedy zrozumieć marność świata. Stąd u Reginy mogła powstać myśl o założeniu zakonu, który zająłby się pielęgowaniem chorych¹⁷.

Szczególne światło łaski Bożej i wyżej wymienione przyczyny sprawiły, że Regina opuściła dom rodzinny i zamieszkała najpierw u pewnej wdowy, a później przeniosła się do opuszczonego domu przy ul. Kościelnej. Tu założyła pierwszy konwent. Dom ten, w czasie przejścia go przez Reginę był bardzo zniszczony, groził zawaleniem. Od samego więc początku musiała pokonywać różne przeciwności losu. Do Reginy przyłączyły się jeszcze dwie koleżanki. Udziałem ich stało się wielkie ubóstwo, głód i zimno oraz opuszczenie przez wszystkich. Bieda była tak wielka, że przez dłuższy czas z braku stołu, spożywały posiłki na beczce¹⁸.

Mała wspólnota pod przewodnictwem Założycielki zaczęła się szybko rozwijać. W 1578 r. była tak liczna, że nie mogła się pomieścić w domu przy ul. Kościelnej. Zauważyła to rada miejska i poinformowała o tym Marcina Kromera. Marcin Kromer z wielką troską i życzliwością zaopiekował się młodym Zgromadzeniem. Aby uwolnić siostry z ciasnoty, polecił zburzyć stary dom po beginkach¹⁹ i wybudować nowy oraz połączyć go przez tylną ścianę z domem sióstr. Zwolnił też siostry od wszelkich podatków, poddał swej duchowej jurysdykcji i zabezpieczył ich potrzeby materialne²⁰.

Za radą i przy pomocy księży jezuitów, Regina, mając za sobą 12-letnią praktykę napisała pierwszą Regułę dla swego Zgromadzenia, którą 18 III 1583 r. zatwierdził ordynariusz diecezji Marcin Kromer. W dniu 1 czerwca tegoż roku przekazał ją siostronom z poleceniem, aby śluby zakonne składały według tej Reguły. Od tego dnia dla wszystkich sióstr nastąpił przewidziany w Regule rok próby (nowicjat), a po roku przyjął biskup od nich śluby i zatwierdził wybór Reginy Protsmann na pierwszą urzędową przełożoną²¹.

Ukoronowaniem dzieła Reginy Protsmann było zatwierdzenie Zgromadzenia przez Stolicę Apostolską w 1602 r. w 31 lat od jego założenia i w 50 roku życia Założycielki.

¹⁶ Żywot Sługi Bożej Reginy Protsmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979 r. s. 34–35 i 39.

¹⁷ J. O b ł a k: Regina Protsmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, t. II, s. 251–257.

¹⁸ Żywot Sługi Bożej Reginy Protsmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 20.

¹⁹ J. W y r o z u m s k i: Beginki i Begardzi w Polsce, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* CCLXI, prace historyczne, z. 35/1971, s. 7.

²⁰ H. H ü m m e l e r: Regina Protsmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955 r., s. 88–89 oraz A. B o e n i g k: Regina Protsmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina, Braunsberg 1933, s. 24; *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* A. E i c h h o r n: Braniewo 1869, t. IV, z. 10–12 roczniki 1867–1869, s. 372–378.

²¹ J. O b ł a k: Regina Protsmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972 r., t. II, s. 2, 251–257 oraz ADWO EB 97.

Ze względu na nowe okoliczności, jakie powstały, Reguła z 1583 r. okazała się niewystarczająca. Między innymi nie uwzględniała ona powołanych do życia nowych konwentów Zgromadzenia, które powstały: w Orniecu (1586), w Lidzbarku (1587), w Reszlu (1593) i ich stosunku do domu macierzystego w Braniewie. Regina i tym razem pod kierunkiem jezuitów dokonała korekty Reguły. Biskup warmiński Piotr Tylicki 12 III 1602 r. potwierdził (będąc w Wilnie) nową Regułę, a następnie uczynił to nuncjusz papieski w Polsce — Klaudiusz Rangoni. Regina uznana została przez najwyższy autorytet Kościoła za przełożoną generalną sprawując urząd również nad nowymi konwentami Zgromadzenia²².

Na szczególną patronkę i orędowniczkę Zgromadzenia Regina obrała św. Katarzynę Aleksandryjską²³. Kult tej świętej był bardzo rozpowszechniony na Warmii, a także kościół parafialny, w cieniu którego wzrastało nowe zgromadzenie był pod jej wezwaniem. Życzeniem Reginy było, by św. Katarzyna swoim skutecznym wstawiennictwem spieszyła z pomocą Zgromadzeniu w każdej potrzebie, aby ono wzrastało w doskonałości, rozwijało się pomysłnie i miało zapewnione istnienie po wszystkie czasy²⁴.

Ostatnie lata życia Założycielki upłynęły za rządów biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego. Przy jego pomocy uporządkowała wiele spraw gospodarczych. W 1609 r. zakupiła dom w Braniewie i urządziła w nim kaplicę zakonną. W Niedzielę Przewodnią 1611 r. biskup Szymon Rudnicki przybył osobiście do Braniewa, poświęcił kaplicę i odprawił w niej pierwszą Mszę św.²⁵.

Regina Protmann w głębokiej trosce o chorych i pozbawionych opieki trzymała się podstawowego założenia, że jej Zgromadzenie w przeciwieństwie do wszystkich dotychczasowych żeńskich działać będzie poza klauzurą. Regina przełamała klauzurę, gdyż uważała, że troska o ubogich i chorych, a także kształcenie ubogich warstw społeczeństwa stały się nagłą potrzebą Kościoła jej epoki. Nie uważała przepisu o klauzurze za przestarzały, nie chciała go znosić, ale uduchowiła ideę klauzury, będąc przekonana, że prawdziwa karność i wewnętrzna dyscyplina zastąpią mury klasztorne tam, gdzie tego wymagają sumienie i miłość dla cierpiących. Jak niezbędne i owocne w skutkach było to wyjście poza klauzurę, okazało się jeszcze wyraźniej, gdy Regina podjęła dzieło nauczania i wychowania dzieci biednych i dziewcząt²⁶.

²² J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972 r., t. II, s. 251–257.

²³ Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana S.I. T. 35–36, Warszawa 1904 r., s. 99–100.

²⁴ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 24–25.

²⁵ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 100–101.

²⁶ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 22–23.

Z żywotnej jedności modlitwy z pracą uczyniła Regina podstawowy element swej społeczności zakonnej. W jej wspólnotcie nie będzie odgrywało roli pochodzenie społeczne i nie będzie podziału na chóry. Praca będzie nie tylko źródłem utrzymania oraz najprawdziwszym i najpełniejszym wyrazem ubóstwa zakonnego, ale przede wszystkim będzie ona służbą i apostołstwem. Ważny jest fakt, że Regina stoi u początków pierwszego zgromadzenia żeńskiego, w którym obok kontemplacji występuje apostołstwo jako czynnik równorzędny, w którym życie kontemplacyjne i czynne mają być ściśle związane, a każda siostra powinna być w jednej osobie Marią i Martą²⁷. Taki był ideał Reginy.

W ten sposób Regina Protmann stała się pionierką nowoczesnych zgromadzeń zakonnych, oddanych posłudze chorym oraz kształceniu i wychowaniu dzieci i młodzieży żeńskiej. I to jest jej wielki charyzmat.

Całe życie Założycielki skierowane jest ku Bogu i ludziom w nieprzerwanym akcie miłości. Jest ono jak gdyby wspaniałym hymnem św. Pawła sławiącym miłość. Serce Reginy płonęło ogniem chrześcijańskiej miłości, królowej wszystkich cnót, bez której żadna cnota nie ma wartości. Jest to jeden z najpiękniejszych rysów charakteru Reginy, że zaniedbani biedacy oraz chorzy w szpitalach i po domach byli jej równie drodzy, jak jej siostry utrudzone w służbie miłosierdzia. Obmywała ubogim nogi, opatrywała ropiejące rany, prała bandaże, klęcząc przed chorymi całowała z miłością odmrożenia i wrzody wysysając z nich ropę²⁸. Swoją miłością obejmowała wszystkich. Gdy słyszała o przygotowaniach wojennych, o niebezpieczeństwach grożących Kościołowi, ojczyźnie lub rodzinnemu miastu natychmiast rozpoczynała ze swoimi siostrami posty i modlitwy²⁹.

To otwarcie się na potrzeby innych wyplęwało u Reginy z jej wielkiego zjednoczenia z Bogiem. Regina była duszą rozmodloną i kontemplacyjną. Świadczy o tym reguła z 1583 r., która mówi prawie wyłącznie o życiu wewnętrznym, a chwałę Bożą i uświęcenie dnia stawia na pierwszym planie oraz modlitwa własnoręcznie przez Reginę napisana: „O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miała upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w Tobie rozplynęła. Jezu mój najukochańszy tylko Ty bądź w sercu moim i przyjmij mnie do serca swego, abym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki. Jezu mój słodki, o Panie i Boże mój, ach kiedyż ja będę miłować Cię doskonale? Kiedy ja Ciebie obejmę, Oblubieńcze mój najmilszy w ramionach mej duszy niegodnej i w sercu Twym odpocznę na wieki? O Panie Jezu słodczy duszy mojej, Oblubieńcze serca mego, ach, abym ja mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzić sobą i światem całym. Ach, aby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca i z Tobą się zjednoczyła o Panie i Boże mój”³⁰.

²⁷ Tamże, s. 23–24.

²⁸ Tamże, s. 34–35.

²⁹ Tamże, s. 37–38.

³⁰ Tamże, s. 18.

Modlitwa ta jest bardzo mocnym argumentem potwierdzającym wewnętrzną przemianę Reginy. Ukazuje ona moc i żar duszy Założycielki, jej mistyczne przeżycia. Jest w niej również oderwanie się od spraw ziemskich i płomienne oddanie się ukochanemu Oblubieńcowi.

Pobożność Reginy Protmann polega na absolutnym zawierzeniu Bogu i na podporządkowaniu się Jego woli w każdym szczególe. Nawet w najtrudniejszych okolicznościach powtarza swoją dewizę życia: „Jak umiłowany Bóg chce”³¹.

W szczególnie sposób odznaczała się wielką miłością do Najświętszego Sakramentu. We wszystkie niedziele i święta uczestniczyła w postawie klęczącej od pierwszej do ostatniej Mszy św. Zatopiona w modlitwie potrafiła przez pięć godzin klęczeć w kościele. Oprócz niedziel i świąt dwa razy w tygodniu przyjmowała z wielką pobożnością Komunię św., co w tych czasach nie było ogólnie przyjęte³².

Regina jest prawdziwą mistyczką, ale równocześnie kobietą o wyjątkowej mocy twórczej. Wiele rysów jej charakteru jak: wybitny zmysł praktyczny, zdrowy realizm, dążenie do samodzielności, zdolność do wysiłku i trudu, jasne spojrzenie na to co istotne i ważne w danej chwili, wskazuje na to, że Regina jest energiczną i aktywną naturą. Stanowcza i konsekwentna jest doskonałą organizatorką i urodzoną wychowawczynią posiadającą jakąś tajemniczą siłę przyciągania, która właściwa jest duszom wielkim. Umiała podejść do każdego człowieka, ale również potrafiła odczytywać znaki czasu i orientować się w skomplikowanej rzeczywistości, w której jej przyszło żyć. Decyzja opuszczenia wygodnego życia, skazanie się na głód, zimno i biedę, a przede wszystkim na śmiech i pogardę w rodzinnym mieście przy boku kochającej rodziny świadczy o tym, że Regina posiadała silny charakter i dla sprawy Bożej nie znający żadnego kompromisu.

Regina Protmann wytyczyła katarzynkom jasno określone drogi. Jej Reguła i we fragmentach zachowane rady owiane są miłością i serdecznością i niosą w sobie taki ładunek duchowy, że wywarły one wiadomy wpływ na kształtowanie się młodego Zgromadzenia i jego historii. Jednym z takich tekstów jest jej testament: „Jest to moim pokornym i matczynym upomnieniem dla was moje kochane siostry, byście zawsze przed Panem Bogiem i naszym najukochańszym Oblubieńcem Jezusem Chrystusem, a także przed wszystkimi ludźmi wiernie trwały w karności, skromności, pokorze, prawdziwej cierpliwości, w doskonałym posłuszeństwie i chrześcijańskiej miłości. Uczcie się ukochane siostry umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe, drobne i nieuporządkowane pożądania, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi, a mianowicie: niepotrzebne rozmowy, podejrzliwe, próżniacze myśli, lenistwo i pusty śmiech. Pilnie się o to starajcie, byście nie tylko między sobą realizowały siostrzaną miłość, ale

³¹ Tamże, s. 33.

³² Tamże, s. 28–29.

byście z każdym człowiekiem żyły w pokoju. A Bóg dobry będzie was we wszystkim wspomagał i będzie wam błogosławił”³³.

W niespożytej pracy, trudach i troskach Regina Protmann spalała się szybko. Tak jak przyjmowała wszystkie wydarzenia pomyślne czy niepomyślne jako wyraz woli Ojca Niebieskiego, tak też z całym spokojem i poddaniem się Bogu przyjęła cierpienia długiej choroby i śmierci³⁴. Zwłoki jej spoczęły w kościele księży jezuitów w Braniewie. W 1809 r. cenne relikwie Założycielki przeniesiono do klasztoru sióstr. W czasie II wojny światowej, gdy siostry opuściły Braniewo, relikwie zabrały ze sobą. Obecnie znajdują się one w domu generalnym Zgromadzenia w Grottaferrata (Rzym).

Regina Protmann zmarła w opinii świętości. Bogato przez Boga obdarzona łaskami dawała dowody heroicznej cnoty, co upoważnia do ufności, że starania o wyniesienie jej na ołtarze zostaną pomyślnie zakończone.

I chociaż nie zachowały się prawie żadne pisma po Reginie Protmann, pozostało przecież to, co najistotniejsze: duchowe jej córki wychowane w zrozumieniu tych wartości, które były bliskie i drogie jej sercu. A o żywotności ducha, jakim natchnęła Regina Protmann swoje dzieło świadczył i świadczy rozwój Zgromadzenia.

DIE GESTALT DER GOTTESDIENERIN REGINA PROTSMANN
STIFTERIN DER SANKT-KATHARINEN J.u.M.-GESELLSCHAFT
1552 — 1613

ZUSAMMENFASSUNG

Aus dem Leben der Regina Protmann sind nur sehr wenige Urkunden geblieben. Am vollständigsten berichtet über das Leben der Regina Protmann, als der Stifterin der Sankt-Katharinen J.u.M.-Gesellschaft das im Jahre 1623 in Kraków erschienene gedruckte Buch: „Das Leben der Gottseeligen Jungfrauen Regins Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester beschrieben.“

Dieser Erstdruck hat sich bis zu unseren Zeiten nicht erhalten. Die zweite Auflage erschien im Jahre 1727 in Braniewo und besteht zu Zeit nur in einigen Exemplaren, welche sich im Stammheim der Gesellschaft in Braniewo, in der Bibliothek des Priesterseminars in Olsztyn sowie im Generalheim der St-Katharina-Gesellschaft in Grottaferrata (Rom), befinden. Im Jahre 1979 erschien eine gedruckte Auflage in polnischer Sprache.

Regina Protmann ist in Braniewo-Ermland in einer ehrwürdigen, bürgerlichen Familie geboren. Ihr Vater war ein reicher Kaufmann. Die Familie Protmann gehörte zur führenden Spitze des städtischen Patriziats.

Das Leben und die Tätigkeit Reginas entwickelt sich in den nachtridentinischen Erneuerungszeiten sowie zur Zeit der Tätigkeit des Kardinals Stanislaw Hozjusz.

³³ Tamże, s. 42.

³⁴ Tamże, s. 42-43.

Im Alter von 19 Jahren gründete Regina eine neue Gesellschaft von einem kontemplations-tätigen Charakter, deren Regel am 18. März 1583 der damalige Verwalter der Ermländer Diözese Bischof Marcin Kromer bestätigt. Im Jahre 1602 wird die Gesellschaft durch den Heiligen Stuhl bestätigt. Regina wurde durch die allerhöchste kirchliche Autorität als Generaloberin anerkannt.

Zur besonderen Patronin und Fürbitterin der Gesellschaft wählte Regina die heilige alexandrinische Katharina. Deren Namen führte die Pfarrkirche in Braniewo in welcher Schatten sich die neue Gesellschaft entwickelte und wuchs.

Regina starb am 18. Januar 1613 in Braniewo. Ihre Reliquien befinden sich im Generalheim der Gesellschaft in Grottaferrata.

In grosser Sorge um die Kranken und Schutzlosen hielt sich Regina an die Grundvoraussetzung, dass ihre Gesellschaft im Gegensatz zu den allen bisherigen weiblichen Gesellschaften ausserhalb der Klausur handeln wird. Wie unentbehrlich und fruchtbar in den Folgen der Ausgang ausserhalb der Klausur war, erwies sich noch deutlicher, als Regina das Werk der Lehre und Erziehung von armen Kindern und Mädchen unternahm.

Wichtig ist die Tatsache, dass Regina am Beginn der ersten weiblichen Gesellschaft steht, in welcher neben der Kontemplation das Apostolat als gleichrangiger Faktor erscheint. Auf diese Weise wurde Regina Protmann zur Pionierin der neuzeitlichen Ordensgesellschaften, welche sich dem Krankendienst sowie der Bildung und Erziehung von Kindern und weiblicher Jugend ergeben haben.

Diese Sicheröffnung auf die Bedürfnisse anderer, entsprang bei Regina aus ihrer grossen Vereinigung mit Gott. Reginas Herz brannte mit grosser Flamme der christlichen Liebe, mit welcher sie alle umfasste. Nach Regina hinterblieb ein schönes Gebet, welches ihre mystischen Erlebnisse, die Trennung von den irdischen Angelegenheiten sowie ihre flammende Ergebenheit dem geliebten Gottesbrätigam darstellt. Reginas Frömmigkeit beruhte auf absoluter Gottesvertrauen und der Unterordnung dem Willen Gottes in jeder Einzelheit. Sogar in den allerschwerigsten Umständen wiederholte sie ihre Lebensdevise „Wie es der liebe Gott will“.

GENEZA I ROZWÓJ NORM PRAWNYCH ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY, DZIEWICY I MĘCZENNICZY, W MINIONYM CZTERECHSETLECIU (1583 — 1983)

Treść: Wstęp. — I. Geneza i założenia pierwszej Reguły. 1. Inicjacja ustaw Zgromadzenia. 2. Autorstwo i tematyka pierwszej Reguły oraz jej zatwierdzenie autorytetem Kościoła. — II. Modyfikacja Reguły i jej papieska aprobaty. 1. Zasługi biskupa Piotra Tylickiego w redakcji Reguły. 2. Innowacje drugiej Reguły. — III. Troska biskupów warmińskich o aktualizację norm prawnych sióstr katarzynek. 1. Deklaracje i zarządzenia biskupów warmińskich. 2. Reguły pierwszej połowy XX wieku. — IV. Przepisy prawne Zgromadzenia po Soborze Watykańskim II. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Sobór Watykański II w swoich dokumentach odnoszących się do życia zakonnego zobowiązał wszystkie instytuty do odnowy, rozumianej jako powrót do Ewangelii oraz ducha i zamiarów założycieli, z przystosowaniem ich do aktualnych czasów¹.

Ta dziedziczna własność każdego zgromadzenia², u źródeł której stoi zawsze postać założyciela, uwydatnia się najwyraźniej w ustalonych przez niego strukturach, które znajdują odbicie w regule czy innych ustawach normatywnych. W nich zatem należy odczytać ducha i zamiary założyciela oraz wytyczone przez niego drogi zaangażowania się w zbawcze plany Boże.

Mając na uwadze powyższy cel Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy, w czterechsetną rocznicę swego istnienia dokonało konfrontacji aktualnie obowiązujących konstytucji z tymi, które leżały u samych jego podstaw. Wyniki badań prowadzą poprzez analizę genezy i rozwoju obowiązujących w tym okresie norm prawnych Zgromadzenia i to stanowi przedmiot niniejszego artykułu.

I. GENEZA I ZAŁOŻENIA PIERWSZEJ REGUŁY.

Geneza pierwszej Reguły sięga czasów Założycielki Zgromadzenia — Reginy Protmann. Ona to, zapoczątkowując w roku 1571 nieznanym dotąd styl życia zakonnego, bez ślubów uroczystych i ścisłej kłauzury, wytyczyła rozwijającej się wspólnocie swoiste drogi apostołstwa według rad ewangelicznych, ujmując je w szczegółowe dyrektywy.

¹ Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego. W: Sobór Watykański II, konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1968, s. 265 nr 2.

² Tamże.

1. INICJACJA USTAW ZGROMADZENIA

Reguła, którą Regina przekazała założonemu przez siebie Zgromadzeniu, stanowiła pewną innowację, podobnie zresztą jak i samo Zgromadzenie. Były to bowiem przepisy normujące nie tylko całokształt życia zakonnego konkretnego zgromadzenia (w tym wypadku Sióstr św. Katarzyny), lecz zarazem inicjujące nowy styl życia zgromadzeń żeńskich w ogóle — przynajmniej na terenie Polski. Należy pamiętać, że Zgromadzenie zaczęło konstituować się już w roku 1571; pierwsze jego reguły zostały zatwierdzone przez Kościół w roku 1583, a więc dokładnie 400 lat temu. W tym czasie nie było jeszcze w Polsce zgromadzeń żeńskich o charakterze kontemplacyjno-czynnym³. Uchodzące dotychczas za najstarsze ze zgromadzeń o tym charakterze siostry szarytki powstały dopiero w roku 1633, a więc 50 lat później⁴; zaś siostry urszulanki, które zgodnie z założeniami św. Anieli Merici († 1540) stanowiły „zrzeszenie” tercjarów poświęconych Bogu⁵, przekształciły się w zakony autonomiczne dopiero w połowie XVII w., a na terenie Polski pojawiły się jako zgromadzenia czynne w drugiej połowie XIX stulecia⁶.

Tymczasem Zgromadzenie założone przez Reginę od samych początków miało charakter zgromadzenia zakonnego o ustalonej strukturze i ściśle określonych drogach swoistego apostołstwa. Dodajmy, że Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny było jednocześnie pierwszym zgromadzeniem rodzimym; Warmia bowiem, aczkolwiek stanowiła „oddzielne dominium”, to jednak na mocy układu toruńskiego (1466) przynależała wówczas do Polski⁷.

Wszystko to rzutuje niewątpliwie na genezę i charakter przepisów normatywnych rozwijającego się młodego zgromadzenia. Pytamy bowiem, czy dziewiętnastoletnia braniewianka, nie mając żadnych wypracowanych form, żadnego wzorca, którym mogłaby się posłużyć, zdolna była zainspirować

³ Istniejące w tym czasie w Braniewie i innych miastach Warmii beginki, stanowiły pośrednią formę życia między stanem świeckim a zakonnym. Nie składały ślubów i nie posiadały reguł zakonnej (każdy konwent miał własne statuty). Powstały w drugiej połowie XII w. w zachodniej części dolnej Nadrenii (dzisiejsza Belgia) w wyniku ruchów społeczno-religijnych. Na terenie Prus pojawiły się prawdopodobnie w XIII wieku. — Por. J. W y r o z u m s k i: Beginki i Begardzi w Polsce, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, CCLXI, z. 35 (1971), s. 7nn.; E.M. W e r m e r: Die Beginen immittelalterlichen Preussenlande, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermland (ZGAE)* 33 (1969) 41–52; F. H i p l e r: Regina Protmann und die ermländischen Konvente, *Pastoralbl. für die Diözese Ermland (PDE)* (1883) 49–50.

⁴ J. U m i Ń s k i: Historia Kościoła, t. II. Opole 1960, s. 159.

⁵ Towarzystwo św. Urszuli powstało w Brescii w 1535 r. Poza tym, że jego członkinie były osobami poświęconymi Bogu, zasadniczo nie różniło się od współcześnie istniejących bractw i instytucji dobroczynnych. Nie miało żadnej wyraźnie określonej działalności apostołskiej i nie przypominało też w niczym życia klasztorowego. Przekształciło się w zakony autonomiczne dopiero pod koniec XVII wieku, a w zgromadzenia o charakterze czynnym, zwłaszcza w Polsce, dopiero w drugiej połowie XIX w. Por. T. L e d ó c h o w s k a: Misja i charyzmat w historii urszulanek, W: *W nurcie zagadnień posoborowych* 14 (1981), s. 421.

⁶ Tamże, s. 427.

⁷ A. R o g a l s k i: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 80n.

dzieło, które — mimo licznych i niejednokrotnie bardzo groźnych wojen — przetrwało cztery wieki i nigdy nie przestało istnieć?

Rozpatrując to zagadnienie z perspektywy 400 lat, należy uwzględnić wiele czynników: nie ulega wątpliwości, iż Regina obdarzona była przez Boga specjalnym charyzmatem, który umożliwił jej umiejętne wykorzystanie natury i łaski dla zrealizowania zamierzonego celu. Poszukiwanie bowiem nowych form strukturalnych dla młodej wspólnoty nie było sprawą łatwą. Regina spotykała się z opozycją nie tylko otoczenia, ale także i Kapituły Warmińskiej, która może nie tyle przeciwstawiała się nowym inicjatywom popieranym przez biskupa Marcina Kromera, ile raczej nie chciała przyjąć na siebie dodatkowych kosztów finansowych. Toteż na pismo ówczesnego rządcy diecezji, Marcina Kromera, w sprawie przygotowania odpowiedniego pomieszczenia dla sióstr, odpowiedziano pismem z dnia 17 XII 1580 roku uznającym za zbyt ciężkie zakładanie nowych zakonów. Proponowano natomiast, by Regina wraz z towarzyszkami wstąpiła do któregoś z istniejących już zakonów pruskich⁸.

Warto przypomnieć, że w tym czasie na terenie Polski i Prus istniały tylko zakony kontemplacyjne o ślubach uroczystych i ścisłej klauzurze. Były to zakony autonomiczne: benedyktynek, cysterek, norbertanek, brygidek, kartuzek itp.⁹

Tymczasem Regina nie zamierzała zamknąć się w klauzurze. Jej pragnieniem było służyć Chrystusowi w bliźnich, wychodząc naprzeciw drugiego człowieka z czynną posługą. Te jej prekursorskie zamierzenia domagały się jednak ujęcia w określone ramy jurydyczne, które należało wypracować i nadać im charakter imperatywu.

Regina zdołała rozwiązać i tę trudność. Niewątpliwie skorzystała z pomocy uczonych i doświadczonych jezuitów kolegium braniewskiego; w jego pobliżu znajdował się konwent, któremu przewodniczyła. Pierwotne źródła jednak nic o tym nie mówią. Wręcz przeciwnie. Jej biograf — nawiasem mówiąc jezuita, naoczny świadek jej życia — pisze: „Regina wprowadziła do domu Regulę i porządek dnia. Określiła i wyznaczyła czas na modlitwy, na rachunek sumienia, na milczenie i rozmowy oraz na pracę ręczną”¹⁰.

Wszystko to wskazuje, że Regina, chcąc nadać nowo rozwijającej się wspólnocie prężność duchową i scalić ją wewnątrz, ułożyła dlań pierwsze przepisy, normujące całokształt życia oddanego Bogu w stanie zakonnym. Obejmowały one szczegółowe dyrektywy dotyczące życia duchowego i praktyk pobożnych oraz podejmowanych prac charytatywno-apostolskich. Biograf kontynuuje: „Regina oświecona światłem Ducha Świętego rozumiała,

⁸ Archiwum Diecezji Warmińskiej (ADWO), rkps D 123 k. 56r — 57v; PDE 15 (1883), s. 51.

⁹ Por. F. H i p l e r: Regina Protmann... jw., s. 49.

¹⁰ Das Leben der Gottseligen Jungfrauen Regin Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen Jungfrauen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester geschrieben, Braunsberg 1727; Estr XIII 369; por. przedruk w jęz. polskim: Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979.

że żadną miarą obejść się nie można bez karności, duchowego porządku, dobrych ustaw i Reguły...¹¹. Szkoda, że te pierwsze ustawy, na których opierało się życie Zgromadzenia od zarania istnienia aż do momentu zatwierdzenia ich przez Kościół, a więc przez pierwsze dwanaście lat (1571–1583), nie zachowały się do naszych czasów. Nie możemy zatem nic konkretnego o nich powiedzieć.

2. AUTORSTWO I TEMATYKA PIERWSZEJ REGULY ORAZ JEJ ZATWIERDZENIE AUTORYTETEM KOŚCIOŁA

Biorąc pod uwagę dotychczasowe przepisy prawa kanonicznego odnoszące się do zatwierdzania reguł na okres próbny poparte praktyką Kościoła¹² należy przypuszczać, iż zredagowane przez Reginę ustawy prawne stały się nie tylko punktem wyjścia dla Reguły oficjalnie zatwierdzonej autorytetem Kościoła, lecz że stanowiły nadto główny jej profil.

Powszechnie jednak autorstwo pierwszej Reguły przyznaje się jednemu z najbardziej gorliwych i wpływowych biskupów polskich na Warmii, ówczesnemu rządcy diecezji, Marcinowi Kromerowi. Warto przyrzeć się temu zagadnieniu nieco bliżej.

Faktem jest, że wymieniony biskup Kromer na mocy swej biskupiej władzy dokonał urzędowego jej zatwierdzenia dnia 18 III 1583 roku¹³, co upamiętnił wpisaniem pod tąż datą do lidzbarskiej księgi domowej¹⁴. Czy jednak sam ją napisał? W końcowej fazie prologu do zatwierdzonej przez niego Reguły czytamy: „Aby zaś zgłoszone u mnie panny mogły prowadzić takie życie, jakie przystoi i wypada pobożnym osobom zakonnym, przepisaliśmy im z ich jednomyślną aprobatą następujący rodzaj i sposób życia”¹⁵. Sformułowanie „przepisaliśmy” czy też „ułożyliśmy im z ich jednomyślną aprobatą” wskazywałoby na dialog biskupa z siostrami konwentu braniewskiego podczas prac redakcyjnych. Podobny dialog prowadzi tenże biskup z Kapitułą Warmińską, przesyłając jej dnia 31 XII 1582 r. do wglądu Regułę nowego konwentu zakonnic w Braniewie z prośbą o wydanie opinii czy zaproponowanie ewentualnych zmian¹⁶. Nie wiemy jak ustosunkowała się do tej sprawy Kapituła Warmińska, gdyż nie zachowało się jej pismo.

Fakt urzędowego zatwierdzenia wyżej wymienionej Reguły przez biskupa M. Kromera, jego ojcowska troska o wierne jej zachowywanie, wyrażona w epilogu oraz osobiste wręczenie jej Założycielce Zgromadzenia w konwencie braniewskim I VI 1583 r.¹⁷ przemawiają na korzyść autorstwa wy-

¹¹ Tamże, tłum. pol., s. 22.

¹² Por. F. B a c z k o w i c z: Prawo Kanoniczne, t. II. Opole 1957, kan. 492 pkt. 2.

¹³ Dekret zatwierdzenia Reguły przez biskupa M. Kromera znajduje się w Archiwum Generalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dz. M. w Grottaferrata (Rzym) (AGKath).

¹⁴ Zatwierdzenia pierwszej Reguły dokonał biskup Marcin Kromer na zamku w Lidzbarku Warmińskim. Por. oryginał Reguły, AGKath.

¹⁵ Por. Reguła, jw., AGKath.

¹⁶ Por. E.M. W e r m e r: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinen-schwester und ihrer Gründerin Regina Protmann († 1613), ZGAE 2 (1975), s. 34.

¹⁷ Por. ADWO rkps A 4 k. 237v; J. O b l a k: Protmann Regina (1552–1613), W: Hagio-grafia Polska pod red. R. Gustawa, t. II. Poznań 1972, s. 254.

mienionego biskupa. Opinię taką potwierdza następca Kromera na stolicy biskupiej, biskup Piotr Tylicki, w epilogu drugiej z kolei Reguły¹⁸ oraz zatwierdzający wymienioną Regułę dekret Stolicy Apostolskiej z 1602 r., który wyraźnie mówi o ułożeniu przez M. Kromera przedstawionych do zatwierdzenia apostolskiego reguł¹⁹. Stąd prawdopodobnie wywodzi się sformułowanie *regula kromerowska* wielokrotnie powtarzane w późniejszych dokumentach źródłowych²⁰, zaś siostry wprost nazywano *kromeriankami*²¹. W literaturze dotyczącej tego zagadnienia zdania autorów są podzielone. Jedni, jak np. F. Hipler, utrzymują, że pierwszą Regułę ułożył biskup Kromer przy pomocy ojców jezuitów z kolegium braniewskiego²². Inni natomiast — H. Hümmeler i G. Bellgardt — że Kromer dokonał tylko urzędowego jej przeglądu i ewentualnej korekty²³. Problem autorstwa tejże Reguły pozostaje więc nadal sprawą otwartą dla dalszych badań naukowych.

Natomiast co do współpracy ojców jezuitów nie ma żadnych wątpliwości. Oni to bowiem od samego początku roztoczyli duchową opiekę nad Zgromadzeniem²⁴, byli współredaktorami drugiej z kolei Reguły zatwierdzonej przez Kościół²⁵, a na dowód swej troski o nowo rozwijające się Zgromadzenie agregowali je do swego Towarzystwa pismem generała zakonu Klaudiusza Aquavivy²⁶.

Przedstawiona tu skrótkowo geneza pierwszej Reguły potwierdza to, co zostało powiedziane na początku niniejszego opracowania, a mianowicie, że były to normy prawne wypracowane w oparciu o Ewangelię i doświadczenie życiowe samej Wspólnoty. Przypisywane jej często podobieństwo do reguły augustiańskiej jest mało prawdopodobne. To podobieństwo zaznacza się dopiero w drugiej jej redakcji, tj. z 1602 roku²⁷. Podobieństwo zaś pierwszej jest tylko pozorne i wynika raczej z podłoża biblijnego niż z samej Reguły

¹⁸ Epilog Reguły zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską w r. 1602, oryginał: AGKath. „Niech wiedzą wszyscy [...], że na prośbę Bogu poświęconych dziewięć Zgromadzenia św. Katarzyny w diecezji warmińskiej, zostały nam przedstawione niektóre konstytucje, zarządzenia czyli reguły przez nie zachowywane, które zostały ułożone przez świętej pamięci Marcina Kromera, ówczesnego Biskupa Warmińskiego”.

¹⁹ Dekret Stolicy Apostolskiej podpisany przez nuncjusza apostolskiego Klaudiusza Ragoni 12 III 1602 r.; por. ADWO, rkps EB 97.

²⁰ Por. Urzędowe pisma biskupów warmińskich (A. Thiel, M. Kaller) do Stolicy Apostolskiej w sprawie aprobaty przesłanych w latach 1902 i 1931 nowych redakcji Reguły. Archiwum: S. Congregatione dei Religiosi — Rzym, Varmien (V) 57; J. O b l a k: Protmann Regina... jw., s. 254n.

²¹ Por. ADWO, rkps. B 37a k. 12v–13r-v; rkps H 417 (bez paginacji).

²² Por. F. H i p l e r: Regina Protmann... jw., s. 52.

²³ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 74; G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen, Berlin 1933, s. 8.

²⁴ Por. Regula z 1602 r. AGKath. art. 15. ADWO. rkps D 120 k. 21

²⁵ Por. Prolog do Reguły z 1602 r. AGKath.

²⁶ List Klaudiusza Aquavivy, generała jezuitów do Reginy Protmann (24 III 1608); Por. E.M. W e r m t e r: ZGAE 2(1975) s. 82; F. H i p l e r: Regina Protmann... jw., s. 55.

²⁷ „My zatem [...] dostosowując się nie tylko do chwalebnych zwyczajów przyjętych w Kościele przez podobne zgromadzenia zakonne [...] ułożyliśmy...” Por. Prolog do Reguły z 1602 r., jw.

Augustyna. Występuje w niej bowiem, podobnie jak w Regule św. Augustyna, motywacja wielu artykułów, która w oparciu o teksty biblijne łagodzi niejako treść zobowiązań. I tak np. gdy chodzi o ubiór siostr, podana jest motywacja z Listów św. Piotra i Pawła: „Ponieważ próżność w ubiorze jest przyczyną i podniętą wielu grzechów, dlatego [...] niech siostry nie ubierają się w kosztowne szaty...”²⁸; gdy chodzi o miłość siostrzaną: „Ponieważ Bóg jest Bogiem jedności i chce darzyć swoimi łaskami i błogostawieństwem, stąd jest rzeczą konieczną, aby siostry pilnie się strzegły [...] waśni...”²⁹. Podobnie, gdy chodzi o pokuty zewnętrzne: „... bo ten, kto miłuje życie, straci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne”³⁰.

Treść Reguły zawarta jest w 29 artykułach pisanych ręcznie na pergaminie. Koncentruje się ona wokół naczelnej idei — życia wyłącznie dla Boga poprzez rady ewangeliczne. Obok teocentryzmu ukazany jest oblubieniczny stosunek do Chrystusa, w oparciu o który winny siostry kształtować całe swoje życie. Tą miłością do Chrystusa ma być przepojona ich modlitwa, umartwienia oraz wszystkie okoliczności ich życia. Która niewiasta wstępując do Zgromadzenia, nie jest przepojona tą miłością, nie może być przyjęta w poczet członkiń³¹. Stąd Reguła, mając na uwadze zasadniczą ideę życia dla chwały Bożej, niewiele mówi na temat zewnętrznej działalności Zgromadzenia. Element apostołowski ma być ściśle wkomponowany w kontemplację i z niej wypływać.

Zdumiewającą jest rzeczą, jak Regina umiała połączyć pracę z kontemplacją³². Artykuł 8 Reguły mówi, iż poza czasem wspólnej rekreacji resztę dnia mają siostry spędzić w milczeniu, rozważając tajemnice Boże. Tematyka rozmyślań przepisanych Regułą była ściśle określona. Każdy dzień przynosił nowy materiał z tajemnic paschalnych Chrystusa, które należało zastosować w życiu codziennym³³. Całokształt zajęć aż do najdrobniejszych szczegółów precyzował porządek dzienny. Był czas wyznaczony na modlitwę, uczęszczanie do sakramentów św., posiłki, spoczynek itp. Jedynie opieka nad chorymi i posługiwanie im, co od samego początku stanowiło specyfikę Zgromadzenia, nie było ujęte w ramy czasowe. Siostry szły do chorych zawsze, o każdej porze dnia, ilekroć zachodziła tego potrzeba, by spełnić wobec nich uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego³⁴ i ulżyć w chorobie³⁵.

Jakkolwiek Reguła z 1583 r. odzwierciedla strukturę pionierskiego dzieła Założycielki, to jednak w praktycznym życiu okazała się niewystarczająca. Nie uwzględniała bowiem aspektów życia wspólnotowego, omówienie których, ze względu na powstające nowe konwenty, stało się koniecznością.

²⁸ Por. Reguła z 1602 r., art. 5; 1P 3,3; Rz 8,5–8; 1Kor 11,5.

²⁹ Tamże, art. 18; J 17,11.

³⁰ Tamże, art. 1; J 12,25.

³¹ Tamże, art. 1.

³² Tamże, art. 16–17.

³³ Tamże, art. 11.

³⁴ Tamże, art. 24.

³⁵ Tamże, art. 19.

II. MODYFIKACJA REGULY I JEJ PAPIESKA APROBATA

Chociaż zredagowana przez biskupa Kromera Reguła normowała całokształt życia zakonnego, to jednak w stosunkowo krótkim czasie została ponownie zreformowana i przystosowana do rosnących potrzeb rozwijającej się wspólnoty zakonnej.

I. ZASŁUGI BISKUPA PIOTRA TYLICKIEGO W REDAKCJI REGULY

Dotychczasowa Reguła przeznaczona była zasadniczo dla konwentu braniewskiego; pozostałych bowiem trzech konwentów jeszcze wówczas nie było (Orneta 1586; Lidzbark Warmiński 1587; Reszel 1593). Wprawdzie nowe konwenty przyjęły Regułę braniewską, lecz ta w niektórych problemach nie odpowiadała już wymogom czasu. Stąd powstała konieczność dokonania rewizji dotychczasowych norm prawnych i przystosowania ich do zmieniających się warunków, w jakich znalazło się Zgromadzenie. Jeden z listów Reginy Protmann (1601) prawdopodobnie dotyczył tej właśnie kwestii, tj. prośby skierowanej do biskupa Tylickiego w sprawie przeglądu dotychczasowej Reguły. Mówi o tym wyraźnie sam biskup P. Tylicki w prologu do zatwierdzonej przez siebie Reguły: „...skoro tylko zostaliśmy przeniesieni na biskupstwo warmińskie³⁶ przedłożono nam prośbę w imieniu Bogu poświęconych dziewic ze Zgromadzenia św. Katarzyny [...], abyśmy zapoznali się z ustawami tego Instytutu i według potrzeby rozszerzyli je... My zatem — mówi dalej Biskup — pragnąc [...] zadośćuczynić ich prośbom, po dokładnym rozważeniu tej doniosłej sprawy i wyczerpującym omówieniu wszystkich problemów z uczonymi ze stanu duchownego i zakonnego, dostosowując się nie tylko do chwalebnych zwyczajów przyjętych w Kościele przez inne podobne zgromadzenia zakonne, lecz przede wszystkim do uchwał świętego Soboru Trydenckiego, ułożyliśmy [...] te ustawy w niżej podanej formie...”³⁷.

Z powyższych słów wynika, iż rewizji obowiązujących dotychczas w Zgromadzeniu norm prawnych dokonał następca Kromera, Biskup Warmiński Piotr Tylicki, przy współudziale kompetentnych osób. Nie ulega wątpliwości, iż w korekcie tych przepisów czynny udział brała także Regina Protmann, która w tym czasie przewodniczyła Zgromadzeniu.

Odnowiona i poszerzona Reguła została zatwierdzona najpierw przez rządzącego diecezją, biskupa Piotra Tylickiego 12 III 1602 r.³⁸ w Wilnie i tegoż

³⁶ Biskup Piotr Tylicki sprawował rządy w diecezji warmińskiej w latach 1600-1604; uprzednio był biskupem chełmińskim. W 1604 r. otrzymał biskupstwo kujawskie, a w 1607 r. diecezję krakowską. Por. Rocznik Diecezji Warmińskiej (1974) Olsztyn, s. 32.

³⁷ Prolog do Reguły z 1602 r.

³⁸ Oryginał Reguły zatwierdzonej przez biskupa Piotra Tylickiego 12 III 1602 r. w Wilnie znajduje się w Archiwum Generalnym w Grottaferrata — Rzym (—AGKath).

samego dnia, również w Wilnie, otrzymała zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Dokonał tego nuncjusz apostolski Klaudiusz Rangoni³⁹.

Zarówno precyzja nowej Reguły, jak i jej papieska aprobata, jest zasługą ówczesnego ordynariusza diecezji biskupa P. Tylickiego. Jemu to Zgromadzenie zawdzięcza swoją stabilność i egzempcję, którą zyskało dzięki zatwierdzeniu autorytetem Stolicy Apostolskiej.

2. INNOWACJE DRUGIEJ REGUŁY

Nowa wersja Reguły, aczkolwiek opierała się zasadniczo na głównych założeniach i postanowieniach reguły kromerowskiej, wprowadzała jednak wiele rzeczy nowych. Świadczy to niewątpliwie o doświadczeniu życiowym samego Zgromadzenia oraz znajomości rzeczy kompetentnych redaktorów tekstu.

Omawiana Reguła jest ^{krótsza} krótsza; zawiera 27 artykułów zrehabilitowanych zwięźle i jasno. Mocniej zaakcentowano w niej kwestie dotyczące strony organizacyjnej:

- 1/ wprowadzono urząd przełożonej głównej (generalnej), która miała rezydować w Braniewie; dokładnie określono jej kompetencje,
- 2/ zmieniona została procedura wyboru przełożonych poszczególnych konwentów. Odtąd przełożona miała być wybierana co trzy lata w tajnym głosowaniu przez wszystkie siostry konwentu, nie zaś przez biskupa, jak było dotychczas,
- 3/ ustalono kwalifikacje kandydatek na to stanowisko,
- 4/ zniesiono nadzór osób spoza konwentu,
- 5/ podniesiono o 4 lata wiek kandydatek do Zgromadzenia⁴⁰. Kandydatki nadal obowiązywał rok próby w nowicjacie, po którym składano śluby wieczyste. Zagadnienie ślubów zostało dokładniej sprecyzowane,
- 6/ nie narzucano odtąd tematów rozmyślań na poszczególne dni tygodnia, jak to miało miejsce w poprzedniej Regule,
- 7/ zupełną nowością był artykuł 22 traktujący o nauczaniu i wychowaniu dziewcząt.

Ogólnie można powiedzieć, że o ile pierwsza Reguła ukierunkowana była bardziej na kontemplację, to w drugiej dominuje pierwiastek czynny — działalność apostolska, mająca swoje źródło w modlitwie.

³⁹ Por. ADWO, rkps Eb 97, jw.

⁴⁰ Reguła kromerowska pozwalała na przyjmowanie kandydatek do Zgromadzenia po ukończeniu 12 roku życia (art. 1); zaś Reguła z 1602 r. — po ukończeniu 16 roku życia.

III. TROSKA BISKUPÓW WARMIŃSKICH O AKTUALIZACJĘ NORM PRAWNYCH SIÓSTR KATARZYNEK

O wartości i znaczeniu dla Zgromadzenia wyżej omówionych Reguł świadczy fakt, że odtąd powoływać się będą na nie wszystkie dalsze jego przepisy normatywne, wydawane bądź przez biskupów warmińskich, bądź bezpośrednio przez Stolicę Apostolską, czy wreszcie przez samo zgromadzenie — kapituły generalne i prowincjalne.

1. DEKLARACJE I ZARZĄDZENIA BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Pierwszą deklarację do Reguły wydał wkrótce po śmierci Założycielki († 1613) ówczesny rządcą diecezji biskup Szymon Rudnicki⁴¹. Dotyczyła ona tych zagadnień, które w Regule mogły być różnie interpretowane, m.in. odmawiania obowiązkowych modlitw przez siostry złożone chorobą, przyjmowania posiłków i przestrzegania regulaminu w dni postne, kontaktów osobistych między siostrami i osobami spoza konwentu itp.

Wyjaśniona w ten sposób Reguła, wielokrotnie później modyfikowana, uzupełniana i dostosowywana do zmieniających się warunków przez odnośne zarządzenia biskupów warmińskich, zachowała swą moc obowiązującą aż do roku 1903. *W miotach czasu*

Tymczasem dokonano wprawdzie dwóch kolejnych rewizji obowiązujących norm prawnych Zgromadzenia, tj. w r. 1853 i 1871, lecz żadna z nich nie została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską⁴². Zachowały więc one jedynie charakter dodatków poszerzających i uzupełniających obowiązujące ustawy. Pierwszej rewizji dokonał doktor teologii i wielki działacz charytatywny, biskup Józef Ambroży Geritz dnia 15 XI 1853 r.⁴³ Jego założeniem było przywrócić pierwotną wartość tym przepisom z czasów Założycielki, które na przestrzeni ćwierćwiecza uległy wypaczeniu, inne zaś udoskonalić i przystosować do wymagań czasu. Do wszystkich więc niemal artykułów obowiązującej Reguły z 1602 r. dodał szczegółowe wyjaśnienia, wkomponowując w nie dotychczasowe zarządzenia kościelne, a zwłaszcza wyżej wymienioną deklarację biskupa Szymona Rudnickiego z 1613 r., zarządzenie wielkiego propagatora szkolnictwa katolickiego — biskupa Józefa von Hohenzollerna — z 19 IX 1827 r., dotyczące przyjęcia nowych członkiń Zgroma-

⁴¹ Biskup Szymon Rudnicki wraz z przełożonymi poszczególnych konwentów sióstr katarzynek, rektorem kolegium jezuickiego w Braniewie, dziekanem lidzbarskim i swoim kancelarzem Jakubem Schröterem sformułował 6 XI 1613 r. w Lidzbarku Warmińskim wyjaśnienia niektórych artykułów Reguły z 1602 r. Por. ADWO, rkps B Ib k. 444r — 445v; E.M. W e r m t e r: ZGAE 2 (1975), s. 86.

⁴² Por. Pismo prefekta Świętej Kongregacji dla Biskupów i Zakonników z 23 IV 1902 r., skierowane do biskupa A. Thiela. Archiwum: S. Congregatione dei Religiosi — Rzym, Varmien (V) 57.

⁴³ Biskup Ambroży Geritz wydał szeroko rozpracowane Dodatki do Reguły z 1602 r., które wyjaśniały, uzupełniały lub całkowicie zmieniały treść niektórych jej artykułów. Por. Oryginał urzędowego pisma biskupa Geritza z 15 XI 1853 r. zachowany w Archiwum Prowincjalnym w Braniewie (APSK) oraz zachowany tamże rkps Dodatków.

dzenia i kwalifikacji aspirantek⁴⁴ oraz własne zarządzenie z 3 I 1845 r., dotyczące zarządu majątkiem Zgromadzenia⁴⁵. W tych obszernych dodatkach w sposób szczególnie akcentował on ważność nadzoru kościelnego nad poszczególnymi konwentami; miał się on dokonywać poprzez upoważnione do tego osoby duchowne. Zadaniem ich było pośredniczenie pomiędzy biskupem a poszczególnymi konwentami oraz wspieranie radą przełożone tychże konwentów we wszystkich ważniejszych sprawach.

Tenże biskup Geritz wydał następnie szereg zarządzeń dotyczących edukacji w nowicjacie. Systematyzując je chronologicznie należałoby wymienić zarządzenie z 22 IX 1856 r. dotyczące utworzenia w Braniewie wspólnego nowicjatu dla wszystkich czterech konwentów⁴⁶. Dotychczas bowiem każdy konwent posiadał własny nowicjat. Według założeń biskupa miał to być nowicjat zorganizowany głównie dla siostr nauczycielek. Wspomniane zarządzenie biskupie obejmowało całą stronę organizacyjną tegoż nowicjatu; natomiast przygotowanie duchowe i intelektualne regulowały wydane w tym celu statuty oraz dalsze zarządzenia⁴⁷.

Drugim z kolei, który zajął się aktualizacją interesujących nas norm prawnych, był biskup Filip Kremenz. Wydał on szczegółowe normy dotyczące wyboru przełożonej generalnej i jej funkcji w Zgromadzeniu⁴⁸ oraz dokonał ponownej rewizji dotychczasowych przepisów prawnych, przystosowując je do obowiązujących norm kanonicznych i ówczesnych wymagań czasu⁴⁹. Przystosowana w ten sposób Reguła — jak to już powiedziano wyżej — nie została jednak przesłana Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Był to bowiem okres *Kulturkampfu*, utrudniający działalność Zgromadzenia. Reguła ta stała się jednak przedmiotem obrad kapituły generalnej i zapewne była pomocą w nowej redakcji Reguły dokonanej w 1902 roku⁵⁰.

⁴⁴ Por. ADWO, rkps A 90a k. 45r, oraz rkps w AGKath. Biskupowi Hohenzollernowi (zarządzenie z 19 IX 1827) chodziło o przygotowanie nowych kadr siostr nauczycielek, które w razie wakansu mogłyby podjąć pracę w szkołach katolickich.

⁴⁵ Por. AGKath., jw. oraz APSK — maszynopis.

⁴⁶ Por. APSK, rkps.

⁴⁷ Tymczasowe statuty dla nowicjatu zostały wydane przez biskupa J.A. Geritza 22 I 1859 r.; tenże biskup dnia 22 I 1859 r. skierował pismo do dziekana lidzbarskiego — Steffena, w sprawie przeprowadzenia egzaminu aspirantek mających rozpocząć nowicjat w Braniewie. Por. APSK, autografy; tamże, rkps wydanych przez tegoż biskupa 7 VIII 1861 r. Dodatków do tymczasowych statutów nowicjackich.

⁴⁸ Tamże, oryginał zarządzenia z 6 IV 1869 r.

⁴⁹ Dotychczas nie ustalono charakteru reformy obowiązujących reguł Zgromadzenia, dokonanej przez biskupa F. Kremenza 19 III 1871 roku. Na podstawie pism: biskupa A. Thiela do Stolicy Apostolskiej z 10 II 1902 r., oraz odpowiedzi na nie prefekta Świętej Kongregacji dla Biskupów i Zakonników z 23 IV 1902 r. wynika, że na skutek *Kulturkampfu* nowo zredagowane ustawy, w których położono większy akcent na działalność wychowawczą i nauczycielską, straciły nieco na aktualności i prawdopodobnie z tego powodu nie zostały przedłożone do papieskiej aprobaty. W okresie *Kulturkampfu* siostry zostały usunięte ze szkół i w związku z tym bardziej zaangażowały się w prace charytatywne. Por. Archiwum: S. Congregatione dei Religiosi, jw.

⁵⁰ Kapituła generalna obradowała w Braniewie we wrześniu 1900 roku. Nowa redakcja Reguły została przesłana do Stolicy Apostolskiej 10 II 1902 r. Por. Archiwum: S. Congregatione dei Religiosi, jw.

Zasługą biskupa Krementza było uregulowanie m.in. takich spraw Zgromadzenia, jak: udział sióstr w procesjach eucharystycznych, częstotliwość przyjmowania przez nie Komunii św., dokładniejsze sprecyzowanie przepisów dotyczących pielęgnowania chorych, przebywania sióstr poza domem itp.⁵¹.

Zbędnym wydaje się szczegółowe omawianie zarządzeń czy deklaracji wydawanych przez kolejnych biskupów na przestrzeni tych trzech wieków (1613–1902), gdyż znalazły one swój wyraz w nowo zredagowanej Regule w 1902 roku.

2. REGULY PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Ukoronowaniem dotychczasowych norm prawnych wydawanych przez biskupów Warmii na przestrzeni trzech ostatnich wieków stała się, zredagowana w roku 1902 Reguła, która otrzymała aprobatę Stolicy Apostolskiej dekretem Świętej Kongregacji dla Biskupów i Zakonników dnia 23 V 1903 roku⁵².

Za jej fundament przyjęto — podobnie jak w poprzednich dwóch rewizjach — Regułę z czasów Założycielki (1602 r.) z tym, że tu powrót do źródeł był bardziej radykalny. Zaznacza się to już w samej terminologii, jaką posługują się jej redaktorzy. Bardzo często powtarzają się takie terminy, jak: *dom macierzysty*, *dom*, *w którym wzięła początek Wspólnota*, *dom*, *gdzie spoczywają szczątki pobożnej Założycielki* itp. Widoczny jest wpływ członkin Zgromadzenia także w formie literackiej⁵³.

Całość zagadnień podzielona została na XXVI rozdziałów, w skład których weszło 70 artykułów. Nie ma w niej tak znamiennej dla pierwszej Reguły motywacji z Pisma Św. Obok własnego uświęcenia bardzo mocno wyeksponowana została troska o zbawienie innych. Dominującą pozycję ma zajmować odtąd wychowanie młodzieży, spełnianie zaś uczynków miłosierdzia wobec chorych zostało postawione na drugim planie⁵⁴.

Myśl przewodnią stanowi troska o rozszerzenie Królestwa Bożego i przyczynianie się do pomnażania chwały Bożej — tak charakterystyczne dla Reguły pierwotnej. Do tego celu ma prowadzić modlitwa i wszystkie inne ćwiczenia duchowne oraz cała działalność sióstr. To winno też być przedmiotem troski przełożonych. Dlatego zwrócono większą uwagę na przygotowanie sióstr do ich stanu. Został wprowadzony półroczny postulat oraz dwuletni nowicjat, po którym składano profesję wieczystą. Położono szczególny akcent na aktywne życie wewnętrzne i wspólnotowe. Wprowadzono podział na

⁵¹ Por. Postanowienia dokonane 16 IX 1880 r. w konwencie braniewskim przez biskupa F. Krementza, w obecności wikariusza generalnego, regensa Hiplera i sup. Grunenberga oraz przełożonej generalnej, jej rady i przełożonych pozostałych konwentów, APSK.

⁵² Oryginał Reguły zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską 23 V 1903 r. znajduje się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Münster.

⁵³ Redakcją Reguły zajęła się kapituła generalna obradująca w Braniewie we wrześniu 1900 r.

⁵⁴ Por. Reguła z 1903 r., art. 1.

provincje i ustalono kompetencje przełożonych prowincjalnych. Poszerzono kompetencje przełożonej generalnej itp.⁵⁵

Chociaż Reguła ta bardzo szczegółowo precyzowała życie i działalność Zgromadzenia, to jednak w krótkim czasie, ze względu na promulgację kodeksu prawa kanonicznego (1918), musiała być ponownie przystosowana do ogólnych przepisów prawa kościelnego i uwarunkowań czasowych. W redakcji jej, podobnie jak w poprzedniej, brała czynny udział kapituła generalna obradująca w Braniewie (1932).

Ta nowa wersja, w której po raz pierwszy posłużono się terminem *Konstytucje*, nie wnosila zasadniczo żadnych nowatorskich ustaw. Zaakceptowała poprzednią redakcję, podbudowując ją teologicznie i prawniczo. Niejednokrotnie wprowadziła sformułowania zaczerpnięte wprost z kodeksu prawa kanonicznego, co było wspólne wszystkim instytutom zakonnym. Została zatwierdzona dekretem Świętej Kongregacji dla Biskupów i Zakonników 25 XI 1932 r. jako *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy*⁵⁶.

Przystosowane w ten sposób ustawy prawne Zgromadzenia — *Konstytucje*, do których dodano *Dyrektorium duchowne*⁵⁷, odpowiadały potrzebom czasu i w ustalonej formie przetrwały do Soboru Watykańskiego II. Dopiero Vaticanum II zmienia radykalnie sytuację, wprowadzając obowiązek dokonania rewizji dotychczasowych norm poszczególnych instytutów według ściśle określonych kryteriów⁵⁸.

IV. PRZEPISY PRAWNE ZGROMADZENIA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Zgodnie z zaleceniem Soboru dalsze zmiany konstytucyjne Zgromadzenia dokonywane były na nadzwyczajnej i trzech zwyczajnych kapitułach generalnych, które obradowały w Grottaferrata (Rzym). Na kapitule nadzwyczajnej w 1968 roku zredagowano i uchwalono tymczasowe *Statuty*, oparte głównie na Objawieniu Bożym i dokumentach Soboru Watykańskiego II. Miały one charakter eksperymentalny i obowiązywały do następnej, zwyczajnej kapituły generalnej, która odbyła się w 1971 roku. Podczas obrad tej kapituły zostały opracowane — z uwzględnieniem wniosków nadesłanych przez wszystkie siostry — nowe *Konstytucje*, które również miały charakter tylko przejściowy. Oprócz *Konstytucji* każda z prowincji opracowała bardziej szczegółowe przepisy zwane *Statutami prowincjalnymi*, adaptując je do warunków danego kraju.

⁵⁵ Tamże, rozdział III, art. 5–6.

⁵⁶ Oryginal *Konstytucji* zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską znajduje się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Münster.

⁵⁷ Po raz pierwszy *Dyrektorium duchowne* zostało wprowadzone w 1872 r. Zostało ono wydane drukiem w 1888 r. w Braniewie, a następnie w latach 1913 i 1939.

⁵⁸ Por. Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego, W: Sobór Watykański II, jw., s. 264–275; P a w e l V I: *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* z dnia 6 VIII 1966 r.

Po sześćoletniej praktyce ponownie przystąpiono do rozpatrzenia i zastosowania norm prawnych Zgromadzenia do obowiązujących przepisów prawa kościelnego, które w tym czasie uległo już znacznej zmianie. Było to zadaniem drugiej z kolei kapituły zwyczajnej w 1977 roku. Zredagowała ona — uwzględnivszy wnioski nadesłane przez siostry wszystkich prowincji — nowe, aktualnie obowiązujące *Konstytucje*, które już 18 I 1978 r. otrzymały zatwierdzenie Świętej Kongregacji dla Zakonów i Instytutów Świeckich⁵⁹.

Za podstawę ich przyjęto realizację duchowości Założycielki w aktualnych znakach czasu. Tak jak Regina w tych — trudnych dla Kościoła — czasach okresu Reformacji szukała nowych dróg i środków przybliżenia ludziom miłości Boga, tak czynią to obecne *Konstytucje*.

Perspektywa, w jakiej ukazana jest w niej konsekracja życia poprzez profesję rad ewangelicznych, jest zasadniczo ta sama. Sięga ona najgłębszych tajemnic życia ludzkiego, to jest życia w Bogu i dla Boga, chociaż wyrażona jest nieco inną terminologią. Jest to niewątpliwie zasługą Soboru Watykańskiego II i uwarunkowań naszych czasów.

Wszystkie zawarte w niej ustawy normatywne posiadają głębokie ujęcie teologiczne mające swe źródło w tekstach Pisma Św., cytowanych zazwyczaj na wstępie każdego rozdziału. Nawet przepisy zdawałoby się z natury czysto organizacyjnej, np. dotyczące zarządu Zgromadzenia, nie są pozbawione tej cechy. Wszystko w nich jest ukierunkowane na głębokie życie wewnętrzne będące wynikiem żywej wiary i zjednoczenia z Chrystusem w służbie Kościołowi.

Ostatnia zwyczajna kapituła generalna (1983) nie przyniosła istotnych zmian. W związku z promulgacją nowego kodeksu prawa kanonicznego na nowo przeanalizowano obowiązujące *Konstytucje* pod kątem ich zgodności z ustawodawstwem kościelnym. Ponieważ przeważająca większość artykułów odpowiadała wymogom nowego prawa kanonicznego, poczyniono tylko minimalne poprawki natury czysto prawnej, które już 7 V 1984 r. zostały zatwierdzone przez Świętą Kongregację dla Zakonów i Instytutów Świeckich.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując to, co powiedziano na temat genezy i etapów rozwoju obowiązujących w Zgromadzeniu norm prawnych w minionym czterowieczu należy podkreślić, iż dokonywana na przestrzeni tych lat reforma obowiązujących ustaw normatywnych gwarantowała żywotność Zgromadzenia w zmieniającej się sytuacji życiowej. Dzięki ustawicznej konfrontacji modernizowanych przepisów zakonnych z duchowością i założeniami Sługi Bożej Reginy Protmann, Zgromadzenie zachowało aktualność swoistych dróg apostołstwa oraz wewnętrzną tożsamość i duchową jedność pokoleń.

⁵⁹ Oryginal *Konstytucji* zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską 18 I 1978 r. znajduje się w AGKath., jw.

Ze względu na duchową i historyczną wartość, jaką stanowią dla Zgromadzenia wyżej omówione reguły z czasów Założycielki (1583; 1602), oraz ich merytoryczne znaczenie w dalszej modyfikacji ustaw tegoż Zgromadzenia załącza się ich tekst w tłumaczeniu polskim.

URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DER RECHTSNORMEN DER KONGREGATION DER HL. JUNGFAU UND MÄRTYRIN KATHARINA SEIT IHRER GRÜNDUNG BIS ZUR GEGENWART (1583 — 1983)

ZUSAMMENFASSUNG

Das eigentümliche Erbe eines Ordensinstituts sind die vom Gründer festgelegten Strukturen, die sich in der Ordensregel sowie in den übrigen Rechtsnormen offenbaren. Sie machen u.a. den Geist und die Absichten des Gründers sichtbar und zeigen die Wege der Teilnahme an den Erlösungsplänen Gottes.

Die Schwesternkongregation der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina hat — aus Anlass ihres 400-jährigen Bestehens — ihre aktuell geltenden Konstitutionen mit denen aus der Gründungszeit erarbeiteten verglichen, um dadurch eine tiefe Verankerung ins geistige Erbe ihrer Stifterin zu erreichen. In einer recht ausgebreiteten Analyse der geltenden, während der vergangenen 400 Jahren, Konstitutionen, hat man eine innere Identität und eine geistige Einheit der Generationen, feststellen können. Das wurde als Ausstrahlung einer reichen und ausgeprägten Persönlichkeit der Stifterin Regina Protmann bewertet. Im Jahre 1571 hat sie einen neuen Stil des Ordenslebens — ohne feierliche Gelübde und päpstliche Klausur — in die Wege geleitet. Ihrer sich neu entfaltenden Gemeinschaft hat sie eigenartige Wege des Apostolats im Geiste der Evangelischen Räte als Ziel gesetzt und in ausführlichen Anweisungen zusammengefasst. Diese Anleitungen — kurze Regel, haben das Leben der Gemeinschaft, von ihren Anfängen bis zur kirchlichen Approbation der ersten Ordensregel, geformt. Diese Approbation fand am 18 III 1583 statt und wurde von dem ermländischen Bischof Martin Kromer durchgeführt. Er hat in dieser Eigenschaft die erste Ordensregel der Gemeinschaft niedergeschrieben und sie am 1 VI 1583 der Stifterin Regina Protmann im Braunsberger Konvent persönlich überreicht.

Die von M. Kromer verfasste Ordensregel (29 Artikel), regelte zwar die Gesamtheit des gottgeweihten Lebens der Gemeinschaft, wurde aber dennoch in ziemlich kurzer Zeit nochmals modifiziert und am 12 III 1602 in Wilno, von dem Nachfolger Kromers, Bischof Peter Tilicki, kirchlich genehmigt. Der apostolische Nuntius Klaudius Rangoni erteilte am selben Tag in Wilno die Bewilligung des Heiligen Stuhls.

Die neu verfasste Regel, im Prinzip identisch mit der Ordensregel von Kromer, hat einige Einzelheiten völlig neu gestaltet. So z.B. hat man einen grösseren Nachdruck auf die organisatorische Seite sowie die pädagogisch-charitative Tätigkeit gelegt. Dagegen war die Kromersche Regel mehr kontemplativ ausgerichtet. Das kann man gut vergleichen, da die Manuskripte, sowohl der Regeln, wie auch der Bestätigungsdekrete, bis heute sich sehr gut erhalten haben.

Der Inhalt dieser Ordensregeln, aus der Lebenszeit der Stifterin stammend (vor allem die erneuerte und erweiterte Ausgabe aus den Jahre 1602), war immer der wesentliche Kern aller späteren normativen Vorschriften der Gemeinschaft. Man veröffentlichte sie in verschiedenen Formen wie z.B. als Erklärungen, Anordnungen, Konstitutionen bzw. Satzungen. Ihre Verfasser waren einerseits die Bischöfe von Ermland und der Heilige Stuhl, andererseits die General — bzw. Provinzkapitel der Gemeinschaft.

Sämtliche erwähnte normative Gesetze garantierten der Gemeinschaft eine konstante Vitalität im Laufe der Zeiten.

I REGUŁA

(zatwierdzona przez biskupa Marcina Kromera dnia 18 marca 1583 r.
na zamku w Lidzbarku Warmińskim.)

Podany niżej tekst Reguły jest przekładem z oryginału, sporządzonego na 12 pergaminowych kartach w języku niemieckim. Dokument opatrzony jest podpisem biskupa M. Kromera oraz przywieszoną na kolorowym, jedwabnym sznurku jego pieczęcią, odcisniętą w czerwonym wosku, w żółtej drewnianej miseczce z napisem: „Marcin Kromer z łaski Bożej Biskup Warmiński”.

Przekładu na język polski dokonał zespół sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny, starając się jak najwierniej oddać treść szesnastowiecznego tekstu. Oryginał Reguły znajduje się w Archiwum Generalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata — Rzym (AGKath);

Fotokopie — w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Braniewie (APSK) oraz w Archiwum Prowincjalnym tychże Sióstr w Münster; Kopie — w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO) A 90 k. 1v-7r (na końcu tekstu dopisek mówiący, iż powyższe przepisy odnoszą się do konwentów: Braniewo, Orneta, Lidzbark Warmiński i Reszel); ADWO AB II J 17 — Reguła przeznaczona dla konwentu w Orneć (30 art.) zatwierdzona w Lidzbarku Warm. 12 III 1586 t.; AGKath — Księga domowa (kronika), Braniewo 1615 k.lr-18v. Wpisu do kroniki dokonał sekretarz biskupi Michal Aschermann. Zapis w kronice jest zgodny z rękopisem znajdującym się w ADWO A 90, jw.;

Druk — F. H i p l e r : Die älteste Regel der ermländischen St. Catharinen-schwestern, *Pastoralblatt für die Dioecese Ermland* (PDE) 15 (1883) 40-45; E.M. W e r m t e r : Kurtze regellen, nach welchen die schwestern im convent S. Catharinen zum Brunsberge sich verhalten und leben sollen, W: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann († 1613), *ZGAE* 2 (1975) 35-46.

Krótkie reguły, które Siostry w konwencie św. Katarzyny w Braniewie mają zachowywać i według których żyć powinny¹ (Lidzbark 1583)

¹ Pierwsza Reguła, zatwierdzona przez biskupa M. Kromera 18 III 1583 r. pierwotnie przeznaczona była dla konwentu w Braniewie (pozostałych trzech konwentów wówczas nie było), stąd w tytule mowa o tymże konwencie. W późniejszych odpisach tytuł ten brzmi: Reguły, którymi Siostry św. Katarzyny w domach konwentów ufundowanych na Warmii powinny się kierować i według nich żyć, por. AGKath — Księga domowa (kronika), Braniewo 1615 k.lr — 18v.

W imię Pana. Amen.

My, Marcin Kromer, z łaski Bożej biskup warmiński, niniejszym oświadczamy i podajemy do wiadomości każdemu z osobna, a przede wszystkim tym, którzy o tym wiedzieć powinni.

W mieście naszym, Braniewie, kilka pobożnych i bogobojnych panien od paru już lat skierowało wszystkie swoje uczucia oraz myśli ku temu, by wyrzec się grzesznego, zmiennego i znikomego świata, by, na ile to możliwe, spełnić wolę Chrystusa Pana, przez całe swoje życie służyć Bogu Wszechmogącemu w dziewictwie (co się Bogu szczególnie podoba), aby przez to zasłużyć na tym wspanialszą koronę w niebie.

Chcąc ten chrześcijański zamiar poprzeć w miarę naszych możliwości, zburzyliśmy stary, walący się konwent, który znajduje się w Braniewie przy ul. Klasztornej i ku wygodzie panien, tak szybko, jak to było możliwe, wybudowaliśmy od fundamentów nowy dom na nasz koszt. Tenże dom połączono z domkiem, niedawno przez nas kupionym, przyległym do niego tylną ścianą, a wychodzącym na ulicę Kościelną. W ten sposób, po przebicciu tylnych lub środkowych ścian, z dwu domów powstał jeden.

Zatem mocą niniejszego pisma chcemy, aby oba te połączone domy wraz z należącymi do nich polami, morgami i ogrodami, daninami i spadkami obecnie do nich należącymi lub mającymi w przyszłości przypaść, zwolnić od wszelkich danin, świadczeń, wosku i szarwarku i innych zobowiązań, a nadto przekazać je i oddać na własność obecnym oraz innym, w przyszłości tam będącym, Bogu poświęconym dziewicom jako wieczny Konwent, odnowiony pod wezwaniem i nazwą św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Załącza się wyjaśnienie, że również uprzednio wymieniony, kupiony przez nas, leżący przy wyżej wymienionej starej ulicy Kościelnej, a dołączony do istniejącego już poprzednio konwentu domek, ma być wyłączony spod jurysdykcji cywilnej, a poddany, podobnie jak stary konwent, jurysdykcji kościelnej i egzempcji.

Aby zaś zgłoszone u mnie panny mogły prowadzić takie życie, jakie przystoi i wypada pobożnym osobom zakonnym, przepisaliliśmy im z ich jednomyślną aprobatą następujący rodzaj i sposób życia:

[ARTYKUL] I

Po pierwsze, należy przyjmować do tego Konwentu tylko panny, które ukończyły co najmniej dwunasty rok życia² i nie szukając życiowych przyjemności lub dobrego utrzymania, ze szczególnej miłości do Boga i z pobożności pragną chętnie zobowiązać się i zachować dobrowolne ubóstwo, stałą czystość i posłuszeństwo oraz z miłości do Chrystusa (któremu wyłącznie chcą poślubić siebie i swoje dziewictwo) chcą duszę swoją poskramiać i życie umartwiać przez post, modlitwę, czuwanie, biczowania i inne chrześcijańskie

² Synod trullański (692 r.) wymagał ukończenia dziesiątego roku życia jako dolnej granicy wieku wstąpienia do klasztoru (Kan. 40).

ćwiczenia; bo ten, kto miłuje swoje życie, straci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne³.

Jednakże panny mogą, jeżeli nadarzy się sposobność i konieczność będzie tego wymagała, za pozwoleniem biskupa lub ich duchownego przedstawiciela, przyjmując do siebie jedną lub dwie starsze, zacne wdowy. Jedną z panien, którą uzna się za zdolną do tego, należy ustanowić matką lub przełożoną konwentu w sposób podany na końcu tych przepisów.

[ARTYKUŁ] II

Wspomniana matka z dwiema godnymi siostrami i za radą oraz zgodą zwierzchników tegoż konwentu ma mieć prawo przyjmowania panien. Każda siostra powinna odbyć rok próby, w czasie którego (w wypadku, gdyby się jej w nim nie podobało) może znowu powrócić z konwentu do świata. Powinna jednak, według słusznego uznania, zwrócić konwentowi koszta, na które go naraziła w czasie rocznej próby.

[ARTYKUŁ] III

Zwierzchnikami konwentu mają być: urzędujący w tym czasie proboszcz braniewski oraz dwaj⁴ zacni i szlachetni obywatele tegoż miasta. Mają oni wybrać i ustanowić godziwą radę, a następnie polecić jej, by wiernie sprawowała nadzór nad konwentem, starała się utrzymać zabudowania w należytych stanie, popierała dobro sióstr, a je same, na ile to będzie w ich mocy, chroniła przed szkodami.

[ARTYKUŁ] IV

Po rocznym pobycie siostry w konwencie biskup lub jego oficjał dokona jej obłóczyn. Następnie siostra złoży publicznie przysięgę tej treści: Ja, NN przysięgam Bogu, błogosławionej Dziewicy Maryi, św. Dziewicy i Męczennicy Katarzynie, Patronce tegoż konwentu i wszystkim świętym, że odtąd do końca mego życia chcę pozostać w stanie panińskim i w dobrowolnym ubóstwie, być posłuszną matce i mojej władzy duchownej, a regułę i porządek tego konwentu zachowywać ustawicznie i nienaruszenie w tym, co dotyczy mego stanu. Tak mi dopomóż Bóg i Jego święty krzyż.

[ARTYKUŁ] V

Ponieważ próżność w ubiorze jest przyczyną i podniętą do wielu grzechów, dlatego też słuszenie święci apostołowie Piotr i Paweł, często i poważnie piętnowali lekkomyślne strojenie się kobiet. Niech więc siostry nie przy-

³ J 12,25.

⁴ Pierwotny tekst brzmiał: „aktualnie urzędujący proboszcz braniewski z dwoma”; na marginesie dopisana uwaga sekretarza bpa Kromera w latach 1579–1589 — J. Kretzmera, która brzmi: „zacni i szlachetni obywatele tego miasta”.

ozdabiają swego śmiertelnego ciała, ani nie ubierają go w kosztowne szaty, ale zadowolą się następującym stosownym odzieniem: nosić mają długie, czarne, skromne spódnice bez fałd, z kamizelką i nałożonym nań kołnierzem. Spódnica ta ma mieć zakładkę, aby przez to była mniej podobna do świeckiej sukni; również niech noszą czarne fartuchy oraz skromne kołnierze przy koszuli i skórzany, czarny pas bez klamry. Na tym czarny, długi płaszcz bez fałd. Latem nakrycie głowy z wełnianego lub pół wełnianego materiału z wąską obszywką, a zimą czarną [...] czapkę podszytą skórką z jagniąt i obszytą skromną naszywką.

[ARTYKUŁ] VI

Każdego dnia wszystkie siostry konwentu (z wyjątkiem chorych) mają wstać na znak dzwonka o godz. 4.00 rano, a wieczorem na znak dzwonka o godzinie dziewiątej udać się na spoczynek. W południe na znak dzwonka o godzinie dziesiątej mają zjeść obiad, a wieczorem o szóstej kolację. W dni postne mają spożyć tylko jeden posiłek w ciągu dnia o godzinie jedenastej. Do stołu nie mają dopuszczać osób obcych, mężczyzn, ani kobiet (jedynie obce siostry, gdy odwiedzą je okazjnie)⁵.

[ARTYKUŁ] VII

Kwadrans przed obiadem należy zadzwonić, aby mogły się wszystkie zebrać razem na rachunek sumienia i pobożnie odmówić na klęcząco pięć Ojczy nasz i tyleż Zdrowaś Maryjo za swoich dobrodziejów i protektorów. Następnie matka odmówi przy stole, przed jedzeniem, ze złożonymi rękoma *Benedicite* (Błogosławieństwo), a po jedzeniu *Gratias* (aby oddać Bogu chwałę i dziękczynienie) chwając Boga i dziękując Mu za wszelkie otrzymane dobrodziejstwa; wszystkie pozostałe siostry, stojąc lub klęcząc ze złożonymi rękoma, będą za nią razem powtarzać.

[ARTYKUŁ] VIII

By nie tylko ciało otrzymywało pokarm doczesny, ale i dusza była posilona wiecznym pokarmem słowa Bożego, powinna jedna z sióstr (z wyjątkiem matki) codziennie przy stole, w czasie obiadu, czytać donośnym głosem z Pisma Św. lub z Żywotów duchownych (za radą proboszcza)⁶. Po posiłku siostry powinny przez pół godziny rozmawiać ze sobą o sprawach Bożych. Później następuje znów milczenie, w czasie którego w cichości rozważa się o Panu Bogu.

[ARTYKUŁ] IX

Dla pojednania się z ukochanym, wszechmocnym Bogiem i odpędzenia szatanów z ich złymi pokusami, grzechami i myślami, mają siostry często i pilnie, chętnie i dobrowolnie oddawać się pobożnej modlitwie. Każda sio-

⁵ Dopisane później drobnymi literami, tym samym charakterem.

⁶ W oryginale słowa te są skreślone; zawierają je natomiast późniejsze odpisy (por. kronika, Braniewo, jw.).

stra po ubraniu się powinna od godziny czwartej do piątej rozmyślać o sprawach i tajemnicach Bożych, odmówić przynajmniej pięć Ojczy nasz, tyleż Pozdrowień Anielskich, wyznanie wiary, dziesięć przykazań a następnie głośno Litanie do Najświętszej Maryi Panny.

[ARTYKUL] X

Każdego dnia między godziną ósmą a dziewiątą (lub kiedy indziej)⁷ ma być odmówiona Koronka naszej kochanej Pani wraz z jej tajemnicami i rozważaniami, jak następuje:

[ARTYKUL] XI

O rozmyślaniach, jak ma się je odprawiać każdego dnia.

Po pierwsze, w poniedziałek rano siostry powinny rozmyślać, jak Chrystus Pan został cierniem ukoronowany, jak niósł krzyż na swoich ramionach, i odmówić Koronkę naszej kochanej Pani. Pomiędzy godziną ósmą a dziewiątą będą się modlić za wielebny stan duchowny, za pasterzy owczarni Jezusa Chrystusa, za zwierzchność duchowną, aby wszyscy zostali włączeni do błogosławionej rzeszy wybranych.

W poniedziałek wieczorem — rozmyślanie o surowym sądzie ostatecznym i o poprzedzających go znakach.

We wtorek rano będą rozmyślać, jak prowadzono Chrystusa Pana przed najwyższego kapłana, jak przez całą noc okrutnie Go dręczono, wyszydzano, wyśmiewano i przy słupie biczowano, następnie odmówią Koronkę za zwierzchność świecką, aby ta, starając się o sprawy doczesne, osiągnęła także wieczne.

Tego samego dnia wieczorem rozmyślanie o niepewności godziny śmierci, o bojaźni przed sądem ostatecznym, na którym zażąda się od nas surowego rachunku.

W środę rano rozmyślanie o modlitwie Chrystusa Pana na Górze Oliwnej, o tym jak Go zdradzono i pojmano, o osobach nadal krępujących duchowo Chrystusa Pana; siostry odmówią drugą Koronkę o rozwój wspólnoty, aby (jej członkinie) osiągnęły wieczną mądrość Bożą i tak żyły, by w nich pomnażała się chwała Boża.

Wieczorem tego dnia rozmyślanie o nędznym stanie życia ludzkiego, o tym, jak niepewne i ułomne jest nasze życie.

W czwartek rano rozmyślanie o umywaniu nóg przez Chrystusa Pana i o ustanowieniu Najświętszego Sakramentu Ołtarza; siostry odmówią Koronkę za zmarłych potrzebujących modlitwy, aby Bóg okazał im swoje miłosierdzie.

Wieczorem rozmyślanie o grzechu i ułomnościach, w jakie człowiek może popaść.

W piątek rano rozmyślanie o tajemnicach krzyża świętego, o pięciu ranach i o wszystkich mękach, które Chrystus Pan za nas cierpiał oraz o siedmiu słowach, wypowiedzianych przez Chrystusa Pana na krzyżu; następnie

⁷ Dopisane tym samym charakterem w późniejszym terminie.

siostry ofiarują Koronkę za wszystkich dobrodziejów i protektorów swoich, a także swego konwentu, aby dobry Bóg wynagrodził im za ich dobrodziejstwa w czasie i w wieczności.

Wieczorem tegoż dnia rozmyślanie o ciężkich, dwojakiego rodzaju mękach potępionych w piekle i o tym, że trwają one wiecznie.

W sobotę rano rozmyślanie o zdjęciu Chrystusa z krzyża i złożeniu Go na łonie Najświętszej Dziewicy Maryi, o Jego zstąpieniu do otchłani, z której uwolnił przebywających tam sprawiedliwych.

W każdą sobotę mają odprawić również Godziny dnia o Najświętszej Maryi Pannie, o ile nie stanie im na przeszkodzie pilne zajęcie lub też w tym dniu nie przypadnie jakieś święto. Koronkę odmówią za wszystkie osoby zakonne, aby Bóg obdarzył je łaską wytrwania i wieczną szczęśliwością.

Wieczorem tego dnia rozmyślanie o piękności i wspaniałości nieba, o wielkich, niewypowiedzianych radościach, których dusza doznawać tam będzie.

[Gdyby jednak któraś z sióstr nie umiała czytać albo zajęta była koniecznymi sprawami do tego stopnia, że nie mogłaby odmówić Godzin dnia, niech w to miejsce odmówi Koronkę naszej kochanej Pani]⁸.

W niedzielę rano rozmyślanie o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana, o Jego ukazaniu się swej błogosławionej Matce. Następnie odmówią Godziny dnia o Trójcy Przenajświętszej oraz Koronkę za wielkie dobrodziejstwa, jakimi Bóg obdarzył rodzaj ludzki w wieloraki sposób.

Wieczorem tegoż dnia rozmyślanie o dobrodziejstwie stworzenia i utrzymaniu rodzaju ludzkiego oraz o powołaniu każdego poszczególnego stanu.

[ARTYKUŁ] XII

Modlitwy i ćwiczenia duchowne, powinny być odprawiane każdego dnia z należytą pobożnością i pokorą. Gdyby którejsz z sióstr stały w tym na przeszkodzie poważne, konieczne zajęcia lub osłabienie, lecz nie pogarda czy lekceważenie, niech jej to nie będzie poczytane za grzech.

[ARTYKUŁ] XIII

Wieczorem po godzinie ósmej każda (z sióstr) powinna znowu zrobić rachunek sumienia, rozmyślać o sprawach Bożych, odmówić pięć Ojczy nasz, tyleż Pozdrowień Anielskich i wspólnie głośno Litanię, a następnie w ciszy udać się na spoczynek, polecając się łaskawej opiece wszechmocnego Boga.

[ARTYKUŁ] XIV

(o uczęszczaniu do kościoła)⁹

Ponieważ kościół zasadniczo pobudza serce ludzkie do większej pobożności, mają siostry tym pilniej i częściej uczęszczać do kościoła, a przede wszystkim każdego dnia uczestniczyć we Mszy św. w kościele parafialnym (lub w innych kościołach)¹⁰.

⁸ Słowa te dopisano później tą samą ręką na dolnym marginesie.

⁹ Słowa te dopisano w późniejszym terminie.

¹⁰ Słowa te są wpisane powyżej linii.

Jednak w niedziele i święta mogą się udać do kościoła według upodobania matki, tam, gdzie jej zdaniem będzie najdogodniej. W tych dniach ma każda siostra, o ile nie przeszkodzi jej chwalebna postęga lub ważne przyczyny, wysłuchać nie tylko Najświętszej Mszy św., lecz także kazania i niesporów.

[ARTYKUŁ] XV

Co czternaście¹¹ dni siostry mają się spowiadać i przystępować do Komunii św. w Kolegium lub w innym kościele, chyba, że któregoś z nich stanie na przeszkodzie słuszna przyczyna, o której powinna zawiadomić spowiednika lub matkę. Jeżeli w tygodniu przypadnie jakieś wielkie święto, mają w tym dniu przystąpić do Komunii św., a w niedzielę według własnego uznania.

[ARTYKUŁ] XVI

Ponieważ wiadomo, że lenistwo i próżniactwo są przyczynami wielu innych grzechów, złych myśli, słów i uczynków, a szatan nie znajduje żadnej lepszej okazji, by człowieka kusić do grzechu, jak wtedy, gdy zastaje go bezczynnym, dlatego siostry mają unikać wszelkiego próżnowania i ustawicznie oddawać się pracy duchowej i fizycznej.

[ARTYKUŁ] XVII

Siostry mają unikać wszelkiej niepotrzebnej gadaniny i bezużytecznych rozmów, nigdy nie rozmawiać, chyba, że wymaga tego konieczna potrzeba. Nie ma to być długa rozmowa, lecz zwięzłe załatwienie sprawy w kilku przyzwyczajonych słowach. Matka lub jej zastępczyni mają zwrócić na to uwagę, a winowajczynię odpowiednio ukarać.

[ARTYKUŁ] XVIII

Ponieważ Bóg jest Bogiem jedności i ze swymi łaskami i błogosławieństwem chce zamieszkać w tych, którzy żyją z bliźnimi w zgodnej jedności i chrześcijańskiej miłości, stąd jest rzeczą konieczną, aby siostry wystrzegaly się pilnie wszelkiej zazdrości, gniewu, kłótni i waśni, a gdy jedna wobec drugiej zawini (co czasem się zdarza wśród ludzi), niech chętnie sobie przebaczą i żyją znowu w jedności jak prawdziwe siostry, aby szatan z powodu ich niezgody i niechęci nie znalazł okazji, by doprowadzić je do przygnębienia i zguby.

[ARTYKUŁ] XIX

Radości tego świata (które w rzeczywistości nie są radościami, lecz raczej więzami złego ducha) często stają się przyczyną utraty wiecznej szczęśliwości; dlatego postanawiamy i zarządzamy, aby siostry powstrzymywały się całkowicie od wszelkich uciech światowych, od nadmiernego jedzenia i picia, od wszelkiego rodzaju tańców i płaśów, od towarzystwa światowego i ludzi, od udziału w gościnach z okazji zaręczyn, wesel, chrzcin i innych podobnych

¹¹ Najprawdopodobniej pierwotny tekst zawierał sformułowanie: „we wszystkie niedziele”; sformułowanie „co czternaście dni” zostało dopisane później.

światowych radości i zbytków. Niech siostry nigdy nie wychodzą z konwentu, jeśli nie wymaga tego konieczność; żadna również nie powinna wychodzić sama, chyba, że zostanie gdzieś nagle wysłana. Poza tym, jeżeli ludzie proszą o jakąś siostrę, by ich w czymś obsłużyła, matka wyznaczy jej drugą siostrę do towarzystwa, aby razem poszły lub pojechały, o ile nie grozi im tam żadne niebezpieczeństwo. Gdyby zaszła potrzeba, mogą u ludzi przez nie obsługiwanych w chorobie cokolwiek spożyć i wypić, ale musi się to dziać w odpowiednim towarzystwie i z taką godnością, jaka przystoi pobożnym zakonnicom. Bez wyjątkowej potrzeby i zezwolenia matki nie wolno siostrą w nocy przebywać poza konwentem.

[ARTYKUŁ] XX

Żadna siostra nie powinna rozmawiać z osobami z zewnątrz inaczej, jak tylko publicznie i za pozwoleniem matki. Nie wolno również przyjmować, wysyłać lub czytać żadnego listu, jeżeli go przedtem nie przeczyta matka, o ile zechce, albo przeczytania go nie zleci innej siostrze.

[ARTYKUŁ] XXI

Konwent ma być zawsze i wszędzie zamknięty na klucz; nikt poza matką i furtianką nie powinien mieć od niego kluczy. Za wyjątkiem kapłanów przychodzących celem wyspowiadania chorych w czasie ich choroby lub też wygłoszenia słowa Bożego i umocnienia sióstr w ich postępie duchowym, bez pozwolenia matki nie wolno nikogo wpuszczać (do konwentu), jeżeli nie ma on tam nic do zrobienia lub czegoś w nim nie zamawiał.

[ARTYKUŁ] XXII

(o ich majątkach)¹²

Siostry nie mogą posiadać osobistej własności, lecz wszystko, co każda z nich zarobi lub otrzyma w spadku czy też nabędzie w inny sposób, ma należeć do wspólnoty. Jeżeli któraś z sióstr wniosła coś do konwentu lub otrzymała z zewnątrz, po jej śmierci wszystko to ma stać się własnością wspólnoty, a spadkobiercy nie mogą rościć (do tego) żadnego prawa. W przypadku, gdyby któraś z sióstr — będąc o tym pouczona, że wszystko, co posiada, ma przyspaść konwentowi, a nie jej spadkobiercom — nie zgodziła się na to, nie powinna być przyjęta jako niegodna przynależenia do ich wspólnoty, ze względu na to, że jest przywiązana do miłości ziemskiej i przyjaciół, co jest oczywistym znakiem, że się jeszcze w zupełności nie zdobyła na ofiarę i nie oddała całkowicie na służbę Bogu Wszchemogącemu. [Żadna siostra bez zezwolenia biskupa nie może oddać czegokolwiek z przypadającego jej majątku]¹³.

¹² Dopisano tym samym charakterem w późniejszym terminie.

¹³ Dopisano później tym samym charakterem.

[ARTYKUŁ] XXIII

Gdy zajdzie potrzeba, mają siostry wybrać spośród siebie dwie lub trzy najgorliwsze i najzdutniejsze siostry i przedstawić je biskupowi, aby jedną z nich ustanowił i zatwierdził na matkę konwentu. Wszystkie siostry uważają ją będą za naczelną mistrzynię życia i karności, otoczą czcią, a z woli Bożej będą jej posłuszne.

[ARTYKUŁ] XXIV

W konwencie powinien znajdować się specjalny pokój, w którym chore siostry będą pielęgnowane przez inne siostry; te zaś kierując się chrześcijańską miłością, będą spełniać wobec nich posługi z największą troskliwością i według potrzeb. To samo dzieło miłosierdzia powinny siostry chętnie spełniać również wobec chorych spoza konwentu, jeżeli zostaną do nich wezwane. Jednakże matka nie powinna posyłać jednej siostry, lecz zawsze i wszędzie dwie.

[ARTYKUŁ] XXV

Ponieważ Pismo Św. wyraźnie uczy, że dobrą i zbawienną jest rzeczą modlić się za zmarłych, aby zostali uwolnieni od swych grzechów, dlatego siostry mają postarać się o odprawienie we wszystkie suche dni kwartalne egzekwii i Mszy św. żałobnej za w Bogu spoczywające siostry, w której mają uczestniczyć wszystkie siostry. Każda siostra powinna w czasie wigilii i Mszy św. odmówić pobożnie za owe zmarłe siostry pięć Ojczy nasz, pięć Pozdrowień Anielskich i Wierzę w Boga.

[ARTYKUŁ] XXVI

Aby żadna siostra nie mogła się usprawiedliwiać nieznajomością regul zakonnych, należy je czytać wyraźnie wszystkim zebranych siostrom w dni kwartalne: w środę — jedną część, w piątek podczas obiadu — drugą, a resztę wieczorem zamiast kolacji.

[ARTYKUŁ] XXVII

Ponieważ pobłażanie przekraczającym [przepisy] równa się uczestnictwu w grzechach cudzych i jest powodem dłuższego i gruntowniejszego w nich trwania, a przez to zgorzeniem dla bliźnich oraz przyczyną pogardy i rujnowania porządku, dlatego, aby zapobiec temu w konwencie, postanawiamy i zarządzamy, aby matka, jako mistrzyni karności siostr, z dwiema lub wszystkimi siostrami, miała prawo i władzę ukarać błędzącą w zależności od wykroczenia. Tym, które zostały uznane za winne lub naruszyły porządek, nie może ująć to bezkarnie lecz w skromności, z pokorą i w siostrzanej chrześcijańskiej miłości należy winne upomnieć łagodnymi słowami, aby odstąpiły od zła, które czyniły i więcej do tego nie powracały; gdyby to nie poskutkowało, należy zastosować inną karę. Te wypowiedziane z życzliwością upomnienia powinny siostry w pokorze i siostrzanej miłości chętnie przyjąć i podporządkować się im, nie mruczeć ani gderać. Gdyby jednak te upomnienia nie skutkowały, należy błędzące upomnieć i z całą powagą zagrozić im, zachęcając do pobożności lub też, w zależności od rodzaju i wielkości winy,

nałożyć całodzienny post o chlebie i wodzie. W przypadku, gdyby któraś [z siostr] przeciwstawiła się matce lub jej zastępczyni i obrzucała ją nieodpowiednimi, obelżywymi słowami, wówczas ma ona podczas posiłku innych siostr siedzieć na ziemi w tymże pokoju, spożywając chleb i wodę. W wypadku, gdyby się zdarzyło (od czego niech Bóg zachowa), że któraś z siostr ciężko zgrzeszyła i uparcie trwała w swoich grzechach bez nadziei poprawy, należy ją zamknąć w komorze (którą w tym celu powinno się urządzić w konwencie), gdzie ma przebywać również o chlebie i wodzie, aż znowu powróci do posłuszeństwa i pobożności, lub też zwrócić się do biskupa o radę, co dalej z nią uczynić. Tego rodzaju kar i wykroczeń nie należy wyjawiać ludziom spoza konwentu.

[ARTYKUŁ] XXVIII

Aby zapobiec wkradaniu się do konwentu jakiejś niewłaściwości i zgorszenia oraz tolerowaniu ich, zarządzamy i ustanawiamy, aby przynajmniej raz w roku, a w razie potrzeby i częściej, tenże konwent w odpowiednim czasie był wizytowany przez naszego oficjała lub kogoś przez nas do tego wydelegowanego, któryby wiernie opisał sytuację konwentu, powiadamiając nas, co należałoby w nim poprawić.

[ARTYKUŁ] XXIX

(Zatwierdzenie)

Na zakończenie, my wyżej podpisany biskup Marcin, mocą naszej biskupiej władzy zatwierdzamy niniejsze artykuły. Czyniąc je prawomocnymi, nie tylko po ojcowsku upominamy w Panu wszystkie siostry tegoż konwentu, lecz zobowiązujemy, aby wykonując swoje obowiązki zachowywały sumiennie, wiernie i ustawicznie powyższe artykuły i porządek, niczego nie czyniły ani podejmowały, co byłoby im przeciwne.

Chcąc zaś obdarzyć konwent także duchowymi darami, pragniemy wszystkim i każdej z osobna — które, żałując za swoje grzechy, wyspowiadają się z nich oraz wezmą udział w tym konwencie w Wigiliach, Mszach za dusze zmarłych i innych nabożeństwach, i pobożnie poproszą Wszechmocnego Boga za wszystkie żyjące lub zmarłe siostry, za tych, którzy przychodzą im z pomocą w utrzymywaniu zarówno siostr, jak i konwentu — udzielać mocą naszej zwyczajnej władzy biskupiej, tak często, jak spełniać będą któreś z wyżej wymienionych pobożnych dzieł, 20 dni odpustu — darowania kar doczesnych i grzechów powszednich, z wiecznego tajemniczego skarbu Kościoła Chrystusowego, zbawczych zasług Jezusa Chrystusa, według powszechnie stosowanych przepisów i form Kościoła Chrystusowego.

Zastrzegamy sobie oraz naszym następcom na stolicy warmińskiej prawo do rozszerzania, zmiany i znoszenia powyższych artykułów stosownie do okoliczności, osób i czasu.

Dla udokumentowania i nadania niniejszym artykułom większej mocy prawnej, zaopatrujemy je u dołu w naszą zwyczajną pieczęć i polecamy wpisać do naszej lidzbarskiej księgi domowej.

Dokonano i dano na naszym zamku w Lidzbarku, dnia 18 marca 1583 r.

II REGUŁA

(zatwierdzona przez biskupa Piotra Tylickiego oraz nuncjusza apostolskiego
Klaudiusza Rangoni w Wilnie dnia 12 marca 1602 r.)

Podany niżej tekst II Reguły jest przekładem z języka oryginalnego (łacina). Przekładu dokonał ks. biskup dr hab. Julian Wojtkowski.

Oryginał Reguły napisany na pergaminie w języku łacińskim z pieczęcią i własnoręcznym podpisem biskupa P. Tylickiego, znajduje się w Archiwum Generalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata — Rzym (AGKath), zaś dekret apostolskiego zatwierdzenia przez nuncjusza Klaudiusza Rangoni w Wilnie 12 III 1602 r., stanowiący oddzielny dokument — w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO), Eb 97. Jest to rękopis w języku łacińskim, opatrzony podpisem nuncjusza Rangoniego, pisany na pergaminie o wymiarach 565x332 mm, z przywieszoną u dołu jego pieczęcią, odcisniętą w czerwonym wosku, w drewnianej miseczce o średnicy 70 mm. Tekst dekretu napisany starannie czarnym atramentem, z nagłówkiem pisanym majuskułą, rozpoczyna się ozdobnym, wielobarwnym inicjałem. Dokument ten zawiera także własnoręczny podpis sekretarza [Martinus Toscanus].

Kopie Reguły (łacina) — Muzeum Narodowe w Krakowie (Zbiory Czartoryskich), Ms 1295 k. 531–551 *Novae regulae monialium conventualium huius dioecesis Varmiensis*; ADWO A 90 *Approbatæ et confirmatæ regulae virginum congregationis Sanctæ Catharinæ et martyris Heilsbergæ, Brunsbergæ, Vormditti et Reselii*; AGKath — Księga domowa (kronika), Braniewo, 1615 k. 45r. — 54r; Archiwum Prowincjalne Sióstr św. Katarzyny w Braniewie (APSK) — Ozdobny odpis na 10 kartach z kolorowym wizerunkiem św. Katarzyny w lewym górnym rogu pierwszej strony (poł. XVII w.), oraz fotokopie kroniki z AGKath i dekretu zatwierdzenia apostolskiego z ADWO.

Druk — F. H i p l e r: Die Regel der Katharinerinnen vom J. 1602, *Pastoralblatt für die Dioecese Ermland (PDE)* 15 (1883) 58–60; E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann † 1613, *ZGAE* 2 (1975) 53–78.

Przekład na język niemiecki:

AGKath — Rękopisy z różnych okresów czasu; Kronika, Braniewo 1615 k. 18–38; rękopis przeznaczony dla konwentu w Reszlu.

ADWO — A 90, A 90a, jw.

APSK — Fotokopie: Kroniki, Braniewo, jw.; rękopisu przeznaczonego dla konwentu w Lidzbarku Warm. (1694).

Druk — J. G r u n e n b e r g: Die Congregation der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina, Braunsberg 1868, s. 13–25; E. M. W e r m t e r: *ZGAE* 2 (1975), 53–78.

II REGUŁA

W Imię Pańskie. Amen. My Piotr Tylicki z Bożej i Stolicy Apostolskiej Łaski Biskup Warmiński, wiadomym czynimy wszystkim i każdemu zainteresowanemu, że gdy z Biskupstwa Chelmińskiego na Warmińskie z Bożej Opatrzności przeniesieni zostaliśmy, poproszono nas w imieniu pobożnych panien Zgromadzenia Świętej Katarzyny, założonego w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu przez świętej pamięci poprzednika naszego, męża bardzo wykształconego, Marcina Kromera, abyśmy tym samym ojcowskim uczuciem co dwaj nasi poprzednicy ich pobożny instytut ogarnęli, zapoznali się z nimi i rozwinęli — sądząc na podstawie dwudziestu lat doświadczenia, że pożyteczne i konieczne dla całego Zgromadzenia jest pewne sprawy wyjaśnić, inne nowe dodać i rozwinąć dla lepszego i łatwiejszego postępu na podjętej drodze służby Bożej; wielu rzeczy bowiem już zwyczaj i praktyka nauczyły, których z początku nie można było dokładnie przewidzieć.

My więc pragnąc o ile możności poprzeć ich święty zamiar i przychylić się do ich prośb, po starannym rozważeniu sprawy tak wielkiej wagi i dojrzałej konsultacji uczonych zakonników, dostosowując się we wszystkim nie tylko do chwalebnych i przyjętych w Kościele zwyczajów innych zakonów, mających podobne wspólnoty, lecz przede wszystkim do Świętego Soboru Trydenckiego, Konstytucje ich zredagowaliśmy w Imię Boże w następującej formie, prosząc Boży Majestat, aby błogosławieństwem swym niebiańskim je poprzedzał i obfitej łaski do zachowania i wypełnienia udzielić raczył.

[1.]

Ponieważ celem tego Zgromadzenia jest gorliwsza służba Chrystusowi Panu naszemu według Jego rady i zachowanie duszy czystszej od niegodziwości świata, dziewice które chcą być do niego przyjęte, takie być powinny, by nie szukały rozkoszy i wygody życia tego, lecz czystą intencją pragnęły Bogu całkowicie się poświęcić i dlatego gotowe były w swoim czasie związać się ślubami wieczystego ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Skoro to nie może nastąpić bez dojrzałego sądu, żadna nie może być w tym celu przyjęta, jeżeli nie ma lat przynajmniej szesnastu.

[2.]

Władzę przyjmowania takich dziewcząt mieć będzie matka wspólnoty, która będzie przełożoną dla całego Domu, po uprzednim zasięgnięciu rady sióstr swoich, których gdy większość zgodzi się, że należy przyjąć, ta która o to prosi niech będzie przyjęta.

[3.]

Jedna będzie przełożoną wszystkich, którą będą nazywały matką i która niech będzie wybierana głosami wszystkich. Wybór zaś będzie co trzeci rok koło dnia Pani Katarzyny. Niech się odbywa w obecności Wielebnego Księdza Oficjała, lub kogoś innego, kogo Najprzewielebniejszy Ksiądz Biskup ustanowi swoim zastępcą, głosami tajnymi, które poszczególne siostry będą

składały wobec wspomnianego zastępcy biskupa i ta uznana będzie za prawowitą matkę, na którą zgodzą się głosy ponad połowy siostr. Ponadto w takim wyborze wolno będzie siostronom albo nową matkę obrać sobie spośród liczby swoich, albo tę która dotąd była, nowymi głosami sobie potwierdzić, byleby te obrane jak i potwierdzone miały jeśli nie czterdzieści, to przynajmniej trzydzieści lat wieku, a w samym Zgromadzeniu przynajmniej siedem lat przeżywały.

[4.]

W tym samym czasie odbędzie się także wybór trzech lub czterech starszych siostr, zależnie od większej lub mniejszej liczebności Zgromadzenia, których matka w sprawach ważniejszych niech używa jako doradczyni i posługuje się nimi jako pomocnicami w lepszym zarządzie całym Domem.

[5.]

Ponieważ śluby wieczyste mają być składane nie bez dojrzałego zastanowienia, by przypadkiem to, co łatwo zostało ślubowane, łatwo potem nie było zaniedbane, i stałyby się późniejsze czyny tego człowieka gorsze od poprzednich, dlatego żadna z siostr nie będzie dopuszczona do ślubów, jeżeli wystarczająco nie została wypróbowana, na którą to próbę zazwyczaj wystarczyłyby siostronom jeden rok. Zanim jednak byłyby dopuszczone do ślubów, trzeba by każda, a zwłaszcza te, które spadek jakiś już otrzymały, albo mają otrzymać, przedstawione były zastępcy biskupa celem osobnego egzaminu o całym ich stanie i postanowieniu, aby w sprawach tego rodzaju nie działało się przedwcześnie i aby taka siostra później z przedwczesnego zrzeczenia się swych rzeczy, ani sama ani całego domu Zgromadzenia nie wtrąciła w trudności.

[6.]

Po upływie czasu próby należy zapytać siostrę, czy jej się podoba obyczaj Zgromadzenia tak, że w nim pozostanie, czy nie; jeśli nie spodobał się, jak najprędzej trzeba ją zwolnić, jednak bez ujmy dla niej, bo była tylko na próbie, lecz również bez szkody Domu. Rozstrzygnie więc albo sam Najprzewielebniejszy Ksiądz Biskup, albo jego oficjal, albo ustanowiony przez niego zastępca, po zapoznaniu się z wydatkami poczynionymi na tę siostrę w czasie próby, czy ma je Domowi w całości lub ile z nich zwrócić. Te zaś siostry, które mają wolę pozostania i zdaniem zastępcy Najprzewielebniejszego Biskupa mają dojrzałe postanowienie, niech złożą trzy śluby proste ubóstwa, czystości i posłuszeństwa wieczystego. Niech złożą je zaś wobec Najprzewielebniejszego Księdza Biskupa lub jakiegoś jego zastępcy w te słowa:

Ja N.N. przyrzekam Bogu Wszchemogącemu wobec Najświętszej Maryi Panny i Świętej Dziewicy i Męczennicy Katarzyny jako patronki tego naszego Zgromadzenia i Wszystkich Świętych, że przez cały czas życia mego zachowam ubóstwo i czystość i okażę posłuszeństwo matce i przełożonym moim. Błagam jednocześnie najpokorniej Boży Majestat, aby za wstawien-

nictwem tejże Najświętszej Dziewicy Matki i Świętej Katarzyny Dziewicy i Wszystkich Świętych, jako pozwolił mi czegoś takiego chcieć i zacząć, tak najlaskawiej dał także dokonać i wytrwać aż do końca”.

[7.]

Gdy chodzi o śluby czystości i posłuszeństwa, nie wymagają one osobnego wyjaśnienia. Ślub ubóstwa polega na tym, by siostry rozumiały, iż złożywszy go, już żadnej rzeczy nie mogą używać jako swojej własnej, to znaczy tak używać, by uważały iż są w ich władzy, przyjmować bez zgody matki, zatrzymywać, albo komuś innemu, także najbliższemu krewnym, darować lub sprzedawać. Wszystkich więc rzeczy, tak w ubiorze jak w każdym innym rodzaju, niech tak na swoje potrzeby używają, aby w duchu były gotowe, dla Boga i Królestwa Niebieskiego (dla którego opuściły wszystkie bogactwa tego świata) być ich pozbawione, gdyby stan rzeczy spowodował, że kazano by im je zmienić.

[8.]

Przeto ani pieniędzy, ani żadnych sprzętów, ani niczego innego nie może mieć ani u siebie, ani u przyjaciół. Wszystko zaś, co któraś z nich miała, gdy ten ślub składała, lub co później w drodze spadku lub z jakiegokolwiek innego powodu posiadała, tym samym że w Domu tym takie śluby złożyła, przechodzi na wspólny pożytek Domu. Dlatego gdy jakaś nowa siostra poprosi o przyjęcie do liczby pozostałych, pilnie powinna być pouczona i szczerze, co więcej także ci, którzy ją ofiarowali, zarówno rodzice jak opiekunowie, by w sprawie tak ważnej coś nie wydało jej się potem nowe, czego przedtem jasno nie pojęła.

[9.]

Ubiór będzie dostosowany do profesji, a nie nastawiony na rozkosze i światowy przepych. Bo cnota ubóstwa nie cierpi rozkoszy, a (cnota) czystości przepychu. Gdyż jako poślubione już Chrystusowi Panu, dla niego samego mają się przyodzabiać i (jemu) podobać, nie oczom ludzkim. I aby jednolitość ta w ogólności została zachowana, wszystkie będą posługiwały się czarnymi sukniami i to bez fałd, dla odróżnienia od stroju świeckiego, czarnymi fartuchami, pasami skórzanymi bez ozdoby, prostymi kołnierzami przyszytymi do koszul, czarnym również płaszczem bez fałd; na głowę letnią porą mogą wkładać delikatną ozdobę, znak dziewictwa, z jakiegoś tańszego materiału, zimą czepek z tańszego jedwabiu, którą zwą „kitajka”, albo czarną tkaniną podbitą skórą i obrąbioną cienką wstążką. Poza tym żadnym jedwabiem niech się nie posługują.

[10.]

Wyżywienie wspólne będzie zgodne z dobrowolnym ubóstwem i odpowiednie do zachowania dozgonnej czystości. W tej dziedzinie pamiętając, że czyste wdowy, z których dwie Pismo Święte bardzo poleca: Judytę i prorokinię Annę, poświęciły się Bogu ciągłymi postami, aby jeszcze prawdziwiej

dochować Bogu postanowienia czystości, siostry bardzo będą ceniły świętą cnotę wstrzemięźliwości. Dlatego bardzo pilnie zachowywać będą posty przez Kościół nakazane, a także wszystkie posty wprowadzone i potwierdzone w tych stronach pobożnym zwyczajem, jak poza piątkami wigilie wszystkich świąt Najświętszej Dziewicy, mianowicie Oczyszczenia, Zwiastowania, Nawiedzenia, Narodzenia i Poczęcia, również patronów parafii, którymi w Braniewie są świętej Marii Magdaleny i świętej Katarzyny, lecz także w Domu swym będą starały się zachować chwalebny zwyczaj dawnych naszych przodków w Prusach, zgodnie z którym zwykli byli powstrzymywać się od mięsa w poniedziałki i środy całego roku, chyba że wielkie święto na nie przypadło, lub wigilia na dzień następny. W świętym zaś czasie Adwentu siostry dobrowolnie powinny coś surowszego dodać zwyczajowej wstrzemięźliwości.

[11.]

Skoro Chrystusa Pana wybrały sobie za oblubieńca dusz, jedyną pociechą powinny być dla nich częsta rozmowa z nim poprzez święte modlitwy oraz myśl o nim i jego królestwie przez pobożne rozważania. Słusznie więc powinny mieć zwyczaj przez cały dzień, także wśród prac rąk swoich, podnoszenia duszy do Boga w krótkich własnych modlitwach, lecz o wiele staranniej powinny to czynić w czasie przeznaczonym na modlitwę.

[12.]

Czasy modlitwy będą następujące: Wczesnym rankiem zaraz po ubraniu się i sprzątnięciu poświęcą pół godziny na pobożne rozważanie. Przed obiadem poświęcą kwadrans na rachunek sumienia, a po jego ukończeniu wszystkie razem odmówią klęcząc pięć Ojcze nasz i Zdrowaś za dobroczyńców Domu. Przed wieczrą znowu zbiorą się przez kwadrans na dany znak, aby odmówić koronkę Najświętszej Panny. Wreszcie zanim udadzą się na spoczynek, od godziny ósmej znowu przez pół godziny trwać będą po części na rachunku sumienia, po części na jakimś pobożnym rozważaniu. Skończywszy je, wszystkie razem odmówią litanie do Wszystkich Świętych i tak w milczeniu pójdą spać. Poza tym w modlitwach swoich często Boga będą błagać za wszystkie stany Kościoła i we wszystkich jego potrzebach oraz za wiernych żywych i umarłych. Lecz jednak, aby jakiś określony porządek był w tym zachowany, w niedzielę odmawianą koronkę Błogosławionej Dziewicy ofiarują za postęp własnego Zgromadzenia i wszystkich sióstr we wszystkich cnotach; w poniedziałek za dusze wiernych zmarłych, zwłaszcza krewnych i dobroczyńców swoich; we wtorki za wszelki stan kościelny, aby kierowani przez Ducha Świętego także owce sobie powierzone prowadzili do żywota wiecznego; w środę za królów i władze państwowe, aby Kościół pod nimi wiódł cichy i spokojny żywot; w czwartek za wszystkich zakonników, aby Bogu rzetelnie służyli i tak święciło się w nich Imię Boże; w piątek za wszystkich dobroczyńców Domu i Zgromadzenia swojego, tak żywych, jak umarłych; w soboty wreszcie za siebie same, każda siostra z osobna, i za własne wytrwanie w dobrem aż do końca odmówią swą koronkę.

[13.]

Co dotyczy materii rozmyślania, niczego określonego siostronom w ogólności się nie przepisuje, lecz każda, za zgodą swego ojca duchownego niech sobie bierze na rozważanie te tajemnice naszej wiary, którymi czuje się bardziej umocniona. Radzi się zaś, aby wszystkie miały pod ręką rozważania ojca zakonnego Ludwika z Grenady, które ułożył na każdy dzień tygodnia, część do nabożnego rozmyślania rano, część wieczorem. Dla tegoż celu dobrze będzie także inne książki duchowne mieć wspólnie w domu, aby z nich siostry czerpały nie tylko materię do rozważania, lecz także uzupełniały swoje rozmyślania czytając coś, częściowo zaś to, co przeczytały dokładnie w sobie rozstrząsając i do siebie pożytecznie na miarę pojętności swojej stosując.

[14.]

Codziennie o oznaczonej godzinie słuchać będą Mszy, w święta zaś i niedziele będą także na kazaniu i nieszpórach i godziny o Błogosławionej Dziewicy odmówią te, które umią czytać, te zaś, które czytać nie umią, w tym czasie odmówią psalterz czyli Różaniec Błogosławionej Dziewicy, który zawiera piętnaście Ojczy nasz i sto pięćdziesiąt Zdrowaś Maryjo, albo dwakroć zwyczajną koronkę Błogosławionej Dziewicy.

[15.]

Spowiadać się będą każdego ósmego dnia; Najświętszego zaś Sakramentu Eucharystii, gdyby tegoż ósmego dnia nie przyjęły, przynajmniej poza piętnasty dzień niech nigdy nie odkładają. Gdy zaś nadejdą święta uroczyste, niech czynią to nawet częściej.

[16.]

We wspólnym obcowaniu siostrzanym pilnie będą się strzec, by kobiecymi sprzeczkami i kłótniami pokoju wzajemnego i jedności duchowej w żaden sposób nie naruszyć, wiedząc że wspólny ich Oblubieniec, Chrystus Pan, niczego bardziej nie ukochał, niż pokój i miłość wzajemną, jak na odwrót złośliwy wróg niczego bardziej, niż niezgody, między siostrami nie stara się zasiać. I dlatego gdy z ułomności zdarzy się coś przeciwnego tej jedności oraz krzywdy niech sobie chętnie nawzajem odpuszczą i pilnie miłość wzajemną odbudować niech się starają i niech nigdy nie dopuszczą wbrew napomnieniom Pisma Świętego (Ef 5), by słońce zaszło nad ich gniewem.

[17.]

Próżnowania, które jest źródłem wszelkiego zła i wielkim zarzewiem pokus, niech wszystkie pilnie unikają, dlatego niech nie będzie takiej siostry, która nie ćwiczyłaby się w pracy rąk swoich według polecenia przełożonej. Niech zaś czynią to dla Boga tym pilniej, że z pracy rąk swoich na przyszłość w dużej mierze będą czerpały swe środki do życia. Jeśli jednak kiedyś będą miały trochę wolnego czasu, co najczęściej zwykło się zdarzać w święta, niech spędzą go na jakimś pobożnym rozważaniu lub czytaniu. Ta sama jest też postawa unikania wszelkiej próżnej rozmowy, gdyż z każdego próżnego

słowa musimy złożyć Bogu ścisły rachunek. Dlatego zwyczajnie zachowują milczenie przez cały dzień, wyjąwszy czas następujący bezpośrednio po przyjęciu posiłku, jak niżej powiemy i niech nie prowadzą rozmów między sobą, chyba tyle, ile konieczność wymaga.

[18.]

Żadna z sióstr niech nie rozmawia z obcymi inaczej niż publicznie, z mężczyznami zaś nie bez świadka i to także nie bez zgody przełożonej. I nie będzie prowadziła długich rozmów, by nie stała się wobec Boga winna próżnych słów. I nie będzie odbierała, ani czytała, ani wysyłała listów, jeżeli przełożona ich wcześniej nie zobaczy i nie przeczyta.

[19.]

Dom zawsze będzie zamknięty i żadna z sióstr nie będzie miała do niego klucza, oprócz przełożonej i furtianki.

[20.]

Żadna z sióstr nie będzie brała udziału w świeckich uctach, żadna nie dołączy się do tańców i korowodów, żadna nie będzie spożywała posiłku u obcych pod żadnym pozorem, chyba że z konieczności; aby na przykład służyć chorym; i żadna nie wyjdzie z domu bez zgody przełożonej, której przełożona nie da, jeżeli tego nie będzie wymagała poważna przyczyna, którą nie są odwiedziny krewnych; a wtedy też, kiedy trzeba będzie wyjść, wyjdzie tylko z towarzyszką, przez przełożoną sobie dodaną i o wyznaczonej godzinie, zawczasu przed nocą wrócą do domu. Powie zaś każda przełożonej wychodząc, gdzie i po co idzie i gdy powróci zda jej także sprawozdanie, co robiła. Chodzić zaś będą, jak wypada dziewicom Chrystusowi poświęconym, krokiem skromnym, z oczami pokornie spuszczoneymi i niczego, co w domu się dzieje, obcym nie będą opowiadały.

[21.]

Jeśli kiedyś byłoby konieczne, aby służyły chorym w ich domach, przełożona niech starannie rozważy, aby się to nie działo inaczej, jak tylko z możliwą czcią i godnością. Dlatego do chorych mężczyzn niech nie będą posyłane, chyba że w ostatecznej konieczności, to znaczy, gdy są aż tak chorzy, że słusznie wątpi się o ich życiu. Ponadto mogą pielęgnować i obsługiwać chorych także podając jedzenie i picie, byleby to działo się z godnością i bez zgorzenia. O to zaś przede wszystkim będą się troszczyły, aby chorym, o ile to będzie dla nich możliwe, pomogły przygotować się do godnego przyjęcia Sakramentów i śmierci chrześcijańskiej.

[22.]

Poza tym będą się starały przy każdej innej okazji, to znaczy i przykładem i słowami swoimi ukazywać bliźnim drogę zbawienia. Dlatego też niech chętnie przyjmują do szkół dziewczęta, aby je kształcić jednocześnie w pobożności i czytaniu lub innych umiejętnościach, które im przystoją. Ta zaś, której spośród sióstr taki obowiązek przez przełożoną został nałożony, niech

przyjmie go wielkodusznie, wiedząc że oddaje najmiłszy hołd Chrystusowi, Oblubieńcowi swemu, który powiedział: pozwólcie dzieciom przyjść do mnie, takich bowiem jest królestwo niebieskie.

[23.]

Porządek domowy zachowywany będzie w następującym rozkładzie godzin. Wstawać będą codziennie o godzinie czwartej, spać pójdą koło dziewiątej. Rano skoro wstaną, pół godziny będą miały na ubranie się i posprzątanie, co czyniąc będą starały się rozważać w duchu coś pobożnego. Potem, jak wyżej zostało powiedziane, poświęcą czas na modlitwę, po skończeniu której, jeśli to będzie dla domu dogodnie, zaraz pójdą wysłuchać Mszy świętej, jeżeli nie, odkładając Mszę na dogodniejszą godzinę, każda będzie wykonywać wyznaczoną sobie pracę aż do śniadania. O godzinie dziesiątej po rachunku sumienia szczegółowym posilą się, lub w dni postne o dwunastej. Potem mogą pół godziny razem rozmawiać o godziwych rzeczach, wtedy znów w milczeniu każda weźmie się za swoją pracę. O pół do siódmej znów zejdą się, aby odmówić koronkę Błogosławionej Dziewicy, potem zjedzą kolację i na wspólnych dobrych rozmowach będą mogły pozostać do ósmej, potem w milczeniu najpierw modlitwie się oddadzą, jak wyżej zostało powiedziane, wreszcie udadzą się spać.

[24.]

Do stołu żadnej obcej nie dopuszczają, chyba gdy przypadkiem kiedyś przybyłyby dziewice tegoż powołania. Jedzenie poprzedzą pobożnym błogosławieństwem, po jedzeniu dziękczynienie; podczas posiłku, aby i duszy dać jej duchowy obrok, jedna z sióstr, której to będzie przez przełożoną polecenie, przeczyta coś z jakiejś pobożnej książki lub zatwierdzonych żywotów i przykładów świętych, wyraźnym głosem, aby wszystkie mogły słyszeć.

[25.]

Gdy zdarzy się, że jakaś siostra zachoruje, z wielką miłością będą jej wszystkie służyły według osądu matki, jako oblubienicy Chrystusa, która może wkrótce odejdzie do Oblubieńca. Jeżeli zaś która umrze, skoro siostry to zauważą, wszystkie niech się zejdą (chyba że zdarzy się to w nocy, wtedy modlitwę odkłada się do rana) i przez kwadrans Bogu duszę będą polecały i zadbają o uczciwy pogrzeb ciała w kościele i przez osiem dni ciągłych przynajmniej tę koronkę, którą codziennie wieczorem odmawiać zwykły, za jej duszę ofiarują. Odtąd zaś każdego roku czterokrotnie, mianowicie koło suchych dni, jedną Mszę, na której wszystkie siostry powinny być obecne, za zmarłe siostry domowe zamówią, jednocześnie poszczególne siostry obowiązane są odmówić za nie koronkę Błogosławionej Dziewicy.

[26.]

Co miesiąc te reguły wszystkim publicznie mają być odczytane w jakimś stosownym czasie, który matce wyda się odpowiedniejszy, aby nie poszły w zapomnienie. Nadto siostry, które przeciwko nim, lub inaczej przeciwko obowiązkowi chrześcijańskiemu zgrzeszyły, muszą ponieść za wykroczenie

należną karę, którą im matka może nałożyć według chrześcijańskiego rozważania. Która jednak, gdyby popełnione zostało cięższe przestępstwo połączone ze zgorzeniem, weźmie ze sobą starsze dziewice na radę, aby w ten sposób wszystko było bardziej dojrzałe. Za mniejsze wykroczenia będą wspólne pokuty, przeproszać za winę podczas posiłku wobec siostr, jakieś modlitwy lub prace domowe spośród lżejszych i tym podobne; za cięższe natomiast biczowanie, post w refektarzu aż do chleba i wody, podlejsze obowiązki domowe i tym podobne. Gdyby zaś która była tak zatwardziała, że i to by nie pomogło, ta w jakiejś celi osobno zamknięta (która na ten cel za radą wikariusza Najprzewielebniejszego Biskupa powinna być na zawsze w domu wyznaczona i przygotowana) samym chlebem i wodą, lub jak matce się zda za radą starszych, ma być odżywiana, póki się posłuszeństwu zakonne mu nie podporządkuje i prawdziwej poprawy życia nie przyrzeknie. Ponadto żadnej siostrze nie będzie wolno mówić wobec obcych ani o wykroczeniach w domu popełnionych, ani o pokutach za nie komukolwiek nałożonych.

[27.]

Wydaje się zaś polecenia godne, aby wszystkie domy tego Zgromadzenia, mianowicie te, które są w Ornece, Lidzbarku, Reszlu i jeśli jakieś inne w biskupstwie zostaną ustanowione, razem ze swymi przełożonymi podlegały posłuszeństwu przełożonej braniewskiej, tak aby przełożona braniewska mogła wszystkimi pozostałymi kierować a także im rozkazywać to, co należy do ich postępu i przenosić z jednego domu do drugiego dla większego spokoju i zgody w domach; z dwoma jednak wyjątkami, po pierwsze, by sama nie dawała domom przełożonej, lecz poszczególne domy wybierały sobie swoją według reguł; po drugie, by żadnych dóbr doczesnych z jednego domu do drugiego nie przenosiły.

ZATWIERDZENIE

Tę przeto nabożną regułę życia My Biskup Piotr Tylicki powagą naszą potwierdzić i ustalić chcemy, tak jak brzmieniem niniejszego potwierdzamy i ustalamy, wzywając wszystkie dziewice Bogu poświęcone, aby to wszystko w całości nietknięte starały się zachować, wpatrując się w Jezusa, źródło i cel wiary, który mając do wyboru radość, przyjął krzyż. Ponadto chociaż zwalniamy na przyszłość wszystkie siostry od obowiązku zachowania pierwszych owych ustaw, niemniej jednak to, co dotyczy dóbr doczesnych, zwolnień i łask przez poprzednika naszego Pana Kromera Zgromadzeniu przyznanych, chcemy aby zachowane były swobodnie, całkowicie, nienaruszenie według przywileju im danego pod datą trzynastego marca Roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego osiemdziesiątego trzeciego, i to wszystko na nowo powagą naszą niniejszym pismem naszym umacniamy i potwierdzamy. Dla większej powagi niniejsze pismo własnoręcznie podpisałismy i wyciśnięciem zwykłej naszej pieczęci umocniliśmy.

Dan w Wilnie dnia dwunastego marca roku Pańskiego tysięcznego sześćsetnego drugiego.

Piotr Biskup Warmiński ręką własną.

DUCHOWOŚĆ ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY 1583—1983

1. DUCHOWOŚĆ

W Piśmie św. Starego Przymierza hebrajskie RUACH, greckie PNEUMA, łacińskie SPIRITUS i polskie słowo DUCH oznacza pochodzącą od Boga moc życia. Pismo Św. Nowego Przymierza zawiera nową teologię Ducha. Kto jednoczy się z Chrystusem Panem, wchodzi w sferę Ducha, rodzi się ponownie w Duchu Prawdy i Miłości. W świetle Pisma Świętego duchowość to ośrodek życia chrześcijańskiego, osobiste odniesienie człowieka do Boga.

Prawdziwa duchowość zawsze znajduje się w polu napięcia między urzędem a charyzmatem. Może być przerwana racjonalizowana, bezsilna, ascetycznie odmaterializowana. Może być na odwrót bezdusznie witalistyczna. Może być dualistyczna, skrajnie przeciwstawiająca ciało duchowi.

Istotą duchowości jest osobiste spotkanie chrześcijanina z Chrystusem Panem w Kościele. W tym znaczeniu może istnieć tylko jedna duchowość chrześcijańska. W jej ramach jednak mieszczą się różne typy duchowości, mniej zależne od idei, bardziej od konkretnych osób, obdarzonych charyzmatem przez Boga. Duchowość polega zawsze na służbie w konkretnym Kościele. Stąd mówi się o duchowości chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, duchowości kapłańskiej, zakonnej, laickiej, duchowości benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, ignacjańskiej.

Treścią duchowości jest TREMENDUM i FASCINOSUM, Boża sprawiedliwość i Boża miłość, przeżywane w kontemplacji, czynie, Sakramencie. Współczesna duchowość chrześcijańska jest nacechowana czynem: zaangażowaniem w świat, otwartością, dialogiem¹.

2. REGINA BROTMANN*

Duchowość Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy jest chrześcijańska, zakonna, zachodnia. To stanowi jej cechy rodzajowe. Pozostają do ustalenia różnice specyficzne, sprawiające, że duchowość ta jest jedyna w swoim rodzaju. Decydujące znaczenie ma nie tyle ideologia, ile osobowość wiodąca.

¹ J. S u d b r a c k: Spiritualität. „Sacramentum Mundi”. *Theologisches Lexicon für die Praxis*. Freiburg-Basel-Wien 4(1969)674-691.

* Takiej formy pisowni nazwiska używa bp J. Wojtkowski w swoim artykule.

Regina Brotmann (1552–1613) w założonej przez siebie wspólnocie połączyła wieczystą czystość, dobrowolne ubóstwo i posłuszeństwo z pracą poza kłazurą: pielęgnowaniem chorych, wspomaganie ubogich, wychowaniem i oświatą dzieci i młodzieży żeńskiej. Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy uchodzi za pierwsze w Kościele zgromadzenie żeńskie kontemplacyjno–czynne. Połączenie ideału ślubów i kontemplacji, właściwych zakonom kłazurowym, z pracą zewnątrz klasztoru, właściwą dla beginek średniowiecznych, nie będących zgromadzeniem zakonnym, jest jedną z cech specyficznych duchowości Sióstr Katarzynek: kontemplacja i czyn.

Lęk przed Bożą Sprawiedliwością przeniknął Reginę Brotmann w roku 1571, gdy mając lat dziewiętnaście wyrzekła się uciech światowych, a rozpoczęła życie wspólne według ustalonego porządku dnia, z modlitwą, pracą, milczeniem, rachunkiem sumienia. Z początku całymi tygodniami powstrzymywała się od jedzenia i picia, później skróciła okresy postu do czterech dni, łącząc je z pracą. Biczowała się, chodziła we włosienicy, sypiała na gołej podłodze, spędzała noce bez snu na modlitwie. Nieszczęścia, choroby, krzyże i prześladowania przyjmowała jako dowody Bożej miłości, była cierpliwa także na łożu śmierci. Modlitwę w smutku i przygnębieniu stawiała wyżej od modlitwy pełnej słodkich uczuć, wolnej od wewnętrznych cierpień. Pielęgnując chorych całowała ich rany, wysysała wrzody. Ostatnie dni karnawału spędzała na modlitwie przebłagalnej za grzechy ludzkości. W ostatnich miesiącach życia wizytowała konwenty podczas ciężkiej zimy, co przypłaciła śmiertelną chorobą. Umarła pełna skruchy i żalu.

Żar Bożej miłości rozwijał się w sercu Reginy Brotmann równoległe do lęku przed Bożą Sprawiedliwością. Zapisana w *Żywocie Sługi Bożej Reginy Brotmann napisanym przez wiarygodnego kapłana*, zapewne Ojca Engelberta Keilerta SJ († 1622), wydrukowanym w Krakowie w rok po jego śmierci, a w dziesięć lat po śmierci Reginy, 1623, modlitwa: „O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej” pozostaje pod wpływem tradycji późno–średniowiecznej mistyki, pielęgnowanej w Kolońskiej kartuzji św. Barbary, mającej wpływ św. Piotra Kanizjusza SJ i wielu kolońskich jezuitów pracujących w Braniewie². Miłości Bożej towarzyszyła atmosfera doskonałej jedności i miłości siostrzanej w założonej wspólnocie: wszystko wspólne, praca, dom, posiłki, ubiór, modlitwa, spoczynek, troska o dom Boży.

W niedzielę i święta, wolna od pracy, potrafiła Służebnica Boża Regina pięć godzin klęczeć nieruchomo na modlitwie w kościele. Komunię św. przyjmowała w niedziele, święta, wtorki i czwartki, chociaż była godna przyjmować codziennie. Gorliwie słuchała Słowa Bożego, skłaniała głowę ilekroć była mowa o Eucharystii. Z łatwością nawiązywała kontakt z ludźmi, posiadała sztukę korespondencji, każde swoje przedsięwzięcie doprowadzała do końca, łagodność łączyła ze stanowczością, miłość bliźniego z poświę-

² E. M. W e r m e r: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann († 1613). *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* Beiheft 2. Münster 1975, s. 27–28.

cenieniem. W pokorze swej prosiła Boga jako szczeniátko o okruszyny spadające ze stołu Pańskiego. Współsiostrom zalecała unikanie zbytecznych trosk i smutków, by mogły dotrzymać podjętych zobowiązań³.

Charyzmat Reginy Brotmann zadziwia harmonią: Kontemplacja i czyn, lęk i miłość, w dużej równowadze, z pewną przewagą dla czynu i miłości.

3. PIERWSZA REGUŁA

Mistrzami duchowymi młodej wspólnoty siostrzanej byli Ojcowie Jezuiti, zwłaszcza O. Paweł Boxa SJ ze Słucka (1553–1627) i O. Engelbert Keilert SJ z Nadrenii (1564–1622). Oni zapewne są współredaktorami pierwszej reguły, zatwierdzonej 18 marca 1583 roku, uchodzącej za bardziej kontemplacyjną, niż druga, akcentująca apostołstwo, oparte na modlitwie i rozmyślaniu⁴. W analizie tekstu pierwszej reguły⁵, tak jak w analizie duchowości Służebnicy Bożej Reginy Brotmann uwaga będzie zwrócona na bojaźń Bożą, czyli misterium tremendum, oraz na miłość Bożą, czyli misterium fascinosum.

Motyw bojaźni Bożej występuje już w określeniu celu Zgromadzenia: odejście od grzesznego świata; rozwijają tenże motyw dalsze paragrafy, o umartwieniu przez post, modlitwę, czuwanie (§ 1); o południowym rachunku sumienia (§ 7); o rozważaniu Męki Pańskiej przez sześć dni w tygodniu (§ 11); o rachunku sumienia wieczornym (§ 13); o spowiedzi co dwa tygodnie (§ 15); o powściągnięciu się od uciech światowych (§ 19); o klauzurze (§ 21); o wyrzeczeniu się ziemskich przyjaźni (§ 22); o siostrzanym napomnieniu, o naganie, poście o chlebie i wodzie, odosobnieniu jako karach za wykroczenia (§ 27); o dorocznej wizytacji przez oficjała warmińskiego (§ 28).

Motyw miłości Bożej zaznaczony jest w uzasadnieniu celu Zgromadzenia: służba Bogu i zasługa na niebo; o ubóstwie, czystości i posłuszeństwie dla miłości Boga (§ 1, § 4); o czytaniu duchownym podczas posiłków (§ 8); o codziennym rozmyślaniu (§ 9); różańcu (§ 10); Mszy św. i słuchaniu kazania (§ 14); o dwutygodniowej Komunii św. (§ 15); o siostrzanej jedności (§ 18); o pielęgnowaniu chorych siostr dla miłości Chrystusa Pana (§ 24).

Postawa czynna widoczna jest w następujących przepisach: o unikaniu próżniactwa i obowiązku pracy (§ 16); o wychodzeniu poza klauzurę celem pielęgnowania chorych i niesienia pomocy ludziom, nawet w nocy (§ 19); o pielęgnowaniu chorych siostr i ludzi świeckich (§ 24).

Pierwsza reguła jest bardziej kontemplacyjna niż czynna, przeniknięta bardziej bojaźnią Bożą (tremendum), niż Bożą miłością (fascinosum).

³ [Engelbert Keilert SJ:] *Das Leben der gottseligen Jungfrauen Regin Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester beschrieben*, Kraków 1623. Braunsberg 1727. — Przekład polski: *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana. Grottaferrata (Roma) 1979.

⁴ E.M. W e r m t e r, jw., s. 25–26.

⁵ Tamże, s. 35–46.

4. DRUGA REGUŁA

Zatwierdzona przez Biskupa Piotra Tylickiego i nuncjusza papieskiego Klaudiusza Rangoni w Wilnie, dnia 12 marca 1602, uchodzi za bardziej ignacjańską. Analiza wykaże także relacje między *fascinosum* a *tremendum*⁶.

Bojaźń Sprawiedliwości Bożej widoczna jest w określeniu celu Zgromadzenia: wolność od niegodziwości świata (§ 1), w następstwach ślubów: pozbawieniu dóbr (§ 7 i 8), delikatnych i wspaniałych ubiorów (§ 9), w praktykach pokutnych: poście (§ 10), rachunkach sumienia (§ 12), rozmyślniach codziennych o Męce Pańskiej w układzie Ludwika z Grenady (§ 13), Spowiedzi co osiem dni (§ 15), pracy i miłczeniu (§ 17), ograniczeniu kontaktów zewnętrznych i korespondencji (§ 18), klauzurze (§ 19), zakazie udziału w ucztach i tańcach, a nawet wychodzenia z klasztoru bez towarzyszy i zgody przełożonej (§ 20); trosce o zbawienie dusz: przygotowaniu chorych na śmierć (§ 21), wychowaniu dziewcząt (§ 22), porządku dnia (§ 23), modlitwie za zmarłe współsiostry (§ 25); karach za wykroczenia: przeproszeniu, modlitwie, pracy, karcerze o chlebie i wodzie (§ 26).

Miłość Boża przebija z określenia celu Zgromadzenia jako służby Chrystusowi i oddania się Bogu przez śluby (§ 1,6,7,9,10), z zachęty do modlitewnego i medytacyjnego zjednoczenia z Chrystusem Oblubieńcem (§ 11,12,13), do codziennej Mszy i Komunii św. ósmego dnia przyjmowanej (§ 14,15), do siostrzanej zgody i miłości wzajemnej (§ 16), czytania duchownego (§ 13 i 17), do opieki nad dziećmi z miłości Chrystusa Oblubieńca (§ 22), do czci Maryi w koronce (§ 23), modlitwy przed i po posiłku, czytania podczas jego spożywania (§ 24), do posługi chorej siostrze z miłością i modlitwy za zmarłą (§ 25), do posłuszeństwa wszystkich Sióstr przełożonej braniewskiej (§ 27).

Czyn powinien być przeniknięty modlitwami strzelistymi (§ 11), stanowi ratunek przed pokusami (§ 17), posługa chorym uzasadnia wyjście z klasztoru (§ 20), do chorych mężczyzn tylko w skrajnej konieczności (§ 21); Siostry obowiązane były słowem i przykładem ukazywać drogę zbawienia (§ 22), a stąd chętnie prowadzić szkoły dla dziewcząt.

Druga reguła, podobnie do pierwszej, przenosiła bojaźń Bożą (*tremendum*) nad miłość Bożą (*fascinosum*), kontemplację nad czyn, którym jest już nie tylko pielęgnowanie chorych, lecz także wychowanie i kształcenie dziewcząt.

5. TRZECIA REGUŁA

Ćwierć tysiąclecia Siostry św. Katarzyny modliły się, umartwiały i pracowały według Reguły z 1612 roku. Uzupełniające światło na duchowość Zgromadzenia w tym okresie rzucają dzieła ascetyczne, drukowane w Braniewie z myślą o jedynym zgromadzeniu żeńskim na Warmii⁷.

⁶ Tamże, s. 53–83.

⁷ I. B a l s a m o SJ: *Instructio brevis et accurata de vera recte orandi et meditando methodo*. Brunsbergae 1614. — T e n Ź e: *Instructio de perfectione religiosa et de vera recte orandi et meditando methodo*. Brunsbergae 1614. — Geist und Lehrreiche Übungen, oder Betrachtun-

Trzecia Reguła powstała w latach 1853–1872 w drodze nakazanej przez Biskupa Warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza rewizji drugiej reguły. Nowa redakcja Reguły zatwierdzona została 19 listopada 1872 roku przez Biskupa Warmińskiego Filipa Krementza⁸.

Misterium tremendum widoczne jest w określeniu celu wspólnoty zakonnej: zachować czystość serca od pokus świata, zdala od ziemskich radości i wygód (§ 1); dalej w przepisie o siostrze upominającej przełożoną, także generalną (§ 6 i 16); następnie w przepisach o nie posiadaniu własnych pieniędzy i sprzętów (§ 23), o unikaniu przepychu i miękkości ubioru, podobania się ludziom (§ 24), o prostej strawie, postach kanonicznych i zwyczajowym, miejscowym zwyczaju wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych we wszystkie środy roku (§ 25–28), o świętym milczeniu (§ 33), o rozmyślaniu na progu dnia, aby zachować się od grzechu (§ 37), o aktach pokory, żalu, postanowieniach poprawy podczas rozmyślania (§ 38), o spowiedzi ósmego dnia (§ 40), o przebaczeniu uraz (§ 42), o unikaniu próżniactwa (§ 43) i zbędnej mowy (§ 44), o ograniczeniu kontaktów ze światem słownych i listownych (§ 46–48), o klauzurze domowej (§ 49), o unikaniu spożywania posiłków poza klasztorem, zakazie uctowania i tańców (§ 51), o zgodzie przełożonej na wyjście z domu, w towarzystwie drugiej siostry, skromnym krokiem ze spuszczonej oczami (§ 52–54), o modlitwie za zmarłych z wyciągniętymi ramionami (§ 60), o obecności podczas badania lekarskiego i towarzyszeniu lekarzowi aż do furty (§ 64); wreszcie o karności zakonnej przewidującej zwykle pokuty za drobne przewinienia, cięższe za wykroczenia, aż do wydalenia za przestępstwa (§ 69). Nie ma już jednak w trzeciej regule kary odosobnienia: karceru o chlebie i wodzie.

Misterium fascinans widoczne jest w określeniu celu Zgromadzenia: służba Chrystusowi Panu, całkowite oddanie się Bogu przez śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, uświęcenie własnej duszy (§ 1); w rozdziałach poświęconych ślubom (§ 20–22); w zasadzie dotyczącej ubioru, że oblubienica Chrystusa tylko Jemu powinna się podobać (§ 24); w obowiązku stałego zjednoczenia z Chrystusem Panem (§ 29); w obowiązku modlitwy: porannej, rozmyślania, litanii loretańskiej, małego oficjum, Mszy św., różańca, za dobroczyńców, czytania duchownego, litanii o Imieniu Jezus, modlitwy za zmarłych, za spowiednika, przygotowania punktów rozmyślania na dzień następny, litanii do Wszystkich Świętych, modlitwy wieczornej, pacierzy za zmarłych (§ 30–33 i 58–60); nowością są tygodniowe intencje różańcowe: niedziela za postęp Zgromadzenia w cnotach, poniedziałek — za dusze zmarłych, wtorek — za wszystkie stany Kościoła, środa — za królów i władze świeckie, czwartek — za wszystkich zakonników, piątek — za dobrodziejów domu i Zgromadzenia, sobota — za siebie samą (§ 34); natomiast w rozmyślaniu nie obowiązywał już rozkład Ludwika z Grenady, lecz swo-

gen. So gar nützlich, und erspriesslich, sich im Geist zu erneuern: Geistlichen, Geist und Vollkommenheit liebenden Closter Jungfrauen zugewidmet. Braunsberg 1724.

⁸ Regeln für die Schwestern aus der Kongregation der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina. Braunsberg 1904, s. 1–34.

boda doboru (§ 36); rozmyślanie ma wpływać na cały dzień i noc (§ 37), reguła porównuje je do igły szyjącej złotą nicią wewnętrznych pociech, postanowień, żarliwej rozmowy z Bogiem (§ 38); tu należy także codzienna Msza św., niedzielne kazanie, małe oficjum zamieniane na cały różaniec (§ 39), Komunia św. w niedziele, wtorki i czwartki (§ 40), miesięczny dzień skupienia (§ 41); z miłości do Oblubienica siostry powinny zachować zgodę wzajemną (§ 42), pilnie pracować (§ 43), wolny czas zapełniać rozważaniem i czytaniem (§ 44), statecznie chodzić i pokornie spuszczać oczy (§ 54), opiekować się dziewczętami (§ 57), dwakroć na dzień badać sumienie, trzykroć nawiedzać Najświętszy Sakrament (§ 59–60), modlić się przed jedzeniem, słuchać czytania pobożnego podczas jedzenia (§ 62–63), opiekować się chorymi Siostrami jako Oblubienicami Chrystusa, wkrótce mającymi się z Nim zjednoczyć (§ 64), modlić się przez kwadrans za każdą zmarłą Siostrę (§ 65) i przez oktawę odmawiać za nią różaniec, cztery razy do roku uczestniczyć we Mszy św. za zmarłe Siostry (§ 66).

Postawa czynna w trzeciej Regule wciągnięta została do celów Zgromadzenia: troska o dobro bliźnich, chrześcijańskie wychowanie dziewcząt i pielęgnowanie chorych (§ 1), w ograniczeniu postów Sióstr pielęgniujących chorych poza klasztorem (§ 28), w zasadzie że w przyszłości przede wszystkim pilna praca zapewni utrzymanie (§ 43), w zezwoleniu na spożywanie posiłków poza klasztorem przy pielęgnowaniu chorych (§ 51), obowiązku nie tylko posługi chorym, lecz także troski o przygotowanie ich na śmierć (§ 55), zadaniu opieki nad dziewczętami w szkołach, pensjonatach, sierocińcach, wychowania religijnego, wykształcenia, nauki zawodu (§ 56), pracy w klasztorze każdego powszedniego dnia (§ 59), zgodzie na ciche prace ręczne podczas czytania duchownego i rekreacji, obowiązkowym ruchu nowicjuszek (§ 60–61), posłudze chorej Siostrze na polecenie przełożonej, która jedną wybiera spośród wszystkich gotowych (§ 64).

Trzecia Reguła jest, podobnie jak poprzednie, bardziej kontemplacyjna niż czynna, ale odmiennie od dwu poprzednich bardziej opiera się na pociągającej miłości Bożej, niż napelniającej lękiem Bożej sprawiedliwości.

6. CZWARTA REGUŁA

Dostosowanie reguły Zgromadzenia Sióstr Katarzynek do Kodeksu Prawa Kanonicznego, ogłoszonego przez papieża Benedykta XV w 1917 roku, dało początek czwartej Regule, zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską w uroczystość patronalną św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, dnia 25 listopada 1932 roku⁹. Siostry odczuły ją jako zmianę co do treści i co do formy tej reguły, do której były bardzo przywiązane. Analiza wykaże, jaka w niej była relacja między lękiem a zachwytem, kontemplacją a czynem.

Lęk przed Bogiem występuje w określeniu celu Zgromadzenia: czystość serca od ponęt świata, rezygnacja z uciech i wygod życiowych (§ 1), unikanie próżności i przepychu, parady i zmysłowości w ubiorze, podobania się

⁹ Regeln der Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Martyrin Katarhina. Braunsberg 1934.

oczom ludzkim (§ 9), obowiązku tygodniowej Spowiedzi (§ 31 i 98), zaleceniu Spowiedzi generalnej u progu nowicjatu (§ 34), wykorzenianiu wad i kielznaniu namiętności (§ 49), zadowalaniu się skromnym jedzeniem i ubiorem (§ 79), nie posiadaniu pieniędzy ani sprzętów (§ 81), uwalnianiu się z dnia na dzień od ziemskich przywiązań (§ 83), wykluczeniu uczynków wewnętrznych i zewnętrznych przeciwnych skromności (§ 85), strzeżeniu zmysłów, unikaniu poufalości, kompletnym stroju poza celą (§ 86), unikaniu niebezpiecznej lektury, stałym zajęciu, gorącej modlitwie (§ 87), posłuszeństwie bez szemrania z bojaźni Bożej (§ 93), pokorze i uszanowaniu w dyskusji z przełożoną (§ 95), pełnieniu obowiązku nawet podczas rekursu do wyższej przełożonej (§ 96), prawie do specjalnego spowiednika (§ 100), zakazie przyjmowania Komunii św. w razie zgorszenia (§ 106), czasie na przygotowanie do Spowiedzi (§ 107), rachunkach sumienia (§ 109 i 113), modlitwie za zmarłych z wyciągniętymi ramionami (§ 109), aktach pokory i skruchy na rozmyślaniu (§ 111), umartwieniu i postach (§ 118–120), zgodzie spowiednika na umartwienia wewnętrzne, a także przełożonej na umartwienia zewnętrzne (§ 121), obowiązku klauzury pomieszczeń dla Sióstr (§ 122–125), zgodzie przełożonej na wyjście z klasztoru i to z towarzyszką (§ 127–128), skromnym kroku i spuszczonych oczach (§ 129), unikaniu gościny, tańców, poczęstunków (§ 130), wchodzeniu do rozmównicy tylko za zgodą przełożonej i to z towarzyszką (§ 132), unikaniu pustej ciekawości w rozmowach (§ 134), próżniactwa (§ 135), pustych rozmów (§ 137–138), potraw utrudniających zachowanie czystości (§ 141), nieporozumień między Siostrami (§ 144–145), o przykładzie pokory (§ 146), o unikaniu przyjaźni partykularnych (§ 147), o korespondencji wyłącznie przez ręce przełożonej (§ 148), dystansie wobec świeckich (§ 150), zakonnym zachowaniu przy chorych (§ 151), unikaniu przesadnej uczuciowości wobec wychowanków (§ 155), obecności przy chorej siostrze podczas wizyty lekarza (§ 160), wzywaniu kapłana z posługą sakramentalną do umierających sióstr (§ 163), modlitwach za zmarłe siostry (§ 164, 166–167), karach za wykroczenia i kapitule win (§ 168–171), wreszcie o wydaleniu w wypadku niepoprawności lub ciężkiego zgorszenia (§ 173, 176–177, 181).

Miłość Boga jest celem Zgromadzenia: służyć Chrystusowi, oddać się Bogu całkowicie przez trzy proste śluby, uświęcić własną duszę (§ 1–3), wyrazem jest różaniec, pierścień i medalik, a w kościele i przy Komunii św. także czarny płaszcz (§ 10 i 12), pragnienie doskonałości i służby Bogu jest sprawdzianem powołania (§ 23), codzienna Komunia św. zalecana jest już w postulacie (§ 31), którego zakończeniem są ośmiodniowe rekolekcje (§ 34). Formacja w nowicjacie polega na rozmyślaniach, stałej modlitwie, pouczeniu o ślubach, ćwiczeniu w cnotach, pogłębieniu wiadomości religijnych przez konferencje (§ 49), ponownych ośmiodniowych rekolekcjach (§ 57) przed ślubami ubóstwa, czystości i posłuszeństwa (§ 62). Zalecane jest pobożne odnawianie ślubów (§ 67), nie tylko zachowanie ubóstwa (§ 72), ale duch ubóstwa (§ 83–84), zachowanie ślubu czystości (§ 85) i życie sakramentalne oraz cześć Maryi jako środek (§ 87), zachowanie ślubu posłuszeństwa (§ 89) i cnota posłuszeństwa (§ 93–94 i 97). Postęp duchowy

wymaga kierownictwa (§ 100), codziennej Komunii św. (§ 105) z przygotowaniem i dziękczynieniem (§ 107). Stałemu obcowaniu z Chrystusem Panem (§ 108) służy porządek dnia z jego bogomyślnością, modlitwą poranną, rozmyślaniem, litaniami loretańską, małym oficjum o NMP, Mszą św. i niedzielnym kazaniem, różańcem, pacierzami, nawiedzeniami Eucharystii, czytaniem duchownym, przygotowaniem rozmyślenia, litaniami do Wszystkich Świętych (§ 109–112), dalej skupienie miesięczne (§ 114) i rekolekcje doroczne (§ 115), wszystkie ćwiczenia odprawiane wspólnie (§ 116). Zachowanie Sióstr poza domem musi być godne dziewic poświęconych Chrystusowi Panu, praca winna płynąć z poddania woli Bożej (§ 129 i 135), wolny czas należy przeznaczać na pobożne rozważanie lub czytanie (§ 136), rekreację poprzedzić nawiedzeniem Najświętszego Sakramentu (§ 139). Posiłki odpowiadające dobrowolnemu ubóstwu (§ 141) powinna poprzedzić modlitwa a towarzyszyć im czytanie pobożne (§ 142–143). Oblubienice Pańskie powinna cechować miłość wzajemna (§ 144), dobry przykład dla młodszych (§ 146), wielkoduszność w podejmowaniu prac wychowawczych (§ 154), miłość do chorych oblubienic Chrystusowych (§ 159), którym należy ułatwiać Komunię św. (§ 161–162) przed bliskim spotkaniem z Oblubieńcem.

Praca Sióstr polega na chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, uczynkach miłosiernych, zwłaszcza pielęgnowaniu chorych (§ 3). Ma ona zajmować cały czas poza modlitwą i odpoczynkiem (§ 109). Posługa chorym dopuszcza spożywanie posiłków poza klasztorem z zachowaniem postów obowiązujących w diecezji (§ 120 i 130). Zakłady opieki mogą być połączone z klasztorem, ale mieszkania Sióstr muszą być wydzielone (§ 124). Praca jest obowiązkiem i źródłem utrzymania Sióstr (§ 135), nawet podczas rekreacji wolno wykonywać robótki ręczne (§ 140). Pielęgnowanie chorych łączy się z troską o ich przygotowanie na śmierć (§ 151–152). Wychowanie młodzieży powinno obejmować religię, naukę i zawód, wdrożenie do życia sakramentalnego (§ 153–154 i 156). Każdy dom musi mieć jedną lub więcej sióstr wyznaczonych do pracy w infirmerii klasztornej, a przełożona i pozostałe siostry powinny chore odwiedzać (§ 157 i 159).

Pokodeksowa Reguła IV była więc bardziej kontemplacyjna niż czynna, oparta bardziej na bojaźni niż na miłości Bożej.

7. PIĄTA REGUŁA

Zatwierdzona 18 stycznia 1978 roku, za pontyfikatu papieża Pawła VI, jest wynikiem dostosowanej odnowy życia zakonnego, postanowionej przez II Sobór Watykański¹⁰.

Misterium tremendum napelniającej lękiem Sprawiedliwości Boga jest podstawą codziennej walki z grzechem zapoczątkowanej przez Chrztost (§ 12), regularnej Spowiedzi (§ 13), ćwiczeń pokutnych (§ 14), Namaszczenia Chorych (§ 15), czujności (§ 22), znoszenia własnej grzeszności i wyro-

¹⁰ Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, ponownie opracowane na zwyczajnej Kapitułe Generalnej w dniach od 20 września do 25 października 1977. Rzym [1978].

zumiałości dla innych (§ 26), zrzeczenia się rozporządzania dobrami materialnymi (§ 29), postawy służby u przełożonych (§ 37), udziału w cierpieniach i niepowodzeniach współsióstr (§ 40), przebaczenia uraz (§ 42), cierpliwości w chorobie (§ 43), współodpowiedzialności za miłość siostrzaną (§ 44), przeżywania śmierci współsiostry (§ 46), odpowiedzialności za powołania (§ 60), samopoznania i współodpowiedzialności w nowicjacie (§ 82), przysięgi popierającej śluby (§ 89), sporządzenia testamentu przed ślubami wieczystymi (§ 97).

Mysterium fascinans pociągającej miłości Boga określa cel Zgromadzenia: życie Ewangelią, całkowite oddanie się Bogu, wierna służba Chrystusowi (§ 1); formę życia: zjednoczenie z Panem, modlitwa, wspólnota, oddanie Bogu w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie (§ 2), poświęcenie się w miłości wierze Kościoła katolickiego (§ 4): zjednoczenie z Bogiem: modlitwa, liturgia, Eucharystia, rozmyślanie, brewiarz, adoracja, cześć Maryi, wspólne spotkania na rekolekcjach, odnowie ducha (§ 5–11, 16–17); śluby: czystości — która jest znakiem oddania się, darem łaski uzdalniającym do służby, zobowiązaniem do bezżenności i doskonałej wstrzemięźliwości, — do której zachowania konieczne jest zjednoczenie z Chrystusem, nabożeństwo do Maryi, wzajemna miłość i radość (§ 18–23), ubóstwa — które jest wewnętrznym oderwaniem od posiadania, uwolnieniem, wspólnotą dóbr, zadowoleniem z pracy, mieszkania, jedzenia, sposobu życia, habitu (§ 24–25 i 28), posłuszeństwa — które stanowi włączenie w dzieje zbawienia, oddanie woli własnej woli Bożej, jej rozpoznaniem i wypełnieniem (§ 31, 33–34), siostrzaną łączność: na wzór jedności Trójcy Świętej, w obecności Chrystusa, wzajemnym wspieraniu, życzliwości zwłaszcza wobec starszych współsióstr, zgodnie ze statutami prowincjalnymi (§ 38–41, 43–45), zmarłe siostry otacza modlitwa (§ 46), opuszczające Zgromadzenie miłość i zrozumienie (§ 51); posłannictwo apostołskie, którego owocność zależy od życia w Chrystusie, przykładu osobistego i wspólnotowego, oddania się w bezinteresownej służbie (§ 52–53 i 56); formację zakonną powołanych: własnym przykładem radosnego życia zakonnego, pomocą w rozpoznaniu wezwania Pańskiego (§ 59–61), poprzedzonym i zakończonym rekolekcjami nowicjatem, podczas którego poznaje się wartości życia zakonnego i ducha Zgromadzenia (§ 74, 75 i 87), otrzymuje się pomoc w budowie własnej osobowości, wzroście w życiu wspólnym, formacji duchowej i teologicznej, życiu duchowym (§ 82), aż do ślubów czasowych, których znakiem zewnętrznym jest habit, obrączka i medalik (§ 88–89), a wreszcie do ślubów wieczystych poprzedzonych junioratem, miesiącem bliższego przygotowania i rekolekcjami, składanych zawsze podczas Ofiary Eucharystycznej (§ 90, 96, 98), po których następuje wierne powołaniu i stale pogłębiane życie zakonne (§ 99 i 100).

Postawa czynna to zadanie apostołskie służby bliźniemu w pielęgniarstwie, wychowaniu chrześcijańskim, pracy społecznej i duszpasterskiej (§ 3 i 55), wspólnota dóbr — ma na celu lepszą służbę bliźnim (§ 25). Siostry poddają się powszechnemu obowiązkowi pracy (§ 27), są gotowe do służby Kościołowi w każdym miejscu i każdej pracy (§ 35–36), wszystkie winny służyć chorej współsiostrze (§ 43), życie zakonne z istoty jest apostołskie

(§ 52), Siostry budują Królestwo Boże (§ 54), troszczą się o biednych (§ 56), ukrytą pracą i cierpieniem przyczyniają się do zbawienia świata (§ 58), pielęgnują nowe powołania, pomagają im, skutecznie popierają (§ 60–62), nowicjat teoretycznie i praktycznie przygotowuje do apostołstwa (§ 82).

Posoborowe *Konstytucje* Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy są bardziej kontemplacyjne niż czynne, chociaż o postawie czynnej mówią więcej niż wszystkie poprzednie, zdecydowanie bardziej opierają się na miłości Bożej niż na lęku przed Bogiem.

8. ZAKOŃCZENIE

Służebnica Boża Regina Brotmann w świetle jedynej swej biografii napisanej przez świadka jej życia, była osobowością bardziej czynną niż kontemplatywną, bardziej zafascynowaną miłością Bożą, niż przerażoną sprawiedliwością Boga.

Natomiast wszystkich pięć Reguł, łącznie z dwiema pierwszymi, powstałymi za życia świętobliwej Założycielki, mają charakter bardziej kontemplacyjny niż czynny. I to jest pierwszy kontrast.

Drugim kontrastem jest przewaga lęku Bożej sprawiedliwości (tremendum) nad entuzjazmem miłości Bożej (fascinosum) w obu regułach z czasów Służebnicy Bożej, a także w regule po Kodeksie Prawa Kanonicznego, zatwierdzonej w 1932 roku. Podczas obowiązywania tej właśnie reguły Zgromadzenie złożyło największą ofiarę życia: 98 Sióstr na Warmii i 4 na Litwie w wyniku II wojny światowej.

Najbardziej zbliżone do duchowości Reginy Brotmann okazują się reguły z 1872 i 1978 roku, oparte bardziej na zafascynowaniu Bożą miłością, niż na bojaźni przed Bożą sprawiedliwością.

Reguła z 1872 roku obowiązywała tylko 60 lat, okres bardzo krótki w ciągu czterech wieków istnienia. Reguła z 1978 roku obowiązywała pięć lat i jeden tydzień, w chwili podpisania nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, w dniu 25 stycznia 1983 roku. Nie wydaje się jednak, by dostosowanie *Konstytucji* do nowego Kodeksu mogło zmienić ich duchowość, gdyż wspólną podstawę stanowi II Sobór Watykański, akcentujący nie lęk przed Bogiem, lecz miłość Boga¹¹.

Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy była w ciągu całego czterechsetlecia bardzo maryjna, nie tylko przez modlitwy, posty i święta ku czci Bogarodzicy Dziewicy¹², ale przede wszystkim przez konsekwentną postawę maryjną: wiary, modlitwy i ofiary. Zafascynowanie Bożą miłością, właściwe Świętobliwej Założycielce, a określające duchowość obowiązujących *Konstytucji*, jeszcze bardziej tę postawę maryjną pogłębia.

¹¹ Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus. Roma 1983, can. 573–575, 598–602.

¹² J. Krause CSC: Maryjność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, *Kalendarz Maryjny*, Olsztyn, 13(1983)125–128.

SPIRITUALITAS CONGREGATIONIS SORORUM A SANCTA
CATHARINA VIRGINE ET MARTIRE,
1583—1983

SUMMARIVM

Spiritualitas consistit in contemplatione et actione mysterio tremendo et fascinoso informatis.

Serva Dei Regina Brotmann, Congregationis fundatrix, magno aequilibrio nitebat contemplationis et actionis, mysterii tremendi et fascinosi, aliquatenus praeponderantibus actione et fascinatione.

Prima regula, die 18 Martii 1583 approbata, magis contemplativa quam activa, magis tremore quam fascinatione nitebatur.

Secunda regula, diei 12 Martii 1602, similiter mysterium tremendum fascinose, contemplationem actioni praestituebat.

Tertia regula, die 19 Novembris 1872 comprobata, etiam magis contemplativa quam activa erat, sed mysterium fascinose tremendo praeponebat.

Quarta regula, diei 25 Novembris 1932, Codici Iuris Canonici Benedicti PP XV adaptata, pariter contemplationem actioni praeponebat, denuo tremendum praefascinose eligebat.

Quinta regula, de die 18 Ianuarii 1978, iuxta Concilii Vaticani II placita redacta, uti praecedentes contemplationem actioni praeponebat, tremendum tamen fascinose cedere iubebat.

Inter spiritualitatem Fundatricis et quinque regulas viget distinctio: Regina Brotmann potius activa, regulis autem contemplativis, Regina Brotmann potius dilectione Dei fascinata, tribus regulis tremore percussis, prima nempe, secunda et quarta, qua vigente Congregatio maximum holocaustum obtulit, 98 Sororibus in Warmia et 4 in Lithuania tempore secundi belli universalis pie in Domino defunctis.

Spiritualitas Congregationis Sororum a Sancta Catharina Virgine et Martire valde Mariana erat, non solum propter preces, ieiunia et festivitates Marianas, sed propter assimilationem Beatae Mariae Virgini in fide, oratione et suis ipsius oblatione.

ZGROMADZENIE SIÓSTR ŚW. KATARZYNY NA WARMII W LATACH 1583—1613*

T r e ś ć: Wstęp. — Powstanie i organizacja Zgromadzenia. 1. Regina Protmann — założycielka Zgromadzenia. 2. Geneza i założenie Zgromadzenia. 3. Reguły zakonne z 1583 i 1602 roku. 4. Urzędy — przełożona domu, przełożona generalna, rada seniorek. — II. Rozwój placówek. 1. Konwent w Orniecie. 2. Konwent w Lidzbarku. 3. Konwent w Reszlu. 4. Rozwój konwentu w Braniewie. — III. Członkinie i działalność Zgromadzenia. 1. Pochodzenie społeczne. 2. Formacja i życie duchowe. 3. Charitas christiana. 4. Szkolnictwo dziewcząt i inne apostołstwa. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

„Już od początku byli w Kościele zarówno mężczyźni, jak i niewiasty, którzy chcieli przez praktykę rad ewangelicznych z większą swobodą iść za Chrystusem i wierniej Go naśladować, prowadząc na swój sposób życie Bogu poświęcone. Wielu spośród nich, z natchnienia Ducha Świętego, prowadziło życie pustelnicze lub tworzyło rodziny zakonne, które Kościół chętnie objął swą powagą i zatwierdził. W ten sposób, zgodnie z zamiarem Bożym, powstała przedziwna różnorodność wspólnot zakonnych, która wydatnie przyczyniła się do tego, że Kościół jest nie tylko przysposobiony do wszelkiego dobrego dzieła (por. 2 Tm 5,17) i gotowy do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusa (por. Ef 4,12), lecz także okazuje się ozdobiony różnymi darami swoich dzieci, jak oblubienica strojna dla męża swego (por. Ap 21,2); przezeń też daje się poznać wieloraka mądrość Boża (por. Ef 3,10)”¹.

Myśl Soboru Watykańskiego II jest niewątpliwie odbiciem wielowiekowego doświadczenia Kościoła w tej dziedzinie życia. Rola jaką odegrały w historii wspólnoty zakonne czy zgromadzenia była ogromna. Już w V i VI wieku stanowiły one ostoję Kościoła, ale i zarzewie, w sporach chrystologicznych. Nieco później klasztory były siedzibą badań i studiów teologicznych oraz klasycznych. Stały się również współtwórcą kultury materialnej i duchowej średniowiecza oraz załączkiem prowadzonej przez Kościół pracy wychowawczej². Kościół zawdzięcza im wyjście z impasu, w którym znalazł się w X wieku. One to właśnie były ośrodkiem odnowy życia religijnego³.

Wszystkim jednak wspólnotom z tamtego okresu brakowało typowego dla późniejszych czasów ducha apostołstwa, pełnego wyjścia w kierunku wyznawców Chrystusa. Na ten ważny element zwrócił szczególną uwagę Sobór Trydencki. Stąd powstające po nim nowe wspólnoty określały w zdecydowa-

* Praca dyplomowa, napisana pod kierunkiem ks. dra A. Szorca.

¹ Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań 1968, s. 264.

² B. K u m o r: Historia Kościoła. KUL Lublin 1973, cz. 1, s. 254-259.

³ B. K u m o r: Historia Kościoła, cz. 2, s. 165.

ny sposób swój apostołski program działania. Wśród nich znalazło się również Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, które powstało na Warmii w 1583 r. Podjęło się ono szeroko rozwiniętej pracy charytatywnej i kształcenia dziewcząt. Oddając się przede wszystkim apostołstwu, zdecydowało się zrezygnować ze ścisłej klauzury, co umożliwiło realizację zamierzeń i otworzyło drogę dla wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych, które podjęły się tych samych lub podobnych zadań.

Niniejsza praca ma na celu ukazanie dziejów Zgromadzenia Sióstr Katarzynek od chwili powstania do śmierci jego założycielki Reginy Protmann. Zadanie to nie jest łatwe. Mimo bowiem niezbyt odległych czasów, brak odpowiedniej ilości źródeł nie pozwala na dostateczne przedstawienie genezy Zgromadzenia. Również sama Regina Protmann jest mało widoczna w swojej działalności tak, że wiemy o niej dużo mniej, niż na przykład o żyjącej przed nią o całe 200 lat bł. Dorocie z Mątów Wielkich. Niemniej dzięki istniejącym źródłom i opracowaniom można w ogólnym zarysie skonstruować początki powyższej wspólnoty.

Źródła dotyczące życia Reginy Protmann i jej dzieła można podzielić na dwie zasadnicze grupy: źródła archiwalne i źródła drukowane. Jeśli chodzi o źródła archiwalne, zachowały się do naszych czasów przede wszystkim w postaci kopii. Oryginały znajdują się w Grottaferrata koło Rzymu i ze względu na to są trudno dostępne. Kopie zaś rozrzucone są po wielu archiwach. Między innymi duża ich ilość jest w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Najistotniejsze z nich opublikował w zeszycie 2 z 1975 r. znany badacz historii Warmii H. M. Wermter na łamach czasopisma „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”. W korzystaniu ze źródeł archiwalnych nie wykroczyłem poza ramy wspomnianego wyżej autora, chociaż wiele ze źródeł, o których Wermter tylko wspomina, nie mając do nich dostępu, przestudiowałem i zacytowałem ich treść.

Nie lepiej przedstawia się również sprawa opracowań omawianego tematu. Jest ich co prawda kilka, jak: „Die Congregation der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharins” — J. Grunenberga; „Regina Protmann und die ermländischen Konvente” — F. Hiplera; „Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen” — G. Bellgardta; „Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina” — A. Boenigka i „Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina” — H. Hümmelera, lecz z uwagi na odległy czas ich powstania, z wyjątkiem pracy H. Hümmelera, niezbyt dużej wartości krytycznej, zwłaszcza A. Boenigka, oraz bariery językowej (wszystkie w języku niemieckim) są dla polskiego czytelnika mało dostępne. Z powyższych względów podjąłem się opracowania tego tematu, który poza małymi wzmiankami, m.in. w II tomie *Hagiografii Polskiej*, stanowi u nas w kraju zagadnienie prawie nietknięte.

Chcąc należycie przedstawić właściwy temat, została najpierw omówiona postać Reginy Protmann — założycielki Zgromadzenia na tle ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej i religijnej, a następnie jej dzieło oraz jego podstawy prawne, w końcu rozwój Zgromadzenia, członkinie, życie i działalność tej wspólnoty.

ROZDZIAŁ I

POWSTANIE I ORGANIZACJA ZGROMADZENIA

I. REGINA PROTSMANN — ZAŁOŻYCIELKA ZGROMADZENIA

Regina Protmann jest znana dzięki Kongregacji Sióstr św. Katarzyny, której dała początek. Historia nie pozostawiła nam zbyt dużo wiadomości o jej dzieciństwie i młodości. Lepiej jest pod tym względem, jeśli chodzi o późniejszy okres jej życia. Niemal wszystko, co o niej wiemy, zawdzięczamy pewnemu bezimiennemu kapłanowi warmińskiemu, który wkrótce po jej śmierci, najprawdopodobniej ok. 1616 r.¹, napisał jej żywot². Po raz pierwszy ukazał się on drukiem już w 1623 r. w Krakowie w postaci broszury.

Jej pełny tytuł przypuszczalnie brzmiał: „Życie świątobliwej Reginy Protmann, założycielki chwalebного Zgromadzenia św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy”³.

Regina Protmann przysłała na świat w Braniewie⁴ w roku 1552. Jej rodzina należała do zamożniejszych w mieście. Piotr, ojciec Reginy, był bogatym kupcem, a jednocześnie członkiem związku hanzeatyckiego. Matka, także Regina, z domu Tingel, podobnie jak mąż szczyliła się swoim pochodzeniem ze znanego rodu. Jej brat, Szymon Tingel, piastował wówczas funkcję burmistrza braniewskiego⁵. Całą rodzinę Protmann miano w powszechnym szacunku. Podziwiano u nich przede wszystkim systematyczną pracę i oszczędność, które niewątpliwie utorowały im drogę do zdobycia tej dość wysokiej pozycji. Jeżeli chodziło o życie religijne, wytrwale stali po stronie wiary katolickiej⁶. Potrafili zachować hierarchię wartości, której złe ustawienie u wielu mieszkańców Braniewa spowodowało zejście z linii ich przodków. W takim też duchu wychowywali swoją córkę.

Regina w latach dziewczęcych skłaniała się, podobnie jak jej rówieśniczki, do życia świeckiego. Nie stroniła od ucieszeń światowych, była nieco próżna — jak pisze jej pierwszy biograf — lubowała się w ówczesnej modzie i strojach, a co za tym idzie spędzała dużo czasu przed lustrem. I chyba nie

¹ A. B o e n i g k: Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina. Braunsberg 1933, s. 14.

² Autorstwo żywotu nadal pozostaje nierozwiązane. A. Boenigk, F. Hipler i J. Grunenberg twierdzą, że napisał go pewien warmiński kapłan, którego nazwiska ustalić niestety nie można. Sprawę próbują rozwiązać G. Bellgardt, a zwłaszcza współczesny badacz tematu E.M. Wermter. Według nich był nim O. Engelbert Keilert, jezuita z Kolegium braniewskiego.

³ A. B o e n i g k, Regina Protmann, s. 5.

⁴ Braniewo było największym z 12 miast tej diecezji i wciąż odgrywało ważną rolę. Składało się wówczas z dwóch miast: Starego i Nowego Braniewa. Utrzymywało ożywione kontakty handlowe z Gdańskiem i Królewcem. Mieszkańcy Braniewa w XVI w. to niemal w 100% ludność narodowości niemieckiej — Por. P. D o l l i n g e r: Dzieje Hanzy, tłum. polskie pod red. E. Cieplaka, Gdańsk 1975, s. 5 i 126.

⁵ J. O b l a k: Regina Protmann (1552–1613). W: Hagiografia Polska pod red. R. Gustawa OFM, Poznań 1972, I–II, s. 252.

⁶ Tamże, s. 252.

należy się temu dziwić. Po prostu była dzieckiem swojego środowiska, swojej klasy społecznej⁷.

Pod opieką rodziców przebywała do 19 roku życia. Ostatnie miesiące jej pobytu w domu były jednak odmienne od wszystkich przeżytych do tej pory. W życiu młodej córki Protmannów nastąpił wielki przełom. Poczula niechęć do dotychczasowego trybu życia. Spostrzegła, że to, co najcenniejsze, wymyka się z jej rąk. Postanowiła zwrócić się ku surowszemu i nie stroniącemu od umartwień życiu. Wszystkie swoje myśli i pragnienia tego okresu zawarła w przepięknej modlitwie, która sama ułożyła. A oto jej treść: „O mój Panie i Boże, przesyj me grzeszne serce ognistą strzałą Twej wielkiej miłości, bym nie widziała przyjemności w żadnym stworzeniu, ale jedynie w Tobie, Boże nasz, Panie. Obdarz mnie taką miłością, która mnie całkiem przeniknie i w Tobie się rozplynie. O mój najukochańszy Jezu, przebywaj w moim a ja w Twoim sercu, bym jedynie Tobie się podobała na wieki. Ach mój słodki Jezu, mój Panie i Boże, kiedyż miłować Ciebie będę całkowicie. Kiedy z przejściem otoczę Ciebie, mój najukochańszy Oblubieńcze, ramionami mej niezgodnej duszy i tam zamieszkać na zawsze? O Panie Jezu, słodki mej duszy Miłośniku, obym zdołała wzgardzić sobą i całym światem jedynie dla Twej boskiej miłości. Oby moja dusza z miłości do Ciebie zechciała rozplynąć się i stopić jak wosk pod promieniami słońca i została przez Ciebie, mój Boże i Panie, całkowicie pochłonięta”⁸.

To pragnienie było tak silne, że Regina postanowiła pójść za nim. Nie przeszkodziły w tym plany rodziców w stosunku do niej. Idea całkowitego oddania się Bogu wzięła górę. Mając 19 lat, opuściła rodzinny dom i poszła za głosem powołania.

Z nawróceniem młodej córki Protmannów wiąże się nierozłączne pytanie, co było powodem wyboru nowej drogi życia. Patrząc na to z teologicznego punktu widzenia trzeba przede wszystkim uwzględnić łaskę Bożą. Z drugiej zaś strony nie powinno się wykluczyć środowiska i wydarzeń ówczesnego okresu. Spojrzenie takie wyłania dwa dodatkowe momenty, prowadzące do uzasadnienia zmiany stylu życia Reginy. Jeden z nich to zaraza 1571–1572 roku w Braniewie, która pochłonęła wiele ofiar i wynikająca z tego faktu myśl zorganizowania opieki nad chorymi. Nie należy również zapominać o jezuitach, sprowadzonych przez kardynała Stanisława Hozjusza do Braniewa w 1565 r. Ich niezwykle gorliwa działalność religijno-duszpasterska niewątpliwie wywarła duży wpływ na mieszkańców tego miasta⁹.

Gdy Regina opuszczała dom rodzinny, przyświecała jej myśl założenia zgromadzenia zakonnego. Jak widać z żywotów zakonodawców, nie jest to rzeczą łatwą. Po wielu jednak trudach osiągnęła zamierzony cel. Mała początkowo grupa osób zaczęła wzrastać, aż w końcu po 12 latach w roku 1583

⁷ A. B o e n i g k: Regina Protmann..., s. 7.

⁸ Tamże.

⁹ J. O b l a k: Regina Protmann..., s. 253.

otrzymała aprobatę biskupa warmińskiego, Marcina Kromera (1579–1589)¹⁰.

Protmann kierowała swoim zgromadzeniem przez 42 lata. W okresie od 1571 do 1583 roku stała na czele małej jeszcze wtedy wspólnoty. Biskup Kromer wręczając katarzynkom w 1583 r. zatwierdzoną przez siebie regułę, wyraźnie wskazał na nią jako przełożoną. Funkcję tę miała piastować do czasu zakończenia rocznego nowicjatu, ogłoszonego w momencie przekazywania reguły. Po upływie roku, zgodnie z regułą, odbyły się wybory, w wyniku których Regina została pierwszą oficjalną i w pełnej już formie matką zgromadzenia¹¹. Stanowisko to pełniła nieprzerwanie aż do końca życia, ciesząc się niesłabnącą popularnością wśród swoich sióstr. Warto dodać, że w pierwszych 31 latach kierowania wspólnotą, jej władza ograniczała się wyłącznie do konwentu braniewskiego. Dopiero w 1602 r. nowo zredagowana reguła, zatwierdzona przez biskupa Piotra Tylickiego (1600–1604), normująca przede wszystkim kwestię organizacyjną, rozszerzyła rządy Reginy na wszystkie istniejące wówczas na Warmii konwenty katarzynek, czyniąc ją przełożoną generalną Zgromadzenia¹².

Protmann jako przełożona odznaczała się nieprzeciętnym zmysłem organizacyjnym, praktycznym nastawieniem na sprawy tego wymagające, szerokim spojrzeniem na życie oraz czułą miłością¹³. Do niej przede wszystkim zwracano się z prośbą o radę i decyzję we wszystkich sprawach. Żeby temu podolać trzeba było borykać się niejednokrotnie z wieloma trudnościami. We wszystkich jednak poczynaniach kierowała się miłością Bożą i dzięki temu mogła stać się, podobnie jak św. Paweł, „wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9,22).

Plany Reginy z konieczności pociągały za sobą ważną decyzję zmiany jej życia duchowego. Życie to, które wcześniej stanowiło tylko pewien margines, z upływem czasu stało się centrum jej działalności i ulegało coraz to bardziej dostrzegalnemu doskonaleniu. Wielką wagę przywiązywała do modlitwy, która nierozdzielnie wiąże się z pobożnością. W każdą niedzielę i święto od początku pierwszej Mszy św. aż do końca ostatniej trwała w pozycji klęczącej, modląc się bardzo żarliwie. Z powyższej praktyki nie zrezygnowała nawet wówczas, gdy była w podeszłym wieku. W okresie Wielkiego Postu jeszcze więcej czasu poświęciła modlitwie. Znane są przypadki — jak pisze jej biograf — rozmowy z Bogiem prowadzonej całą noc¹⁴. Najczęściej odmawiana przez nią modlitwa, a zarazem najbardziej ulubiona, ma następującą treść: „O słodki Panie Jezu, daj, abym wytrwała w Twojej łasce. Nie

¹⁰ J. Grunenber g: Die Congregation der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina, Braunsberg 1868, s. 8.

¹¹ F. Hipler: Regina Protmann und die ermländischen Konwente, *Pastoralblatt* 15(1883), s. 54.

¹² J. Grunenber g: Die Congregation..., s. 27.

¹³ G. Bellardt: Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina zur die Erziehung der Mädchen, Berlin 1931, s. 11.

¹⁴ A. Boenigk: Regina Protmann..., s. 11.

dopuść, abym miała kiedyś odstąpić od Ciebie, albo obrazić Cię grzechem czy występkiem. Nie dopuść, abym miała umrzeć duchowo lub stracić miano Twego dziecka. Daj, Boże, mnie małej dziecinie, małemu pieskowi, abym mogła spożywać okruchy, które spadają z Twego stołu. Nie jestem godna Twojej wielkiej łaski. Daj, abym Cię kochała, uwielbiała i chwaliła na wieki”¹⁵.

Modlitwa w życiu Reginy nie była tylko środkiem jej własnego uświęcenia, lecz także miała charakter wyraźnie apostołowski. Świadczą o tym choćby jej intencje: oddalenia wojny, niebezpieczeństw od Kościoła i Ojczyzny, ochrony miast warmińskich, zachowania grzeszników i inne¹⁶.

Ducha modlitwy starała się również wszczepić w serce swych towarzyszek. Ukazywała im wielkość, a przede wszystkim potrzebę modlitwy. Przed śmiercią pozostawiła nawet pisemne pouczenie, zawierające zachętę do pielęgnowania ducha modlitwy. Mówi w nim, że modlitwa człowieka pobożnego, odmawiana w utrapieniu, czy pokusie, miłsza jest Bogu, niż zanoszona w stanie uniesienia i radości¹⁷.

Wielkim nabożeństwem pałała Założycielka do Najświętszego Sakramentu, który stanowił niewątpliwie centrum jej życia. Przed Jezusem Eucharystycznym wyrażała swoją miłość do Boga i upraszała łaski nie tylko dla siebie, ale i dla tych, którzy ich potrzebowali. Przyjmowała Go trzy razy w tygodniu: we wtorek i czwartek oraz w niedzielę, a nadto i w święta. Zdawała sobie bowiem sprawę z tego, jak dużo potrzeba duchowych sił na drodze życia zakonnego¹⁸.

Nie był też obcy Reginie duch umartwienia i prawdziwej pokory. Odejmowała sobie od ust pokarmy, przy równoczesnej zwiększonej intensywności pracy. Praktykowała także biczowanie oraz nosiła włosiennicę. Wszystko to stanowiło jej broń przed różnorodnymi pokusami, słabościami i oschłością duszy¹⁹.

Owoce pracy nad sobą wykorzystywała Protmann do działalności czysto zewnętrznej. Kierowała się na tym polu wielką miłością i troską. Okazywała ją szczególnie wobec dotkniętych chorobą i biedą materialną. Pochylała się nad nimi z poświęceniem, przynosząc ulgę i pomoc w cierpieniu²⁰. W pracy apostołskiej korzystała również ze swoich uzdolnień, a mianowicie: umiejęt-

¹⁵ F. H i p l e r: Regina Protmann, jw., s. 54, Regina Protmann przypuszczalnie przejmowała modlitwy z kół kolońskich, z których wywodzili się jezuici braniejscy. Modlitwa „O mój Panie i Boże...” sięga swoimi korzeniami do późnośredniowiecznej mistyki, a niektóre jej zwroty do takich autorów jak: św. Bonawentura (1217/18–1274), Mechtylda z Magdeburga (1208/10–1282), Jan Tauler (1300–1361), Eckhard (1260–1328), Małgorzata Ebner (1291–1351), Jan Ruysbroeck (1293–1381) i innych. Materiałem do jej rozmyślań były medytacje dominikanina hiszpańskiego O. Ludwika z Grenady (1505–1588), jednego z najznakomitszych ascetów i homiletów tego okresu. Chodzi tu konkretnie o niemieckie wydanie książki *Libro de la orciony maditacion*, które ukazało się w 1576 r.; por. E. M. W e r m e r: Quellen zur Geschichte, s. 27–28.

¹⁶ M. K a l l e r: Hirtenbrief anlässlich der 350 — Jahrfeiern der Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina, *Kirchliches Amtsblatt der* I IX 1937, s. 78.

¹⁷ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 53.

¹⁹ A. B o e n i g k: Regina Protmann, jw., s. 12–13.

²⁰ Tamże, s. 15.

ności przemawiania, obycia towarzyskiego, zachowania się wobec każdego człowieka bez względu na wykształcenie i pochodzenie społeczne. Bardzo przydatnym okazała się niewątpliwie zdolność poprawnego pisania listów, za pomocą której załatwiała wiele ważnych spraw²¹. We wszystkich swoich poczynaniach kierowała się bezgraniczną wiarą i ufnością w Opatrzność Bożą²².

Krótko przed śmiercią, nie zważając na stan zdrowia i ostrą zimę, wybrała się Protmann z wizytacją do konwentów w diecezji²³. Być może, że przeżuwała rychły zgon i chciała jako wierna matka duchowa pożegnać się ze swoimi drogimi dziećmi. Ostatnie osiem tygodni przeleżała w łóżku. Potęgujące się cierpienia znosiła z wielką cierpliwością i zrozumieniem²⁴. Pociechą był dla niej Chrystus Eucharystyczny, przyjęty przez nią w tym okresie dwunastokrotnie oraz krucyfiks, z którym nie rozstawała się w tych końcowych chwilach. Po otrzymaniu Sakramentu Namaszczenia zmarła 18 stycznia 1613 r., mając 61 lat. Ciało jej złożono w kościele jezuitów w Braniewie²⁵.

Śmierć Reginy Protmann wywołała powszechny żal i współczucie. O stracie zacnej osoby pisze w swoim liście kondolencyjnym, skierowanym do sióstr braniewskich sam biskup Szymon Rudnicki (1604–1621). List wysłany z Lidzbarka, opatrzony datą 23 stycznia 1613 r., ma następującą treść: „Wielebne i Drogie Siostry, śmierć waszej świątobliwej przełożonej generalnej Reginy przejęła nas bólem i smutkiem. Przyjmijcie od nas z tego powodu wyrazy szczerego współczucia. Trzeba zawsze zgadzać się z wolą Bożą, przyjmując za dobre wszystko, co od Niego otrzymujemy, a dla zmarłej prosimy o wiekuiste szczęście. Chcąc zaś wam dać dowód wielkiej naszej miłości, jaką żywimy do was wszystkich, prosimy, abyście zawsze widziały w nas i miały, swojego ojca”²⁶.

Odchodząc, Regina pozostawiła po sobie trwały ślad w pamięci współczesnych. Szczególne wartości odziedziczyły po niej oczywiście siostry, wśród których tyle lat pracowała. Znane są jej pouczenia ascetyczne, z których wiele nie straciło ze swojej aktualności. A oto ich brzmienie: „doskonałość wymaga wiele trudów”, „unikać przesadnych trosk”, „nie poddawać się zniechęceniu”, „znosić cierpliwie utrapienie życia ziemskiego”, „lękać się nawet najmniejszego grzechu”²⁷. Poza tym znany jest testament Reginy skierowany do sióstr, w którym zawarła swoje serdeczne napomnienie dotyczące ogólnych zasad kontaktów ze światem oraz wzajemnego współżycia. Zachęciła w nim swoje towarzyszki do szacunku, popartego głęboką pokorą, cierpliwością, posłuszeństwem i miłością, w stosunku do Chrystusa, jak i każdego bliźniego. Jako pomoc do osiągnięcia powyższego celu wskazała Protmann poskromienie w sobie szkodliwych żądz, a nawet najmniejszych

²¹ Tamże, s. 19.

²² F. H i p l e r: Regina Protmann, jw., s. 53.

²³ A. B o e n i g k: Regina Protmann..., s. 20.

²⁴ F. H i p l e r: Regina Protmann, jw., s. 56.

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

grzesznych odruchów. Na koniec zaś zaleciła życie przepojone pokojem, który jest nieodzowny we wzajemnym ich współżyciu²⁸.

Regina Protmann była postacią ze wszech miar szlachetną. Jej prawy charakter wzbogacony roztropnością i miłością, a równocześnie olbrzymią energią i siłą, zjednał dla niej i założonego przez nią Zgromadzenia powszechny podziw i szacunek. Doceniono to już za jej życia. Dowodem tego może być choćby list słynnego generała jezuitów, Klaudiusza Akwawiwy, w którym znajdujemy uznanie dla wartości, jakie reprezentowała oraz oficjalne przejście opieki nad zgromadzeniem Sióstr Katarzynek²⁹.

2. GENEZA I ZAŁOŻENIE ZGROMADZENIA

Państwo krzyżackie nie sprzyjało rozwojowi życia zakonnego. O takim stanie rzeczy decydowało kilka podstawowych przyczyn:

- a) sami będąc zakonem bardzo niechętnie dopuszczali innych zakonników na teren swojego państwa,
- b) surowa, wojskowa dyscyplina,
- c) skłonność do prowadzenia ciągłych wojen³⁰.

Wynikiem tego był brak majątków klasztornych na ich terenie. Żadną miarą nie pozwolili osiedlić się cystersom i benedyktynom, gdyż ci, tworząc samodzielne opactwa, byłiby od nich niezależni. Jedyne zakony żebracze, które nie stanowiły konkurencji polityczno-ekonomicznej, otrzymywały zezwolenia na zakładanie klasztorów. Stąd najwcześniej pojawili się na tych ziemiach dominikanie i franciszkanie. Niewiele lepiej przedstawiała się sytuacja

²⁸ W testamencie czytamy: „...jest moją pokorną i macierzyńską wolą skierowaną do was, Drogie Siostry, abyście tak wobec Boga i naszego ukochanego Oblubieńca, Jezusa Chrystusa, jak i wobec wszystkich ludzi, kierowały się zawsze szacunkiem w oparciu o głęboką pokorę, prawdziwą cierpliwość, bezwzględne posłuszeństwo i chrześcijańską miłość. Uczcie się, Kochane Siostry poskramiać w sobie nie tylko tylko wysoce szkodliwe żądze, ale nawet najmniej odruchy grzeszne, które mogłyby zaszkodzić waszemu powołaniu, czy posłannictwu, jak np. niepotrzebne rozmowy, podejrzliwe myśli, próżniactwo, czy lekkomyślny śmiech. Starajcie się z całą pilnością nie tylko kochać się wzajemnie, jako siostry zakonne, ale również każdego człowieka. Ze wszystkimi utrzymujcie pokój, a dobry Bóg będzie wam błogosławił”. — Por. Tamże, s. 56.

²⁹ List K. Akwawiwy, generała jezuitów do Reginy Protmann: „Klaudiusz Akwawiwa, Generalny Przełożony Towarzystwa Jezusowego Czcigodnej Pani Reginie, Matce Zgromadzenia św. Katarzyny Braniewskiej — pozdrowienie w Panu. Ponieważ pobożność i cnoty Waszej Wielmożności oraz przychyłność i zasługi względem naszego Towarzystwa wymagają wyrażenia z naszej strony dowodów duchowej miłości, oświadczamy, że o ile to możliwe, czynimy Waszą Wielmożność współczesniczką wszystkich dóbr duchowych, jakimi nas Pan obdarzył i jakie naszemu zakonowi są znane, czego udzielamy ze szczerego serca w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Równocześnie prosimy Boga, Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby czerpiąc ze skarbcza zasług Najdroższego Syna Swego podtrzymywał naszą słabość, a coraz bardziej wzbogacał niebieskimi darami osobę Waszej Wielmożności, po śmierci zaś uwieńczył ją koroną wiecznej chwały. Dano w Rzymie, 24 marca 1608 r.” — Por. F. H i p l e r: Regina Protmann, dz. cyt., s. 55.

Przypuszczalnie przejście opieki nad zakonem katarzynek przez A. Akwawiwę wiąże się także z podjęciem przez nie wychowania dziewcząt. Jezuici braniewscy prowadzili już przedtem pracę edukacyjną młodzieży męskiej i zależało im na tym, aby to samo zapewnić młodzieży żeńskiej — Por. J. O b l a k: Regina Protmann..., s. 255.

³⁰ Por. J. O b l a k: Historia Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 128.

w okresie od XIV do połowy XVI w. Kolejnym zakonem sprowadzonym na terytorium diecezji warmińskiej, po wyżej wspomnianych zgromadzeniach, byli augustianie³¹. Na początku XVI w. liczbę tę wzbogacili antonicy (Bracia Szpitalni św. Antoniego Pustelnika)³².

Zgromadzenia żeńskie też nie były zbyt bogato reprezentowane. Grunau w IX traktacie swojej *Kroniki* o pruskich klasztorach żeńskich wspomina: cysterki w Chełmnie, Królewcu, Toruniu i Żarnowcu, brygidki w Elblągu, norbertanki w Żukowie i kartuzki w Kartuzach³³. Na terenie diecezji warmińskiej oprócz wymienionych brygidek osiadłych w Elblągu, przybywały również beginki, o których będzie mowa.

Do zgromadzeń typowo zakonnych, które znane były już we wczesnym chrześcijaństwie, doszły później wspólnoty, odznaczające się pośrednią formą życia między stanem świeckim a zakonnym, tzw. zakony trzecie. Skupiły one ludzi, żyjących bez klauzury w ścisłym tego słowa znaczeniu. Mieszkali, bądź w rozproszeniu po własnych domach, bądź wspólnie w jednym budynku. Nie składali ślubów, choć spełniali powinności życia klasztornego, a mianowicie ubóstwo, czystość i posłuszeństwo.

Przykładem tego typu wspólnoty były beginki³⁴, które dość wcześnie pojawiły się w wielu miastach pruskich. Ich obecność w Elblągu daje się stwierdzić już w 1300 r.³⁵ Forma ich życia polegała na tym, że uznawały nad sobą przełożoną, kierowały się wspólną regułą, jednakowo się ubierały, zaś w miejsce ślubów przyrzekały czystość i posłuszeństwo wobec przełożonej i miejscowego proboszcza. Przypuszczalnie to obowiązywało wyłącznie na czas pobytu w klasztorze, który w każdej chwili mogły opuścić³⁶. Poza modlitwą i uczestnictwem w nabożeństwach zajmowały się pracą fizyczną, opieką nad chorymi i częściowo nauczaniem dziewcząt³⁷. Środki na utrzymanie czerpały z produkcji świec, prania bielizny kościelnej oraz z innych zajęć sobie dostępnych³⁸. W diecezji warmińskiej były one w Orniecie, Lidzbarku, Reszlu i Braniewie. Ich reguła na przykładzie wspólnoty reszelskiej³⁹ w reporterskim skrócie, postulowała:

³¹ Sprowadził ich do Reszla 20 listopada 1347 r. biskup Herman z Pragi — Por. J. O b l a k: *Historia...*, s. 129.

³² Tamże, s. 129–130.

³³ F. H i p l e r: *Regina Protmann...*, s. 49.

³⁴ Beginki powstały w II połowie XII w., w plebejskich kołach ośrodków sukienniczych Dolnej Nadrenii, ściślej w zachodniej jej części, na terenach dzisiejszej Belgii. Ich nazwa wywodzi się najprawdopodobniej od Lamberta de Begue, ludowego kaznodziei leodyjskiego, oskarżonego o herezję. — Por. J. W y r o z u m s k i: *Beginki i Begardzi w Polsce, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* CLXI, prace historyczne, z 35(1971), s. 8.

³⁵ F. H i p l e r: *Regina Protmann...*, s. 49.

³⁶ Tamże.

³⁷ Nie ma pewności co do tego, czy poza konwentem w Gdańsku poświęcały się szkolnictwu — Por. G. B e l l g a r d t: *Die Bedeutung...*, s. 7.

³⁸ F. H i p l e r, *Regina Protmann...*, s. 49–50.

³⁹ Było to możliwe dzięki pismu ze starymi statutami beginek, które przedstawiono wizytatorem w 1582 r., a którzy odnotowali je w skrócie. — Por. G. M a t e r n: *Geschichte der Pflorngemeinde SS. Petri und Pauli in Rößel, Königsberg* 1935, s. 273.

- 1) Siostry powinny rano, w czasie Mszy św. i wieczorem odmówić ściśle określone modlitwy (prawdopodobnie pewną liczbę Ojciec nasz i Zdrowaś Maryjo).
- 2) We wszystkie dni świąteczne powinny wypowiadać się ze skruchą i przyjąć pobożnie Komunię św. w kościele parafialnym.
- 3) Winny starać się o światło dla kościoła i pracować bielizną liturgiczną.
- 4) Ćwiczyć się również w pełnieniu uczynków miłosierdzia, a przede wszystkim odwiedzać chorych w ich domach.
- 5) Nie będą się kłócić ani sprzeczać, tylko zdawać się zawsze na orzeczenie proboszcza i opiekunów.
- 6) 10 marek, które każda z nich wpłaca przy wstąpieniu, będą obrócone tylko na utrzymanie domu.
- 7) Ogród, jaki od dawna posiadają, winny wspólnie uprawiać i w równej części z niego korzystać.

Powyższe przepisy wystarczały im dla utrzymania zdrowego ducha wspólnoty. Jednak mimo spełnienia swoich zadań, nie utrzymały się pod naporem czasu, chociaż jeszcze na początku XVI w. nie zdawały sobie z tego sprawy.

Wiek XVI należał do najbardziej burzliwych w dziejach Kościoła. Reformacja stanowiła wielką groźbę dla katolicyzmu. Groźba ta zawisła również nad diecezją warmińską, a następnie i całą Polską.

Wiąże się z tym niewątpliwie hołd pruski. Dnia 12 kwietnia 1525 r. zawarto w Krakowie układ, na mocy którego Albrecht, margrabia brandenburski, występujący częściowo w charakterze wielkiego mistrza, częściowo zaś już jako książę w Prusach, stał się rzeczywistym księciem świeckim z tytułem „Dux in Prussia”.

Tytuł ten był rezultatem nadania mu przez Zygmunta Starego ziem Zakonu jako dziedzicznego lenna świeckiego⁴⁰. Albert zobowiązał się także składać mu hołd, zrzec się wszelkich przywilejów cesarskich i papieskich oraz szanować, w swym protestanckim już wówczas państwie, prawa i przywileje Kościoła katolickiego. Dwa dni wcześniej złożył uroczysty hołd Zygmuntovi Staremu na rynku w Krakowie⁴¹.

Będąc jednak wyznawcą luteranizmu, Albrecht nie dotrzymał układu. W myśl zasady *cuius regio eius religio*, narzucił swoim poddanym w Prusach Książęcych wyznanie luteranckie, usunął kapłanów katolickich, zamienił kościoły na zbory ewangelickie, klasztory na szpitale, niszczył kaplice, figury świętych i krzyże przydrożne oraz zabronił pielgrzymek do miejsc słynących łaskami. Szybkie rozszerzanie się protestantyzmu w sąsiedztwie Warmii, wywierało na nią swój wpływ. Dał się on zauważyć, zwłaszcza w Braniewie, obejmując też po części okoliczną szlachtę głównie w latach 1524–1526 i 1562–1563⁴². Do Braniewa sprowadzono predykantów ewangelickich, a ży-

⁴⁰ A. V e t u l a n i: Lenno Pruskie — od traktatu krakowskiego do śmierci księcia Albrechta 1525–1568, Kraków 1930, s. 60–61.

⁴¹ B. K u m o r: Protestantcka reformacja na ziemiach polskich. W: Historia Kościoła w Polsce, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań–Warszawa 1974, t. 1 cz. 2, s. 51.

⁴² E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, dz. cyt., s. 23.

cie religijne urządzono według liturgii luteriańskiej. Trudną sytuację miasta pogarszał fakt częstych zatargów, a nawet wystąpień na tle religijnym⁴³. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVI w. usiłowania niektórych członków Rady Miejskiej tego miasta, od lat niepraktykujących, zmierzwały do niebezpiecznego rozniecania zarzewia rozruchów religijnych oraz zdyskredytowania władzy kościelnej⁴⁴.

Sytuację pogarszał fakt, że kapłani zakonni i świeccy diecezji rozsiewali nowinki religijne, zaś biskup warmiński Fabian von Losainen (1512–1523) wyraźnie im sprzyjał. Reformacja była również ciosem dla życia zakonnego, gdyż nie oszczędziła ani jednego klasztoru diecezji, doprowadzając je do upadku⁴⁵. Jednak dzięki zdecydowanej postawie następców Fabiana: Maurycego Ferbera (1523–1537) oraz Jana IV Dantyszka (1537–1548) katolicyzm na Warmii został uratowany. Mimo to, ich próby mające na celu wprowadzenie reformy i odnowy w życiu kościelnym, nie zostały wówczas uwiecznione powodzeniem⁴⁶.

W tym ciężkim okresie dla Kościoła wyczekiwano wciąż soboru powszechnego, po którym wiele się spodziewano. Oczekiwania rozbitych chrześcijan spełniły się. Papież Paweł III bullą *Laetare Jerusalem* z 19 listopada 1544 r. zwołał do Trydentu w Tyrolu sobór powszechny. Wniósł on w Kościół nowego i zdrowego ducha, a jego postanowienia wprowadzono w życie⁴⁷.

Na czele diecezji warmińskiej stał wówczas kardynał Stanisław Hozjusz (1551–1579), który należał do najbardziej świetlnych postaci Kościoła w Polsce. Za jego rządów odbył się, niedługo po zakończeniu obrad soborowych, synod diecezjalny. Synod zwołany do Lidzbarka w sierpniu 1565 r., wprowadził w życie uchwały trydenckie i powziął szereg zbawiennych dekretów. Pod wpływem synodu i niezłomowanej działalności Hozjusza, życie katolickie na Warmii zaczęło się odradzać i umacniać⁴⁸.

Odnowa potrydencka objęła także życie zakonne. Na miejsce dawnych przybyły nowe zakony i zgromadzenia zakonne, które poprzez swoje życie i działalność wpłynęły na ożywienie religijności mieszkańców diecezji. Po długich pertraktacjach sprowadził kardynał Hozjusz do Braniewa pierwszych jezuitów. Nastąpiło to w 1563 r. Zamieszkali oni w pofranciszkańskim klasztorze, który stał się pierwszą siedzibą tego zakonu na ziemiach polskich. Wkrótce przy czynnej pomocy kardynała otworzyli kolegium dla kształcenia młodzieży świeckiej. Prowadzili też Seminarium Duchowne diecezji i kierowali Alumnatem Papieskim, które powstały również jako owoc odnowy posoborowej⁴⁹.

⁴³ J. O b l a k: Historia, dz. cyt., s. 62.

⁴⁴ A. E i c h h o r n: Regina Protmann, Stifterin des St. Catharinen — Convents zu Braunsberg im Ermland, *Katholisches Wochenblatt*, Danzig, 12 XI 1859, nr 46, s. 1.

⁴⁵ J. O b l a k: Historia..., s. 130.

⁴⁶ Tamże, s. 62–63.

⁴⁷ por. B. K u m o r: Początki katolickiej reformy Kościoła w Polsce. [W:] Historia Kościoła w Polsce pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań–Warszawa 1974, t. 1, cz. 2, s. 72.

⁴⁸ J. O b l a k: Historia, s. 63.

⁴⁹ Tamże, s. 130–131.

Poza tym istniały jeszcze wówczas wspomniane beginki, będące bodajże jedynym w tym czasie zakonem żeńskim na Warmii. Domy ich były jednak opustoszałe, a nowych kandydatek brakowało. Powoli osiągały swój kres poprzez śmierć czysto naturalną, a starsze członkinie i wdowy przebywające tam nie były w stanie przeprowadzić reformy zakonu⁵⁰.

Żyła wówczas w Braniewie młoda córka zamożnych Protmannów, Regina. Mając dziewiętnaście lat (1571) postanowiła ona opuścić dom rodzinny i poświęcić się surowemu życiu zakonnemu. Zamiar ten realizowała konsekwentnie. Początkowo zamieszkała u pewnej pobożnej wdowy. Po pewnym czasie przyłączyły się do niej dwie panienki, pragnące jak i ona, poświęcić się całkowicie służbie Bożej i uczynom miłości bliźniego⁵¹. Być może już wtedy skryształizowało się w jej umyśle postanowienie utworzenia zupełnie nowego zgromadzenia. Myśl przyłączenia się do jedynej w Braniewie wspólnoty — beginek została odsunięta, zapewne z braku atrakcyjności ich życia. Następnie Regina wraz z dwiema towarzyszkami przeniosła się do małego domku przy ul. Starokościelnej, do którego części miała prawo tytułem dziedziczenia⁵². Domek ten uznawały za swój konwent. Groził on jednak zawaleniem, stąd borykały się z wieloma trudnościami. Także pod względem materialnym było bardzo ciężko, gdyż nie miały one żadnych zapasów, a piwnice i spiżarnie świeciły pustkami. Co gorsze, nie dysponowały nawet stołem do spożywania pokarmów, zastępując go tymczasowo beczkami. Życie swe prowadziły według przepisów ułożonych przez Protmann, które uwzględniały te wręcz nieczłonne warunki skrajnego ubóstwa. Obejmowały one cały porządek dnia. Wyznaczony był czas na modlitwę, rachunek sumienia, milczenie, rekreację, a także pracę. Współmieszkanki dobrowolnie zgodziły się na te warunki, zobowiązując się wszystko spełniać z największą pilnością⁵³. W młodej wspólnotcie panowała więc ścisła dyscyplina, ale jednocześnie i wielka radość, optymizm oraz pełne oddanie się modlitwie i pracy. Niebawem do tej małej grupki przyłączyły się inne panienki braniewskie. Na tę wspólnotę już od samego początku patrzono z uznaniem, które z czasem zmieniło się w szacunek i podziw. Doceniano u niej rzadko spotykaną jedność i miłość siostrzaną oraz ogrom pracy, jaki wzięły na swoje barki Regina i jej towarzyszki.

Wszystko to sprzyjało niewątpliwie urobieniu obyczajów mieszkańców miasta⁵⁴.

W roku 1578 mały domek nie mógł już pomieścić zgłaszających się pańien, które zdecydowały się prowadzić wspólne życie. Wówczas magistrat przedstawił, przejeżdżającemu przez Braniewo biskupowi koadiutorowi warmińskiemu Marcinowi Kromerowi, potrzeby młodej wspólnoty. Kromer bardzo przychylnie ustosunkował się do prośby rządców miasta i uznał za konieczne zająć się tą sprawą. Dlatego dnia 2 września 1578 r. w liście pisanym

⁵⁰ J. O b l a k: Regina Protmann..., s. 253.

⁵¹ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 51.

⁵² J. G r u n e n b e r g: Die Congregation..., s. 5.

⁵³ A. B o e n i g k: Regina Protmann..., s. 8-9.

⁵⁴ F. H i p l e r: Regina Protmann, dz. cyt., s. 51.

z Lidzbarka, w którym świadomy odpowiedzialności płynącej ze swego urzędu, postanowił przyjść z pomocą córkom obywateli braniewskich, mającym zamiar kontynuować ten sposób życia. Żeby nie być gołosłownym, polecił magistratowi opróżnić natychmiast dom przydzielony czasowo przez kardynała Hozjusza parafii św. Katarzyny⁵⁵, w celu przekazania go Reginie Protmann i jej współtowarzyszkom, zaznaczając, że o dalszej pomocy sam obojście pomyśli⁵⁶.

Polecenie to nie było po myśli radnych braniewskich. Nie zwlekając więc odpowiedzieli w ciągu 14 dni na pismo Kromera. W piśmie tym wskazywali, że koszty budowy domu konwenckiego, którą zalecił im kardynał Hozjusz, wyniosły 500 marek. Suma ta dotychczas nie została zamortyzowana i dlatego trudno by im było natychmiast oddać siostronom wspomniany budynek, mimo że są do nich życzliwie ustosunkowani. Zaproponowali więc, aby młodą wspólnotę, przynajmniej na razie, umieścić w drugim domu, w którym są urządzone cele i mieszka w nim jeszcze kilka beginek.

Jednocześnie zaznaczyli, że gdyby zaszła konieczność, gotowi są oddać natychmiast wyremontowany dom⁵⁷.

Mimo, że odpowiedź Rady Miejskiej w Braniewie nie pokrywała się w zupełności z życzeniem kardynała Hozjusza, taktowny biskup Kromer przyjął do wiadomości jej oświadczenie. Z kolei zwrócił się o pomoc w tej sprawie do kapituły warmińskiej, informując najpierw o powstaniu nowej wspólnoty zakonnej, a następnie polecając jej objęcie nad nią opieki, gdy okoliczności będą tego wymagały. Wyrazem takiej opieki — pisał biskup — byłoby rozebranie starego budynku konwenckiego w Braniewie, a w jego miejsce wybudowanie na koszt kapituły nowego, który by stanowił odpowiednie pomieszczenie dla sióstr. Również i tu spotkał się z delikatną co prawda, ale stanowczą odmową. Kanonicy odpowiedzieli, że nie odmawiają słuszności motywom, jakimi się biskup kieruje, ale nie mogą przynajmniej w obecnej chwili wyjść naprzeciw jego życzeniom, choćby z tego powodu, że nowa wspólnota zakonna mogłaby z powodzeniem osiedlić się w jednym z pruskich konwentów, nielicznych, ale za to coraz lepiej prowadzonych⁵⁸.

⁵⁵ Kardynał Hozjusz w 1565 r. wizytował w Braniewie konwent beginek. Konwent ten posiadał 2 domy. Jeden z nich był w ruinie, stąd nie zamieszkiwano go wcale. Drugi zaś, również stary i chylący się ku upadkowi, znajdował się na przeciw pierwszego. Zamieszkiwały go dwie beginki. Z tej racji Rada Miejska Braniewa zwróciła się do kard. Hozjusza z prośbą, by zechciał, zanim przyjdą na miejsce beginek inne siostry, przydzielić miejscowej parafii św. Katarzyny ów pierwszy budynek. Odpowiedź nadeszła dnia 12 sierpnia 1568 r. Treść odpowiedzi była następująca: „Ponieważ dom, albo inaczej konwent w Braniewie położony przy ulicy Nonnengasse z powodu starości całkowicie się wali i nie może być odbudowany kosztem sióstr, bo je na to nie stać, życzeniem jego — kardynała — jest przychylić się do gorącej prośby petentów, z poleceniem, by oni odbudowali stary dom i przydzielili takowy zarządowi parafii, jednak pod warunkiem, że będą go użytkowali uczniowie jezuitów. W przypadku, gdyby takowych nie było, można będzie oddać dom mieszczanom katolickim lub rzemieślnikom. Gdyby jednak Pan Bóg sprawił, że do Braniewa zawitalyby siostry zakonne, wówczas musieliby tacy czy inni użytkownicy dom natychmiast dla sióstr opróżnić”. — Por. J. G r u n e n b e r g: Die Congregation, jw., s. 4.

⁵⁶ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 51.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 51–52.

Wobec takiego stanu rzeczy Protmann wraz z towarzyszkami nadal mieszkała w domku przy ul. Starokościelnej i kontynuowała swoje dzieło. Kromer jednak nie zaprzestał starań, do których zobowiązywał się na mocy obietnicy, zwłaszcza po objęciu stolicy biskupiej diecezji warmińskiej. Spłacił najpierw dług ciążyący na Reginie za zajmowanie wspomnianego domku. Nosił się również z zamiarem połączenia go w jedną całość z budynkiem przy ul. Mniszek, na który w swoim czasie zwrócił mu uwagę magistrat braniewski. Było to możliwe dzięki temu, że oba budynki dzieliła tylko wspólna ściana wewnętrzna. W tym celu polecił na własny koszt wyburzyć stary pobegiński dom przy ul. Mniszek, by zbudować go od fundamentów, biorąc równocześnie na siebie sprawę domku, w którym przebywała Regina. Starania biskupa doprowadziły do tego, że stał się on jej wyłączną własnością. Następnie wyburzono ścianę dzielącą budynki i podciągnięto całość do góry. Połączony dom z gruntami ornymi i ogrodami, należącymi do kompleksu, przekazał biskup młodej wspólnotie, bez najmniejszych obciążeń finansowych. Regina przeniosiła się ze swoją gromadką do nowych, wykończonych pomieszczeń⁵⁹. Kilka zaś żyjących jeszcze beginek przyłączono do nich. Za patronkę swego zgromadzenia obrała św. Katarzynę Aleksandryjską, Dziewicę i Męczennicę, której tytuł nosił miejscowy kościół parafialny⁶⁰. Ten moment uważany jest za punkt zwrotny w życiu formującej się wspólnoty Sióstr Katarzynek.

Po unormowaniu spraw lokalowych, głównym punktem zainteresowania Protmann i rządcy diecezji stała się oficjalna aprobata jej dzieła. Podjęto więc starania w tym kierunku. Przy pomocy braniewskich jezuitów Regina sporządziła redakcję reguły, którą biskup Kromer zatwierdził 18 marca 1583 r. Po upływie ponad dwóch miesięcy, 1 czerwca 1583 r., nastąpiła w końcu długo oczekiwana chwila oficjalnej erekcji Zgromadzenia⁶¹.

W międzyczasie zapobiegliwy biskup dał kolejny dowód swojej troski o wspólnotę. Dnia 28 maja tegoż roku Kromer w porozumieniu z kapitułą wydał pismo, w którym na wstępie czytamy: „Wszystkim i każdemu z osobna, których to interesuje lub na przyszłość w jakiś sposób może interesować, podajemy do wiadomości, że w domu konwenckim w Braniewie, przy ul. zwanej popularnie — Starokościelną, po części przez nas kupionym, po części odbudowanym, zamieszkały znane z czystego i pobożnego życia panny, pragnące przez miłość i wiarę poświęcić się Bogu”⁶².

W tych słowach rządcy diecezji krótko określił sytuację mieszkaniową sióstr. Następnie wyraził troskę o ich materialną egzystencję, której odpowiednie zapewnienie pozwoli im na pełniejsze oddanie się postawionym za-

⁵⁹ J. Grunenber g: Die Congregation..., s. 7.

⁶⁰ J. O b l a k: Regina Protmann..., s. 254.

⁶¹ Tamże, s. 254-255.

⁶² Brzmienie całego dokumentu jest następujące: W Imię Najświętszej Trójcy — Amen. My Marcin Kromer, z łaski Bożej biskup warmiński na wieczną rzeczy pamiątkę. Wszystkim i każdemu z osobna, których to interesuje lub na przyszłość w jakiś sposób może interesować, podajemy do wiadomości, że w domu konwenckim w Braniewie, przy ulicy zwanej popularnie — Starokościelną, po części przez nas kupionym, po części odbudowanym, zamieszkały znane

daniom. „W oparciu o zgodę Wielmożnej Kapituły postanawiamy, aby wspomnianym siostram, z naszych biskupich dóbr, wyznaczać miarą braniewską i dawać corocznie teraz i po naszej śmierci 30 korcy żyta i 20 korcy jęczmienia browarnego. ... Ponadto dołączamy do tego 12 sągów drewna opałowego, które co roku — zgodnie z potrzebą — będzie naszym kosztem przygotowane i dostarczone na miejsce”⁶³.

Poprzez wszystkie te akty, biskup Kromer nie tylko dotrzymał uczynionej obietnicy, ale doprowadził plany Protmann do pełnej realizacji. Erygowane, nowe Zgromadzenie św. Katarzyny mogło już w pełni prowadzić swoją działalność na większą chwałę Bożą i pożytek ludzi.

3. REGUŁY ZAKONNE Z 1583 I 1602 ROKU

Jednak dopiero po upływie 12 lat cichej pracy nad chorymi i przy kościele parafialnym Zgromadzenie zwróciło na siebie większą uwagę ówczesnego rządy diecezji, biskupa Marcina Kromera. Dotychczas jego życie opierało się na nieoficjalnej regule, opracowanej przypuszczalnie przez Reginę Protmann, która wykazuje pewne podobieństwa do reguły augustiańskiej; mniemanie o zapożyczeniu jej od urszulanek jest błędne. Prawdopodobnie powstała ona pod wpływem jezuitów⁶⁴. Stała się później punktem wyjścia dla reguły kromerowskiej z 1583 r. Treści jej jednak nie znamy, gdyż nie zachowała się.

Zainteresowanie się młodą wspólnotą spowodowało szereg urzędowych posunięć. Najważniejszym z nich była oficjalna aprobata ze strony Kościoła oraz spełnienie wszystkich związanych z tą sprawą wymogów. W związku z tym zabrano się do sprecyzowania tekstu reguły. Zredagowała ją Protmann za radą i pomocą jezuitów, sprowadzonych po soborze trydenckim na

z czystego i pobożnego życia panny, pragnące przez miłość i wiarę poświęcić się Bogu. Obecnie nadszedł czas zatroszczyć się o ich egzystencję materialną. Chodzi bowiem o to, by mając zapewniony byt doczesny, mogły swobodnie oddawać się służbie Bożej. — W oparciu o zgodę Wielmożnej Kapituły postanawiamy, aby wspomnianym siostram, z naszych biskupich dóbr, wyznaczać miarą braniewską i dawać corocznie teraz i po naszej śmierci 30 korcy żyta i 20 korcy jęczmienia browarnego. Powyższe zboże opiekunowie domu konwenckiego podejmą każdego roku od nas i naszych następców, by je dostawić siostram. Ponadto dołączamy do tego 12 sągów drewna opałowego, które co roku — zgodnie z potrzebą — będzie naszym kosztem przygotowane i dostarczone na miejsce. Celem ważności tych zapisów, którymi obciążyliśmy siebie i naszych następców oraz imieniem sióstr, jako strony uprawnionej do podejmowania wspomnianych świadczeń oraz miejscowego proboszcza i archiprezbitera Czcigodnego Fabiana Romana i drogiego nam oraz wiernego Jana Bartscha, konsula braniewskiego, reprezentanta opiekunów domu sióstr, jako strony egzekwującej zobowiązania. Każdorazowemu zaś prefektowi braniewskiemu polecamy, aby wszystko i w porę ww. wydział. Dla wzmocnienia powyższego przykładamy naszą pieczęć i wspomnianej kapituły naszej oraz podpisujemy my biskup, a w imieniu kapituły jej kanclerz. Działo się w kapitularku naszej warmińskiej świątyni, 28 maja roku Pańskiego 1583. Marcin Kromer — własną ręką — Stanisław Hórzusz z Rubna, kanonik i kanclerz — własną ręką”. — Por. F. H i p l e r: Regina Protmann, jw., s. 52.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ J. Obląk: Regina Protmann, jw., s. 254.

Warmię i mieszkających także w Braniewie. Urzędowego przeglądu i aprobaty udzielił Kromer, przy pomocy doradców ze swego otoczenia, na zamku lidzbarskim, 18 marca 1583 r.⁶⁵

Dnia 1 czerwca 1583 r. biskup udał się osobiście do domu konwenckiego w Braniewie, gdzie wygłosił do sióstr podniosłe przemówienie, zachęcając po ojcowsku do „ćwiczenia się w cnotach pobożności, zgody, czystości itp”.⁶⁶

Następnie wręczył na ręce Reginy Protmann oryginalny tekst zatwierdzonej reguły, zobowiązując do jej przestrzegania. Pomimo zapewnień sióstr, „że pozostaną w konwencie na zawsze i już nigdy nie wrócą do życia świeckiego, przezorny biskup pozostawił im rok czasu tytułem próby”, ogłaszając tym samym uroczyste rozpoczęcie nowicjatu⁶⁷.

Głównym akcentem reguły była gotowość do ofiarnej miłości bliźniego, na co wskazuje cel i sens istnienia Zgromadzenia w niej określony. Składała się ona z 29 artykułów, które można podzielić na dwie grupy. Pierwszych 6 artykułów traktowało o organizacji i władzy we wspólnocie, zaś pozostałe regulowały szczegółowo porządek dzienny, określały rodzaje modlitw na poszczególne dni tygodnia, uczęszczanie do kościoła, przystępowanie do sakramentów św., dyscyplinę wewnętrzną, kwestię kontaktów ze światem, posiadania dóbr doczesnych, kary za przewinienia itp.

Od kandydatki do klasztoru wymagało się ukończonych 12 lat życia oraz postawy nacechowanej pobożnością oraz miłości Boga i bliźnich. Każda z nich zobowiązana była do odbycia próbnego roku (nowicjatu), celem powzięcia ostatecznej decyzji co do dalszych losów swego życia. Po upływie wskazanego okresu czasu biskup lub jego oficjal dokonywał obłóczyn postulantek oraz przyjmował oficjalne ślubowanie, którego treść znajdowała się w regule. Strój, który wdziewały, stanowił długie, niefałdowane czarne suk-

⁶⁵ Istnieje różnica zdań autorów: 1) F. Hipler — regułę ułożył biskup Kromer przy pomocy O. Pawła Boxy S.J. i O. Engelberta Keilerta S.J. — Por. F H i p l e r: Regina Protmann, jw., s. 52; 2) G. Bellgardt — Kromer dokonał urzędowego jej przeglądu — Por. G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung, jw., s. 10; 3) E.M. Wermter autor współczesny — wyraźny wpływ jezuitów. Utrzymuje jednak, że O. Boxa i O. Keilert nie byli ani redaktorami, ani doradcami. Na potwierdzenie swego zdania przytacza życiorysy obu ojców, które na to wyraźnie wskazują — Por. E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, jw., s. 24–25.

⁶⁶ Fakt ten podaje dokument następującej treści: „Roku Pańskiego 1583, 1 czerwca, Najprzewielebniejszy Książd Biskup wszedłszy do nowego domu konwenckiego w Braniewie, w towarzystwie swego kanclerza oraz miejscowego proboszcza, usunawszy innych, wygłosił do sióstr podniosłe przemówienie, zachęcając je po ojcowsku do ćwiczenia się w cnotach pobożności, zgody, czystości itp.; następnie wręczył im nowe statuty opatrzone swoją pieczęcią z upomnieniem, by odtąd prowadziły życie zgodne z ich duchem i nakazem. I aczkolwiek siostry stwierdziły wyraźnie, że pozostaną w konwencie na zawsze i już nigdy nie wrócą do życia świeckiego, przezorny biskup pozostawił im rok czasu tytułem próby z zaliczeniem od dnia dzisiejszego. Po upływie roku, te które zdecydowały się zostać w Zgromadzeniu, będą mogły przywdziać habit i złożyć uroczyste śluby zakonne według wręczonej im reguły. Następnie jedną spośród siebie — zgodnie ze statutami — wybiórą główną przełożoną, czyli matkę. Do tego czasu rządy nad konwentem powierzył siostrze Reginie Protmann” — Por. ADWO A4 k. 237.

⁶⁷ Tamże, s. 237.

nie z kamizelką i kołnierzem. Siostry zobowiązane były do składania do-
zgonnych ślubów zakonnych.

Zgodnie z istniejącym porządkiem reguła przewidywała stanowisko prze-
łożonej tzw. matki, która wybierana była z 2 lub 3 kandydatek przedstawio-
nych przez konwent, a następnie zatwierdzana i mianowana przez biskupa.
Prawnymi opiekunami klasztoru, w myśl statutów, miał być rezydujący pro-
boszcz oraz dwóch zacnych, miejscowych obywateli, którzy zobowiązani byli
ponadto do wyboru odpowiednich radnych, mających troszczyć się o konser-
wację budynków oraz przyczyniać się do dobra i ochrony Sióstr przed grożą-
cymi im niebezpieczeństwami.

Wiele też miejsca poświęciła reguła życiu religijnemu sióstr. Program
dnia dokładnie określał godziny modlitw oraz ich porządek. Ustalone były
też intencje modlitewne na cały tydzień. Do pogłębienia ducha modlitewne-
go i skupienia służyły siostronom zarówno lektura Pisma Św., jak i innych ksią-
żek o tematyce duchowej. Dużą wagę przywiązała reguła kromerowska do
rozmyślań, które odprawiały siostry dwukrotnie w ciągu dnia. Poza tym zo-
bowiązywała ona członkinie Zgromadzenia do codziennej Mszy św. w koś-
ciele parafialnym, gdzie również przystępowały one do spowiedzi i Komu-
nii św.

Reguła wyraźnie określiła zakres działalności Zgromadzenia, uwzględ-
niając przede wszystkim miłość wobec Chrystusa i bliźniego, zwłaszcza cier-
piącego i potrzebującego pomocy. Przejawem tego miała być praca charyta-
tywna. Nie zapomniano też o trosce obejmującej piękno i ozdobę świątyń.

Początkowo kromerowska reguła obejmowała swym zasięgiem tylko sio-
stry z konwentu braniewskiego. Rzecz to zrozumiała, gdy się weźmie pod
uwagę, że istniał wówczas tylko jeden dom Zgromadzenia. Po upływie kilku
lat powstał drugi z kolei w Ornećcu, który przyjął powyższą regułę w 1586 r.
Nieco później ta sama sytuacja zaistniała w klasztorze lidzbarskim (1587 r.)
i reszelskim (1593 r.)⁶⁸.

Rozwój Zgromadzenia i wynikający stąd wzrost liczby konwentów wska-
zał na pewne luki w regule. Zgodnie z jej art. 22 każdy dom miał prawo wy-
boru swej przełożonej. Wyloniła się więc szybko kwestia stosunku tych
przełożonych do matki Reginy, czego nie uwzględniono w starej regule.
Równorzędne traktowanie wszystkich domów groziło decentralizacją Zgro-
madzenia. Wystarczyło, żeby nowo formujący się dom przyjął w całości
przepisy, by tym samym otrzymać uprawnienia z nich płynące, aż do wyboru
własnej matki włącznie. Tym sposobem powstałyby zamknięte całości, kro-
czące własną drogą⁶⁹.

Wszystkie te okoliczności postanowiono rozważyć i uwzględnić, a nastę-
pnie dokonać poprawek w regule, nie rezygnując przy tym z pewnych innowa-
cji⁷⁰. Regina Protmann w 1601 r. zwróciła się w tej sprawie do byłego bisku-
pa chełmińskiego, Piotra Tylickiego od niedawna rządzącego diecezją. On

⁶⁸ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 54.

⁶⁹ J. G r u n e n b e r g: Die Congregation..., s. 10.

⁷⁰ J. O b l a k: Regina Protmann..., s. 255.

też bardzo przychylnie ustosunkował się do tej propozycji i wezwał kompetentne osoby do współpracy⁷¹. Regułę poddano korekcie. Dokonała jej Regina wraz z dwoma jezuitami z kolegium braniewskiego.

Byli nimi: O. Paweł Boxa, przełożony polsko-litewskiej prowincji oraz O. Engelbert Keilert, wybitny spowiednik⁷².

Po ukończeniu korekty zwrócono się niezwłocznie do biskupa o dokonanie przeglądu nowej redakcji. Były to statuty aktualne, dostosowane do ducha czasu i sytuacji Zgromadzenia. Nic więc nie stało na przeszkodzie, aby udzielić im aprobaty. Nastąpiło to w Wilnie dnia 12 marca 1602 r., gdzie przebywał właśnie biskup Tylicki wraz z legatem papieskim Klaudiuszem Rangonim⁷³. Ten ostatni żywo interesując się wspólnotą od samego początku, na prośbę siostr, pod tą samą datą, zatwierdził ją powagą apostołską⁷⁴. Nowa reguła została przyjęta przez wszystkie warmińskie konwenty jako obowiązująca.

Zawierała ona w istocie założenia i rozporządzenia reguły poprzedniej z tym, że podczas gdy w pierwszej przeważał duch kontemplacyjny, to w nowej wyraźnie rzuca się w oczy pierwiastek czynny — działalność apostołska na rzecz bliźniego w oparciu o modlitwę⁷⁵. Przerobiona reguła składała się z 27 artykułów. Była jaśniejsza i dokładniej sprecyzowana, co niewątpliwie stanowi wynik wzrostu doświadczenia życiowego Protmann i znajomości rzeczy jej doradców.

Specjalny akcent położono na stronę organizacyjną, mającą dotychczas wiele usterek. Odtąd przyjmowano do Zgromadzenia kandydatki, które ukończyły 16 rok życia. Granica wieku została podniesiona o 4 lata, co odpowiadało przepisom Soboru Trydenckiego⁷⁶. Uległa również zmianie procedura przyjmowania kandydatek. Przełożoną miały wybierać w tajnych głosowaniach co trzy lata wszystkie siostry, co miało mieć miejsce w okresie uroczystości św. Katarzyny.

Prawo zatwierdzania wybranej pozostawiono biskupowi. Reguła czyni podział między główną przełożoną (generalną), sprawującą władzę nad całością życia zgromadzenia i rezydującą w Braniewie, a przełożonymi poszczególnych domów konwenckich. Władza pierwszej, choć bardzo szeroka, posiadała pewne rozumne ograniczenia, które zostały zdecydowanie określone⁷⁷. Zajęto się też szczegółowiej ślubami, zwłaszcza ubóstwem oraz poświęcono miejsce strojowi członkiń wspólnoty.

Najważniejszą nowością było podjęcie się dzieła kształcenia dziewcząt. Decyzja ta świadczy wyraźnie o wpływie miejscowych jezuitów. Nie należy

⁷¹ J. Grunenber g: Die Congregation..., s. 12.

⁷² E.M. Wermter: Quellen zur Geschichte..., s. 26.

⁷³ F. Hipler: Regina Protmann..., s. 54-55.

⁷⁴ Tamże, s. 55.

⁷⁵ E.M. Wermter: Quellen zur Geschichte, jw., s. 26.

⁷⁶ „Quas cum sine maturo iudicio fieri nequeant, nulla cum ob finem admitti debet, quae non sint sexdecem minimum annorum” — Por. ADWO A 90 k. 1.”

⁷⁷ J. Grunenber g: Die Congregation..., s. 13.

jednak wykluczyć pewnego poczucia obowiązku przejęcia głównych funkcji beginek, po których katarzynki odziedziczyły domy⁷⁸.

O wartości obydwu reguł niech świadczy fakt, że przy wszystkich późniejszych reformach stały się one podstawą duchowego życia członkiń Zgromadzenia.

4. URZĘDY — PRZEŁOŻONA DOMU, PRZEŁOŻONA GENERALNA, RADA SENIOREK

Aby każdy nowo powstały zakon czy zgromadzenie zakonne mogły dobrze funkcjonować i spełniać swoje zadanie, koniecznym jest zwrócić szczególną uwagę na ich strukturę organizacyjną. Troska o to leżała również w polu zainteresowania Reginy Protmann i biskupów warmińskich, zwłaszcza Marcina Kromera i Piotra Tylickiego. Miało to miejsce w momentach, gdy sprawy te nie były jeszcze dostatecznie rozwiązane.

Początkowo, tj. w latach 1571–1583 na czele formującej się wspólnoty stała Regina i do niej należał zarząd całością⁷⁹.

Wynikało to z dwóch podstawowych względów:

- a) była inicjatorką tego dzieła, a w związku z tym
- b) kierowała się pewnymi ideałami i zarysowanym ramowo planem odnoszącym się tak do życia wewnętrznego, jak i jego przejawów na zewnątrz.

Urząd, który wówczas sprawowała, należy uznać za funkcję przełożonej domu. Funkcja ta uzyskała jednak pełnoprawny wymiar dopiero w chwili erekcji Zgromadzenia, a więc 1 czerwca 1583 r., gdy biskup Kromer wręczył na ręce Protmann zatwierdzoną regułę i ogłosił ją pierwszą przełożoną domu w Braniewie⁸⁰.

PRZEŁOŻONA DOMU — MATKA

Jak sam tytuł wskazuje, należał do niej zarząd domem. W sprawowaniu swego urzędu wspierała ją druga siostra, będąca zastępczynią, o której wyraźnie mówił art. 17 i 27 reguły kromerowskiej. Wszystkie mieszkanki domu musiały wobec matki okazywać posłuszeństwo i należną cześć. Sprawę wyboru na ten urząd różnie normują reguły. Reguła z 1583 r. polecała wybór 2 lub 3 zdolniejszych sióstr konwentu, które następnie przedstawiano biskupowi. Ten zaś jedną z nich mianował po uprzednim zbadaniu sprawy⁸¹. Bardziej szeroko omawia tę kwestię reguła tylicjańska. Według niej wybory na to stanowisko odbywały się co 3 lata w okresie bliskim uroczystości św. Katarzyny, patronki Zgromadzenia.

Wybory odbywały się w obecności oficjała lub kapłana, którego biskup specjalnie do tego wyznaczał. Miały one charakter tajny, a przełożoną na

⁷⁸ J. O b l a k : Regina Protmann..., s. 255.

⁷⁹ F. H i p l e r : Regina Protmann..., s. 62.

⁸⁰ Tamże, s. 52.

⁸¹ E. M. W e r m t e r : Quellen zur Geschichte..., s. 36,42 i 45.

okres trzech lat zostawała ta kandydatka, która uzyskała większość głosów. Bierne prawo wyborcze było uwarunkowane następująco: kandydatka musiała ukończyć 31 rok życia, ale nie przekroczyć 40-go, a stażu życia zakonnego przynajmniej siedmiu lat z tym, że uprzednio kadencje pełnienia tego urzędu nie były brane pod uwagę. Czynne prawo wyborcze posiadały wszystkie członkinie konwentu⁸².

Jednym z podstawowych zadań przełożonej domu było przyjmowanie kandydatek do klasztoru. Początkowo nie decydowała o tym sama. Wspomagały ją w jej czynności dwie inne siostry oraz opiekunowie, którzy służyli tu swoją radą. Później jednak, aby nie komplikować całej procedury, decyzję o przyjęciu podejmowano za radą samych sióstr, głosujących za lub przeciw przyjęciu kandydatki⁸³.

Ponadto przełożona decydowała o uczestnictwie mieszkanek domu we Mszy św., odprawianej w kościele w niedzielę. Siostra, nie mogąca przystąpić do spowiedzi, względnie Komunii św., musiała podać jej powody, które na to wpływają. Na przełożonej ciążył również obowiązek czuwania nad zachowaniem karności zakonnej. Miała prawo karać za wykroczenia zależnie od ich wielkości. W przypadkach poważniejszych wykroczeń dobierała sobie do pomocy starsze siostry, które służyły jej swoją radą i doświadczeniem⁸⁴.

Wraz z wprowadzeniem w zakres obowiązków Zgromadzenia nauczania dziewcząt, przełożonej domu przypadło również zadanie wyznaczenia odpowiednich osób do tej pracy. Do niej należała także generalna kontrola opieki nad chorymi, którzy zostali powierzeni troskliwosci sióstr tak w konwencie (współtowarzyski), jak i w domach prywatnych.

Podlegały jej również wszelkie sprawy dotyczące wychodzenia sióstr poza klasztor, wizyt różnych osób oraz korespondencji. Każde wyjście wymagało uzyskania pozwolenia, które musiało być poparte oczywistą potrzebą. W przypadkach posług u ludzi, badała najpierw całą sprawę, a następnie wyznaczała towarzyszkę tej siostrze, która miała iść z pomocą. Z poważniejszych przyczyn akceptowała także pobyt poza klasztorem w porze nocnej. Dotyczyło to sprawowania opieki nad chorymi, będącymi w bardzo ciężkim stanie. Siostra prosząca o pozwolenie na wyjście z domu, zobowiązana była poinformować przełożoną, dokąd i w jakim celu wychodzi, a po powrocie zdać sprawozdanie za czas swej nieobecności. Wszystkie osoby przychodzące do konwentu były wpuszczane za wiedzą przełożonej. Wyjątek od tej reguły stanowił kapelan, który miał wejście wolne. Dysponowała ona również kluczem od klasztoru, który oprócz niej posiadała siostra — furtianka. Przez jej ręce przechodziła wszelka korespondencja. Listy dokładnie czytała, a na-

⁸² „Porro in tali electione liberum erit sororibus, vel novam sibi eligere ex suarum numero matrem vel eandem, quae illuc usque fuit, novis suffragiis confirmare, modo tam quae electae quam quae confirmatae, fuerint, si non quadraginta ad minus certe triginta aetatis annos expleverint et in ipsa congregatione annos minimum septem exegerint” — Por. ADWO A 90” k. 1-2’.

⁸³ „Tales virgines admittendi habebit potestatem mater conventus, quae toti domui praerit, habito prius consilio cum sororibus suis, quarum si maior pars consenserit esse admittendam, quae id postulat, admittetur” — Por. Tamże, k. 1’.

⁸⁴ E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, jw., s. 45.

stępnie przekazywała je osobom zainteresowanym, o ile nie postanowiła inaczej⁸⁵.

Do zadań matki należało też prowadzenie modlitw przed i po posiłku. Nie dotyczył jej obowiązek czytania w refektarzu. W pewnych okresach czasu wyznaczała czytanie reguły Zgromadzenia, co było niezbędne, choćby ze względu na siostry nowicjuszki. Poza tym w jej kompetencji leżała sprawa udzielania specjalnych wyjaśnień odnośnie obowiązków przewidzianych regułą. Biorąc pod uwagę ślub ubóstwa, udzielała siostronom wskazówek w kwestii majątkowej. Do niej też zobowiązane były zgłaszać się członkinie konwentu w celu uzyskania pozwolenia zatrzymania sobie jakiejś rzeczy na własność, względnie podarowania jej czy sprzedania⁸⁶. Informacje na temat matek poszczególnych domów zostaną przytoczone w następnym rozdziale powyższej pracy przy omawianiu konwentów.

PRZEŁOŻONA GENERALNA

Urząd ten w Zgromadzeniu Sióstr Katarzynek powstał w 1602 r. z chwilą wejścia w życie drugiej reguły zatwierdzonej przez biskupa Piotra Tylickiego⁸⁷. Wyłoniło go życie ze zrozumiałych przyczyn, z których najważniejszą była ta, że wspólnota wzrastała nie tylko liczbowo, ale i wzbogaciła się o dalsze trzy domy (Orneta, Lidzbark, Reszel).

Przełożona generalna stała na czele zakonu. Zawiadywała całością, a jej władza poprzez przełożone domów rozciągała się na wszystkie konwenty. Ona dyktowała siostronom to, co dla ich rozwoju duchowego było niezbędne. Sprawa wyborów na ten urząd nastęcza trudności, gdyż brak konkretnych danych na ten temat, nie pozwala ustalić ich procedury w opisywanym okresie. Należy jednak przypuszczać, że z wyjątkiem prawa wybieralności i być może długości czasu sprawowania tej funkcji, procedura nie odbiegała od ustalonego schematu wyboru przełożonej domu.

Oprócz wyborów na przełożoną generalną odbywały się też wspomniane uprzednio wybory przełożonych domów. Prawidłowości i ważności tych ostatnich dostrzegała przełożona generalna. Poza tym jej przysługiwała władza przyjmowania od podwładnych sobie sióstr ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa⁸⁸. Dla dobra i spokoju domów mogła przenosić ich członkinie z jednego do drugiego klasztoru. Kompetencja władzy przełożonej generalnej rozciągała się także na dobra materialne Zgromadzenia. Stąd miała obowiązek starać się, by majątek każdego konwentu był dla siebie odrębnym gospodarstwem, bez prawa przenoszenia czegoś z jednego do drugiego domu⁸⁹.

Jednak władza ta nie była absolutna, jakby się mogło wydawać. Zgromadzenie św. Katarzyny jako prawnie niewyjęte podlegało rządcy diecezji,

⁸⁵ Tamże, s. 43.

⁸⁶ ADWO A90 k. 2^v.

⁸⁷ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 54–55.

⁸⁸ Tamże, s. 54.

⁸⁹ J. G r u n e n b e r g: Die Congregation..., s. 13.

a stąd i przełożona generalna musiała go uważać za swego zwierzchnika. Do tego należy dodać art. 27 reguły z 1602 r., który wyraźnie określa jej kompetencje, podając dwa ograniczenia:

- a) nie mogła narzucać poszczególnym domom przełożonych, natomiast miały być one wybierane na miejscu zgodnie z przepisami reguły,
- b) nie wolno jej było przenosić dóbr ruchomych z klasztoru do klasztoru⁹⁰.

Pierwszą przełożoną generalną wspólnoty była Regina Protmann. Urząd ten pełniła nieprzerwanie od 1602 do 1613 r., będąc wybieraną na to stanowisko w przypadających w tym okresie wyborach.

RADA SENIOREK

Początków tego urzędu w Zgromadzeniu należy doszukiwać się już w przepisach reguły kromerowskiej. Wskazuje na to jej art. 2, w którym wymienione są dwie siostry, mające służyć przełożonej domu radą i współprobatą przy przyjmowaniu kandydatek do konwentu. Również art. 27 tejże reguły podaje to samo przy zagadnieniu kar za wykroczenia poszczególnych sióstr⁹¹. W sposób zdecydowany na temat rady klasztornej wypowiada się reguła tylicjańska, która w art. 4 podaje nawet pewne dodatki w tej sprawie. Rada była przewidziana dla każdego domu. Kandydatkami do niej były przede wszystkim siostry seniorki, które piastowały ten urząd z wyboru. Ich liczbę⁹² uzależniono od ogólnej ilości mieszkanek konwentu. Główne ich zadanie polegało na okazywaniu pomocy przełożonej domu w ważniejszych sprawach odnoszących się do zarządu całym klasztorom⁹³. Niestety, ze względu na brak danych, nic nie można powiedzieć na temat osób, które w skład powyższej rady wchodziły.

ROZDZIAŁ II

ROZWÓJ PLACÓWEK

Z radością patrzył biskup Marcin Kromer na rozkwit młodej wspólnoty zakonnej w Braniewie. Jej pierwsze poczynania zyskały powszechną aprobatę. Z działalnością Zgromadzenia wiązano wielkie nadzieje. Kościół na Warmii skolatany reformacją Lutra i jej następstwami potrzebował tego typu pomocy. Nic więc dziwnego, że rządca diecezji postanowił rozszerzyć

⁹⁰ ADWO A90 k. 6^v-7^r.

⁹¹ E.M. W e r m e r: Quellen zur Geschichte..., s. 36-37 i 45.

⁹² Art. 4 reguły podaje liczbę 3 lub 4 sióstr — Por. ADWO A 90 k. 2^r.

⁹³ Tamże, k. 2^r.

i wzbogacić zasięg pracy nowych sióstr przez umieszczenie ich placówek w większych miastach diecezji. Nadażyła się ku temu stosowna okazja, bowiem chylące się ku upadkowi konwenty beginek miały już niemal dni policzone¹.

Biskup Kromer, nie czekając długo, rozpoczął wizytację klasztorów w Ornećcie, Lidzbarku i Reszlu. poprzedziło ją dokładne zbadanie ich stanu materialnego dokonane w 1581 r.² Na skutek tych urzędowych oględzin, stwierdzających bardzo trudną sytuację poszczególnych konwentów, nakazał odrestaurować na własny koszt walące się domy³. W ten sposób można było spokojnie spojrzeć na realizację dalszych planów odnośnie Zgromadzenia, które już w najbliższym czasie miały się stać faktem dokonany.

1. KONWENT W ORNECIE

Wspomniana wyżej wizytacja zatwierdziła w klasztorze orneckim obecność tylko trzech sióstr wspólnoty beginek, które żyły w skrajnej nędzy⁴. Chcąc przywrócić upadły konwent do normalnego życia, należało zacząć od niezbędnych prac remontowych. W roku 1586 z polecenia biskupa Kromera, na jego własny koszt, odbudowano walące się domy, zaś Rada Miejska pospiesznie zezwoliła na powiększenie działki budowlanej, kosztem przyległego placu⁵. Kiedy prace restauracyjne dobiegały końca, można było przystąpić do ustalenia porządku życia dla mieszkanki klasztoru. Biskup, nie czekając długo, zobowiązał siostry do zachowania przepisów swojej reguły danej konwentowi braniewskiemu, zaznaczając równocześnie, że dotyczą one osób, które odbywają, względnie będą odbywać nowicjat, jak również żyjące jeszcze wówczas beginki⁶. Rozporządzenie to spowodowało ożywienie życia zakonnego w Ornećcie. Napływały kandydatki, pragnące poświęcić swe życie pracy dla Chrystusa i Kościoła. Liczba sióstr orneckich wzrosła, a w 1597 r. wynosiła już siedem osób⁷. Najprawdopodobniej była to cyfra ściśle ustalona, bowiem inne konwenty, tj. lidzbarski i reszelski w opisywanym okresie liczyły tyleż samo mieszkanki. Wyjątek stanowi Braniewo, gdzie w stosunku do wymienionych domów zakonnych liczba sióstr była podwojona. Niestety źródła milczą na temat limitu zakonnicy w poszczególnych klasztorach, tak, że nie można powyższej kwestii wyraźnie rozwiązać. ¹

Pierwszą przełożoną konwentu w Ornećcie została niejaka Lucia Wagner, zaś jego opiekunami Łukasz Mauritz i Piotr Althoff⁸.

Podstawą utrzymania stały się dotacje biskupie, choć nie brakowało dobroczyńców ze strony ludzi świeckich, widzących pobożne, pełne wyrzeczeń

¹ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 54.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung, dz. cyt., s. 10.

⁵ F. B u c h h o l z: Bilder aus Wormditts Vergangenheit, Wormditt 1931, s. 55

⁶ Tamże, s. 55.

⁷ G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung, dz. cyt., s. 10.

⁸ E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, dz. cyt., s. 126-127.

i pracy codzienne życie członkiń Zgromadzenia. Dnia 13 kwietnia 1584 r. biskup Kromer zarządził, aby siostron mieszkającym w konwencie wydzielano rocznie z młyna biskupiego w Ornećce 15 korcy żyta, a nieco później, za zgodą kapituły katedralnej dodał dalsze 15 korcy żyta, 10 korcy jęczmienia, 4 sągi drzewa opałowego z lasów biskupich⁹. Wydając to polecenie zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że z pracy własnych rąk zakonnice nie są w stanie zapewnić sobie środków do życia.

Następca biskupa Andrzeja Batorego (1589–1599), Piotr Tylicki, widząc wzrastające potrzeby konwentu, będące rezultatem podjęcia przez siostry pracy wychowawczej dziewcząt, zwiększył przydział niezbędnych produktów. Od tego momentu siostry otrzymywały ponadto 3 korce pszenicy i 3 korce jęczmienia z dochodów komory biskupiej w Ornećce, co uległo jeszcze podwyższeniu za biskupa Szymona Rudnickiego o dalszych 7 korcy jęczmienia, 3 korce pszenicy, kopę serków oraz furę siana i słomy rocznie. Obowiązkiem akuratnego dostarczania tych przydziałów obciążony był burgrabia ornecki¹⁰.

Wśród osób świeckich źródła wymieniają dwóch kuratorów orneckich szpitali, którzy na rzecz klasztoru udzielili zezwolenia na wyrąb z lasów szpitalnych dwóch sągów drzewa rocznie¹¹.

W ten sposób konwent w Ornećce, mając zapewniony byt materialny, mógł z pełną energią oddać się życiu i pracy dla Kościoła na Warmii, spełniając równocześnie pokładane w nim nadzieje, nie tylko przez rządzącego diecezji, ale również przez wszystkich, którym dobro sprawy Bożej leżało na sercu.

2. KONWENT W LIDZBARKU

Początkowo, podobnie jak konwent ornecki, znajdował się w bardzo krytycznej sytuacji. Stwierdziła to generalna wizytacja przeprowadzona przez biskupa Kromera w 1581 r., który postanowił niezwłocznie zająć się małym i niewystarczającym dostatecznie budynkiem, zamieszkiwanym przez dwie beginki, żyjące w skrajnej nędzy¹².

Ponieważ pierwotny ich dom okazał się za szczupły, dlatego 1 maja 1587 r., rządca diecezji przekazał siostron nowy dom i 2 kawałki ziemi, nabyte w całości od Marcina Trebau i jego żony Otylii za 80 grzywien¹³. Pod tą samą datą odnotowany jest jeszcze jeden zapis biskupa. Chodzi o ogród, leżący między Simserami a biskupim stawem, który po śmierci służącego Kromera, Błażeja, stał się wolny od obciążeń¹⁴.

⁹ F. B u c h h o l z: Bilder..., s. 55.

¹⁰ Tamże.

¹¹ E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, dz. cyt., s. 126.

¹² G. M a t e r n: Aus der Geschichte des Heilsberger Katharinen klostern, *Ermländisches Kirchenblatt*, 5 IX 1937, nr 36, s. 478.

¹³ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 92.

¹⁴ Tamże.

Powyższe fakty przybliżyły moment rozpoczęcia pełnej działalności lidzbarskiego konwentu, co nastąpiło w 1587 r. Jednocześnie jego członkinie zobowiązano do zachowywania reguły kromerowskiej¹⁵.

W roku 1597 dom zamieszkiwało siedem zakonnice, żyjących i działających równolegle z innymi konwentami Zgromadzenia. Życzliwi fundatorzy zapewнили im spokojny byt, niejednokrotnie przekazując nawet przedmioty codziennego użytku. Miało to miejsce między innymi w przypadku kanonika Jana Rosenberga, który przekazał siostram dwa duże dzbany oraz 20 małych misek¹⁶.

Głównymi jednak dobrodziejami młodego konwentu byli zgodnie z przyjętym już zwyczajem biskupi warmińscy. Z tego też tytułu Szymon Rudnicki potwierdził zapisy swoich poprzedników. 3 sierpnia 1606 r. przypomniał, że siostry w Lidzbarku mają otrzymywać za pośrednictwem jego urzędników rocznie: 15 korcy żyta, 15-korcy jęczmienia, 3 korce pszenicy, 3 korce owsa, 6 kop serków, 12 sągów drzewa, ryby na każdy dzień, na niedziele i święta kawałek wołowiny dla 7 osób oraz nieco suszonych jagód i piwa¹⁷.

W ciągu następnych lat uposażenie konwenckie uległo znacznemu powiększeniu, a zakonnice mogły swobodniej i w lepszych warunkach wykonywać swoje codzienne zajęcia, nie obawiając się braku środków do życia. Wśród znaczniejszych darowizn należy wymienić jeszcze stodołę, stojącą przy drodze do Dobrego Miasta, a należącą do zmarłego już wówczas kamerdynera kardynała Batorego, Franciszka Romana, wraz z przyległym ogrodem i kawałkiem pola, które siostry otrzymały 17 lutego 1611 r. za pośrednictwem biskupa Rudnickiego¹⁸. Pół roku później, 30 IX 1611 r. doszło do poważnej transakcji handlowej, która niewątpliwie miała wielki wpływ na dalsze losy lidzbarskiego konwentu. Oto nadarzyła się bardzo pomyślna sposobność zamiany dotychczasowego domu sióstr na dwa budynki mieszkalne, należące do krawca Paula Willera i kapelusznika Hansa Appella, przy równoczesnej dopłacie ze strony zakonnice 325 marek. Ówczesna przełożona, Dorota Radau za zgodą biskupa i przełożonej generalnej, Reginy Protmann, wypłaciła kontrahentom tytułem raty 160 grzywien. Z ramienia biskupa Rudnickiego obecny był przy transakcji jego kanclerz, Jakub Schröter oraz burgrabia lidzbarski Marcin Ruschauski i niejaki Tomasz Kirsten¹⁹.

Wspomniany Schröter, będący jednocześnie proboszczem kolegiaty dobromiejskiej, był bardzo życzliwie nastawiony względem Sióstr Katarzynek. Widać to stąd, że ze swoich dóbr odstąpił im ogród i działkę budowlaną między murami miejskimi a rzeką Lyną, za co zobowiązał je tylko do przyjmowania sakramentów św. w dzień św. Jakuba oraz modlitwy w jego intencji²⁰.

¹⁵ G. B e l l g a r d t: *Die Bedeutung...*, s. 10.

¹⁶ H. H ü m m e l e r: *Regina Protmann...*, s. 98.

¹⁷ G. M a t e r n: *Aus der Geschichte...*, s. 479.

¹⁸ H. H ü m m e l e r: *Regina Protmann...*, s. 98.

¹⁹ „Obgesetzten Tag hat die Jungfrau Materin Dorotheae Radau dem Meister Paul erlegot auff den Tausch hundert Mark; dem Meister Appell sechzig Mark.” Por. ADWO A 10 k. 13^r.

²⁰ H. H ü m m e l e r: *Regina Protmann...*, s. 98.

Wszystko to pozwoliło lidzbarskiemu konwentowi stanąć mocno na nogach. Życie i praca mogły teraz przebiegać zgodnie z zaleceniami przełożonych, zaś matka generalna, Regina, miała podstawy oczekiwać należytych owoców poczynai swoich duchowych córek.

3. KONWENT W RESZLU

Pierwszą wiadomość o konwencie panien w Reszlu po Soborze Trydenckim znajdujemy w protokole wizytacyjnym z 1565 r. Przedstawia on ciężką sytuację wspomnianej wspólnoty. Była ona na wymarcu, bo z dawnych mieszkańek pozostała tylko jedna²¹, podeszła wiekiem i chroma. Utrzymywała się z jałmużny dobrych ludzi i pracy trzech wdów, które po wymarcu siostr przyjęła do domu, żądając 10 grzywien wpisowego od każdej na podtrzymanie życia konwentu. Wszelka pomoc na rzecz klasztoru, tak żywa dawniej, zupełnie ustała. Dom stary, pokryty był nie dość szczelnym dachem. Ofiarna praca wspomnianych wdów pozwoliła jednak na zachowanie porządku i czystości²².

Życie klasztorne miało więc pewien rytm oraz rodziło nadzieje na przyszłość. Zasadniczo sytuacja ta nie zmieniła się w ciągu następnych siedemnastu lat. Mieszkanki konwentu poza pracami wewnątrz domu, zajmowały się także ogrodem, wchodzącym w skład ogrodów biskupich, a dzierżawionym przez nie za opłatą 6 i pół grosza rocznie. Później z braku dochodów zmuszone były prosić o zwolnienie ich od uiszczania uciążliwego czynszu. Jak wiadać jedynie doraźna praca ręczna była źródłem ich utrzymania²³.

Braniewska reforma wkroczyła do konwentu w latach osiemdziesiątych XVI w. Stało się to bezpośrednio za przyczyną kilku siostr, które w tym właśnie celu przybyły z Braniewa do Reszla. Jednak na dobre wprowadzono przepisy braniewskie dopiero po śmierci ostatniej, żyjącej tu wdowy, która zmarła w 1593 r. Jej śmierć stała się momentem zwrotnym w życiu klasztoru reszelskiego²⁴. Można to było uczynić wcześniej, jednak przeczorny i taktowny Kromer, kierując się szacunkiem wobec stanu i wieku wdów, postanowił nieco poczekać²⁵.

W niedługim czasie po wprowadzeniu zmian odbyła się w Reszlu wizytacja biskupia, która miała na celu przegląd życia i pracy siostr oraz wnikliwe

²¹ Wielki znawca historii Reszla, tamtejszy proboszcz G. Matern nie mówi jakie zgromadzenie reprezentowała ta jedyna osoba, pomimo tego przypuszczalnie, idąc za innymi autorami, była to beginka — Por. G. M a t e r n: *Geschichte der Pfarrgemeinde...*, s. 275.

²² Tamże.

²³ Informacja ta zawiera wspomniany protokół wizytacyjny z 1565 r. Czytamy w nim m.in.: „...von den alten Schwestern war nur nech eine am Leben, eine hechbotago, lame Greisin, die vor mehr als 50 Jahren in Konvent aufgenommen war. Beim Fintritt hatte sie 10 Mark Aufnahmegeld entrichten müssen. Die lebte von den Almosen guter Menschen und der Arbeit dreier ehrbarer Witwen,...Das Haus war zwar alt, aber gut unter Dach. Es hatte keine Dotatien und kein Land, die Schwestern hatten es bisher, se gut sie konnten, mit eigenen Kosten unterhalten.” — Por. Tamże, s. 275.

²⁴ Por. G. M a t e r n: *Geschichte der Pfarrgemeinde...*, s. 275.

²⁵ Por. F. H i p l e r: *Regina Protmann...*, s. 54.

zbadanie ich warunków materialnych. Odbyła się ona w 1597 r., a zachowany po niej protokół zawiera mnóstwo interesujących danych. Dom konwencki znajdował się wówczas na cmentarzu przykościelnym, po stronie zachodniej, z tyłu dzwonnicy. Od samego początku miał wyznaczony cel. Budowano go z przeznaczeniem dla panien, które zdecydują się prowadzić życie klasztorne. W budynku, w chwili wizytacji przebywało 6 sióstr, z których jedna przewodziła pozostałym, będąc ich matką i przełożoną. Ich życie nie budziło zastrzeżeń i opierało się jednoznacznie na regule kromerowskiej, którą się związały. Niestety nie posiadały jeszcze żadnych dotacji z wyjątkiem ogrodu, o którym będzie mowa niżej. Utrzymywały się jedynie z pracy, którą wykonywały w miarę swoich możliwości²⁶.

Dzięki staraniom sióstr budynek konwencki, będący początkowo w nie najlepszym stanie, poddano małym remontom, które zapobiegały dalszemu jego niszczeniu. Postarano się również o 6 nowych izb, wykonując je w nie wykorzystanych do tej pory miejscach, a jednocześnie zbudowano nowy komin. Mimo tych osiągnięć trzeba było jednak pomyśleć o pomieszczeniach bardziej odpowiednich. Perspektywy nie były zbyt optymistyczne. Brak funduszy grzał wszelkie konkretne plany. Na nic się zdała również drobna pomoc opiekunów miejscowego konwentu Ludwika Wenera i Andrzeja Ruberta, którzy służyli siostronom raczej radą niż wsparciem materialnym. Do konwentu należał jedynie ogród warzywny przy ul. Zamkowej, za który siostry płaciły do kasy biskupiej 16 i pół grosza rocznego czynszu. Biskup Kromer zwolnił je jednak od tego obowiązku na okres swojego biskupstwa, co potwierdził później pisemnie²⁷.

Najbardziej palącą potrzebą młodej wspólnoty stał się nowy dom, gdyż szczupłe warunki dotychczasowego sprawiały siostronom mnóstwo kłopotów i wydatków. Rozpoczęto więc starania zmierzające w tym kierunku. W wyniku czego prace budowlane udało się rozpocząć już około 1601 r. Bezpośrednią jednak przyczyną tak szybkiego tempa było prawdopodobnie zawalenie się starego domu²⁸.

Nowy dom stanął na starych fundamentach. Po jego prawej stronie znajdowała się, zbudowana przez dziekana Russau ok. 1590 r., kapelania, zaś po lewej budynki wikariuszowskie. Zamieszkiwali je księża pracujący w parafii św. św. Wawrzyńca i Mikołaja²⁹.

Mając nowy, możliwie wygodny dom, wspólnota bardzo energicznie oddała się realizacji swoich zadań, stąd wydana reguła z 1602 r. została natychmiast przyjęta i w miarę możliwości wcielona w życie.

²⁶ Por. G. Matern: *Geschichte der Pfarrgemeinde...*, s. 276.

²⁷ Por. G. Matern: *Geschichte der Pfarrgemeinde...*, s. 276.

²⁸ Fakt budowy nowego domu potwierdza pewne zdarzenie. W marcu 1601 r. wniesiono do sądu sprawę przeciw Barbarze Röper. Powódka była niejaka Barbara Dann. Sprawę rozpatrywał w Reszlu namiestnik w osobie dziekana katedralnego J. Kreczmera. Oskarżona przeprosiła powódkę i doszło do pojednania. Jednak Barbara Röper tytułem pokuty musiała zapłacić 10 grzywien na budowę domu konwenckiego sióstr w Reszlu. — Por. Tamże, s. 276.

²⁹ ADWO A7 k. 59^v-61^r.

Nic dziwnego, że w tym czasie nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania Zgromadzeniem reszelskim. Wzmogła się również działalność siostr. Pomnożyła się liczba fundatorów i dobrodziejów. Fundacja i ofiary na rzecz wspólnoty nie były już wyjątkami. Przewodził pod tym względem biskup Rudnicki, który 11 września 1609 r. przekazał klasztorowi w użytkowanie wzmiankowany już ogród, tłumacząc swój krok wielką gorliwością siostr w nauczaniu dziewcząt i godną naśladowania postawą moralną. Zaznaczył jednocześnie, że powyższa darowizna stanowi własność konwentu wolną od wszelkich obciążeń podatkowych³⁰.

Po roku 1597 liczba członkiń klasztoru reszelskiego wzrosła do jedenaśtu, a w nowym domu do dwudziestu. Książka domowa tegoż konwentu za rok 1590 podaje nawet kilka nazwisk pierwszych zmarłych siostr. Są to: Helena Requartin, Gertruda Marguardtin i Zofia Rothin. Inna książka pochodząca z 1604 r. jako przełożoną wymienia Helenę Patin. Nazwisko jej poprzedniczki na tym stanowisku Jadwigi Schlegel znajdujemy natomiast w rejestrze zmarłych bractwa kapłańskiego. Należy przypuszczać, że właśnie ona była pierwszą przełożoną klasztoru reszelskiego po jego reaktywizacji³¹.

4. ROZWÓJ KONWENTU W BRANIEWIE

Podczas gdy wspomniane konwenty warmińskie podnosiły się powoli do nowego życia, przechodząc ze stagnacji beginek do apostołstwa Sióstr św. Katarzyny, co pozostawiało je na pewien jeszcze czas w cieniu życia kościelnego na Warmii, to dom w Braniewie już w momencie oficjalnej erekcji zwrócił na siebie powszechną uwagę. Wynikało to nie tylko z jego wiodącej roli jako kolebki Zgromadzenia, ale również z atrakcyjnej pracy, jaką podjęły katarzynki zaraz na wstępie swojego istnienia. A był to okres odnowy potrydenckiej. Kościół kreślił nowe plany, dla realizacji których nadawały się najlepiej młode, prężne wspólnoty zakonne, jaką bezsprzecznie stanowiły nowe siostry z Braniewa. Należało więc wykorzystać wielką szansę braniewską i w specjalny sposób zaopiekować się macierzystym domem katarzynek. Najlepiej docenił tę sprawę biskup Kromer, współzałożyciel i ojciec nowego Zgromadzenia. Dlatego nie zostawiono siostr jedynie opiece Opatrzności, lecz otoczono wielką troskliwością, umożliwiając oczekiwany ich rozwój. To zadanie zlecono w szczególny sposób dziekanowi braniewskiemu oraz burmistrzowi miasta³².

Biskup Kromer zaraz na wstępie napotkał jednak pewne trudności natury czysto zewnętrznej. Dokumenty biskupie dotyczące spraw konwentu, po części były wystawiane za zgodą kapituły warmińskiej, która początkowo nie występowała tu w charakterze gremium. Działo się tak dlatego, że konwenty znajdowały się na terytorium biskupim, a nie kapitulnym. Poza tym w pierwszych latach istnienia Zgromadzenia zaznaczyła się między biskupem

³⁰ A. Poschmann: 600 Jahre Rössel, Rössel 1937, s. 160.

³¹ G. Matern: Geschichte der Pfarrgemeinde..., s. 280.

³² E.M. Wermter: Quellen zur Geschichte..., s. 117–118.

a kapitułą wyraźna różnica zdań, która rządcy diecezji wiązała ręce. Zdaniem kapituły powstanie nowych zakonów czy zgromadzeń żeńskich przy wystarczającej liczbie już istniejących było zbyt ciężkie³³. Powyższe trudności zostały szybko przezwyciężone, o czym świadczą chociażby późniejsze fakty fundacji ze strony członków grona kanonickiego. Jeden z nich Jan Rosenberg, wybitny zwolennik biskupa Kromera, 1 lutego 1588 r. obdarował konwent 20 grzywami pruskimi na zakup ogrodu warzywnego i sadu, zaznaczając równocześnie, że gdyby nie znaleziono takiej możliwości, mają siostry powyższą sumę przyjąć w formie darowizny³⁴.

Na przełomie 1596/7 r. miała miejsce wizytacja kanoniczna klasztoru braniewskiego. Ustaliła ona stan majątkowy konwentu oraz wskazała na pewne braki dotyczące zarówno domu mieszkalnego, jak i jego materialnego zaplecza. Zwrócono również uwagę na zbyt małą ofiarność, która często nie wystarczała na utrzymanie konwentu³⁵.

W niedługim czasie po wspomnianej wizytacji dało się zauważyć wyraźną poprawę pod tym względem. Burmistrz i Rada Miejska zatwierdziła dużej wagi kontrakt wspólnoty, w wyniku którego Regina Protmann nabyła ogród za cenę 86 grzywien pruskich. Transakcji tej dokonała z Hansem Behmem i Martą Thiel w dniu 3 sierpnia 1599 r. w obecności przedstawicieli konwentu Jakuba Schengela i Michała Schrötera oraz członków rady³⁶.

Mimo pomocy świadczonej klasztorowi braniewskiemu, sytuacja materialna nie przedstawiała się zbyt różowo. W podobnych warunkach znajdowały się inne konwenty warmińskie. Nic dziwnego, że zwracano się często do biskupa o wsparcie w postaci zwiększonego przydziału, 11 stycznia 1607 r. bp Rudnicki, powołując się na prośbę sióstr, podniósł ich roczny przydział o 3 korce żyta, 10 korcej jęczmienia i 3 fury siana. Dokument biskupi uzasadnia ten fakt ciężkimi czasami oraz powiększonym stanem personalnym domu braniewskiego, który dziesięć lat wcześniej liczył tylko 14 osób³⁷.

Jeszcze w tym samym roku, 1 czerwca, klasztor wzbogacił się o budynek mieszkalny. Pochodził on z zapisu 70-letniej mieszkanki Braniewa, Eufemii Loss, a mieścił się na terenie obejścia kościelnego. Nazywano go potocznie starą stolarnią. Fundatorka z racji zaawansowanego wieku uczyniła wyraźne zastrzeżenie, że zamieszka w nim do końca życia³⁸.

³³ Tamże, s. 116.

³⁴ Tamże, s. 117–118.

³⁵ „Item itaque haec domus infundis 4 iugero pratorum; 2 in agro...et 2 iugera lignorum Hortum deterium cum super maedificat herreo ante portam qua iter ad hospitale Bartsey consulis. In censu anno marcas 5, proveniente ex summa 850 marcarum titulo roemptionis elecatarum. In pecuniis Sacerdotalis marcas 159. Ex mensa Episcopali med: siliginis 30. Brasci mod: 20. Item 12 quartas lignerum sumptum Illustrissimi collocandas et ad ipsam domum conventualem convehendas”. Por. ADWO B 4 k. 327^r.

³⁶ H. H ü m m e l e r: Regina Protmann, dz. cyt., s. 93.

³⁷ ADWO A 7 k. 400^v.

³⁸ „...domunculam suam propriam in cemeterio, vulgo Alters Tischners Bude Matthaei Radau vocatam, ab eodem emptam, inter domum Organistae Ecclesiae Parochialis et alteram Civitatis sitam, eidem supra nominato Conventui Virginum Brunsbergensium... donavit...” — Por. ADWO A8, s. 15.

Zdarzały się jednak także mniej pomyślne fakty w życiu wspólnoty braniewskiej. Obok domu konwenckiego przy ul. Kościelnej po stronie mieszkania wikariuszy, znajdował się dom bractwa kapłańskiego, stojący częściowo na podwórzu klasztornym. W tylnej ścianie tego budynku była pewna liczba okienek. To dawało w czasie nieobecności członków bractwa, wolnej od obowiązków służbie, sposobność do różnego rodzaju dwuznacznych historyjek pod adresem sióstr. Sprawa dość szybko dotarła do uszu biskupa Rudnickiego, który natychmiast powołał specjalną komisję w celu zbadania szczegółów na miejscu i sporządzenia odpowiedniego protokołu. Komisja mimo sprzeciwu ze strony bractwa wysunęła wniosek wyburzenia owego domu. Równocześnie biegli rzeczoznawcy dokonali wyceny wartości budynku na 400 grzywien, zaś klasztor obciążono sumą 50 grzywien tytułem kosztów. Sumę tę polecił biskup wpłacić bractwu jako należną rekompensatę³⁹. Finał sprawy, dzięki wnioskowi Reginy Protmann, był bardzo pomyślny dla Zgromadzenia. Podsunęła ona propozycję kupna domu. Biskup przychylił się do niej i 3 października 1609 r. zatwierdził tę transakcję na kwotę 450 grzywien⁴⁰.

W niespełna dwa lata później, 10 kwietnia 1611 r., konwent braniewski przeżywał jedną z głównych swoich uroczystości. W tym dniu przybył tu biskup Rudnicki i poświęcił piękną kaplicę sióstr, urządzoną w zakupionym budynku bractwa, odprawiając w niej pierwszą Mszę św.⁴¹

Krótko przed śmiercią Reginy, zapadła jeszcze jedna ważna decyzja. Postanowiono rozszerzyć powierzchnię mieszkalną i użytkową konwentu. W tym celu przylegający plac przeznaczono pod budowę, z myślą połączenia mających powstać zabudowań z pierwotnym domem Zgromadzenia⁴².

ROZDZIAŁ III

CZŁONKINIE I DZIAŁALNOŚĆ ZGROMADZENIA

1. POCHODZENIE SPOŁECZNE

Stosunki polityczno-społeczne na Warmii w XVI i XVII w. nie odbiegały zasadniczo od stosunków panujących w całej ówczesnej Rzeczypospolitej, aczkolwiek władztwo biskupie na tym terenie mimo wielu cech lenna nigdy nim w ścisłym słowa znaczeniu nie było. Chociaż królowie dążyli do ścisłego

³⁹ J. G r u n e n b e r g: *Die Congregation...*, s. 28.

⁴⁰ „...*authoritate nostra ordinaria praedictam taxam 400 marcas pro saepe fata domuncula, et permittitur tanquam iuste et legitimo factam confirmatam esse duximus, preut eandem in nomine Domini confirmamus; ita tum, ut dictis quadringentis marcis adhuc pro virgines istas 50 marcas addantur...*” Por. ADWO A 9 k. 311r.

⁴¹ ADWO A 88 k.349v.

⁴² J. G r u n e n b e r g: *Die Congregation...*, s. 29.

zespolenia Warmii z Koroną i Litwą¹, ta cecha stanowiła zasadniczą różnicę, jaka istniała między nią a resztą Polski. Warmia bowiem znajdowała się podówczas pod opieką i zwierzchnictwem króla polskiego, jednak w kraju władał niepodzielnie biskup z tytułem księcia. Obok biskupa i kapituły, która również miała pod swoim zarządem wydzielone terytoria, istniały stany pruskie, składające się ze szlachty, mieszczan oraz wójtów wiejskich². Na tym tle wytworzyła się na Warmii specyficzna struktura społeczna. Szlachty tu było niewiele, natomiast duże znaczenie posiadał stan chłopski, zróżnicowany majątkowo i zależny od instytucji kościelnych. To jednak nie stanowiło przeszkody dla rozwoju chłopstwa³.

Specjalny rozwój cechował miasta warmińskie jak Elbląg czy Braniewo, które w rozkwicie kultury tych ziem odgrywały decydującą rolę mimo, że znaczenie tego ostatniego od końca XV w. wyraźnie osłabło⁴. Strukturę społeczną miast w tym okresie można oszacować jedynie przykładowo. W Toruniu np. w XVII w. tzw. patrycjat ocenia się na 8% ogółu ludności, pospólstwo, posiadające prawa miejskie na ponad 20%, a resztę stanowiła biedota⁵. Podobna struktura społeczna istniała oczywiście i w miastach warmińskich.

Zgromadzenie SS. Katarzynek powstało w Braniewie. Zachodzi pytanie, z jakich sfer społecznych wywodziły się jego członkinie. Nie da się tego ustalić w sposób zdecydowany, ponieważ źródła milczą na ten temat. Pewne jednak przesłanki prowadzą do wysunięcia prawdopodobnych wniosków.

Prąd odnowy potrydenckiej objął przede wszystkim większe skupiska ludności. Niewątpliwie do takich należały miasta, szczególnie te, gdzie organizacja kościelna była silna i szeroko rozprzestrzeniona. Dlatego w nich należy szukać wszelkich źródeł ożywienia życia religijnego. Regina Protmann, założycielka wspólnoty, wywodziła się z zamożnej, patrycjuszowskiej rodziny braniewskiej. Tu też zrealizowała dzieło swojego życia. Kandydatkami do propagowanej przez nią formy życia były także panny pochodzące z Braniewa, o czym wyraźnie mówi biskup Marcin Kromer we wstępie do reguły

¹ Liczne i silne były więzy prawne łączące biskupstwo warmińskie z Koroną. Wśród nich należy wyróżnić przede wszystkim sprawę obsadzenia biskupstwa na Warmii oraz zacieśnianie się bezpośredniego związku mieszkańców Warmii z królem. Więzy zaś polityczne zaznaczały tylko nadzwyczajne wydarzenia, które wymagały interwencji króla, np. w 1516 r. kapituła warmińska prosiła króla Zygmunta I o pomoc przed ciągłymi napadami z terytorium krzyżackiego. — Por. B. Leśnodorski: *Dominium Warmińskie (1243–1569)*, Poznań 1949, s. 67, 72 i 79.

² E.M. W e r m t e r: *Quellen zur Geschichte...*, s. 23.

³ Od połowy w. XIV do przejścia w czasy nowożytne większość ludności wiejskiej na ziemiach Rzeczypospolitej miała dobre warunki prawne, społeczne i gospodarcze. Zdarzały się nawet przypadki przechodzenia z zamożniejszego chłopstwa do drobnego rycerstwa i to w wielu częściach kraju. — Por. S. I n g l o t: *Historia społeczna i gospodarcza średniowiecza*, Wrocław 1949, s. 338.

⁴ E.M. W e r m t e r: *Quellen zur Geschichte...*, s. 29.

⁵ B. B a r a n o w s k i i S. H e r b s t: *Pogorszenie się warunków rozwoju miast, produkcji przemysłowej i górnictwa*, W: *Historia Polski*, pod red. T. Manteuffla, PWN Warszawa 1958, t. 1/2, s. 468–469.

z 1583 r.⁶ Poza powyższymi na mieszczańskie pochodzenie członkiń Zgromadzenia wskazuje sprawa Barbary Augustin, której ojciec, Tomasz, był radnym braniewskim⁷.

Ślady pochodzenia mieszczańskiego pierwszych katarzynek znajdujemy również w znajomości czytania i pisania, którą odznaczały się siostry. Wprawdzie nie można tego przypisać wszystkim i to w jednakowym stopniu, gdyż nawet sama reguła tylicjańska mówi o wyborze dokonywanym przez przełożoną domu na stanowisko nauczycielki⁸. Jednak umiejętności te, jak należy przypuszczać, wyniosły członkinie Zgromadzenia z domów rodzinnych, gdzie wśród ówczesnego patrycjatu czy nawet pospólstwa nierzadko zdarzały się przypadki dostatecznej oglądy kulturalnej. To samo dotyczy formacji zawodowej jako takiej. Poza umiejętnością przędzenia, szycia, haftowania a nawet robienia świec, nie były znane żadne zawody czy rzemiosła, które mogłyby być dostępne dla kobiet owych czasów. Trudno więc mówić o formacji zawodowej poszczególnych sióstr, bo taka wówczas w ogóle nie istniała, a jeśli siostry znały wspomniane wyżej prace, to jest prawdopodobne, że wywodziły się z domów mieszczańskich, gdzie wykonywanie takich robót było wówczas dość rozpowszechnione⁹.

Do wysunięcia odpowiednich wniosków pozostaje jeszcze sprawa finansowa. Otóż art. 2 reguły kromerowskiej mówił: „...Każda przyjęta siostra obowiązana jest odbyć roczny nowicjat. Gdyby jednak doszła do przekonania, że minęła się z powołaniem, może wrócić do życia świeckiego z tym, że musi spłacić konwentowi koszty utrzymania w nowicjacie”¹⁰. Nie można więc wyobrazić sobie kandydatki pozbawionej pewnych środków utrzymania.

Na podstawie powyższych wywodów można z całym prawdopodobieństwem ustalić, że pochodzenie społeczne członkiń dalszych 3 konwentów warmińskich również nie odbiegało daleko od zwyczajów braniewskich, jeśli

⁶ „Nachden in unser stadt Brunssbergk ettliche forme, andechotige jungfern numehr nicht wenig jar hero, alle ire sinne und gedanken dahin gerichtett und bey sich beschlossen, sich der sündigen, unbestendigen und sergenglichen welt, so viel immer müglichen, umb dess Hern Chrysti Willen zu entschlahen...” — Por. E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte, jw., s. 35.

⁷ Tomasz Augustin wytoczył proces Reginie Protmann i jej konwentowi w Braniewie. Chcąc ukryć wielką nieroztropność córki, oskarżył siostry o namowę do wstąpienia jej do klasztoru, co działo się wbrew woli opiekunów córek oraz obciążył zakonnice winą za jej stan psychiczny i fizyczny. Barbara bowiem w czasie odbywania nowicjatu tak przejęła się panującymi w klasztorze praktykami, że pod wpływem zbyt ciężkich umartwień i wyrzeczeń, czynionych bez wiedzy przełożonej, zaszkodziła sobie na zdrowiu, a nawet spowodowała kalectwo cielesne. Według relacji Tomasza Augustina siostry zrzekły się rzekomo nad chorą wszelkiej opieki i odesłały ją do domu. Sąd po rozpatrzeniu sprawy wyrokiem z 20 maja 1589 r. uznał winę oraz nakazał opiekunom chorej zwrócić siostronom kosztów jej leczenia. — Por. A. B r i c h: Hieschfeld Ein neuer Fund zur älteren Geschichte der Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Braunsberg 1941, Heft 2, s. 431–432.

⁸ „Illa vero cui ex sororibus tale officium a superiore iniunctum fuerit...” — Por. ADWO A90 k. 5^r.

⁹ G. M a t e r n: Geschichte der Pfarrgemeinde..., s. 277.

¹⁰ E.M. W e r m t e r, dz. cyt., s. 37.

nie powiedzieć, że pokrywało się z nimi w zupełności. Nie można bowiem w regionie o tej samej strukturze społecznej używać innych kryteriów czy dochodzić do innych wniosków.

2. FORMACJA I ŻYCIE DUCHOWE

Celem powstałej wspólnoty Sióstr Katarzynek, podobnie jak i innych zgromadzeń zakonnych była specjalna służba Chrystusowi Panu. Opierała się ona o Jego rady ewangeliczne, co pociągało za sobą oderwanie się od życia światowego. Nie wykluczało to jednak świadczenia pomocy i miłości względem bliźnich. Podstawę w tej pracy stanowiła formacja duchowa, która rzutowała na życie i zewnętrzne działanie. Kształtowaniem dusz sióstr zajęła się przede wszystkim Regina Protmann, na którą z kolei wielki wpływ wywierali braniewscy jezuita. Mieli również w tym swój udział biskupi warmińscy, będący głównymi krzewicielami odnowy potrydenckiej w Kościele warmińskim.

We wspólnocie katarzynek składano, po okresie nowicjatu, zwykle śluby wieczyste: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa¹¹. Stanowiły one niejako fundament pracy duchowej nad sobą. Reguła tylicjańska zajęła się w sposób specjalny ubóstwem, chcąc wyraźnie określić wymagania stawiane pod tym względem przez Zgromadzenie. W myśl art. 7 i 8 siostry, które złożyły ten ślub miały wyzbyć się wszelkiej własności, a do rzeczy używanych wyrobić sobie postawę rezygnacji. Wszystko cokolwiek posiadały w chwili składania ślubu lub, co mogły po nim otrzymać w różnej formie, stawało się własnością wspólnoty. To niewątpliwie pozwoliło członkiniom Zgromadzenia zwrócić większą uwagę na dobra duchowe, będące ich udziałem¹².

Dużą wagę przywiązywano również do postów, z których siostry czerpały siłę duchową. Te zaś obowiązywały je nie tylko w dni nakazane przez powszechne prawo kościelne, ale też przez będące w zwyczaju na tych terenach. Przepadały one w każdy piątek, wigilie świąt Matki Bożej (Gromnicznej, Zwiastowania, Nawiedzenia, Narodzenia i Niepokalanego Poczęcia), św. Magdaleny i św. Katarzyny, patronek parafii w Braniewie oraz w poniedziałki i środy całego roku z wyjątkiem przypadających w te dni świąt, co opierało się na prawie zwyczajowym. Okres Adwentu i Wielkiego Postu, kiedy obowiązywała ogólna wstrzemięźliwość, siostry podkreślały zwiększonym postem¹³.

¹¹ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 52.

¹² „...ut intelligant sorores eo emisso nulla iam re tanquam propria se uti posse, hoc est, ita uti, ut in sua potestate existiment id esse, accipere sine facultate matris vel retinere vel cuiquam alteri, etiam proximis congratis donare aut vendere”; „omnia vero, quae cuiusque ipsarum vel tum fuerint, cum votum istud emiserint, vel postmodum sive per haereditatem sive alio quocunque titulo futura sint, eo ipso, quo in domo hac talia vota fecerit, in communem utilitatem domus ipsius devolventur” — Por. ADWO A90 k. 2-3.

¹³ ADWO A90 k. 3-3.

Wielką pomoc w formacji i życiu wspólnoty stanowiła modlitwa. Zostało to podkreślone nie tylko przez reguły Zgromadzenia, ale i życie codzienne. Uważano ją za środek pojednania z Bogiem, szczególnie obowiązek wynikający z wyboru tej formy życia oraz pomoc w przezwyciężaniu napaści pokus. Modlitwy przewidziane były dziennym regulaminem. Rano składały się one z rozmyślenia, pewnej liczby modlitw odmawianych indywidualnie oraz wspólnej litanii do Matki Bożej. Obiad poprzedzony był rachunkiem sumienia i modlitwą w intencji dobrodziejów klasztoru. W ciągu dnia odmawiano różaniec. Wreszcie o godz. 20.00 wspólne modły obejmowały rozmyślenie, rachunek sumienia, a także odmawianą głośno litanie do Wszystkich Świętych¹⁴. Patrząc na ten dzienny rozkład rzuca się w oczy dwukrotne rozmyślenie. Temat ich i porządek przewidywała dokładnie reguła kromerowska w art. 11.

Przedstawiał się on w sposób następujący:

poniedziałek — rano: cierniem ukoronowanie Pana Jezusa, dźwiganie krzyża na Kalwarię

— wieczorem: surowy sąd ostateczny, znaki poprzedzające go

wtorek — rano: prowadzenie Chrystusa przed najwyższych kapłanów, noc dręczenia, wyszydzanie i biczowanie Chrystusa Pana

— wieczorem: niepewna godzina śmierci, bojaźń przed sądem ostatecznym
środa — rano: modlitwa Jezusa w Ogrójcu, zdrada i Jego pojmanie, osoby nadal krępujące Go duchowo

— wieczorem: nędzny stan życia ludzkiego, niepewność i ułomności człowieka

czwartek — rano: umycie nóg Apostołom przez Pana Jezusa, ustanowienie Najświętszego Sakramentu

— wieczorem: grzech i ułomność, w które człowiek mógłby popaść

piątek — rano: tajemnice krzyża, 5 ran i wszystkie cierpienia Chrystusa za nas, 7 słów przez Niego wypowiedzianych na krzyżu

— wieczorem: podwójne katusze potępieńców w piekle

sobota — rano: zdjęcie Pana Jezusa z krzyża i złożenie w objęciu Matki, zstąpienie do piekiel

— wieczorem: cudowne miejsca mieszkań niebieskich, radości wieczne

niedziela — rano: Zmartwychwstanie Pańskie, ukazanie się swej Matce

— wieczorem: dobrodziejstwo stworzenia i kierowanie rodzajem ludzkim, powołanie do wszelkich stanów¹⁵.

Powyższy schemat został zaczerpnięty od Ludwika z Grenady, na którym Protmann oparła swoje rozmyślenia, a następnie jej towarzyszki. Materiał pod tym względem stanowiła jego wspomniana już pozycja *Libro de la oracion y meditacion*¹⁶. Znany w swoim czasie Jan Mauburnus, żyjący w latach

¹⁴ E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte..., s. 39 i 41.

¹⁵ Tamże, s. 39-41.

¹⁶ Książkę tę opracował dziekan monachijskiej fundacji Najświętszej Maryi Panny, Filip Doberciner, a następnie wydał u Adama Berga w 1576 r. pt. *Exercitii Granatae* — Por. E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte..., s. 28.

1460-1501, w dziele pt. *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* w podobnym duchu utrzymuje podział rozmyślań według życia, męki i śmierci Pana Jezusa, rozkładając je na poszczególne tygodnie roku, a nawet dni tygodnia¹⁷. Szczególnymi zwolennikami, a następnie propagatorami powyższego schematu rozmyślań byli jezuita. Należy przypuszczać, że to właśnie oni podsunęli Reginie doberańskie opracowanie książki o. Ludwika. Poza tym polecali także ujętą przez tegoż o. Ludwika OP metodę polegającą na podziale każdego rozmyślenia na 6 części: przygotowanie, czytanie, rozmyślanie, dziękczynienie, ofiarowanie i błaganie (prośba)¹⁸.

Jednak w modlitwie nie ograniczano się tylko do wyznaczonych godzin. Wskazane też było nabycie stałego przyzwyczajenia, zwracania swych myśli do Boga poprzez akty strzeliste w czasie prac wykonywanych w ciągu dnia¹⁹.

Oprócz rozmyślań, siostry odbywały czytanie duchowne. Służyły do tego omawiane podręczniki do rozmyślań oraz inne książki treści religijnej. Jako cel czytania duchownego podano w regule, „aby mogły je (książki) czytać, a po przeczytaniu wnikliwie je rozważać i dostosowywać do siebie, a przez to ubogacać się wewnątrznie”²⁰. Lektura duchowna, w skład której wchodziło Pismo Św., przepisy reguł, żywoty świętych i inne książki pobożnej treści, obowiązywała również w refektarzu w czasie posiłku południowego²¹.

Normalnym miejscem modlitw była kaplica domowa. Poza tym udawały się siostry do kościoła parafialnego, gdzie uczestniczyły we Mszy św., nieszporach oraz słuchały kazań. Potrzebę częstego uczęszczania do kościoła reguła z 1583 r. tłumaczy tym, że świątynia pobudza serce do większej pobożności i skupienia. Tu też siostry przystępowały do spowiedzi i Komunii św. Spowiedź św. odbywały początkowo co 14 dni, zaś po wejściu w życie reguły tylicjańskiej raz na 8 dni. Eucharystię przyjmowały w dniu spowiedzi lub w innym dniu. Natomiast z racji uroczystości czyniły to częściej²².

Siostry stosując się do wymogów swoich przepisów, powstrzymywały się od zbędnych rozmów²³, nie przynoszących korzyści w codziennej pracy. Oczywiście należy tu wykluczyć konieczność czy potrzebę. Niewątpliwie poruszyć tu trzeba także kwestię wzajemnego współżycia członkiń konwentów. Opierało się ono na wzajemnej miłości, pokoju i przebaczeniu, gdyż tylko te enoty gwarantowały uniknięcie sprzeczek, kłótni, zazdrości czy gniewu, a tym samym prowadziły do utrzymania wewnętrznej jedności domu i spokoju ducha jego mieszkank²⁴.

¹⁷ Tamże, s. 141.

¹⁸ Tamże, s. 30.

¹⁹ ADWO A90 k. 3^v.

²⁰ „...partim id ipsum, quod legerint, secum diligentius expendendo et sibi applicando utilius pro captu quaeque suo perficiant”. — Por. ADWO A90, k. 4^v.

²¹ E. M. W e r m e r: Queller zur Geschichte..., s. 38.

²² Tamże, s. 41-42; ADWO A90 k. 4^r-4^v.

²³ W ciągu całego dnia obowiązywało milczenie. Wyjątek stanowił czas bezpośrednio po spożyciu posiłków w wymiarze półgodzinnym — Por. ADWO A90, k. 5^v-6^r.

²⁴ „In communi conversatione sororum diligentissime cavebunt, ne mulieribus rixis et contentionibus pacem inter se unionemque animorum quovis modo laedant, ... — Por. Tamże, k. 4^v.

Kontakty ze środowiskiem poklasztornym miały charakter czysto apostołski i powodowane było koniecznością i duchem służby przepojonym miłością bliźniego. Osiągnięcie tego celu wymagało zrezygnowania z klauzury²⁵. Mimo to siostry nie brały udziału w przyjęciach, uroczystościach świeckich, nie mówiąc już o tańcach czy korzystaniu z posiłków poza furtą. Te ostatnie mogły spożywać jedynie w przypadkach wyjątkowych, pomagając przez dłuższy okres czasu osobom chorym²⁶.

Zachodzi pytanie, jak ustosunkowały się pierwsze katarzynki do wspomnianych wyżej przepisów prawno-moralnych. Czy nie było pod tym względem uchybień? Należy przypuszczać, że drobne uchybienia się zdarzały, co chyba ograniczało się tylko do wzajemnego współżycia sióstr. Źródła jednak milczą na ten temat. Słuszne jest więc stwierdzenie, że życie sióstr budziło u współczesnych szacunek i podziw²⁷.

3. CHARITAS CHRISTIANA

Nowo powstałe Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny od samego początku było skierowane ku służbie Bożej i uczynom miłości bliźniego. Nietrudno zauważyć, śledząc zakres jego działalności, że poszło w wielu punktach po linii beginek, choć zarazem trudno odmówić inwencji na tym polu Założycielce oraz jej kierownikom duchowym. Pewne jest, iż panowała w nim ścisła dyscyplina, wielka radość i optymizm, co stanowi decydujący punkt wyjścia w pełnym oddaniu się modlitwie i pracy²⁸.

Wyraźną i konkretną płaszczyznę działalności zakreśliła Zgromadzeniu jego pierwsza reguła z 1583 r., która, kierując się dobrem sióstr, podała najpierw motywy oraz zachętę w tym kierunku. W art. 16 czytamy między innymi: „Ponieważ lenistwo i próżnowanie są powodem wielu grzechów, złych myśli, słów i uczynków..., mają siostry unikać próżnowania i oddawać się zawsze i wszędzie pracy duchowej i fizycznej”²⁹.

Jednym z głównych zadań sióstr była praca charytatywna, prowadzona tak w konwencie jak i poza nim. W art. 24 wspomnianej wyżej reguły znajdujemy następujące słowa: „W konwencie ma się znajdować specjalny pokój, w którym chore siostry będą pielęgnowane z chrześcijańską miłością. Podobnie chorym poza konwentem siostry będą chętnie wyświadczać uczynki miłosierdzia, gdy o to potrzebujący poproszą”³⁰.

Siostry, w myśl powyższego przepisu, ogarnęły swoją miłością i troską zarówno swoje towarzyszki, jak i biednych, chorych, potrzebujących opieki

²⁵ G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung..., jw. s. 9; E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte..., s. 102.

²⁶ „Nulla sororum convivii secularibus intererit, nulla saltibus et choreis se adiunget, bulla cibum apud externos sumet quovis modo nisi necessitate urgente, ut si exempli gratis aegrotis inserviant...” — Por. ADWO A90 k. 5^r.

²⁷ A. B o e n i g k: Regina Protmann..., s. 8-9.

²⁸ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 51.

²⁹ E.M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte..., s. 42.

³⁰ Tamże, s. 44.

oraz pomocy. Pochylały się nad nimi z największą starannością i poświęceniem. Udawały się na wezwania do domów prywatnych i przytułków, co jednocześnie wymagało pewnej elastyczności w interpretowaniu niektórych punktów reguły³¹. Czasami czuwały przy chorych całą noc, gdyż życzeniem Reginy było, by jej towarzyszki oddawały się bez reszty cierpiącemu człowiekowi³². Kroki swoje kierowały również do szpitala, gdzie myły chorych, opatrywały ich rany i prały bandaże³³.

Niejednokrotnie przygotowywały lekarstwa przeciw febrze, bólowi zębów, obrzękom, chorobom oczu i innym dolegliwościom³⁴. Osobom samotnym i chorym, pozbawionym opieki domowej, zanosily do ich mieszkań smacznie przygotowaną potrawę. Pacjentom będącym w skrajnej nędzy użyczano nawet pomocy pieniężnej, mimo iż Zgromadzenie nie dysponowało specjalnym na to funduszem³⁵. Działalność charytatywna sióstr spotykała się z wielkim uznaniem u ludzi, zwłaszcza tych, którzy byli nią objęci. Dlatego potrzebujący bez wahania kierowali się w stronę klasztoru. Wspomniany już w powyższej pracy pierwszy żywot Reginy Protmann przytacza następujący fakt: „...Pewnego razu przyszedł do konwentu biedny, pogryziony przez psa chłopiec, prosząc o jałmużnę... Regina przyniosła pospiesznie kawałek sukna, bandaży i plaster, opatrzyła ranę i pielęgnowała go aż do odzyskania zdrowia”³⁶.

Nieco szerzej potraktowano sprawę posługi względem chorych w regule tylicjańskiej z 1602 r. Artykuł 21 tejże reguły zezwalał siostrze na pomoc nawet wobec chorych mężczyzn, zastrzegając jednocześnie, że posługa ta ma obejmować przypadki ostateczne, gdy zachodzi niebezpieczeństwo utraty życia. W takich momentach mogły podawać chorym posiłek, napój i leki oraz postarać się o dobre i pobożne przygotowanie ich do przyjęcia sakramentów św. i chrześcijańskiego zejścia z tej ziemi³⁷.

4. SZKOLNICTWO DZIEWCZĄT I INNE FORMY APOSTOLSTWA

Zorganizowane wychowanie dziewcząt w ciągu całego średniowiecza i daleko w czasy nowożytne znajdowało się prawie wyłącznie w rękach zakonów i zgromadzeń żeńskich. Jedne z nich, jak urszulanki, mimo rozmaitych przeszkód doprowadziły swoje szkolnictwo do wspaniałego rozkwitu, inne, pracując w takich samych często warunkach, patrzyły na upadek swojego dzieła³⁸.

³¹ J. O b l i k: Regina Protmann..., s. 254.

³² Tamże, s. 254.

³³ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 53.

³⁴ A. B o e n i g k: Regina Protmann..., s. 15.

³⁵ Tamże, s. 15.

³⁶ F. H i p l e r: Regina Protmann..., s. 53.

³⁷ „Proptes ad viros infirmos non mittentur nisi in extrema necessitate, hoc est, nisi ita infirmi sint, ut de eorum vita merito dubitetur” — Por. ADWO A90 k. 5^o.

³⁸ G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung..., s. 4.

Zdając sobie z tego sprawę siostry św. Katarzyny, dzięki inicjatywie swojej przełożonej, postanowiły jednak podjąć się tego ciężkiego i trudnego obowiązku, co stanowiło całkowite novum na Warmii, gdy chodzi o zakony żeńskie³⁹. Należy przypuszczać, że przemożny wpływ na tę decyzję mieli jezuici, którzy będąc wychowawcami młodzieży męskiej pragnęli, aby także dziewczętom umożliwić niezbędną w ich życiu edukację⁴⁰.

Stąd nowym elementem w działalności Zgromadzenia stało się kształcenie dziewcząt, które wprowadzono od 1602 r. O zadaniu tym po raz pierwszy oficjalnie mówi reguła biskupa Piotra Tylickiego. Zostało to zawarte w 22 artykule, w brzmieniu: „Dolożą wszelkich starań, aby przy każdej okazji słowem i czynem wskazywać swoim bliźnim drogę zbawienia. Dlatego chętnie będą przyjmować do szkół dziewczęta, aby je wychować w pobożności, nauce i tych zajęciach, które odpowiadają ich stanowi...”⁴¹.

Zgodnie z myślą Reginy Protmann przystąpiono natychmiast do dzieła wychowawczego we wszystkich czterech konwentach⁴². Dziewczęta były wychowywane w należytej dyscyplinie. Równocześnie wszczepiano w ich młode serca bojaźń Bożą, zasady cnotliwego życia oraz uczono umiejętności czytania i pisania, jak również wszystkiego, co mogło być niezwykle pożyteczne i konieczne w ich życiu⁴³. Niestety brak danych nie pozwala ustalić liczby dziewcząt, kształconych w omawianym okresie przez siostry. Również pochodzenia społecznego uczennic można się tylko domyślać z pojedynczych wzmianek. Świadczą one o tym, że z usług Zgromadzenia korzystały dziewczęta z domów co najmniej średnio zamożnych. Jako pierwsza wzmiankowana jest w 1606 r. szkoła w Reszlu⁴⁴. Trudno jest ustalić, kiedy rozpoczęły pracę kształcenia inne konwenty.

Dzieło wychowania dziewcząt pociągało za sobą dodatkowe potrzeby i zwiększone wydatki ze strony konwentów, które nie mogąc wszystkiemu podolać, zwracały się niejednokrotnie do biskupa z prośbą o pomoc. Rządca diecezji mając dobre rozeznanie w sytuacji, wywiązywał się z tego bez zarzutu. Poza tym trudne czasy i ciężka praca podjęta przez siostry wymagały od niego zajęcia pozytywnego oraz zdecydowanego stanowiska⁴⁵.

³⁹ Beginki przebywające na Warmii nie zajmowały się szkolnictwem. — Por. G. Bellgardt, jw. s. 9; A. Boenigk: Regina Protmann..., s. 10.

⁴⁰ G. Bellgardt, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ „Conabuntur praeteres per omnem aliam occasionem, hoc est et exemplo et verbis suis proximis salutis viam ostendere: Ideoque etiam puellulas libenter ad scholas admittent, ut eas simul et in pietate et in litteris vel aliis artibus, quae iis convenient, instruant” — Por. ADWO A90 k. 5^v.

⁴² Dowodów na to jest niewiele, aby przyjąć za pewnik, że taki stan rzeczy miał miejsce. — Por. G. Bellgardt, jw., s. 11.

⁴³ A. Boenigk, dz. cyt., s. 10.

⁴⁴ Zachowany dokument mówi o Jerzym Hellwingku, który ożenił się z wdową po Abrahamie Rautenbergu. Nie dotrzymał on umowy, na mocy której zobowiązał się do wychowania dzieci zmarłego. Stąd został oskarżony przed biskupem Szymonem Rudnickim. Biskup rozpatrzwszy sprawę nakazał, aby pozwany wychowywanej u sióstr w klasztorze reszelskim dziewczynie wypłacił 60 marek. — Por. ADWO A7 k. 307^v.

⁴⁵ Biskup Sz. Rudnicki 11 stycznia 1607 r. — zobowiązał burgrabię Ornety, aby rentę na rzecz miejscowego konwentu wypłacał każdego roku z urzędowych dochodów. — Por. ADWO A7 k. 400^v-401^r.

Dowodem na istnienie szkolnictwa prowadzonego przez siostry oraz wysoką jego ocenę ze strony władcy diecezji niech będzie również fakt przekazania im w używanie ogrodu poaugustiańskiego w Reszlu. Motywem, który kierował tym szlachetnym gestem biskupa Rudnickiego „była gorliwość sióstr w dziele nauczania dziewcząt”⁴⁶. Należy również tu dodać fragment sprawozdania tego biskupa o stanie diecezji z 1610 r., wysłanego do papieża Pawła V, w którym czytamy: „Są tu w miastach biskupich również cztery domy konwenckie pobożnych panien pod nazwą Zgromadzenia św. Katarzyny, które oprócz innych obowiązków życia chrześcijańskiego, zajmują się szkolnictwem...”⁴⁷.

Jak poczesne miejsce w życiu człowieka i pracy apostołskiej zajmuje modlitwa, doskonale wiemy. Wiedziały o tym także członkinie Zgromadzenia. Modlitwą swą obejmowały nie tylko potrzeby Kościoła powszechnego, Zgromadzenia, czy najbliższych, ale i wszystkich ludzi⁴⁸, a zwłaszcza nalogowych i zatwardziałych grzeszników. Kiedy posłyszano o przygotowaniach do wojny i o niebezpieczeństwach grożących z tego powodu zwierzchności duchownej i świeckiej, a w szczególności miastom, w których znajdowały się ich konwenty, zarządzono 24-godzinne modlitwy w intencji oddalenia groźby od chrześcijaństwa i ziemi ojczystej⁴⁹.

Dość rozległe pole działania nie przysłoniło jednak tego, co wówczas należało do podstawowych czynności zgromadzeń typu żeńskiego, a mianowicie wykonywania przedmiotów niezbędnych w służbie Bożej. Siostry w ciągu roku zaopatrywały kościoły w świece, które w większej ilości potrzebne były do Grobu Pańskiego, na Msze św. *Rorate* w Adwencie oraz wystawienia Najświętszego Sakramentu⁵⁰. Dostarczały również ornaty, alby, obrusy, korporaly, dbając równocześnie o ich naprawę i utrzymując je w należytej czystości⁵¹. Oczywiście, chociaż prace te wykonywane były na specjalne zlecenia, wynagrodzenia otrzymywane za nie nie wykraczało poza ramy ślubowanego ubóstwa. Nie należy bowiem wykluczać faktu, że na swoje posługi, czy to przy chorych, czy kształceniu dziewcząt, wreszcie innych zajęciach pobierały pewne opłaty. Nie były to jednak określone sumy, lecz tylko dobrowolne datki, które w znikomej części mogły im zapewnić utrzymanie⁵². Poza wymienionymi pracami siostry zajmowały się także przedzeniem, szydelkowaniem, szyciem, robieniem na drutach, tkactwem⁵³. Czynności wymagające większego wysiłku wykonywały młodsze z nich, starszym zaś przydzielano niektóre funkcje domowe i prace przy kościele parafialnym⁵⁴.

⁴⁶ G. M a t e r n: Geschichte der Pfarrgemeinde..., s. 278.

⁴⁷ F. M. W e r m e r: Quellen zur Geschichte..., s. 129.

⁴⁸ M. K a l l e r: Hirtenbrief..., s. 78; Modliły się też siostry w intencji swoich ziomek, którzy w okresie Wielkiego Postu dość często oddawali się zabawom. — Por. F. H i p l e r, dz. cyt., s. 54.

⁴⁹ Tamże, s. 54.

⁵⁰ A. B o e n i g k: Regina Protmann, dz. cyt., s. 17.

⁵¹ T a m ż e, s. 10.

⁵² F. B u c h h o l z: Bilder..., s. 55.

⁵³ G. M a t e r n: Geschichte der Pfarrgemeinde..., s. 275.

⁵⁴ J. O b l a j k: Regina Protmann..., s. 254.

Siostry reszelskie w szyciu i robieniu na drutach doszły nawet do prawdziwego kunsztu. Ich wyroby dostarczane kościołowi w Reszlu i okolicy przedstawiały prawdziwą wartość artystyczną. Nie były to sporadyczne wypadki, gdyż raz po raz stykamy się z tym w rozmaitych rachunkach kościelnych⁵⁵.

Powyzsza działalność Zgromadzenia przyniosła mu wielki rozgłos. Coraz więcej ludzi zaczęło doceniać rolę młodej i prężnej wspólnoty. Niewątpliwym dowodem tego stało się większe zainteresowanie katarzynkami, a w szczególności liczne fundacje i pomoc dla nich ze strony ludzi świeckich, reprezentujących szlachtę i mieszczan ziemi warmińskiej⁵⁶.

ZAKOŃCZENIE

Jak widać na podstawie niniejszej pracy, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny już w początkach swego istnienia rokowało wielkie nadzieje na przyszłość. Choć jego istnienie nierozzerwalnie wiązało się z losami Warmii, nie zawsze pomyślnymi dla miejscowego Kościoła, to późniejsze wieki przyniosły mu wspaniały rozwój. Doszło nawet do tego, że w XIX wieku Siostry Katarzynki stały się specjalistkami w dziedzinie kształcenia dziewcząt i niemal całą swoją działalność skierowały w tym właśnie kierunku. Nieco później Zgromadzenie rozwinęło się jeszcze bardziej, tworząc odrębne prowincje w Niemczech, Brazylii i innych krajach.

Nasuwa się pytanie, co spowodowało tak piękny rozkwit Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, inaczej mówiąc, co nowego one wniosły w życie Kościoła, że oparły się naporowi czasu i są zaliczane dzisiaj do przodujących żeńskich zgromadzeń zakonnych. Nie wolno zapominać, że katarzynki powstały w dobie potrydenckiej, kiedy to wszystkie ówczesne zgromadzenia zakonne wyszły na przeciw nowemu życiu Kościoła z ofertą wszechstronnej pomocy w formie czynu apostołskiego. W wypadku Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny była to propozycja objęcia pełnej poświęcenia opieki nad człowiekiem cierpiącym i samotnym oraz zabrania się do ciężkiej, gruntownej pracy na niwie wychowania młodzieży żeńskiej, której „uprawy” na naszych terenach nikt się dotychczas nie podejmował. Jedno i drugie zadanie objęte było pięknym nakazem miłości bliźniego i z obydwu wywiązywały się siostry naprawdę po chrześcijańsku czy to w szpitalach, czy w lazaretach wojskowych, czy w prywatnej posłudze cierpiącemu, czy wreszcie przy pulpicie dziecka lub dorosłej dziewczyny, czekających na niezbędną w życiu wiedzę.

Czynnikiem formującym życie katarzynek była również ich piękna postawa moralna, która już od samego początku ich istnienia wzbudzała u współczesnych zrozumiały podziw i szacunek.

„Wielka szansa braniewska”, tak żywa w czasach kromerowskich, czeka na jeszcze pełniejsze wykorzystanie.

⁵⁵ G. M a t e r n, dz. cyt., s. 277-278.

⁵⁶ E. M. W e r m t e r: Quellen zur Geschichte..., s. 116.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Laufe der Jahrhunderte des Bestehens der Kirche spielten Klosterorden eine grosse Rolle. Sie waren nicht nur die Stätten des Gebets sondern auch die Zuflucht für dogmatische Streitigkeiten im V und VI Jahrhundert, der Sitz für theologische Forschungen und Studien, Mitbegründer der mittelalterlichen Kultur und erzieherischer Funktion der Kirche und nach dem X Jahrhundert Zentren der Erneuerung des religiösen Lebens.

Bei der Ordensgemeinschaft fehlte jedoch der apostolische Geist.

Während der wiederholten Kirchenkrise in der Mitte des zweiten Jahrtausends machte das Konzil in Trident (1545–1563) auf dieses wichtige Element aufmerksam.

Der frische Zug des Konzils erreichte auch Warmia. Das geschah auf Grund des erleuchteten Bischofs von Warmia, Gottesdiener, Kardinal Stanislaus Hosius.

Zur Erneuerung des religiösen Lebens in Warmia trug viel die Gottesdienerin Regine Protmann aus Braniewo, bei. Zusammen mit der Vereinigung der Schwestern der Heiligen Katharina wurde sie zur Trägerin des Geistes des Konzils.

Die Vereinigung führte ein Leben im apostolischen Geiste, das sich in charitativer Arbeit und Mädchenerziehung äusserte.

Der Anfang des Ordens war sehr schwer. Das kostete Regine Protmann und ihre Mitarbeiterinnen viel Kraftaufwand. Jedoch die Liebe zur Christuskirche trug reichlich Früchte, die bis heute sichtbar sind.

Dieser schweren Zeit, die Jahre 1583–1613 umfängt, ist die Arbeit gewidmet. Diese Arbeit wurde in drei Kapitel geteilt.

Im ersten Kapitel wird die Gründerin der Vereinigung vorgestellt sowie der Entwicklungsprozess des Ordens, zwei Ordensregeln aus den Jahren 1583 und 1602, auch die Organisation im Anfang.

Im zweiten Kapitel wurden die einzelnen Konvente, die Regine Protmann gründete gesprochen, i.e. in Orneta, Lidzbark, Reszel sowie die Entwicklung des Konvents in Braniewo.

Das letzte Kapitel befasst sich mit der sozialen Abstammung der Mitglieder, ihrer Formation, geistlichen Leben und charitativer Wirkung sowie der Bildung der Mädchen und anderer apostolischen Formen der Vereinigung.

Im Hinblick auf die Materialien ist die Arbeit sehr aufschlussreich. Die Archiv und andere veröffentlichte Quellen waren nicht schwer zu erreichen dank der reichen Büchersammlung und des Diözesearchivs Warmia in Olsztyn (Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie — ADWO).

1983 vergingen 400 Jahre seit der Gründung der Vereinigung der Schwestern der Heiligen Katharina, zum Gedenken dieses Jahrestages möchte ich die Geschichte der geehrten Vereinigung näher bringen, zumal dieses Thema in Lande fast unbekannt ist.

PRACA WYCHOWAWCZA SIÓSTR ŚW. KATARZYZNY, DZIEWICY I MĘCZENNICZY W LATACH 1571—1772

Treść: Wstęp. — I. Sytuacja polityczno-religijna na Warmii w w. XVI—XVIII. 1. Kościół katolicki w diecezji warmińskiej od połowy XVI do XVIII wieku na tle ówczesnych warunków politycznych. 2. Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny potrzebą czasów współczesnych. 3. Miejsce pracy wychowawczej w Zgromadzeniu. — II. Organizacja i rozwój szkół prowadzonych przez Siostry św. Katarzyny. 1. Geneza i rodzaje szkół warmińskich. 2. Powstanie i działalność przyklasztornych szkół dla dziewcząt za czasów Założycielki († 1613). — III. Rozwój działalności edukacyjnej sióstr katarzynek w latach 1613—1772. 1. Pochodzenie społeczne i wykształcenie nauczycieli. 2. Program i warunki nauczania. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy założone zostało w 1571 r. w Braniewie przez dziewiętnastoletnią mieszkankę tego miasta Reginę Protmann. Jednym z jego celów była praca wychowawcza wyeksponowana już w drugiej z kolei Regule¹, zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską 12 III 1602 r. Zagadnienie to, niezwykle ważne na tle ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej i religijnej, nie zostało dotąd całościowo opracowane. Problematyką związaną z działalnością edukacyjną Zgromadzenia zajęły się siostry katarzynki, czyniąc je przedmiotem swoich prac magisterskich. Ze względu na zakres czasowy (czterowieczna historia) całość zagadnienia ujęto w trzy okresy chronologiczne obejmujące lata: 1571—1772; 1772—1870; 1870—1983². W niniejszym artykule przytacza się obszernie fragmenty pierwszej części interesującej nas problematyki z zakresu lat 1571—1772³. W opracowaniu zagadnienia oparto się głównie na źródłach i aktach archiwalnych znajdujących się w Domu Generalnym Sióstr św. Katarzyny w Grottaferrata (Rzym), w Domu Prowincjalnym tychże sióstr w Braniewie oraz Kurii Biskupiej w Olsztynie. Wykorzystano też monografie i opracowania mające związek z powyższą tematyką. Autorka podjęła w niej trudne — ze względu na zakres czasowy i brak odpowiednich źródeł — zagadnienie, sięgające początków Zgromadzenia aż po pierwszy rozbiór Polski, kiedy to Warmia przeszła pod panowanie zaborcy pruskiego. W części tej, na tle ów-

¹ Pierwsza Reguła, którą Regina Protmann ułożyła przy współudziale braniewskich jezuitów, zatwierdzona została przez biskupa M. Kromera 18 III 1583 r. na zamku w Lidzbarku Warmińskim. Druga Reguła stanowiła jej rozszerzenie i przystosowanie do nowych warunków rozwijającego się Zgromadzenia.

² Podział zastosowano wg. okresów historycznych, tj. od powstania Zgromadzenia do rozbioru Polski (1571—1772); od zaboru pruskiego do kulturkampfu (1772—1870); od kulturkampfu do jubileuszu czterechsetlecia istnienia Zgromadzenia (1870—1983). Pierwsze dwa okresy zostały już opracowane, trzeci natomiast — w toku.

³ Działalność wychowawcza Sióstr św. Katarzyny od powstania Zgromadzenia do zaboru pruskiego (1571—1772) stanowiła przedmiot badań naukowych pracy magisterskiej S. Marii Walerii Kilian.

czesnych przemian polityczno-religijnych, została ukazana geneza szkół warmińskich, powstanie i rozwój szkół przyklasztornych oraz dalsza działalność wychowawcza siostr katarzynek przed zaborem pruskim (1772).

Celem artykułu jest ukazanie roli, jaką odegrało Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny w moralnym odrodzeniu diecezji, poprzez działalność dydaktyczną wśród dzieci i młodzieży żeńskiej.

I. SYTUACJA POLITYCZNO-RELIGIJNA NA WARMII W W. XVI-XVIII

Sytuacja polityczno-religijna Warmii w latach 1571–1772 była bardzo złożona. Istotny problem stanowiła specyfika diecezji warmińskiej. Należąca od szeregu lat do państwa pruskiego Warmia, po wojnie trzynastoletniej (1454–1466) przeszła pod bezpośrednie zwierzchnictwo Polski. Biskup warmiński otrzymał odrębne prawa i przywileje oraz zapewnienie opieki królewskiej nad terytorium Warmii, a także godność senatora Rzeczypospolitej⁴.

W w. XVI–XVII sytuacja Warmii była wyjątkowo trudna. Obok protestantyzmu, który zataczał coraz to szersze kręgi, zwłaszcza w północnej części jej terytorium, Warmia przeżywała ciężkie próby i doświadczenia spowodowane inwazją Szwedów (1626–1635; 1635–1660), która przyniosła jej ogromne straty i zależność lenną od Prus Książęcych⁵.

Kolejnym trudnym wydarzeniem w historii Warmii była wojna północna (1700–1721) i siedmioletnia (1756–1763), które wyniszczyły i ograbiły jej terytorium.

Przełomowym wydarzeniem w dziejach Warmii był pierwszy rozbiór Polski (1772), rezultatem czego była utrata samodzielności księstwa warmińskiego i przejścia katolickiej Warmii pod zarządek pruski.

Sytuację tę jeszcze bardziej pogorszyły wojny napoleońskie (1807–1813), których następstwem była nędza, głód, a w konsekwencji wielka śmiertelność ludności. Wydarzenia te odegrały ogromną rolę w rozwoju Kościoła katolickiego na Warmii, a pośrednio także w kształtowaniu postaw moralnych i życiu kulturalnym społeczeństwa.

1. KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ OD POŁOWY XVI DO XVIII WIEKU NA TLE ÓWCZESNYCH WARUNKÓW POLITYCZNYCH

Wiek XVI przyniósł Kościołowi katolickiemu szereg ważnych wydarzeń, które wywarły wpływ na kształtowanie się jego oblicza. Przede wszystkim zaczął się szybko rozwijać protestantyzm, który zataczał coraz to szersze kręgi. Reformacja na Warmii zaczęła się szerzyć już za czasów biskupa Fa-

⁴ J. O b l a k: Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 33.

⁵ Tamże, s. 37–38 i s. 114 oraz A. S z o r c: Losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700–1721), *Studia Warmińskie* II (1965), s. 69.

biana z Łęczan (1512–1523), którego postępowanie sprzyjało powstaniu atmosfery korzystnej dla rozwoju protestantyzmu. Braniewo było miastem, do którego reformacja przeniknęła najwcześniej. Zabiegał o to książę Albrecht ze względu na znaczenie handlowe miasta. Jedną z przyczyn szybkiego rozwoju luteranizmu w Braniewie było szczególne uprzywilejowanie urzędu burgrabiego, którego wyroki nie podlegały zatwierdzeniu wójta biskupiego, jak to miało miejsce w innych miastach warmińskich. Pierwszym, który przeciwstawił się szerzącej w diecezji herezji był biskup Maurycy Ferber (1523–1537). Zdecydowaną walkę z reformacją podjęli także jego następcy. Przelomowe znaczenie dla Kościoła w diecezji warmińskiej miały zwłaszcza rządy biskupa Stanisława Hozjusza. Aby zabezpieczyć Warmię przed protestantyzmem, dążył on do rychłego wprowadzenia w życie uchwał Soboru Trydenckiego i w tym też celu zwołał synod diecezjalny (1565), który odbył się w Lidzbarku Warm. Niestrudzenie dążył do reformy obyczajów duchowieństwa i wiernych oraz do podniesienia poziomu naukowego i religijnego swojej diecezji. Jego staraniem w roku 1565 powstało w Braniewie *Collegium Hosianum* oraz pierwsze w Polsce seminarium duchowne (1567), a w 1578 r. także *Alumnat Papieski*⁶. Troskę o wymienione uczelnie oraz ich kierownictwo powierzył sprowadzonym w tym celu do Polski jezuitom (1564).

Dzięki niezmordowanej działalności S. Hozjusza, życie katolickie na Warmii zaczęło się odradzać i przybierać coraz to szerszy zakres.

Gorliwością kontrreformacyjną cechowali się także następcy Hozjusza na stolicy biskupiej.

Wielkie zasługi w umacnianiu katolicyzmu na Warmii położył zwłaszcza biskup Marcin Kromer (1579–1589). Jego listy pasterskie, wizytacje parafii, a szczególnie synody diecezjalne (1572, 1575, 1577), na których podejmowano konkretne decyzje, przyczyniały się do odrodzenia moralnego diecezjan⁷. Nie mniejsze zasługi, zwłaszcza w trosce o wychowanie młodego pokolenia, położył także biskup Szymon Rudnicki (1604–1621). Swoją dobrocią, a szczególnie materialnym wspieraniem młodzieży szkolnej, zarówno świeckiej jak i duchownej zjednał sobie diecezjan. Odznaczał się też nieprzeciętną gorliwością duszpasterską⁸.

Nowe niebezpieczeństwa przyniósł Kościołowi katolickiemu na Warmii wiek XVII. Trwająca prawie 10 lat okupacja szwedzka (1626–1635) wyniszczyła zajmowane tereny, zwłaszcza zaś północną część diecezji, a w szczególności miasta: Braniewo i Frombork. Oba te miasta boleśnie odczuły także obecność wojsk brandenburskich w czasie „potopu” (1655–1660), kiedy to cała Warmia została ograbiona i poddana zależności lennej.

⁶ J. O b l a k, dz. cyt., s. 72–77 i s. 108 oraz T. O r a c k i: Hozjusz, [W:] T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII w., t. 1, Olsztyn 1984, s. 107–110.

⁷ J. O b l a k, dz. cyt., s. 109 oraz por. J. S o j k a: Ustawodawstwo synodalne Kromera, *Studia Warmińskie* VII (1970), s. 343.

⁸ J. O b l a k, dz. cyt., s. 109–110.

Likwidacją zniszczeń wojennych i odnowieniem życia religijnego w diecezji zajęli się ówczesni biskupi. Jedni z własnych funduszy odnawiali zniszczone przez Szwedów kościoły⁹ i zabudowania szkolne, organizowali na nowo szkolnictwo uniemożliwione przez inwazję szwedzką¹⁰, inni natomiast zabiegali o dobre wychowanie i wykształcenie alumnów seminarium, a także o podniesienie poziomu religijnego diecezjan¹¹.

Nie mniejsze też straty poniosła Warmia w wojnie północnej (1700–1721) i siedmioletniej (1756–1763). Jako integralna część Rzeczypospolitej dzieliła losy całego kraju¹². Nękana kontrybucjami, grabieżą i przemarszem wojsk najeźdźczych całkowicie podupadła.

Do zniszczeń dokonanych przez najeźdźców doszła klęska nieurodzaju (1708) spowodowana suchym i gorącym latem oraz nadzwyczaj surową zimą, w czasie której wymarły nawet ogromne połacie lasów. W tym czasie Warmię nawiedziła straszliwa w skutkach epidemia dżumy (1709–1711) oraz przerażający pomór bydła¹³. Dla uproszenia miłosierdzia Bożego ówczesny biskup Andrzej Chryzostom Załuski (1698–1711) wezwał wszystkich wiernych do modlitwy i wybudował w Lidzbarku kaplicę Podwyższenia Krzyża Świętego.

Warmia, jako ośrodek katolicki, otoczona przez innowiercze Prusy, była miejscem schronienia dla konwertytów z sąsiednich terenów. Biskupi otaczali ich szczególną troską i często wspierali także materialnie. Wiele uwagi poświęcali ich dzieciom, wysyłając zdolniejsze do szkół i przydzielając im stypendia z istniejących fundacji. Mniej zdolnym chłopcom udzielali zapomóg, aby mogli wyuczyć się zawodu, córkom natomiast przydzielali zapomogi w formie posagu¹⁴. Biskup Teodor Potocki oficjalnym dokumentem erekcyjnym wystawionym 15 września 1722 r., zapewnił konwertytom regularne dochody z nieruchomości domu, który wybudowany był w pobliżu kościoła św. Katarzyny w Braniewie. Fundacja zaczęła funkcjonować w 1723 r. utrwalać pamięć o swoim założycielu¹⁵.

Ostatnim biskupem samodzielnego księstwa warmińskiego był biskup Ignacy Krasicki (1767–1795). Za jego rządów katolicka Warmia weszła w skład państwa pruskiego (1772). Król pruski Fryderyk II uważał się za prawowitego władcę i zarządzał nią zgodnie z nowymi ustawami, które godziły w działalność Kościoła katolickiego. Zajęcie Warmii pozbawiło biskupa i kapitułę warmińską samodzielności politycznej, czyniąc ich poddanymi króla pruskiego, a także ograniczyło ich dochody przez zasobność gospodarczą. Rząd pruski zakazał również warmińskim władzom kościelnym bezpośred-

⁹ Biskup Mikołaj Szyszkowski (1633–1643).

¹⁰ J. O b l a k, dz. cyt., s. 113.

¹¹ Biskup Jan Stefan Wydźga (1659–1679).

¹² A. S z o r c: Losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700–1721), dz. cyt., s. 66.

¹³ Tamże, s. 84.

¹⁴ A. S z o r c: Fundacja biskupa Teodora Potockiego, *Studia Warmińskie* VI (1969), s. 213–214.

¹⁵ Tamże, s. 216–222.

niego kontaktowania się ze Stolicą Apostolską. Władze pruskie konfiskowały też stopniowo zamki biskupie i kapitulne, likwidowały klasztory, a szkolnictwo katolickie podporządkowywały niemal całkowicie swojej władzy.

2. ZGROMADZENIE SIÓSTR ŚW. KATARZYNY POTRZEBĄ CZASÓW ÓWCZESNYCH

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny powstało na Warmii w drugiej połowie XVI w. Był to okres wielkich zmagania kontrreformacyjnych, a zarazem wielkiego odrodzenia religijno-moralnego i kulturalnego diecezji warmińskiej. Braniewo było jednym z miast, w którym protestantyzm doszedł do głosu i pozostawił w nim najtrwalsze skutki. Toteż biskupi warmińscy długo musieli ponosić konsekwencje reformacji. Odrodzenie moralne diecezji zależało w dużej mierze od postaw moralnych i przygotowania naukowego samych duszpasterzy. Wszystkie więc wysiłki kontrreformacyjne biskupów warmińskich zmierzały w tym kierunku.

Przełomowe znaczenie w dziejach Kościoła warmińskiego miały rządy biskupa Stanisława Hozjusza (1551–1579). Przy pomocy jezuitów, których sprowadził w tym celu do Polski (1564), usilnie zabiegał o reformę obyczajów duchowieństwa i wiernych oraz o podniesienie poziomu naukowego i religijnego młodzieży. Powstałe, jego staraniem w Braniewie, seminarium duchowne i uczelnie katolickie, to właśnie miały na celu. Obok szkolnictwa jezuitów zajęli się także pracą duszpasterską. Życie religijne Warmii zaczęło się stopniowo odradzać i przybierać coraz to nowe formy. Ze szkół jezuitów wychodziły kadry nowych, gorliwych kapłanów, zdolnych podtrzymać napór protestantyzmu oraz wiele odpowiednio przygotowanych sił — zwolenników kontrreformacji.

W tym czasie w Braniewie żyła córka bogatego kupca - patrycjusza miejskiego, Regina Protmann (1552–1613), późniejsza Założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Bogate i zróżnicowane życie religijne w rodzinnym mieście oddziaływało na kształtowanie się osobowości młodej Reginy. Gorliwość kaznodziejów, biskupów, jezuitów oraz uczestnictwo młodzieży w nabożeństwach — wszystko to, o ile nie bezpośrednio, to na pewno pośrednio, wywarło wpływ na formację duchową młodej mieszczanki braniewskiej. Nie też dziwnego, że mając 19 lat zapragnęła włączyć się w dzieło odnowy religijno-moralnej swojej diecezji. W tym czasie było to możliwe jedynie poprzez życie zakonne, które niestety na skutek reformacji na Warmii całkowicie upadło. W latach młodości Reginy w diecezji warmińskiej nie było żadnego zakonu żeńskiego o tego rodzaju aspiracjach. Istniejący klasztor brygidek w Elblągu należał już do przeszłości¹⁶. Na terenie diecezji istniały tylko przyklasztorne wspólnoty niewiast (panien i wdów) zwanych beginkami, które wówczas już tylko wegetowały¹⁷. Wrażliwa na działanie Boże i zachęcona

¹⁶ W. Jańczak, J. Kowalczyk: Brygidki, [W:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. II, s. 1117–1119.

¹⁷ J. O b l a k, dz. cyt., s. 130.

przykładem braniewskich jezuitów Regina, powzięła decyzję utworzenia nowej rodziny zakonnej, co zrealizowała w 1571 r. Bezpośrednim motywem jej apostołskich aspiracji była sytuacja, w jakiej znaleźli się mieszkańcy Braniewa i okolicy, wskutek grasującej w tym czasie bliżej nieokreślonej zarazy (1571–1572), sięjącej wokół grozę i zniszczenie¹⁸. Widząc potrzeby ówczesnej ludności, Regina wraz z pierwszymi współsiostrami, zaangażowała się w popierane przez Kościół dzieło niesienia pomocy potrzebującym. W ten sposób dała początek nowej rodzinie zakonnej o charakterze kontemplacyjno-czynnym, które powierzyła opiece św. Katarzyny Aleksandryjskiej, patronce kościoła parafialnego w Braniewie.

3. MIEJSCE PRACY WYCHOWAWCZEJ W ZGROMADZENIU

Zainicjowany przez Reginę Protmann nieznaną dotąd w Polsce styl życia zakonnego bez ślubów uroczystych i ścisłej klauzury, spotkał się z przychylnością otoczenia i życzliwą aprobatą Kościoła lokalnego. Oto już w 1583 r. ówczesny biskup Marcin Kromer zatwierdził pierwszą Regułę Zgromadzenia, która normowała życie młodej wspólnoty zakonnej. Wprowadzie Reguła ta, aczkolwiek zawierała szczegółowe dyrektywy dotyczące życia duchowego i prakryk pobożnych, to jednak nie omawiała dokładnie charakteru działalności sióstr. Mówiła jedynie o obowiązku zatrudnienia sióstr do pracy duchowej i fizycznej¹⁹, a także o pielęgnowaniu chorych poza domem²⁰. Z zachowanych dokumentów wiemy jednak, że już za czasów Założycielki Reginy Protmann siostry zajmowały się pracą wychowawczą²¹. Sama zresztą Założycielka, jak mówi jej pierwszy anonimowy biograf²², zajmowała się nau-

¹⁸ Epidemii w latach 1571–1572 scharakteryzował jeden z ojców jezuitów pisząc w liście do generała zakonu: „Obleciał mnie strach przed śmiercią zwłaszcza z dwóch powodów. Pierwszy to ten, że gdy po skończeniu się mojego urzędu podróżowałem po Mazowszu, Prusach i Litwie, to nie znalazłem prawie żadnego miasta czy też wioski, gdzie nie byłoby zarażonych, leżących całymi tygodniami (...). Opuszczone są również miasta dawniej ludne, zwłaszcza dwa takie spotkałem, gdzie była masa zmarłych. Z ludzi niektórzy nie dawali znaku życia. Bydło błękało się bez pasterza”; por. B. N a t o Ń s k i: Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce (1564–1580), [W:] J. B r o d r i c k: Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. 1, Kraków 1969, s. 455.

¹⁹ Por. APSK, Reguła z 1583 r., art. XXI; „Siostry powinny unikać wszelkiego próżniactwa; ustawicznie być zajęte pracą duchową i fizyczną”.

²⁰ Por. APSK, Reguła z 1583 r., art. XIX; „Żadna też siostra niech nie wychodzi sama (z domu), chyba że nagle zostanie wysłana. Jeżeli ludzie życzą sobie posługi siostry, niech przełożona przydzieli jej socjuszkę, aby razem tam poszły lub pojechały, jeżeli oczywiście nie zagraża (im) żadne niebezpieczeństwo. W razie konieczności mogą u tych ludzi, gdzie pełnią posługę przy chorym, nieco zjeść i pić (...).”

²¹ ADWO B 4; *Visitatio conventus monialium Wormditt 1596/97*, k. 253^v–253^r oraz A. E i c h h o r n: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, *ZGAE* 4 (1867–1869), Braunsberg 1869, s. 372–378.

²² *Das Leben der Gottseligen Jungfrauen (!) Regina Brotmanns (!), Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen Jungfrauen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester geschriben*, Braunsberg 1727; Estr XIII 369; por. przedruk w języku polskim: *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979.

czaniem i wychowaniem dziewcząt²³. W przepisach normatywnych Zgromadzenia działalność wychowawcza wyeksponowana została w drugiej z kolei Regule, zatwierdzonej przez ówczesnego biskupa Piotra Tylickiego, a następnie przez Stolicę Apostolską 12 III 1602 r.

II. ORGANIZACJA I ROZWÓJ SZKÓŁ PROWADZONYCH PRZEZ SIOSTRY ŚW. KATARZYNY

Chcąc mówić o organizacji i rozwoju szkół prowadzonych przez Siostry św. Katarzyny należy wspomnieć o szkolnictwie już istniejącym. Szkoły zakładane przez siostry nie były pierwszymi szkołami na Warmii, istniały bowiem już inne. Dlatego zanim przejdziemy do omówienia genezy i organizacji szkół przyklasztornych przedstawimy to, co znajdowało się już dotychczas i jaki był wkład sióstr w to dzieło.

1. GENEZA I RODZAJE SZKÓŁ WARMIŃSKICH

Od zarania pracy misyjnej w Prusach, misjonarze dążyli nie tylko do ciągłego pozyskiwania nowych chrześcijan, ale także do umacniania chrześcijaństwa na zajmowanych terenach. Już biskup Chrystian (1216–1245) zachęcony bullą papieża Honoriusza III wzywał chrześcijan z Polski, Niemiec i Szwecji do składania ofiar na wykupywanie dóbr przeznaczonych dla Kościoła i wychowywanie w duchu chrześcijańskim dziewcząt pruskich, czego nie uwzględniało prawo zwyczajowe²⁴.

Tenże biskup zobowiązał się wraz z zakonem cystersów, do którego przynależał, że w przeciągu roku przydzielą kapłana do każdej ze świątyń wybudowanych przez pruskich chrześcijan. Niektórzy historycy uważają, iż polecał on kształcić zdolnych chłopców pruskich i wysyłać ich do zakładów kształceniowych Polski, Niemiec i Pomorza, skąd powracali oni jako duchowni²⁵. Organizacją szkolnictwa parafialnego zajął się już pierwszy ordynariusz warmiński biskup Anzelm (1250–1274). W XIV w. istniały już szkoły w Elblągu i Młynarach. W malborskiej księdze skarbowej zanotowano 33 miejscowości, w których istniały szkoły. Znajdowały się one na terytorium zakonu krzyżackiego, a także i w granicach diecezji warmińskiej.

W okresie reformacji na Warmii nauczano w III szkołach parafialnych. Zadaniem ich było przekazywanie uczniom wiedzy elementarnej i przygotowywanie ich do uczestnictwa w chórze podczas nabożeństw kościelnych²⁶.

Do szkół uczęszczali wyłącznie chłopcy. W miejskich szkołach parafialnych opanowywali oni technikę czytania, pisania, rachunków, a także religii

²³ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, dz. cyt., s. 22.

²⁴ G. B e l l g a r d t: Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen, Berlin 1931, s. 6–7 oraz M. B o r z y s z k o w s k i: Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od połowy XVI w., *Studia Warmińskie II* (1965), s. 3.

²⁵ M. B o r z y s z k o w s k i, dz. cyt., s. 32.

²⁶ Tamże, s. 34.

i gramatyki języka łacińskiego oraz śpiewu liturgicznego. Nauczycielami tych szkół byli przeważnie kapłani i klerycy. Niektórzy byli jednocześnie pisarzami i notariuszami miejskimi. W nielicznych w tym czasie szkołach wiejskich nauczyciele byli równocześnie kantorami i dzwonnikami²⁷. Wykształcenie ich było zróżnicowane, tylko nieliczni ukończyli studia uniwersyteckie.

Powszechnie przyjmuje się, że pierwsza szkoła katedralna powstała we Fromborku na początku XIV w. Równoległe powstały też inne dwie, tj. biskupia szkoła zamkowa w Lidzbarku Warmińskim przeznaczona dla kształcenia chłopców pruskich, a później młodzieży dworskiej oraz szkoła kolegiacka w Dobrym Mieście, w której również wychowywano młodzież pruską²⁸. Celem zdobycia wyższego wykształcenia młodzież z Warmii wyjeżdżała za granicę²⁹.

W 1565 r. — jak to powiedziano wyżej — biskup S. Hozjusz założył w Braniewie *Collegium Hosianum*, które powierzył kierownictwu jezuitów. Był to instytut szkolny dla chłopców, przygotowujący ich do studiów wyższych. Warunkiem przyjęcia była umiejętność poprawnego czytania i pisania³⁰.

25 listopada 1567 r. tenże biskup otworzył pierwsze w Polsce seminarium duchowne dla kształcenia i wychowania przyszłych kapłanów. Do seminarium przyjmowano młodzież męską, która ukończyła pięcioklasową szkołę w *Collegium*. 10 grudnia 1578 r. zorganizowano również w Braniewie *Alumnat Papieski*, którego celem było kształcenie misjonarzy dla sprostestantyzowanych krajów Europy Północnej³¹.

Ucieczka jezuitów z Braniewa do Reszla podczas inwazji szwedzkiej była okazją do założenia w tym mieście w 1631 r. nowego kolegium. Reszelskie kolegium wspierał materialnie biskup Mikołaj Szyszkowski, a także król Polski Jan Kazimierz³².

Podsumowując genezę szkół na Warmii należy zwrócić szczególną uwagę na rolę, jaką odegrali jezuici. Istniejące w początkowym okresie szkoły katedralne i parafialne dawały uczniom tylko podstawowe wiadomości. Aby pogłębić zasób wiedzy młodzież zdolniejsza wyjeżdżała poza granice diecezji. Sytuacja zmieniła się radykalnie wraz z przybyciem jezuitów na Warmię. Ich praca nad rozwojem szkolnictwa przyniosła ogromne rezultaty. Warmia bowiem stanowiła tę część Polski, w której szkolnictwo dzieci i młodzieży było w dużym stopniu upowszechnione. Już w XVIII w. istniały tu szkoły o różnym charakterze, poziomie i przeznaczeniu, mianowicie dwa kolegia jezuickie (w Braniewie i Reszlu), dwanaście miejskich szkół parafialnych, cztery szkoły przyklasztorne dla dziewcząt oraz wiele wiejskich szkół parafialnych³³. Witold Gliński w artykule „Szkolnictwo warmińskie w XVIII

²⁷ Tamże, s. 36–37 oraz J. O b l ą k, dz. cyt., s. 71–72.

²⁸ M. B o r z y s z k o w s k i, dz. cyt., s. 51.

²⁹ Tamże, s. 58 oraz J. O b l ą k, dz. cyt., s. 71–72.

³⁰ J. O b l ą k, dz. cyt., s. 74.

³¹ Tamże, s. 74–76.

³² Tamże, s. 76.

³³ W. G l i ń s k i: Szkolnictwo Warmińskie w XVIII w., *Zeszyty Naukowe Instytutu Kształcenia Nauczycieli*, Historia cz. 1, Warszawa 1979 r., s. 7–15.

w.³⁴ twierdzi, że w tymże czasie istniały już na Warmii co najmniej 54 szkoły wiejskie. Były one usytuowane następująco:

- w dekanacie Barczewo — 5 szkół³⁵,
- w dekanacie Braniewo — 3 szkoły³⁶,
- w dekanacie Dobre Miasto — 12 szkół³⁷,
- w dekanacie Jeziorany — 8 szkół³⁸,
- w dekanacie Lidzbark Warmiński — 10 szkół³⁹,
- w dekanacie Olsztyn — 8 szkół⁴⁰,
- w dekanacie Orneta — 4 szkoły⁴¹.

Ogółem było więc w XVIII w. 50 szkół, jednakże według autora artykułu istniały już wcześniej szkoły w Bieniewie, Wilczkowie, Wapniku i Lubominiu⁴² (1647 i 1682).

Wychowaniem dziewcząt w państwie krzyżackim zajmowały się jedynie zakony żeńskie, których w tym czasie było niewiele: cysterki w Chełmnie, Toruniu i Żarnowcu, brygidki w Elblągu, norbertanki w Żukowie i kartuzki w Kartuzach. Istniały jeszcze konwenty beginek w Elblągu, Gdańsku i Toruniu, lecz jedynie w Gdańsku uczyły one czytania, szycia i tego, co potrzebne kobietom w życiu domowym. Nie znajdujemy natomiast nigdzie wzmianki o tym, że beginki zajmowały się wychowaniem dziewcząt w innych miejscowościach⁴³.

W XVI w. istniały już także nieliczne szkoły dla dziewcząt. O istnieniu np. szkoły w Dobrym Mieście mówi biskup Marcin Kromer w liście z 17 października 1573 r. skierowanym do burmistrza i radców tego miasta⁴⁴. Natomiast dekret powizytacyjny biskupa Szymona Rudnickiego z 1609 r. informuje o istniejących już w tym czasie szkołach dla dziewcząt w Jezioranach, Dobrym Mieście i Olsztynie⁴⁵. Według dekretu nauczanie w nich było prowadzone przez jednego z nauczycieli lub organistę kościelnego w jego własnym mieszkaniu. Taki stan rzeczy został uznany przez biskupa za niestosowny i zarządzono zmianę. Nie zachowały się jednak żadne informacje dotyczące stanu liczebnego uczennic, ani też zakresu wiedzy im przekazywanej.

³⁴ Tamże.

³⁵ ADWO, B 96: *Visitationes Archipresbyterales Decanatus Vartenburgensis 1733*, p. 2 i nast. oraz 1768, p. 9.

³⁶ ADWO, B 78: *Visitatio Ecclesiarum Decanatus Braunsbergensis 1774*.

³⁷ ADWO, B 18: *Visitationes Decanatus Guttstadiensis, Heilsbergensis 1726 et 1776*.

³⁸ ADWO, B. 97: *Visitationes Decanatus Seeburgensis 1768*.

³⁹ ADWO, B 18: *Visitationes Ecclesiarum Archipresbyteratus Heilsberg, Guttstadt et Seeburg, 1726* oraz B 90: *Visitationes Decanatus Heilsbergensis*.

⁴⁰ ADWO, B 94: *Visitationes Decanatus Allenstein 1721*.

⁴¹ ADWO, B 35a: *Visitatio Ecclesiae Opensis 1725*; B 67: *Visitationes Archipresbyteralis Decanatum Wormdittensis et Mehlsaccensis 1771*.

⁴² W. G l i ĩ s k i, dz. cyt., s. 7.

⁴³ G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 7.

⁴⁴ Tamże, s. 7-8.

⁴⁵ Tamże, s. 12.

W czasie reformacji nastąpił ogólny kryzys szkolnictwa warmińskiego⁴⁶. Dopiero energiczne działanie biskupów w drugiej połowie XVI w. doprowadziło do jego odrodzenia. Na zwołanym w 1565 r. synodzie w Lidzbarku, kardynał S. Hozjusz zobowiązał proboszczów i dziekanów do zatroszczenia się o stronę materialną i moralną szkół warmińskich. Nauczyciele zostali zobowiązani do składania wyznania wiary przed rozpoczęciem nauki w szkole, a także do korzystania z podręczników zatwierdzonych przez władzę kościelną. Również i następne synody dużo czasu poświęciły temu zagadnieniu. To doprowadziło do tego, że na początku XVII w. niemal przy wszystkich kościołach parafialnych, a nawet przy niektórych kościołach filialnych, istniały już szkoły katolickie⁴⁷.

2. POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ PRZYKLASZTORNICH SZKÓŁ DLA DZIEWCZĄT ZA CZASÓW ZAŁOŻYCIELKI († 1613)

Głównym zadaniem Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, zgodnie z pierwotnym założeniem Reginy Protmann, była praca wśród chorych i biednych oraz praca ręczna. Pierwsza Reguła Zgromadzenia nie wspomina o pracy wychowawczej sióstr. Zagadnienie wychowania dziewcząt było odpowiedzią na zapotrzebowanie ówczesnego społeczeństwa. Wysoki poziom nauczania chłopców w szkołach jezuickich kontrastował ostro z zaniedbanym wychowaniem i nauczaniem dziewcząt. Dla Reginy Protmann, która otrzymała bardzo staranne wychowanie religijne i moralne w domu rodzinnym, nie było to sprawą obojętną. Żywo interesowała się problemami społeczeństwa i w miarę możliwości chciała im zaradzić. Spieszyła więc z pomocą w każdej sytuacji życiowej. Problem nauczania i wychowania dziewcząt przyjęła jako kolejne ważne zadanie, które zleciła swojemu Zgromadzeniu. Jej biograf pisze: „Ponadto czymś nowym i niesłychanym w owych czasach, lecz bardzo mądrym i roztroptym, było założenie przez Reginę, w jej konwencie w Braniewie, szkoły dla dziewcząt i młodzieży żeńskiej. Chciała w ten sposób wpajać miłość i bojaźń Bożą w młode serca, a przy tym udostępnić naukę czytania i pisania, co jest niezbędne i niezwykle korzystne dla rozwoju chrześcijańskiej wspólnoty. Młodzież bowiem i dzieci zaniedbane w nauce i wychowaniu, wzrastają jak drzewa karłowate lub dziczki w lesie i przynoszą całemu społeczeństwu tylko szkody wielkie i nieszczęścia”⁴⁸.

W przytoczonym fragmencie *Żywota*, autor podkreśla dążenie Reginy Protmann do chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży żeńskiej. Regina pragnęła wpajać w młode serca miłość i bojaźń Bożą, by ustrzec je przed złem, które wówczas było tak bardzo rozpowszechnione wśród spo-

⁴⁶ Pierwsza wizytacja biskupa S. Hozjusza wykazała upadek szkoły katedralnej we Fromborku i kolegiackiej w Dobrym Mieście, por. ADWO, A 2: Acta Curiae Episcopalis Varmiensis temporibus Joannis Dantisci, Tidemanni Giese, Stanisłai Hosii et Martini Cromeri Coadiutoris 1539–1572.

⁴⁷ J. O b l i k, dz. cyt., s. 72–73.

⁴⁸ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, dz. cyt., s. 22–23.

czeństwa katolickiego. Pragnęła uczyć dziewczęta prawd wiary i moralności, umacniać je w wierze katolickiej, strzec przed wpływami innowierców. Żyła bowiem w okresie kontrreformacji. Troszczyła się szczególnie o dzieci i młodzież zanedbaną pod względem moralnym. Zdawała sobie sprawę, ile zła i szkody przynoszą Kościołowi i społeczeństwu ludzie znajdujący się na marginesie społecznym. Pragnęła także umożliwić im naukę czytania i pisania, gdyż uważała to za rzecz konieczną dla każdego człowieka. Miała ciągle na uwadze realizację postanowień Soboru Trydenckiego oraz dążenie kardynała S. Hozjusza do podniesienia poziomu moralnego, naukowego i kulturalnego społeczeństwa. W ten sposób chciała włączyć się niejako w szeroko zakrojony już nurt kontrreformacyjny.

Dokładna data utworzenia przez Reginę Protmann szkoły dla dziewcząt w Braniewie nie jest dziś znana. Wiele argumentów przemawia za tym, że musiała ona powstać wkrótce po zatwierdzeniu Zgromadzenia przez Kościół (1583)⁴⁹.

Oficjalnie o nauczaniu dziewcząt przez Siostry św. Katarzyny, wypowiedział się po raz pierwszy biskup M. Kromer w dokumencie z dnia 1 maja 1587 r., na mocy którego ofiarował on siostronom nowy dom mieszkalny i dwa obszary pola w Lidzbarku Warmińskim⁵⁰. W piśmie tym biskup wymienił także niektóre zajęcia siostr, a mianowicie: nauczanie dziewcząt, wyrabianie świec, pielęgnowanie chorych, tkactwo i przędzę — „...nauczają dziewczęta, wyrabiają świece, pielęgnują chorych, przędą i tkają...”. Wymienienie przez biskupa Kromera nauczania dziewcząt jako pierwszoplanowego zajęcia siostr, świadczy o tym, jak wiele uwagi poświęcał temu zagadnieniu i jak bardzo zależało gorliwemu duszpasterzowi na podniesieniu poziomu moralnego i umysłowego wśród niewiast. Wprawdzie już wcześniejszy zapis w kronice Lidzbarka Warmińskiego podaje, że w 1586 r. tenże biskup Kromer powołał do tego miasta kilka siostr katarzynek z Braniewa, które zajęły się nauczaniem dziewcząt⁵¹.

Z przytoczonych wyżej dokumentów należy wnioskować, że skoro przybyłe z Braniewa do Lidzbarka siostry katarzynki podjęły tam od razu nauczanie i wychowanie dziewcząt, to z pewnością realizowały to zadanie już wcześniej w Braniewie. Można więc z całą pewnością twierdzić, że początki pracy wychowawczej siostr katarzynek sięgają lat osiemdziesiątych XVI w.

To ważne zadanie Zgromadzenia zostało umieszczone w zmodyfikowanej Regule, zatwierdzonej przez biskupa warmińskiego Piotra Tylickiego 12 III 1602 r. w Wilnie i aprobowanej tegoż dnia również w Wilnie przez nuncjusza apostolskiego Klaudiusza Rangoniego⁵². Artykuł 22 tejże Reguły

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ ADWO B 1b; „Privilegium super nova domo Conventuali Heilsberg”, k. 335^v–333^r oraz E.M. Wermter: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinen-schwesterinnen und ihrer Gründerin Regina Protmann († 1613), ZGAE 2 (1975), s. 121.

⁵¹ G. M a t e r n: Aus der Geschichte des Heilsberger Katharinenkloster, *Ermländisches Kirchenblatt*, R.6, nr 36 z 5 września 1937 r., s. 478–479 oraz H. H ü m m e l e r: Regina Protmann und die Schwestern von der Katharina, Siegburg 1955.

⁵² APSK, Regula z 1602 r., art. XXII.

brzmi: „Siostry będą się starały przy każdej okazji przykładem i słowami ukazywać swoim bliźnim drogę zbawienia. Będą chętnie przyjmowały do swoich szkół dziewczęta, aby je nauczyć pobożności, czytania i pisania, a także pożytecznych umiejętności. Siostra, której przełożona zleci to zadanie, przyjmie je z wielką radością, wiedząc, że w ten sposób wyświadczy miłą przysługę swojemu Oblubieńcowi Chrystusowi, który powiedział: „Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie, takich bowiem jest Królestwo niebieskie” (Łk 18,16)⁵³.

Umieszczenie w nowo zredagowanej Regule specjalnego artykułu dotyczącego nauczania i wychowania dziewcząt świadczy o tym, że praktycznie istniały już szkoły dla dziewcząt prowadzone przez Siostry św. Katarzyny przed 1602 r.

Wspomniany artykuł 22 Reguły podkreśla troskę sióstr o ukazywanie bliźnim zbawienia. Tę drogę siostry mają wskazywać słowem i przykładem życia. Przede wszystkim uczyć dziewczęta religii i dobrych obyczajów, wychowywać je na wzorowe chrześcijanki, a następnie uczyć techniki czytania i pisania, by osiągnęły odpowiedni poziom intelektualny i kulturalny. Mają je także wdrażać w życie liturgiczne Kościoła poprzez udział w chórze kościelnym, korzystanie z ksiązek do nabożeństwa, kancjonałów czy też Pisma Świętego. Poza tym uczyć umiejętności praktycznych takich, jak: przedzenie, tkanie, szycie, haftowanie, gotowanie i różne inne prace domowe. Była to tzw. „szkoła życia”, przygotowująca dziewczęta do późniejszego życia rodzinnego jako wzorowe żony i matki.

Kolejne dokumenty mówiące o nauczaniu dziewcząt w szkołach przyklasztornych sióstr katarzynek dotyczą konwentów w Orniecie i Reszlu.

O istnieniu szkoły w Orniecie upewnia nas dokument biskupa warmińskiego Sz. Rudnickiego z 11 I 1607 r., na mocy którego zwiększył on roczną dotację na utrzymanie sióstr jako wynagrodzenie za nauczanie⁵⁴.

O działalności wychowawczej w konwencie reszelskim wypowiedział się biskup Sz. Rudnicki w dokumencie z 21 II 1607 r. Treścią tego dokumentu jest decyzja biskupa podjęta w sprawie Jerzego Hellwingka, który poślubił wdowę po Abrahamie Rautenbergu. Biskup Sz. Rudnicki zobowiązał go do przydzielenia 60 marek „dla dziewczęcia, które przebywa na wychowaniu u dziewięć w konwencie”⁵⁵. Tenże biskup wypowiedział się ponownie o pracy wychowawczej sióstr katarzynek w Reszlu w dokumencie z 11 IX 1609 r. Na mocy tego dokumentu przekazał on siostronom w tymże konwencie ogród należący dawniej do augustianów, a uprawiany przez siostry katarzynki już od 1598 r. Darowizna ta ofiarowana została siostronom w nagrodę za „gorliwość w nauczaniu dziewcząt i za ich godne pochwały świadectwo życia”⁵⁶. Wypo-

⁵³ Tamże, art. XXII.

⁵⁴ ADWO A 7: „Auctio pensionis conventualis domus Wormditt” 1607, k. 400^v-401^r oraz F. B u c h h o l z: Bilder aus Wormditts Vergangenheit, Wormditt, 1931, s. 55.

⁵⁵ ADWO A 7: In familii forma mutatis mutandis scriptum est efficiem do ves Offotes et Burgrabios 1606, k. 307 oraz E.M. W e r m e r, dz. cyt., s. 123.

⁵⁶ ADWO C 3, k. 291 oraz A. P o s c h m a n n: 600 Jahre Rössel. Bilder aus alter und neuer Zeit, Rössel 1937, s. 160.

wiedź biskupa Sz. Rudnickiego o pracy wychowawczej Sióstr św. Katarzyny znajdujemy również w relacji z 1610 r. informującej Stolicę Apostolską o stanie diecezji⁵⁷.

Przytoczone tu fakty i dokumenty świadczą o prowadzonej działalności dydaktyczno-wychowawczej sióstr wśród dziewcząt przy czterech konwentach istniejących już za życia Założycielki (w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu).

Matka Regina, organizatorka pracy dydaktyczno-wychowawczej w Zgromadzeniu, a następnie przełożona generalna, czuwała nad rozwojem tej działalności i współpracowała z arcybiskupami diecezji. Biskupi warmińscy, wdzięczni za podjęcie przez Reginę Protmann tego zadania i gorliwe realizowanie go przez Zgromadzenie, wynagradzali siostrom ich trud i poświęcenie przydzielając dotacje materialne na ich utrzymanie. Po śmierci Reginy Protmann († 1613), działalność wychowawcza Zgromadzenia, popierana nadal przez biskupów warmińskich, rozwijała się coraz bardziej. Nie obeszło się jednak bez przeszkód i różnego rodzaju trudności.

III. ROZWÓJ DZIAŁALNOŚCI EDUKACYJNEJ SIÓSTR KATARZYNEK W LATACH 1613–1772

Jednym z pierwszych powodów, które wpłynęły na zahamowanie rozwoju szkolnictwa sióstr katarzynek po śmierci Założycielki, była wojna szwedzka (1626–1635). Po wkroczeniu Gustawa Adolfa 10 VII 1626 r. do Braniewa, praca wychowawcza dziewcząt została natychmiast przerwana. Po zajęciu Braniewa Szwedzi dewastowali wszystko, co się tylko dało, tępilli szczególnie to, co religijne i kościelne. W kościele św. Katarzyny zniszczyli wiele cennych przedmiotów, rozbili tabernakulum, znieważyli Najświętszy Sakrament, pozabierali też naczynia liturgiczne. Do Szwecji wywieźli liczne dzieła sztuki, wiele dokumentów archiwalnych, starych druków i rękopisów, skąd już nigdy nie wrócili⁵⁸. Podobnie uczynili w kolegium jezuickim. Jezuici zmuszeni byli opuścić Braniewo i udać się w inne tereny Polski i na Litwę. Tylko jeden z ojców, Szymon Hein, wraz z bratem udali się do Reszła, gdzie początkowo opiekowali się chorymi, a następnie w 1631 r. założyli nowe kolegium w klasztorze poagustiańskim⁵⁹.

Również Siostry św. Katarzyny opuściły Braniewo i udały się do Lidzbarka Warmińskiego, a następnie w listopadzie 1628 r. do Olsztyna. Później część z nich wyemigrowała do odległego Pultuska w diecezji płockiej⁶⁰.

⁵⁷ E.M. W e r m t e r, dz. cyt., s. 129.

⁵⁸ B. C h o r o s t i a n: Dzieje miast, [W:] Braniewo, Z dziejów miasta i powiatu, Olsztyn 1973, s. 108 oraz H. H ü m m e l e r, dz. cyt., s. 119.

⁵⁹ G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 12 oraz A. P o s c h m a n n, dz. cyt., s. 148–159.

⁶⁰ J. G r u n e n b e r g: Die Congregation der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina, Braunsberg 1868, s. 48 oraz H. H ü m m e l e r, dz. cyt., s. 119.

W 1629 r., po podpisaniu rozejmu w Starym Targu, sytuacja religijna w Braniewie nieco się poprawiła. W 1630 r. Szwedzi zezwolili na odprawianie nabożeństw katolickich. Siostram św. Katarzyny wolno było wówczas powrócić do Braniewa. Dziewięć sióstr zajęło się ponownie nauczaniem dziewcząt. Nie podobało się to Szwedom i dnia 27 lutego 1632 r. komendant miejski zażądał, aby zlikwidowano „te pokątne szkoły dziewic na placu kościelnym i w Nowym Mieście”⁶¹. Wtedy to mieszczenie braniewscy doceniając wkład sióstr w pracę edukacyjną, interweniowali w tej sprawie u władz szwedzkich. Komendant zmienił decyzję i 5 marca tegoż roku zezwolił siostram „nauczać dziewczęta i wyklądać im Nowy Testament”⁶². Normalne życie zakonne i swobodne nauczanie rozpoczęło się jednak dopiero po układowie w Sztumskiej Wsi w 1635 r. Do Braniewa wrócili wówczas także jezuita i zaczęli kontynuować swoją działalność⁶³. Jaka była w tym czasie sytuacja w pozostałych konwentach nie wiadomo, gdyż brak jest wystarczających źródeł. Wiadomo natomiast, że siostry z Lidzbarka i Reszla nie musiały opuszczać swoich konwentów. Brak też kompletnie źródeł dotyczących działalności wychowawczej sióstr z drugiej połowy XVII w. W aktach kapituły warmińskiej zachowała się jednak informacja świadcząca o tego rodzaju działalności sióstr katarzynek. Kapituła bowiem w 1697 r. przyznała 100 florenów córce pastora lutereckiego Fromholdusa Ringha „na roczne utrzymanie u sióstr w Braniewie”⁶⁴. Pozytywną ocenę pracy edukacyjnej sióstr można wyczytać w piśmie duchowieństwa warmińskiego skierowanym do biskupa T. Potockiego z 1714 r.: „Wśród niewiast, tak w mieście jak i na wsi, które są jednakowo nauczone przez Bogu poświęcone dziewice, rzadko się znajduje ktoś, kto nie umiałby czytać i korzystać z książeczki do nabożeństwa”⁶⁵.

Powyższa wypowiedź świadczy o stałym nauczaniu przez siostry i licznym uczęszczaniu dziewcząt do szkół przyklasztornych, a także o docenianiu pracy sióstr przez duchowieństwo i całe społeczeństwo warmińskie.

Biskupi warmińscy bardzo pozytywnie oceniali pracę wychowawczą sióstr katarzynek. Mówią o tym ich relacje o stanie diecezji przesyłane do Stolicy Apostolskiej. Wspomniany już biskup T. Potocki w sprawozdaniu do Rzymu w 1717 r. pisze: „Uczą dziewczęta od najmłodszych lat odmawiania pacierza i prawd wiary, czytania oraz wielkiej pobożności i skromności, bez względu na pochodzenie, wiejskie czy ubogie, tak, że stopniowo wszystkie niewiasty będą umiały czytać i korzystać z książek katolickich”⁶⁶. Podobną opinię o pracy wychowawczej sióstr daje biskup Stanisław Grabowski w piśmie wysłanym do Stolicy Apostolskiej w 1745 r. Wymienia on cztery konwenty katarzynek, o których mówi m.in.: „Siostry nauczają dziewczęta (nie miesz-

⁶¹ G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 12 oraz H. H ü m m e l e r, dz. cyt., s. 120.

⁶² G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 12.

⁶³ H. H ü m m e l e r, dz. cyt., s. 120.

⁶⁴ A. S z o r c: Diaspora Diecezji Warmińskiej, *Studia Warmińskie* III (1966), s. 75.

⁶⁵ G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 13 oraz A. B o e n i g k: Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina, Braunsberg 1933.

⁶⁶ ADWO H 8, (Ad Limina), s. 162 oraz G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 13.

kające w konwencie) dobrych obyczajów, wiedzy i różnych prac ręcznych, a nadto spełniają gorliwie wiele innych aktów pobożności i miłości bliźniego”⁶⁷.

Niewiele jest dokumentów źródłowych o dziejach Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny z pierwszych dwóch stuleci jego istnienia, a tym samym również o pracy wychowawczej. Wiadomo, że były to lata nieustannych wojen i wielokrotnie nawiedzających Warmię epidemii. Obok strat duchowych i materialnych diecezja warmińska poniosła wówczas także ogromne straty w dziedzinie kultury. Zniszczeniu uległo m.in. także wiele cennych dokumentów i akt archiwalnych. Na podstawie posiadanej dokumentacji można jednak ustalić czas rozpoczęcia pracy edukacyjnej przez Reginę Protmann i jej pierwsze współsiostry oraz określić zakres tejże działalności. Można też stwierdzić, że poza krótkimi przerwami w nauczaniu podczas wojen lub epidemii, istniała pewna ciągłość w prowadzeniu szkół przyklasztornych dla dziewcząt. Należy przyjąć, że całe pokolenia dziewcząt korzystały z pracy dydaktyczno-wychowawczej sióstr katarzynek. W pewnych okresach czasu, nawet większość sióstr Zgromadzenia zaangażowana była w pracy wychowawczej.

1. POCHODZENIE SPOŁECZNE I WYKSZTAŁCENIE NAUCZYCIELI

Nauczyciele szkół na Warmii w interesującym nas okresie (1571–1772), rekrutowali się z różnych środowisk społeczeństwa warmińskiego. W szkołach parafialnych tak miejskich jak i wiejskich stanowisko to piastowali najczęściej mieszczanie, choć nie brakowało także nauczycieli pochodzenia chłopskiego. Pracę nauczyciela w tym czasie podejmowano na ogół w wieku 24–25 lat; nie było to jednak regułą⁶⁸.

Wykształcenie nauczycieli było bardzo zróżnicowane. Witold Gliński charakteryzując pracę nauczycieli w XVII w. pisze, że „byli wśród nich absolwenci kolegiów jezuickich w Braniewie i Reszlu, absolwenci, czy też studenci uniwersytetów polskich i zagranicznych oraz absolwenci miejskich szkół parafialnych”⁶⁹.

Nauczycielkami w szkołach przyklasztornych dla dziewcząt były siostry zakonne. O poziomie ich wykształcenia możemy snuć tylko przypuszczenia, gdyż nie mamy na to dowodów. Nie ulega wątpliwości, iż nie posiadały wówczas gruntownego przygotowania do zawodu, nie było bowiem szkół dla młodzieży żeńskiej. Dziewczęta z zamożnych rodzin uczyły się najczęściej prywatnie w domu rodzinnym. Najprawdopodobniej w ten właśnie sposób zdobyła wykształcenie Założycielka Zgromadzenia — Regina Protmann. Anonimowy biograf pisze o niej jako o osobie bardzo inteligentnej, która obok pobożności charakteryzowała się niezwykle wiedzą i doskonale włada-

⁶⁷ ADWO A 36: Acta Curiae Episcopalis Varmiensis sub Episcopo Simone Rudnicki ex annis 1611–1616, k. 124^r–124^v oraz G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 13.

⁶⁸ W. G l i Ń s k i, dz. cyt., s. 10.

⁶⁹ Tamże.

ła piórem: „W prowadzeniu korespondencji nawet z osobami wysoko postawionymi w hierarchii kościelnej czy świeckiej: prałatami, biskupami czy szlachcicami wykazywała taką jasność umysłu i sprawność w pisaniu, że można ją stawiać na równi z pracownikami kancelarii, wykształconymi w sztuce pisarskiej”⁷⁰. O Reginie Protmann czytamy też w *Podręcznej encyklopedii Kościelnej*, że „...odznaczała się wielką pobożnością i wiedzą obszerną, doskonale władała piórem (co było rzadkością wśród niewiast w owym wieku), pisywała sama do biskupów i wysoko postawionych osób”⁷¹.

Trudno więc odpowiedzieć dziś jednoznacznie na pytanie, gdzie Regina Protmann zdobyła wykształcenie, brak bowiem źródeł. Przepuszcza się zatem, że właśnie w domu rodzinnym, jak większość ówczesnych zamożnych panien. Niewiele też można pisać na temat kwalifikacji nauczycielskich pierwszych sióstr katarzynek.

Na podstawie pierwszych przepisów normatywnych Zgromadzenia, tj. Reguły z 1583 r. oraz następnej zreformowanej przez biskupa P. Tylickiego, a zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską 12 marca 1602 r. należy wnioskować, że jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej większa część ówczesnych sióstr katarzynek opanowała już technikę pisania i czytania. Bowiem art. 8 pierwszej Reguły z 1583 r. mówi: „powinna jedna siostra (z wyjątkiem matki) codziennie przy stole, w czasie obiadu czytać donośnym głosem z Pisma Św. lub z żywotów świętych...”. Podobnie mówi Reguła z 1602 r.⁷² Skoro przepisy Reguł nakładały na siostry obowiązek czytania przy posiłku, to jest rzeczą jasną, że przynajmniej większa ich część posiadała już tę umiejętność. Również art. 12 Reguły z 1602 r. mówiący o modlitwie zaznacza: „Siostry, które umieją czytać, w niedzielę i święta będą odmawiać godzinki ku czci Błogosławionej Dziewicy Maryi”. Natomiast art. 22 tejże Reguły zachęca, aby siostry przyjmowały do swych szkół dziewczęta, w celu nauczania ich pobożności, czytania i pisania⁷³. Zgodnie z art. 22 Reguły zadanie to zlecała siostrom przełożona domu, szczególnie tym, które uznała za odpowiednie do pracy wychowawczej. Były to najczęściej siostry, które kilka lub kilkanaście lat pracowały w klasztorze na różnych stanowiskach. Były jednak i takie, które od razu po nowicjacie zostały przeznaczone do pracy nauczycielskiej, jak np. Dorota Pingelin w Ornece w 1761 r.⁷⁴. Uzależniano to od wykształcenia, z jakim kandydatka wstąpiła do klasztoru. W wiekach później-

⁷⁰ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, dz. cyt., s. 41.

⁷¹ J.M. G o z d a w a: Katarzynki, [W:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 7–8, Warszawa 1909, s. 390–395.

⁷² APSK, Reguła z 1602 r., art. 14; „Podczas posiłku, aby dusze również były posilone pokarmem duchowym, jedna z sióstr której przełożona to zleci, z pobożnej książki lub prawdziwych żywotów świętych będzie czytać jakiś urywek głośno, aby wszystkie słyszały”.

⁷³ Por. Reguła z 1602 r. art. XXII.

⁷⁴ ADWO Acta Curiae: Status Deodicatarum Virginum Conventus Wormdittensis 1792, R. II/2. „Dorothea Pingelin, ur. 2 stycznia 1734 w Platen..., 8 września 1760 r. wstąpiła do Zgromadzenia, profesję złożyła 4 października 1761 r. Przez 20 lat kształciła córki obywateli (mieszczan) i innych mieszkańców miasta w czytaniu, pisaniu, nauce chrześcijańskiej i innych odpowiednich naturze niewieściej pracach. Do dziś pełni funkcję tej, która kształci (wychowawczyni) i sporządza świece”.

szych (XIX i XX), gdy został zorganizowany dwuletni nowicjat, w szkołach uczyły także nowicjuszek, jeżeli posiadały ku temu odpowiednie kwalifikacje⁷⁵. Przypuszcza się, że większość późniejszych nauczycielek-katarzynek, to absolwentki przyklasztornych szkół dla dziewcząt.

Do Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny wstępowały dziewczęta pochodzące z różnych warstw społecznych, przeważnie z terenu Warmii, a także z jej okolic. Siostry nauczycielki rekrutowały się również z tych środowisk. Andrzej Boenigk, dyrektor duchowny domu generalnego Zgromadzenia w Braniewie w latach 1922–1934, a jednocześnie autor monografii przedstawiającej postać Założycielki i założonego przez nią Zgromadzenia, charakteryzując pochodzenie społeczne sióstr katarzynek pisze, że przybywały one najczęściej z tych miast, gdzie znajdowały się ich konwenty oraz z okolicznych wiosek; wywodziły się z rodzin patrycjuszów i mieszczan, a także z zacnych rodzin rolniczych. W Braniewie spotkać można było córki radeów i urzędników miejskich, aptekarzy, ale również rolników. Były wśród nich także córki kupców z Gdańska i Królewca, np. Zofia Effert, która razem z Reginą Protmann składała śluby zakonne oraz Marianna Caprani z Królewca i wiele innych⁷⁶. Trudno jednak wymienić nazwiska sióstr nauczycielek omawianego okresu. Istniejący dotąd najstarszy spis sióstr z roku 1763 nie podaje ich zawodu⁷⁷. Imienny wykaz sióstr nauczycielek pochodzi dopiero z roku 1868⁷⁸.

Troską biskupów warmińskich w omawianym okresie było zapewnienie szkolnictwu dobrych kadr nauczycielskich, a w związku z tym, stworzenie warunków materialno-bytowych, które umożliwiały prowadzenie nauczania. Już kardynał S. Hozjusz na synodzie w 1565 r. zobowiązał proboszczów i dziekanów do zatroszczenia się o szkoły i właściwy dobór nauczycieli.

W 1571 r. M. Kromer jako koadiutor zarządził, by każdy proboszcz dla zapewnienia utrzymania kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie zapisał w testamencie na rzecz tych instytucji, określoną sumę pieniężną uzależnioną od dziesięcin. Zabraniał również proboszczom zwalniać lub przyjmować samowolnie nauczycieli. Za wykonywaną pracę nauczyciele otrzymywać mieli odpowiednie wynagrodzenie (po sześć florenów) oraz wyżywienie⁷⁹.

Obok pensji od proboszczów, nauczyciele otrzymywali od rodziców dzieci uczęszczających do szkół, opłatę za naukę w formie pieniężnej lub materialnej (np. drzewo na opał, zboże itp.). Poza tym wielu z nich pełniło pewne funkcje przy kościołach parafialnych, np. byli kantorami czy dzwonnikami i z tego tytułu otrzymywali dodatkowe opłaty, np. za posługę przy

⁷⁵ *Elcnehus universi Cleri nec non Sororum Pissarum Congregationum Dioecesis Warmiensis Conscriptus sub finem Novembris 1873, [W:] Directorium Divini Officii Dioecesis Warmiensis, Brunsbergae 1874.*

⁷⁶ A. B o e n i g k, dz. cyt., s. 38.

⁷⁷ Najstarszy spis sióstr, który zachował się, pochodzi z 1763 r. i znajduje się w archiwum prowincjalnym w Braniewie.

⁷⁸ J. G r u n e n b e r g, dz. cyt., s. 69–74.

⁷⁹ J. S o j k a, dz. cyt., s. 345.

chrtach, pogrzebach, ślubach itp. W czasie wizytacji parafii szczególnie interesowano się zagadnieniem nauczania dzieci⁸⁰. Często wizytatorzy wydawali też zarządzenia korzystne dla nauczających.

Inaczej przedstawiał się problem warunków bytowo-materialnych sióstr nauczycielek. Mieszkały one, jak wiadomo, w zakonnych konwentach. O zaspokojenie ich potrzeb osobistych troszczyła się przełożona domu. Siostry katarzynki, zgodnie z Regułą, utrzymywały się z pracy własnych rąk: szyły, haftowały, prały bieliznę kościelną, wyrabiały świece itp. Dochody te były jednak niewielkie⁸¹ i nie wystarczały na pokrycie wydatków, stąd siostry otrzymywały roczną dotację z dóbr biskupstwa warmińskiego w postaci zboża i drzewa opałowego⁸², a także uprawiały własne ogródki.

Oplata od uczennic była bardzo mała i nieregularna. Uczennice pochodzące z rodzin biedniejszych korzystały ze szkół klasztornych darmowo⁸³. W Orniecie, np. na utrzymanie szkoły przyklasztornej miasto dawało jedynie trochę drzewa, a rodzice uczennic również niewiele płacili⁸⁴.

Biskupi warmińscy z wdzięczności za sumienne wykonywanie obowiązków nauczycielskich składali konwentom sióstr darowizny (najczęściej w postaci naturalnej) o czym już wyżej powiedziano. W dokumencie, np. biskupa Sz. Rudnickiego (pocz. XVII w.) dotyczącym podwyżki rocznej dotacji dla czterech konwentów sióstr katarzynek, wyraźnie zaznaczono, że podwyżka ta została uczyniona ze względu na pracę edukacyjną⁸⁵.

2. PROGRAM I WARUNKI NAUCZANIA

Zadaniem szkół w interesującym nas okresie było przekazanie uczniom elementarnej wiedzy oraz przygotowanie ich do uczestnictwa w nabożeństwach kościelnych.

W szkołach dla dziewcząt prowadzonych przez Siostry św. Katarzyny, program nauczania był zbliżony do programu realizowanego przez ogół szkół kościelnych. Zgodnie z założeniami Założycielki R. Protmann, stawiano jednak zawsze na pierwszym miejscu sprawę wychowania. Kładziono więc akcent na wpajanie dziewczętom podstaw życia religijno-moralnego,

⁸⁰ Nadzór nad szkołami sprawował Kościół, a więc proboszczowie, dziekani i wizytatorzy kurialni. Proboszczowie mieli obowiązek wizytowania szkół cztery razy do roku. Wizytacje szkół ze strony wyższych czynników kościelnych dokonywane były przy okazji wizytowania parafii przez władze dekanatu lub kurii. W. G l i n i s k i, dz. cyt., s. 9.

⁸¹ Por. cytowana już I Reguła oraz II Reguła: „Siostry będą unikały próżnowania (...), w przyszłości z pracy rąk swoich powinny zapewnić sobie utrzymanie”, art. 17. oraz por. G. M a t e r n: Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel, Königsberg 1935, s. 279–280.

⁸² A. E i c h h o r n: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst. ZGAE IV, 1867–1869, Braunsberg 1869, s. 374, 377.

⁸³ G. Bellgardt charakteryzując pracę nauczycielską sióstr z początku XIX w. pisała: „ponieważ płacono nieregularnie, więc siostry były bardzo biedne...”. G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 16.

⁸⁴ Por. F. B u c h h o l z: Bilder..., dz. cyt., s. 55.

⁸⁵ Por. ADWO A 7, k. 400^v: „Auctio pensionis conventualium in Braunsberg”; A 7, k. 400^v–401^r. „Auctio pensionis conventualis domus Wormditt”; B 1b, k. 449^v–449^r: „Deputatum conventus Capituli Varmiensis consensu assignatum”; C 3, k. 299: „Virginum conventus Roessel deputatum” oraz E.M. W e r m t e r, dz. cyt., s. 118, 120, 123, 124, 127.

przy czym uczono je także elementarnych zasad czytania, pisania i rachunków oraz zajęć praktycznych. Głównym więc motywem nauczania były względy religijno-moralne i liturgiczne; podstawowymi zaś podręcznikami ucznia — katechizm, Pismo Św., kancjonały i różnego rodzaju książki do nabożeństwa, drukowane bądź w oficynie braniewskiej, bądź też sprowadzane z innych drukarni⁸⁶.

Z zachowanych akt wynika, że poziom nauczania w szkołach przyklasztornych nie był zbyt wysoki, ale jak na ówczesne czasy, szkoły te spełniały swoje zadania. Uczono dziewczęta podstawowych prawd wiary, dobrych obyczajów oraz czytania, pisania i wielu umiejętności praktycznych. Zajęcia w tych szkołach odbywały się codziennie. Braniewski dziekan Pöppelmann w swoim sprawozdaniu z działalności konwentu Sióstr św. Katarzyny w Braniewie pisze do biskupa Karola von Hohenzollerna: „(...) codziennie uczą dziewczęta religii i innych przedmiotów oraz prac ręcznych; dziewczęta te codziennie przychodzą do ich szkoły”⁸⁷. Ks. Pöppelmann użył tu aż dwukrotnie wyrazu „codziennie”: „codziennie siostry uczą” oraz „dziewczęta codziennie przychodzą”. Tak było w połowie XVIII w. Co do wcześniejszych lat, nie wiadomo, brakuje bowiem źródeł. Nie wiadomo też, ile godzin dziennie poświęcano na ten cel. Dotychczas nie znaleziono dokładniejszego planu zajęć z tego okresu ani też wykazu przedmiotów i zakresu przekazywanej wiedzy.

Poza zajęciami szkolnymi, siostry zajmowały się także wychowaniem i w tym celu przyjmowały do swoich konwentów dziewczęta. O takim stanie rzeczy świadczy przytoczony już poprzednio fakt dotyczący córki Abrahama Rautenberga z Reszla. W konwencie braniewskim wychowywały się także dziewczęta konwertytów⁸⁸.

Pod koniec XVIII w. przy konwentach w Braniewie i Reszlu powstały pensjonaty dla dziewcząt uczęszczających do szkoły z odległych miejscowości oraz dla dziewcząt przebywających u sióstr na wychowaniu. Korzystały z nich również dziewczęta spoza Warmii⁸⁹. Według tradycji małe pensjonaty dla dziewcząt istniały już w XVII w. i to przy wszystkich czterech konwentach sióstr katarzynek. Brak jednak źródeł na potwierdzenie tego.

Z omawianego okresu nie zachowały się też żadne spisy uczennic korzystających ze szkół przyklasztornych i wobec tego nie można ustalić ich frekwencji. Z przytoczonych już poprzednio fragmentów sprawozdań biskupów warmińskich wysyłanych do Stolicy Apostolskiej wynika, że była ona jednak dosyć dobra, mimo iż uczęszczanie do szkół nie było obowiązkowe.

Do szkół prowadzonych przez siostry uczęszczały dziewczęta z różnych warstw społecznych i to zarówno z miast jak i ze wsi, tak z rodzin zamożnych jak i biednych. Potwierdzają to wspomniane już sprawozdania bisku-

⁸⁶ H. H ü m m e l e r, dz. cyt., s. 132.

⁸⁷ J. G r u n e n b e r g, dz. cyt., s. 64.

⁸⁸ ADWO, Acta Cap. 1695–1706, k. 147, 158. oraz por. A. S z o r c: Dom dla konwertytów w Braniewie (1722–1945) *Studia Warmińskie* VI (1969), s. 213, 214, 219.

⁸⁹ A. B o e n i g k, dz. cyt., s. 39.

pów warmińskich, choćby np. wypowiedź biskupa T. Potockiego z 1717 r.: „Uczą dziewczęta (...) bez względu na pochodzenie [...]”⁹⁰.

Zróźnicowane też były warunki nauczania w szkołach. Szkoły wiejskie najczęściej dysponowały tylko jednym pomieszczeniem, miejskie zaś były w nieco lepszej sytuacji⁹¹. W połowie XVIII w. budowano na ogół budynki dwu lub trzy kondygnacyjne, z których jedną tylko przeznaczano na cele szkolne, pozostałe natomiast stanowiły mieszkanie nauczyciela oraz pomieszczenia gospodarcze. Istniały też szkoły, w których dla celów nauczania przeznaczano kilka pomieszczeń⁹².

Szkoły dla dziewcząt, prowadzone przez siostry katarzynki, mieściły się w obrębie zabudowań klasztornych. Początkowo w pomieszczeniach konwentu, a później, gdy te rozbudowano, przeznaczono na ten cel osobne budynki. Według autora *Żywota* Reginy Protmann pierwsza szkoła dla dziewcząt w Braniewie mieściła się w konwencie Sióstr św. Katarzyny⁹³. Podobna sytuacja była w pozostałych konwentach, tj. w Ornecie, Lidzbarku i Reszlu. Przy każdym z nich mieściła się szkoła dla dziewcząt. Warunki bytowe szkół przyklasztornych uzależnione były od sytuacji materialnej poszczególnych konwentów. Niejednokrotnie siostry z braku wystarczającego uposażenia, zmuszone były do posunięcia się nawet do kwesty na ten cel. Były bowiem okresy, w których większość uczennic korzystała ze szkół przyklasztornych bezpłatnie.

ZAKOŃCZENIE

Konkludując należy podkreślić, że działalność edukacyjna Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w omawianym okresie, jakkolwiek nie przebiegała jeszcze w sposób usystematyzowany, to jednak przynosiła pożądane rezultaty. W szkołach i pensjonatach prowadzonych przez siostry katarzynki dziewczęta zdobywały podstawy wiedzy elementarnej oraz dobrych obyczajów i zajęć praktycznych. Dzieci i młodzież żeńska korzystająca ze szkół przyklasztornych potrafiła pisać i czytać, co umożliwiało jej korzystanie z modlitewników i dostępnej wówczas literatury, zwłaszcza religijnej. W czasie potrydenckiego odrodzenia religijno-moralnego i kulturalnego miało to ogromne znaczenie. W późniejszym okresie działalność sióstr katarzynek przybierała coraz to szersze rozmiary i stawała się coraz bardziej owocną. Nieprzerwana, mimo trudnych warunków polityczno-gospodarczych realizacja celu wytyczonego przez Założycielkę R. Protmann, spełniała zatem swoje zadanie. Szkoły prowadzone przez siostry przy konwentach, cieszyły się na ogół dobrą frekwencją i uznaniem biskupów warmińskich, którzy wspierali je duchowo i materialnie.

⁹⁰ ADWO H 18, s. 162 oraz G. B e l l g a r d t, dz. cyt., s. 13.

⁹¹ W. G l i n s k i, dz. cyt., s. 9–10.

⁹² Tamże, s. 10.

⁹³ *Żywot* Sługi Bożej Reginy Protmann, dz. cyt., s. 22–23.

DIE PÄDAGOGISCHE TÄTIGKEIT DER SCHWESTERN DER HL.
KATHARINA IN DER DIÖZESE ERMLAND IN DEN JAHREN 1571–1772

ZUSAMMENFASSUNG

Die politische Situation des Fürstbistums Ermland war in den Jahren 1571–1772 äusserst verwickelt. Nach dem dreizehn — jährigen Krieg (1454–1466) übernahm Polen die unmittelbaren Hoheitsrechte dieses Landes, das bisher dem preussischen Staatsgefüge des deutschen Ritterordens angehört hatte. Besonders schwierig gestaltete sich die Lage Ermlands im XVI. Jahrhundert. Bedroht durch die Lehre Martin Luthers, die besonders in dem nördlichen Teil des Landes Eingang gefunden hatte, mussten die damaligen Bischöfe einen entschiedenen Kampf aufnehmen, um die Verbreitung der Reformation zu verhindern und die katholische Glaubenseinheit in ihrem Bistum zu erhalten. Nur dem beispiellosen Eifer des bischöflichen Gegenreformators, Stanislaw Hosius, ist es gelungen, die katholische Religion in Ermland wieder zu befestigen. Dazu trugen vor allem die von ihm getroffenen Verordnungen und Entscheidungen bei, die von ungeahnter Tragweite waren. So gründete er unter anderen in Braniewo im Jahre 1565 ein Gymnasium, das berühmte „Collegium Hosianum“ und erigierte dortselbst im Jahre 1567 das erste Priesterseminar in ganz Polen. Wenige Jahre später (1578) wurde auf sein Antreiben in dieser Stadt ein päpstliches Alumnat ins Leben gerufen. Mit der Leitung dieser Schulen beauftragte Stanislaw Hosius den Jesuitenorden, den er eigens zu diesem Zwecke im Jahre 1564 nach Polen berufen hatte. Um die Wiedererwachung des religiösen Lebens im Ermland haben sich auch seine Nachfolger auf dem bischöflichen Sitz, insbesondere der Bischof Marcin Kromer (1579–1589) und der Bischof Szymon Rudnicki (1604–1621) bemüht und auch verdient gemacht.

Das XVII. Jahrhundert brachte für das Fürstbistum neues Unheil. Infolge unregelmäßiger Thronansprüche auf das Königreich Polen fallen die Schweden in Ermland ein und überfluten in ihrem unaufhaltbaren Marsche ganz Polen (1626–1635). Ermland erlitt infolge dieses Krieges ungeheure Verluste und geriet vorübergehend als schwedisches Lehen unter die Souveränität des Herzogtums Preussen. Auch durch den nordischen Krieg (1700–1721) und den bald darauffolgenden siebenjährigen Krieg (1756–1763) wurde Ermland aufs schwerste heimgesucht. Unaufhörliche Kontributionen, Raub — und Gewalttaten sowie Durchmärsche und Stationierungen der feindlichen Heere brachten das verarmte Land bis an den Rand des Verderben; dennoch hat es aber seine Unabhängigkeit wahren können. Der tragische Verlust der Unabhängigkeit erfolgte erst im Jahre 1772 während der ersten Teilung Polens. Das Schicksal des Fürstbistums war besiegelt. Es wurde Preussen zugesprochen.

Von der Wiederbelebung des katholischen Glaubens in Ermland noch während der stürmischen Reformationszeit legt im Jahre 1571 die Stiftung der nach der hl. Katharina benannten Kongregation ein schönes Zeugnis ab. Die Begründerin dieser Gesellschaft war die neunzehnjährige Regina Protmann aus Braniewo. Neben ihren klösterlichen Gelübden widmeten sich die „Katharinerinnen“ dem Unterricht der weiblichen Jugend, der Anfertigung kirchlicher Gewänder und dem Dienst an Kranken und Verlassenen. Es währte garnicht lange und schon erfreute sich die neugegründete Kongregation des besonderen Wohlwollens seitens der katholischen Ermländer und der würdigen Anerkennung seitens der kirchlichen Behörden. Um die segensreiche Tätigkeit und die gedeihliche Entwicklung der Kongregation zu gewährleisten und zu fördern, approbiert der Bischof Marcin Kromer bereits im Jahre 1583 ihre Ordensregel, die darauf im Jahre 1602 durch den Heiligen Stuhl bestätigt wird. Zu der blühenden Entwicklung dieser Kongregation trugen auch zahlreiche Schenkungen und Ausstattungen der einzelnen Konvente bei.

Schon zu Lebzeiten der Stifterin der Kongregation — Regina Protmann starb im Jahre 1613 — widmeten sich die Katharinerinnen der Bildung und Erziehung der weiblichen Jugend, was für die damalige Zeit aufsehenerregend war. Im alten Gewohnheitsrecht war nämlich die

Schulung und Ausbildung der Mädchen nicht vorgesehen. Die zu jener Zeit bestehenden Pfarrschulen und die Lateinschulen der Jesuiten waren nur für Knaben bestimmt. Die systematische Ausbildung und Erziehung der weiblichen Jugend hat erst Regina Protmann ins Auge gefasst und eingeleitet. Die Ausbildung der Mädchen durch die Katharinerinnen erfolgte etappenweise. Sie begann mit der sogenannten „Schule des Lebens“, die darauf beruhte, dass den jungen Mädchen hauptsächlich das elementare Grundwissen und die praktischen Fähigkeiten, die eine Frau auszuzeichnen pflegen, vermittelt wurden. Im weiteren Verlauf ihrer Ausbildung erhielten die Mädchen auch eine mittlere, ja sogar höhere Schulbildung.

Die von den Katharinerinnen an den einzelnen Konventen geführten Schulen waren zahlreich besucht und fanden Anerkennung bei den ermländischen Bischöfen, die sie sowohl materiell als auch unterstützten.

ŚWIĘTY WOJCIECH W UJĘCIU HISTORYKÓW NIEMIECKICH

Piśmiennictwo na temat św. Wojciecha, tak niemieckie, jak i polskie, jest bardzo obszerne¹. Życie i śmierć św. Wojciecha były przedmiotem publikacji naukowych i popularnych. Niezbyt liczne i częściowo ze sobą sprzeczne źródła łacińskie z X/XI wieku były wydawane i analizowane, a na temat nie wyjaśnionego problemu miejsca śmierci św. Wojciecha stawiano różne hipotezy.

Jeżeli chodzi o badaczy niemieckich, zainteresowanie historyków wschodnio i zachodniopruskich skupiało się głównie na krótkiej działalności misyjnej Biskupa. Inaczej w piśmiennictwie historyków niemieckich w ogóle. Było ono bardziej zainteresowane silnym wpływem, jaki św. Wojciech wywarł na bliskiego mu cesarza Ottona III i jego politykę zewnętrzną.

Artykuł ma stanowić próbę krótkiego zestawienia w porządku chronologicznym, stanowisk historyków niemieckich na temat św. Wojciecha. Problem jest szeroki i z tego względu zdaję sobie sprawę, iż artykuł mój nie będzie w tej materii zawierał ujęcia w pełni wyczerpującego.

W XVI i początkach XVII w. w pismach historycznych pojawiają się opowiadania naiwne i bezkrytyczne. Wiek XVIII i początek XIX w. przynosi stanowiska zgodne z duchem Oświecenia. Tym ujęciom przeciwstawiają się prace historyków pisane pod wpływem Romantyzmu. Krytyczne badania czasów nowożytnych wywierają również wpływ na poglądy odnośnie św. Wojciecha, aż do połowy tego wieku. Już Mikołaj Jeroschin, kapłan i poeta krzyżacki, napisał około 1330 r., do dziś tylko częściowo zachowaną, rymowaną biografię św. Wojciecha² pisaną w języku niemieckim, opartą na *Vita Kanapariusi*. Chociaż tego opisu nie można traktować jako dzieła historycznego, świadczy ono jednak, iż w Zakonie utrzymywała się tradycja Wojciechowa i że interesowano się apostołem Prusów.

Jako pierwszy i charakterystyczny w tym zestawieniu opis historyczny, trzeba wymienić napisaną przez dominikanina Szymona Grunau około 1530 r.

¹ Tekst referatu, który Autorka wygłosiła 7 V 1981 r. w Olsztynie podczas sympozjum poświęconemu życiu i działalności św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu.

² *Scriptores Rerum Prussicarum*. Bd. II. Leipzig 1863, s. 423-428.

Kronikę pruską. *Kronikę* tę, wydaną w opracowaniu krytycznym w połowie XIX w.³ i przypisywaną autorowi, jako „kłamliwemu mnichowi z Tolkmicka”, dowartościowano dopiero w czasach nowożytnych, bardziej ze strony literackiej, aniżeli naukowego punktu widzenia, jako jedną, „która odzwierciedla duchowy stan niższych warstw społeczeństwa z końca Średniowiecza”⁴. Grunau, który przez wielu późniejszych kronikarzy został pominięty, pisał zupełnie naiwnie, za *Vita Kanapariusi* i *Miracula* „jak święty Wojciech przyszedł do Prus, o jego męczeństwie i śmierci”. Kronika podaje, jak części zwłok św. Wojciecha ponownie się połączyły, a także inne legendy. Grunau pisał także dwukrotnie, że Gaudenty, brat św. Wojciecha, miał zostać pobity, ale uniknął męczeństwa.

Gaspar Schütz, gdański pisarz miejski, w wydanej w 1529 r. swojej *Historia rerum prussicarum* nie podawał żadnych nowych szczegółów historycznych. O wiele bardziej interesująca jest wydana w 1595 r. przez ewangelickiego pastora Kaspera Hennebergera *Erklärung der Preussischen grösseren Landtafel oder Mappen*. Autor, urodzony w południowych Niemczech, był najpierw pastorem w Młynarach koło Hławki Pruskiej, a później w Królewcu, i wyróżnił się przede wszystkim w zakresie kartografii. Jego alfabetycznie ułożone opisy okolic i miejscowości zawierają wiele szczegółów z zakresu historii i kultury, jednakże „ku przestrodze i poprawie”, pomieszanych z różnymi anegdotami.

Przy opisie kaplicy nad Bałtykiem wspomina krótko „św. Wojciecha”, który „Prusom miał głosić wiarę katolicką, zanim został zabity przez pruskiego klechę”. Równocześnie Henneberger polemizuje ze swoim poprzednikiem, Szymonem Grunau, który „o św. Wojciechu napisał jedno wielkie kłamstwo”⁵, przez co Henneberger, jako prawowierny luteranin, chce odrzucić cudowne historie, przekazywane po śmierci św. Wojciecha.

Jan Leo, kanonik dobromiejski, w swojej *Historia Prussiae*, napisanej w 1626 r., idzie za dziełem Szymona Grunau i biskupa Marcina Kromera *Polonia*. Ważniejsze jest jednak wydane w sześćdziesiąt lat później dzieło historyczne *Preussische Kirchen — Historia Krzysztofa Hartknocha*⁶, historyka i nauczyciela gimnazjalnego, urodzonego na Mazurach, a zmarłego w Toruniu. Potraktował on rodzime dzieje jako jedność i szczególnie interesował się czasami wcześniejszymi. Historia jego kraju rozpoczyna się właściwie z Wojciechem z Pragi, i dlatego ceni go wysoko: „Tym najpierwszym nauczycielem, o którym na pewno wiadomo i o którym z pełnym przekonaniem prawdy można powiedzieć, że przybył na Prusy i że głosił Słowo Boże temu narodowi, który długi czas tkwił w zupełnej ciemności pogańskiego bałwochwalstwa, chciał ten naród nawrócić do Chrystusa, był z końcem

³ Simon Grunau: *Preussische Chronik*. Bd. I–III. Leipzig 1876–96.

⁴ Christian Krohmann: *Altpreussische Biographie* Bd. I. Königsberg 1941, s. 239.

⁵ Karl Henneberger: *Erklärung der Preussischen grösseren Landtafel oder Mappen*, s. 20.

⁶ Christoph Hartknoch: *Preussische Kirchen-Historia*, Leipzig–Frankfurt–Thorn 1786.

IX w. św. Wojciech”. Ten światły protestancki nauczyciel przejawia przy tej okazji swoje krytyczne nastawienie do źródeł na temat życia św. Wojciecha. Odrzuca opinię, że Biskup tylko raz, według innych cztery razy, wędrował do Rzymu, że książę Bolesław postarał mu się o arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Zgłasza wątpliwości co do wiarygodności jednego z cudów, przypisywanych św. Wojciechowi. Uważa, że „niektórzy polscy pisarze może sami wstydziliby się tego cudu”⁷.

Tego rodzaju wypowiedzi oznaczają już krytyczno-racjonalistyczne podejście z okresu Oświecenia, do którego doszło w XVIII w. Ludwik von Baczko, pisarz królewiecki, prawie niewidomy, pochodzący z Elku, napisał w 1792 r. sześciotomową historię Prus, którą dedykował królowi. W dziele tym pisał o św. Wojciechu i jego misji. Informował krótko i rzeczowo, a swoich poprzedników: Szymona Grunau określał jako „najbardziej stronniczego”, a Hennebergera jako „nader łatwowiernego, przyjmującego każdą bajkę z przygodami”⁸. Sto lat później August von Kotzebue, urodzony w Weimarze, ulubiony komediopisarz i autor powieści, wydał czterotomową książkę *Preussens ältere Geschichte*⁹. Pomimo iż autor miał dostęp do archiwów, czym się chlubił, było to dzieło napisane na wskroś „w duchu płytkiego Oświecenia”¹⁰. Autor obiecywał wprawdzie, iż jeżeli poeta występuje jako pisarz historyczny, to nie napisze żadnej powiastki, tym niemniej jego opracowanie jest bardzo powierzchowne, bez właściwego zrozumienia chrześcijańskiej i kościelnej motywacji. W obszernej relacji o św. Wojciechu pisał: „Świętość zamordowanego poświadczają zaraz cuda. Wiara w cuda jawi się człowiekowi jako niezbędna. Przeszłość splata go z historią, współczesność szczydzi z niego, potomość będzie go pielęgnować, gdyż drogę wyznaczają mu despotyzm i pseudomądrość”¹¹.

W okresie Romantyzmu, począwszy od 1857 r., wyszła w Królewcu, spod pióra twórcy nowożytniej pruskiej historiografii najobszerniejsza *Geschichte Preussens von ältesten Zeiten bis zum Untergang der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Autorem był pochodzący z Turyngii Johannes Voigt, który był zaprzyjaźniony z poetą Eichdorffem i nadprezydentem Schönem i interesował się odbudową Malborka. Voigt wystąpił ostro przeciw racjonalistycznym ideom Kotzebue i próbował ująć historię jako płynącą z „ducha czasu”. To pogłębione zrozumienie wyszło Voigtowi na korzyść przy ujęciu św. Wojciecha. Voigt oddaje św. Wojciechowi prawdziwą cześć. Główne źródło niepowodzenia misji św. Wojciecha i późniejszej misji św. Brunona widzi autor, może niezupełnie nie bez racji, w powiązaniu obydwu misjonarzy z księciem Bolesławem: „Chrześcijanie przyszli od nieprzyjaznych Polaków”¹².

W tym miejscu warto uczynić wzmiankę, iż w pierwszym dziesięcioleciu XIX w. pojawił się w Prusach Wschodnich romantyczny utwór dramatyczny

⁷ Tamże, s. 13–19.

⁸ Ludwik von Baczko: *Geschichte Preussens*. Königsberg 1792, s. XIII n.

⁹ Johannes Voigt: *Preussens ältere Geschichte*. Riga 1808.

¹⁰ Ch. Krollmann, jw., s. 358.

¹¹ J. Voigt, jw. Bd. I, s. 111.

¹² Tamże, s. 293.

na temat św. Wojciecha pod tytułem *Das Kreuz en der Ostsee*, napisany w 1805 r. przez poetę, późniejszego księdza katolickiego Zachariasza Wenera. W akcji dziejącej się w Prusach w czasach krzyżackich, jako główna osoba występuje tu tajemniczy rybalt, który stosownie do określenia poety, „jako przejaśnione ciało Świętego, ma być wcieleniem św. Wojciecha”¹³.

Połowa XIX w. to okres niemieckich, krytycznych badań historycznych. W *Monumenta Germaniae* i w *Scriptores Rerum Prussicarum* zostały wydrukowane najstarsze łacińskie biografie św. Wojciecha (Kanapariusza, biskupa Brunona z Kwerfurtu, *Miracula s. Adalberti*), a wkrótce potem ukazały się w niemieckim tłumaczeniu w *Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit*¹⁴. W ten sposób najważniejsze źródła do dziejów św. Wojciecha zostały udostępnione i wykorzystane w szeregu niemożliwych do zliczenia opracowaniach popularnych na łamach czasopism kościelnych obydwu wyznań, w popularnonaukowych i historycznych artykułach, gdzie szczególnie zainteresowanie budziło pytanie o miejsce śmierci św. Wojciecha. Ferdynand Gregorius w swojej słynnej *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, która ukazała się w 1860 r., oceniał biografię św. Wojciecha, napisaną przez opata Kanapariusza, „jako najważniejsze dzieło literackie w X wieku”.

Jak duże było zainteresowanie św. Wojciechem na katolickiej Warmii, poświadczają w okresie do pierwszej wojny światowej nie tylko artykuły w *Kalendarzach* ks. Pohla, w *Pastoral- i Adalbertsblatt*, w gazetach. W okresie od 1881 do 1910 ukazało się sześć artykułów na różne tematy z życia św. Wojciecha, napisanych przez kanonika warmińskiego ks. Augustyna Kolberga, a jeden przez ks. Franciszka Hiplera (na temat znaczenia *Passio Adalberti*, *Vita* św. Brunona z Kwerfurtu, w sprawie autorstwa św. Wojciecha pieśni *Bogurodzica*, o przekazaniu św. Wojciechowi dalmatyki cesarskiej i inne).

Byłoby zbyt szerokim ujęciem i wymagałoby to osobnego opracowania, gdyby analizowało się tu w szczegółach stanowiska historyków z czasów nowszych, którzy w swoich opracowaniach na temat cesarza Ottona, krócej lub szerzej, omawiali osobę i misję św. Wojciecha. Mam tu na myśli, obok wyczerpującej historii Rankego, poszerzonej przez Wilhelma von Giesebrecht, niezastąpioną niemiecką historię Kościoła Alberta Haucka (1920) i opracowania okresu Ottona ze strony takich autorów jak: Karl Hampe, Robert Holtzmann, Veit Valentin, Percy Ernst Schramm i Józef Fleckenstein. Można by tu tylko krótko wspomnieć kilka, najczęściej w tych dziełach pojawiających się opinii, łączących się z naszym tematem.

Dużą rolę odgrywało tu słowo „marzycielski”. Natura marzycielska i pobożność bywała przypisywana przez historyków nie tylko młodemu Ottonowi III, lecz przede wszystkim jego duchowemu przyjacielowi — św. Wojciechowi. Ta opinia mogła być powiązana z przeważnie protestanckim pochodzeniem autorów. Św. Wojciech bywa dalej przedstawiany „na pozór nie-

¹³ Helmut M o s k a t: *Ostpreussische Literaturgeschichte*. München 1977, s. 220.

¹⁴ Hermann H ü f f e r: *Das Leben der Bischofs Adalbert von Prag übersetzt nach Monumenta Germaniae*. 1857.

pewny”, i „jako głupiec wśród swego otoczenia”¹⁵, jako „młody człowiek w ogóle za miękki do walki ze światem”¹⁶, który „wyszedł z ascetyczno-marzycielskiego świata idei mnichów greckich z klasztoru na Awentynie w Rzymie”¹⁷, „w którym jednoczyła się niestała natura Słowianina z płomieniem rzymskiego świętego przyszłości”¹⁸. Jest rzeczą zrozumiałą, iż większość historyków niemieckich, w założeniu arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w 1000 r., wynikającym z oddania czci św. Wojciechowi przez cesarza Ottona III, widziała decyzję fatalną dla politycznego rozwoju Niemiec. J.L. von Ranke był zdania, iż „to musiało się jawić jako uwłaczanie Rzeszy”¹⁹, „przez co (według Haucke) Otton przeszkodził dalszemu rozszerzaniu się narodu niemieckiego na Wschód i odebrał Kościołowi niemieckiemu zadanie, które do tego czasu wypełniał z wielkim powodzeniem”²⁰.

W rozprawach historyczno-kościelnych dwóch autorów ewangelickich, którzy dokładniej zajmują się św. Wojciechem, pewną rolę odgrywa być może to, iż z protestanckiej strony nie jest rzeczą łatwą zrozumieć świętego z czasów wczesnego Średniowiecza. Obydwaj historycy wprawdzie okazują św. Wojciechowi, „temu niespokojnemu, niezwykleму człowiekowi, swój szacunek za jego zaufanie wobec Boga i odwagę”²¹, jednak nie powstrzymują się przed krytyką jego planu misji pruskiej. Fritz Blanke, Szwajcar, z Kościoła Reformowanego, w latach dwudziestych docent historii Kościoła na uniwersytecie królewieckim, w swojej książce *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit*, w rozdziale *Die Anfänge der Preussenmission*²², zarzuca św. Wojciechowi, iż jego misja, „poprzez jej zbyt pospieszne rozpoczęcie” i brak znajomości języka pruskiego ze strony biskupa, musiała z konieczności zakończyć się niepowodzeniem. Jeszcze ostrzej postawę św. Wojciecha ocenia Heinz Neumeyer w swojej *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*²³. Biskup, który zresztą przez swoją niemiecką matkę był „zarówno Niemcem, jak i Czechem”, nie władając językiem pruskim, w obcym świecie marzycielstwie, zlekceważył suwerenne realia”.

Te przykłady mogłyby wystarczyć. Wydaje się jednak, iż pełne zrozumienia okazanie czci cesarzowi Ottonowi III i jego przyjacielowi św. Wojciechowi w niemieckiej literaturze historycznej, znalazło swój wyraz w subtelnej rozprawie Percy Ernst Schramma: *Kaiser, Rom und Renovatio*. W książce tej został pokazany i przedstawiony idealny świat Średniowiecza z około 1000 r. Św. Wojciech, podczas wspólnej podróży powrotnej z Rzymu w 996 r.

¹⁵ Albert H a u c k: *Kirchengeschichte Deutschlands*. Bd. III. Leipzig 1920, s. 244 nn.

¹⁶ Karl H a m p e: *Das Hochmittelalter*. München 1949, s. 53.

¹⁷ Bruno S c h u m a c h e r: *Geschichte Ost — und Westpreussens*. Würzburg 1957, s. 17.

¹⁸ Ferdinand G r e g o r o v i u s: *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Bd. I. 1872, s. 646.

¹⁹ Ludwig von R a n k e: *Weltgeschichte*. Leipzig 1910, s. 585.

²⁰ A. H a u c k, jw., s. 273.

²¹ Heinz Neumeyer: *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*. Bd. I. 1971, s. 5 nn.

²² Zurich 1966.

²³ Darmstadt 1957.

miał „zapalić” swoimi ideałami Ottona III. „Był to duch bezwzględnej oddania się Bogu, który wszystko co ziemskie uważał za nicomość i gotów był ofiarować wszystko, aby imię Boże mogło być na tym świecie doprowadzone do zwycięstwa”²⁴. A świat wewnętrzny Ottona, zrozumiały tylko poprzez średniowieczną pobożność, stosunek do zmarłego przyjaciela i męczennika, został scharakteryzowany w następujących słowach: „Śmierć Wojciecha nie powaliła Ottona, lecz pozwoliła mu równocześnie myśleć o tym, iż teraz ma w niebie bliskiego orędownika. ...Człowiek czuł, że jest w ścisłym, bezpośrednim, nieprzerwanym powiązaniu ze swoimi świętymi, którzy pomagali swoim podopiecznym i cieszyli się z ich darów”²⁵.

Na koniec chciałabym jeszcze raz cofnąć się przed 130 laty i zacytować obszerniejszy fragment często czytanej niemieckiej historii F.W. von Giesebrecht, który zajmował się św. Wojciechem i jego znaczeniem dla narodów słowiańskich. Giesebrecht, urodzony w 1814 r. w Berlinie, w latach 1857–62 wykładał na uniwersytecie w Królewcu, był uczniem Rankego i opracował pierwsze źródłowe dzieje niemieckiego Średniowiecza. Podany niżej cytat pochodzi dosłownie z wykładu, jaki Giesebrecht miał 15 X 1858 r. w Królewcu, z okazji urodzin króla Fryderyka Wilhelma IV. Mówił o św. Wojciechu z Pragi i pierwszym niemieckim misjonarzu Brunonie z Kwerfurtu²⁶:

„Znaczenie Wojciecha polega w dużej mierze na tym, iż pochodził on z dotąd pogardzanego narodu słowiańskiego, iż z urodzenia był Czechem. Jego dawniejsze imię było Woytek. Imię niemieckie otrzymał dopiero w szkole w Magdeburgu podczas bierzmowania.» Ja jestem Słowianinem i Waszym Apostołem» z tymi słowami pozwalała mu Kanaparius wejść do Prusów. A Bruno mówił: «Jak wielce radowało się niebo, gdy ujrzało Słowianina wchodzącego doń w męczeńskiej koronie». Przy tej okazji przypominano sobie, że od pół wieku misje wychodziły wyłącznie od Niemców, że naród niemiecki pozornie będący w wyłącznym posiadaniu wszystkich duchowych i duchownych darów, osiągnął przewagę nad Kościołem Zachodu, która równocześnie stanowiła podporę i umocnienie siły politycznej. Wszystkie nowo założone Kościoły na Ziemiach Słowiańskich i na Węgrzech były od-tąd zależne od niemieckich metropolii. Ten pochód zmierzał do tego, aby podporządkować sobie Wschód Europy pod względem kościelnym i politycznym. I tu pojawia się czeski misjonarz, czeski męczennik, zupełnie nowe, cudowne, sięgające do głębi zjawisko. Dopiero przez tego czeskiego świętego Kościoły Polski i Węgier mogły uzyskać i pozyskać samodzielne i narodowe życie. Ze wschodnimi misjami Magdeburga, Salzburga, Passawy był teraz koniec. A jak Wschód wyzwolił się pod względem kościelnym spod panowania niemieckiego, również wnet zmierzał do tego, aby zapewnić

²⁴ Percy Ernst Schramm: *Kaiser, Rom und Renovatio.*, s. 92.

²⁵ Tamże, s. 136, 160.

²⁶ Friedrich Wilhelm von Giesebrecht: *Erzbischof Bruno-Bonifacius, der erste deutsche Missionar in Preussen. Die neue Preussische Provinzial-Blätter*, 3. Folge, Königsberg 1859.

sobie samodzielność polityczną względem Niemiec. Niedługo potem Bolesław Chrobry włączył owe wielkie królestwo Polskę do otwartej wojny przeciw Niemcom. Można słusznie powiedzieć, iż krew Wojciecha stała się czynnikiem spajającym dla nowego królestwa polskiego. Również królestwo Stefana, świętego Węgier, co jest możliwe do udowodnienia, zostało umocnione przez ludzi, którzy byli ściśle powiązani ze św. Wojciechem. Tak więc śmierć św. Wojciecha stała się dla Europy Wschodniej jednym z ważniejszych i bogatszych w następstwa wydarzeń”.

DER HL. ADALBERT IN DER DEUTSCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Sowohl die deutsche wie die polnische Literatur über den hl. Bischof und Märtyrer Adalbert — Wojciech ist sehr umfangreich. Leben und Tod des Preussenapostels werden in wissenschaftlichen und populären Darstellungen behandelt, die nicht allzu reichen und zum Teil widersprüchlichen historischen Quellen wurden ediert und verglichen, über die ungeklärte Frage des Todesortes verschiedene Hypothesen aufgestellt.

Wenn man eine charakterisierende chronologische Einteilung der Adalbertdarstellungen in den deutschen Geschichtswerken versucht, so wird man zuerst eine unkritische, naive, erzählende Schilderung in den älteren Chroniken bis zum 17. Jahrhundert finden (N. Jeroschin, S. Grunau, C. Schütz (C. Henneberger, J. Leo). Es folgen im 18. und beginnendem 19. Jahrhundert Stellungnahmen im Sinne der Aufklärung (Ch. Hartknoch, L. v. Bacsko, A. v. Kotzebue), dann diesen entgegnetend in romantischer Auffassung verfasste Darstellungen (J. Voigt, Z. Werner), bis dann Mitte des 19. Jahrhunderts die moderne kritische Geschichtsschreibung einsetzt (*Monumenta Germaniae, Scriptorum Rerum Prussicarum*, A. Kolberg, F. Hipler, J.L. v. Ranke, F.W. Giesebrecht, P.E. Schramm u. a.) und die Urteile über Adalbert beeinflusst.

(Przełożył z języka niemieckiego
ks. M. Borzyszkowski)

**BRUNO Z KWERFURTU A ZAGADNIENIE DRUGIEJ
METROPOLII POLSKIEJ ZA CZASÓW BOLESŁAWA CHROBREGO**

Gall Anonim opisując w swej *Kronice* panowanie Bolesława Chrobrego, wśród wielu pochwał skierowanych pod adresem tego władcy podaje, że za jego czasów Polska posiadała dwóch metropolitów ze swymi sufraganami¹. To sformułowanie dało zachętę licznym pisarzom historycznym do szukania tej drugiej, jakby się zdawało zaginionej metropolii na ziemiach polskich, rzekomo egzystującej niegdyś obok dobrze znanej gnieźnieńskiej pod wezwaniem św. Wojciecha². Wszystkie hipotezy na temat drugiej, zagubionej w mroku dziejów prowincji kościelnej w Polsce, w świetle poważnych badań naukowych nie mają żadnego uzasadnienia i należy je odrzucić do lamusa przestarzałych i nieaktualnych konstrukcji historycznych. Czy jednak mimo to nasz najstarszy kronikarz bardzo się mylił, gdy podawał wiadomość o dwóch metropoliach polskich, działających za czasów Bolesława Chrobrego? Sądzę, że nie. Tym drugim metropolitą był zapewne święty Bruno z Kwerfurtu, którego wielka sława działalności, jak i pamięć śmierci męczennickiej na jaćwieskiej granicy, w okresie pisania przez Galla pierwszej polskiej *Kroniki* jeszcze nie zaginęła. Gall mógł przeczytać wiadomość o Brunonie w *Roczniku kapitulnym* krakowskim zapisaną pod rokiem 1009³, jak i znaleźć wzmianki o nim w żywocie św. Romualda, napisanym przez św. Piotra Damiani, a egzemplarze tego dzieła mogły posiadać osady eremickie rozrzucone po Polsce⁴. Zresztą św. Bruno był zapewne znany z opinii pol-

¹ Gall Anonim: *Cronica et gesta ducum sive principum Polonorum*, I(11), *Monumenta Poloniae Historica* (skrót MPH) nova series, t. II, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952, s. 30: „Igitur rex Boleslavus erga divinum cultum in ecclesiis construendis et episcopatus ordinandis beneficiisque conferendis ita devotissimus existebat, quod suo tempore Polonia duos metropolitano cum suis suffraganeis continebat”.

² W. Kętrzyński: O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego. *Polska X-XI wieku*. Warszawa 1961, s. 289-351: „Jest rzeczą zupełnie nieprawdopodobną, by na zjeździe gnieźnieńskim w 1000 roku w kraju niezupełnie schrytjanizowanym założono dwie metropolie polskie. Zupełnie też jest wykluczona późniejsza erekcja nowej prowincji kościelnej w Polsce za rządów cesarza Henryka II”.

³ MPH t. II, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 793: „Bruno episcopus martirisatus est”.

⁴ Z Damianiego żywota św. Romualda około r. 1040, MPH t. I, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 327-329.

skich kół kościelnych, gdyż ten misjonarz należy do największych apostołów wiary Chrystusowej, jakich zna historia Kościoła.

Bruno z Kwerfurtu kształcił się przez dziewięć lat w szkole katedralnej przy metropolitalnym kościele w Magdeburgu, w której przedtem pobierał nauki św. Wojciech. Tu prawdopodobnie św. Bruno nauczył się słowiańskiej mowy, bo ten kurs był tradycyjnie przyjęty w szkole św. Maurycego. Ukończywszy wykształcenie, mając około 20 lat, Bruno został kanonikiem metropolitalnej katedry i kapelanem króla Ottona III. Jako dworzanin Ottona wybrał się z nim w roku 996 na koronację cesarską do Rzymu. Zamieszkał na Awentynie w pałacu cesarskim, w którego sąsiedztwie znajdował się klasztor św. Aleksego i Bonifacego, gdzie między mnichami przebywał św. Wojciech. Tu nastąpiło spotkanie dwóch przyszłych apostołów ludów bałtyckich. W czasie drugiej podróży cesarza Ottona III, tzw. pacyfikacyjnej w 998 r. św. Bruno patrząc na rzeź zbuntowanych Rzymian, zdecydował się wybrać stan zakonny; pożegnał dwór cesarski i wstąpił do awentyńskiego klasztoru. Tu miał się wychować na przyszłego misjonarza, bo we wspólnocie św. Aleksego i Bonifacego pielęgnowano ideę apostołstwa i męczeństwa za wiarę. Pod wpływem św. Romualda, reformatora zakonu benedyktyńskiego, przeniósł się do jego pustelni w pobliżu Rawenny. Gdy w 1001 r. książę polski Bolesław Chrobry poprosił o przysłanie misjonarzy na ziemię polską, cesarz przyjął zgłoszenie Benedykta z Benewentu i Jana z Wencji, a udających się w drogę sam (Otton III przebywał wówczas w eremie) zaopatrzył w księgi i naczynia święte. Trzeci zgłaszający się i przewidziany na kierownika misji Bruno z Kwerfurtu pozostał tymczasem w eremie z zamiarem, gdy uciążliwą zamieszki w Rzymie skierowane przeciw cesarzowi, który z miasta musiał uciekać, uda się do papieża Sylwestra II z prośbą o zezwolenie na głoszenie Ewangelii wśród pogan; do takiej funkcji trzeba było osobnej jurysdykcji udzielonej przez głowę Kościoła. Rzym w dalszym ciągu przeżywał ciężkie chwile, przeto Bruno mógł się udać do stolicy chrześcijaństwa dopiero po śmierci Ottona III, który zmarł 24 I 1002 r. w miejscowości Paterno w pobliżu Rzymu. Papież Sylwester II z wielką życzliwością powierzył eremitom nie tylko misję ewangelizowania pogan, ale zezwolił także na przyjęcie sakry biskupiej z tytułem „archiepiscopus gentium” i wręczył mu palusz, oznakę godności arcybiskupiej. Według ustaleń średniowiecznych jurysdykcję nad ziemiami pogańskimi miał cesarz, dlatego też Sylwester II uchylił się od udzielenia sakry biskupiej Brunonowi, lecz odesłał go do nowego króla niemieckiego Henryka II w celu otrzymania od niego inwestytury. Godność arcybiskupa pogan dawała Brunonowi uprawnienia kierownicze nad misjami i władzę konsekrowania biskupów misyjnych. Teraz już mógł Bruno udać się w drogę do Niemiec; odbywał ją w ciężkich warunkach morzem i lądem w dodatku bez zaopatrzenia, aż stanął na dworze królewskim w Ratzbonie⁵.

⁵ *Brunonis Vita quinque fratrum* 10, wyd. W. Kętrzyński: MPH t. VI, Kraków 1898, s.404: „Non post multos tamen dies animatus salutaribus preceptis abbatis mei, cupido animo et tardo crure Romam veni, ubi ab ore apostolici papae evangelizandi licentiam impetraui. Et post multos labores de grandi via maris et terrae Reinesburch veni, quae antiquo nomine vocabatur Radix-bona”.

Gdy przedstawił się Henrykowi II i wyjawiał chęć udania się do Polski w celu wykonywania stamtąd misji wśród pogan, naraził się na gniew niemieckiego władcy⁶. Przed niewielu miesiącami po skrytobójczym mordzie najgroźniejszego rywala do tronu niemieckiego Ekharda margrabiego z Miśni (30 IV 1002) książę polski Bolesław Chrobry zajął we wschodniej marchii Miśnię oraz Miłsko z Budziszynem; zamach zaś na jego życie po intronizacji królewskiej w Merseburgu (lipiec 1002) nie udał się. Teraz znów Bolesław ingerował w sprawy czeskie. W tej sytuacji Bruno inwestytury nie otrzymał i musiał przez cały rok czekać na zmianę usposobienia Henryka tym bardziej, że król pozostawał w zatargu z jego metropolitą magdeburskim Gizylerem. Odmianę przyniósł dopiero rok 1004. W styczniu został mianowany przez Henryka nowy arcybiskup magdeburski Tagino, który 2 II otrzymał sakrę biskupią. Wkrótce został Bruno konsekrowany przez tegoż metropolitę w katedrze swoich stron rodzinnych, tj. w Merseburgu. Po wyświęceniu przedłożył arcybiskupowi paliusz otrzymany od Sylwestra II, który mu Tagino nałożył⁷. Bruno wyrzucał sobie potem, że jego bracia siedzący w polskim kremie, tak długo i na próżno na niego czekali. Nie wiedział, że w dniu jego konsekracji już nie żyli (zginęli 10/11 XI 1003)⁸. Z uwagi na to, że sytuacja wojenna między Niemcami a Polską trwała i napięcie wzrastało, król Henryk postanowił wysłać św. Brunona z wyprawą misyjną do kraju swego szwagra św. Stefana węgierskiego, ożenionego z jego siostrą Gizelą. Było rzeczą wiadomą, że na południu Węgier mieszkali jeszcze poganie, zwani Czarnymi Węgrami (Nigri Ungri). Bruno ufny, że tam znajdzie dla siebie również odpowiednie pole działania, udał się do Ratyzbony wiosenną porą, aby wsiąść na statek rzeczny i Dunajem popłynąć do krainy węgierskiej. Z pewnością wysiadł ze statku naprzeciw stołecznego Székésfejervár (Białogrodu węgierskiego), aby się przedstawić królowi św. Stefanowi, w którego kraju miał działać. By mieć zaplecze dla swej misji, Bruno szukał oparcia nie tylko na dworze królewskim, ale chyba także u biskupa Kaloczy. Następnie udał się nad dolną Cisę, w okolicę ujścia rzeki Maroszu, gdzie prawdopodobnie ci Czarni Węgrzy mieszkali, i rozpoczął działalność apostolską. Efekty były niemałe, Bruno jednak w duchu pokory owoce swej pracy oce-

⁶ List św. Brunona do Henryka II cesarza, MPH t. I, s. 226: „In die erat, quod me abeunte videbaris irasci”.

⁷ Kronika Thietmara, wyd. M. Z. J e d l i e k i, Poznań 1953, s. 451–452: „regnante tunc secundo Dei gratia Heinrico ad Merseburg veniens, benedictionem cum licentia domini papae episcopalem ab eo perit et eius iussione ab archiepiscopo Taginone consecrationem et, quod ipse detulit huc, pallium ibidem suscepit. W. M e y s z t o w i e z: Szkice o świętym Brunonie-Bonifacym, Sacrum Poloniae Millenium t. 5, Rzym 1958, s. 445–519. Autor powyższych *Szkiców* słusznie przyjmuje, że św. Bruno przed otrzymaniem sakry biskupiej nie udawał się w żadną podróż misyjną.

⁸ Brunonis Vita quinque fratrum, MPH t. VI jw., s. 404: „Ibi tum, quia bella non parcebant et via erat plenia hostium a regione Slavorum, ubi sancti per fratres adventum meum multa molestia exspectabant, equum itineris deflexi et de promissionis fallacia et de peccato fraternae deceptionis nec memoriae umbra in corde meo remansit”.

niał nisko⁹; opuszczając ten teren na pewno zostawił tu biskupa misyjnego, który jego dzieło kontynuował i szybko doprowadził do końca, bowiem po pięciu latach dowiedział się, że wszyscy Czarni Węgrzy nawrócili się, choć, jak z żalem wyznaje, nie obeszło się bez gwałtów ze strony państwowej¹⁰. Diecezja w Czanadzie została utworzona dopiero w 1035 r., a pierwszy jej biskup św. Gellert (Gerard) zebrał plony pracy św. Brunona; w czasie reakcji pogańskiej został umęczony u wrót Budy w 1046 r.

Bruno pilnie obserwował, co się dzieje w Polsce, na którą, po jego odjeździe Henryk II zaczął przygotowywać wielką wyprawę. Ta sytuacja chwilowo uniemożliwiała mu dostęp do tego kraju. Wojska królewskie wyruszyły w sierpniu 1005 r. kierując się przez Krosno odrzańskie na Poznań. Przed Odrą do sił Henryka II dołączyli pogańscy Lucice, niosąc przed sobą posągi swoich bóstw, co bardzo oburzało Brunona. W swym liście pisanym do Henryka przed śmiercią męczeńską, surowo upominał króla: „Co za ugoda Chrystusa z belialem? Jakie porównanie światła z ciemnością? W jaki sposób mogą się pogodzić diabeł Swarożyc oraz wódz świętych wasz i nasz Maurycy? Jakim czołem schodzą się święta włócznia i chorągwie diabelskie tych, co się poją krwią ludzką? Czyż nie uważasz tego za grzech, gdy chrześcijanie — groza to mówić — zabijają się na ofiarę pod chorągwią demonów”¹¹?

Z dworu św. Stefana Bruno śledził przebieg wyprawy Henrykowej, która płynęła w stronę Poznania czterema strumieniami, by wojownicy biorący w niej udział mogli się łatwiej wyżywić. Chrobrzy obral przeciw wrogowi metodę wojny podjazdowej. Wciągał w zasadzkę oddalające się oddziały niemieckie i niszczył je, nękał niespodziewanymi atakami boki armii nieprzyjacielskiej, usuwał zapasy żywności z trasy pochodu królewskich szeregów, niepokoił w czasie odpoczynku nocnego. Żołnierze Henryka byli tak umęczeni tym pobytem na obcej ziemi, że odmawiali dalszego marszu. Król był zmuszony do przerwania wyprawy i do zawarcia pokoju. Zatrzymał się w Międzyrzeczu i wkrótce wysłał arcybiskupa magdeburgskiego Taginona do Poznania w celu podpisania układu z księciem Bolesławem. Treść jego jest nieznana, lecz Henryk wracał z wyprawy bardzo niezadowolony, zajmując w drodze powrotnej polskie dotychczas Łużyce i Miłsko z Budziszynem.

Na wieść o zawarciu pokoju poznańskiego św. Bruno starał się jesienią 1005 r. dostać do kraju swych marzeń, do ziemi uświęconej działalnością i relikwiami św. Wojciecha. Pozwalały na to warunki pokojowe w Polsce. Przy pomocy św. Stefana wyjechał na dwór Bolesława Chrobrzego, który po-

⁹ Tamże: „Et dimissis Prusis, quo propter novum sanctum Adalbertum occisum iustior me causa duxisset. Nigris Ungris, quo tunc versus in partes orientis navim conscendi, sinistro opere et infirmo humero evangelium portare cepi”.

¹⁰ List św. Brunona do Henryka II cesarza, jw., s. 225–226: „Audivi etiam de Nigris Ungris ad quos, quae nunquam frustra vadit, sancti Petri prima legatio venit, quamvis nostri — quod Deus indulgeat — cum peccato magno aliquos eccarent; quod conversi omnes facti sunt christiani”.

¹¹ Bruno z K w e r f u r t u: List do króla Henryka II, przetłum. K. A b g a r o w i c z. W: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrzego, Warszawa 1966, s. 255–256.

dobnie jak niegdyś św. Wojciecha, tak teraz Brunona przyjął z otwartymi ramionami. Bruno gorąco pokochał księcia za jego wielką prawość charakteru i szczerze przywiązanie do wiary świętej. Zaświadcza o tym arcybiskup w liście do króla Henryka: „Jeśliby ktoś także to powiedział, że do tego księcia Bolesława odnoszę się z uczuciem wierności i serdecznej przyjaźni, prawda to. Rzeczywiście kocham go jak duszę moją i więcej niż życie moje”¹².

Św. Bruno przywiózł do Polski opracowany przez siebie jeszcze na Węgrzech żywot św. Wojciecha, który ukończył przy gnieźnieńskim grobie tego męczennika¹³. Zwiedził erem międzyrzecki, a także miejsca pobytu świętych pięciu braci pustelników, tj. Jana i Benedykta oraz ich towarzyszy: Mateusza, Izaaka i Krystyna; oglądał ściany zaczerwienione krwią męczenną, zebrał informacje o ich ofiarnej śmierci w imię Chrystusa i tu w Międzyrzeczu zapewne napisał niektóre partie pięknego *Żywota Pięciu Braci*¹⁴.

Niezależnie od działalności pisarskiej Bruno podjął pracę misyjną na terenie Polski, ale poza granicami już zorganizowanej metropolii gnieźnieńskiej. Jako *archiepiscopus gentium* mógł działać samodzielnie tylko na terenach pogańskich, nie miał natomiast prawa wkraczać na obszar pozostający pod opieką duszpasterską jakiegokolwiek biskupa. Bez trudności można więc przyjąć, że ziem pogańskich szukał na wschodzie, nie objętym jurysdykcją żadnej diecezji polskiej, ale podlegającym władzy księcia Bolesława. Do tych ziem mogło należeć terytorium Bużan zamknięte luką rzeki Bugu w okolicy Drohiczyzna i Brześcia oraz część Mazowsza. Relacja kapelana Wibertha o śmierci św. Brunona podaje, że na misję pruską arcybiskup udał się *dimisso episcopatu suo sum grege sibi credito*¹⁵. Ten przekaz świadczy o tym, że Bruno zorganizował dla siebie jakąś quasi diecezję misyjną na obszarze kresowym Polski. Za punkt oparcia mógł mieć Czersk, o którego przeszłości nie wiele wiadomo, ale który dlatego został w organizacji kościelnej wyodrębniony, że stanowił stację dla najstarszego ośrodka misyjnego w Poznaniu. Na terytorium swej quasi diecezji Bruno budował kościoły, a liczne dary, jakie otrzymywał od Bolesława i magnatów polskich, dzielił według zwyczaju starochrześcijańskiego na trzy części: dla kościoła, duchowieństwa i biednych, niczego, jak mówi Thietmar, dla siebie nie zostawiając.

Pod wpływem księcia Bolesława arcybiskup Bruno wysłał z Poznania misję do Szwecji. Wydatki związane z tą podróżą poniósł zapewne Bolesław

¹² Tamże, s. 255.

¹³ *Passio sancti Adalberti episcopi et martiris*, zaczynająca się od słów: „Nascitur purpureus flos Boemicis terris”, *MPH I*, s. 189–122. Tłum. K. A b g a r o w i c z: Brunon z Kwerfurtu, Świętego Wojciecha żywot drugi. Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, s. 87–154.

¹⁴ Brunon z Kwerfurtu: Żywot pięciu braci męczenników, tłum. K. A b g a r o w i c z a: Piśmiennictwo..., s. 155–246.

¹⁵ Kronika Thietmara, s. 453: „Multa a Bolizlao caeterisque divitibus bona suscepit, quae mox ecclesiis ac familiaribus suis et pauperibus, nil sibi retinendo, divisit”. Z. K a r w o w s k a: Działalność św. Brunona na gruncie polskim w związku z ideologiczną podstawą państwa Bolesława Chrobrego. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, XXI (1927) s. 1–12; Z. Z a g ó r s k i: Bużanie. Słownik Starożytności Słowiańskich, t. I, część I, Wrocław 1961, s. 212.

Chrobry. Na czele tej wyprawy Bruno postawił wyświęconego przez siebie biskupa misyjnego. Misja szwedzka odniosła sukces, bo wysłany biskup ochrzcił samego króla szwedzkiego, którego żona już dawno była chrześcijanką, a wraz z nim tysiąc ludzi i siedem plemion. Ze strony innych Szwedów nastąpiło jednak prześladowanie tych, którzy przyjęli chrzest, misjonarze zatem wraz z biskupem na jakiś czas ustąpili, mając nadzieję, że jeszcze tam powrócą¹⁶.

W ciągu roku 1006, gdy Bruno przebywał w Polsce, książę Bolesław nosił się z zamiarem utworzenia ligi zachodnio-słowiańskiej, złożonej z Czechów (gdzie panował książę Jaromir) i Lutyków. To przedsięwzięcie oczywiście nie mogło się ukryć przed wywiadem Henrykowym. Około Wielkiejnocy 1007 r. przybył do Bolesława jego zięć margrabia Miśni Herriman (Herman), mąż córki Regelindy i w imieniu króla upominał teścia, aby porzucił myśl tworzenia przymierzy przeciwko Niemcom. Książę Bolesław przyjął to upomnienie z szyderstwem. Wówczas Herman oświadczył polskiemu władcy, że w tej sytuacji pokój zawarty jesienią 1005 r. w Poznaniu zostaje zerwany. Bolesław odpowiedział na to wyprawą wojenną na nieprzygotowane do obrony Łużyce i Miłsko z Budziszynem i zapędziwszy się aż pod Magdeburg, wracając przyłączył do Polski te ziemie, które po podpisaniu pokoju poznańskiego zostały przez Henryka zabrane. Między Henrykiem II a Polską nastąpił stan zimnej wojny. Bruno znalazł się w trudnej sytuacji, gdyż z jednej strony kochał Bolesława, z drugiej zaś chciał być lojalnym wobec Henryka. Dlatego też zdecydował się na emigrację z Polski. Wyjechał na neutralny grunt do Węgier, gdzie już posiadał wielu przyjaciół i życzliwy sobie dwór królewski. Dla swoich Bużan wyświęcił zapewne biskupa misyjnego. Na Węgrzech zaś otrzymywał meldunki o pomyślnym rozwoju misji wśród Czarnych Węgrów.

Przebywając na dworze węgierskim spotkał się Bruno-misjonarz z Brunonem-biskupem Augsburga (1006–1029), bratem niemieckiego króla i królowej węgierskiej Gizeli. Bruno augsburski poinformował arcybiskupa misyjnego, że jego brat Henryk II serdecznie jest o niego zatroskany i obawia się, żeby nie zginął w czasie wypraw apostolskich¹⁷. Prócz tego wyjawiał, że król nie jest z niego zadowolony i upomina go, aby z powodu młodzieńczego braku doświadczenia nie zajmował się sprawami politycznymi, zaniechawszy spraw duchownych¹⁸; może była to aluzja do zaprzyjaźnienia się z Chrobrym. Brat królewski wyznał także misjonarzowi, że w czasie jego nieobecności król Henryk wyśmiewa go wobec otaczających go panów¹⁹. Na Węgrzech Bruno z Kwerfurtu spędzał czas, jak to sam stwierdzał, beczynn

¹⁶ List św. Brunona do Henryka II ces., jw., s. 228; Żywot pięciu braci męczenników w tłum. K. A b g a r o w i c z a..., s. 260–261; L. K o c z y: Misja św. Brunona wśród Swiętów: *Annales Missiologici*. Poznań 1932/33, s. 82–98.

¹⁷ Żywot pięciu braci męczenników w tłum. K. A b g a r o w i c z a..., s. 249–250.

¹⁸ Tamże, s. 254.

¹⁹ Tamże.

(frustra)²⁰ zapewne od wiosny do jesieni 1007 r., choć niewątpliwie w skrytości ducha czynił przygotowania do następnej wyprawy misyjnej, mianowicie do zamieszkującego najbliżej Węgier pogańskiego ludu Pieczyngów pochodzenia tureckiego, słynącego z dzikości. Rozszerzali oni swe posiadłości od Dniepru nad Morzem Czarnym aż do ujścia Dunaju, ale główna ich siedziba znajdowała się na południe od Kijowa, między Dnieprem a rzeką Bohem. Szukając zaplecza dla swej misji udał się Bruno najpierw do księcia kijowskiego Włodzimierza Wielkiego. Ten poznawszy zamiar Brunona, był przerażony celem jego wyprawy, pewny, że skoro się tylko pokaże wśród Pieczyngów, natychmiast zginie z ich ręki wraz ze swymi towarzyszami. Darownie przez cały miesiąc usiłował odwieść misjonarza od tego postanowienia. Wreszcie zrezygnował z perswazji; odprowadził Brunona i jego współpracowników do wału ruskiego i tam ich po dwóch dniach pożegnał. Misjonarze szli stępem na południe. Trzeciego dnia natknęli się na Pieczyngów, którzy trapiili ich trzykrotnym w ciągu dnia prowadzeniem na stracenie. W końcu oddano ich w ręce ogólnego zebrania, które zgromadziło się po tygodniu. Wówczas misjonarzy biczowano, a tysiące mieczów i toporów zwracało się przeciw nim. Wreszcie starszyzna Pieczyngów przekonała się o szczerości zamiarów przybyszów; ocaliła ich od śmierci i zezwoliła tak Brunonowi, jak i jego towarzyszom nauczać wśród ludu. Po pięciu miesiącach znoej pracy nawróciło się 30 Pieczyngów. Równocześnie z akcją misyjną Bruno prowadził w imieniu księcia Włodzimierza ze starszyzną tego ludu rokowania pokojowe, które książę Rusów po powrocie misjonarzy do Kijowa zatwierdził. Zarazem jako gwarancję pokoju książę kijowski dał Pieczyngom swego syna w charakterze zakładnika. Arcybiskup Bruno wyświęcił dla Pieczyngów biskupa misyjnego, który dołączył się do orszaku syna książęcego odjeżdżającego do obozu stepowych barbarzyńców²¹. Po spełnieniu misji wśród Pieczyngów Bruno nie wrócił już do Węgier, ale udał się wprost do Polski. Był to czas kilkuletniej przerwy w działaniach wojennych między Niemcami i Polakami, choć przygotowania militarne prowadzono bardzo intensywnie do tego stopnia, że Bolesław Chrobry, który dotychczas nie żałował wydatków na misje, oświadczył Brunonowi, iż mu więcej w tym dziele nie może pomóc²². Po paru miesiącach pobytu w Polsce Bruno zdecydował się udać na misję, od dawna zapewne przygotowywaną, do wschodniego plemienia bałtyckiego, zwanego Jadźwingami. Możemy zadać pytanie, dlaczego Bruno nie poszedł śladem św. Wojciecha do Prus od zachodniej, gdańskiej strony, i dlaczego tak późno się wybrał na misję bałtycką. Wschodni kierunek misji mógł być tym zdeterminowany, że Bruno już od dawna posiadał swój bużański teren duszpasterski, a okolice jaćwieskie były najbliższe, są-

²⁰ List św. Brunona do Henryka II ces., j.w., s. 224: „Certe dies et menses iam complevit integer annus, quod ubi diu frustra sedimus, Ungros dimissimus, ad omnium paganorum crudelissimos Pecenosos viam arripuimus”.

²¹ Żywot pięciu braci męczenników..., j.w., s. 251–253.

²² Tamże, s. 258–259; L. K o c z y: Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów: *Annales Missiologici* 1933/34, s. 100–123.

siednie, w których najłatwiej się obracał; odkładanie zaś wyprawy do Jadźwingów wypływało stąd, że ta misja przedstawiała duże trudności organizacyjne. Z jednej strony Bolesław Chrobry z braku czasu i pieniędzy odmówił pomocy, z drugiej natomiast Bruno przewidywał, że u Jadźwingów rządzących się ustrojem wiejskim nie łatwo znajdzie jakiś czynnik nadrzędny, który by go mógł skutecznie wesprzeć. Pozyskany Nethimer, którego Wibert w opisie męczeństwa św. Brunona nazywa królem, był zapewne jakimś naczelnikiem włości, nie mającym zbyt dużego znaczenia. Do tego dochodziła nienawiść Jaćwieży do Słowian i do wiążącego się z nimi chrześcijaństwa, co rzutowało na misję przychodzącą z Polski²³. U Czarnych Węgrów czy u Pieczyngów, ludów pochodzenia tureckiego, decyzja władzy natychmiast skutkowała w odniesieniu do pospólstwa; wolni chłopci jaćwiescy nie znali tej subordynacji, dlatego też nienawiść wyznaniowa nie znalazła wśród nich odpowiedniego hamulca. Św. Bruno zdawał sobie sprawę z tej różnorodności sytuacji, odłożył więc misję do Jadźwingów na sam koniec.

Św. Bruno był wielkim misjonarzem, który pragnął oczyścić Europę z resztek pogaństwa. Dotarł do tych zakątków, gdzie jeszcze ono się ukrywało, a więc na teren południowych Węgier, na stepy czarnomorskie w okolicach Kijowa, do krajów skandynawskich i przygotował wyprawę misyjną do pogan na południowych wybrzeżach Bałtyku. Pozostali jeszcze Słowianie Zachodni. W sprawie ich ewangelizacji zwrócił się do Henryka II, pisząc do niego przed misją jaćwieską długi list, w którym opisuje swoje misje, próbuje pojednać króla niemieckiego z Bolesławem Chrobrym, szczególnie w tym celu, żeby wspólnie przyczynić się do nawrócenia Słowian Zachodnich: „Ten Bolesław inaczej, niż myśli nasz król, zapewnia cię, że na wieki ciebie nie opuści, lecz w zwalczaniu pogan zawsze wspierać będzie z największą gorliwością”²⁴. Bruno zwraca się także wprost do Henryka: „Czy nie byłby to wielki zaszczyt i wielkie szczęście króla, żeby powiększył Kościół i przed Bogiem zyskał tytuł apostoła, żeby trudzić się, aby ochrzcić pogan i zapewnić pokój chrześcijan, którzy mu w tym pomagają”²⁵. Szlachetny Bruno nie rozumiał ukrytych celów polityki niemieckiej wobec Słowian. Włączenie państwa słowiańskiego do chrześcijańskiej rodziny Europy mogło być uważane przez Niemców za klęskę polityczną. Owszem, ideał nawracania pogan stawiali sobie Niemcy przed oczyma, lecz zawsze pod jednym nieodzownym warunkiem: tak chrystianizować, żeby zarazem germanizować²⁶. Dlatego

²³ A. G i e y s z t o r: Jaćwież. Słownik Starożytności Słowiańskiej, t. II, cz. 2, Ossolineum 1965, s. 305–308; A. B r ü c k n e r: Starożytna Litwa, Olsztyn 1979, s. 27–36.

²⁴ Żywot pięciu braci męczenników..., jw., s. 259–260; H.D. K a h l: Compelle intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts Zs. Ostf. 4, 1955, Hft 2, s. 161–193, Hft 3, s. 360–401; R. W e n s k u s: Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster 1956.

²⁵ Żywot pięciu braci męczenników, dz. cyt., s. 259.

²⁶ Kronika Thietmara, dz. cyt., s. 130; „Ludy, które po przyjęciu chrześcijaństwa podlegały naszym królom i cesarzom płacąc im trybut, doznawały wielkiego ucisku”. G. L a b u d a: Powstanie Słowian połabskich u schyłku X wieku, *Slavia Occidentalis* 18(1947) s. 153–200; G. L u k a s: Die deutsche Politik gegen Elbslawen vom Jahre 982 bis zum Ende der Polenkriege Heinrichs II, Halle 1940.

myśl Brunona była nie realna i nie mogła być w odniesieniu do Lutyków wykonana.

Na ostatnią wyprawę misyjną Bruno z Kwerfurtu wybrał się porą zimą. Jeżeli przypuścimy, że dla swej misji bużańskiej (i może mazowieckiej) miał oparcie w Czersku, to udając się na północ w stronę Jadźwingów znalazł następny punkt oparcia w grodzie Wizny. Gród ten leżał na pograniczu Mazowsza, Prus, Jadźwingów i Rusi i stanowił bramę dla działalności misjonarskiej Brunona. Idąc na północ wzdłuż koryta rzeki Biebrzy, skręcił w miejscu dzisiejszego Grajewa, albo w stronę Łęgu (dziś Elk), względnie Raju (dziś Rajgród). Towarzyszyło mu pięciu kapelanów, sądząc z imion, pochodzenia niemieckiego i włoskiego. Nie miał czasu i możliwości wykształcić sobie tubylczego duchowieństwa. Wraz z innymi pomocnikami prowadził Bruno osiemnaścioro ludzi. Według opisu męczeństwa tak kapelana Wibertha²⁷, jak i kronikarza Thietmara²⁸ oraz Piotra Damiani w żywocie św. Romualda²⁹ ostatnia misja trwała krótko i charakteryzowała się tym, że jedni przyjęli słowo, drudzy zaś wzgardzili nim. Wódz przeciwników zadał śmierć całej grupie misjonarskiej św. Brunona.

W tytule niniejszego komunikatu zaznaczyłem, że Bruno z Kwerfurtu był drugim arcybiskupem polskim, tzn. występującym równocześnie obok gnieźnieńskiego. Z tego nie wynika, że w czymkolwiek uszczuplił prawa i prerogatywy stolicy św. Wojciecha. Był arcybiskupem na terenie Polski, ale poza granicami prowincji gnieźnieńskiej, przy tym nie rezydencjalnym, ale misyjnym. Jego arcybiskupstwo nie stworzyło drugiej metropolii terytorialnej w Polsce, gdyż zainteresowania w krzewieniu znajomości Imienia Jezusowego wybiegały, jak wiemy, daleko. Ten jeden z największych misjonarzy Kościoła obejmował duchem i sercem ludy odkupione Krwią Chrystusa od koła podbiegunowego aż do Dunaju, od Łaby aż do Dniepru. Czuł się legatem apostolskim pozostającym pod opieką św. Piotra, o którym myślał w czasie wyruszania na zdobycie dusz, i do którego się ustawicznie modlił, zaczynając swój trud misyjny od śpiewu responsorium: „Petre, tu amas me? pasce oves meas”³⁰. Jego głos apostolski rozlegał się na krańce ziemi od mórz północnych do Morza Czarnego, od Bałtyku do Basenu Adriatyckiego. Bruno był arcybiskupem ze swymi sufraganami misyjnymi. Istnieje zapis źródłowy stwierdzający, że ustanowił takich sufraganów dla Szwecji i dla Pieczyngów,

²⁷ Wipert o śmierci św. Brunona (Historia de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia et martirio eorum) MPH t. I wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 229–230.

²⁸ Kronika Thietmara, dz. cyt., s. 453: „In duodecimo conversionis suae anno ad Prussiam pergens — in confinio praedictae regionis et Rusciae cum praedicaret, primo ab incolis prohibetur et plus evangelizans capitur deindeque amore Christi, qui ecclesiae caput est, XVI Kal. Martii (14 II) mitis ut agnus decollatur cum sociis suimet XVIII”. Według innych źródeł śmierć św. Brunona nastąpiła VII Idus Martii (9 III), por. J. Bierniak: Wyprawa misyjna Brunona z Kwerfurtu a problem Seleucji, *Acta Baltico-Slavica* 6(1969) s. 181–195. Autor słusznie utożsamia występującą w *Kronice* Galla Selencję (Selucję) z krainą Luciców (Leuticia), za daleko jednak wysuwa teren działalności św. Brunona, bo aż na Litwę.

²⁹ Żywot św. Romualda: MPH I, s. 327–328.

³⁰ List św. Brunona do Henryka II ces., dz. cyt., s. 225.

choć się ich nawróciło tylko trzydziestu, ale mamy podstawę przypuszczać, że także dla Czarnych Węgrów, którzy po kilku latach nawrócili się w całości, jak też i dla swej quasidecezji misyjnej nad Bugiem i części Mazowsza, bo jego kapelan Wibert podaje, że wyruszając na misję opuszczał *gregem sibi creditum*.

Teren Polski był celem zamiarów misyjnych Brunona, gdzie miał się osiedlić dla prowadzenia pracy apostołskiej. Tocząca się wojna niemiecko-polska utrudniała mu te plany, ale gdy tylko mógł, wracał w te strony. Pisząc listy do króla niemieckiego Henryka II, podkreślał wierność i przywiązanie do Bolesława Chrobrego, przemawiał do niego z pozycji członka polskiej hierarchii kościelnej.

Rozległa działalność Brunona z Kwerfurtu nie mogła ująć uwagi kronikarza Galla, który zapisał, że za czasów Chrobrego Polska miała dwóch metropolitów ze sufraganami.

Kult św. Brunona–Bonifacego słabiej się rozwijał niż cześć św. Wojciecha, bo biskup–misjonarz z Pragi miał swego Ottona i Sylwestra, którzy imię patrona powstałej dzięki nim w r. 1000 polskiej prowincji kościelnej rozslawiali po całej Europie; tymczasem śmierć św. Brunona wywołała radość na dworze Henryka II, bo idee męczennika z kraju Jądzwingów przeciwnie były ówczesnemu programowi politycznemu Niemiec w stosunku do Polski, w Rzymie zaś rządził papież Krescencjusz nie mający żadnego znaczenia. W Niemczech czczono św. Brunona tylko lokalnie w rodzinnej kolegiacie, w Polsce zaś dopiero w ostatnim czasie jego kult rozwija się na większą skalę. Bruno z Kwerfurtu jest godzien zostać patronem Polski, a raczej całej wschodniej Europy.

³¹ Oprócz wyżej cytowanych opracowań postaci św. Brunona z Kwerfurtu istnieją inne, np.: W. A b r a h a m: Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII, Lwów 1893, s. 75–96 (nowe wydanie Poznań 1962); T. W o j c i e c h o w s k i: Szkice historyczne jedenastego wieku, Kraków 1904 (i trzy wydania późniejsze), szkice pierwszy: Eremici reguły św. Romualda, czyli benedyktyni włoscy w Polsce jedenastego wieku, s. 1–12; H. G. V o i g t: Bruno von Querfurt, Stuttgart 1907; S. Z a k r z e w s k i: Bolesław Chrobry, Lwów 1925, s. 209–226 i 260–263; R. G r o d e c k i: Dzieje Polski do r. 1194, w: Dzieje Polski średniowiecznej, t. I do r. 1333, Kraków 1926, s. 69–70; J. W i d a j e w i c z: Bruno z Kwerfurtu, W: Polski Słownik Biograficzny, t. III (1937), s. 24–26; H. M o d r z e w s k a: Bruno z Kwerfurtu (Bonifacy), W: Słownik Starożytności Słowiańskiej, t. I, z. 1, Ossolineum 1961, s. 166; A. F. G r a b s k i: Bolesław Chrobry, Warszawa 1966, s. 150–253, 275–279.

BRUNO VON QUERFURT UND DAS PROBLEM DER ZWEITEN POLNISCHEN
METROPOLE ZUR ZEIT DER HERRSCHAFT DES KÖNIGS,
BOLESŁAW DES KÜHNEN (CHROBRY)

ZUSAMMENFASSUNG

Gallus Anonymus, der in seiner berühmten „Chronik“ uns über die Regierungszeit des polnischen Königs, Bolesław des Kühnen, berichtet, erwähnt unter anderen, dass es in Polen zur Zeit dieses Königs zwei Metropolen mit ihren Suffraganbischöfen gegeben habe. Diese Erwähnung hat viele Geschichtsschreiber veranlasst, nach der zweiten, anscheinlich verschollenen Metropole in Polen zu forschen, die angeblich einst neben der altbekannten und nach dem hl. Wojciech (Adalbert) benannten Metropole im Gniezno bestanden habe. Sämtliche Hypothesen zum Thema dieser zweiten, im Dunkel der geschichtlichen Ereignisse in Vergessenheit geratenen, polnischen Kirchenprovinz haben sich im Lichte der neuesten geschichtlichen Forschungen als unbegründet herausgestellt und sind als veraltete und nicht mehr aktuelle Geschichtskonstruktionen abzulehnen. Sollte sich jedoch unser ältester Chronist so sehr geirrt haben, wenn er von zwei polnischen Metropolen schreibt, die zur Zeit Bolesław des Kühnen bestanden hätten? Meines Erachtens — nein —. Dieser zweite Metropolit ist zweifellos der hl. Bruno von Querfurt gewesen, dessen ruhmreiche Missionstätigkeit und dessen Märtyrertod, den er im Grenzgebiet des Sudaueiner Landes erlitten hat, zur Zeit der Geschichtsschreibung der ersten polnischen *Chronik* durch Gallus im Gedächtnis seiner Zeitgenossen noch lebendig waren.

In Deutschland ist die Verehrung des hl. Bruno von Querfurt örtlich begrenzt und nur auf seine heimatliche Kollegiatskirche beschränkt. In Polen dagegen erfährt die Verehrung dieses Heiligen, besonders in letzter Zeit, eine stets grössere Ausbreitung. Bruno von Querfurt hat es verdient Schutzpatron von Polen, ja sogar von ganz Osteuropa zu Werden.

LISTY TOMASZA PŁAZY DO MARCINA KROMERA
(wybór z lat 1569–1578)

T r e ś ć: Wstęp. Cechy języka. Zasady wydania. Edycja 10 listów. Zusammenfassung.

WSTĘP

Historyków i filologów powinny bardziej niż do tej pory zainteresować dwie postacie z XVI wieku — Marcin Kromer i Tomasz Płaza. Pierwsza z nich rekomendacji nie potrzebuje, druga natomiast o nią się doprasza. O Kromerze napisano co prawda w XIX stuleciu dwie monografie. Wyszły one spod pióra kanonika warmińskiego Antoniego Eichhorna¹ i Cypriana Walewskiego²; trzecia, będąca pracą doktorską Stanisława Bodniaka, spoczywa do dziś wśród rękopisów Biblioteki PAN w Kórniku³. Brak jest jednak nowej krytycznie ujętej biografii „polskiego Liwiusza”. Należy mieć nadzieję, że jednak w najbliższych latach powstanie. Dopinaniem w takich rzeczach bywają rocznice. Właśnie na rok 1989 przypada 400-lecie śmierci biskupa warmińskiego i wielkiego dziejopisa.

Tomasz Płaza niknie w cieniu wielkiego Kromera. A przecież ten Małopolanin w ciągu swego długiego życia (1512–1593) oddawał jemu i innym osobistościom swoich czasów nieprzepracowane usługi. Był wydawcą i korektorem dzieł Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera, Stanisława Orzechowskiego, Łukasza Górnickiego, rzecznikiem interesów majątkowych niektórych znakomitości z Krakowa i okolic. Uniwersytetów nie ukończył, w hierarchii kościelnej wysoko nie zaszedł. Beneficja otrzymywał przeważnie za protekcją Kromera. Było to probostwo św. Szczepana w Krakowie, plebania w Modlnicy i Chotlu, kanonia wiślicka. Zbadanie życia i działalności Płazy z pewnością wyjaśni niejedną kwestię z biografii jego protektora. Do Tomasa przyłgnęło przecież miano „wieczystego służebnika” i totumfackiego Kromera. Stąd apel o wydanie listów i napisanie monografii Płazy. Za niecałe 10 lat, w 1993 roku, przypada czterechsetna rocznica jego śmierci. Ukazało się co prawda o nim trochę materiałów przyczynkarskich⁴, ostatnio bio-

¹ A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller Staatsmann und Kirchenfürst, Braunsberga 1868.

² C. Walewski: Marcin Kromer, Warszawa 1874.

³ Zob. S. Bodniak: Autoreferat o własnych pracach naukowych, *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej* (1955) z. 5, s. 35–45. Wydanie biografii Kromera napisanej przez Bodniaka (Marcin Kromer. Cz. I ok. 1512–1569) zapowiada olsztyńskie Wydawnictwo *Pojezierze*.

⁴ M.in. H. Barycz: Dokumenty i fakty z dziejów reformacji, *Reformacja w Polsce* 1956 (t. 12), s. 230–238; T. Kruszevska-Michałowska: Kłopoty rodzinne Marcina Kromera w Bieczu. [W:] Biecz. Studia historyczne pod redakcją R. Kalety przy współpracy F. Błońskiego, Wrocław 1963, s. 310–349; J. Maliek: Wstęp [do:] M. Kromer: *Historija praw-*

gram opracowany przez Wacława Urbana⁵. Ale nawet pobieżna lustracja danych o Plazie wykazuje, że są one często sprzeczne. Dotyczy to jego daty urodzin⁶, pochodzenia⁷, znajomości łaciny⁸.

Nieprzebraną kopalnią informacji o życiu dwóch wspomnianych mężów są listy Plazy pisane w języku polskim, przetykanym wrętami łacińskimi⁹. Dla przykładu wybrałam 10 jego listów do Kromera z lat 1569–1578 (1 VII 1569, 3 III 1572, 4 X 1574, 31 V 1577, 2 X 1577, 4 XI 1577, 5 II 1578, 19 II 1578, 5 XI 1578, 14 XII 1578). Przewija się w nich galeria znanych postaci polskiej renesansowej, m.in. Stanisław Barzi, Piotr Myszkowski, Stanisław Karnkowski, Jakub Górski, Stanisław Hozjusz, Stanisław Reszka, Andrzej Patrycy Nidecki, Piotr Dunin Wolski i inni.

List z 1 VII 1569 roku jest najprawdopodobniej pierwszym, który wysłał z Krakowa Plaza do swego przyjaciela i rówieśnika przebywającego w biskupim Lidzbarku. Kromer, ponaglany przez Hozjusza wyjechał z Krakowa w czerwcu 1569 roku¹⁰ i pojawił się na Warmii na początku lipca, aby przejąć zarząd diecezji z rąk wyjeżdżającego do Rzymu kardynała¹¹. Tym razem kantor warmiński wyjeżdżał do Lidzbarka niechętnie, oderwany w Krakowie od swych zajęć naukowych, którym z uśmiechem się oddawał. Wyjeżdżał z obawą, że będzie źle widziany przez kapitułę jako nieindigena pruski. Zdawali sobie z tego sprawę i promotorzy pomysłu — Stanisław Hozjusz i król Zygmunt August. Awantura zaczęła się na dobre 18 sierpnia tego

dziwa o przygodzie żalostnej księżniczki finlandzkiej Jana i królowy polskiej Katarzyny, Olsztyn 1983, s. XIII–XV.

⁵ Polski słownik biograficzny, t. 26, Wrocław 1981, s. 778–780.

⁶ T. Kruszevska-Michałowska, (dz. cyt., s. 315); J. Maliek; (dz. cyt., s. XIII) podają rok 1530, W. Urban (dz. cyt., s. 778) „około 1512”, natomiast J. Wielewicki, rok 1512 (Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1579–1599 włącznie. Kraków 1881, s. 169).

⁷ Np. T. Kruszevska-Michałowska (dz. cyt., s. 315) podaje, że Tomasz Plaza „pochodził z dość znanej rodziny Plazów herbu Topór, której B. Paprocki poświęcił sporo miejsca w *Herbarzu*”. Natomiast W. Urban pisze (dz. cyt., s. 778), że Tomasz Plaza był plebejskiego pochodzenia i wywodził się ze wsi Plaza pod Chrzanowem, albo z Wiślicy.

⁸ J. Maliek (dz. cyt., s. XIV) stwierdza, że „łacina znał dobrze”, natomiast W. Urban (dz. cyt., s. 778) zaznacza, iż „miał kłopoty z łaciną”.

⁹ Listy Tomasza Plazy znajdują się w Bibliotece Czartoryskich (rkps 1610, 1611, 1617, 1619) i w Bibliotece Jagiellońskiej (rkps 28 II) w Krakowie, w Archiwum Diecezji Warmińskiej (rkps D 32) w Olsztynie, w Stifts — och Landsbiblioteket (rkps Brev, 17) w Linköping. Część spuścizny epistolarnej Plazy wydano drukiem: 23 jego listy do Kromera z lat 1569–1588 ogłosił Sz. Żukowski w *Dzienniku Wileńskim* (1916–1917), 16 listów do tegoż adresata z lat 1563–1578 opublikował A. Grabowski w II-gim tomie *Starożytności historycznych polskich* (Kraków 1840). Fragmenty listów do Kromera z 21 X 1569 roku i z 17 XII 1569 roku przytoczył J. Łukasiewicz w *Historii szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1784*. (T. I. Poznań 1849, s. 63 i 378). T. Kruszevska-Michałowska (dz. cyt.) wydała i skomentowała 5 listów Plazy do koadiutora warmińskiego Marcina z lat 1571–1573. Listy S. Orzechowskiego do Plazy ogłosił J. Korzeniowski (Orichoviana. Opera inedita et epistulae S. Orzechowski (1543–1566), t. I, Kraków 1891).

¹⁰ C. Wałewski, dz. cyt., s. 61.

¹¹ A. J. Kalinowska OSB: Wyjazd kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku. *Studia Warmińskie* XVIII (1981), s. 181–209.

roku, kiedy to Kromer objął administrację diecezji warmińskiej. Kapituła była w swych poczynaniach nieobliczalna i nieprzejednana¹². Nie miała względu na to, że przybysz z Krakowa znalazł sprawę pruską z czasów pracy w kancelarii królewskiej, był dobrym i sprawdzonym dyplomatą, historykiem o ugruntowanej sławie europejskiej, członkiem kapituły warmińskiej od 18 lat. Po wielu perturbacjach król przeprowadził jednak swoją wolę. Kromer 2 VI 1570 roku został na wniosek papieża, na tajnym konsystorzu, zatwierdzony na koadiutora z prawem następstwa¹³. Co prawda zawistna kapituła oficjalnie ugiąć się musiała, ale de facto przez 20 lat pobytu następcy Hozjusza na Warmii, wspierana przez stany pruskie, przeciwko niemu intrygowała. Podziwiać można niebywałą siłę woli Kromera i jego dużą odporność psychiczną. Początkowo chciał się wycofać, ale z Rzymu grzmiał na niego Hozjusz, że taką myśl dopuszcza do swej głowy, że chce przed trudnościami uciec¹⁴. Krzepiły Kromera listy od przyjaciół chętnych do pomocy w chwilach trudnych, a niekiedy zdawałoby się beznadziejnych. Takie listy pisał m.in. Andrzej Patrycy Nidecki¹⁵, Jerzy z Tyczyna¹⁶, Tomasz Płaza. Ten ostatni był osobą szczególnie oddaną koadiutorowi. Kromer wyjeżdżając na Warmię zostawił w Krakowie i Bieczu nie uporządkowane sprawy majątkowe i rodzinne. Zajął się nimi *plebanus Sancti Stephani*.

W 10 listach, które będą przedmiotem mojej skromnej edycji, jawi się Płaza jako sprawny plenipotent dzielnie procesujący się o dziesięciny, o za-

¹² C. Walewski, dz. cyt., s. 62, 81–85, 95–108 i in. Kapituła warmińska zazdrośnie strzegła swojej autonomii wypracowanej w ciągu wieków (zob. J. O b l ą k: Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich. *Studia Warmińskie* XII (1975), s. 5–27; T. Pawluk: Podstawy prawne objęcia biskupstwa warmińskiego przez Stanisława Hozjusza, *Studia Warmińskie* XVI (1979), s. 201–237; T. B o r a w s k a: Tiedemann Giese (1480–1550) w życiu wewnętrznym Warmii i Prus Królewskich, Olsztyn 1984, s. 55–64, 71–81).

W przypadku wakującego biskupstwa warmińskiego z reguły dochodziło do starcia kapituły z królem. Kapituła strzegła swoich przywilejów, z kolei dwór polski zmierzając do integracji ziem wcielonych do Korony na mocy traktatu toruńskiego z 1466 roku chciał widzieć na biskupstwie warmińskim osobę „miłą sobie”. W praktyce ingerencja królewska była skuteczna (por. *Dzieje Warmii i Mazur*. Red. J. Sikorski i S. Szostakowski, t. 1. Warszawa 1981, s. 245–247) K. Wasielewski w artykule *Czynniki autonomii kapituły warmińskiej w średniowieczu*. (*Studia Warmińskie* XVI (1979), s. 379) twierdzi, że „w historycznej literaturze niemieckiej na ogół zwykło się tłumaczyć nieugiętą postawę kapituły warmińskiej wobec króla polskiego niemieckim pochodzeniem członków tej kapituły. Tłumaczenie takie miało na celu wykazanie odrębności Warmii i luźnego powiązania z Koroną. Jednakże nie wytrzymało ono krytyki naukowej [...] Kapituła warmińska w konflikcie z królem polskim broniła nie pozycji niemieckich, lecz lokalnej odrębności i praw od dawna jej przysługujących”.

¹³ C. Walewski, dz. cyt., s. 80–81.

¹⁴ J. A x e r: Polski dyplomata na papieskim dworze. Wybór listów Jerzego z Tyczyna do Marcina Kromera (1554–1585). Warszawa 1982, s. 227, przypis 1 do listu nr 65.

¹⁵ K. M o r a w s k i: Andrzej Patrycy Nidecki. Jego życie i dzieła. Kraków 1892, s. 158.

¹⁶ Zob. m.in. list 30, 45, 74, 77, 81, 82 w wymienionej edycji J. Axera, 9 II 1572 roku Jerzy z Tyczyna pisał z Rzymu: Quod a malis permissu divino vexaris, aequo ferendum est animo. Ideo vivunt, ut boni per illos exerceantur. Haec propterea scribo, quod de tua coadiutoria, nescio quae ab insolentissimis hominibus in conventiculo Opatoviensi fuisse agitata intellexerimus. Sed haec [non] graves nobis adtulerunt mo [le] stias, nam unde sint profecta no[n] mus nec dubitamus malignos [ill] os conatus brevi in fumum abituros” (Georgii Ticinii Epistulae a. 1554–1585 Ed. J. Axer. Vratislaviae 1975, s. 118).

ległe długi od opornych dłużników, dostawca frykasów do spiżarni koadiutora, skrupulatny informator o wydarzeniach z Krakowa i jego okolic, a czasami z odległych zakątków Rzeczypospolitej i świata. Ma się wrażenie, że piszący chce przekazać sprawy jak najdokładniej. Niekiedy ze stenograficzną dokładnością przytacza treść swoich rozmów z dłużnikami. Lektura listów przekonuje, że pisze je człowiek całym sercem oddany swemu protektorowi, który na szczęście, umiał to docenić.

Drugim tematem, który pojawia się w listach Płazy, są sprawy rodziny Kromera mieszkającej w podgórskim Bieczu¹⁷. Zakałą familii był jeden z braci koadiutora, piwowar Bartosz. Prowadził naganny tryb życia, wiecznie siedział w długach (dawał ich wykaz „na spisku” irytującemu się z tego powodu Płazie), źle zarządzał rodowym majątkiem, częściej bywał pijany, niż trzeźwy. Bartoszowa też nie stroniła od alkoholu. Marcin i Mikołaj Kromerowie starali się te sprawy tuszować. Informacje jednak „uczynnych” docierały na Warmię komplikując jeszcze bardziej sytuację koadiutora. Zrezygnowana rodzina postanowiła wysłać Bartosza do Prus licząc na to, że przy boku Marcina pijanica ustatkuje się. Kromer z podjęciem decyzji o ściągnięciu brata na Warmię zwlekał. Ponaglał go Płaza kilkakrotnie. Wreszcie pod koniec kwietnia 1572 roku Bartłomiej wyjechał z Biecza¹⁸. Koadiutor warmiński z kilkunastu łanów nieużytków koło Biskupca, należących do stołu biskupiego, stworzył posiadłość Kromerowo, na której osadził brata. Zażalenie darowizny natrafiało na opór kapituły, która żądała zgody Rzymu. I choć po latach sprawa została pozytywnie załatwiona, wiele krwi Kromerowi napsuła¹⁹.

Trzeci wątek, który pojawia się we wzmiankowanych listach, to kwestie wydawnicze. Płaza wspomina o wydaniu przez Cholina *Polonii geograficznej* Kromera²⁰, stanowiącej uzupełnienie jego *Polonii historycznej*²¹. Pomysł dziełka zrodził się w Krakowie w 1556 roku. Zrealizował go Kromer w ciągu 2 lat. Do druku jednak książki nie oddawał. Dopiero za namową swego przyjaciela, biskupa kujawskiego Stanisława Karnkowskiego, rękopis dziełka ofiarował w 1574 roku Henrykowi Walezemu²². Pierwsze wydanie, korsarskie, pełne błędów, ukazało się we Frankfurcie nad Menem, w oficynie Wecheliusa. Fakt ten zmusił Kromera do wydania autoryzowanej *Polonii*. 4 I 1576 roku napisał w Lidzbarku przedmowę do edycji i zlecił załatwienie druku Płazie²³. Nie było to zadanie łatwe. W Bazylei nie spieszo się z wy-

¹⁷ T. Kruszevska-Michałowska, dz. cyt., s.310-349.

¹⁸ Tamże, s. 322.

¹⁹ C. Walewski, dz. cyt., s. 142-143.

²⁰ Termin J. Starnawskiego. (Cromeriana. *Archiwum Literackie* XXIII (1980): Miscellanea staropolskie 5, s. 145). Chodzi o dziełko Kromera: *Polonia sive de situ, populus, moribus, magistratibus et republica Regni Poloniae libri duo*. Ed. M. Cholinus. Coloniae 1577.

²¹ Termin J. Starnawskiego (dz. cyt., s. 145). Mowa tu o sławnym dziele Kromera: *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*. Ed. J. Oporinus. Basileae 1555. O dziele tym pisze szeroko H. Barycz (Dwie syntezy dziejów narodowych przed sądem historii. [W:] *Tenże: Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI-XVIII*. Wrocław 1981, s. 83-123).

²² J. Starnawski, dz. cyt., s. 145-151.

²³ R. Marchwiński: Wstęp [do:] M. Kromer: *Polska czyli o położeniu, ludności,*

daniem, natomiast firma Cholina, z którą Tomasz nawiązał kontakty w latach 1558–1563, podczas podróży dyplomatycznej odbytej z Kromerem²⁴, żądała wysokiej ceny. Zżymał się na to Płaza, ale w ostateczności książka ukazała się w Kolonii u Cholina w 1577 roku.

Są również w listach wzmianki o agendach, do których Kromer, gorliwie wypełniający obowiązki administratora i duszpasterza diecezji w duchu posoborowej odnowy, przywiązywał wielką wagę²⁵. Każda diecezja w Polsce miała swoją księgę liturgiczną — agendę. Na Warmii sytuacja była specyficzna. Wizytatorzy stwierdzali tu obecność niemal wszystkich agend polskich. Ujednolicenie sprawowania sakramentów i ceremonii było rzeczą niezbędną i pilną. Zadanie to zlecił Kromer proboszczowi fromborskiemu Walentemu Scultetiemu i kanonikowi warmińskiemu Samsonowi z Woryn. Redaktorzy w umiejętny sposób połączyli tradycyjne elementy, znane z doświadczeń różnych diecezji polskich, a także mogunckiej i rzymskiej, z nowymi, postulowanymi przez sobór w Trydencie. Niektóre części obrzędów zreagowano w języku polskim. *Agenda warmińska* wzbudziła zainteresowanie polskich biskupów²⁶ i reszty duchowieństwa, stając się wzorcową agendą dla całej Rzeczypospolitej od 1631 roku²⁷. *Agenda warmińska* dzieli się na dwie części. Pierwsza, sakramentalna²⁸, obejmuje obrzęd sakramentu chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa, a także katechezę o tych sakramentach. Część druga²⁹ zawiera opis obrzędów roku liturgicznego, błogosławieństwa i poświęcenia. Do pieśni dodane są nuty. Książka ukazała się w Kolonii staraniem Tomasza Płazy³⁰. Cholinus nie chciał początko-

obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego, księgi dwie, Olsztyn 1977, s. XIV, XX–XXI. Tomasz Płaza poprzedził Polonię 3-stronicową polemiką z dziełem Joachima Cureusa: *Genitis Silesiae annales (Witembergiae 1571)* i napadami tego śląskiego kronikarza na Kromera, rzekomego kompilatora Historii Jana Długosza (zob. H. Barycz: *Dokumenty...*, s. 236).

²⁴ W. Urban, dz. cyt., s. 779; J. Mallek, dz. cyt., s. XIX.

²⁵ Na soborze w Trydencie podjęto uchwałę o ujednoliceniu ksiąg liturgicznych, brewiarza i mszału.

²⁶ Druk *Agendy sakramentalnej* zakończono w Kolonii latem 1574 roku, a już 4 października tr. Płaza pisał do Kromera, że biskup poznański Adam Konarski prosi o przysłanie mu stu egzemplarzy tego dzieła; zaznaczał także biskup poznański o zamiarze wydrukowania *Agendy* z własnym herbem i przedmową. To samo chciał zrobić biskup wileński Walerian Protaszewicz.

²⁷ W. Nowak: *Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera, Studia Warmińskie VI* (1969), s. 139–218; W. Nowak: *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednolicenia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim, Studia Warmińskie XII* (1975), s. 29–91.

²⁸ *Agenda sacramentalia ad usum Dioecesis Varmiensis accomodata. Cum adiunctis verbis et admitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiuslibet Dioecesis, Parochis et Sacerdotibus perutile.* Ed., M. Cholinus. Coloniae 1574. Por. opis księgi: W. Nowak: *Geneza*, s. 194–196.

²⁹ *Agenda ceremonialia ad usum Dioecesis Varmiensis accomodata. Opus aliarum quoque Dioeceseon Parochis et Sacerdotibus perutile.* Ed. M. Cholinus. Coloniae 1578. Por. dokładny opis księgi: W. Nowak: *Geneza*, s. 205–207.

³⁰ Od śmierci Jana Hallera († 1525) następuje zmniejszenie druku wydawnictw liturgicznych w Krakowie. Biskupi i diecezje polskie zamawiają przeważnie potrzebne księgi u impresorów zachodnich. Wiązało się to chyba z lepszą jakością tłoczonych u nich wydawnictw, a ponadto zapotrzebowanie na druk w tych czasach było w Polsce większe niż możliwości krajowych ofi-

wo drukować *Agendy ceremonialnej* ze względu na nuty, duże zróżnicowanie tekstu a także niski nakład. Wtedy przemyślny Płaza postanowił zredagować agendę dla prowincji gnieźnieńskiej (wzorowaną na agendzie warmińskiej)³¹ i wydać wspólnie z *Agendą ceremonialną* Kromera.

W liście z 19 II 1578 roku pojawia się wzmianka o zamiarze wydania brewiarza. Cztery lata wcześniej Kromer przy pomocy Woreina i Scultetiego rozpoczął prace nad poprawą brewiarza warmińskiego. W grudniu 1576 roku zostały one zakończone. Hozjusz chciał jednak, aby uwzględniono brewiarz rzymski. Udoskonalenie księgi trwało kilka lat, później pojawiły się kłopoty z drukiem. Worein proponował oficynę wenecką, ale brewiarz trafił w ostateczności do Cholina, który obiecał, że druk będzie podobny do brewiarza kolońskiego. Księga była w użyciu już pod koniec 1581 roku³².

CECHY JĘZYKA

Należy zwrócić uwagę na język listów Płazy. Jest to potoczna polszczyzna wspomagana łaciną. Obrazowość wypowiedzi potęgują pojawiające się zwroty przysłowiowe, przysłowia³³, soczyste wyrażenia³⁴. W listach występują cechy dialektyczne świadczące o pochodzeniu księdza plebana z Małopolski. Przejawia się to m.in. w traktowaniu nosówek, pisaniu podwojonego *ss* między samogłoskami na oznaczenie dzisiejszego *s*. Jest to ciekawy materiał badawczy dla historyka języka i dialektologa. Należy podkreślić, że pod względem pisowni i grafiki listy Płazy posiadają cechy właściwe dla rękopisów z tego okresu, o których Z. Klemensiewicz pisał: „Mogą one pouczyć o sposobie wymawiania, jego zróżnicowaniu terytorialnym, środowiskowym, o powolnym tempie upowszechniania się normy ortograficznej itp. [...]. Na ogół panowała bowiem w nich wielka swoboda, nie licząca się ze zwyczajem stosowanym we współczesnych drukach, a znamieną przypadkowością i niekonsekwencją, rozmaita w zależności od staranności i wykształcenia piszącego”³⁵.

W listach Płazy można zauważyć:

1. Brak odróżniania samogłosek jasnych od pochyłonych.
2. Używanie liter *i, y, ŷ* do wyrażenia samogłoski *i, y, joty*, połączeń samogłoski *i, y, z* jotą (np. *archidiacona, iest, pozitkiem, mieysce, kosztowały, nŷe, przyechali*).

cyn (zob. T. Ulewicz: W pięćsetlecie tłoczni krakowskich (pokłosie krytyczne rocznicy i obchodów) [W:] Tenże: Wśród impresorów krakowskich doby Renesansu, Kraków 1977, s. 261–264).

³¹ W. Nowak: Agenda biskupa Marcina Kromera, s. 78–79.

³² C. Walewski, dz. cyt., s. 184–185.

³³ Np. Będzie szach albo met; szkoda ku szkodzie; po szkodzie Polak mądr; nowina zła nierada się mieni; heretykom jakby psi obiad zjedli.

³⁴ Np. *Jacob Gnojeński, anabaptysta, sąsiad W.M. zdechl nagle*. Niewybredne słownictwo cechuje wypowiedzi nie tylko katolików o innowiercach, ale i różnowierców o katolikach. (Por. T. Pawluk: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza, *Studia Warmińskie* VII (1970), s. 116).

³⁵ Z. Klemensiewicz: Historia języka polskiego, Warszawa 1976, s. 358.

3. Ortografia wskazuje na nierozróżnianie, ale tylko w pisowni *sz* od *s, cz* od *c, z* od *ź*, i to przede wszystkim na końcu wyrazu, przed inną spółgłoską w środku wyrazu oraz przed *i*. Jedyłą pozycją, w której owe spółgłoski są odróżniane od siebie jest pozycja przed innymi niż *i* samogłoskami, przy czym funkcję znaku miękkości pełni konsekwentnie *i* (y wyjątkowo), np. *sie* — *s' + e*, *niespodziewaliśmy* — *dz' + e*. Brak oznaczania miękkości mogą zilustrować następujące przykłady: *dzis* — *ś* na końcu wyrazu, *iszc* — *ś* przed spółgłoską, *é* na końcu, *pisacz* — *é* na końcu wyrazu, *prelacji* — *c + i*. Oznaczanie miękkości przez *i* jest tu zresztą regułą dotyczącą wszystkich spółgłosek miękkich przed samogłoską, z wyjątkiem *i*. Oznaczenie *é* przez *cz* jest w XVI w. bardzo powszechne w rękopisach. To sprawa ortografii, a nie fonetyki.

4. Brak mazurzenia.

5. Używanie (niekonsekwentne) podwojonego *ss* (oznaczającego dzisiejszą głoskę *s*) między samogłoskami. Wskazuje to na dialektyczne małopolskie podwojone *ss* typu *do lassa, bossa*. Tu: *czassy, dossye, posyłam*.

6. W *jesli* brak zmiękczenia po uproszczeniu grupy spółgłoskowej (podkreślenie przez to pochodzenia tego wyrazu od *jest-li*).

7. Występowanie (1 raz) formy *przedzei* || *predzei*. Zachowanie *r* miękkiego jest ciekawym przykładem dwojakiemu rozwojowi tej spółgłoski.

8. Zachowanie wcześniejszej formy wyrażenia *po gotowiu* (w znaczeniu — w *po gotowiu*).

9. Zróznicowanie oznaczania nosowości. Sposoby zapisu (także brak zaznaczenia nosowości) zasługują na uwagę, gdyż odzwierciedlają one z jednej strony XVI-wieczny stan ortografii w tym szczególnie charakterystyczny dla rękopisów, a z drugiej strony mogą ujawniać stan ówczesnej wymowy. Brak wtórnego unosowienia samogłosek ustnych w takich wyrazach jak: *między, czestować, teskny* ma charakter ogólnopolski, ale brak nosowości np. w *pieknie, wdzieczny, paszczeka, ciężki, ksiadz*, można przypisać pochodzeniu piszącego z Małopolski (tendencja do odnosowania). Prawie regularnie występuje u Płazy pisownia antycypacyjna typu *ąm, ąn* (tzw. *a* z rezonansem nosowym. Zmiana barwy samogłoski *a* dokonała się pod wpływem następującej po niej spółgłoski *m, m', n, n'*). Pisownia taka jest dość pospolita w XVI w. Na uwagę zasługuje oboczność *się, mię* || *się, mię* jako ważne zjawisko dialektyczne. Oboczność ta uzależniona była od pozycji przyczasownikowej (bez nosówki) lub przyimkowej (z nosówką). W listach czasami Płaza odstępuje od tej reguły (np. *przedsię* || *zasię, na myę, ale mię molestowała* || regularnego *mię* przyczasownikowego). Wahania są jednak wyjątkowe.

ZASADY WYDANIA

Listy Płazy w mojej edycji są oryginałami i to autografami, przechowywanymi w znanej szwedzkiej księżnicy Stifts-och Lands-biblioteket w Linköping, rękopis Brev. 17³⁶. Przedrukował je w *Dzienniku Wileńskim* z lat 1816–1817 Szymon Żukowski³⁷. Edycję swoją oparł na odpisie sporządzonym w Szwecji przez Jana Albertrandiego. W tym odczytaniu z odczytania dużo jest błędów i opuszczeń, co uwidacznia się przy konfrontacji tekstów z *Dziennikiem Wileńskim*, z posiadanymi przeze mnie odbitkami kserograficznymi autografów. Edytor ponadto bezceremonialnie traktuje tekst. Miesza transkrypcję z transliteracją. Zapis języka XVI-wiecznego został niekiedy tak dalece zmodernizowany, że na miejsce form staropolskich weszły formy językowe z I połowy XIX stulecia. Nastawienie Żukowskiego na wydobycie tylko „treści” sprawia, że listy te należy ponownie wydać z przypisami tekstowymi i rzeczowymi, opierając się na autografach.

Podjmując pracę nad edycją miałam na względzie walor historyczny i filologiczny listów Płazy do Kromera. Wydaję je w transkrypcji. Potrzebny tu jest jednak rozsądny kompromis między pedanterią a zbytnią modernizacją, w której zanikowi uległyby właściwości języka i gramatyki autora, zatarłyby się staropolskie formy fleksyjne, fonetyczne i słowotwórcze.

Za podstawę wydania tekstu w periodyku o profilu historycznym przyjąłam instrukcję Haliny Turskiej³⁸. Pomocne mi były również praktyczne rozwiązania zastosowane przy edycji listów z XVI w. przez Jerzego Axera³⁹ i ks. Alojzego Szorca⁴⁰.

W pewnych kwestiach odstępuję od wybranej instrukcji. Mianowicie:

1. Nazwy osób i miejscowości podaję w transkrypcji.
2. Zachowuję podwójne spółgłoski w wyrazach pochodzenia obcego (np. a k k o m o d o w a ć, k o l l i g o w a ć, e k s t o l l o w a ć, s u m m a).
3. Pozostawiam dialektyczne podwójne ss (oznaczające głoskę s) między samogłoskami, choć u Płazy zauważa się wahania w zapisie.

³⁶ Dalej oznaczam Link, Br. 17.

³⁷ Dalej oznaczam Dz.W.

³⁸ H. Turska: *Zasady wydawania staropolskich źródeł historycznych XVI–XVIII wieku*. Strona językowa tekstu źródłowego, Warszawa 1966. Autorka nawiązuje w znacznej mierze do wydania typu B tekstów nowożytnych do połowy XVIII wieku, (K. Górski, W. Kuraszkiewicz i in.: *Zasady wydawania tekstów staropolskich*. Projekt. Red. M.R. Mayenowa. Wrocław 1955, s. 92–100), ale znacznie szerzej traktuje fleksję. Różnią się nieco uwagi Turskiej (s. 38, 42–44) i autorów *Zasad* (s. 92–94) w prawie krytyki tekstu. *Instrukcja wydawnicza do źródeł historycznych*, pod redakcją K. Lepszego (Wrocław 1953) mało uwagi poświęca sprawom językowym, natomiast jest przydatna, jeśli chodzi o decyzje dotyczące uproszczeń zapisów, postępowania z liczbami, datami, nagłówkami.

³⁹ J. Axer: [ed.] *Georgii Ticinii ad Martinum Cromerum epistulae; Tenże [ed.] Georgii Ticinii ad principes Radziwill epistulae* (a. 1567–1585) Vratislaviae 1980.

⁴⁰ A. Szorc: [ed.] *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*. T. 5: Rok 1564, *Studia Warmińskie* XIII (1976); Tenże, jw. T. 6: Rok 1565, *Studia Warmińskie* XV (1978).

4. Uwzględniam staropolską oboczność fonetyczną *ge ll je* w wyrazie pochodzenia obcego *rejestr ll regest*⁴¹.

5. Nie ujednolicam pisowni nosówek, ponieważ w Małopolsce panowało w tym względzie dość duże zróżnicowanie⁴². Zachowuję dialektyczną oboczność *sie, miell się, mię*, nosowość antycypacyjną w wyrazach typu *zjednąm, upominąm, nąm, nąń, dąm*. Są tylko wahania w zapisie *posyłam ll posyłam* (na 14 użyć 7 bez nosówki), *mąm ll mąm* (na 22 użycia 1 raz bez nosówki), które ujawniam w tekście. Należy dodać, że Płaza konsekwentnie rozróżnia *sąm = sam i sam = tam*. Tę pisownię zamków zostawiam. Nie wprowadzam nosowości w tych wyrazach, które jej w staropolszczyźnie nie miały i tak są notowane przez pisarza (*miedzy, czestować, teskny*) oraz w tych wyrazach lub ich formach, które występują zawsze bez nosówki (*ochedożyć, pamięc, wdzieczny, rece, zaczeli, wzieli*). W słowach bez nosówki użytych w listach tylko jeden raz (np. *piatek, wstepny, wstapiwszy*) pozostawiam formę Płazy, gdyż trudno tu przypuścić, aby brak zaznaczenia nosowości w tej pozycji był wynikiem niechlujności piszącego. Zjawisko to wiązałabym z małopolską tendencją do odnosowienia. Ujednolicam natomiast zróżnicowaną pisownię tego samego wyrazu (np. *wziąc, wziac, wzionc ll wziąć, rąk ll rak — rąk*), wprowadzam ujednoczoną pisownię *ę* w wygłosie.

Uzupełniam opuszczone w pośpiechu przez piszącego litery zaznaczając to w nawiasie kwadratowym. Dopiski na marginesie włączam od razu do tekstu, biorąc dopisek w nawias klamrowy. Lekcje niepewne odnotowuję ze znakiem zapytania w nawiasie kwadratowym. Wyrazy, których nie udało mi się odczytać, kropkuję i daję te kropki w nawias kwadratowy. Koniec strony zaznaczam dwiema pionowymi kreskami.

Skróty łacińskie, stosowane często i niekonsekwentnie, rozwiązuję. Robię to samo z sigłami *ss* (*subscript*), *vcl* (*videlicet*). Pozostawiam natomiast polskie skrócenia godności osób. Modernizuję niekonsekwentne użycie dużych liter. Eliminuję je tam, gdzie nie jest to uzasadnione ani względami ortograficznymi, ani uczuciowymi. Modernizuję również interpunkcję, ale tak, aby zabieg ten nie przeinaczał wyводу piszącego.

W przypisach tekstowych robię adnotację w przypadkach wyrazów zatarzonych, odnotowuję odczytania Żukowskiego różniące się od moich znaczeniowo oraz miejsca w tekście przez niego opuszczone⁴³. Nie uwzględniam „modernizacji” form gramatycznych przeprowadzonych w *Dzienniku Wileńskim*, bo spotyka się je co krok i z niewielkimi wyjątkami trzeba byłoby wówczas tekst Żukowskiego przepisać.

⁴¹ Oboczność *g ll j* występuje do dziś w wyrazach: *rejestr»rejestr, regent»regent, agent»ajent*. Zob. H. Rybicka-Nowaek: Staropolskie postacie oboczne wyrazów pochodzenia obcego. [W:] Z polskich studiów slawistycznych. Seria 4. Cz. I: Językoznawstwo. Warszawa 1972, s. 305–310.

⁴² Zob. Z. Klemensiewicz, dz. cyt., s. 45–50, 59–61, 294, mapa nr 2,5 w podręczniku S. Urbańczyka: Zarys dialektologii polskiej, Warszawa 1984.

⁴³ W przypisach tekstowych lekcje z Żukowskiego oznaczam literą *Ż*, z Płazy — literą *P*. W liście z 3 III 1572 r. odczytanie T. Kruszeckiej-Michałowskiej notuję ze skrótem *K—M*.

W przypisach rzeczowych komentuję mniej znane wydarzenia historyczne, podaję znaczenie rzadko spotykanych wyrazów, objaśniam osoby i nazwy geograficzne. Każda osoba i nazwa jest wyjaśniona przy pierwszym pojawieniu się w tekście. W przypadku osoby wymienionej z godności robię odsyłacz do nazwiska. Nie udało mi się wszystkiego i wszystkich rozszyfrować; zostawiam to więc bez wyjaśnienia.

Przyjęłam następujące zasady zewnętrznego opisu listów. Układam je chronologicznie i numeruję. W dacie uwzględniam miejsce nadania listu (po polsku), dzień, miesiąc (liczbą rzymską) i rok. Potem podaję formę zachowania przekazu, list z wprowadzeniem własnej alineacji, z pozdrowieniem wstępnym, formułą grzecznościową na końcu i podpisem nadawcy. Adresy, choć są stereotypowe, podaję w całości po liście, którego dotyczą⁴⁴. Datę otrzymania korespondencji, wpisaną ręką Kromera, umieszczam na końcu z adnotacją *r. K.*

W tym miejscu chcę podziękować kilku osobom za pomoc przy sporządzaniu niniejszej edycji. Szczególnie zobowiązana jestem Ks. dr. Alojzemu Szorcowi, który nakłonił mnie do wydania listów Płazy, udostępnił ich odbitki kserograficzne przywiezione ze Szwecji, nie szczędził uwag krytycznych i dopingów w żmudnej pracy. Edycja ta zawdzięcza wiele życzliwości i propozycjom wydawniczym s. dr. Jadwigi Ambrozji Kalinowskiej OSB, doc. dr. hab. Jerzego Axera, doc. dr. hab. Romana Lotha. Za konsultację językową słowa wdzięczności i podziękowań kieruję pod adresem doc. dr. Jerzego Maciejewskiego.

EDYCJA

1

Kraków, 1 VII 1569

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 29.
DRUK: Dz. W. 1816, t.3, s.11-12.

Reverende Domine, Patrone Colendissime.

Przed kilkiem dni posłałem do p. Patrycego^{1a} dwa fascykuły listów, J.M. Ks. Kardynałowi² i W.Mci. Nie spodziewaliśmy się, aby cursor tam miał dziś iść, bo bez pochyby rychlej ty listy dojdą do rąk W.Mci niżli z Lublina. Na ten czas nie mam co pisać W.Mci, tylko proszę, aby W.Mci nama-

⁴⁴ Nie posiadam odbitki kserograficznej z adresem do listu nr 10.

¹ Andrzej Patrycy Nidecki (1552–1587) wybitny filolog i wydawca, kanonik sandomierski i pultuski (1568), sekretarz królewski, który od 1566 r. prowadził sprawy pruskie. Przyjaciół Kromera z czasów krakowskich, od 1585 roku biskup w Wenden w Inflantach. *Polski słownik biograficzny* (= PSB) XXII, s. 713–717 (L. Hajdukiewicz).

² Stanisław Hozjusz (1504–1579), biskup warmiński (1551), kardynał (1561), legat papieski na Sobór w Trydencie (1563), przywódca kontrreformacji w Polsce. Od 4 XI 1569 r. aż do śmierci przebywał w Rzymie. PSB X, s. 42–46. (W. Urban); *Hagiografia polska*. Red. R. Gustaw, t. 1. Poznań 1971, s. 375–401.

wiał ks. Kuczborskiego³, iżby jechał z Ksiedzem Kardynałem, bo to jest rada Ks. Archidiacona⁴, a prełaci Cracovienses^b comittent illi negotia sua^b z pożytkiem jego, i domem go opatrzą. A jesliby nie jechał, albo go W.Mć przy sobie nie zatrzymał, tedy by go prełaci Cracovienses sam radzi widzieli.

^cZłotskiego desperata zabito w Proszowic[ach]⁵. Ks. Makowski Księdza Przemyskiego⁶ umarł^c. ^dMa pan Żarski⁷ towar[z]ysza u swego ołtarza [Chetaczka?] jakiegoś, ad presentationem pana Barzego⁸. Na tym weselu p. Zborowskiego⁹ panowie młodzi w maszkarach chodzili, które kosztowały więcej niż sto czerwonych złotych.

Z tym się łasce W.M. zalecam. Cracoviae prima Iulii 1569.

W.M. sługa

^eTho[mas] pl[e]banus] S[ancti] Steph[ani] subscripsit^e

^fPosłałbym był konia W.Mci, ale non fuit tutum, bo jeszcze uchramuje. Będzie sam podobno Żarski, tedy go weźmie^f.

[Na odwrocie] Reverendo Domino nostro Martino Cromero Canonico Cracoviensi. [r. K] *15 Iulii*.

- ^a Ż — Polnego
^{b-b} Ż — comittent illi rigorem suum
^{c-c} Ż — Złotstniego dyspozytora zabito, U Proszowicz X Makowski X Przemyskiego umarł
^{d-d} W Ż — zdanie opuszczone
^{e-e} P — Tho. pl. S. S. sst, Ż — Tomasz Plaza.
^{f-f} W Ż — fragment opuszczony
^{g-g} W Ż — brak daty otrzymania listu. Tak jest i w pozostałych listach, dlatego nie będę tego odnotowywać

³ Walenty Kuczborski (1525–1572), polemista religijny, pisarz polityczny, kanonik warmiński, sekretarz Stanisława Hozjusza, który utrzymywał z nim kontakty do końca swoich dni; po sejmie lubelskim 1569 r. wyjechał z Lidzbarka do Krakowa, zamieszkał w domu swego przyjaciela Kromera i rozpoczął pracę w kancelarii na Wawelu. PSB XVI, s. 73–74 (J. Tazbir). Z listów Hozjusza do Kromera (z 1 IV 1570 Watykan–Olsztyn ADWO rkps D 19 k. 251–252) dowiadujemy się, że Kuczborski poróżnił się z Hozjuszem (Fragment tego listu przytacza A.J. Kalinowska, dz. cyt., s. 195 przyp.82).

⁴ Stanisław Dąbrowski (Dambrowski) (1502–1575), kanclerz prymasów polskich (Dzięrzgowskiego i Przerębskiego), członek kilku kapituł katedralnych: wrocławskiej, gnieźnieńskiej, łęczyckiej i krakowskiej, archidiacon krakowski, zwolennik S. Hozjusza. PSB V, s. 20–21 (J. Nowacki).

⁵ Proszowice — miasto powiatowe ówczesnego województwa krakowskiego, leżące na płn.-wsch. od Krakowa, stałe miejsce sejmików województwa krakowskiego.

⁶ Walenty Herburt z Fulszyna (1524–1572), biskup przemyski (1560–1572), współpracownik Stanisława Hozjusza, reprezentant króla Zygmunta Augusta na soborze w Trydencie. PSB IX, s. 453–454 (S. Cynarski).

⁷ Michał Żarski, prebendarz i altarysta katedralny krakowski.

⁸ Barzy (Barzy) Stanisław (1529–1571), siostrzeniec Piotra Kmity, przyrodni brat Piotra kasztelana przemyskiego, dworzanin Zygmunta Augusta, od 1568 r. marszałek nadworny, pod koniec 1570 r. wojewoda krakowski. Gorliwy katolik poważany przez Stanisława Hozjusza. PSB I, s. 345–346 (S. Bodniak).

⁹ Przed 1 VII 1569 r. mogło żenić się tylko dwóch (z siedmiu) synów kasztelana krakow-

Kraków, 3 III 1572

AUTOGRAF: Link, Br.17 nr 69.

DRUK: Dz. W. 1816, t. 3, s. 491-496; T. Kruszevska-Michałowska: Kłopoty rodzinne Marcina Kromera w Bieczu, s. 336-338. (Odczytanie oparte na edycji z Dz. W.).

Reverendissime Domine. Domine Patrone Clementissime.

Jako mi W.Mć raczył rozkazać jechać do Biecza¹, długi p. Bartoszowe² popłacić, de domo et horto aliquid constituere, uczynilem tak, a [w] wstępny czwartek³ wyjechałem przedzej z Krakowa z panem Bartoszem, niżli pan Piotrowski⁴. Puściłem się na wózku dlatego, iż mało było śniegu około Krakowa i miałem dobrą drogę aż do Bochnie⁵. Stamtąd musiałem wielkim śniegiem furmanić. A gdym był w Bieczu, tedy wielki śnieg spadł, ale daleko większy na górach węgierskich, około Krakowa nie tak. Bym był sani pod wóz nie kupił, nie zajechałbym był za tydzień do Krakowa i takem przedsie trudności użył dla wielkich zamieci śniegowych.

Gdyśmy przyjechali do Biecza, barzo była rada mężowi pani Bartoszowa, bo jej nie dostawało na strawę, już też nie było co zastawić, a niewiele się zarobi. Temuśmy się nie mogli wydziwować, jako tak pretko dowiedzieli się o nas dłużnicy p. Bartoszowi, a jako się pretko zbiegli. Popłaciłem wszystkim, ale się więcej tego nalazło, niżli mi pan Bartosz dał na spisku, jako to W.Mć obaczyć raczysz z mego rejestru, który W.Mci ślę. Gdym popłacił długi, dziękowali wszyscy nie p. Bartoszowi, ale W.Mci, bowiem się tego nigdy od p. Bartosza nie spodziewali, i owszem publicznie go napominali, aby za W.Mcią wszyscy Pana Boga prosili, bo gdyby je W.Mć opuścił, za taką sprawą musieliby być w szpitalu⁶. To mi było barzo molestum na p. Bartosza, którego upominał w drodze i przyjechawszy do Biecza, aby mi w czas powiedział długi swe et expensas in sua absentia factas, a on dopirzo⁷ z swą żoną wyrwał się gdym już miał na sanie wsiadać, abym zapłacił rzeźnikowi flor[enos] 7 za mięso, które brała in absentia mariti. Dałem to. Wyrwali się zasię prossąc, abym sukienkę czerwoną włoską z aksamitem goto-

skiego Marcina – Jan Zborowski (zm. 1604/5) dworzanin królewski (1565) z N. Maltzanówną i Piotr Zborowski (zm. 1581) kasztelan biecki (1565), wojewoda sandomierski (1568) z Barbarą z Mirowa Myszkowską, córką kasztelana wojnickiego Mikołaja (Zob. W. Dworzaczek: Genealogia, Warszawa 1959, tablica 133).

¹ Biecz — podgórskie miasto powiatowe nad Ropą w ówczesnym województwie krakowskim, ośrodek handlowy dzięki swemu położeniu nad granicą węgierską, naprzeciw dwóch miast handlowych: Bardiowa i Koszyce, „Gniazdo rodowe” rodziny Kromerów.

² Bartosz Kromer, jeden z pięciorga rodzeństwa koadiutora warmińskiego Marcina, piwo-war z Biecza.

³ W wstępny czwartek, tzn. 20 II.

⁴ Kupiec i przedsiębiorca z Biecza.

⁵ Bochnia — miasteczko w Krakowskim, oddalone 38 km od Krakowa.

⁶ Szpital — przytułek dla ubogich.

⁷ Dopirzo — rzadka w XVI w. forma oboczna *dopiero, dopiwo*.

wą»kupił Barbarce⁸ pro flor[enos] 8. Powiedziałem, iż W.Mé rozkazał mi in eorum vestitum expendere flor[enos] 40, a jam sie tego ważył, iżem wydał flor[enos] 50, a tak nie mogę tego uczynić, wszakoż rad bym tę sukienkę widział. Powiedzieli, iż oto w niej chodzi. Acz sukienka ochedożna i niedroga, ale iżem niewiele miał pieniędzy i uważałem sobie "expensas de mandato D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae factas", tędym jej nie chciał kupić. Powiedziała matka, że już dawno chodzi w tej sukni. „A czemuście mi tego nie powiedali pókim nie kupił sukna i inszych rzeczy?” Powiedziała matka: ^b „Wiedziałeś o niej niżli wyjechał, mógł powiedzieć”^b. On się wymawiał złą pamięcią, ale tak chciał zająć na mię regulką pro more suo. Ja uważwszy, iż sukienka i panna ochedożna i obyczajna, która się będzie godziła dobremu człowiekowi, jako i druga⁹, by jedno była w dobrym ćwiczeniu, zapłaciłem tę sukienkę, non sine molestia dlatego, iż mi o to dopirzo na wsiadaniu mówili, jakoby czasu przedtym nie mieli. Mało na tym, ale jeszcze pani Bartoszowa mówiła mi, abym zapłacił flor[enos] 4 za korzenie, które wzięła na połóg. Haec res movit mihi bilem, iż tego dawno nie powiedała, aż dopirzo na wsiadaniu in praesentia multorum civium, którzy się byli zeszli, co sie było mogło po cichu sprawić. ^c „A iżem^c już był dał flor[enos] 20 na strawę p.Bartoszowi ad manus Domini Praepositi¹⁰, aby ich zaraz nie strawił (aczkolwiek ich zaraz wydał kilka złotych na drwa i na żyto), tędym tego korzenia nie zapłacił, że mi pieniędzy nie stało. Mieszczanie niektórzy widząc iż końca nie masz „daj”, „daj”, mówili mi, abym co rychlej jechał, bo sie im nie wyplacę. Tak żem uczynił. Gdybym zaraz wszystko zapłacił, nie zostaloby nic na potym. Wszakoż mówilem paniej Bartoszowej, czemu by tak wiele korzenia strawiła? Powiedziała, iż do niej ll mieszczki szły bez przystanku w nawiedziny i musiała je czestować. To mniejsza; by dziewczki niedotężliwej nie urodziła, której nie widział, bo ją chowają na przedmieściu. Ale mi powiedzieli niektórzy, iż ma krzywą szyjkę, wargi pod nosem przedzielone, nos także nieforemny. Przyczynę tę dawają, iż sie zapatrzyła na takiego człowieka ze wsi. Piszę to, nie iżbym W.Mei zadawał molestyją czytaniem tego listu, bez której jednak być nie może, ale dlatego, iż sie W.Mei godzi wiedzieć, co sie z swoimi dzieje; a snadź by mi W.Mé mógł co inego przypisać, gdybym nie oznajmił tego co sie dzieje, a zwłaszcza o to dziecie, jeśli będzie żywo, bo powiadają, iż ma suchoty. Jesliby je mieli z sobą wziąć do Prus, albo nie — mnie sie nie zda.

O dom i ogród takem postanowił z Matysem Lisem¹¹, który ma dziewczkę Złotnikową¹², iż da z tego imienia na rok dwadzieścia grzywien. Ale z tych pieniędzy musi budować tak w domu, jako w browarze, bo tak wniść do

⁸ Jedna z trzech córek Bartosza Kromera.

⁹ Anna lub Katarzyna Kromerówna.

¹⁰ Prepozyt biecki Wojciech Pruszkowski.

¹¹ Matys Lis (Liszka) powinowaty Marcina Kromera, ożeniony z jego siostrzenicą, Dorotą Złotnikówną.

¹² Dorota, córka mieszczanina bieckiego Jana Złotnika vel Aurifabera i Natalii z Kromerów, żona Lisa.

domu jako do pustek. Skaziła się panew w browarze i dlatego piwa nie wazyli^d przez ten czas. Ale pan Bartosz ma dać oprawić panew dla swego pożytku. Z folwarku niemasz co dać, bo i tam jako do pustek wszedł i tam trzeba wszystko budować. Tacy byli gospodarze, iż studnią zakazili, którą teraz Matys musi znowu budować i płoty i komory etc. Ten Matys prosi, abys mu W.Mé raczył pożyczyć z piadcziesiąt złotych, które chce wrócić, skoro zboże zbierze z pola, bo wszystko zboże musiał kupować. Pan Bartosz z tego zboża, które wziął i żbła słomy na folwarku nie zostawił. Nie wiedzieć, gdzie sie co podziało.

Pani Chodorowa¹³ustawicznielmie molestowała, abym jej zapłacił 50 flor[enos] szkód, które podaje dla pana Bartosza, z którym chce prawem postępować, jeslibym jej za to dosyć nie uczynił. Nie mogłem jej inaczej zbyć, jedno tak, iżby sprawiedliwość dosięgała, jeśli ma którą. A to niechaj wie, iż dlatego Jegom[os]ć Ksiadz Opat¹⁴ nie będzie dawał "synowi Szczesnego¹⁵ [jej brata]^e tego jurgeltu na tydzień, którym ja jemu dotychczas dawał. Przypominałem i ony kilkaset złotych, które im W.Mé był pożyczał.

Złotnik¹⁶ sie też upominał ekspensy, którą uczynił na ścianę z sąsiadem. In summa nie będzie koniec tym ekspensom, aże stamtąd wyjedzie pan Bartosz, po którego, aby W.Mé co przedzej posłał proszę. By to mogło być, abym nie jeździł do Biecu, byłbym z tego contentus, by sie nie każdemu tym zachowam, i z kosztem mi przychodzi ta droga. Wszakoz musi się stać, co W.Mé rozkaże.

Jesliby sie W.Mci widziało wiele, com panu Bartoszowi zostawił na strawę, videlicet flor[enos] 20, Panie Boże daj, aby sie tym obszedł do tego czasu, ale sie obawam, by zasię nie pozostawił sreberka, które weźmie od tych, którym je zastawił, bo ich nie było w Biecu, alem im pieniądze zostawił u księdza Proboszcza¹⁷. I żeby też miał obciążyć wozy supellectili, o to sie nie trzeba bać, bo wszystkiego niewiele, oprócz tych rzeczy, którem kupił.

Masz W.Mé sprawę biecką krótko opisaną et fideliter, dlatego iż sie W.Mci godzi wiedzieć wszystko. Panu Bartoszowi i wszystkim Jego życzę wszystkiego dobrego, aby był lepszym II i czujniejszym gospodarzem w Pru-

¹³ Magdalena de domo Milnerówna, żona bieczanina Jerzego Chodora (T. Ślawnski: Mieszczanstwo bieckie na przełomie XVI i XVII stulecia [W:] Biecz..., s. 336). Przed 9 VI 1571 r. Bartosz Kromer wydzierżawił Chodorom folwark na Przedmieściu Niżnym w Biecu. Jeszcze w czerwcu tego roku dzierżawa została cofnięta, a majątek arendowano Dorocie i Matysowi Lisom, którzy wówczas zawarli małżeństwo. Chodorowa procesowała się, ale sprawę przegrała. Domagała się jednak zwrotu kwoty wniesionej przy zawieraniu umowy na dzierżawę. W sprawie Chodorów pisali do Kromera burmistrz wraz z rajcami bieckimi (list z 7 VI 1571) oraz Tomasz Płaza (list z 12 VI 1571). Listy te ogłosiła z rękopisu T. Kruszevska-Michałowska (dz. cyt., s. 330-335).

¹⁴ Mikołaj Kromer, brat Marcina, gruntownie wykształcony, od 1567 r. opat infulat cystersów w Welehradzie na Morawach (W. Urban: Mikołaj Kromer opat welehradzki. *Sobótka* 1977 (R. 32) nr 1-4, s. 307-313).

¹⁵ Szczęsny Milner, kupiec i rajca biecki (zam. 1571), ojciec 10 córek (w tym Magdaleny Chodorowej) i 7 synów (T. Ślawnski, dz. cyt., s. 361).

¹⁶ Jan Złotnik, szwagier Marcina Kromera.

¹⁷ U Wojciecha Pruszkowskiego.

siech, niżli był w Bieczu. Ale mi się zda, jeśli mu W.Mé nie da jakiego sprawnego sługi, który by pilnował gospodarstwa, tedy będzie po staremu. Panie Boże daj, aby się o się starali, a nie spuszczała się na W.Mci i na księdza Opata.

Gdy mi powiadał w drodze pan Bartosz, iż chce z sobą mamkę wziąć, bo żona Jego nie ma żywności, powiedziałem, iżby się nie napijała wina, tedy będzie żywność. Mnie się nie zda, aby to dziewczę mieli z sobą wziąć, jeśli będzie żywo. Powiadał mi pan Bartosz, iż W.Mé rozkazał starą cynę rozdać między powinowate. Zostało tu jeszcze 12 półmisków natłuczonych, które się nie godzą słać do Prus, dajże mi W.Mé znać, co s nimi czynić, jeśli rozdać albo sprzedać konwisarzowi. Miednica też z nalewką¹⁸ skażona, niemasz co słać. Kto by miał pieniądze nakupiłby sam teraz cyny nowej ochedożnej, którą sprzedają funt po 4 gr[osze] jako starą.

Zalecam się łasce^e W.Mci. Cracoviae, 3 Martii 1572.

W. M. służebnik
^bTho[mas] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani]
 subscripsit^b

[Na odwrocie] ¹ Reverendissimo Domino meo, Clementissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Varniensis Coadiutori etc. etc.¹, [r.K.] — 27 Martii.

^a P i Ż — expensas de mandato D. V. Rmae, U K-M, która w przeciwieństwie do Ż podaje rozwiązanie niemal wszystkich skrótów łacińskich, fragment ten brzmi: „expensas de mandato D[omini] Reverendissimae factas”. W innym liście (s. 326) u K-M skrót RDV = Reverenda Dominatio Vestra.

^{b-b} W P — tak jak w niniejszej edycji; Ż i K-M — Wiedziałeś o niej niżsiś wyjechał, mogłeś powiedzieć

^{c-c} Ż i K-M — aczem

^d Ż i K-M — moczyli

^{e-e} P i Ż — synowi Szczesnego (jej brata), K-M — jej bratu

^f Ż i K-M — ćwiczeńszym

^g W Ż i K-M — słowo opuszczone

^{h-h} P — Tho. Pl. S. S. sst, K-M — T[omasz] P[łaza] S[ancti] S[tephani], Ż — Th. Pl. S. S. Ponieważ Ż w pozostałych listach opuszcza sst, dlatego nie będę tego odnotowywać

ⁱ⁻ⁱ Ż i K-M — adres opuszczony

¹⁸ Nalewka — dzbanek do polewania wodą.

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 93.
 DRUK: Dz. W. 1816, t.3, s.496-501.

Reverendissime Domine, Domine Colendissime.

Jutro da Pan Bóg jadę do Radłowa¹, gdzie Ks. Biskup² mieszka. Będzie szach abo met. Już się dowiem pewnej^a rzeczy. Długo nas na słowie trzymają. W Dobrowodzie³ też się dowiem o zapłacie. Panowie Zborzeńscy obiecują płacić, ale im niesporo. Będę się upominał. Ksiądz Proboszcz⁴ odjechał, a pieniędzy nie dał. Obiecałem był panu Ciglerowi⁵ w tydzień zapłacić, ale k temu przyjść nie mogę. Perditus lupus wziął [drożdżeowską?]⁶ dziesięcinę do dwora i kmiecie bił postronkiem, iż się uciekli do Pana Pińczowskiego⁷ o tę dziesięcinę. Co dalej to gorzej. Unusquisque facit quod sibi rectum videtur, a niemasz się do kogo o ratunek uciec. Niepodobna rzecz, aby Pan Bóg nie miał karać takiego swawoleństwa.

Prosiłem Ks. Proboszcza bieckiego⁸, aby przycisnął Chodora⁹ o zapłatę. Ma też tu być Matys Lis, abym s nim uczynił rachunek, aby pan Bartosz Kromer miał to, co Jemu należy. Listy z Rzymu, które ślę W.Mci, dziś mi są oddane. Już chwala Panu Bogu mają ostatek pieniędzy, ale się przypytawają ku większej sumie. Posłałem niedawno centum scutos^c per oratorem Venetum, a jeśli mi da pieniędzy Capricornus, posłałbym więcej, o co się starać będę. Posła[n]ięcom od listów nie chce się im płacić, jako to W.Mc obaczyć raczysz z pisania pana Reszki¹⁰. Dignum esset, aby Królowna¹¹ je-

¹ Radłów — parafia w diecezji krakowskiej koło Tarnowa znajdująca się pod patronatem królewskim. Od 1549 r. beneficjum Marcina Kromera.

² Franciszek Krasiński (1522–1577), podkanclerzy koronny w latach 1569–1573, biskup krakowski od czerwca 1572 r. aż do śmierci PSB XV, s.171–173 (W. Urban).

³ Dobrowoda — wieś kościelna między Buskiem a Korczynem w dekanacie Kije, w powiecie wiślickim.

⁴ Proboszcz dobrowodzki Stanisław.

⁵ Cigler (Ziegler) Sebastian, kupiec krakowski, mąż siostrzenicy Hozjusza Urszuli Wattówny.

⁶ Najprawdopodobniej chodzi o dziesięcinę z Drożcejowie, wsi koło Pińczowa, położonej między Skalbmierzem a Działoszycami.

⁷ Mikołaj Oleśnicki (zm. 1586), syn Mikołaja, przywódca i orędownik małopolskich różnowierców.

⁸ Wojciecha Pruszkowskiego.

⁹ Jerzy Chodor, obywatel biecki, właściciel kamienicy w rynku, niefortunny dzierżawca folwarku Bartosza Kromera (zob. list 2 przyp. 13). Jerzy i Magdalena Chodorowie utrzymywali kontakty z kupcami węgierskimi. Jerzy wymieniany jest w dokumentach z 1570 r. jako płatnik podatku od wina (T. Ślaski, dz. cyt., s. 362).

¹⁰ Reszka Stanisław (1544–1600), od ok. 1560 r. sekretarz Hozjusza i później jego biograf, od 1573 sekretarz królewski, ksiądz od 1575 r., od roku 1585 komendataryjny opat cystersów w Jędrzejowie, od 1592 r. poseł Rzeczypospolitej w Neapolu (Słownik polskich teologów katolickich. red. E. Wyczański. T.3, Warszawa 1982, s. 495–499 (E. Ozorowski); PSB XXXI, s. 129–133 (A.J. Kalinowska).

¹¹ Anna Jagiellonka (18 X 1523 — 9 IX 1596), siostra ostatniego Jagiellona Zygmunta

muż płaciła, ale mi powiedział pan Patrycy¹², iż Jej to jest barzo molestum, kiedy in suo fasciculo cudze listy nalazła i nie chciała od nich płacić. Wszakóż będę pisać do pana Patrycego, owa co wykołędujemy. Vix. Mnie nago-rzej, ustawicznie mi sie upominają. ^dBym miał pieniądze, dalbym im poło-wić. Expectent, aż sie rozprawimy^d.

Agendam Varmiensem przeglądałem kilkakroć¹³. Nię przygodzi sie pro aliis dioecesisibus, a dla tej przyczyny, jako baczę, nie będzie jej chciał drukować Cholinus¹⁴, a byłoby z jego szkodą wielki koszt uczynić propter 150 exemplaria. Mnie sie zda, ll iż niektóre rzeczy mogły być opuszczone, niektóre jeszcze mogą być poprawione ex *Missali Romano*, ex decreto concilii Tridentini impresso, w którym są osobliwe benedykcyje i barzo potrzebne rzeczy. Dobrze, aby go W.Mé miał. Musi ząń flor[enos] sex, ale jest pięknie drukowany. Myślę o tym, abym zebrał secundum partem pro aliis dioecesisibus, ale to przydzie z wielką pracą, której sie nie chcę podejmować, bacząc ingratitude praesidum. Rychlej by sumptu nie żalowali na *Marcholia*^c ¹⁵. Bym też dobrze chciał to uczynić, tedy sprawy insze nie dopuszczą, których tak mam wiele, a bez pożytku, że mi sie podczas barzo czuje. A gdym tak jest turbatus, mmimają niektórzy, abym sie gniewał. Ano gdy kto ma co czynić, nie może być bez melancholijej. Wszakóż wzięwszy Pana Boga na pomoc, umyśliłem nad tą agendą usieść, gdy będę wolniejszy. Gdybym ją koligował przyrzekam, żeby sie wszytkim podobala. Notowania tak wiele nie potrzeba w naszych agendach jako jest in *Varmiensi*. Benedictiones niektóre opuścił ut est in festo Epiphaniae¹⁶; benedictio auri, myrrhae, thuris^f etc. Benedictio avenae, co musi być in nostris agendis. Ku czemu jeszcze przyłożę niemalo rzeczy potrzebnych, które niemasz in *Agenda Varmiensi*¹⁷. Ale W.Mé obaczyć raczy czasu swego, które to są orationes ^gJoannes Beleth¹⁸,

Augusta, infantka, żona Stefana Batorego od I V 1576 r. PSB I, s. 128–132 (W. Sobieski i K. Lepszy).

¹² Patrycy Nidecki był od jesieni 1572 r. sekretarzem Anny Jagiellonki.

¹³ Redaktorzy *Agendy Warmińskiej*: Samson Worein i Walenty Sculteti ukończyli pracę nad drugą jej częścią dotyczącą ceremonii w lecie 1574 r. i wysłali rękopis Tomaszowi Płazie do Krakowa. Na podstawie wydrukowanej już pierwszej części *Agendy* i nadesłanej drugiej miał Płaza opracować agendę dla diecezji gnieźnieńskiej, by w ten sposób powiększyć mały nakład *Agendy Warmińskiej* (Zob. W. Nowak: *Geneza Agendy*, s. 196–204, a także W. Nowak: *Agenda biskupa Marcina Kromera*, s. 78–79).

¹⁴ Joannes Maternus Cholinus (ok. 1525–1588) właściciel (od 1557 r.) drukarni *Pod złotą obręczą* w Kolonii, wydawca ponad 350 dzieł, w tym kilku Marcina Kromera.

¹⁵ Mowa o bardzo popularnym romansie błazeńskim bakałarza Jana z Koszyczek: *Rozmowach*, które miał król Salomon Mądry z Marcholtem grubym a sprośnym. Książka wydrukowana w 1521 r. przez Wietora była kilkakrotnie wznowiana w XVI wieku.

¹⁶ Objawienie Pańskie, czyli Trzech Króli, 6 l.

¹⁷ Mowa o tej części planowanej *Agendy Gnieźnieńskiej*, która dotyczy miała ceremonii w kościelnym roku liturgicznym.

¹⁸ Joannes Beleth, teolog i liturgista francuski, żyjący w XII wieku, autor dzieła liturgicznego *Summa de ecclesiasticis officiis* (w okresie późniejszym znane było pt. *Rationale divinum*) Beleth w książce tej, popularnej w Europie a także w Polsce, omawia m.in. rok liturgiczny i sakramenty (Lexikon für Theologie und Kirche. T. 5, Freiburg im Breigau 1960, s. 1009; *Encyklopedia katolicka*. T. 2, Lublin 1976, s. 192).

quorum facit mentionem feria sexta magna. Oratio in aspersione aquae czyni nam wielką trudność. Narzekają na nią nie tylko heretycy, ale i katolicy. „Praesta nobis quaesumus omnipotens Deus per hanc aquae aspersionem, etc., hic et in aeterna saecula saeculorum”. Fit in ea quorundam mentio, które ustana, a nie będzie ich potrzeba in aeterna saecula saeculorum. W *Rzymskim Mszałe* miasto tej, położyli onę: „quae dicitur in stationibus. ^bExaudi nos quaesumus, Domine sancte Pater omnipotens aeterne Deus, et mittere digneris sanctum Angelum, etc.”^b. Mówił se mną ksiadz Wikary, żeby tej oracyjej poprawić, abo inszą na to miesce uczynić. In eadem est sententia Rector Universitatis Cracoviensis. Ja będę czekał iudicium W.Mci. Jesli będzie miał typograf agendę pro aliis dioecesisibus bez watpienia będzie drukował et *Varmiensem*. Alias nie trzeba sie spodziewać. Do tej tedy przyczyny nie może być tak pretko drukowana jakoby W.Mé chciał i próżno II ją słać¹⁹. Ja gdy będę miał czas, będę kolligował i ordynował ją pro aliis dioecesisibus. Snadź będzie kto iny wdzieczniejszy tego. Wszakóż jesli W.Mé każesz posłać tę wtórą cześć, tedy pošlę, ale będzie in vanum laboraverunt. ⁱBy miałⁱ tak wielki koszt uczynić dla trochy egzemplarzów, est impossibile et difficile. Hoc est notum eam non convenire ecclesiis Polonicis^j. Nie wadziło-by jeszcze wziąć ją in manus et superflua resecare, ex iuxta normam *Missalis Romani* corrigere. Quem ut habeat Ecclesia Varmiensis dignum censeo. Expetitur quidem altera pars agendorum ab omnibus qua expectatione multi commoti nolunt primam partem emere. Nullus tamen invenitur qui vellet laborem subire, aut aliquem sumptum in eam rem facere. Racz W.M wiedzieć, iż Episcopus Posnaniensis²⁰, pisał do mnie, abym pošlł do Poznania 100 egzemplaria, dawszy wydrukować przodek cum eius stemmate et praefatione, którą W.Mci pošlłam. Ea tamen conditione chce to mieć jako [(et Episcopus Vilnensis)]²¹; kiedy sprzedadzą egzemplarze, tedy mi zapłacą. Bo miły Boże, toć mnie wszystko z trudnością^k i z pracą przychodzi^k. Muszę jednak sumptum facere. Za herb mam dać gr[oszy] 40. Od druku też wynidzie kilkadziesiąt groszy. Szkoda ku szkodzie. Zapłaci Pan Bóg. Gdy spiszę niektóre rzeczy, pošlę W.Mci. Będzie też i inym potrzeba ukazać.

Wino, którem pošlł, Panie Boże daj, aby sie W.Mci podobało, a iżby je dobrze zawieziono. Nietanie teraz wina w Krakowie. Jesli nam Pan Bóg da zdrowie, postaram sie o dobre wino dla W.Mci, na które Pan Bóg raczył dać pogodę. Panu Staroście Golubskiemu niesporo zapłacić mi długu flor[enos] 42. Muszę podobno dlatego Prusy nawiedzić. By nie dla W.Mci,

¹⁹ Plaza przez dwa lata słucał nad redakcją Agendy Gnieźnieńskiej. Sculteti i Worein żyli się na niego, że tak opóźnia druk drugiej części *Agendy Warmińskiej*. Cholinus otrzymał rękopisy Agend dla obu wspomnianych diecezji dopiero 31 X 1576 r. (W. Nowak: Geneza, s. 202).

²⁰ Adam Konarski (1526–1574) biskup poznański (1564–1574). PSB XIII, s. 447–449 (R. Żelewski). Podobnie jak inni biskupi polscy biskup ten był zainteresowany *Agendą Warmińską*, której pierwsza część, sakramentalna, wyszła spod pras drukarskich latem 1574 r. (W. Nowak: Geneza, s. 192).

²¹ Walerian Protaszewicz (Protasewicz) — Suszkowski, biskup wileński w l. 1556–1579.

nie przyjąłbym ja żadnego gościa, a byłbym bez szkody. Ale po szkodzie Polak mądr. Teraz muszę pożyćcać i drugim się modlić.

Zalecam się W.Mci. Cracoviae, 4 Octobris Anno 1574¹.

^oZjednałem kaznodzieje niemieckiego ad Sanctam Barbaram, Prusaka, którego W.Mé raczysz znać, aby był altarystą²² garbarskim in ecclesia Sancti Stephani, i w święta po obiedzie kazywał. Kazal wczora, ale tylko kilka garbarzów było. Śmieją się z tego. Wołają do pustego¹ Brogu²³chodzić. Smówiłem też zwoznika w Wiślicy²⁴, aby [w] wielki zwon zwoił ^mpro pace^m. Mąm mu dawać gr[oszy] 6 pro quartuali. Gdy pirwszy kroć zwoił, Franciszek burmistrz²⁵ tunc temporis chłop pijany i szalony, dal zwoznikowi kijem i wsadził do wieże²⁶. Gdym skarżył przed rajcyⁿ, żalowali tego i kazali nagrodę uczynić zwoznikowi, który teraz zawsze zwoi w wielki zwon, de quo sunt contenti^o.

[Na odwrocie] ^pReverendissimo Domino nostro, Clementissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Varmiensis Coadiutori etc. etc.^p. /r.k./ — 3 No [yembris].

- ^a Ż — pewności
^b Ż — Drozdzeowska
^c P — litera Δ, Ż — Δ z objaśnieniem w przypisku, iż ta litera grecka oznacza czerwone złote. W niniejszej edycji tzw. znak tarczy oddają przez wprowadzenie słowa scutum w przypadku zależnym (stąd nazwa pieniędzy — skudy)
^{d-d} Ż — Bym miał pieniądze dalbym połowicę, expectent aż się wspomozemy
^e W Ż — jako słowo nieczytelne
^f W Ż — słowo opuszczone
^{g-g} Ż — etc.
^{h-h} Ż — Exaudi etc.
ⁱ⁻ⁱ P — By miał, Ż — bym miał. Odczytanie to jest mylne, na co wskazuje kontekst
^{j-i} P — ecclys Polonic, Ż — Ecclesiis Polonicae
^{k-k} Ż — opuszczony fragment zdania
^l P — 1574 i brak podpisu Płazy, Ż — 1575
^l Ż — prostego
^{m-m} Ż — pro pane
ⁿ Ż — mieszczany
^{o-o} — Ręką Płazy
^{p-p} Ż — adres opuszczony

²² Altarysta — oltarzysta, tzn. ksiądz, który utrzymywał się z beneficjum, związanym z oltarzem.

²³ Nazwa „bróg” nadana kamienicy krakowskiej przy ul. św. Jana ze względu na kształt dachu podobny do stogu. Kiedy kamienicę przerobiono w 1572 roku na świątynię różnowierczą (na parterze mieścił się zbor kalwiński czyli polski, na piętrze luterkański czyli niemiecki) nazwa bróg stała się jej określeniem synonimicznym.

²⁴ Wiślica, miasto powiatowe w ówczesnym województwie sandomierskim obejmującym wschodnią część Małopolski.

²⁵ Franciszek Pińczowski (?)

²⁶ O przyczynach takiego zachowania mieszczan z Wiślicy i o innych kwestiach związanych z ożywionym ruchem reformacyjnym w tym mieście pisze W. Urban: (Z dziejów reformacji w Wiślicy *Małopolskie Studia Historyczne* 1959 z. 2/3, s. 35-51).

Kraków, 31 V 1577

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 120.

DRUK: Dz. W. 1816, t.4, s. 4-7.

Reverendissime Domine, Domine Patrone Clementissime.

Pisał mi ks. Reszka die 30 Martii, iż zapłacono Illustrissimo Cardinali¹ valorem 500 scutos², którem był posłał Nuntio Apostolice². Ale mi dziwno, iż listów nie oddano, które Nuntius posłał ad legatum in aula caesaris namentem. Tak mi powiedział w Piotrkowie³. Pisałem stamtąd W.Mci, mam mówić cum Electo nostro⁴ de decimis. Posłałem też exemplum litterarum typographo de *Agendis*⁵ et de *Polonia*⁶. Ale iż nie wiem, jeśli się nie omieszka, aczem je posłał ad Reverendissimum D[ominum] Cancellarium⁷, przeto posyłam też teraz kopiją tego listu. Co mi za odpowiedź dal noster Electus de *Agenda* wypisałem i to. Nie tylko, żeby mieli co dać, ale się jeszcze śmieją. Wszakże się spodziewam, że będzie wdzięczniejszy kto inny mojej pracy. Powiedział mi dominus Górski⁸, iż in hac synodo approbowali tę agendę⁹, i dopuścili typographo imprimere, sed suo sumptu, który się mu nagrodzi, ut isti somniant. Ja nie będę na to nakładał, bo nie mam skąd. Accipit a me typographus flor[enos] 300 pro prima parte, a jeszcze mi się upomina flor[enos] 100. Pisałem, aby mi dał znać de pretio, jeśli *Varmiensem Agendam* będzie drukował. Barzo skąpy człowiek.

Nuntius Apostolicus obiecał wziąć pieniądze Cardinalis, by i tysiąc złotych, ale mu muszę nabywać dukatów i talerów złotych, bo całych nie

¹ Stanisławowi Hozjuszowi

² Vincenzo Laureo, biskup Mondovi, nuncjusz apostolski w Polsce w l. 1574–1578. (Vincent Laureo, Eveque de Mondovi nonce apostolique en Pologne 1574–1578 et ses dépêches au cardinal de Come. Ministre-Secretaire d'Etat du pape Gregoire XIII. Wyd. T. Wierzbowski. Warszawa 1887).

³ Piotrków, miasto powiatowe w Wielkopolsce.

⁴ Piotr Myszkowski (ok. 1510–1591), wybitny humanista i dyplomata, posiadacz wielu beneficjów, zwany „plebanem całej Polski”, biskup płocki. 28 V 1577 kapituła krakowska wybrała go na swego biskupa. Elekt został zatwierdzony przez kolegium kardynałów 5 VII 1577 r. PSB XXII, s. 382–390 (L. Hajdukiewicz i H. Kowalska).

⁵ Zob. Wstęp, s. 112.

⁶ Chodziło o pierwsze autoryzowane wydanie dziełka *Kromera Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et republica Regni Poloniae libri duo*. Drukował Cholinus.

⁷ Kanclerzem wielkim koronnym był od maja 1576 r. Piotr Dunin Wolski (1531–1590), były poseł króla polskiego w Hiszpanii (do r. 1573) (Z. Szostkiewicz: Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski, Rzym 1954, s. 198).

⁸ Jakub Górski (ok. 1525–1585), pisarz kontrreformacyjny, tłumacz, profesor Akademii Krakowskiej, wieloletni jej rektor. PSB VIII, s. 438–440. (H. Barycz).

⁹ Na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie, odbywającym się od 19–25 V 1577 r. zatwierdzono, jako obowiązująca dla całej prowincji gnieźnieńskiej, agendę ze wstępem biskupa Stanisława Karnkowskiego. Opracował ją na podstawie *Agendy Warmińskiej* Tomasz Piąza (*Agendarum Ecclesiasticarum liber, in usum provinciae Gnesnensis conscriptus*. Coloniae 1578) (Zob. W. Nowak: Agenda biskupa Marcina Kromera, s. 79).

chce. Wszakóż może wstąpić pan Adam¹⁰ do Warszawy z pieniadm, bo tam Legata¹¹ zastanie, owo by wziął, cokolwiek przywiozą. Mnie sam potrzeba 200 flor[enos] i nie wiem będzieli dosyć. Iż sie nie tak pretko spodziewam pana Adama, a k temu przezpieczniej mi sie zda posłać niektóre rzeczy potrzebne W.Mci przez Soszyną^{b 12}, przeto posyłam przez nią te rzeczy, które są spisane na karcie. II Oprócz tych, które W.Mci posyłam, są też insze rzeczy pro amicis, które raz W.Mc kazać oddać, quibus pertinent. Wydałem kilkadziesiąt złotych, które pan Szafarz W. Mci odda.

Propter absentiam pana Kmity¹³ musiałem nie jeździć do pana Gołuchowskiego^{c 14}, który snadź dziś wyjechał do Króla¹⁵, a pan Kmita aż w sobotę na roki przyjedzie. Racz W.Mc pisać Ks. Kanclerzowi¹⁶, aby s nim mówił, aby W.Mci nie czynił krzywdy i trudności nie zadawał około granic i około rolej. Po roczech pojedę ja tam przedsie, a listy, które zjednąm, pošlę do ks. Kanclerza. Dziwno mi, iż tak długo nie doszły W.Mci listy, którem pisał przyjechawszy z Bodzencina¹⁷. Prosiłem Ks. Dziekana Starosty Radłowskiego, aby mi pomóg[il] ^uku zapłacie^d pro decimis W.Mci, a ty ostatki kazał dać do reku swoich. Obiecał, Aczkolwiek też Kozirowski¹⁸ obiecał płacić, ale pewnie siedzie jedna wioska, bo prostaka ułowił nieboszczyk. Nie wedle Pana Boga.

Dominus Ansideus¹⁹ ma wina niemało, ale niemasz nic przedniego, wszakoż mi obiecał sprzedać które naczynie dla W.Mci, kiedy przyjedzie z Bodzencina. Niemasz w czym przebierać. Łońskie²⁰ wina niedobre, a wždy beczka tale [rorum] 40. Vicario Kelcensi dedi flor[enos] 10 na gonty, gwoździe i cieślę, który oprawiał dom W.Mci. Powiedzieli mi inszy kapłani, iż tak wiele wydał.

Pan wójt Ronpta sepultus in vigilia Pentecostes²¹. By był dał pokój ziemskiemu imieniu, podobno by był żyw. I to mu nie pomogło, iż mu chciano wziąć wójtostwo. Goraczki barzo sam panują, a rzadki sie wyleczy. II Za ty

¹⁰ Pan Adam — kuchmistrz.

¹¹ Vincenzo Laureo.

¹² Zajmowała się przewozem różnych rzeczy dla Kromera z Krakowa do Lidzbarka.

¹³ Jan Kmita z Woli (1517–1588) pisarz ziemski krakowski, poseł sejmowy, siostrzeniec Walentego Dembińskiego. PSB XIII, s. 92–93 (W. Budka).

¹⁴ Andrzej Gołuchowski, pan na Chwałowicach, Żydowie, Woli Żydowskiej, Skorocicach, Kostkach w powiecie wiślickim, kalwin, który miał mir wśród szlachty z Sandomierskiego, brał udział w sejmach egzekucyjnych w latach 1556–1572. Był znanym działaczem reformacyjnym w Małopolsce, utrzymującym bliskie kontakty z Piotrem Zborowskim, Stanisławem Szafranem, Krzysztofem Głińskim. PSB VIII, s.261–262 (H. Kowalska).

¹⁵ Królem Polski był od 1 V 1576 Stefan Batory (27 IX 1533 — 12 XII 1586).

¹⁶ Piotrowi Duninowi Wolskiemu.

¹⁷ Bodzentyn, miasto na Kieleczyźnie nad rzeką Psarką, należące do biskupów kieleckich.

¹⁸ Oporny dłużnik.

¹⁹ Kupiec.

²⁰ Tegoroczne.

²¹ Pochowany w wigilię Pięćdziesiątnicy (Święto Zesłania Ducha Świętego zwane popularnie Zielonymi Świętkami), tzn. w sobotę 25 V.

kilka niedziel umarło przez sto ludzi in mea parochia. Nie smówilem z panią Soszyną, co będzie miała wziąć od fory²², ale niewiele tego będzie. Od koźbierców zapłaci pan Szafarz. Pojadę też do Biecza post octavas Corporis Christi²³ odprawiwszy roki. Dla Świąt musiałem nigdzie nie odjeżdżać. Nie mogę dostać dobrego kapłana, któremu bym spuścił plebaniją modlnicką²⁴, z którą mi teskno. Przez pana Adama będę szerzej^c pisał.

Zalecam sie W.Mci Cracoviae, ultima Maii 1577.

D[ominationis] V[estrae] R[everendissimae] perpetuus servus
Tho[mas] Pl[aza] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit

Jużem miał oddawać rzeczy paniej Soszynie, kiedy mi przyniesiono listy W.Mci od ks. Kanclerza posłane. Do Rzymu listy W.Mé ślę przez Antoniego Włocha²⁵ i z bursztynem. Hatłasu i adamaszku pošlę W.Mci przez Adama, bo Soszyna nie chce czekać, a musi brać powoli, co dobrego. De vino iam scripsi postarąm sie, iż co najlepsze kupię. De ostendo quae scripsit D[ominatio] V[estra] Reverendissima, mirum. Powiem ichmościom prałatom etc., si mihi quoque imaginem depictam misisset, fecisset nobis gratum. Roków muszę pilnować propter debitores d[omini] Niemaievii²⁶ negligentia mira. Fortassis caret pecunia. Suchorzewski²⁷ Domini Cancellarii ex Petricovia recta profectus est Roman cum aliis pro [....] [.....]. Mówilem s nim, ale nie mógł nic wziąć oprócz listów^f.

[Na odwrocie] *Reverendissimo Domino nostro Clementissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Varmiensis Coadiutori etc., etc.*/. [r.K.] — 17 Junii.

- | | |
|------------------|---|
| ^a P | — 500Δ, Ż — 500 sztuków. Por. list 3 przyp. c. |
| ^b Ż | — Foszyna. Tak odczytane nazwisko występuje w innych miejscach tekstu |
| ^c P | — Goluchowskiego, Ż — Golszewskiego |
| ^{d-d} Ż | — ku instancyi |
| ^e Ż | — jeszcze |
| ^{f-f} | — Ręką Plazy |
| ^{g-g} Ż | — adres opuszczony |

²² Fora — przewóz.

²³ Po oktawie Bożego Ciała, czyli po 13 VI.

²⁴ Tomasz Plaza był plebanem w podkrakowskiej Modlnicy od 6 IX 1554 r. do 1578 r. W 1556 r. wydzierżawił dochody tej plebanii za 50 grzywien rocznie.

²⁵ Antoni Torentinus Latertianus, były sekretarz Zygmunta Augusta (?).

²⁶ Jan Niemajewski (Niemojewski) pleban Świerżowski. Korespondował z Kromerem, z którym miał wspólne sprawy majątkowe.

²⁷ Stanisław Suchorzewski, marszałek dworu bratanka królewskiego Andrzeja Batorego.

Kraków, 2 X 1577

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 127.

DRUK: Dz. W. 1816, t. 4, s. 7–10.

Reverendissime Domine.

Fascykul ten miałem posłać ad manus Reverendissimi Domini Cancellarii¹, ale iż sam przyjechał służebnik od Ks. Biskupa Chełmińskiego² „po wino^a”, tedy przez tego ty listy posyłam. Oddał mi też dziś furman list W.Mci, ale rychlej prześleć Ks. Chełmiński³, niżli tam furman przyjedzie. Nie na czas trafil Ks. Biskup wina kupować, kiedy barzo drogie. We wszystkim Krakowie nie mogliśmy naleźć lepszego i pobożniejszego jako u pana Ciglera. Dał za dwie beczce flor[enos] 160. Dobrze W.Mc uczynił, iż W.Mc kupił wina w Królewcu. I z tego roku niewiele będzie wina, dlatego tak drogie. K temu barzo mrze⁴ w Węgrzech, wszakoż sie sam nie barzo strzegą. Wina nie puszczają, a Węgry puszczają. Pisałem do Biecza o powidła. Marynaty nie wiem jesli dostanę. Cukier tak drogi sam, jako i w Królewcu, a to dla wojny flanderskiej⁵, bo sam z Ant[w]erphu⁶ idzie.

Niedobłą nowinę sam powiadają w Krakowie, iż kilkaset Niemców przyciągnęło do Framburku⁷, tamże kościół wylupili, a kanoniki związawszy, pobrali do Gdańska⁸. Nie wierzę, aby to była prawda, wszakoż sie frasujemy. Nam partem veri fabula semper habet.

Pisałem ad Cholinum, aby utraque agenda drukował, bo jédnej przez drugiej nie chcę. Dałem mu lacinę, iż sie tak s nami obchodzi, jako nie przystoi. Nie żal by mi, by był zarazem o tym pisał, ale dopirzo w rok, kiedy już

¹ Piotr Dunin Wolski.

² Piotr Kostka (ok. 1532–1595) biskup chełmiński od 1574 r. Obejmując biskupstwo zrezygnował z kanonii warszawskiej, zaś warmińską zatrzymał do śmierci. PSBXIV, s. 353–355 (A. Tomczak).

³ Piotr Kostka.

⁴ Mrzeć — morzyć zarazą.

⁵ Flandria była jedną z prowincji Niderlandów, które brały udział w rewolucji burżuazyjnej w antyhiszpańskiej wojnie wyzwoleniczej (1566–1609) (Zob. J. Baliński, M. Bogucka: Historia Holandii. Wrocław 1976, s. 107–140). Tomasz Płaza używa terminu „wojna flanderska” na określenie powstania Niderlandów przeciwko hiszpańskim Habsburgom.

⁶ Antwerpia — w XVI w. najbogatsze miasto handlowe Europy, port nad rzeką Skaldą w Brabancji. Ta prowincja Niderlandów była głównym ośrodkiem oporu przeciwko Hiszpanom.

⁷ Frauenburg (Frombork).

⁸ Chodzi o napad floty gdańsko-duńskiej (13 IX 1577), dowodzonej przez hrabiego Ferdynanda Hardecka i admirała duńskiego Erharda Munka na Warmię, która w przeciwieństwie do gdańszczan złożyła hołd Batoremu. Wiadomość o tym zdarzeniu dotarła do Krakowa w zniekształconej wersji. Kanoników nie wzięto do Gdańska, zażądano od nich dużego okupu (8 tysięcy talarów) (Zob. C. Wałęwski, dz. cyt., s. 147–154; J. Wojtkowski: Kalendarium Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie* XVI (1979), s. 100).

księgi miały być gotowe⁹. Za dwie niedzieli spodziewamy się ksiąg z Frankfurtu¹⁰. Ślę W.Mci *ephemerides* nowe.

Pan Krakowski¹¹ chciał wiece sądzić, ale szlachta nie dopuściła, iż żadnego inego dygnitarza nie było. Pan Iwan¹² skarżył się w kole na studenty, iż we zborze przed nimi pokoja mieć nie mogą, a nie tylko żywym, ale i umarłym nie przepuszczają, ciała ich wykopują i rozsiekają etc. Pan Krakowski omawiał¹³ studenty, iż nie oni to czynią, ale kto inszy. Mają pisać do Ks. Biskupa¹⁴, aby hamował studenty, którzy nic nie czynią¹⁵, Il jedno się boją brożanie¹⁶ o swój Bróg. Ksiadz Ocieski¹⁷ cum Doctore Pilsnensi¹⁸ jutro, albo w piątek przyjadą z Piotrkowa. Już W.Mé będziesz wolnym od tych powłok¹⁹. Dla Boga proszę nie racz W.Mé durius aliquid pisać ad Capitulum, vel ad D[octorem] Pilsnensem. Dziwni to patres. Ks. Wolski²⁰ już się lepiej ma. Doktor Piotr²¹ zaleca się W.Mci. Okazuje się być W.Mci przyjacielem.

⁹ Cholinus pisał do Kromera 20 VIII 1577 r. o konieczności zwiększenia nakładu *Agendy Warmińskiej* (ADWO, rkps D 31, k. 83). O pertraktacjach związanych z wydaniem *Agendy ceremonialnej Kromera* pisze wyczerpująco ks. W. Nowak w artykule *Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera*, s. 200–204.

¹⁰ Frankfurt nad Menem, miejsce międzynarodowych targów książek od 1564 r. do dziś.

¹¹ Walenty Dembiński (Dębieński) herbu Rawicz (ok. 1504–1585) kasztelan biecki (1549) kanclerz wielki koronny do 30 IV 1576 r., od 1 V 1576 kasztelan (pan) krakowski, znakomity mówca, dobry prawnik. Do 1566 r. dysydent, jako katolik znany z tolerancji. (A. Tomczak: Walenty Dembiński kanclerz egzekucji (ok. 1504–1584), Toruń 1963).

¹² Stanisław Karniński Iwan (zm. 1603) szlachecki senior (senior equestris ordinis) zboru krakowskiego (tzw. Brogu) w l. 1567–1600. (Materiały do dziejów reformacji w Krakowie. Zaborzenia wyznaniowe w l. 1551–1598. Oprac. R. Żelewski, Wrocław 1962, s. 24–25).

¹³ Omawiał — tłumaczył, usprawiedliwiał.

¹⁴ Piotra Myszkowskiego.

¹⁵ Różnowiercy krakowscy często byli atakowani przez opozycyjnie do nich nastawionych studentów. Pierwszy raz złupili oni i zburzyli Bróg 10–12 X 1574, ponowili próby napadu 12 V 1575. Studenci też napadli 24 VI tego roku i sprofanowali cmentarz ewangelicki. Wojciech Węgierski pisze w swojej kronice zboru, że zbuntowani studenci „złość swoją wywarli na ogród pogrzebowy i na umiarłych tamże w Panu odpoczywających, gdzie grobu jmp. Stanisława Myszkowskiego wojewody krakowskiego, przed kilką lat pochowanego dobyli, inszych zacnych ludzi ciała z grobów wywłoczyli, nogami wzgórze stawiali, rozlicznie lżyli i sromocili, okopy ogrodowe porozwalali i insze insolencje niezbożne a prawie pogańskie czynili” (Cyt. za: *Materiały do dziejów reformacji w Krakowie*, s. 71). Ponowne zbeszczeszczenie cmentarza miało miejsce 21 VI 1577 r. Studenci zyskali zrozumienie katolików i kontrreformacyjnie nastawionego kardynała Stanisława Hozjusza (zob. T. Pawluk: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza, *Studia Warmińskie* VII (1970), s. 89, s. 118).

¹⁶ Wyznawcy nowej wiary uczęszczający na modlitwę do krakowskiego Brogu.

¹⁷ Mikołaj Ocieski, brat Jana, kanclerza koronnego, kanonik krakowski (1551) i proboszcz wojnicki (L. Łętowski: Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich. T. 3. Kraków 1852, s. 388).

¹⁸ Marcin z Pilzna Glicki (Glicius) (1528–1591), ksiądz, który miał autorytet u różnowierców, kanonik wrocławski i krakowski, szesnastokrotny rektor Akademii Krakowskiej. PSB VIII, s. 48–50 (H. Barycz).

¹⁹ Powłoka — wleczenie, wędrówka. Stąd powłoka czasu, odwłoka, odwleczenie.

²⁰ Piotr Dunin Wolski.

²¹ Doktor Piotr z Poznania (Piotr Poznańczyk, zm. 23 IX 1579), lekarz nadworny obu Zyguntów, od 1562 r. kanonik krakowski, proboszcz w kościele św. Floriana na Kleparzu (L. Łętowski, dz. cyt., T. 3, s. 488–490).

Pan Kmita sie też zaleca W.Mci i służby swe ofiaruje. Napiszę list do pana Gołuchowskiego, ale ci ewangelicy i na Pana Boga nie dadzą, nie rzkać na list. Jeszcze niemasz szkody od niego i będziemy sie starać, aby nie była, póki W.Mć trzyma. Niech sie też drugi stara. Roki wiślickie nie dojdą podobno dla sejmu. O kopce położymy pozwy i o dziesięciny. Drugich musimy nie drażnić, bo niemasz sie do kogo uciec czasu potrzeby. Et dies mali sunt. Racz W.Mć wiedzieć, iż kiedy pozywają o dziesięciny, tedy tylko za trzy lata każą płacić. Panowie szlachta postanowili sobie fatalia od śmierci nieboszczyka Króla²², a co sie dzieło za Jego żywota płacić nie chcą.

Posel królewski²³ jedzie z Turek, ale czasz²⁴ niesie przymierze. Źle tam traktowano niektóre sługi poselskie, bito je kijem. Podobno musieli dać przyczynę. Kiedy posel mówił o ten despekt z baszą, odpowiedział: „nie za staregoż to cesarza²⁵? Ten cesarz²⁶ jest pan młody, nie będę sie mu przykrył, ani s nim będę o to mówił”.

Budują Turcy zamek mocny na gruncie królewskim. Antwerpienses cum duce Auraniae²⁷ zburzyli zamek przy swym mieście. Nowina zła nierada sie mieni. Widziałem teraz list, iż Niemcy poczynili szkodę w imieniu W.Mci, ale nie wiemy jaką. Snadź sie kanonicy i miasta musiały okupować²⁸. Żal sie tego Panie Boże. II

Episcopus noster²⁹ już jest w Ilży³⁰, ale kiedy do Krakowa przyjedzie, nie wiemy. Nie dziwuj sie W.Mć, iż dziesięciny hamują. Barzo upuszczą pióra arendarze, którzy drogo arendowali, a zboże co dalej tym tańsze; żyto biorą ćwiertnię po 14, po 15 gr[oszy]. Muszą z cudzą szkodą poprawiać swego, bo jeśli nie podwyszono, tedy nie umniejszono arendy. Jako chłopiek może długi popłacić, kiedy nie ma skąd pieniędzy wziąć, a oprócz chleba wszystko drogo, jako w drogi rok? Achetel piwa po złotemu. Ja będę barzo szkodował z strony dziekanowian³¹, bo już u niektórych przednowie. Muszą z rolej rozstawać³.

²² Zygmunt August zmarł 7 VII 1572 r. w Knyszynie.

²³ Może był nim Jan Sienieński, albo Krzysztof Dzierżek herbu Nieczuja, który jako samodzielny posel Stefana Batorego pojechał do Stambułu w 1577 r. Turcja była dla posługujących krajem dość niebezpiecznym (zob. L. Bazyłow: Polsko-tureckie powiązania dyplomatyczne w XVI w. *Przegląd Humanistyczny* 1976 nr 5, s. 1-13).

²⁴ Czasz — posel Porty.

²⁵ Mowa o Selimie II, sultanie tureckim w l. 1566 — 12 XII 1574.

²⁶ Tym młodym cesarzem był od 21 XII 1574 r. do 16 I 1595 r. Amurad III (Murat III).

²⁷ Wilhelm I Orański, zwany Młoczącym (24 IV 1533-1584), wybitny polityk, cieszący się popularnością w Niderlandach, namiestnik (Stadhouder) 3 prowincji północnych: Holandii, Zelandii i Utrechtu. Jako luteranin (od 1573 r. kalwin) ożeniony z Anną Saską zyskał poparcie protestanckich książąt niemieckich. Ten członek Zakonu Złotego Runa (1555) stał w Niderlandach na czele opozycji przeciwko Filipowi II Habsburgowi (1527-1598) (J. Baliński, M. Bogucka, dz. cyt., zob. według indeksu).

²⁸ Gdańszczanie napadli we wrześniu 1577 r. nie tylko na Frombork, ale również na Braniewo i Elbląg. Por. przyp. 8.

²⁹ Piotr Myszkowski.

³⁰ Ilża — miasto powiatowe nad Ilżanką w powiecie radomskim, letnia rezydencja biskupów krakowskich.

³¹ Mieszkańcy Dziekanowic, majątku Kromera pod Dobzycami nad Rabą.

Z tym sie zalecam W.Mci. Cracoviae, die 2 Octobris Anno Domini 1577
 D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae perpetuus servus
 Th[omas] Pl[aza] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit.

Księdzu Drozdowskiemu³² kanclerzowi swemu Ks. Biskup³³ dał kanoniją po księdzu Krasińskim³⁴. Zalecają go, iż dobry człowiek. Jeśli W.Mć raczysz mieć s nim znajomość, racz W.Mć pisać do niego in negotio decimarum et aliorum negotiorum, iżby mi był pomocen. I do Ks. Biskupa nie wadzi pisać.

[Na odwrocie] *Reverendissimo in Christo Patri et Domino Domino Petro Costea Dei gratia Episcopo Cuiusmodi etc. Domino Clementissimo.

Domino Domino Martino Cromero Episcopatus Varmiensis Coadutori etc. etc.^o. [r.k.] — 3 No[w]emb[ris].

a-u Z — pro vino
 b-b Z — bo już u niektórych, przednowie muszą z roli rozdawać
 c-c Z — adres opuszczony

6

Kraków, 4 XI 1577

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 128.

DRUK: Dz. W. 1816, t. 4, s. 10-13.

Reverendissime Domine, Domine Patrone Clementissime.

Niepomału mi zafrasował list Materni^a Cholini, którego W.Mci kopiją posyłam, a to z strony *Agendae Varmiensis*, której nie chce drukować in tam exiguo numero. Posłałem mu ją przed rokiem egzemplarze, ale wždy nic o tym, ani de sumptu nie spominał, dopirzo teraz¹. Ani bym był dał drukować pro hac provincia, by nie dla Varmiensi i dlatego nie chciałem sumptu dzielić, czego W.Mć sąm świadom. Toż by sie było stało in editione primae partis, kiedy bym nie dał drukować [pro Polonicis ecclesiis]². A jesliby

³² Krystyn Drozdowski (1521–1584), kanclerz Piotra Myszkowskiego (L. Łętowski, dz. cyt., t. 2, s. 205–206).

³³ Piotr Myszkowski.

³⁴ Stanisław Krasiński (1534–1598), brat biskupa Franciszka, prałat kapituły gnieźnieńskiej, plockiej, krakowskiej i warszawskiej. Uprawniony przez kapituły polskie prowadził w Rzymie pertraktacje w sprawie beneficjów, których kumulowania zabraniał Sobór Trydencki. PSB XV, s.190–191 (W. Urban); J. Korytkowski: Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od r. 1000 aż do dni naszych. T. 3. Gniezno 1883, s. 341–355.

¹ Zob. przyp. 9 z listu 5.

² Cholinus nie chciał drukować pierwszej części *Agendy* Kromera ze względu na niski nakład. Wówczas postanowiono razem z warmińską drukować *Agendę krakowską*, która była powtórzeniem zawartości dzieła koadiutora warmińskiego (*Agenda Sacramentalia ad usum dioecesis Cracoviensis accomodata. Cum adiunctis verbis et admonitionibus Polonicis et Germanicis. Opus cuiuslibet Dioecesis, Parochis et Sacerdotibus perutile*. Coloniae 1574. Apud Maternum Cholinum). Różniły się te księgi przedmowami. Do krakowskiej dodano przedmowę biskupa krakowskiego Franciszka Krasińskiego (W. Nowak: Geneza, s. 193, 208–209).

był drukował, nie odprawiliby był W.Mé tego 200 flor[enis]. Imprimit mille exemplaria, a ja tylkom kazal 800 una cum *Varmiensi*. Chciałem wiedzieć, jako wielki sumpt będzie, ale i tego mi nie chciał wypisać. Na swój młyn wodę wiedzie. Chce, aby in istis exemplaribus dopirzo korrygowano pro diocesi Varmiensi, jakoby nie łatniej korrygować^b circa praelum, albo jakoby nie miał egzemplarza korrygowanego. Żal sie Panie Boże, iżem do niego posłał egzemplarze. By nie powietrze przeszkodziło, drukowano by to było Venetiis minori sumptu. Racz W.Mé obaczyć, jeslim ja w tym co winien. Rad bym był posłużył W.Mci etiam cum detrimento meo, bom sumptu nie chciał dzielić. Ale ten bałamut winien we wszystkim. Pisałem mu cum indignatione, iże sie s nami obchodzi niekrześcijańskie, a jesli nie będzie drukował *Agendam Varmiensem*, tedy sie niech nie spodziewa brewiarza³ i czego inszego od W.Mci, ani chcę widzieć o tych drugih agendach. Ale by sie podobno nie rozgniewał, już by stało za jego. Wziął niezły zadatek i już ma wszystko. || Żal mi, żem sie wdał w pisanie tej *Agendy*⁴. Niechby byli biskupi sobie pisali jako chcieli. Frasunku dosyć bez pożytku. Tylko sie od Pana Boga zapłaty spodziewać. Rad bym wiedział, co mam dalej z tym czynić. Jeslim winien, słuszne podejmę strofowanie. Ale sie nie czuję. Wszystko sincere czynię. Gwałtem nikogo przycisnąć nie mogę. Kiedy byśmy bliżej siebie mieszkali, łatniej by sie wszystko postanowiło Patientia. Et in agendis corrigendis pro hac provincia, co najbliżej być mogło et in cantu, et in aliis akkomodowałem sie dlatego, aby in imprimendo et in sumptu była moderacyja i mniejsza praca, sed de his satis.

*Poloniae*⁵ exemplaria mógł więcej darować homo tenax. Ślę egzemplarze chedogo w hatlas i w skórki ochedoźnie opravione i pozłocone: S[erenissimae] R[egiae] Maiestati⁶, Cancellario⁷, Procancellario⁸, Palatino Sendomiriensi⁹, Episcopo Culmensi¹⁰, mittam et Cracoviensi¹¹, owa Go ubłagamy

³ Kromer wraz z Woreinem i Scultetim pracował od 1574 r. nad przeredagowaniem dotychczasowego brewiarza obowiązującego na Warmii. W lecie 1577 r. rękopis był przygotowany do druku (zob. C. Wałęwski, dz. cyt., s. 184).

⁴ *Agenda gnieźnieńska*. Zob. list 3.

⁵ Książka (zob. list 4 przyp. 6), ukazała się u Materna Cholina w Kolonii. Miała format ósemki, 234 numerowane i 7 kart nieliczbowanych (zob. K. Estreicher: Bibliografia polska, T. XX, Kraków 1905, s.281).

⁶ Stefanowi Batoremu.

⁷ Piotrowi Duninowi Wołskiemu.

⁸ Janowi Zamojskiemu (1542–1605), podkanclerzemu koronnemu od 16 V 1576 (Archiwum Jana Zamojskiego, T. 1 (1553–1579), Wyd. W. Sobieski, Warszawa 1904, dokument 49).

⁹ Wojewodą sandomierskim był od 1574 r. Jan Kostka ze Sztemberku (ok. 1529–1581). Uchodził on za znawcę spraw pruskich. Przyjaciel Kromera z czasów krakowskich. Razem z Kromerem posłował do Rostocku (1564). PSB XIV, s.345–348 (J. Stankiewicz); S. Boddniak, Z. Skorupska: Jan Kostka kasztelan gdański, prezes Komisji Morskiej i rzecznik unii Prus z Koroną, Gdańsk 1979; T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od poł. XV do końca XVIII wieku, t. 1. Olsztyn, 1984, s. 145–146.

¹⁰ Piotrowi Kostce.

¹¹ Piotrowi Myszkowskiemu.

o dziesięcinę. Mittam Palatino Podoliae¹², Patricio¹³. Misi iam Episcopo Vlnensi¹⁴, Marsalco Radivilo¹⁵ et patribus Societatis Iesu. In summa zejda mi sie wszystkie na darowanie z strony W.Mci i s mojej też ostatek. Dalem Abbatii Tinecensi¹⁶ propter decimam. Item praelatis Cracoviensibus quibusdam nomine D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae. Mitto et Wladislaviensisi¹⁷, którego W.Mé extulit usque ad sidera, co nam podobno zaszkodzi u naszego Prelata. Nie będzie mu podobno miło, iżeś go W.Mé także nie ekstolował. W.Mé też posyłam egzemplarzów [...]e. Poślę więcej kiedy mi sie trafi okazyja. Przyplacę tych upominków typographo, ale tak musi być. Il Posyłam ad manus Domini Cancellarii tylko 4 egzemplarze: Regiae Maiestati 1, Cancellario 1, Vicecancellario 1, Palatino Sandomiriensi 1, aby odebrał imieniem W.Mci. Posyłam też W.Mci trzy egzemplarze, bo ich nie mogę dostać od bibliopoli, który sie rozniemógł przyjechawszy i nie może im ich oddać. ^dWielkie skaranie boże. Barzo mnie to frasuje^d. Powietrzym nam grożę. W Krośnie¹⁸ dwa domy zamkniono.

Zalecam sie W.Mci. Datum Cracoviae, 4 Novembris 1577.

D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae servitor
Tho[mas] Pi[aza] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit.

[Na odwrocie] *Reverendissimo Domino meo Clementissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Varmiensi Coadiutori etc., etc.*. [r.K.]⁻²¹ No[vembris].

- ^a Ż — Maturini
^b Ż — ukorzygowanego
^c P — liczba zatarta
^{d-d} Ż — zdania opuszczone
^{e-e} Ż — adres opuszczony

¹² Mikołaj Mielecki (zm. 1585), wojewoda podolski od 1570 r., wówczas kalwin (do 1578/79), skoliagaony z Radziwiłłami i Zamojskimi. Żona jego Elżbieta Radziwiłłówna, była siostrą koadiutora wileńskiego Jerzego, Mikołaja „Sierotki” i Krystyny zamężnej z Janem Zamojskim. Kromer znał Mieleckiego z czasów krakowskich, Mikołaj był bowiem od 1557 r. sekretarzem królewskim, później dworzaninem (od 1562) PSB XX, s. 759–765 (H. Kowalska).

¹³ Andrzej Patrycy Nidecki. Od połowy 1576 r. jako kanonik warszawski przebywał w Warszawie.

¹⁴ Walerianowi Protaszewiczowi–Suszkowskiemu.

¹⁵ Mikołaj Krzysztof Radziwiłł zwany „Sierotką” (1549–1616), od 1569 r. marszałek nadworny litewski (I. Chodynicki: *Dykcjonarz uczonych Polaków*. T. 3, Lwów 1833, s. 7–9).

¹⁶ Andrzej Brzechwa (zm. 1593), opat klasztoru benedyktynów w Tyńcu (1572/73 — 1593) PSB III, s. 32–33 (H. Barycz); *Nasza Przeszłość* 1978 (t. 49), s. 138–145.

¹⁷ Stanisław Karnkowski (1520–1603), biskup włocławski (kujawski) w l. 1567–1581, później prymas. Zwolennik kontrreformacji, przyjaciel Kromera. PSB XII, s. 77–82 (H. Kowalska).

¹⁸ Krosno — miasteczko podkarpackie nad Wisłokiem, należące do powiatu sanockiego ówczesnego województwa ruskiego.

Kraków, 5 II 1578

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 133.
 DRUK: Dz. W. 1816, t. 4, s. 13-15.

Reverendissime Domine, Domine Patrone Colendissime.

In festo Praesentationis Mariae¹, hora 23, wyprawilem służebnika swego z rzeczami do Pińczowa², które sie ofiarował wziąć i dowieść pan Strachocki. Ledwy wyjechał mój służebnik, ależ przyszedł do mnie Socha³ młody i z panem Binarowskim, którzy barzo wdzięczni goście byli u mnie, acz listu^a W.Mci nie mieli. A iżem pisał trzeci^b dzień do W.Mci, teraz nie mam co pisać. A oprócz tych rzeczy, którem posłał do pana Strachockiego, tedy teraz W.Mci posyłam przez Sochę baryłę wina piołyńkowego^d rakuskiego, które mi nażyczył^c jeden kupiec, mój dobry przyjaciel. Będę sie starał o trzy półkufki^d ⁵ wina, skoro przyjedzie zięć paniej Ciglerowej⁶. Owa zjedna co dobrego. Ślę śliw węgierskich dobrych kamienie trzy, powidl kopę. Rad bym co inszego posłał, ale niemasz nic świeżego. Wyzina⁷, jeśli będzie, będzie droga, dla tamtej wojny, którą wiódł Podkowa z tymi pohańcy, i pobiwszy ich niemało sam wpadł w lyka, o czym podobno lepszą wiadomość masz od dworu.

Ks. Podoski⁸ obiecał mi dać cokolwiek pieniędzy wstąpiwszy^c w post. Videbimus. Dziwno mi, iż są twardzi ludzie bogaci. Racz mi W.Mc oznajmić, jeśli ex istis 200 flor[enis] mam sobie wziąć flor[enos] 30, II które mi nieboszczyk został dłużeń. Nie wiem jako rychło odda ks. Podoski. Urgebo opportunis, importune. Rationem pecuniae expensae de mandato Cardinalis misi D[omino] Oeonomo aliquoties. Nie trzeba mi sam pieniędzy ślać. Niech je W.Mci odda, a ja w rejestr W.Mci napiszę. A jeśli by D[ominus] Nuntius⁹ nie chciał pieniędzy, tedym ja sam znalazł sposób przesłania pieniędzy przez wielkiej szkody Ks. Kardynałowi.

¹ Święto Ofiarowania Matki Bożej w świątyni, 21 XI.

² Pińczów — miasto na Kielecczyźnie na lewym brzegu Nidy, główny ośrodek reformacji w Małopolsce. Po śmierci Mikołaja Oleśnickiego (zm. 1586) bracia jego, Jan i Andrzej, sprzedali Pińczów biskupowi krakowskiemu Piotrowi Myszkowskiemu, a ten przekazał go swym bratankom.

³ Wojciech Socha, krewny Soszyny (?).

⁴ Piołyńkowe — wino zaprawiane piołunem (piołyńnem).

⁵ Półkufek — naczynie na płyny o pojemności połowy kufy.

⁶ Urszula z Wattów Ciglerowa (Zieglerowa), żona kupca Sebastiana, siostrzenica Stanisława Hozjusza.

⁷ Wyzina — mięso wyza, ryby jesiotrowatej. Robiono wyzinę z karpia, czeczugi i bielugi (ryba najbardziej podobna do wyza).

⁸ Łukasz Podoski (zm. 1584), sekretarz królewski, dyplomata, kanonik kielecki i krakowski, proboszcz gnieźnieński. Był zwolennikiem koadiutora warmińskiego. To właśnie Podoski ofiarował w Padwie swemu profesorowi Robertellowi świeżo wydaną w Bazylei *Historię Polski Kromera*. J. Korytkowski, dz. cyt., t. 3, s. 240-245; C. Walewski, dz. cyt., s. 21, 82, 89; L. Łętowski, dz. cyt., t. 3, s. 468-470).

⁹ Vincenzo Laureo.

Iż bibliopola jeszcze choruje, przetom nie mógł dostać żadnego egzemplarza Poloniae¹⁰. Racz W.Mé pisać do Ksiedza Płockiego¹¹ wywiadując się, jeśli doszły Jego[moś]ci egzemplarze posłane Królowi Jego[moś]ci¹² et aliis. Był też tam jeden dla W.Mci cum literis. Niemla Krzyżanowski alias Polaczek komorny¹³ wziął ten fascykuł.

O plebaniją chotelską, jeśli mam co czynić, daj mi W.Mé znać. Raczysz W.Mé pomnieć, dlaczego dał W.Mé tę plebaniją domino Jacobo¹⁴, aby był vicecustos et pro decore ecclesiae Vislicensis, a w Chotlu¹⁵, tak w kościele, jako i plebaniej był dobrym gospodarzem. Teraz się wszystko opak obróciło. Novissimus error peior priore. By nie ja, już by była zginęła plebanija. Ks. Jacob tylko by chciał brać prowenty, a dalej nic, w Nidzie¹⁶ mieszkać, zostawiwszy Chotel pustkami, ¹przeciw czemu^f szlachta szemrze. Potrzeba go podobno prawem^g nagrzać¹⁷, ut resideat vel mittat. Jeszcze nie miał konfirmacyjej a Nuntio Apostolico na to, iż in mense Pontificis Maximi¹⁸, Maio, wakowała^h ta plebanija. Dopirzo mnie prosił, abym zjednał konfirmacyją II a Nuntio Apostolico, ale z tego nic. Czyń W.Mé z tym co raczysz, albo mi daj naukę co mam czynić. Postarzę się, iż dam godnemu vicecustodiam. A nie wiem, jeśli mu nie lepiej daćⁱ i plebaniejⁱ. Quamvis haec, sint incompatibilia.

Commendo me D[ominationi] Vestrae Reverendissimae.
Cracoviae, die 5 Februarii Anno 1578.

D[ominationis] V[estrae] R[everendissimae]
T[homas] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit.

¹De decimis Radloviensibus committat D[ominationis] V[estrae] R[everendissimae] negotium alicui ex praelatis in aula Regia manentibus. Ego nihil efficiam et aula referam. Pisałem też, iż Gołuchowski nie tylko na listy dobrych ludzi, ale i na Pana Boga nic nie dba. Rozdarł paszczekę¹⁹ na grunt

¹⁰ Zob. list 6 przyp. 4.

¹¹ Biskupem płockim był od 1577 r. Piotr Dunin Wolski.

¹² Stefanowi Batoremu.

¹³ Komorny — dworzanin.

¹⁴ Jakub Vegrinius z Żarek (?).

¹⁵ Chotel Czerwony — parafia koło Wislicy. Tomasz Płaza był dzierżawcą tej wsi kolegiackiej, a od 14 V 1578 r. dzięki Kromerowi, tamtejszym plebanem.

¹⁶ Nida — wieś nad Czarną Nidą, na pld. wschód od Chęcina, własność biskupów krakowskich.

¹⁷ Nagrzać — naciskać.

¹⁸ Według konkordatu z 1448 r. miesiącami papieskimi były nieparzyste miesiące roku. Beneficja w nich wakujące obsadzała Kuria Rzymska.

¹⁹ Paszczeka — paszcza.

Żydowski²⁰, aby go pożarł. Będzie dosyć trudności i bez szkody nie będzie in tanta rerum confusione et licentia¹.

[Na odwrocie] ^aReverendissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Warmiensis Coadiutori etc. etc.^b. [r. k.] — ¹⁶ Febr[uar]ii).

^a Ż	— listów
^b Ż	— tego
^c Ż	— narail
^d P	— półkuffki, Ż — półhaffki
^e	— wstąpiwszy
^{f-f} Ż	— na co
^g Ż	— słowo opuszczone
^h Ż	— commendata
ⁱ⁻ⁱ P	— y plebanyci, Ż — z plebanią
^{j-j}	— ręką Płazy
^{k-k} Ż	— adres opuszczony

8

Kraków, 19 II 1578

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 134.
DRUK: Dz. W. 1817, t. 5, s. 3-9.

Reverendissime Domine, Domine Patrone Colendissime.

Wczora, videlicet 18 Februarii, sługa Ks. Niemajewskiego oddał listy W.Mci w plebaniej in mea absentia i nie widząc się ze mną precz odjechał. Ks. Niemajewski wysławia łaskę W.Mci i obiecuje płacić wedle obligacyjej, a mam za toże satisfaciet. Otrzymałem był nąń robur monitionibus, ale iż nie jest publikowan, nihil valet. Jesli W.Mć chcesz, aby się obligował ad acta, musiałby sam przyjechać, o co bym ja napisał do niego, jesliże będzie wola W.Mci. Tegoż dnia po obiedzie oddano mi z Warszawy list W.Mci, któryś W.Mć posłał przez p. Ulryka Hozjusza¹. By mi go był sam oddał, posłałbym zarazem z winem piółyńkowym małmazyjej przez Sochę². Małą rzeczą wiele się omieszkało. Pytałem p. Ulryka, czemu mi nie dał sam tego listu. Powiedział, iż mu go nie oddano, musiał być między legatowymi listy. Kiedy będę miał przez kogo, tedy poślę baryłę małmazyjej, albo beczkę, jesli przywiozą jednemu dobremu memu przyjacielowi. Zdrożała teraz we Lwowie, dla tych trwóg wałaskich³, i rozynków dlatego niemasz i inszych rzeczy i jarmark zły był we Lwowie. Wiele złego nabroił ten Podkowa. Aby jedno stanoło na tym. Zięć p. Ciglerowej jeszcze z Węgier nie przyjechał.

²⁰ Kalwin Andrzej Gołuchowski był właścicielem Żydowa i Woli Żydowskiej.

¹ Ulryk Hozjusz (Ulrich Hosius) z Bezdán (ur. 1551), najstarszy syn Jana, starosty Smolajna na Warmii, bratanek Stanisława Hozjusza.

² Zob. list 7.

³ Wołoskich.

Owa tam kupi wina dobrego, jeśli go dostanie. List dałem przedsię paniej Ciglerowej. Ten by był pożytek W.Mci, kiedy by zjednał dobrego wina. Inszego się próżno spodziewać. Powiadał mi nieboszczyk Cigler, iż zda mi się uczyni to 4 talary. Przywieziono było do Krakowa z trzy wozy wina, które stały na rynku kilka niedziel; nikt go nie chciał kupić, iż tak dobre. W Krakowie złe wina a drogie. Kiedy by się takie trafiło, jakie W.Mć miał ode mnie, płacono by je po gr[oszy] 10. Pan Bóg to przepuścił dla pijanic. Wyziyny trochę wraz przywieziono, funt gr[oszy] 4. Rad bym jej był W.Mci posłał, ale Ulryk nie chciał wziąć. Fig niemasz. Radem, iż mi się trafił Strachocki, który W.Mci zawiózł potrzebne rzeczy. Czekam przezeń responsu i lososia. Dobrec i ryby suche. ll

Radem temu, że doszły W.Mci fascykuły, którem posłał przez Warszawę. Czekam responsu na niektóre rzeczy pilne. Jakom przedtym prosił i teraz proszę, racz W.Mć komu zacnemu zlecić w Warszawie, który by mówił z Ksiedzem Biskupem⁴ o dziesięciny radłowskie. Ja nie nie sprawię, bym napilniej solicytował. Baczę, iż się na to udał, aby nie nie dawać. I mnie ista importuna instantia zaszkodzi, jako mi jeden powiedział. Wszakóż ja więcej sobie ważę łaskę W.Mci i uczynię, co W.Mć każesz. Kozirowski⁵ obiecuje zapłacić. ^aAle niewiele dłużni radłowianie, którym Ks. Biskup nie kazał [cieżkości?] czynić^a.

Pieniadze, które mi pan Szafarz odesłał, mógł był W.Mć wziąć. Bym się był nie spuścił na ty pieniądze, tedy bym był posłał ty, którem wziął od pana Kmity. Teraz nie mam, kto by był zapłacił, abo oddał Niewiarowskiemu⁶ ty pieniądze [...]^b nie inaczej, ^cjakobym ich już nie miał zapłacić, że tam nie mam żadnego długu^c. Jako będą pisać, że pieniędzy nie wzięli, tedy będą o mnie co złego rozumieć. Już mi mówił pan Kmity, że dla trudnego przesyłania pieniędzy może ty dzieci stamtąd⁷ wziąć. Ale mógł swego służebnika posłać. Rad bym ja każdemu posłużył. Ślę tedy przez pana Ulryka ty pieniądze do rąk pana Szafarza. Ex istis 20 tale[ris], które tam zostały, nie trzeba nic rachować na pana Rusieckiego, ale każ W.Mć wypisać wiele tam został dłużeń i wiele mu W.Mć dasz na ekspedycyją, tedy się ja tego upomnę u ksiedza Rusieckiego⁸.

Ks. Podoski⁹ zaś idzie wspak. Wczora ze mną mówił, abym wziął od niego dwa kubki i zastawił in centum flor[enos], bom powiedział, iż mi trzeba pieniędzy wina W.Mci kupować. Mówił mi też, abym W.Mci pisał, żeby W.Mć przestał na sto złotych, gdyż W.Mc[i] Pan Bóg auxit tantis fortunis, a ich też wydał zaś nieboszczykowi niemało pieniędzy, ale jako wiele, nie pomni. Powiedziałem, ll iż mnie pilniej pieniędzy. Wszakóż jeśli będę mógł

⁴ Piotrem Myszkowskim.

⁵ Oporny dłużnik, o którym Płaza wspominał w liście 4.

⁶ Kasper Niewiarowski (zm. 1629), syn Olbrychta i Barbary z Mstowskich, siostrzenicy kanclerza Jana Ocieskiego, pasierb Jana Kmity, PSB XIII, s. 93 (W. Bu d k a).

⁷ Z kolegium jezuickiego w Braniewie.

⁸ Rusiecki Stanisław, kanonik poznański. Ksiądz prałat utrzymywał kontakty z Tomaszem Płazą.

⁹ Łukasz Podoski.

gdzie dostać pieniędzy na kubki, tedy je wezmę. A iżbym miał pisać do W.Mci, żeby W.Mé przestał na sto złotych, wstyd mi zaprawdę tego. „Wiesz W.Mé, coś ze mną postanowił. Wiesz coś W.Mé pisał Ksiedzu Koadiutorowi¹⁰, iżeś dłużeń flor[enos] 600 przez dwudziestu i kilka złotych i obiecałeś je płacić. Jego[moś]ć Ks. Koadiutor dosyć z siebie uczynił, iż puszcza bez mała 200 flor[enos]. Wielka to łaska. Sit vester sermo est, est „[Mt 5,37] etc.” Powiada, iż nie winien^d tak wiele. Będę jeszcze s nim mówił. Już nie wiem komu dziś wierzyć, gdy żeśmy się na tym zacnym człowieku omylili. Nie będzie bez trudności. Racz mi W.Mé dać naukę, co mam czynić. Jesli da srebro in flor[enos] 200, zda mi sie brać ze złego dłużnika. Moje flor[eni] 30 nie wiem kiedy mi dojdą do reku.

Pisałem Ks. Archidiakonowi do Warszawy, aby posłał flor[enos] 20 jezuitom za Brzeskiego¹¹, abo iżby solicytował ojca jego o zapłatę, jesli sam nie chce płacić. D[omino] Vielicio¹² scribam, ut reservet possessionem pagorum circa Sendomiriam¹³.

D[ominus] Iacobus¹⁴ iam resignavit vicecustodiam et valedixit Vislicensibus, sed de resignatione pleb[aniae] Chotlensis nullum verbum. Kiedym s nim mówił, aby nie rezygnował certis conditionibus powiedział, że tego nie uczyni. Przypomniałem mu, że dlatego mu W.Mé dał plebaniją, aby w Wiślicy, abo w plebaniej rezydował, a zwłaszcza, iż wikarego^e mieć nie może. Za nieboszczyka plebana było źle, teraz jeszcze będzie gorzej i do końca sie w niwecz obróci plebanija, bo w Piotrowicach¹⁵ koniecznie musi rezydować. Ale co sie tam dzieje. W.Mé obaczyć raczysz z jego listu, który mi wczora sługa mój przyniósł. Będzie wiele winien temu kościołowi który bym ja bez mieszkania dał ochedożyć. W plebaniej bym pobudował około¹⁶, stodoły, etc., co by mi łacno^f przyszło póki ll Chotel¹⁷ trzymam. Alias kiedy by mi ją chciał puścić, gdy nie będę tam miał jurysdykcyjej, nie obejrzałbym sie na nią. Jesli też W.Mé raczysz komu inemu conferre hoc beneficium, contentus ero. Mnie na tym nic nie zejdzie. Anno praeterito chciałem puścić arendę, bo nie z moim pożytkiem, ale mie użył¹⁸, abym nie puszczał, a też mi więcej idzie o poddane, aby nie mieli złego sąsiada arendarza. Jesli W.Mé będziesz raczył ruszyć Ks. Jacoba za tą słuszną przyczynę, nie wiem, jesliby Nuntius Apostolicus¹⁹ nie mógł conferre hoc benediciem, quandoquidem non habet confirmationem ab ipso, o którą mie prosił, abych mu ją zje-

¹⁰ Marcinowi Kromerowi (1512–1589). PSB XV, s.319–325 (H. Barycz).

¹¹ Zapewne Brzeski był uczniem kolegium jezuickiego w Braniewie.

¹² Vielicius (Wielicki), pisał się de Wieliczka, stąd pojawiająca się inna forma nazwiska Jan Wieliczka (zm. 1598), przyjaciel Marcina Kromera. W 1570 r. przesłał mu gratulacje z Bononii z okazji zatwierdzenia koadiutorii. Vielicius był doktorem teologii, miał kanonię opatowską (1575) i krakowską (L. Łętowski, dz. cyt., t. 4, s. 223; C. Wałęwski, dz. cyt., s. 82).

¹³ Sandomierz — wówczas miasto wojewódzkie, leżące na lewym brzegu Wisły.

¹⁴ Jakub Vegrinius z Żarek (?). Zob. list 7.

¹⁵ Piotrowice, wieś w par. Świerże pow. radomskiego.

¹⁶ Okół — okólnik dla bydła.

¹⁷ Zob. list 7 przyp. 15.

¹⁸ Użyć — uprosić.

¹⁹ Vinzenzo Laureo.

dnął już, dostawszy tej plebaniej, alem powiedział, że W.Mć na to nie przyzwoli. Musiałby podobno W.Mć pisać ad Nuntium Apostolicum. Poruczęm ja to rozumowi W.Mci, a przez Strachockiego czekam responsu.

Jacob Gnojeński²⁰, anabaptysta, sąsiad W.Mci, zdechl nagle. Dziewka jego, dorosła luterka powiedziała, że tydzień przed śmiercią ukazał się jej szatan i mówił do niej: „już ociec twój będzie rychło u nas. Już mu czas do nas”. Wszystkie ziemiany wygłosował z głos²¹. Miałem s nim pozew o podniesienie groblej.

U nas mrozy ciężkie i śniegi wielkie. Zachowaj Panie Boże nagłego ześcia śniegu. Byłyby wielkie powodzi. Teraz trudno o młyny, byłoby potem trudniej. Jeśli W.Mć raczysz kiedy pisać Ks. Chełmińskiemu²², racz W.M. przypomnieć, iżem Jego[mości] posłał *Poloniam* eleganter copertam²³.

Zalecam się W.Mci, a Pana Boga proszę, aby od W.Mci ty choroby precz oddalić raczył. Datum Cracoviae, die 19 Februarii Anno Domini 1578.

Domino Jacobo²⁴ puścił libere tę plebaniją drugi pleban, bo ma drugą i ^bkanoniją opatowską^b etc. Otóż tam chce mieszkać. Pan Porębski²⁵ rychlej się zdobył na podagrę, niżli na benefiejum. Panie Boże go wspomóż.

D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae servitor
Th[omas] Pl[aza] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit.

^bStaralem się, abym mógł zjednać kapłana do Chotla i postępowałem jednemu na kwartał flor[enos] 5 i obiad we dworze jaki może być, ale żaden kapłan nie chce do wsi i w Krakowie ich barzo skąpo. Zda mi się, że niedługo kapłanów ubędzie z Wiślice, bo mieszczanie czortu się godzą²⁶, kapłana jako psa mażą²⁷, a k temu chcą odjąć Kanclerzowi²⁸ połowicę gruntu siedleckiego. Ja z kanoniej nie biorę nic²⁹, a wždy płacę wikaremu marcas 8. Na potym nie wiem, co będę miał czynić, bo i mnie wiśliczanie ukazali psi ząb.

Venetiis expecto responsum de imprimendo *Breviario*³⁰ et de sumptu in ducenta vel trecenta exemplaria. Mallem Venetiis imprimi, quam Coloniae

²⁰ Jakub Gnojeński (Gnoiński) z Wielkiego Piasku koło Wiślicy (ok. 1510–1578), syn hetmana nadwornego Mikołaja, działacz reformacyjny. Wspólnie z bratem Stanisławem zarządzał majątkiem koło Wiślicy. Zamienił kościół w Piasku na zbór kalwiński. Tomasz Płaza w liście do Kromera z dnia 16 XI 1573 r. donosi z Krakowa „A iż in festo Omnium Sanctorum (1 XI — K.S.) Jakób Gnoiński chłop stary i szalony, sąsiad W.M. z niektórymi sobie podobnymi w Piasku krzcił się znowu w sadzawce, gdzie się było zeszło nieco ludzi w Wiślice na dziwy”. (*Starożytności historyczne polskie*, t. 2, s. 459); PSB VIII, s. 157–158 (W. Urban).

²¹ Wygłosował z głos — W Z (s. 8) komentarz taki: „odgłos ten przeraził” lub „Rozszedł się po wszystkich ziemianach”.

²² Biskupowi chełmińskiemu Piotrowi Kostece.

²³ Wzmianka o tym jest w liście 6.

²⁴ Zob. przyp. 14.

²⁵ Najprawdopodobniej Maciej Porębski, sekretarz i domownik Marcina Kromera.

²⁶ Zob. list 3 przyp. 25.

²⁷ Mazać — bezcześcić, zniesławiać.

²⁸ Piotrowi Duninowi Wołskiemu.

²⁹ Tomasz Płaza był kanonikiem w zubożalej kolegiacie wiślickiej.

³⁰ Mowa o sprawach wydawniczych związanych z *Brewiarzem Warmińskim*. Księga ukazała się w 4 lata później u Cholna (*Breviarium Varmiense magna cura ac diligentia castigatum*, Coloniae 1581).

per hunc ingratum hominem, cui scripsi ut mihi mittat *Breviarium Colonien-
se* vel *Herbipolense* ³¹, quod se impressisse scribit, ut D[ominatio] V[estra]
Reverendissima videat typum, si placebit, Mitto D[ominationi] V[estrae]
Reverendissimae exemplum litterarum Cholini, quamvis antea quoque misi,
sed fortassis periit. Scripsi et pro theriaca Venetias^h.

[Na odwrocie] [Reverendissimo Domino meo Clementissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Warmiensi Coadiutori
etc., etc.]. [r. K.] — 8 Martii.

- ^{a-a} Ż — Ale niewiele długu radłowanie, którym Ks. Biskup nie kazał przykrości
czynić
^b P — słowo zatarte, u Ż — nie jest to odnotowane
^{c-c} Ż — jakoby ich już nie miał zapłacić że tam różnym, żadnego długu
^d Ż — umiem
^e Ż — jako słowo nieczytelne
^f Ż — tanio
^{g-g} Ż — Canonicatum Opatowiensem
^{h-h} — ręką Płazy
ⁱ Ż — mają
^{l-l} Ż — adres opuszczony

9

Kraków, 5 XI 1578

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 145, 145 1/2.

DRUK: Dz. W. 1817, t. 5, s. 16-21.

Reverendissime Domine, Domine Patrone Clementissime.

Jegom[os]ć Ks. Biskup Kujawski¹ pisał mi, że ma W.Mci postać jedno-
chodaka² dobrego i wskazał, jeslibym chciał co pisać albo postać W.Mci,
abym do Niego posłał. W ten sposób posłałem ten list do Jego[mo]ści.
A prosiłem jesliżby nie słał w jakiej pilnej potrzebie do W.Mci, żeby dlatego
tego listu nie słał, ale go zdrapał³ albo mi odesłał [3 Novembris] był
u mnie ^bD[octo]r de Pilsno^{b 4} i kilka zacnych ludzi kiedy mi list W.Mci oddał
służebnik Ks. Kujawskiego. Ale bym go był wołał nie czytać przy gościach,
bo barzo mnie zafrasował, aż sie dziwowali, czemu tak pretko został mel-
ancholikiem. Aczkolwiek to mnie nie nowina czytając listy W.Mci, wszakoż
quod frequentatur conturbat. I W.Mci nie potrzeba było takowego frasunku
albo enumeracyjej, co sie omyliło in hac vel insta pagina, bo to mi jest rzecz
takowa, która by sie odmienić nie mogła. Ja liczby⁵ czynię, W.Mć masz po-

³¹ Herbipolis (Werbzburg) — miasto w Niemczech.

¹ Stanisław Karnkowski.

² Jednochodak (= jednochodnik) — koń biegnący jednochodą, tzn. galopem.

³ Zdrapać — podrzeć.

⁴ Marcin z Pilzna Glicki (Glicius). Zob. list 5, przypis nr 18.

⁵ Liczba — rachunek.

prawić si quod erratum est in accidentalibus sed non in essentialibus. Także in expensis możesz W.Mé przyjąć albo nie przyjąć co się podoba. A radszy temu^c będę niżli takowe mordenty odnosić. In priori ratione najdziesz W.Mé łańcuch napisany. Azażem W.Mci nie posłał exemplum citationis, którą^d pozrywam Kozirowskiego⁶, aby go wykupili? Azażem nie pisał przez p. Michała⁷, żebym go rad W.Mci odesłał? Iżem odpuszczał nieco debitoribus, musiało tak być. By W.Mé sam był, obaczyłby, jako z ciężkością z kogo dług wyciągnąć. Nie ony to dobre czasy, którycheśmy trochę zastali, że nam płacono jakośmy chcieli, teraz musimy brać co dadzą. I około wytrącania poborów eadem fuit ratio. Rad bym ja był co namniej wytrącił, ale kiedy nie doliczono, musija]lem brać co dano. Jeśli W.Mé rozumiesz, abym co pro se usurpował, tedy pošli służebnika, który by oglądał kwity apud debitores, jeśli tak albo nie, jakom napisał.

U dobrowodz[i]anów niemasz co wziąć, chybaby im duszę wydrzeć. A nie tylko tam, ale też indzie nedze dosyć. Jakoby do szpitala W.Mé dał jałmużnę, kiedy jem co odpuścisz. Dibovius⁸ nie był mi srogi, alem wolał wziąć co, niżli nie. Jak sie drugim przydało, którym był więcej dłużen. I zapisy i obligacyje nie pomogły. Iż tak jest, postawię świadki. II Wolałbym sie z W.Mcią o wszystkim ustnie rozmówić, ale żadnym sposobem odjechać nie mogę, póki tu Król⁹ jest, propter aliquod periculum. Nie byłoby takiej trudności, jaką czynić raczysz i sobie i mnie. Uczyn W.Mé summarium perceptorum et expensorum, przyjmi W.Mé ad rationem co raczysz, wyciśnij co się nie podoba, wszystko za wdzieczne przyjmę. Nie z obcym W.Mé masz sprawę. Co sie dotyczye pieniedzy, które wziął Ks. Kardynał¹⁰, jeśliżeby W.Mci na tym zeszło, żebyś ich W.Mé nie chciał czekać ex proventibus Cardinalis, tedy racz W.Mé posłać do mnie służebnika, a ja sie postaram, że ich dostanę a W.Mci pošlę, albo mi racz oznajmić przez kogo je mam pošlęć. Muszą być, by mi sie spadać¹¹. Na potym będę medrszy. Praeterea co zostaną na liczbie, daj mi W.Mé znać, wszystko odeślę.

Z strony *Agendarum Varmien[sium]* byłem barzo rad, że je W.Mci morzem posłał C[h]olinus i wypisał co za nie przydzie¹², i spodziewałem sie ujść suspicyjej albo przymówki, żebym sie miał s nich zbozacić. Ale przedsie nie mogło być bez tego. Przedsie musiały być na placu uzury, lucra et alia mordacius quam speram et expectaram. Pan Bóg na mie ty *Agendy* przepuścił. Oto possyła do mnie ostatek tych *Agend* drukarz¹³, od których non adscribam vecturam rationibus W.Mci, abym już miał pokój. Mam z drugimi co

⁶ Kozirowski — dłużnik wymieniony w liście 4, 8.

⁷ Michał Żarski.

⁸ Wojciech Padniewski (zm. 1610), bratanek biskupa krakowskiego Filipa Padniewskiego, starosta dybowski (od 1566 r.), PSB XXV, s. 7–8. (H. Kowalska).

⁹ Stefan Batory.

¹⁰ Stanisław Hozjusz.

¹¹ Spadać — ubywać.

¹² Cholinus przesłał Kromerowi 177 egzemplarzy z Kolonii przez Hamburg do Gdańska. Stąd Adolf Houp miał je zawięzić do Lidzbarka. (zob. W. Nowak: *Geneza Agendy*, s. 204).

¹³ Tzn. 23 egzemplarze (zob. W. Nowak: *Geneza Agendy*, s. 204).

czynić. Posłałem typographo flor[enos] 100. Raczzę W.Mé posłać przez Gdańsk ostatek co sie podoba, tedy ja nie będę in suspicione.

Pro decimis Staviariensibus et Dobrowoden kiedym wziął pieniądze, rą-
tym napisał do regestru. Inszych rzeczy nie chcę spominać, co mi nie doda-
dzą, co złych pieniędzy nadadzą, a ja przedsię zupełne¹⁴ oddawam. Nie
spominam krakowskich ekspens, [których sie W.Mé boisz], które muszę czy-
nić, a snadź by to lepiej pisać, niżli levia, którymi sie W.Mé obrażasz. Baczą
ludzie jaką pilność czynię in negotiis W.Mci, ale widzę, iż to przedsie nie k
myśli W.Mci. Jeslibym jeszcze dlatego miał być w piekle, zachowaj Panie
Boże. Stoi mi za piekło, kiedy sie ubłocę, uchodzę, ludzi turbuję, odia od-
noszę, etc. || Gołuchowski obiecuje sie ugodzić s nami, albo bona aequiva-
lencia kupić. Roki wiślickie nie doszły, co mie barzo boli, a zwłaszcza dla
łańcucha. Z koadiutoryjej W.Mci dziękuję. Nie dostaje^f pieniędzy na kup-
no. Darma tam nic. Pecunia ipsorum sit illis in perditione [Por. Dz. 8,20],
sed omissis odiosis veniamus ad alia.

Przez Szymona furmana z Skirniowic¹⁵ pisałem W.Mci przed tygodniem
i kopiją listu C[h]olino posłałem. Książ jeszcze niemasz dla zlej drogi.

Reverendissimus D[ominus] Nuntius¹⁶ salutat D[ominatió]nem
V[estram] R[everendissimam]. Aczkolwiek nondum est confirmata valetudi-
ne, wszakoż miał audiencyją u Króla rano in festo Omnium Sanctorum¹⁷ ho-
norigice exceptus. Potym był w kościele na mszy z Królem. W niedzielę, na-
zajutrz, był u Króla przez trzy godziny po obiedzie. Nie może sie Króla wy-
chwalić. Powiada, że od tego czasu jako z Królem mówił, począł sie lepiej
mieć. In Die Animarum¹⁸ był Król w kościele i na processyjej, klekał⁸ cum
magna devotione, czego Augustus¹⁹ nie czynił. Po obiedzie jechał do Niepo-
lomic²⁰ propter recreationem, aż ze dwie niedzieli będzie.

Kontrowersyja z strony Brogu barzo sie dobrze dokonała pro parte catoli-
corum et universitatis, a heretykom jakoby psi obiad zjedli²¹. Żadnej pocie-
chy nie odnieśli. Episcopus noster²² dziś jechał do Sławkowa²³, gdzie zmie-
szka trzy niedziele. Skoro odszedł od Legata²⁴, przyszedłem ja do Niego;

¹⁴ Zupełny — doskonały, wartościowy.

¹⁵ Skierniewice — miasto nad Skierniewką, oddalone 22 km od Łowicza i 66 km od War-
szawy.

¹⁶ Giovanni Andrea Caligari, biskup Bertinoro, nuncjusz w Polsce od 1578–1581 r.

¹⁷ Wszystkich Świętych, 1 XI.

¹⁸ Dzień Zaduszny, 2 XI.

¹⁹ Zygmunt August.

²⁰ Niepolomice, — miasteczko nad Wisłą na wschód od Krakowa, należące do ówczesnego
województwa krakowskiego.

²¹ W czerwcu 1578 r. miały miejsce w Krakowie tumulty religijne. Różnowiercy obwiniali
o to studentów i władze Uniwersytetu. 21 X 1578 r. zanieśli skargę do króla. Batory nie udzie-
lił im odpowiedzi, ale 27 X 1578 r. wydał mandat o zachowaniu pokoju publicznego w Krako-
wie (Zob. *Materiały do dziejów reformacji w Krakowie*, s. 112–118).

²² Piotr Myszkowski.

²³ Sławków (niem. Austerlitz) — miasto na Morawach na pld.–zach. od Opawy, miejsce
zwycięskiej bitwy Napoleona w 1805 r.

²⁴ Giovanniego Caligarego.

tamże mu nowinę przyniesiono od Pana Kanclerza²⁵, iż Polacy cum exercitu regio Sueciae pobili 22 millia Moskwy pod Kiessą²⁶ in Livonia²⁷, dział 20 wzięli, etc. A to iż się to tam niedaleko W.Mci działało, wiesz to W.Mc lepiej.

Dalem drukować *Supplicationes* missas ad me a Reverendissimo D[omino] Wladislaviensi²⁸, które i Ksiadz Legat²⁹ approbował, przeto ich też posyłam W.Mci kilkadziesiąt egzemplarzy. Posłał do mnie Ks. Kardynał³⁰ quandam epistolam, którą kazal dać drukować sumptu suo. Posyłam jej W.Mci początek. Poślę zupełną, kiedy będzie gotowa, kilkadziesiąt egzemplarzy.

Wakowała teraz plebanija w Samborze³¹ praesente rege, która czyni 50 flor[enos]. Prosił o nią Krasieński kantor krakowski³², Sokolowski kaznodzieja³³ et alii. Król nie chciał dać żadnemu, tylko kapłanowi statecznemu, który był wikarym w Samborze przez niemaly czas, którego mieszczanie zalecili.

Upominam się zapłaty za dziesięciny. Słalem sługę do nich. Nie można nic wziąć. Nie mają co dać. Nedza okrutna. Nie zasiali ludzie, a na wielu miejscach to, co wsiano, wymokło, bo deszcze ustawiczne, nowy miesiąc nastął, a stąd się trzeba spodziewać pestem. D[ominus] Archidiaconus Cracovienis³⁴ wczora przyjechał z Gniezna, tę nowinę złą przyniósł, iż w Wielkiej Polsce, w Mazo[w]szu pestis saevire incipit. W Poznaniu już siedmnaście domów zabito.

Na ten czas nie mam co pisać, tylko się W.Mci zalecam.

Datum Cracoviae, die 5 Novembris Anno Domini 1578.

Reverendissimae D[ominationis] V[estrae] servitor
Th[omas] Pl[aza] pl[ebanus] S[ancti] S[tephani] subscripsit.

²⁵ Jan Zamojski był kanclerzem wielkim koronnym od 1 III 1578 — 3 VI 1605. (W. Nowodworski; Jan Zamojski. Petersburg 1898; A. Śliwiński: Jan Zamojski, kanclerz i hetman wielki koronny, Warszawa 1974).

²⁶ Kieś (Kiesia — Wenden) siedziba kasztelanii w Inflantach, w 1578 r. miejsce zwycięskiej bitwy połączonych sił króla szwedzkiego Jana III Wazy i Stefana Batorego nad wojskami Iwana IV Groźnego.

²⁷ Liwonia (Inflanty), kraina historyczna nad Zatoką Ryską.

²⁸ Najprawdopodobniej chodzi o S. Karnkowskiego: Napomnienia potrzebne i zbawienne, których wszyscy plebani w Kujawskim i Pomorskim Biskupstwie przy świętości kościelnych sprawowaniu używać mają. Z rozkazania Jego M. Księdza Kujawskiego i Pomorskiego Biskupa, dla nauki tak plebanów jak i duchowieństwa wszego, i dla pożytku ludu pospolitego, krótko polskim językiem spisane. Kraków 1577. (Zob. K. Estreicher, dz. cyt., t. XIX Kraków 1903, s. 121).

²⁹ Giovanni Caligari.

³⁰ Nie udało się ustalić o jaki list (pasterski?) Stanisława Hozjusza chodzi.

³¹ Sambor — siedziba starostwa w województwie ruskim, miasto odległe 75 km na pld.-zach. od Lwowa i 50 km na pld.-wsch. od Przemysła.

³² Jan Andrzej Krasieński (1550–1612), bratanek biskupa Fr. Krasieńskiego, kanonik łączyci i kielecki, gnieźnieński, kantor krakowski (X 1576), historyk, bibliofil, sekretarz Stefana Batorego. PSB XV, s. 177–179. (H. Barycz).

³³ Stanisław Sokolowski (1537–1593), pisarz teologiczny, znakomity kaznodzieja (od 1576 r. do 1580 w randze kaznodziei króla Stefana Batorego), późniejszy kanonik krakowski, miał probostwo w kościele św. Floriana na Kleparzu w Krakowie (L. Łętowski, dz. cyt., t. 4, s. 65–72).

³⁴ Stanisław Krasieński.

^bNiektórzy radzą, aby W.Mć czekał futuram synodum z strony dziesięcin, bo tam będziesz W.Mć miał pretką sprawiedliwość. Reverendissimus D[ominus] Nuntius Apostolicus³⁵ vult etiam administrare iustitiam i napominał me, abyśmy mieli wszystko po gotowiu. W.Mć raczysz lepiej baczyć co czynić, ale mi się zda, iż Episcopus³⁶ omnem movebat lapidem i calumniis będzie narabiał, aby nic nie dać. Et metuendum est, aby z strony beneficji jakiej trudności nie zadał. ⁱIn rationibus, chartam occultam habeat D[ominatio]nis] V[estrae] Reverendissimae rationem, jedno W.Mć faciet rationem jako jest in registro antea, et per Michaellem nuper misso¹.

Quod attinet papyrum, mam ten obyczaj, iż w jeden registr piszę co W.Mci i komu inemu pošę, dla pamieci. Tymże sposobem sluga niebaczenie papir przypisał, który wymazawszy, tedy tylko idzie o gr[oszy] 4 in illa pagina. Skąd W.Mć baczyć możesz, że non data opera jest przypisan[a]. Wymaż precz W.Mć co sie nie podoba, ero contentissimus, abym nie miał tego fransku.

Reverendissimus Dominus Archidiaconus³⁷ będzie wizytował i rewidował Dziekanowice cum D[octore] Pilsnensi³⁸, skoro sie jedno droga poprawi abo mróz będzie^h.

[Na odwrocie]: Reverendissimo Domino meo. Colendissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Warmiensiis Coadiutori etc.; /r.K./ — 3 Ian[uarii].

- | | |
|----------------|---|
| ^a Ż | — słowo nie odczytane |
| ^b P | — D. Pilsno, Ż — D. Pilsno |
| ^c Ż | — WMci |
| ^d Ż | — którym |
| ^e Ż | — zupełnie |
| ^f Ż | — nie dostarczę |
| g | — klękał |
| h-h | — Dopisek na oddzielnej kartce (sygnowany 145 l/2) ręką Plazy |
| i-i Ż | — fragment opuszczony |
| j-j Ż | — adres opuszczony |

³⁵ Giovanni Caligari.

³⁶ Piotr Myszkowski.

³⁷ Stanisław Krasiński.

³⁸ Marcin z Pilzna Glicki (Glicius).

Kraków, 14 XII 1578

AUTOGRAF: Link, Br. 17, nr 144.
 DRUK: Dz. W. 1817, t. 5, s. 15–16.

Reverendissime Domine, Domine Clementissime.

Wczora poslałem W.Mci wielki fascykuł listów, który Jego[moś]ć Ksiadz Kujawski¹ ad petitionem Domini Solicovii² obiecał przesłać W.Mci. Dziś mi sie trafił furman Paweł z Skierniowic³, który tam jedzie, przez tego tedy posyłam W.Mci exempla *Poloniae*⁴ 16. Dałem ich 4 precz^a, videlicet: Regi⁵, Episcopo Cuiaviensi⁶, Nuntio⁷ et Solicovio. A iż czasu jednego kazal był W.Mé posłać sobie *Confessionalia* Polanci⁸ propter parochos, przeto teraz też posyłam W.Mci eiusdem authoris *Methodum ad eos adiuuandos, qui moriuntur*⁹ exempla 20 per gr[ossos] 3. Książki barzo potrzebne plebanom i pożyteczne.

Pani Kmicina¹⁰ dała mi flor[enos] 42 in moneta pro filio suo Niewiarowski¹¹, których nie mam bezpiecznie przez kogo posłać. Ale mam sam zapłacić flor[enos] 54 niektórej paniej, która była posłała synowi swemu ty pieniadze, wiec je wziął Ks. Kardynał¹² i pisał do mnie ks. Reszka, abym je zapłacił, by ich też gdzie pożyczyc. Ma mi też pan Kmita dać pieniedzy dla Krasowskiego. Z tych tedy pieniedzy zapłacę ten dług, a ostatek posłę do

¹ Stanisław Karnkowski.

² Jan Dymitr Solikowski (Solicovius) (1539–1603), publicysta, polemista religijny, poeta, w l. 1564–1583 sekretarz królewski, dyplomata, od 1583 arcybiskup lwowski. Z Kromerem łączyła go przyjaźń. W 1571 r. Solikowski jako komisarz króla Zygmunta Augusta załatwiał z Kapitułą Warmińską nader delikatną sprawę koadiutorii Kromera (C. Walewski, dz. cyt., s. 94–97; zob. W. Nehring: O historykach polskich szesnastego wieku. Cz. III O życiu i pismach J.D.Solikowskiego, Poznań 1860.).

³ Skierniewice — miasto, nad dopływem Bzury, Skierniewką.

⁴ Było to drugie wydanie *Polonii*, które ukazało się u Cholina w 1578 r. w formie 4-ki, miało 210 stron i 6 kart nieliczbowanych. (K. Estreicher, dz. cyt., s. 281).

⁵ Stefanowi Batoremu.

⁶ Stanisławowi Karnkowskiemu.

⁷ Giovanniemu Caligarem.

⁸ Juan Alonso (Alfonso) Polanco (1517 — 21 XII 1577), jezuita, od 1547 r. sekretarz zakonu, od 1572 wikariusz generalny, autor książek religijnych. Tomasz Płaza wymienia jego dziełko: *Breve Directorium ad confessarii ac confitentis munus recte obeundum*, wydane w Łowiczu w 1566 r.

⁹ Była to bardzo popularna książka Juana Polanci *Methodus ad eos adiuuandos qui moriuntur*. Romae 1577 (wydania inne: Venetiis 1577, Dillingae 1578, Burgis 1578, a później Leodii 1579, Leodii 1587 i in. Zob. C. Sommervogel: *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*. T.C Bruxelles 1895, s. 944). Adres bibliograficzny podała mi doc. dr hab. Jadwiga Rudnicka, za co składam podziękowania.

¹⁰ Barbara z Mstowskich, primo voto Olbrychtowa Niewiarowska, secundo voto Kmicina (trzecia żona ziemskiego pisarza krakowskiego Jana Kmity). PSB XIII, s. 93 (W. Budka).

¹¹ Kasper Niewiarowski herbu Półkozic (zob. list 8, przyp. 6), uczeń kolegium jezuickiego w Braniewie, późniejszy kanonik krakowski (1605) (L. Łętowski, dz. cyt., t. 3, s. 369–370).

¹² Stanisław Hozjusz.

pana Porębskiego^{b 13}. Proszę racz W.Mć kazać dać ty 42 flor[enos] panu Porębskiemu ex pecunia Cardinalis. Nie zawiodę pana Szafarza. Boż nie jest inaczej. Mogąc obadwa Niewiarowski i Krasowski tym flor[enis] 42 strawować się, aż też Krasowskiemu pieniędzy pošlą. Mam pracą około przesyłania tych pieniędzy i podczas kłopot. Ślę też W.Mci mydła groszkowego tablic 8, cukru rozmaitego funtów 8 per groszy 12. || Ślę też list^c od pana Kłoczowskiego¹⁴. Na ten czas nie mam co pisać. Proszę, si fieri poterit, racz mi W.Mć pošlać przez tego furmana *Agendarum Sacramentalium*^{d 15} exempla omnia, których W.Mć nie potrzebujesz, a mnie ich potrzeba ad hanc partem alteram, bo mi ich nie stało. Kto kupuje, chce zupełne, a o wtórą część nie dbają, którzy mają pirwszą.

Commendo me D[ominationi] V[estrae] Reverendissimae. Datum Cracoviae die 14 Decembris Anno Domini 1578.

D[ominationis] V[estrae] Reverendissimae servitor
Tho[mas] Płaza pleb[anus] S[ancti] Steph[ani] subscripsit.

- ^a Ż — praecedenter
^b P — Porepskiego, Ż — Porybskiego
^c Ż — listy
^d Ż — jako słowo nieczytelne

¹³ Maciej Porębski.

¹⁴ Piotr Kłoczowski (ok. 1541–1580), sekretarz królewski, dyplomata, kasztelan zawichostski (1577) starosta małogoski, pozostawał w przyjaznych stosunkach z Kromerem. To właśnie pod jego i J.D.Solikowskiego wpływem przeszedł na katolicyzm Kłoczowski. PSB XIII, s. 52–54 (R. Żelewski).

¹⁵ Chodzi o pierwszą część *Agendy Warmińskiej Kromera (Agenda Sacramentalia ad usum dioecesis Varmiensis accommodata)* wydanej u Cholina w 1574 r.

TOMASZ PŁAZAS BRIEFE AN MARCIN KROMER
(IN AUSWAHL AUS DEN JAHREN 1569 — 1578)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Verfasserin gibt 10 Briefe des Tomasz Płaza an Marcin Kromer aus den Jahren 1569–1578 in polnischer Sprache heraus. Der Schreiber dieser Briefe war Kleinpole, ein bescheidener Pfarrer an der St. Stephanskirche in Kraków, Zeitgenosse des Koadjutors von Warmien (Ermland) und zugleich dessen perpetuus servitor. Während seines langen und sehr bewegten Lebens (etwa 1512–1593) pflegte Płaza Umgang mit zahlreichen bedeutenden Persönlichkeiten in Kleinpolen und war Augenzeuge vieler damaliger Ereignisse. Aus diesem Grunde sind die Briefe des Pfarrers Tomasz Płaza nicht nur eine Chronik der unterhalb der Königsburg Wawel gelegenen Stadt Kraków und der nächsten Umgebung sondern auch eine unerschöpfliche Informationsquelle über die Gestalt des Marcin Kromer selbst (1512–1589). Die Verfasserin appelliert deshalb, die Briefe Płazas herauszugeben, seine Biographie zu schreiben und eine neue, zeitgemässe Monographie Marcin Kromers zu bearbeiten. Der nahende 400-jährige Todestag dieser beiden hervorragenden Männer möge Anlass und Ansporn für neue Forschungen sein.

Die Originale der hier veröffentlichten Briefe befinden sich im Besitz der bekannten schwedischen Stifts — och Landsbiblioteket in Linköping (Handschr, Brev. 17). In Anlehnung an die Abschrift von Albertrandi hat diese Briefe bereits Szymon Żukowski herausgegeben. Diese Edition ist jedoch voller Fehler; ausserdem hat sie keine Sachanmerkungen. Da die Verfasserin über Photokopien der originalen Briefe verfügt, hat sie erneut eine Auswahl der Briefe zusammengestellt, wobei sie besonderen Nachdruck auf den geschichtlichen Hintergrund und die philologischen Aspekte legt. Die Texte sind in Transkription wiedergegeben und die Verfasserin hat besonderen Wert darauf gelegt, die kleinpolnischen Spracheigentümlichkeiten des Tomasz Płaza herauszustellen.

IGNACY KRASICKI — „KSIĄŻĘ POETÓW”*

Treść: I. 250 rocznica urodzin najwybitniejszego poety stanisławowskiego Ignacego Krasickiego. II. Podwójny cel „zabaw literackich” Księcia Biskupa Warmińskiego. III. Główne cechy spuścizny literackiej Krasickiego. IV. Zakończenie. — Zusammenfassung.

Co rok, 3 lutego, Krasicki odbierał od rodzeństwa, bratanków, przyjaciół, znajomych i podwładnych życzenia oraz listy z powinszowaniami urodzin. Cenił sobie te gesty życzliwości i pamięci. Potomni również nie zapominali o biskupie–humaniście, z tym, że obchodzono już tylko „okrągłe” rocznice jego urodzin, rocznice, które były okazją do zaprezentowania nowych osiągnięć badawczych nad jego życiem i twórczością. W 1935 roku szczególnie uroczysto obchodzono 200 rocznicę urodzin Krasickiego. We Lwowie odbył się wówczas zjazd; posypały się ciekawe prace¹. Po drugiej wojnie światowej o najwybitniejszym poecie stanisławowskim też nie zapomniano. Ostatnio szereg artykułów jemu poświęconych zamieścił *Pamiętnik Literacki*². Natomiast 250 rocznica urodzin Krasickiego, przypadająca w tym roku, mija właściwie bez echa. Na próżno dopytywałam się o konferencje poświęcone pisarzowi w Polskiej Akademii Nauk, Uniwersytecie Warszawskim oraz innych ośrodkach akademickich. Jeżeli wyłączymy profesora Zdzisława Liberego, który mówił mi, że był z odczytem o Krasickim w Oddziale Przemyskim Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza oraz referentów z jednodniowej sesji naukowej zorganizowanej na zamku w Lidzbarku Warmińskim 4 maja przez cztery instytucje³, to okaże się, że w świecie polonistów, a w ogóle humanistów, panuje jakaś dziwna zmowa milczenia. Dlatego też dobrze się stało, że w *Hosianum* nie zapomniano o urodzinach tego biskupa, który zarządzał Warmią w okresie dramatycznych wydarzeń historycznych.

* Referat wygłoszony na posiedzeniu naukowym profesorów WSD *Hosianum* dnia 25 IV 1985 r. w Olsztynie z okazji jubileuszu 250-lecia urodzin Ignacego Krasickiego.

¹ Zob. Księga referatów Zjazdu Naukowego im. Ignacego Krasickiego we Lwowie w dniach 8–10 czerwca 1935 roku. Red. L. Bernacki, Lwów 1936.

² *Pamiętnik Literacki* 1980 z. 2.

³ Na sesji zorganizowanej przez Olsztyński Oddział Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Oddział Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie, Wojewódzką Bibliotekę Publiczną i Urząd Miasta w Lidzbarku Warmińskim wystąpili: Zdzisław Libera (*O Wierszach różnych Ignacego Krasickiego*), Teresa Kostkiewiczowa (*O języku poetyckim Ignacego Krasickiego*), Zbigniew Goliński (Ignacy Krasicki czytany dzisiaj), Stanisław Achremczyk (Ignacy Krasicki jako polityk, administrator i biskup warmiński).

Krasiński jako pisarz reklamy nie potrzebuje. Zdobył zasłużoną sławę, a jako autor należący do kanonu lektur szkolnych utrwalił się na długo w świadomości Polaków. Nie muszę zatem występować w trudnej z reguły roli adwokata, bo twórczość, którą pozostawił, sama doskonale się broni przed zarzutami nawet najsurowszych krytyków.

Pisarz większość swoich dzieł stworzył na Warmii, z którą związał się od 1766 roku. Mając trzydzieści jeden lat został koadiutorem z prawem następstwa po Stanisławie Adamie Grabowskim i w tym samym roku biskupem warmińskim z przynależnym mu tytułem księżęcym i godnością senatora Rzeczypospolitej. Z portretów Kraffta patrzy na nas mężczyzna o pociągającej powierzchowności, dostojnie uśmiechnięty. Uśmiech niemal nigdy z jego twarzy nie znika, ale nie tyle dzięki nieustannej pogodzie ducha, co ciągłej samokontroli. Zważmy, że na młodego biskupa, który na anachoretę nie pozował, lubił życie wygodne, spadło wiele obowiązków duszpasterskich, administracyjnych i nazwijmy to „urzędowo-towarzyskich”, które bywały uciążliwe. W liście do hrabiego Lehndorffa z 15 stycznia 1783 roku, Krasiński z humorem i właściwym sobie wyczuciem dystansu opisuje, jak to spędzał w Heilsbergu początek tego roku:

„W pierwszym dniu 1783 roku panujący nam burmistrzowie, jeden policki, drugi sprawiedliwości (np. ten od sprawiedliwości nazywa się Bischoff), oznajmili swe przybycie do zamku, natychmiast otrzymali audiencję (pod znanym Ci baldachimem z karmazynowego adamaszku zdobnym złotymi galonami), oracja została wysłuchana. Jego Przewielebność dowiedział się z ust panów mówców, że jest większym od Aleksandra, i uwierzył im na słowo.

Dnia trzeciego stycznia, by sprawić Jego Przewielebności przyjemność, wystawiono we własnym jego teatrze (dawna piekarnia) sztukę salonową pod tytułem *Patagończycy*, a że widzowie nie rozumieli ani słowa po francusku, oklaskiwali sztukę ponad miarę i Jego Przewielebność śnił, że odbywa wjazd do Babilonu.

Piątego stycznia Jego Przewielebność zachwycony powodzeniem *Patagończyków* dał wielkie przyjęcie w swym zamku, zaprosił główne osobistości stolicy (nie zapomniano bynajmniej o burmistrzu Bischoffie) i przy dzieleniu świątecznego placka z wigilii Trzech Króli Jego Przewielebność został królem ku wielkiemu zadowoleniu publiki.

Dnia szóstego stycznia nadjechały wózkiem pocztowym dwa czeskie bażanty. Zaproszono notablów i dalejże dyskutować nad bażantami w sosie i bażantami pieczonymi. Jego Przewielebność oświadczył się za bażantami pieczonymi, nie zostało już zatem nic do powiedzenia w tej materii.

Dnia siódmego stycznia Jego Przewielebność, chcąc zabłysnąć swą wiedzą, opowiadał przy kolacji historię małego garbuska; zachwycała ona słuchaczy, a gdy Jego Przewielebność powodowany skromnością oznajmiał, że ją zaczerpnął z pewnej książki zwanej *Tysiąc i jedna noc — Tysiąc i jedna noc* stała się zabawką wszystkich stołecznych piękności.

Dnia ósmego stycznia przyszła Jego Przewielebności fantazja udania się na łowy; zabił zającą nie widząc go na oczy, ale dwaj świadkowie bardzo do-

świadczeni w sztuce łowieckiej, a przy tym nieposzlakowanej rzetelności stwierdzili, że zabił go w całym tego doniosłym słowa znaczeniu, a Jego Przewielebność musiał im uwierzyć, tym bardziej że w wielkiej dyspacie nad bażantem pieczonym czy w sosie byli jego zdania.

Dnia dziewiątego stycznia zjechało kilka wybitnych osobistości; podejmowano je solennie z wszelkimi honorami, a Jego Przewielebność, ucieszony ich przybyciem, rozprawiał wiele z właściwą sobie bystrością na temat czasów obecnych i przyszłych⁴.

Krasicki, podobnie jak i inni ludzie służący światu wiedział, że sława i powaga jest czasem uprzykrzona, dlatego czymś niezbędnym był relaks, kiedy to czas prywatny można spędzać na rozrywkach zgodnych ze swoimi upodobaniami. Książę Biskup miał trzy ulubione zajęcia: ogrodnictwo, kolekcjonerstwo, a przede wszystkim pisanie. Szukał dla siebie azylu w ciszy biblioteki, gdzie był wolny od wszelkiej maści importunów, lizusów i potakiwaczy. Do biblioteki zamkowej przychodził nie po to, aby oglądać tylko złoczone grzbiety licznych rzędów książek, ale po to, aby z umiłowaniem oddawać się lekturze. Biblioteka heilsberska była doskonałym warsztatem pracy pisarza⁵. Wszystkie książki przeszły przez ręce ich właściciela. Badania szperaczy źródeł pomysłów dzieł Krasickiego dowodzą, że jego rozległa kultura literacka znajduje odzwierciedlenie w twórczości.

Pisarz nie za bardzo dbał o swoje rękopisy, nie troszczył się o ich wydanie, nie utrzymywał bezpośrednich kontaktów z warszawskim wydawcą Michałem Gröllem. Całą sprawę scedował na swych sekretarzy-kopistów: Michała Mowińskiego, Joachima Kalnassego, Michała Foxa, a może i innych jeszcze, którzy sprzedawali Gröllowi na pniu utwory swego pryncypała robiąc na tym niezłe interesy. Dopiero po skandalu z *Monachomachią* książę biskup był ostrożniejszy i nie wszystko pozwalał kopiować. Krasicki nie czerpał profitów z pisania, choć honoraria autorskie znane już były w XVIII wieku. W 1783 roku, i to tylko raz, wystawił Gröllowi rachunek. Zażądał mianowicie od swego wydawcy pewnej ilości książek za dostarczane mu od dziesięciu lat rękopisy⁶. Śmiał się czasami Krasicki ze swego nierentownego zajęcia. Wyznawał raz żartobliwie:

Niedawnymi czasy miałem osobliwe widzenie, siedząc na tymże miejscu w pokojach zamku hełberskiego, gdzie pospolicie przezaeny mój poprzednik Grabowski [...] przesiadywał. Myślałem o książce, którąm miał do druku podać; drzwi się wtem z nagłą otworzyły i ujrziałem, iż się ku mnie zbliża:

⁴ Korespondencja Ignacego Krasickiego. Z papierów Ludwika Bernackiego wydali i opracowali Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński pod redakcją T. Mikulskiego, t. 2. Wrocław 1958, s. 153-154.

⁵ Zob. Inwentarz biblioteki Ignacego Krasickiego. Oprac. S. Graciotti, J. Rudnicka, Wrocław 1973.

⁶ Z. Goliński: Ignacy Krasicki, Warszawa 1979, s. 358.

Poznałem, zląkłem się, patrzę,
 Myślę, coś złego przyśpieje,
 Jak on na mnie żwawo natrze,
 Widzę jednak, iż się śmieje.

[...]

„Kalamaro — rzekł mi zatem —
 Tak to idziesz moim torem?
 Jam żył i umarł bogatym,
 Ty żyjesz, umrzesz autorem.

Więcej ja rozumu miałem
 Niż ty, co tu po mnie siedzisz,
 Jednak książek nie pisałem,
 A ty się nad nimi biedzisz.

Niewdzięczność ludzi zapłata,
 Próżno ty się będziesz trudził,
 Tak czyni, jak ja, drwiłem z świata” —
 Zniknął, a jam się obudził.⁷

Ale pisanie, ta „nieuleczalna choroba”, jak nazywał je Ignacy, zapewniła mu nieśmiertelność, sławę wśród potomnych oraz miano „księcia poetów”.

Badacze często zastanawiają się, kiedy Krasicki miał czas na pisanie. Bibliotekarz i kapelan biskupa, Michał Fox zaświadcza, że każdy dzień w rezydencji lidzbarskiej obfitował w spotkania, koncerty, przyjęcia⁸, a gospodarz zawsze był obecny na nich nie tylko ciałem, ale i duchem; jeżeli do tego dodamy liczne podróże, wizytacje i inne powinności biskupie... Krasicki nauczył się pisać nie tylko w gabinecie, ale i w podróży, a te lektury, przyjęcia, podróże, wizytacje i inne obowiązki, to żniwo dla pomysłów literackich, które cukrowały się w jego głowie. Zbigniew Goliński podaje, że „Pisarz miał pod ręką stale notatniki, do których wpisywał ulotne pomysły poszczególnych wierszy, czasem gotowe plany większych kompozycji literackich, a czasem całe cykle bardzo czytelnych haseł tytułowych”⁹. Utwory napisane pięknie, jasno, które czyta się lekko, powstawały w wielkim znoju, podlegały wielokrotnym przeredagowaniom. Pisarz tworzył jakoś chaotycznie, różne gatunki niemal równocześnie i tak np. w 1774 roku ma na warsztacie pierwszą polską powieść *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* i poemat heroikomiczny *Myszeidę*, a w 1778 roku: *Monachomachie*, *Satyry*, powieść dyskursywną *Pan Podstoli*, *Bajki* i dwie komedie: *Satyryk* i *Solenizant*. Pomysły dojrzewały powoli, ale spod jego ręki wychodziły cacka artystyczne. Jak w

⁷ I. Krasicki: *Wiersze z prozą* – 2. Do Dulfisa, w: *Pisma poetyckie*. Oprac. Z. Goliński, t. 2. Warszawa 1976, s. 38–39 (dalsze cytaty będą pochodzić z tej dwutomowej edycji).

⁸ M. Fox: *Diariusz z Heilsberga od roku 1790–1798*, Kraków 1898.

⁹ Z. Goliński, dz. cyt., s. 287.

twórczości każdego piszącego jedne były piękne, drugie mniej, ale poniżej poziomu Krasicki nigdy nie spadał.

Twórczość Księcia Biskupa Warmińskiego jest obfita. Jako intelektualista z czasów oświecenia spełniał postulat użyteczności społecznej, robiąc tłumaczenia, pisząc dzieła encyklopedyczne, ale zasłynął głównie jako autor utworów pisanych wierszem i prozą. Jego poematy heroikomiczne, bajki, powieści, satyry, powiastki były gatunkami popularnymi w literaturze oświecenia, ale zainteresowanie się wszystkimi naraz świadczyło nie tylko o pracowitości Krasickiego, ale i o wielkim darze poetyckim.

Chciałabym zwrócić uwagę na główne cechy spuścizny literackiej pana na lidzbarskim zamku. Pisarz jest przede wszystkim mistrzem małych form. Ponadczasowe walory mają jego satyry, bajki i chyba poematy heroikomiczne. Niezbyt udanym przedsięwzięciem artystycznym był poemat heroiczny *Wojna chocimska* napisany co prawda poprawnie, ale bez polotu właściwemu temu twórcy i dlatego też poemat ten czytany jest dziś przez profesjonalistów. Warto też podkreślić, że Krasicki żadnego utworu lizusowskiego nie napisał i przez to — jak zauważył Juliusz Kleiner — „Ogromnie podnosi on stanowisko społeczne pisarza, wzmaga je arystokratycznością swej osoby, poziomem swej godności książęcej i biskupiej. Ceni swe słowo; uniezależnia je od służby. On przecież jest tym, co poezji stanisławowskiej odebrał cechę poezji nadwornej”¹⁰.

W dorobku literackim Krasickiego niewiele jest utworów o tematyce religijnej¹¹, ale prawdę mówiąc, czytamy jego utwory nie pamiętając prawie, że był biskupem. Podobnie jest z wierszami Petrarke, który był duchownym, czy muzyką Liszta, który pod koniec życia został księdzem. Dzieła bowiem tych twórców, dzięki swej uniwersalności, weszły do skarbcza kultury ogólnonarodowej, a nawet europejskiej.

Krasicki w literaturze od polityki stronił. Dramatyczne wydarzenia z historii naszego państwa: pierwszy rozbiór, Sejm Czteroletni, Konstytucja 3 Maja, wojna polsko-rosyjska, Insurekcja Kościuszkowska znalazły słabe odbicie w twórczości biskupa warmińskiego. W 1774 roku na łamach *Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych* pojawił się patetyczny *Hymn do miłości Ojczyzny*, w zaledwie ośmiu wersach ujęty patriotyczny pacierz. Według relacji Adama Jerzego Czartoryskiego wiersz ten co sobota recytował każdy kadet ze Szkoły Rycerskiej przed oficerem dyżurnym¹². Do *Hymnu* napisano z czasem melodię i był on śpiewany w szkołach Komisji Edukacji Narodowej, przez powstańców i zesłańców. Dopiero później ten utwór ustąpił miejsca optymistycznej *Pieśni legionów* Józefa Wybickiego, która od 1927 roku stała się naszym hymnem narodowym. Na wieść o Konstytucji 3 Maja dawny kapelan króla Stanisława Poniatowskiego przesyła z Heilsberga czterowiersz na cześć tego wydarzenia:

¹⁰ J. Kleiner: Ignacy Krasicki, w: W kręgu historii i teorii literatury. Wybór i opracowanie A. Hutnikiewicz, Warszawa 1981, s. 75.

¹¹ T. Kostkiewiczowa: Poezja religijna czasów Oświecenia w Polsce, w: Polska liryka religijna. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 111–114, 121–122.

¹² A. J. Czartoryski: Żywot Juliana Ursyna Niemcewicza, Paryż 1860, s. 24.

Zniósł moment, co wiek skaził, a jarzmu niezdolny,
 Wspaniały, z ugnębenia powstał naród wolny,
 By okazał całemu światu w swej robocie,
 Co może dzielna rozpacz, gdy wsparta na cnocie.

Stanisław August kazał wyciąć te słowa na marmurowej tablicy i umieścić na zamku w Warszawie. Na wspomnienie zasługuje *Powieść prawdziwa o kamienicy narożnej w Kukurowcach* mająca kilka wariantów, intrygująca tekstologów swą metryką filologiczną¹³. Ten alegoryczny utwór dotyczący historii Polski ukazał się anonimowo w maju 1794 roku podczas Insurekcji Kościuszkowskiej i zagrzewał do walki. Inna redakcja tego utworu, w jedenastu rozdziałach, zakończona na elekcji Stanisława Augusta Poniatowskiego, ukazała się po trzecim rozbiore, w 1798 roku, w dwudziestym szóstym, grudniowym numerze pisma *Co tydzień* redagowanym przez Krasickiego. W 1971 roku ksiądz biskup Jan Obląk ogłosił z nie znanego dotąd rękopisu fromborskiego autograf pierwszej redakcji tej powieści doprowadzonej do pierwszego rozbioru Polski, do 1772 roku¹⁴.

Wiele tomów napisano o związkach pisarza z tendencjami oświecenia. Okazuje się, że cechy epoki wyraził w sposób bardzo indywidualny. Nie ufal bezgranicznie rozumowi, dokumentował potrzebę wiary. Odzwierciedlenie tych myśli odnaleźć można w wielu dziełach, m.in. w *Panu Podstolim*, *Wierszach z prozą*, *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*. Natomiast Krasicki opowiada się za oświeceniowym hasłem utylitaryzmu i czyni zeń w swych dziełach kryterium wartości. Sante Graciotti zauważa, że u Krasickiego pojęcie użyteczności odgrywa rolę pośredniczącą między pojęciem moralności społecznej i pojęciem rzemiosła pisarskiego, stanowiąc jak gdyby łączący pomost między dwoma przeciwstawnymi krańcami: burżuazyjnym utylitaryzmem ekonomicznym XVIII stulecia a estetyką klasyczną i humanistyczną. [...] Krasicki prowadzi poszukiwania jak gdyby tylko wśród świata ekonomii oraz jego spraw, po czym urozmaica swą pracę treściami estetycznymi, a na koniec wykazuje, jak głęboko sięgają korzenie moralne owej mądrości, nader odległej od aktywizmu mającego za cel skuteczność i od „produktywnej” etyki anglo-francuskiej XVIII stulecia”¹⁵.

Proza artystyczna Krasickiego podporządkowana jest pedagogice. Musimy pamiętać, że pisarz przeszedł do literatury od publicystyki. Jego artykuły w *Monitorze* zawierają pewne pomysły rozbudowane w późniejszych dziełach literackich. Dwie najbardziej znane powieści: *Mikołaja Doświadczynskiego przypadku* i *Pana Podstolego* łączy wątek doskonałego szlachcica pol-

¹³ Z. Goliński: O badaniach twórczości i życia Ignacego Krasickiego (po 1945 roku). *Pamiętnik Literacki* 1980 z. 2, s. 6–7; tenże: Nota do: I. Krasicki: *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach*, Warszawa 1983, s. 19–22.

¹⁴ J. Obląk: Odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach*, *Studia Warmińskie* VIII (1971), s. 5–48.

¹⁵ S. Graciotti: Krasicki a kultura jego epoki. Od pedagogiki do poezji, w: *Literatura — komparatystyka — folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*. Red. M. Bokszański, Warszawa 1968, s. 256.

skiego żyjącego w drugiej połowie XVIII stulecia. Sam zamysł nie jest nowy. W literaturze europejskiej, a także i polskiej, tej dawniejszej i w czasach biskupa Ignacego, znane były dzieła parenetyczne przedstawiające ideał człowieka epoki lub danej kondycji społecznej. Wystarczy wymienić utwory Baltassarego Castiglione, Nicola Machiavellego, Jeana Jacques'a Rousseau, Wawrzyńca Goślickiego, Mikołaja Reja, Łukasza Górnickiego. Krasicki posuwa się dalej. Nie tylko rączy czytelnika wskazówkami, ale i wychowuje. W *Panu Podstolim* zawarty jest najpełniejszy wykład poglądów społecznych i etycznych pisarza. Dokumentuje on, że odnowa narodu polega nie tylko na reformie instytucji, ale i obyczajów. U podstaw odnowy stoi zatem państwo i religia. Religia pełni w państwie rolę użyteczną, jest gwarantką jego praworządności. Tytułowy bohater powieści powie, że „bez religii ani dobrze rządzić ani dobrze być posłusznym można”¹⁶. Pan Podstoli zajmuje się gorliwie wychowaniem swoich podwładnych w myśl zasad pedagogiki polskiej XVIII wieku i zaleceń Komisji Edukacji Narodowej¹⁷. W życiu społecznym marzy się szlachecowi Krasickiego harmonijny układ stosunków między panem a sługą. Ma to się wszakże odbywać w ramach szlacheckiego ustroju. Pan Podstoli, stanowiący *porte parole* autora jest reformatorem, zwolennikiem ewolucji a nie rewolucji.

Poezji Krasickiego przyświecają intencje moralizujące. Stopień upoetycznienia nie jest jednakowy we wszystkich utworach pisanych wierszem. Najmniejszy jest w satyrach, większy w poematach heroikomicznych, największy w bajkach¹⁸.

Satyry nasycone są pedagogiką, gdyż łączą się z tematami poruszonymi w prozie. Szczególnie napiętnowana jest głupota, pramatka wszelkich wynaturzeń w każdej dziedzinie życia. O ile obłuda jest „bohaterką” „Świata zepsutego”, a zdradzie poświęcona jest „Szczęśliwość filutów”, to głupota w licznych wariantach stanowi ośnowę wszystkich satyr Krasickiego. A gdzież jest poezja w tego typu utworach? Otóż jest nią przetworzenie rzeczywistości w obraz metaforyczny i uniwersalny zarazem, obraz nasycony złośliwością, goryczą, czasem rezygnacją, obraz, którego bohaterowie, jakkolwiek stworzeni przez pisarza, mają odpowiedniki w rzeczywistości znanej czytelnikowi. Na przykład każda żona modna mogłaby oskarżyć autora o to, że to właśnie ją przedstawił w portrecie literackim. Dzieje się tak dlatego, że Krasicki zastosował typizację, a zarazem deformację postaci. W ten sposób „książę poetów” realizuje obowiązującą w oświeceniowej literaturze zasadę *docere*. Nie zapomina także i o *delectare*. Decyduje o tym doskonała kompozycja utworu nazywanego „skondensowaną w niespełna 200 wersach komedią obyczajową”¹⁹. Literatura polska zawdzięcza Krasickiemu wspaniałe poematy heroikomiczne. Usposobieniu pisarskiemu biskupa-ironisty odpowia-

¹⁶ I. Krasicki: Pan Podstoli. Wstęp J. Krzyżanowski. Kraków 1927, s. 21.

¹⁷ J. Krzyżanowski: Wstęp do: I. Krasicki: Pan Podstoli, s. XXV-XXVII; S. Graciotti, dz. cyt., s. 270-271.

¹⁸ S. Graciotti: Liryczny świat Krasickiego. *Pamiętnik Literacki* 1980 z. 2, s. 25-38.

¹⁹ S. Graciotti: Krasicki a kultura jego epoki, s. 273.

dała żartobliwie–gryząca tonacja tego typu utworów. Jeżeli weźmie się jednak heroikomikę biskupa Ignacego pod lupę filologa, to okaże się, że nie ma w niej przekonywujących wątków. W *Myszeidzie* do historii wojny kotów z myszami zostali wprowadzeni ludzie i przeciwstawieni zwierzętom. W *Monachomachii* zabrakło informacji o przyczynach zatargu między mnichami. Ale postacie i sytuacje zarysowane są plastycznie, a mimo pewnych niedostatków wytkniętych przez badaczy, atmosfera w obu wspomnianych poematach jest czarująca.

Myszeidę czytał Krasicki na obiadach czwartkowych podczas swego pobytu w Warszawie od września do grudnia 1774 roku. Od początku ten wielospektrowy poemat sprawiał kłopoty interpretacyjne²⁰. Wielu badaczy uważało utwór osnuty na podaniu o Popielu zjedzonym przez myszy, znanym z kroniki Kadłubka, za alegorię antystanisławowską. Ostatnio taka interpretacja jest odrzucana. Pisze się, że *Myszeida* jest krytyką sarmackiego historyzmu, rozprawą ze staroświecczyną, dostrzega się jej aluzyjność. Wartość utworu tkwi w komizmie, szczegółach, bogactwie moralnym kryjącym się m.in. w refleksjach filozoficzno–moralnych rozpoczynających każdą z dziesięciu pieśni.

Najbardziej znanym, a zarazem o posmaku skandalicznym, utworem Księcia Biskupa Warmińskiego jest *Monachomachia* stawiana od przeszło dwustu lat „przed sądem potomności”²¹. Ten żartobliwy poemat liczący 864 wersy, jednych skłaniał do podziwu piszącego, innych doprowadzał do białej gorączki. Utwór ten doświadcza wielkich zmian w ocenie. Niektórzy filologowie w swych publikacjach z lat pięćdziesiątych zrobili z Krasickiego libertyna²². Uspółcześnianie widoczne w niektórych interpretacjach doprowadzało do filologicznych i historycznych nieporozumień. Aby uwolnić się od tendencyjności i aby właściwie pojąć sens tego utworu należy go koniecznie rozpatrywać w kontekście historycznym. Poematowi Krasickiego patronuje jansenista Boileau ze swym *Le Lutrin* i jezuita Grasset z *Ver-vert*. Są to poematy antyklerykalne, które niesłusznie ktoś chciałby interpretować antyreligijnie. Trzeba mieć nieustannie w pamięci to, że krytyka nie musi, co więcej, nie jest chyba, zaprzeczeniem prawowierności religijnej piszącego. Antyklerykalne utwory Boileau znane były w Polsce za sprawą dawnego pryncypała Krasickiego, opata wąchockiego, późniejszego biskupa kijowskiego Józefa Andrzeja Załuskiego²³. Biednego prałata–tłumacza, wobec którego nie miano żadnych zastrzeżeń, odsądzono raptem od czci i wiary. Rozpętała się ostra krytyka. Jeżeli po krótkiej burzy nikt nie wątpił w prawowierność Załuskiego, nie ma też powodów mieć obiekcje wobec Krasickiego i pasować go siłą na heretyka. Warto też przypomnieć legendę literac-

²⁰ J. Maślanka: Wstęp do: I. Krasicki: *Myszeidos* pieśni X. Wrocław 1982, s. XXII–XLVIII.

²¹ W. Kubański: *Monachomachia* przed sądem potomności. Warszawa 1951.

²² H. Barycz, T. Mikulski: Zagadka wydania *Monachomachii*. *Pamiętnik Literacki* 1955 z. 3, s. 188–196.

²³ M. Klimowicz: Oświecenie. Wrocław 1975, s. 49; S. Gracioti: Krasicki a kultura jego epoki, s. 278.

ką, która głosi, że Krasicki swojej „Wojny mnichów” nie przeznaczył do druku. A wiadomo, że inaczej można pisać, gdy utwór przeznaczony jest dla przyjaciół, czy grupki dobrych znajomych; zwolniony jest on wówczas od cenzury politycznej, kościelnej i obyczajowej. Poemat nie sygnowany nazwiskiem autora wykradli sekretarze biskupa i dali Grólłowi. Bomba wybuchła wówczas, kiedy utwór skojarzono z nazwiskiem biskupa.

Można dostrzec trzy konkretne wątki genetyczne *Monachomachii*. Jednym była kłótnia polskich i pruskich reformatów w Dybowie²⁴; drugim — zatarg w polskim zakonie karmelitańskim. Harburt²⁵ odnalazł w dokumentacji sporu karmelitów bosych w Berdyczowie i Czernej zbieżności sytuacyjne z poematem Biskupa Warmińskiego; trzecim — osobliwe miejsce wydarzeń, którym według ostatnich badań historyka architektury Anny Mitkowskiej²⁶ była Góra Kalwaria koło Czerska, „polskie Jeruzalem” założone przez biskupa Teodora Wierzbowskiego, duże skupisko klasztorów. Okazuje się, że Góra Kalwaria znajdowała się na szlaku podróży Krasickiego z Warszawy do Dubiecka. Po latach wykorzystał on w sposób twórczy swe podróżnicze obserwacje. W utworze obowiązuje oczywiście *licentia poetica*. To talent Krasickiego sprawił, że te elementy, o których wspomniałam, zostały przetworzone w artystyczny kształt niezapomnianej atmosfery „Mniszej wojny”.

W bajkach wzbil się Krasicki na wyżyny poezji. Miniaturki te pisane przez całe twórcze życie są zbiorem uwag moralnych na temat życia, uwag zaprawionych liryzmem, ale i nie pozbawionych funkcji dydaktycznej. Treścią bajek jest prawda, a bajką to, co mówi wstęp do *Bajek i przypowieści*:

Był młody, który życie wstrzemięźliwie pędził;
 Był stary, któryc nigdy nie lajał, nie zrzędził;
 Był bogacz, który zbiorów potrzebnym udzielał;
 Był autor, co się z cudzej sławy rozweselał;
 Był celnik, który nie kradł; szewc, który nie pijał;
 Żołnierz, co się nie chwalił; łotr, co nie rozbijał;
 Był minister rzetelny, o sobie nie myślał;
 Był na koniec poeta, co nigdy nie zmyślał.
 A cóż to jest za bajka? Wszystko to być może!
 Prawda, jednakże ja to między bajki włożę.

Refleksje nad życiem zaprawione są niekiedy ironią, czasami zawziętością. Dotyczy to głupoty ludzkiej. Mniej Krasicki sarka, gdy piwo musi wypić ten, co go nawarzył; nieprzejednany jest wówczas, gdy karę za skutki czyjejś głupoty ponosi dana społeczność. Poeta pochwalał zawsze roztropność, umiarkowanie, „miernością” w XVIII wieku zwane, zasadę złotego środka w życiu:

²⁴ W. Kubański: Wstęp do: I. Krasicki: *Monachomachia*. Warszawa 1951, s. VII.

²⁵ J. S. Harburt: *Karmelici boski a Monachomachia* Ignacego Krasickiego, w: *Mały Rzym*, t. 1. Warszawa 1936, s. 164–174.

²⁶ A. Mitkowska: Dotychczasowe próby określenia miejsca akcji *Monachomachii* Ignacego Krasickiego w świetle spostrzeżeń historyka architektury. *Teka Komisji Urbanistyki i Architektury* 1980 (t. 14), s. 25–33.

Mierność stanu, mierność myśli
 To przedziwnym człeka losem,
 Niechaj kto chce, jak chce, kryśli,
 Z wstążką, tytułem i trzosem,
 I w tym, co jest i co czeka,
 Mierność szczęściem jest człowieka.

Wiersze Krasickiego czyta się do dziś z dużą przyjemnością. Nieraz studenci polonistyki na ćwiczeniach analitycznych mówią, że bez kłopotu zapoznali się z satyrami Krasickiego, a z trudem przebrnęli przez lekturę satyr Krzysztofa Opalińskiego, czy nawet kolegi po fachu i piórze Krasickiego — Adama Naruszewicza. Otóż trzeba pamiętać, że oświecenie, choć nazywane niekiedy klasycyzmem, nie było epoką monolityczną pod względem estetycznym. Płynęły w niej różne nurty: klasycyzm, sentymentalizm, rokoko, sarmatyzm. W odmiennej przeto manierze tworzył sentymentalista Franciszek Karpiński, poeta rokokowy Franciszek Dionizy Kniaźnin, czy Adam Naruszewicz, który nawiązywał jeszcze do tradycji barokowych. Krasicki był natomiast reprezentantem pełnego harmonii i gracji klasycyzmu. Stąd też znany jest i podziwiany jako mistrz języka gładkiego, lekkiego, przechodzącego w aforyzmy, a wyrażającego myśli wielkiej wagi²⁷. Poczucie miary nigdy Krasickiego nie opuści i nie dziw, że „wśród gwiazd liryki stanisławowskiej”²⁸ „książę poetów” zajmuje pierwsze miejsce. Trafnie napisał o pocie znawca jego twórczości Juliusz Kleiner: „Ignacemu Krasickiemu należy się od polskiej elity kulturalnej głęboki, wykwintny, wersalski ukłon — pełne uznania schylenie głowy przed kimś nieśmiertelnie dostojnym i nieśmiertelnie uśmiechniętym. I właśnie ma to być ukłon, konwencją kulturalną ustalony przejaw szacunku, nie spontaniczne, żywiołowe rozplomienienie hołdownicze uczucia. Piętno kulturalności musi być wyciśnięte na uczczeniu tego, którego działalność była wielkim, stałym zwycięstwem kultury. Piętno miary nie może znikać w oddawaniu pokłonu temu, który był jednym z klasycznych wyrazicieli miary”²⁹.

²⁷ Ostatnio nowatorską rozprawę dotyczącą języka Krasickiego ogłosiła Teresa Kostkiewiczowa (O języku poetyckim Ignacego Krasickiego. *Pamiętnik Literacki* 1980 z. 2, s. 123–164).

²⁸ Tytuł rozprawy Czesława Zgorzelskiego zamieszczonej w tomie prac tegoż autora *Od Oświecenia ku Romantyzmowi i współczesności*, Kraków 1978, s. 84.

²⁹ J. Kleiner, dz. cyt., s. 70.

DER DICHTERFÜRST — IGNACY KRASICKI

ZUSAMMENFASSUNG

Still und fast unbemerkt verstrich am dritten Februar 1985 der 250. Jahrestag der Geburt von Ignacy Krasicki, des hervorragendsten Dichters aus der Zeit des kunstsinnigen, letzten polnischen Königs Stanislaw II August. Die erste festliche Gedenkfeier, die aus Anlass dieses Jubiläums in unserem Land stattgefunden hatte, wurde im Ermländischen Priesterseminar „Hosianum“ in Olsztyn veranstaltet.

Fast alle Werke dieses Geistlichen Fürsten entstanden in Ermland, mit dem er seit dem Jahre 1766 als dessen Bischof sehr eng verbunden war. Die schriftstellerische und literarische Tätigkeit war für ihn ein Antidotum gegen die Mühen und Beschwerden seines bischöflichen Amtes. Sie brachte ihm zwar keine Reichtümer ein, verlieh ihm aber bei der Nachwelt unsterblichen Ruhm und den ehrenden Beinamen eines Dichtersfürsten.

Die Verfasserin versucht die Aufmerksamkeit der Leser auf die hauptsächlichsten Merkmale des literarischen Nachlasses des Dichters zu lenken, indem sie hervorhebt, dass Ignacy Krasicki vor allem ein Meister der kleinen literarischen Formen und zugleich ein Gegner der Hofdichtung ist. Im literarischen Nachlass des Dichters finden sich nur wenige Werke, die einen religiösen Charakter tragen beziehungsweise sich mit dem aktuellen, politischen Zeitgeschehen befassen. Die charakteristischen Merkmale der Aufklärung tragen in seinen Werken individuelle Züge. Seine künstlerisch geformte Prosa steht im Zeichen der Pädagogik und seine Dichtkunst verfolgt unverkennbar moralisierende Absichten. Nicht alle seine Dichtungen zeichnen sich durch eine hohe künstlerische Ausdrucksform aus. Am wenigsten spürt man sie in seinen satyrischen Gedichten, mehr bereits in seinen komischen Heldendichtungen, in ihrer vollsten Pracht des dichterischen Talentes tritt sie uns aber in den Fabeldichtungen entgegen. In seinem ganzen Schaffen versteht es der Dichter den Grundsatz „docere et delectare“ in harmonischen Einklang zu bringen. Aus diesem Grunde auch wird Ignacy Krasicki als Meister der Dichtkunst bewundert. Seine Sprache ist glatt und gefällig, seine Ausdrucksform beschwingt und reich an Aphorismen, denen stets ein tiefer und inhaltsschwerer Sinn zugrunde liegt.

Den Dichter zeichnet ferner ein ausgewogenes Feingefühl aus, dessen massvolle Grenzen er nie überschreitet. Kein Wunder also, dass der Dichtersfürst Ignacy Krasicki unter den Lyrikern seiner Zeit den höchsten Platz einnimmt.

**WYSTAWA BIBLIOTECZNA
Z OKAZJI 250. ROCZNICY URODZIN
KSIĘCIA BISKUPA WARMIŃSKIEGO IGNACEGO KRASICKIEGO**

Zbiory Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* i Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie posiadają sporo pism, również autografów, Ignacego Krasickiego, Księcia Biskupa Warmińskiego. Obchody jego 250-tej rocznicy urodzin były dobrą okazją, aby je zaprezentować na okolicznościowej wystawie. Składała się ona z czterech części.

Pierwsza była poświęcona życiu i działalności Ignacego Krasickiego jako biskupa warmińskiego. Prezentowano tu książki omawiające ten okres i ukazujące Lidzbark Warmiński, ówczesną rezydencję Księcia Biskupa. Wśród wystawionych książek znalazły się również kalendarze liturgiczne, wydane staraniem biskupa Ignacego Krasickiego, oraz starodruk braniewski z 1770 r. z wierszem pochwalnym Kolegium Księży Jezuitów w Braniewie na cześć Księcia Biskupa. (Por. Dodatek).

W części drugiej wystawy pokazano wydania zbiorowe pism Ignacego Krasickiego, a więc różne wydania według F. Dmochowskiego w Wilnie i Warszawie, nakładem B. Korna we Wrocławiu, N. Glücksberga i S. Lewentala w Warszawie, K. Bartoszewicza w Krakowie, F. H. Richtera — H. Altenberga we Lwowie, a także współczesne wydania dzieł Krasickiego w opracowaniu Z. Golińskiego.

Oddzielną grupę zajmowały wydania różnych utworów Ignacego Krasickiego, a więc: *Prawdziwa powieść o kamienicy w Kukurowcach*, autograf i liczne wydania drukowane, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, *Myszeidos*, *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, *Bajki*, *Przypowieści*, *Monachomachia*, *Antymonachomachia*, *Satyry*, *Powiastrki*, *Pan Podstoli*.

Ostatnią część wystawy była poświęcona piśmiennictwu na temat literackiej twórczości Ignacego Krasickiego. Na wystawie pokazano prace m.in. ks. biskupa J. Obłaka, S. Tretiaka, J. Rudnickiej i S. Graciotti, M. Piszczkowskiego, K. Nitscha, A. Trillera, R. Wołoszyńskiego, Z. Golińskiego, Z. Libery i innych.

I. IGNACY KRASICKI — BISKUP WARMIŃSKI

1. Paul Cazin: *Książę Biskup Warmiński Ignacy Krasicki 1735–1801*. Przeł. M. Mroziński. Posłowie i bibliografię opracował Z. Goliński. Olsztyn 1983.

2. Ks. Jan Obłąk: Historia Diecezji Warmińskiej. Olsztyn 1959. Eksponowano stronę tytułową i 123.
3. Zamek w Krasieczynie. Przemysł 1971.
4. Zamek w Lidzbarku Warmińskim — litografia Ferdinanda von Quast: Denkmale der Baukunst in Preussen. Berlin 1852.
5. Władysław Ogrodziński: Lidzbark Warmiński. Opracowanie fotograficzne E. Kupiecki. Warszawa 1958.
6. Hanna Domańska i inni: Rezydencja lidzbarska. Olsztyn 1973.
7. Directorium divini Officii pro Ecclesia et Dioecesi Varmiensi Juxta Rubricas generales Breviarii et Missalis Romani Jussu et Autoritate Celsissimi ac Reverendissimi Domini Ignatii ex Comitibus a Krasieczyn Krasicki, Principis et Episcopi Varmiensis Ad annum MDCCLXXIV editum. Strona tytułowa z herbem.
8. Directorium divini Officii pro Ecclesia et Dioecesi Varmiensi juxta rubricas generales Breviarii et Missalis Romani jussu et auctoritate celsissimi Principis Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D. Ignatii a Krasieczyn Krasicki, Episcopi Varmiensis ad annum MDCCXCIV editum. Insulae Marianae (1794).
9. Concordantiae Bibliorum juxta exemplar Vulgatae editionis Sixti V. Pontif. Max. jussu recognitum, et Clementis VIII. Autoritate editum, Olim Studio et Industria Theologorum Coloniensium impressae. Nunc autem revisae emendatae et a multis Erroribus expurgatae. Bambergae, Sumptibus Ioannis Goergii Lochneri Bibliopolae A. MDCCLI.
- Wpis na stronie tytułowej: Bibliothecae Ecclesiae Varmiensis donavit Celsissimus Princeps Ign. Krasicki. Sygnatura: Sd 599.
10. Celsissimo S.R.I. Principi Ignatio ex Comitibus a Krasieczyn Krasicki Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Varmiensi et Sambiasi, Terrarum Prussiae Praesidi; Dum post celebratum Jubilaeum e sua Alma Cathedra rediret; Mecaenati suo Munificentissimo et Amplissimo Applausus a Collegio Braunsbergensi Societatis Jesu Anno Christi nati 1770. Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (—ADWO), sygnatura AB D 112 k. 155^r – 156^v. Por. Dodatek.
11. Konstanty Wojciechowski: Ignacy Krasicki. Życie i dzieła. Lwów 1914.
12. Ks. Jan Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy. Prymasowie i Metropolici Polscy od roku 1000 aż do roku 1821... Tom V. Poznań 1892. Eksponowano stronę 215.
13. Kazania Ignacego Krasickiego arcybiskupa Gnieźnieńskiego. Warszawa 1819.
14. Ks. Jerzy Wirszyłło: Uwagi na marginesie kazań Krasickiego. *Studia Warmińskie* 1965 t. II s.95.

II. WYDANIA ZBIOROWE DZIEŁ IGNACEGO KRASICKIEGO

1. Dzieła Ignacego Krasickiego. Edycja nowa i zupełna przez Franciszka Dmochowskiego. Tom I. W Warszawie 1812.
2. Dzieła Ignacego Krasickiego. Edycja nowa i zupełna. Podług wydania Franciszka Dmochowskiego. Tom III. W Wilnie w Drukarni A. Marcinkowskiego 1819.
3. Dzieła Ignacego Krasickiego. Nowe i zupełne wydanie. Tomy I, III–VII. W Wrocławiu u Wilhelma Bogumila Korna 1824.
4. Dzieła Ignacego Krasickiego. Edycja nowa i zupełna podług wydania Franciszka Dmochowskiego. Tomy I, III, VI, VIII, XIV. W Warszawie: Nakład i druk N. Glücksberga 1829–1832.
5. Dzieła Ignacego Krasickiego. Tomy III, IV, VI. Warszawa: Nakład i druk S. Lewentala 1878–1879.
6. Dzieła Ignacego Krasickiego. Tomy II, IV. Kraków: Nakładem K. Bartoszewicza 1882–1883.
7. Wybór dzieł Ignacego Krasickiego. Tom II. We Lwowie: Księgarnia F. H. Richtera (H. Altenberg) 1882.
8. Ignacy Krasicki: Pisma wybrane. Opracowali Zbigniew Goliński, Mieczysław Klimowicz, Roman Wołoszyński pod redakcją Tadeusza Mikulskiego. Tomy I–IV. Warszawa 1954. W tomie I dedykacja: Wielce Szanownemu Księdzu Drowi Janowi Obląkowi, Opiekunowi archiwaliów warmińskich, z prośbą o łaskawe przyjęcie. 8 V 1955 i podpisy wydawców.
9. Ignacy Krasicki: Pisma poetyckie. Opracował Zbigniew Goliński. T. I–II. Warszawa 1976.

III. WYDANIA ODDZIELNE PISM I UTWORÓW IGNACEGO KRASICKIEGO

1. Zbiór potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabety ułożonych. Tomy I–II. W Warszawie i Lwowie: Nakładem i drukiem Michała Grölla 1781. Przedruk ofsetowy, Warszawa 1979.
2. Korespondencja Ignacego Krasickiego. Wydali i opracowali Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński pod red. T. Mikulskiego. Tomy I–II. Wrocław 1958.
3. Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach. Rękopis Ignacego Krasickiego. ADWO, AK Dok. Kap. S 37 b.
4. *Co Tydzień* 1978 No. 26: Prawdziwa powieść o Kamienicy narożnej w Mieście Kukurowcach przez Mistrza Błażeja Bakalarza tamże. Fotokopia.
5. Bp Jan Obląk: Odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego: Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach. *Studia Warmińskie* 1971 t. VIII s.5.
6. Ignacy Krasicki: Powieść o narożnej kamienicy i wybrane wiersze

patryjotyczne. Warszawa, Lublin, Łódź, Kraków: Nakład Gebethnera i Wolffa b.r.w. (1918).

7. Ignacy Krasicki: *Myszeidos. Pieśni X*. Opracował i wstępem poprzedził M. Klimowicz. Ilustrowała M. Berezowska. Warszawa 1954.

8. Ignacy Krasicki: *Myszeidos. Pieśni X*. Opracował Julian Maślanka. Wrocław 1982.

9. Ignacy Krasicki: *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*. Wydał, wstępem i objaśnieniami opatrzył Bronisław Gubrynowicz. Wydanie 3. Kraków 1929.

10. Ignacy Krasicki, jw. wydanie 5, Wrocław 1950.

11. Ignacy Krasicki: *Bajki i przypowieści*. Opracował Antoni M. Kurpiel. Brody 1904.

12. Ignacy Krasicki: *Bajki i przypowieści*; Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska” b.r.w. (1931).

13. Ignacy Krasicki: *Bajki. Wybór*. Ilustrował Jan Marcin Szancer. Warszawa 1951.

14. Ignacy Krasicki: *Bajki*. Opracował Zbigniew Goliński. Wrocław 1975.

15. Ignacy Krasicki: *Bajki. Wybór. Wstęp i wybór Zdzisława Libery*. Ilustracje według rysunków Gustawa Dorego. Warszawa 1970.

16. Ignacy Krasicki: *Monachomachia, Antymonachomachia*. Opracował i wstępem opatrzył Wacław Kubacki. Warszawa 1951.

17. Ignacy Krasicki: *Monachomachia czyli wojna mnichów*. Opracował i wstępem poprzedził Tadeusz Mikulski. Ilustrował Antoni Uniechowski. Warszawa 1954.

18. Ignacy Krasicki: *Monachomachia czyli wojna mnichów*. Opracował Jan Gawalkiewicz. Wrocław 1955.

19. Ignacy Krasicki: *Monachomachia i Antymonachomachia. Wstęp i opracowanie Zbigniew Goliński*. Wydanie drugie zmienione. Wrocław — Kraków 1976.

20. *Pan Podstoli Ks. Ignacego Krasickiego, Księcia Biskupa Warmińskiego, później Arcybiskupa Gnieźnieńskiego*. Wydanie Kazimierza Józefa Turowskiego. W Krakowie, Nakładem drukarni „Czasu” 1860.

Dar ks. prof. dr. Władysława Turka.

21. Ignacy Krasicki: *Historia na dwie księgi podzielona*. Opracował i wstępem opatrzył Jerzy Ziomek. Warszawa 1951.

22. Ignacy Krasicki: *Satyry i listy*. Wydanie krytyczne Ludwika Bernackiego z 11 podobiznami. Lwów 1908.

23. Ignacy Krasicki: *Satyry*. Opracował Ryszard Skulski. Warszawa 1929.

24. Ignacy Krasicki: *Satyry*. Wstępem poprzedził Jan Kott. Ilustrował Jan Marcin Szancer. Warszawa 1952.

25. Ignacy Krasicki: *Satyry i listy. Wybór*. Opracował Zbigniew Goliński. Wrocław 1954.

26. Ignacy Krasicki: *Powiastrki wschodnie*. Redakcja, wstęp, objaśnienia Bogdan Wojdowski. Ilustrował Antoni Pucek. Warszawa 1952.

IV. SPUŚCIZNA LITERACKA IGNACEGO KRASICKIEGO

1. Stefan Rygiel: Losy księgozbioru Ignacego Krasickiego. Odbitka z czasopisma *Exlibris*. Lwów 1922.
2. Bp Jan Oblak: Sprawa inwentarza Biskupstwa Warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna. *Studia Warmińskie* 1967 t. IV s. 5.
3. Sante Graciotti, Jadwiga Rudnicka: Inwentarz biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 r. Wrocław 1973.
4. J. Tretiak: Ignacy Krasicki jako prezydent Trybunału. Kraków 1895.
5. Zofia Gąsiorowska: Źródła Monachomachji Krasickiego. Warszawa 1920.
6. Mieczysław Piszczkowski: Ignacy Krasicki a La Rochefoucauld i La Bruyere. Lwów 1930.
7. Alphonse S. Wolanin: Ignacy Krasicki jako krytyk literacki. Kraków 1936.
8. Kazimierz Nitsch: Urywki języka Ignacego Krasickiego według pierwszych druków. Kraków 1938.
9. Alfons Triller: Ignatius Krasicki, Dichter und Fürstbischof als preussischer Untertan (1772–1802). Beiträge zu seiner Biographie. *Staatliche Akademie zu Braunsberg. Personal — und Vorlesungsverzeichnis. Wintersemester 1944/45.*
10. Roman Wołoszyński: Postawa ideowa Ignacego Krasickiego po roku 1780. Wrocław 1953.
11. Zbigniew Goliński: Nad tekstami Krasickiego. *Studia*. Wrocław 1966.
12. Mieczysław Piszczkowski: Ignacy Krasicki. Monografia literacka. Kraków 1969.
13. Zdzisław Libera: Życie literackie w Warszawie w czasach Stanisława Augusta. Warszawa 1971.
14. Roman Wołoszyński: Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość. Kraków 1970.
15. Włodzimierz Maciąg. Życie Ignacego Krasickiego. Zapisy i domysły. Warszawa 1984.
16. Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Oświecenie. Opracowała Elżbieta Aleksandrowska i inni. Tom V. Warszawa 1967, s. 185.
17. Konstanty Wojciechowski: Dzieje literatury polskiej. Lwów–Warszawa 1930, s. 112.
18. Ignacy Chrzanowski: Historia literatury niepodległej Polski (1965–1795). Z wypisami. Wyd. 11. Warszawa 1971, s. 530.
19. Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny. Tom I. Warszawa 1984 s. 500.

DODATEK

CELISSIMO S.R.I. PRINCIPI IGNATIO ex COMITIBUS
 á KRASICZYN KRASICKI
 DEI et Apostolicae Sedis gratiá Episcopo Varmiensi et Sambiensi, Terra-
 rum Prussiae Praesidi;
 Dum post celebratum Jubilaeum è sua Alma Cathedra rediret;
 MECAENATI suo Munificentissimo et Amplissimo

APPLAUSUS

a Collegio Braunsbergensi Societatis Jesu Annó Christi nati 1770.

ODE

DICOLOS TETRASTROPHOS

PRAESUL excelsa COMITUM creatus
 Stirpe, Polonae decus atque gentis,
 Varmiae PRINCEPS, comitante gressum
 PRINCIPE visit.

Tecta nostratum! Tua plectra quidni
 Expedis Clio, Sociaeque Musae
 Hospites tantos celebratis amplo
 Pectine laudum?

Non ego hos; centum licet ora forent;
 Versibus dignis canerem Thalia
 Serta portare licet: haec corona
 Impar adesset.

Hic, DEAE, vester laborest, disertae.
 Fallor, an verè resonant petita
 Plectra? non fallor: Jovis ipsa proles
 Labra resolvit.

Audio: Svaves repetit triumphos
 Phoebus inclamans; Jubar o decorum
 Varmiae salve! Litalique caeli
 Gloria salve!

Lustra decurrant sine nube vobis,
 Qui lares nostros adiistis: Alma
 Nomina aeternúm volitans celebret
 Fama per orbem.

CHORUS

Recitativa

Musarum surge coetus,
 Rumpe moras, accelera gressus:

Arietta

Eja Cives exultate;
 Vestro Praesuli plausus date;
 Signa sint laetitia
 Ignes festi luceant,
 Procul moestis fugiant
 Dolores.
 Melos suave resonet,
 Martis Ave rebodet:
 Salvete nostri amores.

Aria

J! fama, curre, vola,
 Clange, clama, nuncia
 Diem ortum, quo moenia
 nostra Phoebus beat.
 J! fama, curre, vola
 Per Poenates, vicos et compita,
 Carmina, plausus et gaudia
 Ultra Thulen et ultra maria.
 Extremum perfer in orbem.

Recitativa

Et ripae rauci fluminis Passeriae
 Novo ornatae fiore blando resonen murmure,
 Et choros viridi Nymphae instruant in cespite.

Arietta

Jam sonent barbita, jam clangant tibiae,
 Sistra et Fistulae.
 Afferte Calathos, afferte rosas;
 Non desint Lilia, queis Nymphae
 PRINCIPEM coronemus.

BUCHAUSTELLUNG ANLÄSSLICH DER 250. GEBURTSTAGFEIER
 DES ERMLÄNDISCHEN FÜRSTBISCHOFES IGNACY KRASICKI

ZUSAMMENFASSUNG

In der Bibliothek des Priesterseminars und im Diözesanarchiv in Olsztyn befinden sich zahlreiche Schriften, sogar Handschriften von Ignacy Krasicki, und über seine literarische Tätigkeit berichten. Das 250. Jubiläum war eine gute Gelegenheit um die Schriften von Ignacy Krasicki, des Fürstbischof von Ermland und zugleich des berühmten polnischen Dichters und Schriftstellers, auszustellen.

PROBLEM KULTU NAŚLADOWANIA ŚW. JÓZEFA, PRZYBRANEGO OJCA JEZUSA CHRYSZTUSA, U EWANGELIKÓW NA MAZURACH W XVII WIEKU

Treść: Wstęp. — 1. Formy wspomnienia św. Józefa. — 2. Tytuły do wspomnienia św. Józefa. — 3. Tytuły do kultu naśladowania. — Zakończenie. Sommario.

WSTĘP

Południowa część prowincji Prus Wschodnich wzięła nazwę Mazury od osiadłych tam polskich mieszkańców z Mazowsza¹. W XVI w. zakończyli Polacy akcję osiedleńczą na terenie dawnego Mazowsza Pruskiego w granicach byłych powiatów: Elk, Giżycko, Mrągowo, Nidzica, Olecko, Ostróda, Pisz, Szczytno, a w XVII w. Węgorzewo. W wiekach następnych przeniknęli Polacy również do sąsiednich powiatów, zasiedlając jedne z nich prawie całkowicie, a inne częściowo. Od 1701 roku południową część Królestwa Pruskiego zamieszkała przez ludność z Mazowsza przyjęto określać Mazurami². Do czasów reformacji poziom życia religijnego ludności tych terenów był raczej niski. Brakowało przede wszystkim klasztorów, sieć parafialna była niewielka. Zakon krzyżacki i władze diecezjalne nie przejawiały odpowiedniej troski o oświatę ludu; na Mazurach istniała jedynie niewielka liczba szkół parafialnych³. Na niski poziom życia religijnego i intelektualnego Mazurów wpłynęły też długotrwałe i niezwykle niszczące wojny, które wyludniły kraj i pogrążyły go na długo w stan anarchii.

Z chwilą sekularyzacji zakonu krzyżackiego i przyjęcia przez księcia Albrechta wyznania ewangelickiego ludność mazurska, zgodnie z panującą wówczas zasadą: *cuius regio eius religio* znalazła się w Kościele protestanckim⁴. Książę Albrecht, który stał się jednym z najgorliwszych apostołów reformacji, osobiście wizytował swój kraj, troszczył się o podniesienie poziomu życia religijnego wiernych, zakładał szkoły, sprowadzał predykantów. Dotkliwemu brakowi duchownych ewangelickich w Prusach zaradzić miała utworzona w roku 1544 w Królewcu uczelnia wyższa, która w 1560 r. otrzymała od Zyg-

¹ W. Kętrzyński: Szkice Prus Wschodnich. *Przewodnik Naukowy i Literacki* 1876, s. 52-62; 251-265; 456-464; M. Töppen: *Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preussischen Landes- und Kulturgeschichte*, Danzig 1870.

² W. Chojnacki: *Zbiory polsko-ewangelickie w byłych Prusach Wschodnich w XVI-XX w. Reformacja w Polsce* 12 (1956), s. 305, 312.

³ A. Rogalski: *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*. Warszawa 1956, s. 180nn; W. Hubatsch: *Albrecht von Preussen, seine Bedeutung für Reformation und Gegenwart*. Leer 1967.

⁴ J. Kolberg: *Die Einführung der Reformation im Ordenslande Preussen*. Mainz 1897, s. 14nn.

munta Augusta prawa akademickie. W kształtowaniu się kultury religijnej Mazurów wielką rolę spełniały: Biblia, postylla i kancjonał⁵. Pojawiły się więc liczne wydania polskiej Biblii, polskich kancjonałów, obejmujących nieraz do osmiuset pieśni.

Doktryna religijna Lutra dotarła dość szybko do mieszkańców Mazur w Prusach i to w miarę możliwości w takiej formie, jaką sam głosił. Ale na uwagę zasługuje fakt, że na Mazurach mimo reformacji, zachował się jednak kult maryjny przez wiele wieków⁶, wielka cześć dla Apostołów oraz niektórych świętych. Marcin Luter odrzucił w swojej nauce kult świętych. Zakładał, że zwracanie się do świętych znaczy odwracanie się od Chrystusa, a każdy gest zaufania im zdradza brak ufności w stosunku do Chrystusa. Ojciec reformacji nie wdawał się w teoretyczne rozważania, czy uciekanie się do świętych musi z konieczności wynikać z braku zaufania Chrystusowi, ale raczej obserwował pobożność ludu i na tej podstawie twierdził, że wzywianie świętych w praktyce odwraca serca od Tego, który jest najbardziej godny zaufania. Reformacja zatem w imię próby przywrócenia Chrystusowi należnego Mu miejsca w teologii i pobożności chrześcijańskiej, musiała zanegować ówczesny model kultu świętych i Matki Bożej⁷. Przeciwno wzywaniu świętych Luter przytaczał jeszcze zasadniczy argument, mianowicie brak objawienia woli Bożej w tym przedmiocie w Piśmie Św.

Podstawowa księga luteranizmu *Confessio Augustana*, w artykule 21 w kwestii kultu świętych stwierdza: „De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest ut imitemur fide eorum et bona opera iuxta vocationem, ut Caesar imitari potest exemplum David in bello gerendo ad depellendos Turcas a patria. Nam uterque rex est”⁸. W przekładzie niemieckim zabrakło odpowiednika ostrożnego *proponi potest*. Pojawia się natomiast proste i skromne określenie: *dass man der Heiligen gedenken soll*. Cytowany wyżej artykuł *Confessio Augustana* mówi jasno o wspomnieniu świętych przy założeniu, że termin *memoria sanctorum* rozumiany jest w sposób tradycyjny. Następuje ono podczas nabożeństwa, w kazaniu wychwalającym wiarę i dzieła świętych⁹. Stąd wynika, że *Wyznanie Augsburskie* odrzuca *cultus invocationis* co do świętych, zachowując wyłącznie *cultus imitationis*.

Apologia Wyznania Augsburskiego, napisana przez Filipa Melanchtona uzasadnia, z punktu widzenia protestanckiego, odrzucenie kultu wzywania świętych. *Apologia* Melanchtona przyjmuje trojaki sposób oddawania czci świętym: 1. wdzięczność dla Boga za łaski miłosierdzia udzielone świętym;

⁵ W. Chojnacki: Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939. Warszawa 1966, s. VII.

⁶ W. Nowak: Sanktuarium NMP w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach. *Przegląd Powszechny* (1983) nr 5–6, s. 217nn; Tenże: Kult maryjny wśród polskich protestantów na Mazurach. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* (1983) nr 3, s. 9–28.

⁷ S. Napiórkowski: *Solus Christus*, Lublin 1978, s. 23nn.

⁸ P. Mans: *Die Heiligenverehrung nach CA 21*. W: *Confessio Augustana und Confutatio*. (Hrsg E. Iserloh). Münster Westfalen 1980, s. 596.

⁹ Tamże, s.598; por. *Konfesja Augsburska. Z problemów Reformacji* 2 (1980), s. 13.

2. umocnienie naszej wiary na podstawie przykładu świętych; 3. naśladowanie najpierw wiary a potem innych cnót świętych. Chociaż święci modlą się za Kościół, to jednak według *Apologii*, nie powinno się ich wzywać, bo Pismo Św. nie zawiera ani nakazu wzywania świętych, ani przykładu¹⁰.

W sprawie kultu świętych można zauważyć rozbieżność między praktykami religijnymi a zaleceniami protestanckich teologów¹¹. Przykładem może być kult św. Józefa u ewangelików na Mazurach, kult przejawiający się w ludowych dramatach religijnych, kaznodziejstwie, pieśni religijnej, sztuce kościelnej i liturgii.

1. FORMY WSPOMNIENIA ŚW. JÓZEFA

a. JUTRZNIA

W okresie adwentowym, w noc wigilijną Bożego Narodzenia, na głos dzwonów odprawiano na Mazurach *Jutrznie na gody*, nigdzie w Kościele ewangelickim nie spotykane nabożeństwo¹². Lud mazurski *Jutrznie* nazywał misteriami. Zwyczaj ten trafił na Pojezierze Mazurskie z Polski — przynieśli go ze sobą chłopci z Mazowsza, osiedlający się tam w XV i XVI wieku¹³. Tradycja tego misterium zrodziła się w Polsce z przeszczepionego przez franciszkanów i bernardynów z Italii widowiska religijnego: szopki z Najświętszą Maryją Panną pochylającą się nad żłobkiem z nowo narodzonym Dzieciątkiem, ze św. Józefem opiekunem św. Rodziny, Herodem, trzema królami, pasterzami i innymi¹⁴. Do XVIII wieku urządzeniem *Jutrni* na ewangelickich Mazurach zajmowali się nauczyciele podporządkowani pastorowi — rektor i kantor, którym z zasady był organista. Po reformie systemu oświaty w 1737 r. na Mazurach powstały setki szkół we wsiach niekościelnych. Rektorzy tych szkół uważali, że do nich należy obowiązek urządzania *Jutrni*. Ale w tym wypadku pastory nie mogli już kontrolować jej treści. Nic dziwnego, że w połowie XVIII w. występowali wielokrotnie przeciw *Jutrni*, wynajdując w niej relikty katolicyzmu. Król pruski, jako głowa Kościoła ewangelickiego w Prusach, w 1711 roku zakazał urządzania *Jutrni*. Wbrew zakazowi urządzano ją jednak na Mazurach. Prawdopodobnie usunięto z niej to, co gorszyło prawowierność ewangelicką. Tak oczyszczoną z naleciałości katolickich wystawiano w szkołach mazurskich do schyłku XIX wieku. Później zniknęła ona wskutek germanizacji nauczania i nabożeństw. Chociaż zamil-

¹⁰ Concordia. Libri symbolici Ecclesiae Evangelicae. Berolini, 1837, s. 223nn; W. Miziołek: Kult św. Józefa w aspekcie ekumenicznym. *Ateneum Kapłańskie* (1978) z. 1, s. 58-60.

¹¹ P. Mans, dz. cyt., s. 597.

¹² W. Chojnacki: Stosunki kulturalne na Mazurach w XVI i XVII w. [W:] *Pomorze nowożytne*. Praca zbiorowa pod red. G. Labudy i S. Hoszowskiego. Warszawa 1959, s. 116-117.

¹³ Tamże, s. 117.

¹⁴ A. Wakar: Przedmowa do: Karol Mallek: *Jutrznia mazurska na gody*. Olsztyn 1980, s. XXVIII.

kły na Mazurach polskie oracje i religijne pieśni, wciąż podkreślano „głębokie przywiązanie Mazurów do zwyczaju uroczystego obchodzenia Jutrzni na gody”¹⁵. Rekonstrukcję tego widowiska religijnego, którego teksty ułożyli przed wiekami anonimowi autorzy, zrobił Karol Małek. Odtwarzał starannie oracje, pieśni i melodie, które pamiętali najpoważniejsi obywatele miejscowi, ich krewni i przyjaciele. Starał się obrzędy *Jutrzni* przedstawić: „jak przez przodków naszych tak uroczyste [...] obchodzone były”¹⁶.

Głównymi bohaterami *Jutrzni* są: Bóg — cel modlitwy, uwielbienia i prośby; godny podziwu Chrystus: powód radości, wesela i modlitwy o nawrócenie nasze oraz zbawienie; Maryja — nieskałana, czysta Panna, która poczęła z Ducha Świętego pierworodnego, Matka Bożego Syna, naszego Zbawiciela, którego wspólnie z Józefem ustrzegła przed gniewem Heroda; św. Józef ukazany według ewangelii Mateusza i Łukasza. Podkreśla się w *Jutrzni*, iż zaślubiny tego potomka z rodu Dawidowego z Maryją odbyły się: „Nie przeto, żeby Józef miały być własnym i przyrodzonym Jej mężem, ale częścią dlatego, aby z Niego miała opiekuna i obrońcę w sieroctwie i w rozmaitych kłopotach swoich...” Anioł zachęca Józefa, aby nie obawiał się wziąć za Małżonkę Maryję, albowiem to, co się w Niej poczęło jest z Ducha Świętego. Św. Józef z wielką miłością przyjmuje Dziecię, wyraża to pieśń śpiewana przez małe dzieci:

„Dziatecki, ach pójdźcie, pospieszcie sobie
w Betlejem, tam leży Syn Boży w złobzie,
w tej świętej nocy, w niebieskiej światłości,
zsyła Bóg ziemi najlepsze radości.
Dziecie w psieluskach, posłaniec niebieski,
psiekniejszy esce, niz aniołek Pański.
Leży, ach dzieci, na sianie, na sianie,
Maryja i Józef patrzcie na Nie.”¹⁷

Anioł przestrzega św. Józefa, stróża i opiekuna Dziecięcia, przed gniewem Heroda: „Wstań, ojce i matko, a ratuj Jezusa...”

Jutrznia mazurska „była niegdyś jedną z najulubieńszych uroczystości mazurskich i cała wieś z niecierpliwością oczekiwała owego północkska lub zranku”¹⁸. Jednocześnie *Jutrznia* stała się delikatnym, ale skutecznym środkiem kształtowania czci św. Józefa wśród polskich protestantów na Mazurach w XVII wieku.

¹⁵ E. Sukertowa-Biedrawina: Przedmowa do: *Jutrznia mazurska na gody*. Opracował K. Małek. Olsztyn 1946, s. 5; Też: (anonimowo): *Jutrznia mazurska*. W: *Kalendarz dla Mazurów na rok 1932*, s. 92.

¹⁶ A. Wakar, dz. cyt., s. XXVIII.

¹⁷ *Jutrznia mazurska*, pieśń śpiewana przez małe dzieci po 17 oracji.

¹⁸ E. Sukertowa-Biedrawina: *Przedmowa...*, s. 5.

b. KAZANIA

W okresie reformacji postylle odegrały poważną rolę; nie tylko bowiem uczyły w formie popularnej nowych prawd wiary, ale wprowadzały akcenty polemiczne wobec przeciwników religijnych. Dotychczas były to przeważnie zbiory homilii, często dość luźno powiązanych z niedzielą czy świąteczną perykopą.

W 1621 r. wychodzi postylla Samuela Dambrowskiego, jedna z najciekawszych, jakie piśmiennictwo polskie posiada¹⁹. Wydawca jej przedruku z r. 1728, Ephraim Oloff, podaje, że postyllę Samuela Dambrowskiego przyjęto z entuzjazmem, a jeszcze i na początku XVIII wieku „podczas wakansu, kiedy księdza nie masz, czytało się zborowi bożemu kazania z niej”²⁰.

W Prusach była najczęściej używana wśród polskich luteran i nie dziwnego, że miała tu wiele edycji²¹. W przedmowie do wydania postylli w 1866 r. w Szczytnie, ówczesny proboszcz szczytnowskiej parafii Otto Gerss pisał: „Kazania Samuela Dambrowskiego od pierwszego wyjścia swego na widok publiczny (1621 roku) aż dotąd od pobożnych chrześcijan ewangelickich iako klejnot drogi były uważane, wszędzie, gdziekolwiek ewangelicy polscy mieszkają, z wielką ochotą i zbawiennym czytane bywają pożytkiem”²².

Zbiór kazań dzieli się na cykl niedzielny i świąteczny, w tym ku czci świętych i Najświętszej Maryi Panny. Odnajdujemy tu kazania o św. Apostołach, o patronach Polski: św. Wojciechu i św. Stanisławie, św. Jadwidze. Nie ma natomiast kazań wprost dotyczących św. Józefa. Wspominany jest on w kazaniach maryjnych z racji takich świąt jak: Poczęcie NMP, Oczyszczenie NMP, Zwiastowanie, Nawiedzenie, Wniebowzięcie, Narodzenie oraz Ofiarowanie, a także Boże Narodzenie²³. Budowa kazań jest nader prosta. Widoczne tu są wpływy Filipa Melanchtona. Po tekście Ewangelii, po uwagach ogólnych, jakie autorowi nasuwają się z racji perykopy lub święta, podaje on treść w formie trzech, czterech pytań i zwięzłych odpowiedzi na nie²⁴.

Święta Bożego Narodzenia są dla Dambrowskiego także okazją, by opierając się na Ewangelii Łukasza (2, 1–14) ukazać królewskość rodu Józefa (do tej kwestii powróci autor w kazaniu *Na dzień Narodzin Matki Boskiej*, cel zaślubin Maryi z Józefem („aby z niego miała opiekuna i obrońcę”), pokłon pasterzy.

Niedziela I po narodzeniu Pańskim, w którą czytano Ewangelię Łukasza (2, 33–40) jest sposobnością do wyjaśnienia ojcostwa św. Józefa: „Był tedy ojcem Pańskim Józef, nie rodzajem ale wychowaniem, nie przyrodzeniem, ale staraniem”²⁵.

¹⁹ K. Kolbuszewski: *Postyllografia polska XVI i XVII w.* Kraków 1921, s. 212.

²⁰ S. Dambrowski: *Kazania albo wykłady porządne świętych ewangelii niedzielnych przez cały rok.* Szóste wyd. Toruń 1873, s. VI.

²¹ W. Chojnacki: *Bibliografia...*, nr 428–465.

²² S. Dambrowski, dz. cyt., s. IX.

²³ Tamże, cz. 2, s. 16–22; 77–85; 107–118; 183–192; 240–248; 261–266; 326–332; cz. 1, s. 30–39.

²⁴ K. Kolbuszewski, dz. cyt., s. 229.

²⁵ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 1, s. 53.

W kazaniu *Na niedzielę po nowym lecie* (Mt 2, 19–23) postylograf wyjaśnia posłuszeństwo św. Józefa okazane Bogu.

W uroczystość Zwiastowania Pańskiego autor kazania, mówiąc o małżeństwie NMP z Józefem podaje, że siedemdziesięcioletni oblubieniec „był świadkiem i stróżem Jej czystości i panieństwa”²⁶.

Święto ofiarowania NMP jest okazją, by opierając się na apokryfach, powiedzieć, że kapłani świątyni postanowili, aby „bogobojnemu człowiekowi, który by zawsze przy kościele mieszkał poślubiona była. Wtem trafił się Józef, mąż sprawiedliwy i pobożny, któremu ją poślubili”²⁷.

Należy stwierdzić, że w kazaniach św. Józef wspomniany jest zawsze w łączności z Maryją oraz tajemnicą dziecięctwa Chrystusa.

c. PIEŚNI

Luter, twórca reformacji, wysoko cenił pieśń z okresu średniowiecza, chociaż kwestionował tekst z powodu niebiblijnej treści. Dał też impuls do tego, aby piękną muzykę połączyć ze świętym Słowem Bożym²⁸. Toteż w okresie reformacji wydano wiele zbiorów pieśni zwanych kancjonałami. To kancjonały na równi z polską Biblią, postyllą, katechizmem przyczyniły się do przetrwania nieskażonego języka polskiego wśród Mazurów.

W Księstwie Pruskim Królewiec stał się kolebką polskiego piśmiennictwa ewangelickiego w XVI wieku. W XVII w. inicjatywę wydawniczą przejęły drukarnie Gdańska i Torunia²⁹. Ośrodek toruński zasłynął z publikacji *Kancjonału Artomiusa*³⁰. Karol Estreicher w swojej bibliografii wymienia 15 jego wydań w XVII wieku³¹. Były w nim zawarte pieśni na cały rok liturgiczny. Pieśni na okres Bożego Narodzenia zawierają wiele motywów związanych ze św. Józefem. Mówią o nim jako o prawowitym małżonku Maryi, stróżu Jej dziewictwa, opiekunie Świętej Rodziny³²:

„Gdy był świat popisowan z dekretu Augusta/
R. Szła Panna z Józefem do Betlejem miasta/
Powiatu żydowskiego, porodzić syna swego/...”

Inna kolęda oparta na motywie Ewangelii Łukasza opiewa królewski rodowód św. Józefa³³:

²⁶ Tamże, cz. 2, s. 111.

²⁷ Tamże, cz. 2, s. 328.

²⁸ Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther. Johannes Calvin. Huldrych Zwingli. Heinrich Bullinger. Hrsg W. Tappolet. Tübingen 1962, s. 127.

²⁹ Druki toruńskie XVI wieku. Zebrał i opracował L. Jarzębowski. Warszawa 1969, s. 64nn.

³⁰ E. Oloff: Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen-Gesängen und derselben Dichtern und Uebersetzern, nebst einigen Anmerkungen aus der Polnischen Kirchen- und Gelahrten-Geschichte. Danzig 1744, s. 416–454.

³¹ K. Estreicher: Bibliografia polska. T. 19. Kraków 1903, s. 92–96.

³² Cantional albo Pieśni Duchowne, z Pisma S. ku czci a chwale samemu P. Bogu w Troycy iedynemu... Toruń 1587, s. 55: Dies est laetitiae. Chwalmyż wszyscy z weselem Stworzyciela swego...

³³ Tamże, s. 79.

„Szedł każdy człowiek dla szacunku tego/
 Dokąd był rodem do miasta swojego.
 Wrócił się Józef z Galilei, z miasta
 Nazaret ku ziemi żydowskiej.
 A poszedł ci do Betlejem miasteczka/
 Iż był z domu pokolenia Dawida,
 Aby tam z małżonką swoją popisan był,
 już naten czas brzemienną
 A stało się iest kiedy tam byli
 Dni porodzenia się jej wypełniły”.

Również w Królewcu w 1684 r. wydano *Kancjonał*, który opracowali na podstawie *Kancjonału toruńskiego* Fryderyk Mortzfeld († 1691) i Jerzy Skrodzki († 1682). Dodano przekłady Jana Maliny († 1672), Jana Herbiniusza († 1679) i Andrzeja Schoenflissiusa (ur. 1590)³⁴. W tym *Kancjonał*, występują kolędy nawiązujące do św. Józefa. Odnajdujemy tu wyżej wymienione kolędy z *Kancjonału toruńskiego* oraz dwie inne mówiące o św. Józefie, który piastował Jezusa³⁵:

„Alleluja. Co się zwiastuje ludziom wszem
 Anioł Gabriel Zwiastował, Józef iest
 co go piastował. Alleluja. Symeon go ofiarował”.

Występuje także pieśń przeznaczona na okres Bożego Narodzenia, opiewająca Zwiastowanie NMP poślubionej św. Józefowi³⁶. Również i w przypadku pieśni powodem wspomnienia św. Józefa jest jego małżeństwo z NMP, jego pochodzenie z rodu Dawida i piastowanie Dziecięcia Jezus.

Należy podkreślić, że w kancjonałach przeznaczonych dla ewangelików w Prusach, przy prezentowaniu św. Józefa odwoływano się do wątków znanych z Ewangelii.

d. IKONOGRAFIA

W XVII wieku w Prusach zaznacza się rozkwit sztuki religijnej. Twórczość artystyczna przybiera raczej charakter popularny, widoczny także w odniesieniu do św. Józefa przedstawianego wyłącznie w kontekście tajemnic dzieciństwa Jezusowego. Najczęstszym tematem plastycznym obrazów umieszczanych w ołtarzu jest scena narodzenia Pana Jezusa. Charakterystyczne jest to, że św. Józefa przedstawia się tu jako młodego mężczyznę, co

³⁴ E. Oloff, dz. cyt., s. 372–374.

³⁵ Nowo Wydany kancjonał, albo Pieśni, Na chwałę Boga w Trojcy S. jedyne y Pocięchę Ludu jego wiernego, porządkiem nie tylko przystojnym, ale y zdaleka wiekszą Piłnością niż przedtym z starey Edicyey Torunskiey we Gdańsku drukowaney Roku 1646... Królewiec 1684, s. 60, nr 53.

³⁶ Tamże, s. 66, nr 60.

odbiega od przekazu kaznodziejskiego u ewangelików na Mazurach³⁷. Takie obrazy odnajdujemy w Szczytnie, czy w powiecie Orneta.

Na uwagę zasługuje chrzcielnica w ewangelickim kościele parafialnym w Szakach? (Schakuhnen) z około 1675 roku ozdobiona u dołu scenami biblijnymi. Św. Józef pokazany jest w scenie ucieczki do Egiptu, Ofiarowania, Narodzenia³⁸.

Innym ciekawym zabytkiem związanym ze św. Józefem jest ambona w Suszu, ozdobiona scenami narodzenia i pokłonu trzech królów.

Najbardziej oryginalnym wydaje się być ołtarz, połączony z amboną z przełomu XVI/XVII i XVIII wieku, w Nowej Wsi. Nad amboną, centralne miejsce zajmuje Madonna z Dzieciątkiem; po lewej stronie przedstawione są zaślubiny Józefa i Maryi, po prawej nawiedzenie Elżbiety, w górnej kondygnacji: narodzenie, ofiarowanie, ucieczka do Egiptu (św. Józef wspierający się na lasce prowadzi osiołka, na którym siedzi Maryja z Synem), Chrystus nauczający, a w zwieńczeniu grupa ukrzyżowania³⁹.

Trzeba stwierdzić, że w przypadku Kościoła ewangelickiego, niechętnego do zdobienia swoich świątyń obrazami i rzezbami, ilość przekazów ikonograficznych, dotyczących św. Józefa jest w Prusach w XVII wieku dość pokaźna.

I we wspomnieniu plastycznym osoba św. Józefa nie jest eksponowana, ale pokazywana w kontekście wydarzeń z życia Maryi i Jezusa.

e. SŁUŻBA BOŻA

Według ustaw kościelnych księcia Albrechta świętami maryjnymi, obowiązującymi w Prusach były: Oczyszczenie NMP, Zwiastowanie i Nawiedzenie. W te dni odbywało się nabożeństwo połączone z kazaniem, którego celem był wykład o danym dniu. Znając postylle ewangelickie można przypuszczać, że w te dni wspomniano św. Józefa związanego z tajemnicami życia NMP.

Ustawy kościelne zobowiązywały także, aby w miastach, miasteczkach i większych wsiach, w kościołach odprawiać rano jutrznie, a wieczorem nieszpory, gdzie po odśpiewaniu psalmów, w języku zrozumiałym dla ludu, czytano na sposób ciągły Pismo Św.⁴⁰ I tu czytania Ewangelii Mateusza i Łukasza, opisujących tajemnice dzieciństwa Jezusa, dawały sposobność do wspomnienia także św. Józefa.

³⁷ A. Ulbricht: *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen vom Ausgang des 16. bis des 19. Jahrhunderts* T. 1. Königsberg 1929, s. 235.

³⁸ Tamże, s. 110, 122.

³⁹ Tamże, s. 224.

⁴⁰ Ustawa albo Porządek Kościelny y Ceremonii yako w Nauczaniu Słowa Bożego, y podawaniu Świętości w kościołach Księstwa Pruskiego ma być zachowany. Królewiec 1616: O nieszporze; Porządek nieszpory w miastach innych okromia Królewca.

2. TYTUŁY DO WSPOMNIENIA ŚW. JÓZEFA

W pobożności ewangelickiej, opierającej się na zasadzie: *Solus Christus, Sola Scriptura*, główne źródło do wspomnienia św. Józefa stanowią dwa pierwsze rozdziały Ewangelii według Mateusza i Łukasza⁴¹. Dotyczą one lat dziecięcych Chrystusa i obejmują: fakt dziewiczego poczęcia Jezusa przez Maryję i małżeństwo Józefa z Maryją; adoracji żłóbka przez pasterzy; pokłon magów; ucieczkę do Egiptu; śmierć chłopców betlejemskich; ofiarowanie w świątyni; powrót do ojczyzny; znalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Mateusz nie mówi o wszystkich wydarzeniach z udziałem św. Józefa. Uzupełnia to przekaz Ewangelii według Łukasza: św. Józef wspomniany jest w scenie poklonu pasterzy, ofiarowania w świątyni, poszukiwań dwunastoletniego Jezusa przez rodziców.

a. OBLUBIENIEC NMP

Ewangelisci mówią o małżeństwie Józefa z Maryją w sposób jednoznaczny. Zgodnie ze zwyczajem żydowskim, żona po zaślubinach pozostawała w domu rodziców lub opiekunów. Dopiero gdzieś po roku następowały przenosiny prawowitej małżonki do domu oblubieńca. Maryja, zanim zamieszkała z Józefem, za sprawą Ducha św. znalazła się w stanie błogosławionym. Cudowne poczęcie wytłumaczył Józefowi Anioł Pański (Mt 1, 18–25).

Dambrowski w kazaniu *Na dzień zwiastowania Panny Maryi* przy komentowaniu urywka z Ewangelii św. Łukasza (1, 26–38), eksponuje słowa Ewangelisty, który pisze, że Anioł „posłan do Panny poślubionej mężowi, któremu imię było Józef”. Posłany jest do Panny, aby wypełniło się proroctwo Izjasza (7,14): „Oto Panna pocznie i porodzi Syna”⁴². O zaślubinach NMP i Józefa tak mówi autor kazania: „gdy Pannie było trzy lata, ofiarowano ją do kościoła Jeruzalemskiego, gdzie będąc na służbie Bożej jedenaście lat, dana jest z rąk kapłańskich Józefowi, i poślubiona za małżonkę, przy którym cztery miesiąc będąc, wzięła to poselstwo anielskie”⁴³. W trosce, aby ukazać wstrzemięźliwość Józefa, Samuel Dambrowski, podobnie jak i inni autorzy kazań ewangelickich, przedstawia go jako starca, który „natenczas miał do siedemdziesiąt lat”⁴⁴. W związku z czym Maryja była mu poślubiona „więcej dla dogody i posługi w starości jego, zwłaszcza, że był człowiek sprawiedliwy i bojący się Boga, niżeli dla małżeństwa, które ma już natenczas iako człeku w leciech zaszłemu, nie służyło”⁴⁵. W *kazaniu zaś na Boże Narodzenie*, powie autor, że Maryja była poślubiona Józefowi, „aby z niego miała opiekuna i obrońcę w sieroctwie i w rozmaitych kłopotach swoich, częścią też, aby wszystkiemu światu było jawno, że się Bóg w mał-

⁴¹ M. Wolniewicz: *Święty Józef w Ewangelii. Ateneum Kapłańskie* (1978) nr 414 z. 1, s. 20nn.

⁴² S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 2, s. 111.

⁴³ Tamże, s. 111.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

żeństwie kocha, a iż jest ś(więtym) a Bogu miłym stanem”⁴⁶. Oprócz tej powinności w kazaniu na *Zwiastowanie Pańskie*, Dambrowski podkreśla, że św. Józef jako prawowity małżonek miał być „świadkiem” i „stróżem czystości i panieństwa” Maryi. W oparciu natomiast o nauczanie św. Hieronima, autor kazania poucza, że małżeństwo NMP z Józefem było po to, „aby djabłu tajemnica wcielenia tajna była, a on to małżeństwu a nie panieństwu przypisując oszukany był”⁴⁷. W kazaniach wiarygodnym argumentem za czystością św. Józefa jest jego podeszły wiek. W komentarzu do Ewangelii Mateusza, Stanisław Murzynowski tłumacząc słowa „aż porodziła” (Nie zbliżył się do Niej, aż porodziła Syna swego pierworodnego” (Mt 1,25) wyjaśnia nie tylko dziewicze poczęcie i narodzenie Jezusa, ale także dowodzi, że nie można się domyślać z tego jakoby po narodzeniu Jezusa „panna z Józefem w obcowaniu małżeńskim żyła”⁴⁸. Natomiast w kazaniu Samuela Dambrowskiego *Na dzień Narodzenia Panny Maryi* zawarte jest jasne stwierdzenie, że św. Józef „Był wprawdzie panny Maryi mężem poślubionym, ale bez spółku, tylko według zwyczaju pospolitego”⁴⁹.

Zarówno w przekazie kaznodziejskim, jak i w komentarzach do Ewangelii, w pieśniach, dramatach, w przekazach plastycznych podkreśla się, że celem małżeństwa św. Józefa z Maryją było godne czci urzeczywistnienie dziewiczego poczęcia Jezusa.

b. OJCIEC SYNA Z RODU DAWIDOWEGO

Imię Józefa pojawia się po raz pierwszy w Ewangelii Mateusza, przy omawianiu genealogii Jezusa (1,16). Stanisław Murzynowski, komentator Ewangelii Mateusza tłumaczy to tak: „Z Jakuba poszedł Joseph” przeciwstawiając się tłumaczeniu: „Jakub zrodził Józefa...”⁵⁰. Zarówno w komentarzach protestanckich do Ewangelii, jak i kazaniach wyeksponowana jest prawda nie tylko o królewskim rodzie Józefa, ale przede wszystkim ta, że przez domniemane ojcostwo Józefa Jezus jest potomkiem Abrahama i Dawida. W *kazaniu na dzień Narodzenia Panny Maryi* Dambrowski mówi: „Bo przeto go tu synem Abrahamowym i Dawidowym Ewangelista zowie, że obiema był obiecany, i z ich się pokolenia miał narodzić”⁵¹. Również pieśń na okres Bożego Narodzenia z *Kancjonału Pruskiego* opiewa, że św. Józef „był z domu z pokolenia Dawida”⁵². Ale i królewskie pochodzenie Maryi jest pod-

⁴⁶ Tamże, cz. 1, s. 34.

⁴⁷ Mała antologia patrystyczna o św. Józefie, opracował A. Bober, W: F. Filas: Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy. Kraków 1979, s. 402; S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 2, s. 111.

⁴⁸ Ewangelia Svvieta Pana Iesvsu Christvsu Vedle Matthaeusza Svietego, z Greckiego Iezyka na Polski przelozona. I wyktadem krotkim a ku inszem Euangelistum potrzebnem, na wielu miescach objaśniona... Królewice 1551, k. Vr. Tłumaczył S. Murzynowski, a wydał Jan Seklucjan. Por. W. Chojnacki: Bibliografia..., nr 284.

⁴⁹ J.w., cz. 2, s. 263.

⁵⁰ Ewangelia..., k. IIIr.

⁵¹ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 2, s. 263.

⁵² Nowo Wydany kancjonał..., s. 38, nr 36.

kreślane w przekazie kaznodziejskim. Ma to miejsce w *kazaniu na dzień Bożego Narodzenia*: „Przypatrzmyż się zatem familii i pokoleniu, z którego się narodził? Józefa, któremu Panna Maryja poślubiona była, opisując Łukasz św. powiada, że był z domu i z familii Dawidowej. A tem daje znać, że się z tejże familii Pan Jezus narodził. Józefowi bowiem, jako potomkowi Dawidowemu, nie godziło się innej familii i innego domu żony brać”⁵³. Ma to też potwierdzenie w komentarzu Murzynowskiego do pierwszego rozdziału Mateusza. Czytamy tu: „że się z iednych a bliskich domów z rozkazania pańskiego poimowali, aby domy nie ginęły oni się mieszały”⁵⁴. To samo odnajdujemy w pieśniach *Kancjonalu Pruskiego* na okres Bożego Narodzenia, jak i w *Jutrzni mazurskiej*.

Józef, potomek Dawida, nie był ojcem Jezusa w znaczeniu fizycznym, zaznacza to Dambrowski w kazaniu *Na niedzielę pierwszą po narodzeniu Pańskim*: „Józef ojcem bywa nazwan, przeto, że go ojcem być rozumiano. Był tedy ojcem Pańskim Józef, nie rodzajem, ale wychowaniem, nie przyrodzeniem ale staraniem.. Józef ojcowski urząd nosił na sobie w wychowaniu jego, i stąd był nazwany ojcem jego”⁵⁵.

W przepowiadaniu i wyjaśnianiu Pisma Św. ewangelicy na Mazurach bardzo podkreślali, że Józef nie był ojcem Chrystusa pod względem biologicznym. Ma to miejsce w komentarzu Stanisława Murzynowskiego do Ewangelii Mateusza, gdzie autor tłumaczy za św. Hieronimem (1,25) słowo „aż”. Co miało znaczyć: „isz Pan Christus skutecznie się narodził okrom nasienia męskiego, stąd że panna nie poznała męża, ani przed poczęciem, ani po poczęciu i także panną porodziła”⁵⁶. Jeszcze jaśniej ta prawda ukazana jest w kazaniach Dambrowskiego na święta maryjne. Toteż Jezus, chociaż fizycznie nie był synem Józefa, dziedziczył wszystkie prawa i przywileje należne Mu z racji Józefowego pochodzenia z rodu Dawida i Abrahama. Domagało się tego posłannictwo Chrystusa i Jego godność.

c. OPIEKUN I STRÓŻ

Tytułem do czci i wspomnienia św. Józefa w życiu religijnym ewangelików na Mazurach była jego funkcja opiekuna i stróża. Spełniał ją względem Maryi „będąc świadkiem i stróżem jej panieństwa i czystości”, a także był Jej opiekunem w różnych potrzebach życiowych. Kaznodzieje ukazywali tę jego funkcję w kazaniach na Boże Narodzenie, Ofiarowanie Pańskie, Zwiasutowanie i w święta maryjne. Tę samą rolę spełniał względem Jezusa. Przepiękny, liryczny wykład tych funkcji św. Józefa względem Jezusa i Maryi został przedstawiony w oltarzu połączonym z amboną w kościele ewangelickim w Nowej Wsi koło Królewca. W tym przekazie ikonograficznym św. Józef występuje jako oblubieniec NMP (w scenie narodzenia Pana Jezusa), w tej

⁵³ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 1, s. 34.

⁵⁴ Evangelia Svieta..., k. Vr.

⁵⁵ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 1, s. 53.

⁵⁶ Evangelia Svieta..., k. Vr.

samej scenie również występuje jako stróż; jako towarzysz (w scenie Ofiarowania); jako obrońca i przewodnik (w ucieczce do Egiptu).

W kołędach z kancjonałów pruskich św. Józef określany jest także mianem piastuna, opiekuna i stróża. Te same nazwania pojawiają się w *Jutrzni mazurskiej*.

Józef przez małżeństwo z Maryją zdecydował się na służenie Maryi pomocą i radą we wszystkich trudnościach i niebezpieczeństwach, na jakie była narażona wraz z Dzieciąciem. W ten sposób stał się on dla Niej stróżem, opiekunem, obrońcą i żywicielem.

3. TYTUŁY DO KULTU NAŚLADOWANIA

Confessio Augustana w kwestii kultu świętych przyjęła tylko kult naśladowania ich wiary i dobrych uczynków według powołania. Tym samym został, w rozumieniu katolików, zredukowany do wspomnienia świętych i ukazywania ich jako wzorców życia chrześcijańskiego. Spośród świętych ewangelicy na Mazurach na pierwszym miejscu stawiali Apostołów, a także św. Józefa.

a. MAŻ SPRAWIEDLIWY

Zarówno Ewangelia Mateusza jak i Łukasza temu zagadnieniu poświęcają wiele uwagi. Zwłaszcza Mateusz ukazuje wielkość moralną św. Józefa, jego wiarę i zaufanie do Boga oraz posłuszeństwo Bożym rozkazom. Mateusz zaznacza, że Józef zauważywszy odmienny stan swojej małżonki, „będąc sprawiedliwy” (1,19) nie chciał jej zniesławić i zamierzał wręczyć list rozwodowy. Określenie „sprawiedliwy” w Biblii jest synonimem świętego. Sprawiedliwy — to także człowiek, który szanuje prawo Boże, przestrzega go i zachowuje w życiu. W kazaniu *Na niedzielę po nowym lecie* Dambrowski mówi: „Ten Józef był wprawdzie człowiek prosty i cieśla z Nazaret, ale sprawiedliwy, jako go wyżej Mateusz św. zowie. Zaczem chciał go Pan Bóg tem uczcić, że do niego Anioła posłał, nauczając nas, jakim ludziom Aniołowie radzi służą, i koło jakich się radzi bawią, to jest koło sprawiedliwych i Pana Boga się bojących”. Dlatego też kaznodzieja zachęca swoich słuchaczy do naśladowania św. Józefa: „Chceszli tedy, aby i przy tobie Anioł Pański był, stańże się podobny świętemu a sprawiedliwemu Józefowi”⁵⁷.

W komentarzu do pierwszego rozdziału Ewangelii św. Mateusza, Stanisław Murzynowski zwraca uwagę na znaczenie słowa „sprawiedliwy”⁵⁸. W ujęciu filozoficznym oznacza ono cnotę, która jest nad wszystkimi cnotami; według Starego Testamentu sprawidliwość „zakonna” polega na wypełnieniu przykazań; ewangelicki komentator pisze również o sprawiedliwości wiary oraz sprawiedliwości, według której „cnotliwie się przeciw każdemu tak w urzędzie, iako nie w urzędzie zachowamy a złem i w złości polegający-

⁵⁷ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 1, s. 68.

⁵⁸ *Evangelia Svieta...*, k. IIIr — IIIv.

mi, nie tylko złości nie pomagamy, ale też z nimi ani żyć, ani obcować albo iakiego śladu mieć chcemy". Główny tok komentarza można by przedstawić następująco: Józef wie, że jest niewinny, ale też nie ma pewności, że jego małżonka zawiniła. Nie może wystąpić z oskarżeniem, bo rzuciłby cień na jej dobre imię. I tu następuje interwencja Boża. Św. Józef dowiaduje się o tajemnicy Wcielenia przez objawienie i wykazuje posłuszeństwo woli Bożej. Posłuszeństwo Bogu w trudnościach, to kolejny powód do wzorowania się w życiu na „mężu sprawiedliwym, Józefie”. Kult naśladowania św. Józefa, do czego nawołują kazania, precyzuje pieśń „O świętych wybranych pańskich, którzy przez dziwne trudności, y krzyż wierząc Panu, doszli do chwały” z *Kancjonatu pruskiego*⁵⁹:

„Wielkiej mocy y mądrości, chwalmy
Bogu z wysokości, chwalmyż go
też w Świętych iego, którzy męką
iego, zwyciężyli czartha złego
Naśladowmyż żywotów ich, a wszakoż
wiecey Pana ich, który wiódł żywot
i swój ciężki, będąc z nich największy,
przeto iuż iest najpewniejszy”.

Okazuje się, że i w naśladowaniu przykładów świętych pewniejszą rzeczą jest naśladowanie samego Pana, gdyż przykład ten „jest najpewniejszy”.

b. WZÓR SŁUCHANIA SŁOWA BOŻEGO

Formą przekazywania ludziom planów Bożych i poleceń są w Piśmie Św. widzenia. Wspominają o nich zarówno księgi Starego jak i Nowego Testamentu. Pismo Św. występujące przeciwko zabobonnej wierze w sny, opowiada nieraz o oddziaływaniu Boga na ludzi przez sen. Ludzie otrzymują we śnie albo wyjaśnienie trudnej sytuacji, albo wskazówki, albo wyraźne polecenia. W księgach Nowego Testamentu doświadczą tego nie tylko św. Józef⁶⁰.

Sny i widzenia należy interpretować w Biblii jako nadzwyczajne środki, którymi posługuje się Bóg. Były one bowiem przewidziane na czasy mesjańskie jako znak wylania Ducha Bożego. Podkreślały działalność Boga. Były też przyjmowane jako Słowo Boże. Józef według przekazu Ewangelii Mateusza odbiera we śnie wskazania od Boga w decydujących momentach Jezusowego życia. Kaznodzieja protestancki, Samuel Dambrowski, w kazaniu *Na niedzielę po nowym lecie* przedstawia św. Józefa jako wzór słuchania Słowa Bożego: „Lecz słuchajmy, przez kogo się, to stało. Przez Anioła..., który się Józefowi ukazał [...] Raz gdy chciał potajemnie Panne Maryą opuścić, poznawszy, że była brzemienną. Drugi, gdy mu kazał do Egiptu ustąpić. Trzeci, gdy mu się kazał z Egiptu nazad wrócić. Czwarty, gdy upomniony we

⁵⁹ Nowo Wydany kancjonał..., s. 513.

⁶⁰ M. Wolniewicz, dz. cyt., s. 29.

śnie ustąpił w strony Galilejskie”⁶¹. Przyjęcie posłannictwa Anioła jest określane w kazaniu jako przyjęcie „dziedzictwa zbawienia”⁶². Otrzymanie zaś tego posłannictwa we śnie ma oznaczać, że „Pan Bóg z ludźmi sprawiedliwymi zawsze ma sprawę, bądź śpią, bądź czują”⁶³. Pozostałe interwencje Anioła w życiu Józefa tłumaczy kaznodzieja stwierdzeniem: „A nie we śnie tylko, ale i na wszelkim miejscu ma Pan Bóg o swych staranie”⁶⁴. We wszystkich interwencjach Boga Józef okazał bezgraniczne posłuszeństwo Jego woli. Tak było z małżeństwem z Maryją, ucieczką do Egiptu, osiedleniem się w Nazarecie. Dlatego też Dambrowski stawia św. Józefa za wzór swoim słuchaczom w wypełnianiu Słowa Bożego: „Słuchajcie mię tak powolnie, jako Józef św. Anioła, tedy bez pociechy i nauki zbawiennej stąd nie odejdziecie”⁶⁵.

c. GŁOWA ŚW. RODZINY

Głową rodziny jest ojciec, a rodzina ma być mu we wszystkim posłuszna. W rodzinie żydowskiej autorytet ojca miał szczególne znaczenie. Małżeństwo u Żydów zaczynało się *de iure* wcześniej, ale *de facto* od przyjęcia małżonki do domu oblubieńca. Św. Józef z polecenia Bożego przyjął Maryję do swego domu jako żonę; tym samym Bóg określił jego autorytet w Św. Rodzinie. Postyllograf ewangelicki, Samuel Dambrowski, w kazaniach o dziecięctwie Jezusa i na święta maryjne ukazuje Oblubieńca NMP jako głowę Świętej Rodziny. Św. Józef towarzyszy Matce Boskiej i Dziecięciu Jezus, otacza ich opieką, chroni i podejmuje decyzje. Obraz św. Józefa jako głowy Św. Rodziny ukazuje się nie tylko w kazaniach ewangelickich, ale także w pieśniach okresu Bożego Narodzenia, w *Jutrzni mazurskiej*, a także w ikonografii, która miała zachęcać rodziny ewangelickie do kształtowania swego życia na wzór Świętej Rodziny i jej głowy — Józefa.

ZAKOŃCZENIE

W wyznaniu ewangelickim od początku nie było miejsca dla kultu świętych rozumianego tak, jak to jest w Kościele katolickim. Protestantyzm był reakcją na katolicki kult świętych z okresu średniowiecza. Dla podkreślenia miejsca Chrystusa w dziele odkupienia, jako jedyne go pośrednika, został odrzucony kult wstawiennictwa świętych. I jakkolwiek ewangelicy przyjmują, że święci za nami się modlą, to przecież nie mogą uznać ich wstawiennictwa, a tym bardziej pośrednictwa za nami u Boga. Natomiast został bardzo starannie podkreślony kult naśladowania ich wiary i dobrych uczynków. Ale trzeba zauważyć, że to jest raczej kult odnoszący się do postaci, o których mówi Pismo Św.

⁶¹ S. Dambrowski, dz. cyt., cz. 1, s. 68.

⁶² J.w., s. 68.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 69.

⁶⁵ Tamże, s. 67.

Wyznanie luterzańskie na Mazurach miało specyficzne uwarunkowania. Lud mazurski wywodził się z Polski i żył jej kulturą religijną, duchową i narodową. Dlatego w religijności polskich protestantów na Mazurach odnajdujemy wiele elementów wspólnych religijności polskiej, dotyczy to również specyficznie (antropologicznie) pojętego kultu maryjnego.

W badaniach nad kultem św. Józefa na Mazurach można wyprowadzić pewne wnioski:

1. Przede wszystkim jest to kult naśladowania św. Józefa, natomiast nie występuje pod żadną postacią kult wstawiennictwa czy pośrednictwa.

2. Spośród świętych, jacy byli czczeni na Mazurach w XVII wieku przez protestantów, po Ewangelistach, należy umieścić św. Józefa.

3. Kształtowały ten kult naśladowania głównie kazania, a szczególnie te w wydaniu superintendenta Samuela Dambrowskiego.

4. Wprawdzie nie spotyka się kazań wprost poświęconych św. Józefowi, to jednak odnajduje się przepiękne fragmenty poświęcone jego roli w tajemnicach wiary, związanych z Najświętszą Maryją Panną i dzieciństwem Jezusa. Ma to miejsce szczególnie w kazaniach przeznaczonych na święta maryjne, których na Mazurach było znacznie więcej, niż w innych krajach wyznania ewangelickiego. Występują tutaj święta nie tylko Zwiastowania, Nawiedzenia i Oczyszczenia, ale Narodzenia, Wniebowzięcia, Poczęcia, a nawet Ofiarowania NMP.

5. Święty Józef występuje w dramatach religijnych związanych z Bożym Narodzeniem, na Mazurach nazywanych *Jutrzną mazurską*.

6. Również pastorałki i kolędy okresu Bożego Narodzenia nawiązują do motywów św. Józefa opartych na Ewangelii.

7. Bardzo znamienym wykładem o świętym Józefie i jego obecności w życiu religijnym ewangelików na Mazurach jest ikonografia. Św. Józef jest częstą postacią obrazów, zdobiących ołtarze, ambony, chrzcielnice. Znamiennym jest fakt, że ikonografia ewangelicka nie przedstawia go samego, lecz zawsze z Jezusem i Maryją.

8. Trzeba także odnotować obecność św. Józefa w służbie Bożej Kościoła ewangelickiego, przede wszystkim w święta maryjne oraz w czytaniu Słowa Bożego w modlitwach porannych, zwanych jutrzną i wieczornych, zwanych nieszporemami, które były odprawiane w zborach ewangelickich.

9. Tytułami do wspomnienia św. Józefa są: dziewicze jego małżeństwo z Maryją, pochodzenie z rodu Dawida zapewniające przywileje mesjańskie Jezusowi, rola opiekuna i stróża NMP oraz Dziecięcia Jezus.

10. W kulcie naśladowania św. Józef ukazywany był jako mąż sprawiedliwy, wzór słuchania Słowa Bożego i głowa Św. Rodziny.

11. Te formy obecności św. Józefa w życiu religijnym ewangelików na Mazurach i tytuły do naśladowania winny stać się kolejnym ogniwem w badaniach ekumenicznych katolików i ewangelików nad miejscem świętych w życiu obydwu Kościołów.

IL CULTO DI SAN GIUSEPPE NELLA MAZURIA EVANGELICA NEL SEICENTO

SOMMARIO

La Mazuria, ci sono i vecchi terreni abitati dalla popolazione polacca da Masovia. Compresero i distretti di: Ostróda, Nidzica, Szczytno, Mrągowo, Węgorzewo, Gołdap, Olecko, Elk e una parte del distretto di Kętrzyn. Confinarono al sud con Masovia, all'oriente con Lituania, al nord con Varmia e con il circondario di Królewiec nella Prussia Orientale, all'occidente con il distretto di Lubawa a di Brodno. Dal momento dell'accettazione della confessione evangelica dal principe Albrecht la popolazione di Mazuria — conforme al principio che regnò in quel tempo „*cuius regio eius religio*” — si trovò nella chiesa evangelica. I condizionamenti nazionali, sociali e religiosi ebbero influenza sopra quello che la popolazione di Mazuria, malgrado della Riforma, conservo molti elementi comuni alla chiesa cattolica nella Polonia, tra l'altro il culto mariano, ma anche in un modo il culto dei santi. Il culto di San Giuseppe è qui attendibile. Nel Seicento ritroviamo molte tradizioni del culto di San Giuseppe dagli evangelici nella Mazuria. C'è prima di tutto il culto dell'imitazione della fede e delle buone azioni del santo. Le prediche di S. Dambrowski conosciute e usate dalla popolazione polacca soprattutto nella Mazuria furono le forme che formarono questo culto nella Mazuria. In quelle prediche San Giuseppe è presentato sempre nei misteri dell'infanzia di Christo e della vita di Maria in base ai vangeli di San Matteo e di San Luca. Così detto „il presepio di Mazuria”, cioè la rappresentazione sacra — dramma religioso che mostrava Maria Vergine, San Giuseppe, pastori, Re Magi nel mistero della natività di Gesù, fu la forma successiva della formazione del culto di San Giuseppe dagli evangelici nella Mazuria. San Giuseppe si trova anche nelle canzoni religiose, nei canzonieri di Prussia e particolarmente per il tempo del Natale. I commentari protestanti al vangelo di San Matteo dedicano molta attenzione al santo. Bisogna anche notare che nelle chiese dei protestanti della Mazuria in più grandi villaggi e piccole città si celebrava ogni giorno i mattutini e vesperi nella lingua popolare, durante i quali si leggeva in modo continuo la Sacra Scrittura e si l'esplicava. Il tempo del leggere i vangeli di Matteo a di Luca fu l'occasione di presentare San Giuseppe come l'esempio a seguire. Finalmente l'iconografia di San Giuseppe nella Mazuria, c'è l'esempio successivo del culto del santo. Si può incontrarla nell'ornamento degli altari, degli amboni e delle fonti battesimali. Nell'iconografia evangelica delle chiese dei protestanti San Giuseppe non si presenta solo in nessun luogo, ma sempre insieme con Maria Vergine e con il Bambino Gesù. L'analisi di quelle tradizioni prova che nella Mazuria evangelica fu propagato il culto di San Giuseppe, ma ci fu il culto dell'imitazione. Invece non si presenta in nessun modo il culto dell'invocazione e della mediazione. San Giuseppe fu presentato come l'esempio a seguire; l'uomo giusto, l'uomo della fede ed ubbidiente a Dio, l'esempio dell'ascoltare la Parola di Dio, il capo della Santa Famiglia. Tutte quelle forme della tradizione del culto di San Giuseppe si basano sui vangeli di San Matteo e di San Luca.

NAUKA STANISŁAWA HOZJUSZA O SŁOWIE BOŻYM*

Treść: Wstęp, 1. Chrystologia Słowa Bożego, 2. Skryptyrystyczny wymiar Słowa Bożego, 3. Tradycja a Słowo Boże.

WSTĘP

Kardynał Stanisław Hozjusz użył sformułowania: „Divini verbi doctrina”¹; sformułowanie to jest niejako tytułem niniejszej rozprawy. Zagadnienie słowa Bożego stanowiło jeden z centralnych tematów teologicznych dyskutowanych w XVI w., tkwiących w centrum doktrynalnych polemik wyznaniowych katolików przyznających się do związku z Kościołem rzymskim z akatolikami tworzącymi nowe społeczności chrześcijańskie. *Dei verbum* było jednocześnie podstawowym pojęciem teologicznym posiadającym wiele znaczeń, a zarazem jedynym przedmiotem teologii. Stąd sformułowanie *Dei verbum* pojawia się niejednokrotnie w tytułach pism zarówno zwolenników Reformacji, jak i „starego” Kościoła.

Wielu znawców XVI w. zwraca uwagę na niedostateczny stopień zbadania dziejów polskiego chrześcijaństwa, religijności, teologii i idei tegoż okresu². Podobnie wygląda sprawa z badaniami nad twórczością teologiczną Hozjusza. Pomimo wielu studiów historyczno-teologicznych, daleko jeszcze do pełnego obrazu teologii Kardynała.

Nie sposób przedstawić wyczerpująco genezę myśli Hozjusza. W ostatnim dwudziestopięcioleciu XV w. dokonano przeszczepienia na Uniwersytet Jagielloński tomizmu paryskiego i kolońskiego. Filozofowie krakowscy pozostawali wówczas pod wpływem pism Jana Wersora oraz Lamberta de

* Fragment pracy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Czesława S. Bartnika w Katedrze Historii Dogmatów KUL.

¹ LO 29,30; por. LO 5.

² Zdaniem S. Ciesielskiej-Borkowskiej: „Wiek XVI, ten najbujniejszy okres wszechstronnego rozkwitu polskiego życia kulturalnego, nie został jeszcze tak dokładnie zbadany, tak źródłowo poznany, by wszelkie wątpliwości mogły zniknąć. Zwłaszcza mało wyzyskane są dotychczas materiały dotyczące historii życia duchowego w owym czasie”. Zob. S. Ciesielska-Borkowska: *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Rozprawy Wydziału Filozoficznego PAU, t. LXVI, nr 1, Kraków 1939, s. 89.

L. Szczucki zauważa, że: „Aczkolwiek polski wiek XVI od wielu lat znajduje się w centrum zainteresowań naszej nauki historycznej, to łatwo jednak zauważyć, że wśród nader licznych prac, jakie mu poświęcono, drobna tylko część zajmuje się dziejami myśli”. Zob. L. Szczucki: *Aspekty myśli polskiej XVI wieku*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wyb., oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 9.

J. Czerkawski pisze: „Na tle badań nad wiekiem XV, stan badań nad wiekiem XVI przedstawia się więcej niż skromnie. Prace nad filozofią polską w czasach renesansu prowadzone były nadzwyczaj selektywnie”. Zob. J. Czerkawski: *Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce*, *Znak*, 32 (1980) nr 1, s. 95.

Monte, chociaż nurt burydański był nadal znaczący w filozofii przyrody i psychologii. Poza tym myśl tomistyczna tego okresu znalazła się pod wpływem interpretacji ucznia św. Tomasza, Idziego Rzymianina († 1316), który zreizował istnienie w egzystencjalnej interpretacji tomizmu. W tej wersji realistycznej recypowano w Krakowie myśl filozoficzną Akwinaty³. W pierwszym ćwierćwieczu XVI w. na krakowskim Wydziale Sztuk wzmocnił się albertyzm, wersoryzm oraz szkotyizm na niekorzyść egidianizmu. Prądy te „nie pozwoliły wręcz rozwinąć się autentycznemu tomizmowi w Polsce”⁴.

Jednocześnie w tym czasie filozofowie krakowscy wrócili do czytania i komentowania pism Arystotelesa, uczestnicząc tym samym w europejskim nurcie arystotelizmu chrześcijańskiego. Również w pierwszym dwudziestolecu XVI w. zaznaczały się na Uniwersytecie Jagiellońskim idee i tendencje humanizmu, przejawiające się we wzmożonym zainteresowaniu gramatyką, retoryką, poezją. W takim to „krajobrazie” myśli filozoficznej rozpoczął swą uniwersytecką edukację Stanisław Hozjusz⁵.

Związek przyszłego Biskupa Warmii z Uniwersytetem Jagiellońskim datuje się od 29 sierpnia 1519 r., kiedy to wpisał się na listę studentów Wydziału Artium. Studia w krakowskiej Wszechnicy ukończył w grudniu 1520 r. jako baccalaureatus. Poprzestał na pierwszym etapie studiów, nie podejmując starań o uzyskanie magisterium.

Rozpoczynając filozoficzną edukację, młody Hozjusz znalazł się niejako automatycznie w kilku kręgach myśli filozoficznej, żywych wówczas w Krakowie. Jeden z nich tworzyli mistrzowie scholastyczni. Należał do nich Jan z Głogowa⁶, zwolennik chrześcijańskiego arystotelizmu, a więc myśli Stagiryty, komentowanej w duchu *via antiqua*. Wiele poglądów Jana z Głogowa nosi na sobie piętno myśli Jana Wersora. Do tej grupy filozofów należy zaliczyć również Jakuba z Gostynina⁷, albertystę i neoplatonika, a także szkotyistów Michała z Bysrzykowa⁸ oraz Jana ze Stobnicy⁹, jak również zwolennika tomizmu kolońskiego Michała z Wrocławia¹⁰. Wchodząc w podwoje Uniwersytetu Hozjusz zetknął się z XV-wieczną tradycją filozofowania w Krakowie, tj. z eklektyzmem mistrzów, ewencjalizmem tomizmu i z usiłowaniami wiązania metafizyki z filozofią moralną¹¹. Pierwsze dwudziestolecie

³ M. Markowski: Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400-1525, w: Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 260-261.

⁴ Tamże.

⁵ J. Czerkawski: Arystotelizm na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w., w: Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 48-52.

⁶ J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 49-50; zob. J. Czerkawski: Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII w., w: Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu..., s. 267.

⁷ M. Markowski, art. cyt., s. 198.

⁸ Tamże; zob. J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 50-51.

⁹ J. Czerkawski: Filozofia tomistyczna..., s. 268; zob. J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 51.

¹⁰ M. Markowski, art. cyt., s. 198.

¹¹ Z. Włodek: Filozofia bytu. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. III, Wrocław 1977, s. 178-183.

XVI w. na krakowskim Wydziale Artium okazało się jednak nie tylko kontynuacją i rozwinięciem dorobku średniowiecznego, lecz także otwarciem na nowe prądy. Dlatego też profesorowie: Jan z Głogowa i Michał z Wrocławia cieszyli się w tym czasie uznaniem humanistów¹².

Następnym kręgiem filozofii, z którym Hozjusz zetknął się na Uniwersytecie Jagiellońskim, był renesansowy arystotelizm. W tym duchu napisane zostały komentarze do dzieł Arystotelesa pióra Jakuba Lëfëvrë'a d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis)¹³. Właśnie te objaśnienia pisma filozofa była podstawą dla wykładu na Wydziale Artium, które prowadził w 1519 r. Jakub z Sieradza, a w 1520 r. Bartłomiej Czystodëbinensis¹⁴. Cechą komentarzy Lëfëvrë'a była próba dotarcia do autentycznej myśli Arystotelesa, opierając się na dziełach samego Filozofa, a także zerwanie z wykładem scholastycznym oraz traktowanie studium Arystotelesa jako wstępu do lektury Platona¹⁵. Spotkanie się w czasie uniwersyteckich studiów z arystotelizmem było ważnym momentem formacji intelektualnej przyszłego Kardynała, gdyż jak pisze Jan Czerkawski: „Uniwersytecki arystotelizm jest ważnym elementem kultury XVI w. z tego między innymi względu, że stanowił on elementarną szkołę myślenia filozoficznego; szkołę, przez którą przeszli niemal wszyscy twórcy kultury polskiej XVI wieku”¹⁶.

Już w czasie swych studiów na krakowskim Wydziale Artium, a także po powrocie z Italii do podwawelskiego grodu, Hozjusz pozostawał w pewnym stopniu pod urokiem myśli Erazma z Rotterdamu. Recepcja erazmianizmu dokonała się przede wszystkim poza uniwersytetem, gdzie uprawiano bez większego powodzenia filozofię w sposób scholastyczny. Wydaje się, że krakowski humanizm, przynajmniej w pierwszej swej fazie, był przede wszystkim ruchem na rzecz odkrycia antycznej literatury greckiej i łacińskiej. Naturalnie posiadał on również wymiar chrześcijański, reformistyczny, z tendencją „odkrycia” Biblii i patrystyki. Przejawem tej tendencji była działalność edytorska i translacyjna tekstów Ojców Kościoła, a później także Biblii¹⁷. Trzeba tu wymienić wiele nazwisk protektorów, profesorów, czy rówieśników przyszłego Kardynała Warmińskiego, z którymi pozostawał on na płaszczyźnie intelektualnego dialogu. Należą do nich: biskup Piotr Tomicki, biskup Andrzej Krzycki, Leonard Cox (Anglik) — profesor retoryki, Jerzy Liban z Legnicy — grezysta, Andrzej Frycz Modrzewski, Jan Łaski Młodszy,

¹² Z. Kuksewicz: *Filozofia człowieka, Teoria duszy*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. V, Wrocław 1975, s. 53–54.

¹³ Recepcja myśli Jakuba Lëfëvrë'a d'Étaples oraz jego ucznia Jodoka Clichtoveà dokonała się za sprawą Jana Schillinga (Solidus) z Krakowa oraz Grzegorza ze Stawiszyna.

¹⁴ Zob. *Liber diligentiarum Facultatis Artisticae Universitatis Cracoviensis*, t. I (1487–1563), wyd. W. Wisłocki, Cracoviae 1886.

¹⁵ J. Czerkawski: *Arystotelizm...*, s. 48–49.

¹⁶ J. Czerkawski: *Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce*, *Znak* 32 (1980), nr 1, s. 97.

¹⁷ Charakterystykę założeń i idei „biblijnego humanizmu” czy też „północnego renesansu” lat 1518–1530 daje Cornelis Augustijn. Zob. C. Augustijn: *Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung (1518–1530)*, w: *Confessio Augustana und Confutatio*, Hrsg. Erwin Iserloh, *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 118, Münster 1980, s. 39–43 n.

Stanisław Orzechowski, Marcin Kromer i Mateusz z Kościana, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szukając wyjaśnienia źródeł myśli teologicznej Hozjusza, można się m.in. zastanowić nad wpływem, jaki wywarł nań jego profesor Leonard Cox, będący uczniem Henryka Estienne i Filipa Melanchtona w Tybindze. Czy poprzez Leonarda Coxa nie można uważać, przynajmniej w pewnym sensie, przyszłego Kardynała za ucznia Filipa Melanchtona? Wydaje się, że dotyczy to tylko sposobu uprawiania teologii, tzn. posługiwania się metodą pozytywną. Wszak pierwsze *Loci communes* wyszły spod pióra Melanchtona, zanim swą metodologię teologii o takimż tytule wydał Melchior Cano. Hozjusz znał *Loci communes* ewangelickiego teologa i cytował je kilkakrotnie.

Hozjusz wyjechał do Włoch w 1529 r. Po krótkim pobycie w Wenecji przybył do Bolonii, gdzie rozpoczął swe studia. Od października 1532 r. przeniósł się do Padwy, przede wszystkim dla kontaktu z profesorem Łazarzem Bonamico. Jesienią 1533 r. powrócił do Bolonii, a w połowie 1534 r. zdobył na tamtejszym uniwersytecie doktorat *utriusque iuris*¹⁸.

W Padwie profesorem przyszłego Kardynała był wspomniany Łazarz Bonamico, który wykładał w tamtejszym uniwersytecie w latach 1530–1552. Do mistrzów Bonamico należeli Marek Musurus oraz Piotr Pomponazzi. Sam Bonamico „był raczej retorem, miłośnikiem i naśladowcą Cyncerona i Demostenesa aniżeli filologiem w dzisiejszym słowa znaczeniu”¹⁹. Należy przypuszczać, że Hozjusz słuchał również wykładów Marca Antonia Passera (de Genua), profesora filozofii. Marco wykładał w Padwie w latach 1523–1563²⁰. Był najwybitniejszym wówczas przedstawicielem awerroizmu padewskiego. Prąd ten dotarł tu w XV w., dzięki recepcji myśli Sigera z Brabantu. Pico della Mirandola przepoił go neoplatonizmem, a Passero wykładał pod wpływem komentarza Simplicjusza do *De Anima*²¹.

W Bolonii Hozjusz zetknął się z latynistą i rektorem Romulem Amazeuszem, wykładającym tam m.in. w latach 1524–1544. Henryk Barycz daje wspólną charakterystykę osobowości naukowej Bonamica oraz Amazeusza, określając ich jako miłośników łacińskiej literatury antycznej oraz przeciwników upowszechniania języków narodowych. Dostrzega w ich umysłowości te same braki, tj. „ściśle ograniczanie się do strony językowej, wirtuozostwa formy, niezrozumienie dla innych, nieraz bardziej istotnych stron antyku”²². Jest pewne, że Hozjusz awerroistą nie był²³. W Padwie jednak, z przyczyny

¹⁸ J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, Opole 1948, s. 11–14.

¹⁹ H. Barycz: Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską, Wrocław 1965, s. 177.

²⁰ Tamże, s. 179.

²¹ Tamże, s. 212–213.

²² Tamże, s. 185–186.

²³ H. Barycz tak charakteryzuje padewską szkołę filozoficzną I poł. XVI w.: „awerroizm padewski wywoływał silny ferment myślowy, powodował niekończące się dyskusje i spory na temat jedności intelektu, nieśmiertelności duszy, wieczności świata i ruchu, przeciwstawiał się tendencjom konformistycznym i konkordystycznym, akcentował różnicę między wiarą i teologią a myślą arystotelesowską, wysuwał żądanie zapewnienia pełnej swobody dyskusji”. Zob. H. Barycz, dz. cyt. s. 213.

jej klimatu intelektualnego mógł się pogłębić jego cyceronianizm, a także erazmianizm²⁴.

Biorąc pod uwagę formację intelektualną Stanisława Hozjusza, jego młodzieńczą działalność poetycką²⁵, translatorską oraz edytorską²⁶, a także formę jego późniejszej twórczości teologicznej nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z sympatykiem myśli Erazma z Rotterdamu²⁷ oraz przedstawicielem humanizmu chrześcijańskiego²⁸.

Teologiczna twórczość Kardynała z kolei nie minęła bez śladu. Wywarła wpływ na wielu teologów, współczesnych Biskupowi Warmii, oraz na pokolenia następne. Zasięgu jej oddziaływania nie można zamknąć w granicach Rzeczypospolitej. Edycje pism Hozjusza, jego działalność w czasie Soboru Trydenckiego oraz ożywiona działalność epistolarna docierały do wszystkich krajów chrześcijańskiej Europy. Trudności sprawia jednak krytyczna weryfikacja i ocena tegoż intelektualnego oddziaływania Kardynała. Domaga się ona wielu studiów porównawczych, konfrontacji z pismami Hozjusza obszernych dzieł innych autorów, w celu ustalenia zapożyczeń, recepcji, wpływów nie tylko werbalnych i sygnalizowanych, ale często nie zaznaczanych, ukrytych czy też nieświadomych.

Biskup Marian Rechowicz mówi o katolickiej „polskiej szkole teologicznej” okresu renesansu, którą stworzyli: Stanisław Hozjusz, Stanisław Orzechowski oraz Marcin Kromer²⁹. Oni to, a przede wszystkim Hozjusz, zaciężyli na stylu uprawiania teologii polemicznej wobec protestantyzmu i neoarianizmu. Do najwybitniejszych teologów tworzących pod wpływem Hozjusza, a w każdym razie znających jego myśl, należą: Marcin Białobrzeski, Jakub Górski, Andrzej Patrycy Nidecki, Hieronim Powodowski, Stanisław Sołkowski, Wojciech z Nowego Poła i inni. Nie ulega wątpliwości, że myśl teologiczna Hozjusza okazała się trwalsza niż okres historyczny, w którym powstała, tj. renesans. Dlatego też można odnaleźć jej refleksy jeszcze u teologów późniejszych, tzn. w teologii polskiego baroku³⁰.

²⁴ Cyceronianizm padewski określa Barycz jako płytki i zaraźliwy; zob. dz. cyt., s. 214.

²⁵ Zob. S. Hozjusz: Poezje, t. A. Kamińska, Olsztyn 1980.

²⁶ W 1523 r. Hozjusz był współwydawcą dzieła Erazma z Rotterdamu *De duplici copia verborum ac rerum* (O podwójnej składni słów i pojęć) oraz mowy Filipa Kallimacha do papieża Innocentego VIII, o konieczności wojny z Turkami; zob. W. Odyniec: Wstęp do: Stanisław Hozjusz, Poezje, Olsztyn 1980, s. XVI, XIX.

W 1528 r. wydano łaciński przekład greckiej homilli św. Jana Chryzostoma, będący dziełem Hozjusza: *Divi Johannis Chrysostomi libellus elegans in quo confert virum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus hujus mundi: Stanislaw Hosio interprete*. Cracoviae 1528 — u Scharfenbergera; zob. J. M. Szymusiak: Zarys dziejów patrystyki, DzTKP, t. III, s. 72.

²⁷ M. Rechowicz określa teologiczną twórczość Kardynała mianem „pisarstwa humanistycznego”; zob. M. Rechowicz: Uwagi wstępne, DzTKP, t. II, 1, s. 25.

²⁸ Por. W. Odyniec, art. cyt., s. XVII. Barbara Otwinowska uważa, że: „Hozjusz był nie tylko jednym z pierwszych szermierzy kontreformacji (a tym na ogół odbiera się prawa do intelektualnego pogłębienia), ale że był równocześnie znanym w Europie humanistą”. Zob. B. Otwinowska: Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele, w: Andrzej Frycz Modrzewski..., SST, t. XLII, Wrocław 1974, s. 136.

²⁹ M. Rechowicz: Teologia pozytywno-kontrowersyjna, DzTKP, t. II, 1, s. 81.

³⁰ Tamże, s. 65–83.

Ambicją podejmowanego opracowania jest „wymierzenie sprawiedliwości” refleksji teologicznej Kardynała w teologii słowa Bożego. Tym samym praca może przyczynić się do likwidacji jednej z białych plam na mapie, prezentującej myśl teologiczną XVI w.

Problematyka niniejszej pracy wiąże się z zagadnieniem słowa Bożego. Dlatego pod tym kątem zostanie przebadana teologiczna spuścizna Kardynała. Chodzi o to, aby z *Wyznania wiary* oraz ze wszystkich dzieł tego Autora odczytać i zrekonstruować, a także syntetycznie przedstawić *Divini verbi doctrina* u Stanisława Hozjusza³¹. Jest to zasadniczy cel niniejszego opracowania. Ma ono przeto charakter referujący, porządkujący oraz systematyzujący całą wielowątkową twórczość teologiczną, ze względu na jej kluczową ideę. Troszcząc się o wierność źródłom oraz myśli Kardynała, założeniem rozprawy jest nie tylko jej odtworzenie, ale i szersza interpretacja. Niniejsza praca ma cel nie tyle historyczny, ile doktrynalny, jest próbą zrozumienia teologii Stanisława Hozjusza, a także uświadomieniem, w miarę możliwości, ustalenia jej genezy, uwarunkowań oraz znaczenia.

W związku z zamiarem dotarcia do „czystego” Hozjusza, trzeba było zwrócić się do źródeł, tj. do jego twórczości teologicznej, w której najpocześniejsze miejsce zajmuje *Wyznanie wiary*. Pierwsza wersja tej *Konfesji* powstała na życzenie ojców synodu prowincjalnego gnieźnieńskiego, który odbywał się w Piotrkowie³². Biskup Hozjusz uczestniczył w nim jako poseł króla polskiego na Sobór Trydencki. Także i Synod wyznaczył go do udziału w Soborze. Pierwsze opracowanie *Wyznania* sporządzano od 8–16 czerwca 1551 r. W 1553 r. ukazała się drukiem anonimowo pierwsza część *Konfesji*. Dzieło zostało zatytułowane *Confessio fidei catholicae christiana pars prior* i wydane w krakowskiej drukarni Scharfenbergów³³. Po raz pierwszy wydano całość *Konfesji* w Moguncji w 1557 r. Autor modyfikował wielokrotnie jej tekst, stąd osiągnęła ona wiele wydań i tłumaczeń w różnych krajach Europy. Wersja ostateczna *Konfesji* znajduje się w kolońskiej kolekcji wydawniczej *Hosii opera* z 1584 r.

Brak w zasadzie informacji o fakcie istnienia i ewentualnym miejscu przechowywania polskich tłumaczeń *Konfesji*. Jedynym śladem jest adnotacja *Bibliografii historii polskiej* o przekładzie zatytułowanym *Wyznanie wiary katolickiej*, opublikowanym w Krakowie w 1562 r. przez Hieronima Krzyżanowskiego³⁴. Wydaje się, że tłumaczenie takie w ogóle nie istniało. Ludwik Finkel popełnił błąd przypisując Krzyżanowskiemu przekład *Konfesji* Hozjusza na język polski. Tymczasem benedyktyn H. Krzyżanowski doko-

³¹ LO 30, zob. LO 5.

³² *Acta historica res gestas Poloniae illustrantia*, wyd. W. Wisłocki, t. I, Cracoviae 1878, s. 499–525.

³³ Egzemplarz tego wydania znajduje się w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie, a także w Bibliotece OO. Bernardynów w Leżajsku, sygn. B/91.

³⁴ Zob. L. Finkel: *Bibliografia historii polskiej*, cz. II, z. 2, Kraków 1895, poz. 15 221, s. 757.

nal tłumaczenia *Konfesji* Stanisława Orzechowskiego, które ukazało się drukiem w tymże 1562 r. co domniemane tłumaczenie *Konfesji* Hozjusza³⁵.

Innym ważnym pismem teologicznym Kardynała jest *Dialogus de eo, num calicem Laicis, et uxores Sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*; zostało ono napisane w lutym 1556 r.³⁶. Po raz pierwszy wydrukował je w Dylindze Sebaldu Mayer w 1558 r. Polskie tłumaczenie *Dialogu* wydano razem z *Księgami o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* 1562 r., w Krakowie u Łazarza Andrysowicza, pod tytułem *Rozmowa o tym godzili się Laikom Kielicha, Ksyężey żon dopuścić: a w Kościelech służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować*.

Dialog był reakcją Hozjusza na pisma Andrzeja Frycza Modrzewskiego, dotyczące celibatu i Komunii *sub utraque specie*³⁷. Autor *Konfesji* podjął w *Rozmowie* także kwestię języka narodowego w Kościele, która była bardzo aktualna ze względu na starania o sobór narodowy w Polsce. Modrzewski odpowiedział z kolei na Hozjuszowy *Dialog* swoim *Defensio coenae Domini integrae a populo sumendae et matrimonii a sacerdotibus libere contrahendi et sermonis vernaculi in publicis ecclesiae precibus usurpandi contra Dialogum Aratoris et Harpago*³⁸.

Dla zrozumienia teologii Kardynała konieczna jest znajomość jego polemiki z Janem Brenzem, którą zaczął pisać po 18 kwietnia 1557 r. we Fromborku³⁹. Traktat został wydrukowany po raz pierwszy w oficynie kolońskiej Materna Cholinusa w 1558 r., pod tytułem: *Verae christianae catholicaeque doctrinae colida propugnatio*. Tęgo samego roku polemikę, jako *Confutatio prolegomenon Brentii*, wydano także w Polsce. Oprócz samodzielnych edycji łacińskich *Confutatio* doczekała się też jednego przekładu na język niemiecki. Od 1560 r. *Confutatio* wydawano w wersji zmienionej przez autora.

Confutatio odpiera zarzuty oraz broni stanowiska katolickiego wobec *Prolegomenów* teologa ewangelickiego Jana Brenza⁴⁰. Pismo to stanowiło wstęp do *Confessio wirttembergica*, również pióra Brenza, którą przedstawił on w 1552 r. na Soborze Trydenckim polemizując z Piotrem Soto. Hozjusz zapoznał się z *Prolegomenami* wydrukowanymi w Królewcu przez Jana Daubmanna⁴¹ w roku 1556 lub 1557⁴². Tekst Brenza poprzedza list innego

³⁵ Wyznanie wiary Stanisława Orzechowskiego, które czynił w Piotrkowie na Synodzie [...] roku Pańskiego 1552 [...], przełożone przez Hieronima Krzyżanowskiego, Kraków 1562; zob. Estr. 1910, t. XXIII, s. 458.

³⁶ HO, t. I, 644–668; zob. HE 2, t. LXI.

³⁷ W r. 1550 A. F. Modrzewski wydał napisane w 1549 r. *Dialogi de utraque specie Coenae Domini* oraz *Disputatio de verbis divi Pauli* (I Corinth. 7): *Bonum est homini uxorem non tangere*. Znajdują się one w drugiej księdze *De ecclesia*, której traktat XIII również dotyczy Komunii św.; zob. A. F. Modrzewski: *O Kościele* księga druga, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. Ł. Kurdybacha, t. III, Warszawa 1957, s. 187–218, 223–230.

³⁸ A. F. Modrzewski: *Opera*, t. II, Basileae 1559, s. 615–630. Zob. również P. Vergeriusz: *Dialogi quattuor* 6, nr V, 1559, s. 60 n.

³⁹ HO I, 417–609; zob. HE 2, LXIII.

⁴⁰ EK 2, 1061–1062.

⁴¹ *Joannis Brentii Libellus Aureus*; zob. Estr., t. 13, s. 332–333.

⁴² Por. Estr., t. XIII, s. 332–333 oraz t. XXXII, s. 364.

zwolennika reformacji, Piotra Pawła Vergeriusza do króla polskiego Zygmunta Augusta. Vergeriusz postuluje w nim między innymi zwołanie soboru narodowego i dysputę dotyczącą kwestii biblijnych oraz Tradycji⁴³. Hozjuszowa *Confutatio* jest polemiką zarówno z tezami Brenza, jak i Vergeriusza. Bibliografia polska Karola Estreichera nie notuje istnienia królewieckiego wydania *Prolegomenów* Brenza wraz z listem Vergeriusza w żadnym ze zbiorów polskich. Nie przesądzając sprawy istnienia tej decyzji, trzeba będzie odwołać się do tekstu *Prolegomenów* wydanych później, umieszczonych w ostatnim, VIII, tomie dzieł Brenza⁴⁴. Ukazanie się *Confutatio* spowodowało reakcję Vergeriusza w postaci *Dialogi quatuor de libro, quam Stanislaus Osius, Germano Polonus, Episcopus Varmiensis, proximo superiore anno, contra Brentium et Vergerium Coloniae edidit. Deque aliis duobus eiusdem Osi libellis Dillingae impressis, quorum alteri est titulus de expresso verbo Dei, alteri vero, num calicem laicis, etc.* Pismo to wydano w marcu 1559 r.⁴⁵

Opus elegantissimum varias nostri temporis sectas et haereses ab origine recensens albo *De origine haeresum nostri temporis* stanowią pierwszą księgę traktatu Hozjusza *Verae christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio*.

Do tematu niniejszej pracy najwięcej wnoszą dwa dzieła Hozjusza, a mianowicie: *De expresso* oraz *De oppresso Dei verbo*. Pierwsze z nich ukazało się drukiem w 1558 r. u Sebaldy Mayera w Dylindze, pod tytułem *De expresso Dei verbo, ad [...] Sigismundum Dei gratia Regem Poloniae [...] Stanislaui Hosii, episcopi Varmiensis. Libellus valde utilis, ac his temporibus necessarius*. Wydanie tego pisma poprzedziła edycja *Confessio* oraz *Contra Brentium*⁴⁶. *De expresso* doczekała się wielu samodzielnych wydań łacińskich. Istnieje również w przekładzie na pięć języków nowożytnych: angielski, czeski, francuski, niemiecki i polski⁴⁷. Tłumaczenie polskie ukazało się w krakowskiej oficynie Łazarza Andrysowicza 1562 r., otrzymując tytuł *Księgi o jasnym a szczerym Słowie Bożym*⁴⁸.

Dzieło *De oppresso Dei Verbo liber* zostało napisane przez Hozjusza w 1559 r., a więc rok po ukończeniu *De expresso*, co Autor sam zaznacza w tekście⁴⁹. Było odpowiedzią na pismo Jana Łaskiego *Brevis ac compendiosa responsio*⁵⁰. W związku ze śmiercią Jana Łaskiego 8 stycznia 1560 r., Hozjusz nie wydrukował *De oppresso*. Uczynił to sekretarz Kardynała, ks. Stanisław Reszka w 1584 r. Pismo, o którym mowa, rozpoczyna drugi tom *Ho-*

⁴³ Estr., t. XXXII, s. 364.

⁴⁴ J. Brenz: Opera, t. VIII, Tübingen 1576, s. 169–237.

⁴⁵ Estr., t. XXXII, s. 359–360. Dialogi znajdują się również w Dziełach P. P. Vergeriusza.

⁴⁶ Zob. H. Cichowski: O polemice kard. Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim, *Przegląd Teologiczny*, 9 (1928), z. 2, s. 102–103.

⁴⁷ Estr., t. XVIII, s. 284–285.

⁴⁸ Egzemplarz polskiego przekładu *De expresso* znajduje się w Bibliotece KUL w Lublinie, sygn. XVI, 423.

⁴⁹ LO 1.

⁵⁰ *Brevis ac compendiosa responsio* została wydana u Daniela w Pińczowie w 1559 r. Polemika ta jest dostępna dzięki umieszczeniu jej w kolekcji A. Kuypera: Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita, t. I, Amsterdam — Haga 1866, s. 392–462.

sii opera omnia⁵¹. Nie posiadamy żadnego przekładu tego traktatu poza jego łacińskim oryginałem.

Należy wspomnieć jeszcze o jednym z pism teologicznych Kardynała, a mianowicie *Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum tygurinorum (Zurych) et heidelbergensium*, które zostało wydane po raz pierwszy w Kolonii 1565 r. Istnieje przekład francuski tegoż dzieła drukowany w Paryżu 1573 r. Tłumaczenie polskie, noszące tytuł *Censura albo rozsądek jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego*, zostało wydane w 1569 r.⁵². Iudicium wyraża katolickie stanowisko wobec polemiki zborów luterańskich i kalwińskich przeciw antytrynitarzom polskim (nowym arianom). Pismo zawiera ostrą krytykę środowiska pińczowskiego.

Prezentowane powyżej główne publikacje teologiczne Hozjusza stanowią bazę źródłową dla podjętej rozprawy. Prócz nich uwzględnione zostaną jeszcze inne pozycje, a wśród nich przede wszystkim bogata spuścizna epistolarna Kardynała, w znacznej części już opublikowana. Jest ona jednak traktowana jako źródło uzupełniające, pomocnicze, drugorzędne. Zresztą korespondencja Kardynała nie dotyczy teologii wprost. Publikacja listów nie została zakończona.

Podstawowe pisma teologiczne Kardynała wydano w kolońskiej posthumalnej edycji zbiorowej *Hosii opera omnia* z 1584 r. Być może, prezentuje ona nie zawsze najlepsze wersje poszczególnych dzieł czy ich fragmentów, które w ciągu swego życia Autor poprawiał, uzupełniał i zmieniał wielokrotnie⁵³. Niemniej jednak *Hosii opera* nadało myśli Hozjusza kształt ostateczny. Ta właśnie edycja stanowi podstawy przedkładanego studium.

Lektura obszernej spuścizny teologicznej przywódcy polskiej Kontrreformacji sprawia tyleż udręki co satysfakcji. Piętno renesansowej łaciny, odejście od formy traktatu scholastycznego, przyjęcie humanistycznej manieri, a jednocześnie „przekleństwo erudycji”, wyrażające się w przytaczaniu nieskończonej wprost ilości cytatów z pism Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, według stanu dzisiejszego wiedzy często nieaktualnych, tyleż fascynują, co przytłaczają. Ustaleniu myśli Kardynała sprzyjają liczne powtórzenia, nieraz wprost identyczne sformułowania całych fraz, ponawiane w jego pismach. Ale lektura wszystkich pism oplaca się bardzo. Sprzyja modyfikacji sądów o tej twórczości, spotykającej się często z pełną uproszczeń, a więc i nieprawdziwą oceną.

Pomimo wzrastania przedziału czasowego od chwili zamknięcia działalności teologicznej Hozjusza nie maleje wcale zainteresowanie tą twórczością. Opracowujących teologiczną myśl Kardynała cechował często zachwy-

⁵¹ HO, t. II, s. 61.

⁵² Egzemplarz *Iudicium* posiada Pracownia Hozjańska w Olsztynie oraz Biblioteka Seminarium Duchownego w Warszawie.

⁵³ O zjawisku „starzenia się” tekstów Hozjusza pisze na przykładzie *Konfesji* P. Szczaniecki; zob. P. Szczaniecki: Liturgia (mszalna) w *Confessio Fidei Catholicae Christiana* Stanisława Hozjusza, SW 7 (1970), s. 155.

lub niechęć do niej. Ujawniają oni swoje przesady wynikające z racji pozamerytorycznych, najczęściej konfesyjnych, klasowych itp. W związku z tym Hozjusza kreowano bądź na jednego z największych teologów swoich czasów lub pomawiano go o ignorancję teologiczną. Wydaje się, że nowsze prace dotyczące teologii oraz osobowości intelektualnej Hozjusza cechuje większy umiar i precyzja w tym względzie.

Wymagania metodologii teologicznej oraz postulat ekumenizmu teologicznego sprawiają, że polemiczna myśl Kardynała zostanie zaprezentowana w sposób niepolemiczny i syntetyczny. Poddając ocenie refleksję Biskupa Warmii, należy ją widzieć w jej własnym świetle i kontekście historycznym, na tle jej epoki, uwarunkowaną dziejowo i kulturowo, unikając przy tym błędów interpretacji, tzn. interpretacji systemowej czy konfesyjnej, a także relatywizmu polegającego na tłumaczeniu wszystkich słabości myśli Hozjusza „duchem epoki” oraz drugiej skrajności, tj. „prezentyzmu” uznającego współczesne poglądy, oceny, normy i wartości jako normatywne dla XVI w.

Zasadniczym instrumentem badawczym, którym posługuje się autor niniejszego studium, są metody stosowane w historii teologii⁵⁴. Będzie to więc selekcja źródeł, ich lektura i krytyczna analiza, porównanie miejsc analogicznych i ich synteza, a następnie próba rekonstrukcji zrębów systemu Hozjusza — opierając się na kategorii słowa Bożego i wewnętrznej logice tego systemu przy wierności założeniom i pryncypiom teologicznym Kardynała.

Nie ulega wątpliwości, że owa rekonstrukcja będzie zarazem interpretacją⁵⁵. Celem niniejszego opracowania jest próba porozumienia teologii Hozjusza oraz usiłowanie głębszego zrozumienia jego myśli od tego, które posiadał On sam⁵⁶. Tekstom Kardynała Warmińskiego i jego teologii będą postawione pytania o ich genezę i cel, o naturę, rozwój, zapożyczenia i wpływy, o ortodoksyjność i oryginalność⁵⁷. Stąd główny akcent spoczywa na metodzie doktrynalnej, a nie na historii ogólnej.

Rozprawa chce włączyć się w nurt poszukiwania teologicznych „korzeni” katolicyzmu polskiego, a jednocześnie służyć zrozumieniu wielu nieraz nieuświadomionych postaw, resentymentów, sądów „wobec” i „o” chrześcijaństwie ewangelickim⁵⁸.

⁵⁴ Historia teologii korzysta z metod nauk historycznych; zob. E. Ozorowski: Uwagi o historii teologii, *STV* 17 (1979), nr 2, s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 86.

⁵⁶ Tamże, s. 88; zob. P. Ricoeur: Egzystencja i hermeneutyka, Warszawa 1975, s. 247. W ten sposób chce odczytywać C. K. Norwid *twórczość Juliusza Słowackiego*: „Ale ja odpowiem, że czytanie autora zależy na wyczytaniu zeń tego, co on tworzył, więcej, tym, co pracą wieków na tym urosło”. (C. Norwid: *O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach*, w: C. Norwid: *Pisma wybrane*, t. IV, wyb. J. W. Gomułicki, Warszawa 1980, s. 260).

⁵⁷ E. Ozorowski: Uwagi o historii teologii, *Studia Theologica Varsoviensia*, 17 (1979) 2, s. 86, 89.

⁵⁸ Ozorowski tak charakteryzuje zadania studium historyczno-teologicznego: „dobra synteza z historii teologii powinna zawierać taką informację o przeszłości, która pozwala lepiej rozumieć terażniejszość i wyraźniej dostrzegać przyszłość”. Zob. E. Ozorowski, art. cyt., s. 90.

Ze względu na swą źródłowość praca jest obciążona balastem przypisów. Jednakże przytoczenia tekstów Kardynała w oryginale, a także wskazanie miejsc paralelnych mają przybliżyć i ułatwić kontakt z twórczością obszerną i mało znaną. Ponieważ studium ma charakter historyczno-teologiczny, dlatego odwoływanie się do opracowań historycznych, dotyczących spuścizny i myśli Kardynała, będzie tylko wyjątkowe i drugorzędne.

Hozjuszowa teologia słowa Bożego zostanie przedstawiona najpierw w kontekście chrystologii (rozdział I), następnie skrypturystycznym (rozdział II), Tradycji (rozdział III), eklezjalnym (rozdział IV) oraz w relacji do gnozeologii teologicznej, a także problematyki języka w Kościele (rozdział V).

I. CHRYSOLOGIA SŁOWA BOŻEGO

WSTĘP: IMIĘ SŁOWA

Stanisław Hozjusz nazywa wieloma imionami Osobę Słowa Bożego, które określają różne aspekty jej bytu, natury, dziejów ludzkich. Wskazują na genetyczne oraz funkcyjne wymiary Słowa. Refleksja nad katalogiem imion jest punktem wyjścia teologii Imienia Słowa Bożego (1 Kor 6, 11)¹. Imię Zbawiciela należy do podstawowych kategorii i struktur teologicznych (Flp 2,9)². Teologia Imienia czy też imion Słowa stanowi próbę dotarcia do Imienia, które jest Tajemnicą (Ap 17,5)³.

Jezus jest Jezusem Chrystusem⁴, Chrystusem Jezusem (por. 1 Tm 2)⁵, Chrystusem (2 Kor 5,18)⁶, Synem Bożym⁷, Jednorodzonem⁸, Człowiekiem⁹, Słowem współwiecznym (Verbum coaeternum)¹⁰, Światłem niedostępnym¹¹, Światłością prawdziwą¹², Słońcem Sprawiedliwości (Mt 3,20)¹³, Mądrością (por. 1 Kor 1,30)¹⁴, Prawodawcą¹⁵, Autorem i Panem Prawa i Proroków¹⁶,

¹ C 3,233; por. J 1,12; Dz. 4,12; zob. A. Nossol: *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s.53–55.

² „haeretici [...] non tamen docent nisi sub Christi nomine: aliter enim commenta erroris commendare non possent, nisi interposito salvatoris nomine praedicerent, ut res contrarias et absurdas nominis dignitas faciat acceptabiles” (LO 8).

³ Zob. Cz. Bartnik: *Imię chrześcijanina*, CT 46 (1976), f. II, s.48–51.

⁴ C 242.

⁵ C 221.

⁶ C 221.

⁷ LE 616; C 4, 6; CB 475.

⁸ C 129, 134.

⁹ C 5, 7, 9, 128.

¹⁰ LO 56; C 281.

¹¹ C 53.

¹² C 54.

¹³ C 5, 237–238.

¹⁴ C 130.

¹⁵ C 247.

¹⁶ LE 616, C 239.

Autorem zbawienia¹⁷, Sprawcą wiary (Auctor et consummator fidei; por. Hbr 12,2)¹⁸, Sprawcą sprawiedliwości (Auctor et consummator nostrae iustitiae)¹⁹, Największym Dobroczyńcą (summus benefactor)²⁰, Źródłem wszelkiego Dobra (fons totius beneficentiae)²¹, Świętym²², Niepokalanym Barankiem gładzącym grzechy świata (1 P 1, 19–20; Ap 13,8)²³, Wysłannikiem (Legatus)²⁴, Pokojem (Ef 2,14)²⁵, Drogą (J 14,6)²⁶, Prawdą (J 14,6)²⁷, Życiem (J 14,6)²⁸, Bramą (J 10,8)²⁹, Odźwiernym³⁰, Odkupicielem³¹, Ofiarą (sacrificium)³², Przebłaganiem (propitiator, propitiatio; por. 1 J 2,2)³³, Pośrednikiem (1 Tm 2,5)³⁴, Pojednawcą (2 Kor 5,18)³⁵, Zmartwychwstaniem (J 14)³⁶, Zbawicielem³⁷, Pomocnikiem (adiutor)³⁸, obrońcą (Advocatus)³⁹, Wstawiennikiem (Intercessor)⁴⁰, Panem (Dz 2,36)⁴¹, Zasadą jedności (Principium; por. Kol 1,18)⁴², Nauczycielem (Mt 23,11)⁴³, Kapłanem⁴⁴, Pasterzem⁴⁵, Królem⁴⁶, Rządzą Kościoła⁴⁷, Głową Kościoła (Ef 5,23)⁴⁸, Oblubieńcem⁴⁹, Skalą (Ps 118)⁵⁰, Dniem (M 3,19)⁵¹, Chlebem (J 6)⁵², Ojcem⁵³, Świadkiem wiernym (Ap)⁵⁴, Nadzieją świata (spes totius mundi)⁵⁵, Sędzią⁵⁶, Pełnią⁵⁷, Miłością⁵⁸.

Wymienione powyżej tytuły chrystologiczne nie wyczerpują wszystkich określeń, którymi posługiwał się Hozjusz próbując opisać Słowo Wcielone. Niemniej jednak już one szkicują chrystologię Kardynała i być może wyjaśnią pewien „chrystonomizm” jego teologii.

17 C 5.

18 C 218, 266, 411.

19 C 292.

20 CB 454.

21 CB 454.

22 C 54.

23 LE 614; CB 462.

24 CB 475.

25 HE 2, 4; C 411.

26 C 16, 218–219, 265.

27 HE 2, 4; C 16, 231, 265.

28 C 16, 216, 218, 265.

29 C 218, 219.

30 C 218.

31 C 4.

32 C 6.

33 C 7.

34 C 170, 221; LO 59.

35 C 221; LO 59.

36 C 268.

37 LE 611; C 4, 122, 174–175.

38 C 255.

39 C 170, 220–221.

40 C 221, 285.

41 LE 632; C 5–6, 216.

42 C 53.

43 C 135, 216, 231, 413.

44 C 54, 116, 220; LO 53, 58–59.

45 C 53–54.

46 C 4, 216.

47 C 53–54.

48 LE 630; C 53.

49 LE 630; C 4.

50 C 54, 237.

51 C 237, 238.

52 C 234.

53 C 287 (Jan Gerson).

54 C 260.

55 C 240 (Epifaniusz).

56 C 7, 10, 233.

57 C 268.

58 LO 30.

I. „SŁOWO WIECZNE”

SŁOWO TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Chrystus–Słowo jest Bytem osobowym i to odróżnia Go od Ojca i Ducha Świętego⁵⁹. Posiadanie natomiast wspólnej substancji łączy Jezusa Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym we wspólnotę Trójcy Świętej⁶⁰. Jezus Chrystus — cytuje Hozjusz Cyryla Aleksandryjskiego — „naturaliter et substantialiter et Deus et homo in una substantia est”⁶¹. Będąc Bogiem z natury⁶², a przez to równy Ojcu⁶³ *Verbum Patris* pozostaje w relacji synowskiej do Ojca⁶⁴. Związku z Ojcem i Duchem Świętym nie wyczerpuje pojęcie współsubstancjalności, czy też współlistotności (*coessentialitas*)⁶⁵.

Opisując trynitarne rysy Logosu, Kardynał podporządkowuje się — jako zasadzie metodologicznej swej teologii — prawdzie o wspólnym działaniu Osób Bożych *ad extra*: „inseparabilia sunt opera Trinitatis”⁶⁶. Niemniej jednak przyznaje, że istnieje pewne różnicowanie działania („quasi proprium”) poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Każda działa inaczej („aliter”)⁶⁷. Bóg Ojciec, jako główna przyczyna sprawcza, Syn, jako zasługująca, Duch Święty, jako przyczyna odrodzenia i odnowienia⁶⁸. Jest charakterystyczne, że identyczne określenie zawiera *Dekret o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego* (13 I 1547)⁶⁹.

Rysem szczególnym chrystologii Kardynała była jej soborowość. Wychodziła bowiem z nauki Kościoła o Chrystusie i Trójcy Świętej, ustalonej na wielkich soborach starożytności chrześcijańskiej. Przypominała naukę o jednej Osobie Słowa (przeciw Nestoriuszowi)⁷⁰, o dwóch naturach ludzkiej i Bożej (przeciw monofizytom)⁷¹, o współsubstancjalności Syna Bożego

⁵⁹ „persona Redemptoris”; C 4.

⁶⁰ (Deus) „trinus in personis, unus tamen est in substantia, (C 10). Por. C 56, 97, 98.

⁶¹ Cyryl Aleksandryjski: *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 10, 10, PG 74; zob. C 221; CB 550.

⁶² „Deus apud Deum” (C 213); por. św. Augustyn: *In epistolam Joannis*, PL 35, 1998.

⁶³ „aequalis est Patri” (C 220).

⁶⁴ C 6, 53–54, 213.

⁶⁵ C 56.

⁶⁶ C 10. Zob. C 75; CB 564. Por. DS 3814. Myśl Kardynała jest zgodna także z inną tradycyjną prawdą teologii trynitarnej: „tres personae sunt unus Deus [...] omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio” (DS 1330).

⁶⁷ Wydaje się, że Hozjuszowe „quasi proprium” oznacza apriopriację, czyli przypisanie w szczególny sposób pewnych przymiotów lub działań Osobom Bożym, które w rzeczywistości są im wspólne. Zob. T. Wilski: *Zagadnienie „osobowego zróżnicowania” w jedności działania Trójcy Świętej ad extra przez posłannictwo*. *Nauka M. Schmausa, CT*, 47 (1977), f. IV, s. 71–72.

⁶⁸ C 75. Wg M. Schmausa, Synowi Bożemu zwykle przypisywać się: mądrość, prawdę, piękno, przyczynowość wzorcza, wykonanie dzieła zbawienia. Zob. T. Wilski, art. cyt., s. 72–73.

⁶⁹ DS 1529.

⁷⁰ CB 549.

⁷¹ CB 550.

z Bogiem Ojcem (przeciw Ariuszowi)⁷² o podwójnej woli i działaniach (*duae voluntates et operationes*) Chrystusa (przeciw monoteletom)⁷³.

Herezją trynitarną oraz chrystologiczną zarazem były w czasach Kardynała poglądy zwolenników Serweta, a wśród nich arian polskich⁷⁴. Problem neoarianizmu stanowił w rozumieniu Kardynała pochodną Reformacji. W jego ocenie nie był to poważny przeciwnik teologiczny. Jest jednak pewne, że na chrystologii Kardynała ciąży nastawienie antyariańskie⁷⁵. Byłaby to jedna z przyczyn tłumaczących akcentowanie Bóstwa Chrystusa, Jego Synostwa Bożego z natury oraz równości osób Trójcy Świętej przy pozostawieniu na dalszym planie refleksji nad człowieczeństwem Jezusa Chrystusa.

MOC SŁOWA BOŻEGO

Istnieje ontologiczna przyczyna udzielania się Syna Bożego światu. Tkwi ona w naturze Bożej Chrystusa, będącej Najwyższym Dobrem. Dobro to charakteryzuje się niepowstrzymaną siłą dyfuzji, kreacji i komunikacji (*bonum est diffusivum sui*). Tak więc tendencja ku stwarzaniu, objawianiu, zbawianiu, ogólnie mówiąc moc „autodyfuzji Słowa”, bierze swój początek w życiu wewnątrztrynitarnym. Również z wnętrza Trójcy Świętej wywodzi się tropizm Słowa ku stworzonemu światu i człowiekowi, ku Wcieleniu i Odkupieniu. W tym dążeniu i działaniu Słowo Wcielone stało się automanifestacją Boga⁷⁶.

Kierując się swą Boską naturą Słowo dopuszcza ludzi do udziału (*participatio*)⁷⁷ w swej Boskiej naturze, na mocy adopcji przez łaskę, a także do uczestnictwa w swej władzy, np. kierowania Kościołem⁷⁸.

Partycypacja człowieka w Słowie nie prowadzi do uszczuplenia czy pomniejszenia pełni Chrystusa. Słowo jest bowiem wiecznym, niewyczerpalnym, intensywnie bijącym źródłem⁷⁹.

⁷² CB 465. Semiarianie (Macedoniusz) występowali przeciw Bóstwu Ducha Świętego; zob. np. LO 11.

⁷³ CB 531.

⁷⁴ D 667; LE 632; CB 439–440.

⁷⁵ O antyariańskim nastawieniu teologii katolickiej pisze bp J. Wojtkowski: *Maryja we wierze i pobożności Stanisława Hozjusza*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XII, Warszawa 1980, s. 180; por. W. Kasper: *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 215.

⁷⁶ W świetle kontekstu nie ulega wątpliwości, że Hozjusz interpretuje chrystologicznie tekst Pseudo-Dionizego o partycypacji człowieka w Bogu. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita: *De divinis nominibus cap.*, t. IV: „*Bonum esse sui ipsius maxime diffusivum et communicativum, quid magis facere potuit ad gloriam illustrandam, ad incredibilem sui bonitatem toti mundo manifestandam, quam si quod ipsi potestate proprium est, id participacione quadam esse sibi cum homine commune voluisse diceretur?*” (C 53).

⁷⁷ Na temat poglądów Hozjusza o partycypacji człowieka w dziele stworzenia i zbawienia pisze Marian Borzyszkowski. Zob. M. Borzyszkowski: *Idealy renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka*, SW VII (1970), s. 143 n.

⁷⁸ C 53–54.

⁷⁹ Św. Bazyli Wielki: *De Poenitentia*; C 54.

SŁOWO WSPÓLWIECZNE

W pismach Stanisława Hozjusza można odnaleźć myśli pozwalające nakreślić zarys nauki o preegzystencji Słowa Bożego. Nauka ta ma wyraźnie trynitarne i chrystologiczne odniesienia.

Chrystus jest nie tylko „współwiecznym Słowem Boga” (*verbo suo coaeterno*)⁸⁰, ale jest Bogiem zrodzonym z Ojca, z Jego substancji, we wspólnej Obu wieczności⁸¹. „An ignoras tu — zwracał się Hozjusz do Jana Łaskiego — *non secundum id quod natus est de patre Deus, apud Deum coaeternus gignenti, sacerdotem esse Christum*”⁸².

Jezus jest także „Słowem wiecznym”, „Logosem” (J 1)⁸³. Słowo to napelniało⁸⁴ świat swą obecnością od początku (*in principio erat Verbum*). Od stworzenia Adama aż po Mojżesza, w czasie gdy nie istniało słowo Boże jako księgi ST, Słowo wieczne było wypisane we wnętrzu i sercach ludzi, przedostając się drogą „transfuzji” (*transfusum*) z duszy do duszy ludzkiej⁸⁵.

2. SŁOWO EPIFANIJNE

SŁOWO DZIAŁAJĄCE

Za pośrednictwem Słowa Boga dokonano się stworzenie świata⁸⁶. Słowo wypowiedziane przez Ojca sprawiło zaistnienie kosmosu. Stworzenie ma przeto swoją od-Słowną genezę i swoje „logiczne”, tzn. wywodzące się od

⁸⁰ LO 56; C 281.

⁸¹ „Deus est, ex substantia patris ante saecula genitus” (LO 58). *Jesus Christus, ante Luciferum genitus* (C 239). Por. Ps 110,3.

⁸² LO 58.

⁸³ „Verbum enim aeternum Christus est, de quo dicit Evangelista, quod in principio erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum” (LO 4).

⁸⁴ Św. Augustyn: „de tempore” (45 lub 145): „Implet Angelos, implet mundum, implet Virginis uterum” (LO 56).

⁸⁵ LO 4. Por. także Pseudo-Dionizy Areopagita: *De ecclesiast, hierarchia*. Na temat preegzystencji Kościoła oraz jego istnienia przed narodzeniem Chrystusa pisze Czesław Bartnik. Zob. Cz. Bartnik: *Kościół uniwersalny, RTK, t. XXVI (1979), nr 2, s.43-48.*

⁸⁶ Pośrednictwa Słowa Ojca w stworzeniu nie można już dziś rozumieć w sensie platońskim czy stoickim, przyjętym przez Apologetów chrześcijańskich w II w. Myślenie ich było obciążone zarzuconą obecnie wizją kosmosu, praw fizyki itp. Zob. W. Pannenberg: *Cristologia, Lineamenti fondamentali* (tyt. oryg. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964), tłum. włoskie G. Poletti, Brescia 1974, s. 207-212. Wg Pannenberga Słowo, w którym Ojciec stwarza świat, jest nie tylko słowem egzystującym odwiecznie, ale jednocześnie Słowem eschatologicznym, nadającym stworzeniu ostateczny sens. Dzieło stworzenia kończy się dopiero w eschaton. Logos jest identyczny z Eschatonem. Przy uwzględnieniu eschatycznego wymiaru Logosu pośrednictwo Słowa Ojca w stwarzaniu daje się uzgodnić ze współczesnym ewolucyjnym i immanentnym widzeniem świata. Pannenberg pisze: „Rispetto a Gesù Cristo, l'affermazione significa che ogni cosa ed essere sono creati in vista di lui, e che l'eschaton, che è anticipatamente apparso in Gesù rappresenta il tempo ei luogo, dal quale derivò la creazione” (s. 212). „Quando si parla di questa dedizione di Cristo nella creazione, non si deve pensare, in primo luogo, all'inizio temporale del mondo, ma alla totalità del processo cosmico, il quale riceve alla sua fine — apparsa anticipatamente nella storia di Gesù — la sua unità ed il suo senso; in tal modo, è solo a partire dalla fine che si decide la natura di ogni singolo evento, il cui senso si rapporta alla totalità in cui si trova inserito” (W. Pannenberg, dz. cyt., s. 550). Zob. KO 3.

Logosu, wytłumaczenie⁸⁷. Słowo Boga ujawniło swą moc kreacji i operatywność (J 1,3; Hbr 4,2). Stwórczość, dynamiczność oraz skuteczność tego Słowa wyraziły się najpełniej w fakcie powołania do istnienia człowieka wieńczącego dzieło stworzenia: „*verbum patris, per quod facta sunt omnia*”⁸⁸. Nie można ograniczać znaczenia *Verbum Patris* w stwarzaniu poprzez sprowadzanie go do nieosobowej myśli, mądrości, prawa czy mocy Boga. Słowo to, jakkolwiek może mieć funkcję instrumentalną, nosi przecież charakter osobowy.

Osobowe Słowo Ojca, podporządkowane Mu jako źródłu wypowiedzi, jest jednak „równouprawnione” z Ojcem tak bardzo, iż można ulegać złudzeniu, jakoby stwarzanie było wyłączną właściwością Logosu. Niektórzy z Ojców Kościoła nie wahają się przypisywać stwarzanie słowu Chrystusa (*sermo Christi*) — w miejsce „Słowa Ojca”. Dlatego też i Hozjusz powtarza za św. Ambrożym: „*Quis sermo Christi? Nempe is, quo facta sunt omnia. Jussit Dominus et factum est coelum. Jussit Dominus, et facta est terra. Jussit Dominus, et facta sunt maria. Jussit Dominus et omnis creatura generata est*”⁸⁹. Właśnie to słowo Chrystusa dokonało *creatio ex nihilo*⁹⁰ oraz powołało do istnienia gatunek *homo sapiens* uformowany wg obrazu Bożego⁹¹.

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z ujęciem Bożego dzieła stworzenia w sposób radykalnie chrystologiczny⁹². Ten punkt widzenia łągodzi przyjmowana przez Kardynała prawda o wspólnym działaniu Osób Bożych *ad extra*⁹³.

Słowo Ojca, Logos, Chrystus okazało się Stwórcą. W *Sermo Christi* natomiast ujawniło się stwarzanie, działanie, czyn. Jest ono dynamiczne, nalaadowane energią, kształtujące rzeczywistość. Odpowiada hebrajskiemu pojęciu *dabar*⁹⁴.

SŁOWO OBJAWIAJĄCE

Zgodnie z nauczaniem św. Pawła i autora Listu do Hebrajczyków Syn Boży jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), a także „odblaskiem

⁸⁷ Na temat „słowności” stworzenia zob. N. Viallaneix: *Kierkegaard et la Parole de Dieu*, t. II, Lille 1977, s. 11.

Wg R. Guardinię: „Od Słowa w Bogu pochodzą wszystkie rzeczy i dlatego same noszą charakter słowa”, „świat jest słowokształtny; z mowy się rodzi i istnieje jako wypowiedziany”. Zob. R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s.193. Cytaty pochodzą z części „Świat i osoba”, którą spolszczyła Maria Turowicz.

⁸⁸ C 213, 259.

⁸⁹ Św. Ambroży: *De sacramentis, liber 4, cap. 4*; C 94, zob. C 213, LO 55; por. PL 16, 460.

⁹⁰ Św. Ambroży, dz. cyt.: „tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse, quae non erant [...] Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat” (C 94).

⁹¹ „cui (voluntatis imperio) facile fuit hominem de limi materia figuratum, imaginem etiam suae divinitatis induere” (C 94).

⁹² Św. Ambroży, dz. cyt., C 94.

⁹³ Karl Barth nazywa Jezusa Chrystusa Bogiem Stwórcą (*der Schöpfergott*). Zob. A. Nos- sol: *Znaczenie trynitarnego podstawy chrystologii*, *RTK*, t. XXIII (1976), nr 2, s. 66.

⁹⁴ Zob. S. Moysa: *Z problematyki słowa Bożego*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 495-496.

Jego chwały i odbiciem Jego istoty", (Hbr 1,3), czyli wierną ikoną Ojca⁹⁵. Zastosowane do osoby Jezusa Chrystusa określenia, z racji dyskusji na temat Eucharystii, doskonale opisują rewelacyjną funkcję Syna Bożego. Wcielone Słowo Boże jest przecież: obrazem (*imago*), odbiciem (*figura*), a także symbolem, znakiem, podobieństwem, kopią (*exemplar*), archetypem (*archetypus*) Ojca⁹⁶. Mimo osobowej odrębności, Syn Boży jest doskonałym Objawicielem Boga, Jego epifanią, po prostu Objawieniem (Revelator J 17,6), *locus cognitionis Dei*, „poznawalnością Boga”⁹⁷.

Przyjęcie przez ludzi objawienia Boga w Słowie staje się możliwe tylko dzięki pośrednictwu człowieczeństwa Chrystusa, będącego znakiem i sakramentem Słowa Ojca. Jest to więc objawienie pośrednie „nie w swej istocie, lecz w znaku”, w sakramencie człowieczeństwa przyjętego przez Słowo. Niemniej jednak istnieje „rzeczowa tożsamość zachodząca między ukrytym Bogiem a Bogiem objawionym”⁹⁸.

Konstruując teologię Słowa trzeba pamiętać o tym, że pojęcie Logosu zastosowane do wydarzenia objawienia się Boga w Chrystusie ma dla nas tylko znakowy charakter. Chrystologia słowa jest znakiem, który bazuje na zakorzenionej w wydarzeniu historycznym teologii objawienia⁹⁹.

Niewątpliwie wszystkie sakramentalne, znakowe, a przez to zjawiskowe, wizualne, i „obrazowe” określenia Syna Bożego mają też swoje „słowne” i „językowe” znaczenie. Dlatego można twierdzić, że Bóg wypowiedział najpełniej i najpiękniej swą istotę w Synu-Słowie. Bóg „przemówił do nas” (Hbr 1,2). Objawiciel jest nie tylko obrazem Boga, Jego ikoną, genialnym autoportretem. Stanowi równocześnie Słowo będące kunsztem stylistyki, retoryki oraz poezji Boga. Jest najdoskonalszym wyrazem Boga. Jego najpełniejszym, ostatecznym Słowem¹⁰⁰.

Jezus Chrystus jest więc zarówno Obrazem-Słowem, jak i Słowem-Obrazem i tak najpełniej opisuje i wyraża Boga¹⁰¹. W odniesieniu do Syna Bożego mają sens określenia: Słowo-Symbol, Słowo-Znak, Słowo-Sakrament. W Słowie zawiera się Obraz, Symbol, Znak, Sakrament Ojca. Słowo wyobraża Boga, symbolizuje i wskazuje na Niego.

⁹⁵ „Vocat idem (Paulus) Christum imaginem invisibilem Dei, et Figuram substantiae patris” (C 97).

⁹⁶ C 97, 261.

⁹⁷ Dla K. Bartha Jezus Christus jest „die Erkennbarkeit Gottes”. Zob. A. Nossol: Znaczenie trynitarnego podstawy chrystologii, *RTK*, XXIII (1976), nr 2, s. 68.

⁹⁸ Zob. A. Nossol, art. cyt., s. 69-70.

⁹⁹ W. Pannenberg zarzuca „teologii Słowa” Apologetów chrześcijańskich, a także E. Brunnera oraz K. Bartha brak ontologicznych podstaw. Wg niego: „Al posto del concetto di Logos deve oggi subentrare, come punto di partenza della cristologia, l'idea di rivelazione, e questo è il anche di una cristologia della parola, in quanto il concetto di parola qui di fatto viene usato come espressione metaforica per indicare l'evento della rivelazione” (Zob. dz. cyt., s. 210).

¹⁰⁰ Św. Augustyn: De unitate cap. 4: „incommutabile verbum Patris” (C 213).

¹⁰¹ Zob. Cz. Bartnik: Chrystus kerygmacyjny, *CT*, 52 (1982), f. 1, s. 69. Autor widzi w Chrystusie ikonę słowną Boga, którą Kościół w swej świadomości rozpoznaje i jednocześnie tworzy.

Należałoby tu podkreślić: wierność obrazu Boga zawierającego się w Chrystusie–Słowie, realizm symbolu Słowa, a także prawdziwość Znak–Słowa, a więc prawdę tego Misterium.

Z drugiej strony jednak nie sposób zapomnieć o figuratywności i symboliczności tej Tajemnicy. Słowo będąc obrazem Ojca, nie jest Ojcem. Posiadając naturę Bożą, w symbolizowaniu Ojca nie zatracą swej inności. Oznaczając Ojca, Słowo nie pozbywa się własnych cech osobowych¹⁰².

SŁOWO WCIELONE

Wcielenie Słowa (J 1,14)¹⁰³ dokonało się poprzez przyjęcie przez Słowo zrodzone z Boga natury ludzkiej¹⁰⁴. W Chrystusie — człowieku zamieszkało substancjalnie¹⁰⁵ Słowo Boże¹⁰⁶. Relacja boskiej i ludzkiej natury Słowa ma się analogicznie do relacji duszy ludzkiej i ludzkiego ciała¹⁰⁷. Wcielenie nie naruszyło w niczym transcendencji ani immanencji Osoby Słowa¹⁰⁸.

Opisując Tajemnicę Inkarnacji Kardynał posługiwał się dwoma schematami myślowymi. Pod wpływem neoplatonizmu oraz Ojców Wschodu przedstawił ją opierając się na modelu *logos-sarx*, a więc chrystonomicznie, jako descendentę Logosu oraz namaszczenie Jezusa Logosem¹⁰⁹. Korzystał również z bardziej bliskiego Biblii modelu pneumatologicznego, akcentującego rolę Ducha Świętego w wydarzeniu Inkarnacji Osoby Słowa Bożego w ludzką naturę Jezusa¹¹⁰. Tak więc Jezus Chrystus zawdzięcza swoje bóstwo odwiecznemu zrodzeniu przez Boga; człowieczeństwo natomiast zrodzeniu z Niewiasty (Ga 4)¹¹¹. Zgodnie z opisami ewangelicznymi, Jezus począł się z Ducha Świętego i został urodzony przez Maryję Dziewicę¹¹².

Tajemnica inkarnacji domaga się wiary w obydwie natury Chrystusa, złączone w jednej Osobie Słowa¹¹³. Negacja tego Misterium lub jego częściowa

¹⁰² (prawdopodobnie) Rupert (abbas Tutiensis), In Joann, cap. 6: „idem mysterium et fit veritas et figura dicatur” (C 98). Zdanie to może się odnosić zarówno do Eucharystii, jak i Misterium Słowa.

¹⁰³ „Verbum incarnatum”, C 4; LO 4; zob. KO 4.

¹⁰⁴ „quem (Christum) ex Deo Patre genitum in nostram naturam suscepit [...] clamat (Ecclesia)” (C 7).

¹⁰⁵ C 259–260; por. Kol 2,9.

¹⁰⁶ Św. Atanazy: De incarnatione Dei: „si adoras hominem Christum, eo quod ibi inhabitet Dei verbum, una opera adora quoque sanctos” (C 224).

¹⁰⁷ Cyryl..., In Joan, liber 10, caput 14: „in Christo istam factam esse habitationem definimus [...] quale et hominis anima cum proprio habere dicitur corpore” (C 259).

¹⁰⁸ C 260.

¹⁰⁹ C 259–260.

¹¹⁰ C 239. Na temat znaczenia modeli *pneuma-sarx* oraz *logos-sarx*, zob. A. Nossol: Teologia na usługach wiary, Opole 1978, s. 196–199; por. W. Kasper: Jezus Chrystus, Warszawa, 1983, s. 214–216. Duch Święty namaścił Słowo Ojca jako Mesjasza, Króla i Kapłana (Iz 61); zob. CB 500.

¹¹¹ C 5, 239.

¹¹² C 16.

¹¹³ „Nam cum et illud credere necessarium sit ad salutem, Christum et verum hominem et verum Deum fuisse: verum hominem declarat passio et mors, neque enim potuit pati et mori: nisi homo, verum Deum declarat resurrectio” (C 9); zob. C 15, 212–213.

akceptacja są odejściem od faktu Wcielenia oraz prawdy o osobie Wcielonego¹¹⁴.

Trzeba tu zauważyć, że objawienie nieznannej Osoby Słowa — pośrednika zbawienia — oraz okoliczności i sposobu Jego przyjścia dokonywało się stopniowo. Następowало ono w działalności patriarchów, proroków, kapłanów oraz dokonywało się za pośrednictwem instytucji Prawa Mojżeszowego. Wiara w mającego nadejść pośrednika posiadała walor zbawczy. Moc bowiem Chrystusa rozciąga się na wszystkie pokolenia. Jego historyczne przyjście stanowi centrum dziejów „ipse Rex medius est in exercitu suo”¹¹⁵.

Zasadniczym powodem inkarnacji Słowa Ojca było obiektywne dobro człowieka, zagrożone, a właściwie unicestwione wobec zakłócenia relacji historiozbawczej z Bogiem¹¹⁶. Wcielenie okazało się interwencją Syna Bożego podyktowaną miłością wobec każdej osoby ludzkiej i całego rodzaju ludzkiego. Zresztą przyjęcie przez Chrystusa natury ludzkiej, zdaje się per se wskazywać na swój antropocentryczny charakter. Jezus Chrystus „descenderat enim propter nos homines”¹¹⁷, „nostra causa nostram carnem indutus”¹¹⁸.

Chrystus stał się człowiekiem nie tylko dla jednostki czy zbioru odrębnych jednostek. Wcielił się ze względu na wspólnotę, Kościół, dla „Chrystusa kolektywnego”, by „zgrupować rozproszonych synów Bożych”¹¹⁹.

„Poruszenie zbawcze” (Heilsbewegung) we wnętrzu Trójcy Świętej ma charakter ruchu na zewnątrz ku człowiekowi¹²⁰. Dlatego Syn Boży egzystując *in forma Dei* uczłowieczył się „formam servi accipiens” (Flp 2,6–7)¹²¹. Wcielenie Słowa Bożego miało na celu proegzystencję. Najgłębszym jego motywem była miłość Boga (nimia charitas)¹²².

Wcielenie dokonało się ze względu na zbawienie. Jest pierwszym etapem, początkiem realizowania się tej tajemnicy. Nosi na sobie jej znamię jako jej *pars integralis*¹²³. Chrystus „descenderat enim [...] propter nostram salutem”¹²⁴. Zamierzonym kresem inkarnacji Słowa Bożego była definityw-

¹¹⁴ „Negat autem Christum, non is modo, qui Deum esse illum non confitetur, et pro procuratore tantum cognoscendum esse putat, aut qui non credit eorum aliquid, quem nobis aut de divinitate, aut de humanitate illius canonicarum scripturarum auctoritas credenda praescripsit” (LE 630); zob. LE 636.

¹¹⁵ Hugo od św. Wiktora: In prolog. librorum de sacram, cap. 2; zob. C 4.

¹¹⁶ „Neque enim alia causa fuit quamobrem veniret in mundum Jesus Christus, quam ut peccatores salvos faceret” (C 3; zob. CB 561).

¹¹⁷ C 9.

¹¹⁸ C 16.

¹¹⁹ C 9; HE 2,5.

¹²⁰ T. Wiłski tak streszcza pogląd M. Schmausa: „Syn Boży już w łonie odwiecznego życia trynitarnego ma „ukierunkowanie” do Wcielenia, odwieczne Boże Ojcostwo i Boże Synostwo jest „naznaczone” „poruszeniem” Boga do samoudzielania się we Wcieleniu i poprzez Wcielenie ludzkości człowiek (stworzenie) doznaje powiązania z głębokościami życia Boga”. Zob. T. Wiłski, art. cyt., s. 61.

¹²¹ C 16.

¹²² C 389, 402, CB 534; LO 30.

¹²³ Zob. W. Hryniewicz: Wcielenie a Misterium Paschalne, RTK, 26 (1979), nr 2, s. 53–54.

¹²⁴ C 9, 16; por. Symbolum Nicaenum, DS 125; zob. także: Cyryl Aleksandryjski: Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate 10, 10 PG 74; C 221.

na przemiana rodzaju ludzkiego, tzn. możliwość udziału człowieka w naturze Bożej. Mówiąc paradoksalnie, ucłowieczenie Boga dokonało się dla ubóstwienia człowieka¹²⁵.

Jest charakterystyczne, że Hozjusz często zestawia razem wydarzenie wcielenia z wydarzeniem paschy, traktując je integralnie. „Non ignoratis — pisze — quamobrem incarnari, pati, mori pro nobis Dominus Jesus Christus dignatus sit”¹²⁶. Można twierdzić, że dostrzega paschalne nachylenie wcielenia Słowa Bożego, tzn. w śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu Chrystusa widzi dopełnienie i uwieńczenie Jego wcielenia, narodzenia, całej życiowej działalności. Zdaje sobie również sprawę z jedności zbawczego dzieła Chrystusa, które tworzą poszczególne wydarzenia Jego życia¹²⁷.

Można także znaleźć u Kardynała teksty, często wyjęte z Ojców Kościoła, wskazujące na zbawczą moc wcielenia Syna Bożego bez odwoływania się do dzieła odkupienia. Tak np. przy wykładzie nauki o chrzcie Hozjusz odwołuje się do wydarzenia chrztu Jezusa w Jordanie¹²⁸ mającego charakter zbawczy, bezpośrednio skierowanego ku temu sakramentowi. Nie znaczy to jednak, że Autor *Konfesji* opowiadał się wyłącznie za poglądem o dokonaniu się dzieła odkupienia w akcie wcielenia¹²⁹, czyli za tzw. stanowiskiem ontycznym¹³⁰.

Naszemu Teologowi nie było obce rozumienie inkarnacji Słowa Bożego jako kenozoy, uniżenia i descendencji¹³¹, posłuszeństwa¹³², zgodnie z Flp 2,5–11¹³³.

Jest pewne, że Kardynał, w odróżnieniu od współczesnych teologów, posługiwał się statyczną koncepcją osoby ludzkiej. Stąd też nawet w przedpaschalnym okresie ludzkiej działalności Słowa Wcielonego wykluczał jakąkolwiek Jego irracjonalność w działaniu czy niepełność poznania lub mądrości. Nie dopuszczał możliwości rozwoju świadomości ludzkiej i religijnej Słowa, Jego wiedzy czy ludzkiego dojrzenia¹³⁴. Akcentował natomiast pełnię świętości i wszelkiej doskonałości człowieczeństwa Chrystusa¹³⁵.

¹²⁵ Św. Leon Wielki: De nativitate Domini Sermo 4; C 76. Euzebiusz z Emeszy: „Ad hoc ad nos e coelo descendit, ut non solum nos redimeret mortis pretio, sed etiam ut vitae aedificaret exemplo” (C 265); zob. C 281, 305.

¹²⁶ HE 2,5; a także: Hugo od św. Wiktora: De sacramentis liber I, cap. 6: „Semper tamen ab initio in Ecclesia fides, et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi” (C 4).

¹²⁷ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 58–61.

¹²⁸ C 75–76.

¹²⁹ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 59.

¹³⁰ Zob. Cz. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, w: Teologiczne rozumienie zbawienia, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 15–16.

¹³¹ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 60–61; Tenże: Bóg cierpiący? CT 51 (1981), f. II, s. 14–15.

¹³² C 233–234.

¹³³ C 16.

¹³⁴ „(Christus) quae sapientia quia summae rationabilis, imo totius rationis fons et perfectio est, nihil agere, nihil iubere irrationabiliter potuit” (C 130).

¹³⁵ „Christus quatenus homo, plenitudo est iustitiae” (C 295).

Mówiąc o działalności nauczycielskiej Wcielonego Słowa, Hozjusz dostrzegł identyczność słowa Bożego ze słowem ludzkim, w postaci *ipsissima verba Christi*. Nie był to „werbalizm”, lecz nauka słowa i przykładu, słowa i czynu¹³⁶. Budziło ono wiarę w słuchaczach, obdarowując ich oświecającą i oczyszczającą mocą¹³⁷.

3. SŁOWO ZBAWCZE

SŁOWO PASCHY

Dzieje Słowa Wcielonego dają się ująć i wyrazić za pomocą biblijnej kategorii paschy. Są bowiem przejściem, przejściem wyzwalającym, wydarzeniem zbawczym w pełnym tego słowa znaczeniu¹³⁸.

Jest charakterystyczne, że Kardynał przystępując do omawiania decydującej, jego zdaniem, roli śmierci krzyżowej Chrystusa w dziele odkupienia, stara się osadzić to wydarzenie w szerszym kontekście. Dlatego przytacza łącznie kilka prawd symbolu wiary, a mianowicie: mękę, ukrzyżowanie, śmierć, pogrzeb, zstąpienie do otchłani oraz zmartwychwstanie Chrystusa¹³⁹, czyli całość wydarzeń paschalnych. „*Quo magis autem absolutum sit gaudium nostrum — pisze nasz Biskup w *Konfesji* — passioni, et morti Christi resurrectionem quoque semper adiungimus*”¹⁴⁰. Motywem ujmowania w jedną całość męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest niewątpliwie rozumienie soteryczne wszystkich etapów paschy, a także traktowanie ich jako jednego wydarzenia zbawienia.

Mimo zasadniczej jedności wydarzenia paschy, posiada ono swoiste fazy. Tak więc śmierć Chrystusa poprzedziła zmartwychwstanie, cierpienie–chwalebę, uniżenie–wywyższenie. „*Christum pati prius oportuit — pisze Hozjusz — atque ita demum intrare in gloriam suam*”¹⁴¹.

SŁOWO UKRZYŻOWANE¹⁴²

Spomiędzy wydarzeń i czynów ziemskich życia Jezusa Chrystusa najistotniejsza była Jego śmierć krzyżowa¹⁴³. Przez nią dokonano się odkupienie,

¹³⁶ C 311.

¹³⁷ „*Venit igitur a patre Dei filius verbum caro factum, et fidem dedit purificantem corda [...]* Fides illuminat rationem, sive intellectum” (C 262).

¹³⁸ C 8.

¹³⁹ C 5. Zstąpienie do otchłani było wyzwoleniem więzionych w niej ludzi. Swą kontynuację misteryjną znalazło w sakramencie pojednania; zob. C 7.

¹⁴⁰ C 8.

¹⁴¹ C 5–6; LE 614.

¹⁴² Zostało wprowadzone określenie *Verbum Crucifixum* dla osoby Jezusa Chrystusa w czasie Jego męki. W pracy odwołano się do formuły Soboru Konstantynopolskiego II o Boskim Logosie, który cierpiał „według ciała”. Zob. W. Hryniewicz: *Bóg cierpiący? CT 51* (1981), f. II, s. 11–12.

¹⁴³ „*quoniam inter omnia Christi beneficia, crucis hoc et mortis eius, unum omnium prae caeteris est insigne maxime*” (C 5). Zob. C 12. Krzyż jest „*totius fidei nostrae compendium*” (C 14). Krzyż „*est fidei nostrae summa*” (C 3).

usprawiedliwienie i zbawienie rodzaju ludzkiego¹⁴⁴. Skutkiem tegoż Wydarzenia—Misterium było: zadośćuczynienie (*satisfactio*) i wynagrodzenie (*expiatio*) Bogu za grzechy ludzkie, pojednanie z Ojcem (*reconciliatio*), a także oczyszczenie z grzechów (*ablutio*), uświęcenie (*sanctificatio*), łaska przybrania ludzi za synów Bożych (*adoptio*). Śmierć krzyżowa przyniosła dar życia wiecznego, udział w Królestwie wiecznym oraz chwałę nieśmiertelności¹⁴⁵.

Wydarzenie śmierci krzyżowej Syna Bożego winno być rozumiane jako dzieło pojednania. Bóg jest sprawcą pojednania rodzaju ludzkiego, a także każdej osoby ludzkiej ze sobą przez Chrystusa (Rz 5,10; 2 Kor 5,18), jedyne Pośrednika (1 Tm 2,5). Dzieło to spełniło się w człowieczeństwie przyjętym przez Osobę Słowa, przez Jego krew, mękę krzyża, śmierć (1 Kol 1,20 i 22). Pojednanie dokonane w ten sposób ma charakter definitywny, uniwersalny, kosmiczny (1 Kol 1,20–22)¹⁴⁶.

Tajemnicą Słowa Wcielonego w Jego mękę jest zarówno misterium odkupującego cierpienia przez śmierć, jak i jawiącej się w tej śmierci chwały¹⁴⁷.

Krzyż Jezusa Chrystusa jest znakiem śmierci, ukazującym konsekwencje i rzeczywiste wymiary zła oraz grzechu. Niemniej pozostaje również znakiem życia, zmartwychwstania, mocy Słowa. „*Cruis est — przytacza słowa Jana Chryzostoma Hozjusz — refugium nostrum, crux est vita, salus, et resurrectio nostra*”¹⁴⁸.

Wydarzenie krzyża Jezusa Chrystusa, dzięki bogactwu swej soterycznej treści posiada walor symbolu, świętego znaku dla świata, sakramentu, który oznacza i przynosi zbawienie¹⁴⁹.

O ile realizm soteriologiczny każe mówić o jednorazowości i historyczności zbawczej męki Chrystusa, o tyle mistyka chrześcijańska widzi mękę Pana trwającą w każdym cierpiącym członku społeczności kościelnej: „*Passio Domini — Kardynał przytacza tu słowa św. Leona Wielkiego — usque ad finem producit mundi, et sicut in sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur, et in pauperibus ipse pascitur, ipse vestitur: ita in omnibus qui pro iustitia adversa tollerant, ipse compatitur*”¹⁵⁰. Nauka Hozjusza nie odbiega od Lutrowej *theologia crucis* — mimo polemiczności.

¹⁴⁴ „*neque enim nascendo, sed moriendo pro nobis, nos a morte redemit: non in cunis iacendo, sed in cruce spiritum patri suo reconciliavit*” (C 5).

¹⁴⁵ C 5–7, 11.

¹⁴⁶ C 221, 222; CB 475.

¹⁴⁷ „*Quoniam itaque salus haec est, et redemptio nostra, quoniam gloria nostra crux Christi est, triumphus noster crux Christi est*” (C 5).

¹⁴⁸ Św. Jan Chryzostom: *Homilia adversus gentes, quod Christus est Deus* (C 16).

¹⁴⁹ Św. Leon Wielki: *Laetam. sermo 2 De resur. Domini: „Cruis Christi [...] et sacramentum est, et exemplum*” (C 265).

¹⁵⁰ Św. Leon Wielki: *De passione Domini Sermo 19, PL 54, 383. Tę samą myśl wyraża Szymon z Cassia: „Quod omnis passio, quam propter Christum: tollerat Ecclesia Christi, Christi est” (C 162).*

SŁOWO ŻYCIA¹⁵¹

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi jedno wydarzenie wraz z Jego męką oraz zbawczą śmiercią¹⁵². Boża interwencja polegająca na wzbudzeniu Chrystusa z martwych powoduje nasze usprawiedliwienie¹⁵³. Bóg przyjął odkupujący nas czyn Chrystusa, którym było danie życia za nasze grzechy. Dzięki Jego zmartwychwstaniu mamy pewność skuteczności działania Odkupiciela¹⁵⁴.

Przypisując — łącznie — zbawczy charakter wydarzeniom paschalnym Jezusa Chrystusa należy, zgodnie z nauczaniem Pawłowym, uwypuklić soteryczne znaczenie zmartwychwstania¹⁵⁵. Spowodowało ono nasze uniewinnienie wobec Boga, podniosło z grzechowego upadku, uświęciło, tzn. zgodnie z językiem NT usprawiedliwiło nas (Rz 4,25)¹⁵⁶.

Usprawiedliwienia natomiast nie można zacieśniać jedynie do wydarzenia krzyża Chrystusa i rozpatrywać go tylko w tym kontekście jako pojednania z Ojcem i odpuszczenia grzechów¹⁵⁷. Teologiczne pojęcie usprawiedliwienia dotyczy również zmartwychwstania Chrystusa, które ma moc animacji i kreacji nowego człowieka (Ef 4,24) oraz nowego życia — *in Christo Jesu* (Rz 6,4).

Usprawiedliwienie daje uczestnictwo w życiu Zmartwychwstałego, który „swoje życie wprowadza w nasze życie”¹⁵⁸. Stąd też pisał nasz Kardynał: „(Christus) Resurrexit autem, ut in vita sua vitae nostrae novitatem demonstraret”¹⁵⁹.

Powstanie przez Chrystusa z martwych jest znakiem Jego Bóstwa oraz spełnienia się dzieła zbawienia¹⁶⁰. Kontakt z osobą Zmartwychwstałego przez wiarę daje udział w Jego życiu i zbawieniu¹⁶¹.

SŁOWO ZBAWIENIA

Bóg sam pojednał człowieka i świat ze sobą. Wykonał to za pośrednictwem człowieczeństwa Jezusa złączonego nieodwracalnie z osobą Słowa Bożego poprzez wydarzenie Wcielenia i Paschy (2 Kor 5,18)¹⁶². Chrystus jest

¹⁵¹ Por. Flp 2, 16; 1 J 1,1.

¹⁵² Zob. W. Hryniewicz: *Soteriologia Paschalis*; AK, 73 (1981), z. 2, s. 169.

¹⁵³ „passioni”, et morti Christi resurrectionem quoque semper adiungimus, quae nostrae causa est iustificationis [...] (Christus) resurrexit propter iustificationem nostram” (C 8). Zob. CB 561.

¹⁵⁴ C 8; por. Rz 4, 25.

¹⁵⁵ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 172–175.

¹⁵⁶ Zob. Cz. Bartnik: *Odkupienie...*, s. 23.

¹⁵⁷ C 8.

¹⁵⁸ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 171.

¹⁵⁹ C 9.

¹⁶⁰ „neque enim potuit sua ipsius virtute a mortuis resurgere, nisi Deus [...] Dominus a mortuis resurgens, vere se Deum et Dominum esse declaravit” (C 9); zob. CB 561.

¹⁶¹ Por. Dz. 13, 26. Można mówić o personalizmie soteriologicznym w teologii Hozjusza; zob. CB 526, 531.

¹⁶² „in Christo homine” (C 149); „quasi homo” (C 170).

więc przyczyną zasługującą (*causa meritoria*) ludzkiego zbawienia¹⁶³. W tym sensie należy według Hozjusza, zaakceptować zasadę *solus Christus*¹⁶⁴.

Bez zasługi, sprawiedliwości, świętości Wcielonego Słowa byłaby niemożliwa jakakolwiek ludzka świętość, sprawiedliwość czy zasługa wobec Boga¹⁶⁵. Z drugiej strony jednak zbawiający czyn Chrystusa nie odbiega ani nie pomniejsza etycznej wartości czynów ludzkich¹⁶⁶.

Moc zbawienia dokonanego przez Osobę Słowa rozciąga się na wszystkie osoby i całe dzieje¹⁶⁷. Wymaga ono jak *conditio sine qua non* swego spełnienia akceptacji wiary przez poszczególne osoby ludzkie. W epoce rozpoczętej narodzeniem Jezusa Chrystusa wiara ta winna być pełna, ukształtowana, właściwie wyrażona (*fides expressa*). W epokach poprzednich, tzn. Przymierza i Patriarchów ST, wystarczała wiara w bliżej nie określoną osobę oczekiwanego Pośrednika zbawienia (*fides implicata*)¹⁶⁸. Stąd też odwołując się do Piotra Lombarda, Hozjusz twierdził: „*sine fide mediatoris Christi nullus mortalium, vel ante legem, vel sub lege, vel sub tempore gratiae salvus factus sit, aut salvus aliquando fieri possit*”¹⁶⁹.

Akcentując potrzebę wiary w procesie zbawczym Hozjusz sprzeciwiał się zasadzie *sola fides* oraz *sola gratia*. Korzystał z Pawłowego sformułowania: „*valet [...] fides quae per caritatem operatur* (Ga 5,6)¹⁷⁰ oraz Augustynowego określenia *fidelis caritas*¹⁷¹. Stanowisko Hozjusza jest tu bliskie wschodniej koncepcji synergii. Nie ulega wątpliwości, Kardynał rozumiał usprawiedliwienie jako dobrowolny, niczym nie zasłużony (poza zbawczą zasługą Chrystusa) dar Boga dla człowieka. Dar ten winien zostać przyjęty z wiarą, ale wyrażającą się w czynach miłości. Zbawienie człowieka przez Chrystusa dotyka natury człowieka, uwalnia go od grzechów i oczyszcza jego sumienie.

¹⁶³ C 71, 75.

¹⁶⁴ „*solus Christus per illud in ara crucis oblatum sacrificium Deo patri suo cumulate satisfecit: peccatorum nostrorum remissionem, cum Deo patre reconciliationem, filiorum eius adoptionem, regni coelestis haereditatem nobis sufficienter promeruit [...] Addimus et hoc, quod ad haec omnia denuo promerenda, nullis sacramentis, nullis sacrificiis, nullis operibus nostris opus nobis est: quod haec omnia, tradens semetipsum pro nobis hostiam et oblationem Deo in odorem suavitatis, abunde nobis Christus promeruit. Haec est clara et aperta confessio nostra*” (C 123); por. C 241; por. S. Frankl: *Doctrina Hosii de Sacrificio Missae...*, CT, 16 (1935), s. 309.

¹⁶⁵ „*Hanc si sustuleris (mortem crucis), quid erunt aliud universae iustitiae nostrae, nisi pannus menstruatae? Quae erunt alia merita nostra, nisi ignis gehennae?*” (C 71); por. Iz 64; zob. CB 477.

¹⁶⁶ Hozjusz następująco rozumiał stanowisko obozu reformacyjnego: „*negant Deum opera nostra respicere, negat de illis ei cura quisquam esse*” (LE 613); zob. LE 614; por. CB 524. W związku z dyskusją ekumeniczną z racji 400-lecia Konfesji Augsburskiej odróżnia się dziś wyraźniej warstwę teologiczną od problematyki etycznej, wiążącej się z soteriologią.

¹⁶⁷ Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 175–177.

¹⁶⁸ C 18; zob. również: „*fines explicata*” (C 20).

¹⁶⁹ C 18; por. Piotr Lombard: *liber 3, Sentent. dist 25*; zob. także C 119 (I Tm 2,5); C 79; CB 588.

¹⁷⁰ Św. Augustyn: *De fide et operibus*, cap. 14: „*Paulus non qualem libet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem, planeque Evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt*”; zob. LE 617; C 242–243.

¹⁷¹ LE 617.

Zapoczątkowuje także udział w chwale świętych. Ma więc charakter rzeczywistej przemiany. Teza *Konfesji Kościołów Saksonii* o okryciu przez Chrystusa grzeszników Bożą sprawiedliwością — zdaniem Hozjusza — głosi zbawienie pozorne i dlatego jest błędna¹⁷².

Współcześni znawcy Reformacji (np. G. Ebeling) zdecydowanie akcentują zwiążanie teologii Lutra wiary i miłości: zdaniem ojca Reformacji ma istnieć prymat wiary przed miłością¹⁷³, wiara nie usprawiedliwia za pośrednictwem miłości¹⁷⁴, lecz działa przez miłość¹⁷⁵. Ale nie można zapominać, że tę naukę Lutra uchwycono w Reformacji dopiero dziś. Wówczas poglądy soteriologiczne Hozjusza oraz Lutra były wyrażane w dwóch obcych sobie językach teologicznych. Kardynał jest w dużej mierze kontynuatorem tradycji scholastycznej (i jej interpretacji 1 Kor 13,13). Reformator natomiast jest jej zagorzałym przeciwnikiem i operuje językiem nominalizmu. W problemach jednak prakseologicznych obydwaj rozumieją podobnie pojęcie „miłość”, odnosząc je przede wszystkim do przykazania miłości bliźniego, odkupienie zaś, usprawiedliwienie i zbawienie widzą wspólnie jako darmowy i niezasłużony dar Boga w Chrystusie.

W doktrynie, według Lutra, dar wiary rozstrzyga o ludzkim zbawieniu. Dar ten prowokuje jako swoją nieodzowną konsekwencję postawy miłości ludzkiej. Dla Hozjusza natomiast wiara w zbawienie i Zbawiciela, posiadająca charakter daru Boga, pozostaje nie przyjęta przez człowieka i bezskuteczna, o ile nie spełnia się w czynach ludzkiej miłości.

Oceniając myśli Kardynała trzeba zauważyć, że często dyskutował on nie tylko z subtelnymi tezami twórców Reformacji, ale i z rozpowszechnionymi poglądami jej wyznawców. Tym zaś brakło nieraz znajomości nauki reformatorów lub precyzji teologicznej¹⁷⁶. Zresztą obecnie protestanci w wielu punktach również wyzwalają się z polemizmu. Zajmują stanowiska skorygowane i wyśrodkowane.

4. SŁOWO ESCHATOLOGICZNE

SŁOWO OSTATNIE

Jezus Chrystus, dzięki swojej męce, śmierci krzyżowej oraz zmartwychwstaniu „wszedł do miejsca świętego” (Hbr 9,12), do nieba (Hbr 9,24). Siedzi po prawicy Boga (Hbr 10,13). Stał się Chrystusem Jezusem¹⁷⁷, Panem¹⁷⁸. Pełni pomiędzy Bogiem a ludźmi funkcję jedyne go pośrednika¹⁷⁹

¹⁷² CB 434–435.

¹⁷³ Zob. M. Luter, WA 7; 26, 16–21, WA 6; 216, 8–10, WA DB 7; 10, 16–19, WA 7; 21,1 n. WA 39,1; 23, 12. WA 40,1; 200, 10–201,2. WA 40,1; 181, 8–182,1. WA 40,1; 7; 69,9 n.

¹⁷⁴ Zob. M. Luter, WA 17,2; 98, 25, WA DB 7; 10,6–12.

¹⁷⁵ Zob. M. Luter, WA 10,1,1; 100, 8–10 oraz 7; 38, 6–10, a także 10,1,1; 90, 6–10.

¹⁷⁶ „falsum esse, quod vulgo nonnulli persuadere conantur hoc tempore: solam fidem iustificare, quam aeque malis atque bonis inesse posse constat” (C 258).

¹⁷⁷ C 221.

¹⁷⁸ C 170, 213.

¹⁷⁹ C 221; por. 1 Tm 2,5–6.

i jakby „adwokata”¹⁸⁰, wstawiając się za nami¹⁸¹. Z nieba przyjdzie w Ciele uwielbionym sądzić żywych i umarłych¹⁸². Kryterium sądu będzie słowo Chrystusa i Kościoła (J 12,48)¹⁸³.

Uwielbione człowieczeństwo Słowa pozostaje dla chrześcijan pierwszym wzorem osobowym¹⁸⁴. Życie chrześcijańskie jest partycypacją w Chrystusie¹⁸⁵ oraz Jego obecnością w tych, którzy pozostają wierni Jego słowu (por. J 14,23)¹⁸⁶.

Odniesione do Chrystusa tytuły, takie jak: *Mediator, Reconciliator, Intercessor* oraz odpowiadające im postannictwa pomimo swej specyfiki oraz treściowej odrębności zbiegają się i dopełniają w Osobie Słowa i Jego zbawczym dziele¹⁸⁷. Zbawcza mediacja i wstawiennictwo Chrystusa na rzecz człowieka i dziejów służą pojednaniu z Bogiem. W sumie, istnieje jedno działanie zbawcze Słowa Wcielonego, czyli historyczna Inkarnacja i Pasja oraz eschatologiczne wstawiennictwo Zmartwychwstałego. Trzeba tu zaznaczyć, że dzieło zbawczego wstawiennictwa ma charakter nie tylko chrystyczny, ale i pneumatyczny¹⁸⁸.

SŁOWO ZGROMADZAJĄCE

Wokół Osoby Słowa uformowało się *congregatio credentium*, Kościół zwołany Jego Słowem¹⁸⁹. Chrystus jest „Głową Kościoła” (Ef 5,23)¹⁹⁰, Głową wspólnoty uczniów, „naszą Głową”¹⁹¹. Jednocześnie wobec Eklezji jest Oblubieńcem¹⁹². Stanowi dla Kościoła fundament, bazę, kamień węgielny, skałę niezniszczalną¹⁹³ oraz jego zwornik i zwieńczenie¹⁹⁴. Dzięki Chrystu-

¹⁸⁰ Św. Ambroży: *De officiis* liber 1, cap. 48, zob. C 170; por. 1 J 2,1: „advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum”.

¹⁸¹ „Apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit” (C 170); por. św. Ambroży: *De officiis* liber 1, cap. 48: „qui est (Christus Jesus) in dextera Dei, qui etiam interpellat pro nobis” (C 170); zob. Hbr 7,25; por. Św. Leon Wielki: *Epistula 40 ad Anatolium caput 1*; zob. także C 220.

¹⁸² C 9; por. 1 Kor 15,52; Mt 25,31–46; zob. także C 7,10.

¹⁸³ LO 12–13.

¹⁸⁴ „in illo homine facto, quemadmodum nos imitari Deum oporteret, disceremus [...] scipsum viam nobis et exemplum vivendi proponeret” (C 218); zob. C 9, a także Św. Cyprian, *Expositio Dominicae orationis*: „Voluntas autem Dei est, quam Christus et docuit et fecit” (C 234); zob. C 265.

¹⁸⁵ C 256, 268 (Orygenes).

¹⁸⁶ C 260, CB 588, C 253, C 131.

¹⁸⁷ C 221.

¹⁸⁸ Św. Grzegorz z Nazjanzu: *Oratio 30 Theologica 4*: „Sed ex his quae humanitas perpressus est, ad tolerantiam me, ut verbum et exhortator (w *Konfesji* Hozjusza jest *consultor*) inducit”; PG 36, 123; por. C 221.

¹⁸⁹ „Ecclesia [...] voce Domini fundata est” (C 55).

¹⁹⁰ C 53.

¹⁹¹ C 10.

¹⁹² C 4.

¹⁹³ C 53.

¹⁹⁴ C 54; zob. Św. Augustyn: *In Psalmum 86*.

sowi gwarantującemu ład, budowany jest duchowy dom — Kościół, wznoszony przez ludzi związanych ze sobą mocą Ducha świętego¹⁹⁵.

Kościół jest „Ciałem” swego Twórcy (Ef 5,29)¹⁹⁶. Wspólnie „due in carne una”, jednorodzony Syn Boży wraz z Kościołem tworzą „całego Chrystusa”, „Chrystusa totalnego”¹⁹⁷. Kościół, dla którego Chrystus cierpiał¹⁹⁸, tworzy ze swym Zbawicielem, jedną „Mistyczną Osobę”¹⁹⁹.

Jezus Chrystus jest zasadą jedności eklezjalnej²⁰⁰. W nim stanowi ona nie tylko proste odwzorowanie naturalnego porządku obserwowanego w świecie przyrody czy też idealnie wyobrażonego ładu społecznego, ale jest ich doskonałą sublimacją i przekroczeniem²⁰¹.

Sam Chrystus (*solus Christus*) wystarcza Kościołowi, by go podtrzymać i pokierować jego życiem²⁰². Jest bowiem Kapłanem (*verus sacerdos*), Pasterzem (*unus et bonus pastor*), Rządcą (*gubernator*) Kościoła Bożego²⁰³, a równocześnie uniwersalnym nauczycielem (*universorum praeceptor*)²⁰⁴. Sam przecież jest sprawcą skutecznego działania sakramentów i sprawowania Eucharystii²⁰⁵. On też żywi Eklezję „Swoim słowem”²⁰⁶.

Zasada *solus Christus* nie koliduje z nauką o ministerium eklezjalnym: Piotra i Apostołów, papieża i biskupów oraz ich hierarchicznych współpracowników. Oni to partycypują we Władzy Chrystusa — Boga. Chociaż Kościół jest zbudowany na skale — Piotrze (*Ecclesia super Petrum aedificata*)²⁰⁷, to i tak Chrystus jest „fundamentem fundamentów”, „świętym świętych”, „pasterzem pasterzy”²⁰⁸.

¹⁹⁵ „*Sic etiam fundamentum et basis inconcussa Christus est, qui omnia coërcet ac continet, ut bene firma sint. In ipso aedificamur omnes domus spiritualis compacti per Spiritum*” (C 54); por. Klemens Aleksandryjski: *Oratio* 2.

¹⁹⁶ „*Christus non est caput, et corpus; Caput est unigenitus Dei Filius, corpus Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una*” (LE 630).

¹⁹⁷ Św. Augustyn: *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum seu De unitate Ecclesiae*: „*Totus Christus caput et corpus est. Caput unigenitus Dei Filius et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una*” (PL 43). Zob. PL 395.

¹⁹⁸ Św. Ambroży: *In oratione de obitu fratris*: „*propter Ecclesiam Christus passus fit*” (C 213).

¹⁹⁹ Św. Tomasz z Akwinu: „*Christus et Ecclesia est una persona mystica*” (C 160).

²⁰⁰ „*Unitatis itaque constituendae principium Christus, et retinendae per eundem Christum Petrus, et eius successor statuitur*” (C 53); por. Kol. 1,18: „*Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium (arhe), primogenitus ex mortuis*”.

²⁰¹ „*Quod si in naturis rerum, multo magis idem fieri necesse est in humana societate, quae nisi ab uno aliquo gubernetur, stare non potest*” (C 53); por. H. D. Wojtyśka: *Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, *SW* 7 (1970), s. 192.

²⁰² „*solus ille sufficiat ad Ecclesiam suam regendam, gubernandam, et in unitate conservandam*” (C 53); zob. CB 595.

²⁰³ C 53.

²⁰⁴ C 54.

²⁰⁵ „*Caeterum sicut ipse est, qui sacramenta perficit omnia, ipse est, qui baptizat, ipse est, qui peccata dimittit*” (C 53).

²⁰⁶ IC 670.

²⁰⁷ C 53. Dla Kardynała skalą jest Chrystus oraz wiara Piotra i osoba Piotra; zob. CB 595.

²⁰⁸ C 54.

TEOLOGIA SŁOWA W KSIĘDZE RODZAJU

Kardynał nawiązywał wielokrotnie do szeroko komentowanego w średniowieczu, biblijnego opowiadania o wieży Babel (Rdz 11). Tekst biblijny poddawał interpretacji chrystologicznej. Według Hozjusza, Jezus Chrystus odmienił kierunek dziejów odwracając sytuację, zaistniałą w czasie nieudanej budowy wieży, mającej sięgać nieba. Chrystus stał się twórcą udanej budowy, budowniczym eschatologicznego miasta, Jerozolimy — Kościoła. Dzięki Jego zbawczej męce mieszkańcy tego miasta mogą się ze sobą porozumieć. Zostali wzajemnie pojednani i uwolnieni „*ex linguarum confusione*”²⁰⁹.

Właściwą sobie funkcję w dziele budowy Nowej Jerozolimy ma także Duch Święty, przynoszący pokój przez zjednoczenie różnorożności języków²¹⁰.

Chrystus pełni wobec ludzkości funkcję nauczyciela nowego języka, jednej mowy wszystkich. Umożliwia ona pełną komunikację o wymiarze zbawczym. Łączy bowiem osobę ludzką z innymi osobami, a przede wszystkim z osobowym Bogiem. Dzielu Chrystusa usiłują zaprzeczyć tendencje odśrodkowe, ujawniające się w Kościele. Chodzi tu o siły powodujące rozłam i niezgodę. Prowadzą one do ponownego zmieszania języków i wznoszenia apokaliptycznego Babilonu²¹¹.

Kościół katolicki (sola Ecclesia) był zawsze i pozostaje nadal ziemią jednego języka, jednej mowy oraz jednych warg wspólnie wielbiących Boga (terra unius labii)²¹². Zawdzięcza to trwaniu w prawdzie wiary (regula veritatis), egzystencji zgodnej z wiarą (secundum naturam fidei) oraz bezkompromisowemu szukaniu prawdy religijnej (non concordia et voluntate).

Chrystologia Kardynała została zdeterminowana kościelnym dogmatem, a więc oficjalnym słowem wiary Kościoła. Charakterystyczną cechą Hozjuszowej nauki w tej kwestii jest jej patrystyczność. Jest ona biblijna na tyle, na ile biblijna jest myśl Ojców Kościoła, z których korzysta. Szczególnym przedmiotem refleksji Kardynała były przede wszystkim prawdy teologiczne zakwestionowane przez Reformację, a więc eklezjologia, soteriologia, doktryna o ofierze Mszy św., stąd też chrystologia Hozjusza nie stanowi zwarte go traktatu czy systemu. Używając dwudziestowiecznego określenia, myśl chrystologiczna Hozjusza jest bardzo „odgórna”. Jest to chrystologia bardziej aleksandryjska niż antiocheńska. Nasz Teolog uważa bowiem za swych mistrzów i nauczycieli ortodoksji Atanazego i Cyryła z Aleksandrii. Jest to także chrystologia teologiczna, broniąca bóstwa Jezusa Chrystusa wobec poglądów polskich arian. W tym sensie jest to chrystologia Słowa Ojca, chrystologia Logosu. Paradoksalnie, od strony źródeł i argumentów jest to chrystologia pozytywna, natomiast od strony treści tych argumentów jest metafizyczna, chalcedońska.

²⁰⁹ HE 2,5; CB 424.

²¹⁰ „in Hierosolyma est per gratiam sancti Spiritus linguarum varietas adunata” (C 51); zob. C 396, IC 699.

²¹¹ LE 632; C 177, 212.

²¹² C 19; CB 598.

Jezus Chrystus jest dla Kardynała z Warmii miejscem (locus) epifanii jako *sola lex*, *Dei verbum*, *sola charitas* oraz miejscem soteryjnym jako *sola charitas*, oraz *gratia* w dziejach zbawienia. Koncepcja ta koresponduje z propozycjami reformacyjnymi, a więc z akcentowaniem zasady *solus Christus* i *sola gratia*. Pogląd Hozjusza posiada jednakże w stosunku do Reformacji rys polemiczny. Zasada *sola charitas* modyfikuje reformacyjną *sola fides*. Rozumienie *Dei verbum* jest w opozycji do ewangelickiego *sola scriptura*. Hozjuszowa *sola Ecclesia* uzupełnia protestancką zasadę *solus Christus*, a także zasadę *szwenkfeldian solus Spiritus*.

II. SKRYPTURYSTYCZNY WYMIAR SŁOWA BOŻEGO

Rozdział poprzedni traktował o słowie Bożym w ramach chrystologii, a więc o Osobie Słowa, posiadającego naturę i byt Boży, będącego Słowem Ojca, Wyrazem, Obrazem. Dotyczył Słowa, które uhistoryczniło się, stając się człowiekiem, Słowem Wcielonym. W ramach rozdziału II będzie mowa o słowie Słowa, czyli słowie kerygmatu Jezusa Chrystusa, a więc Ewangelii. Jest bowiem problemem, na ile słowo Boże wcieliło się w słowo Biblii? W jaki sposób dokonała się „osmoza”, „interferencja” czy utożsamienie Bożej mowy w ludzkiej mowie? W jaki sposób przebiegał proces „materializacji” słowa Bożego w postaci zapisu graficznego, w pisemnych przekazach biblijnych hagiografów? Reasumując, zostaną tu zarysowane poglądy Kardynała dotyczące *verbum inspiratum*.

I. NATURA I STATUS BIBLII

SŁOWNY CHARAKTER OBJAWIENIA

Zgodnie z ustaleniem Kasjodora, należy odróżnić prorocтво od natchnienia i objawienia¹. Istnieje przecież wyraźna różnica:

- pomiędzy wydarzeniem Objawienia a procesem przekazu objawionej rzeczywistości,
- między natchnieniem a charyzmatem bezbłędnego odczytania i interpretacji ksiąg natchnionych,
- między charyzmatem proroków a nauczaniem Kościoła.

Kardynał chcąc uwypuklić ciąglą aktualność słowa Bożego, które dla każdej generacji jest nowe i winno być niejako „objawiane”, nie akcentuje wspomnianych już różnic. W jego rozumieniu Boże Objawienie jest nie tylko wydarzeniem przeszłości, ale i terażniejszości. Bóg objawia się stale w historii. „Mówił” i „mówi” dziś².

¹ C 228.

² „Deus multifariam, multisque modis locutus est olim patribus, ac nunc etiam loquitur filiis” (C 23); zob. C 384; por. Hbr 1,1–2.

Dzięki pośrednikom Objawienia: patriarchom, prorokom (Ps 45,2), aniołom (Rdz 18; Za 2; Łk 2), Jezusowi Chrystusowi (Hbr 1,1–2), apostołom (Mt 10,7), Kościołowi (Mt 10,19–20) transcendentna mowa Boga obecna jest w całych dziejach ludzkich³. Istniało bowiem historyczne objawienie pierwotne Słowa Bożego, a właściwie cały szereg objawiających interwencji Bożych skierowanych do konkretnych osób, który przetrwał do czasów Mojżesza bez przekazów literackich (sola traditione). Zdaniem Kardynała, objawienie pierwotne mogło mieć naturę bezpośredniej mowy Bożej do Adama, Noego czy Abrahama, bądź charakter wewnętrzznego natchnienia, bądź charakter stałej, oficjalnej ingerencji Boga na podobieństwo instytucji⁴. Hozjusz opowiada się za koncepcją *revelatio permanens* na wzór znanej w teologii koncepcji *conservatio mundi* czy też *continua rerum creatio*⁵.

Revelatio ma charakter bezpośredni, gdyż Bóg objawia się sam. Inicjatywa objawienia pochodzi od Niego. Objawienie jest jednakże zapośredniczone. Dokonuje się w zasadzie za pośrednictwem osób stworzonych⁶.

Objawienie jest wydarzeniem, czynem, gestem, symbolem, znakiem, mową oraz słowem Boga. Jest epifanią Bożej transcendencji, osoby, dynamizmu i intelektu. „Słowność” Bożego Objawienia jest jego rysem charakterystycznym, choć nie jedynym i nie wyłącznym.

Dzieje Objawienia Bożego osiągnęły swój moment kulminacyjny w osobie Słowa Jezusa Chrystusa. On to syntetyzuje w sobie czyn i słowo Boga. W Nim Objawienie Boże jest słowem – czynem, czynem – słowem, Słowem – Ciałem, Słowem – Człowiekiem, słowem – zdarzeniem. Bóg objawił się najpełniej w osobie Słowa, tzn. w historycznym słowie i zdarzeniu Jezusa Chrystusa⁷. Wola Boża zmanifestowała się w tym, czego Chrystus uczył i co czynił; w całej Jego postawie wobec Ojca⁸. Objawienie Boga w słowie (nauczania) Syna Bożego osiągnęło swą pełnię, przewyższając głoszenie słowa Bożego przez proroków⁹.

Ze słownym aspektem Objawienia wiąże się jego charakter inkarnacyjny. Najdojrzalszą, a przez to modelową fazę Bożego Objawienia stanowi

³ C 23; zob. C 384.

⁴ CB 552; zob. CB 528; LO 4.

⁵ Współczesna teologia dostrzega aktualizm Bożego Objawienia. E. Kopeć pisze: „Działanie Boże jako forma objawienia w pewnym sensie trwa w Kościele Chrystusowym, który przekazuje i realizuje zbawienie. Wprawdzie to działanie Boże w Kościele nie objawia czegoś „nowego” pod względem treści, objawia jednak i uobecnia to, co w Chrystusie zostało objawione i urzeczywistnione”. Zob. E. Kopeć: Pojęcie Objawienia Bożego, w: W. Granat, Dogmatyka katolicka, t. wstępny, Lublin 1965, s. 110.

⁶ Wyjątkiem od tej zasady jest otrzymanie przez św. Pawła Apostoła objawienia wprost od Chrystusa Uwielbionego (Ga 1); zob. C 23.

⁷ „Fundamentum igitur tam scripturae, quam traditionis, Christus est” (CB 553). Zob. Cz. Bartnik: Słowo i zdarzenie w Objawieniu, w *Drodze*, 12 (1978), s. 57–58.

⁸ Św. Cyprian: Expositio Dominicae orationis: „Voluntas autem Dei est, quam Christus et docuit et fecit” (C 234; por. CCL, III A, s. 90–113).

⁹ Św. Cyprian: Expositio Dominicae orationis: „Multa et per Prophetas servos suos dicit Deus voluit et audiri, sed quanto maiora sunt, quae filius loquitur, quae Dei sermo, qui in Prophetis fuit, propria voce testatur?” (C 231). Zob. także: „Quis autem negat omnia per Christum esse praedicata, quae sunt ad salutem necessaria?” (C 387).

Wcielenie Syna Bożego (J 1). Bóg bowiem wysłowił się, tzn. objawił się w swoim Słowie. Pełnia Objawienia zawiera się we wcieleniu Osoby Słowa. Bóg nie tylko się wcielił, ale tym samym i wpisał — „wysłowił” w historię ludzką¹⁰.

Analogiczność roli Słowa Bożego we wcieleniu do roli Słowa Bożego w objawieniu dostrzegali nasz Kardynał za św. Atanazym: „Quemadmodum verbum caro factum est, sic et homo, quae Dei sunt per verbum accepit”¹¹. Słowo Boże ma istotną rolę zarówno dla Wcielenia jak i Objawienia Bożego. Oczywiście należy tu rozgraniczyć między Osobą Słowa Bożego we wcieleniu, tymże Słowem jako Depozytem Bożego Objawienia i Rewelatorem Ojca, a werbalnym charakterem, sposobem i treściami Objawienia Bożego.

Objawionemu Słowu Bożemu (soli et omni Dei verbo) winna odpowiadać ludzka wiara. Słowo to powinno zostać zaakceptowane powszechnie, przyjęte jedną tą samą wiarą (fides catholica)¹².

ROZWÓJ OBJAWIENIA

Aczkolwiek Objawienie Boże posiada trwały charakter (tzw. aktualizm Objawienia), to jednak nie ma ono charakteru jednorazowego (momentalnego). Objawienie Boże ma swoje dzieje, czas i miejsce, choć zarazem znaczenie uniwersalistyczne i transhistoryczne. Stąd też trzeba mówić o jego początku, rozwoju, narastaniu, kulminacji, zakończeniu. O ile ST był przede wszystkim objawieniem Boga Ojca, o tyle centrum NT stanowi objawienie Syna Bożego oraz Ducha Świętego. Prawda o Duchu Świętym została jednak zasymilowana odpowiednio po wydarzeniach Pentekostalnych¹³. Należy wyróżnić dwa zasadnicze okresy dziejów objawienia słowa Bożego: epokę Prawa Mojżeszowego oraz czas Łaski Chrystusa¹⁴.

Objawione słowo Boże posiada dwie fazy: przedliteracką, tzn. transmisji dziejowej w postaci przekazów ustnych oraz literacką, zapoczątkowaną powstaniem ksiąg Mojżeszowych¹⁵.

Mówiąc o wzroście Objawienia, Kardynał widział zakończenie tego procesu w czasach apostoelskich. Okres poapostoelski i następne są w jego mniemaniu „objawieniem” posiadanego już Objawienia, jego — jak Kościół dziś mówi — inkulturacją oraz indygenizacją.

¹⁰ Cz. Bartnik utworzył teologiczne pojęcie „wstawienia się Boga” — „Wiara (Wiara bowiem jest oddaniem się świata osobie osobie, Osobie Niestworzonej, s. 430), jest więc sposobem „wstawienia się” Boga w historię, nadania światu Słowa jako formy, a tym samym nadania mu Sensu w Słowie Bożym”. Zob. Cz. Bartnik: Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II, *AK* 9 (1981), z. 3, s. 431. Wydaje się, że nie tylko wiara, ale już Objawienie oraz Wcielenie są wstawieniem się Boga w historię.

¹¹ Św. Atanazy: *Contra Arianos*, I, V; C 297.

¹² CB 552.

¹³ C 117. Rozwój Bożego Objawienia nacechowany jest jednością i ciągłością: „veteri (testamento) novum lateat, et in novo vetus pateat” (św. Augustyn). Zob. LO 30.

¹⁴ CB 552.

¹⁵ CB 552.

NATCHNIENIE

Księgi Pisma Św. ST i NT są dziełem literackim, produktem twórczości wielu autorów i jako takie słowem ludzkim. Równocześnie są także słowem Bożym, z powodu boskiej inspiracji, boskiego natchnienia (2 Tm 3,16)¹⁶. Problemem pozostaje, w jaki sposób Biblia została natchniona? Czy natchnienie redukuje się do charyzmatu pisarza, w momencie powstania dzieła? Czy też „Duch Św. mieszka w Piśmie Św.?” Jeśli tak, to byłby to jeden ze sposobów odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób czytelnik lub słuchacz Biblii zostaje „natchniony”, zainspirowany słowem Bożym?¹⁷

Inspiracja ksiąg Pisma Św. nie jest uzależniona od przyjęcia danej Księgi do kościelnego kanonu Ksiąg. Ustalenie kanoniczności jest bowiem rozpoznawaniem istniejącego już natchnienia. Sąd w tej sprawie należy wyłącznie do Kościoła¹⁸. „Scripturam hanc esse revelatam a Deo, nos adductos Ecclesiae auctoritate credere profiteamur [...] quatenus ab illa (Ecclesia) planum fit omnibus, hanc et non aliam esse scripturam canonicam” — stwierdza Hozjusz¹⁹.

Natchnione słowo Boże znajduje się „we wnętrzu” Pisma Św. (intus). Pod warstwą lub też w warstwie ludzkich słów Bóg przemawia, objawia, uczy. „Nos vero libenter concedimus — pisał Hozjusz — accipienda esse Evangelia, ut verba Dei intus docentis et revelantis, neque credendum illis esse, nisi propter Dei vocem intus loquentis”²⁰.

AUTORZY NATCHNIENI

Ludscy autorzy Pisma Św. posiadali charyzmat natchnienia (2 P 1,21)²¹. Odnosi się to do proroków²², apostołów, diakona Szczepana. Dar inspiracji był dziełem Ducha Świętego, Ducha Chrystusa, Chrystusa²³. Natchnienie posiadało różne formy: angelofanii (Rdz 18; Za 2; Łk 2), iluminacji (Ps 45,2), wewnętrznej iluminacji (Mt 10,19–20)²⁴. Darowi natchnienia odpowiadało posłuszeństwo jego adresatów²⁵. Prorocy byli notariuszami Ducha

¹⁶ C 23. Biblia jest „verbum inspiratum”, zob. LO 4.

¹⁷ Dziś H. Küng stawia zagadnienie egzystencjalnie: „Und sehr viel wichtiger als die Frage, ob und wie die Bibel selber inspiriertes Wort ist, ist — auch für jene singuläre Stelle von der Inspiration in den Pastoralbriefen die Frage, ob und wie sich der Mensch selbst von ihren Wort inspirieren lässt. Denu dieses vom Geist inspirierte Wort will durch denselben Geist inspirierende, Wort sein”. Zob. J. Küng, *Christ sein*, 1980⁵, München, s. 570.

¹⁸ K. Rahner pisze: „Die Kanonizität und Inspiration der einzelnen Teile des faktischen Neuen (und Alten) Testaments soll nicht konstituiert sein durch die Anerkennung von seiten der Kirche” (por. DS 3006); der der Umfang des Kanons und damit die Inspiriertheit der einzelnen Schriften im streng theologischen Sinn ist uns faktisch doch nur bekannt durch die Lehre der Kirche”. Zob. K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976⁴, s. 360–361.

¹⁹ C 23.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² C 236.

²³ C 281, 381.

²⁴ C 23.

²⁵ C 281.

Świętego²⁶, apostołowie pisali pod jego dyktando²⁷. Charyzmat inspiracji nie przekreśla ludzkiej twórczości. Wprawdzie to Bóg jest głównym Objawicielem, Inspiratorem oraz Autorem Biblii, to jednak istnieją jej ludzcy autorzy²⁸, posiadający swe własne oblicze literackie oraz teologiczne²⁹. Byli czymś więcej niż tylko sekretarzami czy kopistami. Dlatego też pozostają — naturalnie w nieporównywalnym stopniu z Bogiem — współautorami Biblii. Z tego powodu Pismo Św. posiada swoje ludzkie piętno. Jest też owocem geniuszu, ale i niedoskonałości ludzkiej, czego przykładem — nieklarowność niektórych miejsc w listach św. Pawła Apostoła³⁰. Trzeba tu zaznaczyć, że całą swą skuteczność (*efficacitas*) zawdzięcza natchniony kerygmat oraz jego skryptyrystyczna forma Boskiemu Autorowi³¹.

Będąc dziełem ludzkim, Biblia ma swoją historię. Zdaniem Biskupa Warmii, pierwsze pismo NT powstało w osiem lat po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Autorami Ewangelii byli chronologicznie: Mateusz, Marek, Łukasz, Jan. Marek był zależny treściowo od Piotra Apostoła, Łukasz zaś od św. Pawła³². List do Galatów jest starszy od Ewangelii św. Jana³³.

Nasz Kardynał nie zajmował się bliżej naturą natchnienia biblijnego. Nie akcentował różnicy między charyzmatem natchnienia a charyzmatem interpretacji i wykładu Pisma Św.

KANON

Kult dla Biblii, uznanie jej autorytetu, winien wyrażać się w przyjęciu i uznaniu za kanoniczne jej poszczególnych Ksiąg, zgodnie z ustaleniami Kościoła³⁴: „*Scripturam sacram illam Catholica fides agnoscit, quae continet novi et veteris instrumenti libros, quos a Spiritu sancto editos Ecclesia agnoscit et reveratur*”³⁵.

Hozjusz cytując Tertuliana charakteryzował i oceniał protestanckie stanowisko w kwestii kanonu Biblii³⁶. Za nie do przyjęcia uważał kwestionowanie kanoniczności niektórych Ksiąg lub ich części oraz ich nową, odbiegającą od Tradycji interpretację. Dlatego też doszukiwał się analogii między ru-

²⁶ (Grzegorz W.) C 389.

²⁷ (Cyprian) C 392.

²⁸ (Apostoli) „*non fuerint principales sermonis auctores*”, C 281.

²⁹ Np. Teologia św. Pawła. Zob. LE 617, 636.

³⁰ „*Scribit autem et hoc Petrus Apostolus de Pauli epistolis, quod quaedam in eis sunt difficilis intellectus*” (LE 617); zob. 2 P 3, 16.

³¹ C 281.

³² C 22. Hozjusz czerpie swą wiedzę na temat powstania NT od Euzebiusza, św. Ireneusza, św. Augustyna.

³³ C 386.

³⁴ Św. Augustyn: „*Contra Epist. fundamenti Cap. 5, t. VI; Evangelio non crederem, nisi me commoveret auctoritas Ecclesiae*” (C 22); por. Sobór Trydencki, Dekret o Pismach kanonicznych. 8 IV 1546 (IV sesja) DS 1501–1505; BF, s. 148–150.

³⁵ CB 514.

³⁶ Tertulian: *Liber de praescriptionibus adversus haereticos cap. 4*: „*Ista haeresis non recipit quaedam scripturas; et si quas recipit, adiectionibus et detractationibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras; Et si aliquatenus integras prestat, nihilominus diversas expositiones, commentata, convertit*” (LE 618); zob. także LE 618 niżej.

chem reformacyjnym a gnostycyzmem; pomiędzy Marcinem Lutrem a Marcjonem³⁷.

Przywódcą reformatorów XVI-wiecznych, broniąc swojej zasady *sola fides*, nie uznał kanoniczności listu św. Jakuba³⁸. Ten sam los spotkał Drugą Księgę Machabejską uzasadniającą sens modlitwy i ofiar za zmarłych, co zanegował Luter³⁹. Z tezą *sola gratia* nie dały się uzgodnić Księga Mądrości i Syracha, dlatego też zostały usunięte z kanonu Pisma Św.⁴⁰. Podobnie uczynił Luter jeszcze z innymi Księgami Pisma Św. Hozjusz nie podaje ich tytułów, określając je ogólnie jako „kanoniczne”⁴¹. Zapewne chodzi mu o księgi tzw. deuterokanoniczne⁴², to jest te, których natchnienie było przez niektórych Ojców dyskutowane i których kanoniczność rozpoznano później⁴³.

Naszego Kardynała nie interesował problem tworzenia się kanonu ksiąg biblijnych. Za istotne bowiem uważał uznanie kanoniczności Ksiąg według orzeczeń Kościoła⁴⁴. Kościół uważał za twór Chrystusa i za żywe zapodmiotowanie Biblii. Dlatego też badał stopień zgodności lub też niezgodności doktryny reformacyjnej w tym względzie z orzeczeniami Soboru Trydenckiego czy też Tradycji.

AUTORYTET PISMA ŚW. A AUTORYTET KOŚCIOŁA

Hozjusz mimo odrzucenia aksjomatu *sola scriptura*, odwoływał się stale do „świadczeń Pism”⁴⁵. Był bowiem przekonany o fundamentalnym znaczeniu i powadze Biblii⁴⁶. Rozumiał ją jako normę wiary i życia dla jednostek

³⁷ LE 618. Marcjon ustalił swój kanon ksiąg Pisma Św., w którym znalazły się: Ewangelia św. Łukasza i listy św. Pawła bez listów pasterskich i listu do Hebrajczyków. Przeprowadził on także korektę tekstu swego kanonu oczyszczając go od powiązań ze Starym Testamentem. Zob. Wstęp ogólny do Pisma Św., red. J. Homerski, Poznań 1973, s. 172.

³⁸ LE 618.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ „Idem fecit (Lutherus) de nonnullis aliis libris canonicis, et quibus dogmata sua confutari cernebat” (LE 618); CB 464.

⁴² Rozróżnienie na księgi proto- i deuterokanoniczne wprowadził Sykstus ze Sieny — dominikanin († 1569), autor pierwszego potrydenckiego wprowadzenia do Pisma Św. „Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros duobus tomis complexus digesta”, wydane w Wenecji 1566 r.

⁴³ Współcześnie zalicza się do nich księgi: Tobiasza, Judyty, Barucha, List Jeremiasza (Ba 6), 1–2 Machabejską, Syracha i Mądrości oraz perykopy: Est 10,4–16, 24 (wg Wulgaty), Dn 3,24–90; 13–14 (wg Wulgaty), a także listy: do Hebrajczyków, św. Jakuba, drugi św. Piotra, drugi-trzeci św. Jana, św. Judy i Księgę Objawienia, czyli Apokalipsę św. Jana. Niektórzy za deuterokanoniczne uważają: Mk 16,9–20; Łk 22,43–44; J 5,3–4 i 7,53–8, 11. Zob. Wstęp ogólny do Pisma Św., s. 159.

⁴⁴ „Spiritus sanctus, qui docet Ecclesiam, qui loquitur per os eius, docet nos, quod scriptum est a Matthaeo, non esse vocem hominis, verum intus loquentis Dei: contra, quod scriptum est a Nicodemo, non Dei, sed hominis vocem esse” (C 23); zob. CB 514.

⁴⁵ „testimoniae scripturarum” (LE 611, 615); „solus scripturae locus docere nos potest” (D 663).

⁴⁶ Św. Hilary: De Trinitate liber 2: „Nihil scriptura sanctius, nihil augustius, nihil secundum Deum omni veneratione dignius” (LE 622); zob. CB 513.

oraz całego Kościoła⁴⁷. Pismo Św. pojmował jako literackie ujęcie Bożego Objawienia, księgę natchnioną i dzięki temu prawdziwą, bezbłędną⁴⁸. Stąd też za nieuprawnione uważał jakiegokolwiek próby ingerencji w jej sferę literacką czy też usiłowania manipulacji jej religijną treścią⁴⁹. Sprzeciwiając się Schwenkfeldowi, negatywnie oceniał lekceważenie Biblii, zarówno jej teologicznego jak i eklezjalnego znaczenia⁵⁰. Akcentując autorytet Pisma Św. Hozjusz był dalekim od „ubóstwienia” tej Księgi. Przeciwnie, akcentował jej historyczny, literacki, a przez to i w pewnym sensie relatywny charakter⁵¹.

Konflikt między autorytetem Pisma Św. a Kościoła jest pozorny. Pismo Św. powstało z inspiracji Ducha Świętego. Kościół jest filarem i firmamentem prawdy dzięki działaniu Parakleta. Stąd też ten sam nauczyciel prawdy — Duch Święty — gwarantuje i niejako uzgadnia prawdę Biblii i nauczającego Kościoła⁵². Przeto nie można mówić o jakimś bezwzględny podporządkowaniu Biblii Kościołowi lub Kościoła Biblii⁵³. Autorytet ich jest jednak: „par ut sit auctoritas utriusque”⁵⁴. Słowo Boże zawarte w Biblii jest tożsame ze słowem Bożym głoszonym przez Kościół. Między autorytetami Biblii a Kościoła istnieje sprzężenie zwrotne: „Scriptura fortitur auctoritate ab Ecclesia”, „Ecclesia accipit auctoritatem a scriptura”⁵⁵. Kościół rozpoznaje natchniony charakter Pisma Św.⁵⁶, ustalił kanon jego ksiąg. Jest jednocześnie stróżem prawidłowego wykładu zawartego w nim słowa Bożego,

⁴⁷ Pseudo Dionizy: *Ecl. Hier. c 1*: „Substantia Sacerdotii nostrii scriptura sacra est” (CB 530).

⁴⁸ „nihil scriptura neque verius esse, neque certius” (C 23). Origenes: *Homilia 3 in Exodum*: „In scripturis quidem ipsis, quas divinitus inspiratas esse scimus, nullum esse potest mendacium, caeterum in sensu, quem adfert homo” (LE 622); zob. także C 26.

⁴⁹ Św. Augustyn: *Contra faustum caput 10 (19!)*: „omnis de medio scripturarum auferatur auctoritas, quando non auctoritati scripturarum subiciri vult aliquis ad fidem, sed sibi subicere scripturas” (LE 623, 624).

⁵⁰ „Suenekfeldius, [...] et scripturas omnes, et externum omne verbi ministerium sustulit” (LE 631). „Non oportet legis aut scripturae esse peritum, sed a Deo doctum, vanus est labor, qui scripturae impoenditur, scriptura enim creatura est, et egenum quoddam elementum. Non convenit Christiano, nimium creaturae additum esse, Deum audire oportet, huius voces de coelo expectandae sunt, ut nos erudiant”. Aequae nos docet hodie, atque olim Patriarchas et Prophetas. Prohibuit Christus, ne plures magistri fiant, quod unus est magister noster in caelis” (LE 624); zob. CB 438.

⁵¹ C 321.

⁵² „Cum autem Ecclesia sit columna, et firmamentum veritatis, aequae a Spiritu sancto illius, atque scripturarum est veritas: cum praesertim, qui docet illam omnem veritatem, vel ipsa attestante, sit Spiritus Sanctus” (C 22); zob. C 23, 387.

⁵³ Hozjusz w tym względzie uczył podobnie, jak dziś K. Rahnner: „steht das Lehramt nicht über der Schrift, sondern hat nur die Aufgabe, die Wahrheit der Schriften zu bezeugen, lebendig zu halten und immer neu unter geschichtlich sich wandelnden Verstehenshorizonten als die selbe und bleibende Wahrheit auszulegen”. *Grundkurs des Glaubens*, 4 Aufl., Freiburg 1976, s. 365. Ale Hozjusz jest bardziej wyważony; przyjmuje ciekawą diadyczność.

⁵⁴ C 23.

⁵⁵ C 23; zob. LO 10 n.

⁵⁶ „Illa (Ecclesia) enim nos docuit, vera esse quatuor haec Evangelia: Nam hoc scriptura nulla probatur, sed sola Ecclesiae traditione” (C 22); zob. LO 5.

„iuxta Catholici dogmatis regulas scripturas interpreteris”⁵⁷. Pismo Św. uczy natomiast o apostołskim charakterze, zadaniach oraz autorytecie Kościoła.

PROBLEM PISMA ŚW. JAKO ŹRÓDŁA TEOLOGII

Posługiwanie się Pismem Św. w myśl zasady *sola scriptura* bez uwzględnienia reguł hermeneutycznych, tzn. Tradycji i Kościoła, a więc poprzestanie na analizie tekstów i ich porównywaniu samo z siebie — zdaniem Hozjusza — nie przybliży do prawdy Słowa Bożego. Jest to bowiem metoda nie tylko niewystarczająca, ale przez swą ograniczoność błędna. Rezygnacja z klasycznych eklezyjalnych reguł interpretacji Pisma Św. tworzy *vacuum*, który każdy teolog wypełnia własnymi, subiektywnymi założeniami teologicznymi, socjologicznymi czy filozoficznymi⁵⁸.

Problem sięga swymi korzeniami starożytności chrześcijańskiej. Już św. Augustyn musiał polemizować z Maksyminem, który głosił zasadę *sola scriptura*. „Eae vero voces, inquit (Maximinus), quae extra scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur”⁵⁹. Zwolennikami tej zasady byli również Nestoriusz i Eutyches. Ten drugi stwierdzał wyższość argumentu biblijnego nad głosem Tradycji⁶⁰.

Dla XVI-wiecznych reformatorów zasada *sola scriptura* oznaczała zaakcentowanie boskiego elementu Biblii, aż do „ubóstwienia” Księgi, widzenia w niej jakby „wcielenia Słowa”, uznania jej najwyższego i wyłącznego autorytetu⁶¹. Hozjusz streszczał bardzo lapidarnie stanowisko M. Lutra w tej kwestii: „Nihil recipimus nisi scripturas”⁶².

Dialog teologiczny jest możliwy tylko wewnątrz wspólnoty eklezyjalnej. Wówczas stanowi przejaw życia tej wspólnoty. Taki zaś dialog domaga się wierności wierze apostołskiej. Sposobem kontaktu Kościoła z osobami czy grupami heterodoksyjnymi pozostaje owo biblijne (Mt 18,17) upominanie⁶³, wskazujące na apostołski charakter Kościoła oraz jego prerogatywy w kwestii interpretacji Biblii⁶⁴.

Dialog zakłada otwartość na prawdę, a więc uczciwość i bezinteresowność wobec niej. W sytuacji przeciwnej okazuje się niemożliwy, gdyż „disputatio disputationem pariat”, a także „nimium altercando veritas amittitur”⁶⁵.

⁵⁷ CB 461. Hozjusz powołuje się na zdanie J. Kalwina (Epistola ad Hebr.): „non est extra Ecclesiam sanae intelligentiae scripturarum lux”. Zob. CB 482.

⁵⁸ Św. Hieronim: Ad Mat. cap. 10 (Ad Gal. cap. 1): „quod non sensui nostro scripturas attemperare, sed scripturis iungere sensum nostrum debemus” (C 24).

⁵⁹ Św. Augustyn: Contra Maximinum, lib. 1; LE 621.

⁶⁰ (Eutyches) „se solas inquirere scripturas vociferabatur, tanquam sanctorum Patrum doctrinis et expositionibus firmiores” (LE 621).

⁶¹ Zob. Cz. Bartnik: Z refleksji nad protestantyzmem, *Znak* 11 (1959) nr 10, s. 1307–1308.

⁶² M. Luter: De servo arbitrio (C 321, 409).

⁶³ Tertulian: De praescriptionibus adversus haereticos cap. 4 (?): „Haereticum post unam coreptionem convenire non post disputationem” (LE 618).

⁶⁴ Tertulian, dz. cyt.: „illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est, quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani” (LE 618).

⁶⁵ Tertulian, dz. cyt.; LE 618.

2. LITERACKIE PROBLEMY ROZUMIENIA BIBLIJ

ROZUMIENIE

Do zagadnień dyskutowanych w wieku XVI należała między innymi sprawa interpretacji Biblii. Chodziło o ustalenie kryteriów umożliwiających odczytanie z niej słowa Bożego. Specyficzny charakter Pisma Św., będącego dziełem literackim oraz Księgą Bożego Objawienia, domaga się także rozumienia zgodnie z intencją ich ludzkiego i boskiego autora⁶⁶. „Vides igitur non de verbo Dei, non de scriptura controverti inter nos, sed de eo, quemadmodum quod Dei digito scriptum est, intelligi oporteat” — pisał Hozjusz⁶⁷. Mówiąc o interpretacji Biblii, Biskup Warmii używał takich określeń, jak: intelligere, intelligentia, interpretare⁶⁸, scripturarum sensus, scriptures exponere, scripturas interpretare itp.⁶⁹.

MYŚL I INTENCJA HAGIOGRAFA

„Elaborandum est omnibus ut scripturas eodem spiritu, quo scriptae sunt, intelligere queant”⁷⁰. Odjeście od intencji autora natchnionego prowadzi do wypaczenia sensu Pisma Św., np. na tym między innymi polegała herezja czasów apostołskich, wypaczająca tekst listu św. Pawła (1 Tes 4). „Istis eius verbis — pisał Hozjusz — alienum sensum affingebant, cum ea Pauli meus fuisset nunquam”⁷¹.

ZNACZENIE KONTEKSTU BIBLIJNEGO

Poszczególne zdania Biblii stają się bardzo często zrozumiałe dopiero wówczas, gdy odczytuje się je w powiązaniu z grupą innych zdań, które je poprzedzają albo po nich następują. Pojedyncze zdania bardzo często zyskują swój prawdziwy sens, gdy uwzględni się je w ramach większej całości, w kontekście logicznym, psychologicznym, historycznym, czy literackim⁷². Wyrwane z kontekstu pojedyncze zdania Biblii, wyizolowane, uniemożliwiają najczęściej dotarcie do prawdziwego sensu wypowiedzi autora biblijnego.

Stanisław Hozjusz, świadom podstawowych wymogów metodologii biblijnej, przypominał, że lekceważenie kontekstu prowadzi do zniekształcenia myśli autora biblijnego w odczytywanych zdaniach⁷³. Dostrzegał także konieczność uwzględniania kontekstów poszczególnych fragmentów Biblii.

⁶⁶ Św. Augustyn: „Non posset error oboriri palliatus nomine christiano, nisi de scripturis non intellectis” (LE 621).

⁶⁷ C 217.

⁶⁸ LE 611.

⁶⁹ C 24.

⁷⁰ C 25; LO 10–11.

⁷¹ LE 617; zob. 614–615.

⁷² Zdanie pojedyncze występuje tu w znaczeniu zdania jako całości, wyodrębnionej z zespołu innych zdań; zob. C 516.

⁷³ „Sed excutiamus adhuc verba Christi, quae si recte volumus intelligere, necesse est, ut quae praecesserunt, videamus, quo sic, quibus ea dicta sint, cognoscere queamus” (LE 626).

Liczenie się bowiem z kontekstem całej Biblii⁷⁴, a także z kontekstami poszczególnych ksiąg, czy też kontekstem perykop oraz zdań Biblii jest jednym z warunków dotarcia do religijnej prawdy Pisma Św.

Wrażliwość metodologiczną odkrywał Kardynał u Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych i dlatego korzystał z ich dorobku; „qui sectantur haereses — pisał Klemens Aleksandryjski w *Contra haereticos* — [...] primum quidem non omnibus, deinde nec integris (scripturis) utuntur, neque ut dictat corpus et contextus prophetiae, sed quae ambigue dicta sunt eligentes”⁷⁵.

Dla przykładu, ewangeliczne zdanie „Bibite ex eo omnes” (Mt 26,27) należy rozumieć w jego kontekście. Zdaniem Hozjusza, z tego tekstu nie wynika, że laikom należy się z konieczności Komunia św. „sub utraque specie”. Zresztą z taką interpretacją godził się, w pewnym okresie życia, Marcin Luter⁷⁶.

Kardynał stawiał także jako postulat metodologiczny zasadę, aby trudniejsze miejsca Pisma Św. wyjaśniać łatwiejszymi⁷⁷. Domagali się tego również protestanci (np. J. Brenz)⁷⁸. Tak więc fragment Biblii należy interpretować w świetle innych fragmentów, księgę w świetle innych ksiąg, część w świetle całości. Teksty bowiem uzupełniają się, wyjaśniają nawzajem, precyzują swój sens⁷⁹.

3. TEOLOGICZNE PROBLEMY ROZUMIENIA BIBLII

BIBLIA SŁOWEM BOŻYM

Zinterpretowany chrystologicznie Stary Testament⁸⁰, a także apostołska interpretacja i przekaz słów i czynów Chrystusa, wyrażone przez Apostołów, Ewangelistów oraz ich współpracowników w formie ksiąg Nowego Testamentu są słowem Bożym⁸¹. Tak pojęte Pismo Św. stanowi dla następnych pokoleń chrześcijan normatywną obiektywizację Kościoła czasów apostołskich, jego własnej teologicznej istoty oraz jego wiary⁸². Lektura Pisma Św. zakładająca eklezjalne przed-rozumienie oraz interpretację w duchu Kościo-

⁷⁴ Np. Zdanie św. Pawła o „sola fides” (Rz 3,28) trzeba brać w kontekście innych ksiąg Nowego Testamentu; zob. LE 617.

⁷⁵ LE 618.

⁷⁶ LE 625.

⁷⁷ „sed suggerit (Spiritus Sanctus), ut intellectum scripturarum, et e scripturis apertioribus [...] addiscere studeamus” (C 25).

⁷⁸ CB 464, 545.

⁷⁹ „Qui cum dixerit uno loco, Soli Deo honor et gloria: dixit alio, Gloria et honor omni operanti bonum” (C 217): por. 1 Tm 1, 17, Rz 2, 10. A także: Flp 2 wyjaśnia J 14, 28 „Pater maior est me”; C 23–24.

⁸⁰ J. Ratzinger: Tradition. III. Systematisch, LThK 10, 294.

⁸¹ „scriptura, quae Dei verbum est” (LO 10).

⁸² Tak samo rozumie dziś K. Rahner, który pisze: „In der apostolischen Zeit, konstituiert sich das eigentlich theologische Wesen der Kirche, in einem geschichtlichen Prozess, in dem die Kirche zu ihren vollen Wesen und zum glaubenden Besitz dieses Wesens kommt. Diese Selbstkonstituierung des Wesens der Kirche [...] impliziert auch schriftliche Objektivationen”. Zob. K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, s. 361.

la, którego wyraz świadomości stanowi, jest słowem Bożym⁸³. „Ego vero — pisze Hozjusz — didici in Ecclesia, verbum divinum, hoc est, eam de qua nunc loquimur scripturam Canonicam, lege veteri et nova circumscriptam esse, extra quam, legem, nullum verbum divinum, hoc est, nullam esse scripturam Canonicam”⁸⁴. „Stare i Nowe Prawo”, tzn. Stary i Nowy Testament przekazują wiernie treść Objawienia i dlatego tylko pisma Starego i Nowego Testamentu są księgami Bożego Objawienia. Stąd też Hozjusz żądał od Jana Łaskiego następującego wyznania: „Quod si tu nosti verbum ullum divinum, scripturam ullam Canonicam, extra legem veterem et novam, vel ut clarius dicam, extra vetus et novum testamentum, profer”⁸⁵.

Biblia jest słowem Bożym ze względu na swe natchnienie oraz treść, tzn. prawdę zbawczą⁸⁶. Stąd też Hozjusz z uznaniem cytował zdanie Filipa Melanctona: „Nec Evangelium est vestrum, nec opus vestrum est salvos facere auditores, sed Dei opus est”⁸⁷. Duch Święty jest sprawcą Biblii jako Słowa Bożego⁸⁸. Dlatego też Pismo Św. jest normą wiary i życia. To co jest sprzeczne z treścią tej Księgi lub jej duchem, jest niekatolickie⁸⁹.

SŁOWO BOŻE W BIBLIJ

W Biblii trzeba odróżnić *res fidei*, tzn. słowo Boże od *litterae fidei*, czyli literackich sformułowań słowa Bożego⁹⁰. Należy odróżnić także Ewangelię, rozumianą jako orędzie Boga, od Pisma Św., czyli jego literackiego ujęcia⁹¹. Między ludzkim a Bożym słowem w Biblii istnieje różnica i pewnego rodzaju napięcie⁹². Ludzkie słowo Pisma Św. jest historyczną manifestacją Objawie-

⁸³ „Scriptura in seipsa non est expressum Dei verbum, nisi iuxta sensum et consensum Catholicae Ecclesiae exponatur” (LO 4).

⁸⁴ LO 30.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ „Quod scriptura Dei verbum sit, controversum non est” (LO 3). Zdaniem Pawła Sochy: „ze względu na fakt, że jest ono (Pismo Św.) słowem Bożym i że natchnienie Ducha Świętego zagwarantowało prawdę zbawczą tego słowa, słowo pisane przewyższa ustną formę przekazu godnością i powszechnym charakterem, stałością i niezmiennością oraz przez to, że dla następców apostołów jest elementem weryfikującym apostołskość ich ustnego nauczania”. Zob. P. Socha: Istota Tradycji wg Konstytucji Dogmatycznej *Dei verbum* na tle współczesnej teologii, w: Studia Teologiczne, t. II, red. E. Kopeć, M. Rusecki, Lublin 1979, s. 92.

⁸⁷ Filip Melancton: *Loci communes* (CB 491).

⁸⁸ Piotr Soto: „Hanc sacram scripturam non dubitamus Spiritus sancti esse revelationem” (CB 514).

⁸⁹ „Nam et Catholici detestantur omnem doctrinam, cultum et religionem pugnans cum scriptura” (CB 514).

⁹⁰ Tertulian: *De praescriptionibus adversus haereticos* cap. 4: „De scripturis agunt haeretici, de scripturis suadent: aliunde scilicet suadere possent de rebus fidei, nisi ex literis fidei?” (LE 617).

⁹¹ C 387; CB 521, 530.

⁹² „Sunt quidem in divinis scripturis multa verba Dei” (LE 639); zob. inne określenia: „verba Dei” (LE 622); „Dei Verbum” (LE 611); „verbum Domini” (LE 611); „verbum Salvatoris” (LE 611); „verba Christi” (LE 626); „verbum salvificans” (LE 627); „vox Dei” (LE 622–623; D 665); „divinae voces” (LE 614–615); „voces de coelo” (LE 624); „quicquid ex sacro Domini ore prodit” (LE 621); „divina eloquia” (LE 621); „coelestis eloquium” (LE 614); „divinae legis oraculum” (LE 613, 620, 622); „divina oracula” (LE 614, D 664); „divinae legis sententiae” (LE 614–615); „divinae legis exempla” (LE 615).

nia, a jednocześnie jest niedoskonałą artykulacją oraz interpretacją⁹³. Między wydarzeniem Słowa Bożego a tekstem Pisma Św. istnieje *distance*, który stanowi problem hermeneutyczny⁹⁴.

Biblia jest równocześnie i w całości słowem Bożym i ludzkim, i dlatego nie wolno w niej mechanicznie oddzielać warstwy ludzkiej od Bożej⁹⁵. Wartość Biblii wiąże się bowiem nie tyle z jej literą, słowem, czy zdaniem, lecz z kryjącymi się w nich treściami, znaczeniami; z jej sensem i rozumieniem, a więc słowem Bożym⁹⁶. Hozjusz powoływał się na św. Hieronima: „non in scripturarum verbis Evangelium est, sed in sensu: non in supersticie, sed in medulla, non in sermonum solis, sed in radice rationis”⁹⁷. Słowo Boże znajduje się nie na powierzchni zjawiskowej, znakowo-brzmieniowej słów Biblii, lecz pod tą powierzchnią, stanowiąc rdzeń, jądro w otoczce ludzkich słów.

Kardynał stwierdził wprost: „Sacrosanctae sunt scripturae, nec dubium est, in illis verbum Dei contineri, si sanus earum adsit intellectus”⁹⁸. Tak więc słowo Boże bytuje w Biblii. Księgi proroków, apostołów, ewangelistów czy ich uczniów przekazały to słowo swemu i następnym pokoleniom. Stały się przekąźnikami słowa, jego transparentem czy — jak się to dziś mówi — ekranem.

Już Hozjusz akcentował prawdę, że księgi Pisma Św. zostały poprzedzone okresem nauczania ustnego, które utrwalają w sobie. Wówczas to słowo Boże zawierało się w mówionym słowie ludzkim. Ewangelia (kerygmat) poprzedziła Pismo Św.⁹⁹. Prawdę tę rozwinęto szerzej dopiero współcześnie. Biblia jest miejscem manifestacji, rewelacji czy też epifanii Boga, który w słowie i przez słowo staje się dla człowieka obecny, dostępny i do pewnych granic zrozumiały. W tym sensie Pismo Św. stanowi normatywną obiektywizację nauczania i wiary nie tylko pierwotnego Kościoła, ale i Kościoła we wszystkich epokach jego dziejów¹⁰⁰.

Mając świadomość pewnego uproszczenia, ale i jednocześnie głębokiej prawdy, Hozjusz wskazywał na wzajemny związek słowa Bożego i Biblii. Biblia jest słowem Bożym, a jednocześnie słowo to zawiera w sobie, choć nie wyłącznie, „et scripturam Dei verbum, et Dei verbum, quod in libris Canonicis continetur, scripturam esse non diffitemur”¹⁰¹.

⁹³ P. Ricoeur: Préface a R. Bultmann: *Jesus*, Paris 1968, s. 14–15.

⁹⁴ Por. A. Zuberbier: *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, STV 12 (1974) nr 1, s. 160.

⁹⁵ Zob. H. Muszyński: *Słowo Boga — słowem zbawienia*, *Orełdownik Diecezji Chełmińskiej*, 27 (1976), s. 48.

⁹⁶ Św. Hilary: *De Trinitate*, liber 2: „Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo: non in praevaricatione, sed in charitate” (LE 622); zob. LO 3; C 105; LE 624; CB 461. A także: św. Hieronim: *Contra Luciferianos*: „scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo” (LE 620); zob. LO 3.

⁹⁷ Św. Hieronim: *Ad Gal.* cap. 1; zob. LE 636; C 21.

⁹⁸ LE 624.

⁹⁹ C 22.

¹⁰⁰ Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 361.

¹⁰¹ LO 15.

SOLA LEX

Wbrew Janowi Łaskiemu Hozjusz nie oddzielał „Prawa Starego Testamentu i Nowego Testamentu” od słowa Bożego, ale je utożsamiał. Szedł w tym za starą tradycją patrystyczną, dla której słowo było zarazem prawem. Zdaniem Hozjusza, można opierając się na biblijnej kategorii „prawa” (*sola lex*) stworzyć teologię wierną słowu Bożemu (*verbi divini doctrina*). Byłaby to teologia słowa Bożego w sensie szerszym: „*Sola lege omnem verbi divini doctrinam ita circumscribi, ut extra illius praecepta, nulla usquam extet verbi divini doctrina*”¹⁰². Cechą charakterystyczną tej teologii, punktem jej odniesienia jest najbardziej podstawowe i potężne słowo Boże, streszczające i rodzące inne słowa, mianowicie słowo Bożej miłości. Słowo Bożej miłości *Dilige* jest niewątpliwie rozkazem, kategoriycznym wezwaniem, rozporządzeniem, a więc prawem. W tym właśnie słowie kryje się, lub z tym słowem wiąże się, największy dar łaski. Wyraża ono bowiem najpełniej istotę i wolę Boga oraz Jego relację do stworzenia.

Pojęcie *prawo* (*lex*) nie wyczerpuje się tu w znaczeniu czysto jurydycznym czy kanonicznym. Hozjusz posłużył się bowiem biblijnym rozumieniem prawa. Stąd też *lex* Starego Testamentu rozumiał jako objawienie historyczne dla Izraela (Pwt 5,2–28; 6,4–9), a *lex* Nowego Testamentu jako fundamentalne prawo miłości (Mk 12,28–33) oraz jako łaskę i prawdę Jezusa Chrystusa (J 1,17)¹⁰³.

Według Kardynała, *lex* utożsamia się z *verbum*, tj. ze słowem pośrednika Bożego objawienia, niosącym słowo Boże (1 J 2,7). Spełnienie zaś przykazania miłości jest identyczne z wiernością słowu Bożemu (J 14,23)¹⁰⁴. Nie ulega zatem wątpliwości, że Hozjuszowska zasada *sola lex* jest identyczna z zasadą *solum Dei verbum*.

INTERPRETACJE SUBIEKTYWNE

Subiektywizm, a więc i heterodoksyjność interpretacji Biblii polega na niedostrzeganiu w niej warstwy teologicznej. Nieobiektywność interpretacji Pisma Św. płynie także ze świadomego zafałszowania sensu Biblii¹⁰⁵. Wówczas to „*imitatur mendacium veritatem*”¹⁰⁶. Według Hozjusza jest to klasyczna metoda heretyków¹⁰⁷; inspiratorem takiego postępowania staje się szatan¹⁰⁸.

¹⁰² LO 30.

¹⁰³ Przekazanie miłości jest słowem, z którym związana jest łaska „*in se vim faciendi omnia mandata contineret*” (LO 30).

¹⁰⁴ LO 30.

¹⁰⁵ „*illos (haeretici) contra quandoquidem non auctoritati scripturarum subiciti volunt ad fidem, sed sibi subicere scripturas conantur*” (LE 636).

¹⁰⁶ LE 611. Jest to sformułowanie św. Hieronima.

¹⁰⁷ „*Haeretici assumunt testimonia scripturarum de veteri et novo testamento, et furantur verba Salvatoris, unusquisque a proximo suo Prophetis, et Apostolis, et assumunt linguas suas, ut cordis venena ore pronuncient*” (LE 611); zob. LE 614, 616, 622, 624, 643.

¹⁰⁸ LE 615, 617, 620, 622. Kardynał powołuje się tu na zdanie Ojców Kościoła.

Istnieją także fałszywe interpretacje Pisma Św., być może nie w pełni uświadomione, lecz zawinione, płynące z grzechu pychy¹⁰⁹, z niechęci do konkretnego — historycznego Kościoła. Podstawę dla wielu fałszywych interpretacji Biblii stanowi przekonanie o indywidualnym oświeceniu przez Ducha Świętego, który gwarantuje nieomylność odczytania słowa Bożego¹¹⁰. Pogląd ten jest jednak tylko złudzeniem, polegającym na przypisywaniu wizjom serca rangi słowa Bożego (*cordis visiones pro Dei verbo*)¹¹¹. Tymczasem poza Kościołem, tj. publicznym Objawieniem, którego Interpretatorem jest Kościół, nie istnieje jakiegokolwiek oświecenie pozwalające poprawnie interpretować Biblię. „Non est enim — pisał Hozjusz — extra illam (Ecclesiam) sanae intelligentiae scripturarum lux”¹¹². Kardynał nie wykluczał oczywiście indywidualnych darów Ducha Świętego, w tym daru interpretacji Biblii, który otrzymują poszczególni członkowie Kościoła. Uważał jednak, że zasadniczym podmiotem charyzmatów jest Kościół jako całość: „certiorem habet Ecclesia tota perpetuae praesentiae Christi et gubernationis Spiritus Sancti promissionem, quam singula eius membra”¹¹³.

Niewątpliwie Biskup Warmii ma rację twierdząc, że nie jest możliwe takie oświecenie przez Ducha Świętego, którego skutkiem byłaby interpretacja Pisma Św., sprzeczna z intencjami Jezusa Chrystusa, i kierowanego przez tegoż Ducha Świętego Kościoła. W przeciwnym wypadku Duch Święty byłby autorem sprzecznych działań, Nauczycielem Prawdy i jej negacji.

Otwartym problemem pozostaje ocena tezy Hozjusza, negującej działanie Ducha Świętego w łonie społeczności powstałych w wyniku Reformacji czy za pośrednictwem jej zwolenników, a więc formalnie poza Kościołem rzymskokatolickim¹¹⁴. Stanowisko Kardynała w tej kwestii nie jest całkiem klarowne. O ile jest ono całkiem jasne i rygorystyczne w jego eklezjologii, o tyle w perspektywie pneumatologicznej zdaje się modyfikować, przynajmniej co do zasady, gdyż Hozjusz zgadza się z twierdzeniem, że Duch Święty nie jest w swym działaniu niczym skrepowany¹¹⁵ i nie ogranicza się do ram widzialnego Kościoła rzymskokatolickiego.

SENS BIBLIJ

Pismo Św. można odczytywać na wiele sposobów. Można zatrzymać się na jego warstwie literackiej, odnajdując sens literalny lub przenośny, związany z gatunkami czy rodzajami literackimi poszczególnych tekstów lub ca-

¹⁰⁹ LE 611, 640.

¹¹⁰ LE 615, 623; C 112, 132, 321, 409.

¹¹¹ LE 624; C 23.

¹¹² C 132. Hozjusz określa poglądy zwolenników reformacji jako chorobliwe imaginacje (*phantasmata*); zob. LE 622, 638; LO 3; C 34. „Nam quomodo profertur a Catholicis, verbum est Dei” (CB 551).

¹¹³ LO 11.

¹¹⁴ Zob. Cz. Bartnik: Z refleksji nad protestantyzmem, *Znak* 11 (1959), nr 10, s. 1309. A także: H. Küng: *Konzil Wiedervereinigung Herder 1960* (tłum. polskie C. Żółtowskiej) Sobór i Zjednoczenie, Kraków 1964, s. 88.

¹¹⁵ „Petrus a Soto concedit hoc, nulli generi hominum alligatum esse Spiritum sanctum, a quo recta interpretatio scripturae proficiscitur” (CB 531).

łych ksiąg¹¹⁶. Interpretacja teologiczna zmusza do ustalenia sensu duchowego Pisma Św. w całej jego złożoności.

Wielość znaczeń odnajdywanych w Biblii nie może jednak zaciemnić jej podstawowego i jedyne go sensu. Zasadniczą rzeczywistością Pisma Św. jest Tajemnica Chrystusa¹¹⁷. Jezus Chrystus — Słowo jest podstawowym sensem wszystkich słów Biblii. Odnalezienie właściwego sensu Biblii jest darem Bożym, łaską, charyzmatem. Tylko sam Chrystus może dać to zrozumienie. On „otworzył sens” Pisma Św. przed idącymi do Emaus (Łk 24,27). On jest Dawcą Sensu, kompetentnym Egzegetą i Interpretatorem Biblii, słowa o Słowie¹¹⁸.

Sens wyrazowy. Wiele tekstów Biblii należy odczytać w sensie wyrazowym. Ich znaczenie narzuca się z całą oczywistością przy pierwszej lekturze. Są to tzw. „aperta [...] scripturae verba”¹¹⁹. Literalne rozumienie tych tekstów jest naturalną reakcją nieuprzedzonego słuchacza czy też czytelnika Biblii. Spontaniczność recepcji treści Biblii zdaje się tu gwarantować prawidłowość rozumienia, tzn. rozumienie obiektywne.

Do słów i zdań Biblii, które należy odczytywać w sensie wyrazowym, należą — zdaniem Biskupa Warmii — *ipsissima verba Dei* w Starym Testamencie oraz *ipsissima verba Christi*, a także słowa kerygmatu apostołskiego w Nowym Przymierzu¹²⁰. Są nimi:

- „Honora Patrem tuum et Matrem tuam (Pwt 5,16)¹²¹,
- „Dilige” (Pwt 6,4-6)¹²²,
- „Dilige (Mt 7,12; 22,36-40; Rz 13,9-10; Ga 5,14; Jk 2,8)¹²³,
- „Oboedite praepositos vestris” (Hbr 13,17)¹²⁴,
- „Qui non credit, iam iudicatus est” (J 3,18)¹²⁵,
- „Hoc est corpus meum” (Mt 26,26)¹²⁶,
- „Justus ex fide vivit” (Rz 1,17)¹²⁷ i inne.

¹¹⁶ Np. „Christus in parabolis loquutus esse turbis” (D 663). Zob. C 303.

¹¹⁷ „non devono però indurre a pensare ad una pluralità di sensi biblici. Il senso della Bibbia è unico, perchè asprime una sola realtà: il mistero di Cristo”. I. de la Potterie, G. Zevini: *L'ascolto nello Spirito: per una rinnovata comprensione „spirituale” della L'ascolto Scrittura, w: Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica. 1 ascolta...!* Bologna 1980, s. 14.

¹¹⁸ „Domini discipuli, post tot sermones auditos, [...] non prius intellexere Scripturas, quam Christus illis aperiret sensum, ut illas intelligerent” (CB 521).

¹¹⁹ LE 613; por. C 23, 217, 229, 254, 270; zob. „Quid potest esse hisce scripturae locis evidens?” (C 390).

¹²⁰ Wprowadzonego w niniejszej pracy określenia *ipsissima verba* nie można brać w sensie współczesnej egzegezy. Chodzi tu o niektóre zdania ST poprzedzone zapowiedzią, np. „rzekł Pan” lub zdania NT z formułą wprowadzającą, np. „rzekł Jezus”.

¹²¹ LE 627.

¹²² C 311.

¹²³ LE 639.

¹²⁴ D 665.

¹²⁵ C 244.

¹²⁶ C 23.

¹²⁷ „digito Dei scriptum est: Justus ex fide vivit” (C 281); zob. CB 454; por. Pwt 9,10. Powyższa formuła wprowadzająca wskazuje na objawione słowo Boże. Zob. H. Muszyński: *Słowo Boga — słowem zbawienia, Oрудownik Diecezji Chełmińskiej*, 27 (1976), s. 50; zob. C 291.

Na tej samej zasadzie należy rozumieć jako historyczną narrację o wydarzeniach Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Syna Bożego¹²⁸. Zdaniem Kardynała, niektóre teksty Pisma Św. dopuszczają kilka interpretacji równocześnie, a więc wyrazową oraz duchową, np. J 6,53 o Ciele i Krwi Chrystusa¹²⁹, Mt 16,18 o Piotrze jako Opoce¹³⁰ i inne.

Wydaje się, że rozumienie Pisma Św. w sensie dosłownym stanowi fundament teologii Hozjusza, przez co zyskuje ona realistyczną podstawę. Jest to stanowisko typowo Tomaszowe¹³¹.

Sens duchowy. Biblia posiada nie tylko swój literacko-historyczny, ale i teologiczny wymiar, obok sensu literackiego — sens duchowy. Ten ostatni, akcentujący aspekt dogmatyczny (alegoryczny), moralny (tropologiczny) oraz eschatyczno-kontemplacyjny (anagogiczny) rys orędzia biblijnego stanowi pogłębienie sensu literackiego¹³².

Interpretacja Pisma Św. w sensie duchowym prowadzi do odnalezienia Chrystusa — Słowa¹³³. Rozumienie Biblii w tym aspekcie podlega historycznemu rozwojowi, wzrasta, stale się aktualizuje; jest odkrywaniem nowych treści¹³⁴. Czytanie Biblii w sensie duchowym domaga się często odejścia od jej sensu wyrazowego. Sens duchowy zawiera się bowiem w takich gatunkach literackich, jak metafora, przypowieść itp.¹³⁵. Nie ulega wątpliwości, że Hozjusz dostrzegał metafory w Piśmie Św., a także metaforyczność całej Biblii. Dlatego też — jak już wspomniano — twierdził, że istotna treść Pisma Św. znajduje się w jego wnętrzu (intus)¹³⁶. Widział też niedoskonałość, a przez to i paradoksalność biblijnego języka, np. w formule „Pater maior est me” (J 14,28)¹³⁷. Niewątpliwie uświadamiał sobie również antropomorficzność oraz analogiczność takich sformułowań Pisma Św., jak np. „usta Pańskie to wyrzekły” lub „Bóg powiedział”¹³⁸.

Alegoria. Wiele tekstów Pisma Św. należy interpretować alegorycznie¹³⁹. Dotyczy to szczególnie ST, który winien być odczytany chrystologicznie oraz

¹²⁸ C 212–213.

¹²⁹ CB 542–543.

¹³⁰ CB 543.

¹³¹ M. D. Chenu pisze w następujący sposób o egzegezie teologicznej św. Tomasza z Akwinu: „Wiemy, że dla Tomasza, który odrzuca jakiś przyjęty z góry sens typologiczny Pisma, liczy się tylko sens dosłowny jako jedyny, którym się posłużyć można w wywodzie teologicznym”. Nie przekreślając symbolizmu Ojców Kościoła w interpretacji Biblii, stanowisko Hozjusza zdaje się być tu bliskie św. Tomaszowi. Por. M. D. Chenu: Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 282–283.

¹³² I. de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 13.

¹³³ Tamże, s. 23–24.

¹³⁴ Tamże, s. 20.

¹³⁵ Por. J. Frankowski: Metafora w Biblii, *Znak* 36 (1981), nr 3, s. 261.

¹³⁶ C 23.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ LE 611; zob. CB 549; por. św. Grzegorz z Nazjanzu: *De Theologia liber 5*; „quod scriptura dicit Deum dormire et vigilare, et irasci, etc, cum tamen nihil eorum sit in Deo, sed pro nostro captu nomina ad res divinas traducimus”.

¹³⁹ Hozjusz akceptował alegoryczną wykładnię psalmu 77, dokonaną przez św. Augustyna; zob. LE 631.

eklezjologicznie¹⁴⁰. Zresztą alegoria należy do literackich struktur ksiąg ST. Natchnieni autorzy korzystali z niej w celu uplastycznienia języka i łatwiejszego przekazu treści teologicznych¹⁴¹.

Sens anagogiczny. Tylko Kościół jest „miejszem” jakby „obserwatorium”, z którego i w którym można obserwować i kontemplować prawdę Bożych misterii¹⁴². Odnosi się to również do studium Pisma Św., które pozwala zaczątkowo, niemniej prawdziwie, widzieć misterium Chrystusa w jego stadium ostatecznym¹⁴³.

TYPOLOGIA

Tesky Starego Testamentu nabierają pełnego znaczenia w Nowym Testamencie, którego były zapowiedzią i przygotowaniem¹⁴⁴. Typologiczna interpretacja Starego Testamentu jest refleksją teologiczną o charakterze retrospekcyjnym¹⁴⁵. W jej świetle *manna* i *baranek paschalny* jawią się jako figury Eucharystii¹⁴⁶, a Synagoga jest cieniem Kościoła¹⁴⁷. Tekst Ewangelii (Łk 24,25–27) stanowi typowy przykład interpretacji, która ustala spełnienie się proroctw mesjańskich, dotyczących cierpień Mesjasza¹⁴⁸.

Innym przykładem typologii jest rozerwanie się zasłony świątynnej w chwili śmierci Chrystusa, oznaczające symboliczne ustanie Starego Przymierza, z jego kapłaństwem oraz kultem. Zostało ono przeobrażone w słowach Chrystusa: „Oto wasz dom zostanie wam pusty” (Mt 23,38)¹⁴⁹.

Stare Przymierze okazało się cieniem i figurą Nowego. Nowy Testament stał się ukazaniem i objawieniem tego, co w Starym było przeobrażeniem i typem¹⁵⁰.

Podstawową tezę Hozjusza w kwestii relacji słowo Boże–Biblia jest negacją zasady *sola scriptura*, czyli zakwestionowanie poglądu o totalnej tożsamości i całkowitej identyczności objawionego słowa Bożego oraz litery Pisma Św. Była to reakcja na tzw. ubóstwienie Pisma Św., czyli skrajny bibli-

¹⁴⁰ L'allegoria patristica [...] cioè la lettura cristologica ed ecclesiologica della sacra Scrittura” J. de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 13.

¹⁴¹ Hozjusz przytacza zdanie Wincentego z Lerynu: „Vetus Testamentum allegorico sermone deos alienos appellare consuevit nova dogmata” (CB 469).

¹⁴² C 24.

¹⁴³ Por. „Questo senso (l'anagogia) fa vedere le realtà della Gerusalemme celeste il senso di un testo in riferimento all'ultimo stadio del mistero di Cristo”. Zob. I. de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 14.

¹⁴⁴ „Nam quod Apostoli factum esse praedicaverunt, id Prophetarum futurum praedixerunt” (C 55); zob. CB 521.

¹⁴⁵ „Nos vero, sive spectare velis umbram et figuram, sive rem ipsam et veritatem, contrarium e scripturis ostendere tibi possumus” (LE 626), zob. C 364.

¹⁴⁶ LE 626. Syn człowieczy „stróż nad pokoleniami izraelskimi” (Ez 3,17–18) jest dla Hozjusza typem biskupa; zob. D 665. Kardynał zestawia Ez 3,17 oraz Hbr 13,17.

¹⁴⁷ CB 464.

¹⁴⁸ CB 462.

¹⁴⁹ CB 462.

¹⁵⁰ LO 30.

cyzm. Pismo Św., zawierające objawioną Bożą prawdę przekazaną przez ludzkich, aczkolwiek natchnionych autorów, domaga się właściwego zrozumienia i poprawnej interpretacji. Nie może być ona dowolna, subiektywna, prywatna, lecz eklezjalna, gdyż Kościół jest z ustanowienia Słowa Wcielonego stróżem, nauczycielem i hermeneutą nauki Bożej. Pismo Św. pozostaje własnością Kościoła, powstało bowiem w jego „siedlisku życiowym”, na jego zlecenie, a także wyraziło i utrwaliło jego wiarę. Wobec słowa Bożego, zawartego w Piśmie Św., Kościół pozostaje wiernym sługą oraz słuchaczem.

III. TRADYCJA A SŁOWO BOŻE

W rozdziale trzecim niniejszej pracy zostanie dokonana analiza Hozjuszej doktryny o słowie, w jej relacji do zagadnienia o Tradycji apostołskiej. Ujmując za Johannem Adamem Möhlerem Tradycję w znaczeniu podmiotowym, można ją określić jako „nieustannie żyjące w sercach wierzących Słowo”¹. Jednocześnie nie sposób odejść od przedmiotowego ujęcia Tradycji apostołskiej jako *depozytu*, który Kościół przechowuje, przekazuje, przepowiada. *Depozyt Objawienia* posiada również naturę i strukturę słowa. Jest słowem. Stąd też słowny charakter Tradycji apostołskiej.

Opierając się na pismach teologicznych Kardynała, podkreślona zostanie „tradycyjność” Biblii, zwrócona uwaga na jego pogląd o ustnej Tradycji apostołskiej, pokazana relacja Biblia–Tradycja, a także zagadnienie rozwoju i niezmienności Tradycji oraz problem jej hermeneutyki.

I. LOGOS ŹRÓDŁEM I PRZEDMIOTEM TRADYCJI

Źródłem Tradycji apostołskiej oraz jej przedmiotem jest Jezus Chrystus, ponieważ stanowi On jedyne Słowo oraz Ewangelię Bożą. Słowo Boże posiada osobowy, a dzięki Wcieleniu — bosko-ludzki charakter. Taki też kształt jak *Słowo* ma i *Depozyt Bożego Objawienia*, które w Chrystusie — Słowie osiągnęło swą pełnię, kres oraz najpełniejsze historiozbowcze wymiary². Tak więc Tradycja apostołska jest przede wszystkim tradycją — przekazem Jezusa Chrystusa Osoby Słowa, a także jego posłania do świata wyrażonego w słowach i czynach, tj. Ewangelii.

Zgodnie z nauczaniem Ojców Kościoła można twierdzić, że istnieje Tradycja Chrystusowa, która poprzedza Tradycję apostołską albo inaczej mó-

¹ J. A. Möhler. *Symbolik*, Hrsg. von J. R. Geiselman, Darmstadt 1958, s. 415.

² Dzieje świata i człowieka są miejscem objawienia słowa Bożego. Czas między stworzeniem człowieka a wcieleniem Syna Bożego to okres ilościowego wzrostu Objawienia. Słowo tego Objawienia docierało do jego ludzkich pośredników i świadków na różny sposób (np. w formie natchnienia proroków). Historyczni pośrednicy Objawienia komunikowali i upowszechniali słowo Boże przede wszystkim drogą ustnego przekazu (traditio). Wg Hozjusza dopiero od czasów Mojżesza można mówić o literackim przekazie słowa Bożego. Zob. CB 528, 552; LO 4; por. J. Tatarszak: Stanisława Hozjusza nauka o Tradycji, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 5 (1958), z.4, s. 27.

więc, że Słowo Boże głosi słowo Boże. Św. Grzegorz z Nyssy przytaczany przez Hozjusza, pisze: „Jesus Christus legem et doctrinam Evangelicam tradidit”³. Ten chrystocentryczny charakter Tradycji słowa Bożego oraz jej koncentracja chrystologiczna wyraźnie ujawnia się w myśli Hozjusza. Nie neguje on wszakże pneumatologicznego czy też pneumatycznego charakteru teje Tradycji⁴.

Współcześnie podkreśla się bardzo dobitnie fakt, że już Sobór Trydencki odróżniał źródło Objawienia od jego przekazów i świadectw, a Jezusa Chrystusa, Słowo Boże i Ewangelię od Pisma Św. i Tradycji⁵. Kardynał był świadkiem tego rozróżnienia⁶.

Tak więc w rozumieniu Hozjusza Tradycja apostołska ma przede wszystkim chrystyczną genezę, naturę oraz przedmiot. Jej istotną treść stanowi Logos — Wcielony, Jezus Chrystus Słowo Ojca. „Fundamentum igitur tam scripturae, quam traditionis, Christus est”⁷.

2. TRADYCJA JAKO SŁOWO BOŻE SPISANE

Hozjusz widział w Piśmie Św. świadectwo Tradycji apostołskiej wywodzącej się z Tradycji Chrystusowej, zawierającej depozyt słowa Bożego. Miał świadomość, że literackie przekazy biblijne są utrwaleniem tradycji ustnych. Nasz Kardynał przyznawał także za Piotrem Soto, że Pismo Św. jest w pewnym sensie zarysem i streszczeniem Objawienia (in genere); jego dokumentem fundamentalnym, w którym zawiera się ono tak jak roślina w ziarnie „in semine”. Jednakże Biblia — w jego mniemaniu — nie stanowiła wyłącznego „miejsca” słowa Bożego; „in hac scriptura iacta sunt fundamenta omnium, quae ad salutem sunt necessaria, ut tamen multa extra eam credenda tradita sint Ecclesiae”⁸. Poglądu Biskupa Warmii nie da się przeto uzgodnić ze stanowiskiem XX-wiecznego teologa katolickiego Josepha Ruperta Geiselmanna o *sufficientia materialis* Pisma Św., a więc o Piśmie Św. jako jedynym „źródle” Objawienia oraz ustnej Tradycji apostołskiej jako regule

³ Św. Grzegorz z Nyssy: *De cognitione Dei*; C 247, a także: św. Cyprian: *De absolute pedum*; „Apostoli tradiderunt, quam quod ipse Christus tradidit” (C 392).

⁴ Dziś Y. Congar mocniej akcentuje pneumatyczny wymiar tradycji. Jest nią Duch Święty aktualizujący Objawienie; zob. P. Socha: *Istota Tradycji wg Konstytucji Dei verbum* na tle współczesnej teologii, w: *Studia Teologiczne*, t. II, red. E. Kopeć i M. Rusecki, Lublin 1979, s. 84; J. Ratzinger: *Ein Versuch zur Frage de Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger: *Offenbarung und Überlieferung, Questiones Disputatae* 25, Freiburg im Breisgau 1965, s. 50–55.

⁵ Por. DS 1501–1505; zob. także: W. Kasper: *Kirchenverständnis und Kirchen Einheit nach der Confessio Augustana*, w: *Evangelium — Sakramente — Amt und die Einge it der Kirche*, Hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 51–51.

⁶ „veritas Evangelii non tantum in scriptura sacra, verum etiam in traditionibus sine scripto continetur” (CB 584).

⁷ CB 553.

⁸ CB 515; Św. Ignacy Antiocheński: *Ad Trallianos*: „Continentur in Evangelio quaecumque sunt ad salutem necessaria praecepta omnia, sed tanquam in semine, multoque maxima pars Evangelii pervenit ad nos traditione, perexigua litteris est mandata” (C 387); zob. CB 496, 521–522, 531.

hermeneutycznej zawartego w Piśmie Św. słowa Bożego⁹. Nie znaczy to, żeby Hozjusz propagował *expressis verbis* naukę o dwóch „źródłach” Objawienia; uważał jednak, że wiele istotnych prawd, „wiele słów Bożych”, jakaś „część Objawienia” zawarta jest i przekazywana wyłącznie dzięki ustnej Tradycji apostołskiej poza Pismem Św.

Według Kardynała, spisane słowo Boże stanowi niewątpliwie centrum Tradycji apostołskiej i jej syntezę. Niemniej jednak jest to synteza niepełna „ilościowo”, czyli materialnie, częściowa. Stąd też spisane słowo Boże domaga się kontaktu ze środowiskiem, z którego wyrosło i bez którego nie jest sobą, tzn. dopełnienia przez ustną Tradycję apostołską żywą w Kościele. Zasada *sola scriptura* jest zakresowo zbyt wąska i mało pojemna, by zawrzeć w sobie objawione i obecne w Kościele słowo Boże. Tradycja pozaskrypturytyczna wiązała się ściśle z żywym Kościołem.

3. TRADYCJA APOSTOLSKA USTNA

Myśl Hozjusza o Tradycji apostołskiej ustnej jest reakcją na metodologiczne założenie teologii luteranckiej *sola scriptura*. Reformatorzy posługiwali się bowiem tym aksjomatem w celu redukcji doktryny „starego Kościoła” przede wszystkim w eklezjologii, sakramentologii i eschatologii. W sytuacji kontrowersji Kardynał akcentował mocno naukę o Tradycji apostołskiej ustnej jako przekazywaniu słowa Bożego.

Ujmując rzecz historycznie, Hozjusz widział, że pierwotnym, a jednocześnie naturalnym sposobem przekazu słowa Bożego przez Kościół był kerygmat, a więc preskrypturytyczna tradycja, czy też wiele tradycji ustnych (2 Tes 2,15). Chronologicznie biorąc, kościelna instytucja przepowiadania słowa Bożego (Evangelium) poprzedza pisma Nowego Testamentu¹⁰.

Chociaż księgi Nowego Testamentu utrwaliły Tradycję Kościoła czasów apostołskich, to jednak nie zawierają one całego depozytu Objawienia. Nie są więc wyłącznym świadectwem słowa Bożego (J 20,30): „Cuius (Christi) multo maxima dictorum et factorum pars mandata scripturis non est”¹¹. Objawione słowo Boże jest zawarte częściowo (partim) w Piśmie Św., częściowo (partim) w Tradycji (traditionibus)¹². Pogląd Kardynała jest identyczny ze sformułowaniem schematu przygotowującego dekret Soboru Trydenckiego na temat Pisma Św. i Tradycji¹³. Odrzucona przez Ojców soboru wersja

⁹ Zob. W. Hryniewicz: *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, s. 90-92.

¹⁰ „prior est Ecclesia, prior est illius traditio, prius est Evangelium, quam scriptura” (C 22), CB 554. Podobnie w Starym Testamencie ustne tradycje słowa Bożego poprzedzają księgi Pisma Św., zob. CB 552.

¹¹ C 148.

¹² „Nos enim [...] in patrum [...] praeceptis incedimus; qui [...] eadem qua nos ratione Christum coluerunt, eiusquam colendi rationem partim scripto, partim traditionibus, ad nos transmiserunt” (C 385). Zob. C 384, a także: „Verbum igitur Dei non sola scriptura, verum etiam traditione continetur” (CB 552). Zob. CB 584.

¹³ Schemat dekretu posiada brzmienie: „partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus” (Conc. Tr. 5,31/n). Dekret soborowy ma: „in libris scriptis et sine scripto traditionibus”

dekretu wyraźnie sugerowała, że słowo Boże naznaczone jest pewną „dwu-postaciowością”¹⁴. Kardynał nie utożsamiał poszczególnych dokumentów literackich apostołskiej Tradycji pozabiblijnej ze słowem Bożym. Był jednak przekonany, że przekazują one i zawierają w sobie coś ze słowa Bożego.

Zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego, oddzielał apostołskie tradycje od kościelnych¹⁵. Dostrzegał też istotne zróżnicowanie w ramach tradycji apostołskich¹⁶; na bosko-ludzką niezmienną Tradycję słowa Bożego oraz zmienne historycznie uwarunkowane tradycje oraz instytucje i zwyczaje apostołskiego ustanowienia¹⁷. Trudno jest precyzyjnie ustalić, jakim kryterium posługiwał się Hozjusz dla odróżnienia w pozabiblijnych świadectwach Tradycji apostołskiej niezmiennego słowa Bożego od *traditiones extra verbum Dei*. Do Tradycji bosko-apostołskiej, czyli słowa Bożego, zaliczał Hozjusz naukę o ofierze Mszy św., o rzeczywistej obecności Chrystusa w obu postaciach eucharystycznych, o chrzcie niemowląt, wzywaniu świętych, czyśćcu, modlitwie w intencji zmarłych, postach¹⁸, celibacie i ślubach zakonnych¹⁹, namaszczeniu olejem przy udzielaniu prezbiteratu²⁰, współistotności oraz równości Boga Ojca wraz z Synem i Duchem Świętym, o Bogurodzicy, o dwóch naturach, wołach i działaniach Chrystusa²¹.

Katalog prawd, rytów i praktyk znanych — zdaniem Hozjusza — wyłącznie z apostołskiej Tradycji pozabiblijnej, będących — jego zdaniem — niezmiennym słowem Bożym, budzi szereg zastrzeżeń i sprzeciwów. Wprawdzie należy zgodzić się z Kardynałem, że w zasadzie uznane przez niego za wyłącznie „tradycyjne” doktryny i zwyczaje nie mieszczą się w sposób wykształcony w Piśmie Św. lub mieszczą się tam tylko załączkowo, jak np: zwyczaj chrztu niemowląt. Trudno jednak zgodzić się z tym, że nauka o współsubstancjonalności Ojca i Syna oraz równości osób Trójcy Świętej nie wyrasta z Pisma Św., nie ma w nim swoich, przynajmniej częściowych, świadectw, choć prawdą jest, że pojęcie *homoousios* nie jest biblijne. Idea „katalogu Hozjusza”, szukającego wyłącznie apostołskiej Tradycji pozabiblijnej, jako nośnika słowa Bożego, jest ciągle do dyskusji w świetle XX-wiecznego poglądu o organicznej jedności Tradycji i Pisma Św.

Konstrukcja teologiczna zastosowana przez Kardynała jest dziś bardzo krytykowana. Pogląd o dwóch źródłach Objawienia, który trzeba przypisać

bus” (DS 1501). Przekonywającą egzegezę odrzuconego schematu daje A. Trape: voces „partim-partim” suggerere videntur alias veritates revelatas esse tantum in sacra scriptura, alias vero tantum in Traditione. E contra, non immerito quis defendere poterit, quod ceteroquin multi theologi defendunt, doctrinam revelatam esse in Traditione, partim vero, licet magna ex parte, in sacra Scriptura. Zob. A. Trape: De traditionis relatione ad S. Scripturam iuxta Concilium Tridentinum, Augustinianum A. 3 (1963), f. 2, s. 274.

¹⁴ C 55; zob. C 56, 90, 391.

¹⁵ LE 629; D 667. Z kościelnego ustanowienia wywodzi się chrzest przez jedno zanurzenie.

¹⁶ Por. A. Trape, dz. cyt., s. 257–258.

¹⁷ C 37, 388; CB 558–560; Por. J. Tatarczak, art. cyt., s. 25–27.

¹⁸ CB 580.

¹⁹ C 27, 159; CB 572, 579.

²⁰ CB 501.

²¹ CB 531–532.

Hozjuszowi (choć nie posługuje się on tym sformułowaniem), został zakwestionowany²². Po Soborze Watykańskim II, w związku z dialogiem ekumenicznym szuka się innych odpowiedniejszych rozwiązań. To, co okazało się trwałe w Hozjuszowym myśleniu, to katolicka obrona wielu prawd wiary „mało biblijnych”, takich jak np. nauka o czyśćcu, modlitwie wstawienniczej, świętych obcowaniu czy ofierze Mszy św. i innych przed reformacyjnym „wyburzaniem”.

Sobór Watykański II położył silny akcent na Piśmie Św., ale bynajmniej nie przekreślił nauki o „dwóch źródłach” słowa Bożego, lecz starał się je związać w organiczną całość. Sobór nie poszedł za projektami niektórych teologów. Na sposób uzupełnienia podał, że pozabiblijne świadectwa Tradycji apostoelskiej pełnią funkcję „zachowania”, „wyjaśniania” i „rozpowszechniania” słowa Bożego. Również według Hozjusza, Pismo Św. posiada swój wyjątkowy charakter i rangę dzięki natchnieniu²³. Ale pogląd Hozjusza rozszerza zakres inspiracji także i na świadectwa Tradycji, odwołując się do 2 P 1,21. W ujęciu Kardynała, słowo Tradycji jest *verbum inspiratum*. Słowo Biblii jest spisana Ewangelią. Słowo Tradycji jest Ewangelią głoszoną, ujętą później w literacką formę homilii, katechezy, listu, wyznania wiary czy też dekretu soborowego. Zarówno słowo Biblii, jak i słowo Tradycji są natchnione i są słowem Bożym²⁴.

Trudno jest precyzyjnie ustalić Hozjuszowe pojęcie Tradycji. Posługiwał się on bowiem raczej jej opisem niż definicją. W ślad za św. Augustynem oraz paralelnie do dekretu Soboru Trydenckiego *Sacrosancta*, Warmiński Kardynał mówił o tradycjach (*traditiones*)²⁵. Rozumiał przez nie doktrynę Chrystusa, Apostołów, Soborów, instytucje pochodzenia apostoelskiego (sakramenty, liturgie) oraz zwyczaje kościelne powszechne i trwałe, z których Kościół nie zwykł rezygnować²⁶. Hozjusz szedł tu za poglądami Ojców Kościoła, poczynając od IV w. Dlatego też nie można Hozjuszowi postawić zarzutu, że Tradycję rozumiał wąsko, zbyt intelektualistycznie. Pojmował ją bowiem nie tylko jako przekaz prawdy, czy prawd, ale i życia, zrębów pewnych instytucji itp.²⁷. Tradycja Boża, Tradycja apostoelska przekazywana

²² Należy jednak przyznać, że kwestia czy Tradycja przekazuje jakieś prawdy objawione, które nie są zawarte w Piśmie Św., czy też należy przyjąć materialną zupełność Pisma Św., nie została na Soborze Watykańskim II rozstrzygnięta. Zob. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 102–104.

²³ KO 9.

²⁴ „Est (enim Dei verbum) inspiratum, de quo Petrus: Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines, eius duo sunt genera, unum nec scriptum, scriptum alterum” (LO 4).

²⁵ Tradycja u Hozjusza obejmuje w szerszym znaczeniu całość nauki chrześcijańskiej czy to podaną w Piśmie Świętym czy też poza nim. Tradycję braną w tym znaczeniu nazywa On *Evangelium* albo *Verbum Dei*. Zob. J. Tatarczak, art. cyt., s. 24.

²⁶ CB 532, 584; C 55.

²⁷ Rangę słowa Bożego posiadają również niektóre instytucje ustanowienia apostoelskiego, np. sakrament bierzmowania. Apostołowie posiadali bowiem szczególny mandat Chrystusa oraz charyzmat Ducha Świętego dla formowania struktur Kościoła. „Nam non minus ratum est, dicit Cyprianus, quod dictante Spiritu sancto Apostoli tradiderunt, quod ipse Christus tradidit, et in sui commemorationem fieri praecepit” (C 90). Por. Św. Cyprian: *Sermo de ablutione pedum*; zob. CB 563.

przez Kościół i w Kościele jest — według Hozjusza — pozaskrypturystyczną „częścią Objawienia”. Jest także sposobem kościelnej recepcji i interpretacji Objawienia. Tradycja jest przeto słowem Bożym oraz sposobem dotarcia, przyjęcia, zachowania, transmisji i proklamacji Słowa Bożego przez Kościół.

Autorytet słowa Biblii oraz słowa Tradycji jest według Hozjusza jednaki. Stąd też powtarza on za św. Janem Chryzostosem: „Hinc patet quod non omnis per epistolam tradiderit, set multa etiam sine literis: eadem vero fide digna sunt, tam illa, quam ista”²⁸. Tradycja zbiega się tu jakoś z Eklezją. Jest to problem do rozważania.

4. TRADYCJA JAKO INTERPRETACJA BIBLI

Nie ma wątpliwości, że tradycja apostołska zawiera w sobie nie tylko słowo Boże, ale również stanowi normę, regułę hermeneutyczną dla wykładu słowa Bożego, zawartego w Piśmie Św.²⁹.

Tak sądził już św. Klemens Rzymski: „scripturarum intelligentiam oportet ab eo discere, qui eam a maioribus, secundum veritatem sibi traditam servat”³⁰. Stąd też konieczne jest odwoływanie się do świadków i świadectw tej Tradycji najbardziej wiarygodnych i ich rozumienia słowa Bożego³¹. Wykład Pisma Św. w duchu Tradycji apostołskiej znalazł wyraz w symbolach wiary oraz rozstrzygnięciach pierwszych soborów³². Zresztą sam NT przekazuje reguły Tradycji apostołskiej, np. wiążące decyzje Soboru Jerozolimskiego (Dz 15,41)³³.

Dla poprawnej hermeneutyki słowa Bożego konieczne jest odczytywanie Pisma Św. wg Tradycji apostołskiej, stanowiącej Tradycję Kościoła³⁴. Z drugiej strony jednak ustalenia soborów, wyznania i symbole wiary są zrozumiałe tylko w świetle Biblii, której są obiektywną interpretacją. Tak więc Pismo Św. winno być rozumiane wg dogmatu „traditiones istae nihil aliud sint, quam quaedam scripturarum explicatio”³⁵. Nasz Kardynał nie kwestio-

²⁸ Św. Jan Chryzostom: Homilia 4 in epist. 2 ad Thess; C 392.

²⁹ „Cuius enim, nisi patrum nostrorum traditio est Evangelicum?” (C 398). A także: św. Jan Chryzostom: Homilia 4 in epist. 2 ad Thess: „Tradio est, nihil quaeras amplius”; C 392; CB 558; zob. Z. Skowroński: Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 15 (1937), s. 19. Zob. PG 62, 488.

³⁰ Św. Klemens Rzymski: liber 10, Recognitionum epist. 5; LE 623; zob. LE 615; C 25.

³¹ Św. Ireneusz: liber 5: „Verum audite quemadmodum tractet locum hunc scripturae, qui fuit proximus Apostolorum temporibus, Irenaeus Polycarpi discipulus” (IC 690).

³² Św. Atanazy: De incarnatione Christi liber 5, epist. 32; C 386, 391.

³³ C 391.

³⁴ Św. Ireneusz: liber 5: „Ecclesia firmam habet ab Apostolis traditionem” (IC 690). „ideo necesse fuit semper existimatum, ut ad unam Ecclesiastici sensus regulam scripturae coelestis intelligentia dirigeretur, ut divinum Canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones interpretarentur” (CB 496). Por. CB 497.

³⁵ CB 564.

nował jednak zdania św. Bazylego Wielkiego: „omne verbum testimonio sacrae scripturae confirmandum esse”³⁶. Wydawał się nie odrzucać komentarza Jana Brenza, do zdania cytowanego Ojca Kościoła, który przytoczył: „Vult igitur (Bazyli), ut etiam traditiones, quae nomine Apostolorum circumferuntur, ad sacram scripturam exigantur”³⁷.

W świetle powyższej dyskusji należy przypuszczać, że Hozjusz kwestionując zasadę *sola scriptura*, widział jednak konieczność odnoszenia Tradycji oraz dogmatu do Pisma Św. dla wzajemnej konfrontacji³⁸. „Non abducit a scriptura qui cum scriptura teneri vult traditiones, per quas scripturis per multum et lucis et roboris accedit. Nam sicut scripturae traditionibus, ita scripturis traditiones illustrantur, et esse firmiora consueverunt”³⁹.

Hermeneutyka słowa Bożego domaga się kompleksowych działań. Winna uwzględniać zarówno świadectwa Pisma Św., jak i Tradycji, a także liczyć się z autorytetem nauczycielskim Kościoła. Hozjusz przytacza tu zdanie Epifaniusza, ujmujące rzecz bardzo syntetycznie: „Termini nobis poiti sunt, et fundamenta et aedificatio fidei, et Apostolorum traditiones, et scripturae sanctae et successiones doctrinae et undequaque veritas Dei munita est”⁴⁰.

Tak więc słowem Bożym jest rozumienie Pisma Św. zgodnie z jego interpretacją przez Ojców Kościoła i Sobory Powszechne⁴¹. Zdaniem reformatora Jana Brenza, hermeneutyka słowa Bożego polega na podporządkowaniu interpretacji Ojców i Soborów Pismu Św. Wewnątrz Biblii jedne jej fragmenty należy interpretować w świetle innych. W ten sposób dociera się do sensu, który nadał Pismu Świętemu Duch Święty. Zdaniem cytowanego myśliciela, błędna, tzn. rzymskokatolicka hermeneutyka słowa Bożego, polega na podporządkowaniu interpretacji Pisma Św. Ojcom Kościoła i Soborom⁴².

Oczywiście, Kardynał odrzucał ten pogląd Brenza, głosząc podporządkowanie Kościoła słowu Bożemu, zawartemu w Piśmie Św. Stwierdzał równocześnie, że poprawna interpretacja Pisma Św., odkrywająca w nim słowo Boże, jest dziełem Kościoła, szczególnie Soborów, kierowanego przez Ducha Świętego.

³⁶ Św. Bazyli Wielki: In Ethicis praef. in ps. 1; zob. CB 564.

³⁷ CB 564.

³⁸ Obecnie wyraża to J. Ratzinger: Tradition. III. Systematisch, LThK, 10, 295–296. Na temat: Pismo Św. kryterium Tradycji, zob. P. Socha, art. cyt., s. 95–96.

³⁹ CB 585.

⁴⁰ Epifaniusz: Haeresi 55. Contra Melchisedechianos, C 392, por. C 384; zob. także świadectwa Orygenesa oraz św. Ignacego z Antiochii, C 392; por. C 393.

⁴¹ „Nam qui recipit scripturas eo sensu, quo Patres interpretati sunt et Concilia, is demum est, qui syncerum Dei verbum recipit” (CB 593). „doctrina Prophetarum et Apostolorum, quae scripturis continetur. Dei quidem verbum est, sed non iuxta sensum Arii, Macedonii, Nestorii, Eutychetis, non iuxta sensum Lutheri, Zvinglii, Lasci, Pacimontani, Serveti: sed iuxta sensum et consensum patrum, qui in Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino, Chalcedon et posterioribus aliis Oecumenicis conciliis Ecclesiam catholicam repraesentarunt” (LO 11).

⁴² CB 594.

5. ROZWÓJ TRADYCJI A NIEZMIENNOŚĆ DOKTRYNY

Boże Objawienie dokonywało się stopniowo w dziejach. Jego rozwój posiadał intensywny i ekstensywny charakter. Rozpościerał się w czasoprzestrzeni Starego i Nowego Przymierza. Zmierzając ku pełni w Jezusie Chrystusie proces ów był nacechowany jednością i ciągłością⁴³.

Zasadniczą cechą nauki katolickiej jest jej trwałość. Będąc objawionym Kościołowi słowem Bożym, doktryna ta nie może podlegać heterogenicznym mutacjom, tak jak ma to miejsce w przypadku ludzkich poglądów teologicznych. One to często są naznaczone błędem, relatywizmem, jednostronnością, fałszem⁴⁴. Stąd należy wykluczyć taki rozwój, który zrywałby ciągłość ze źródłem Tradycji. Także radykalna nowość w dziedzinie refleksji nad Tradycją, nie respektująca klasycznych ustaleń i reguł, przekreśla możliwość nowych poprawnych interpretacji, uniemożliwiając proces ewoluowania, tj. dojrzewania, a przez to i rozwoju poznania słowa Bożego⁴⁵. Trwałości doktryny Kościoła, której istotę stanowi objawione słowo Boże, odpowiada niezmiennosc wiary Kościoła, pomimo zmienności epok i upływu czasu: „Tempora tantum variata sunt, ait Augustinus, non fides, fides enim erat, et est eadem”⁴⁶.

Hellenizacja chrześcijaństwa, jego wyjście z kręgu judaizmu oraz konfrontacja z wielkimi systemami filozoficznymi spowodowały podjęcie prób wyrażenia słowa Bożego nowymi językami, tzn. przede wszystkim językiem filozofii arystotelesowskiej, platońskiej, stoickiej. Domagała się tego również *praxis* eklezjalnego przepowiadania w zmienionych warunkach kulturowych. Dlatego też Kościół dokonał recepcji wielu pojęć filozoficznych nie znanych Biblii. Należy do nich greckie pojęcie: osoby (*prosopon* w Biblii ma inne znaczenie), natury, istoty, substancji, współsubstancjalności, współlistności⁴⁷. Na gruncie myślenia filozoficznego powstało pojęcie Trójcy Świętej, przeistoczenia⁴⁸ oraz Bożej Rodzicielki⁴⁹, jeśli nie utożsamiać jej z „Matką Pana” (Łk 1,43).

⁴³ Św. Augustyn: „in veteri (testamento) novum lateat, et in novo vetus pateat” (LO 30). Zob. C 117.

⁴⁴ „Nam catholica doctrina, quae per omnia loca, per omnia tempora, per nationes omnes diffusa est, semper est eadem et invariabilis. Vestra vero, hoc est, haeretica, mutatur in annos fere singulos, quod commentarii vestri, et loci communes, quos novos quotannis editis, cum prioribus magna ex parte pugnantibus non obscure indicant” (CB 457).

⁴⁵ Św. Damazy, epis. 3: „Quae Apostolorum praedicatione, et Patrum instructione percipimus, semper tenere debemus, ne aliqua nova semper cudere videamur” (CB 504). „W języku patrystycznym innowacja utożsamia się prawie z herezją”. Przytoczone zdanie pochodzi z tzw. Dokumentu z Cypru, tj. ustalenia Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym, który obradował w Nikozji 12–17 VI 1983 r.; zob. W. Hryniewicz: Dialog katolicko-prawosławny, *Tygodnik Powszechny* (1983), nr 30, s. 1.

⁴⁶ LO 7; zob. św. Augustyn: In Joan, tract. 45. „Haec est Ecclesiae Catholicae praedicatione cum Esaiiae, Hieremiae, Ezechielis, Danielis, Ioelis, Jonae: quin et Petri Apostoli praedicatione pulchre congruens” (LE 612).

⁴⁷ C 56.

⁴⁸ HE 5, 352.

⁴⁹ LE 629; D 667; C 317.

Zasadą recepcji pojęć filozoficznych, zastosowanych dla wyrażenia *mysterium słowa Bożego*, stała się ich treściowa niesprzeczność z Pismem Św., rozumianym wg Tradycji. Sprzeczność z depozytem słowa Bożego była zasadniczą przyczyną ich odrzucenia⁵⁰.

Kościół stale posiadał świadomość obowiązku trwania w „wierze Ojców”, w „wierze przodków” (*fides maiorum*), to znaczy świadomość ciągłości, stałości oraz tożsamości prawdy słowa Bożego⁵¹. Stąd też za nieuprawniony uważał rozwój rozumienia i poznania słowa Bożego, który prowadzi do zmiany jego sensu. Pożyteczny czy wręcz nieodzowny jest „*profectus religionis et fidei*”, ale bez jej „*permutatio*” czy „*transvertatio*”⁵², czy też „*amentia progressi*”⁵³.

Rozwój rozumienia słowa Bożego ma charakter organiczny. Jest wzrostem przy zachowaniu tożsamości⁵⁴. Jednym z warunków zjednoczenia chrześcijan jest jedność wiary w słowo Boże „*in eodem sensu et sententia*” (1 Kor 1,10)⁵⁵, tzn. między innymi: operowanie pojęciem rozwoju organicznego.

Rozwój refleksji nad słowem Bożym, rozwój teologii oraz nauki Kościoła, stosowanie nowych określeń i sformułowań pojęć teologicznych, a także nowych interpretacji doktryny, to procesy konieczne wobec tego co „nowe”, a więc czasów, poglądów, błędów⁵⁶. Rozwój refleksji nad słowem Bożym oraz nowa artykulacja tej refleksji — to procesy nieodzowne w imię wierności objawionemu słowu. Wydaje się, że Kardynał broniąc istotnych treści wiary nie absolutyzował sposobów wyrażania się Tradycji, która winna znajdować interpretację w konkretnym „dziś” Kościoła⁵⁷. Była to opcja na rzecz Tradycji wiernej, a jednocześnie żywej.

⁵⁰ LE 629; C 21. Św. Augustyn: *De Trinitate* liber 7, cap. 4: „*nos tamen tres personas dicimus, non quia scriptura dicit, sed quia scriptura non contradicit*” (C 56); zob. CB 532.

⁵¹ LE 619.

⁵² C 386.

⁵³ IC 685.

⁵⁴ Wincenty z Lerynu: *Commonitorium*, cap. 28–29: „*Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat, [...] totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere: in eodem scilicet dogmate: eodem sensu, eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicant, eadem tamen, quae erant permanent*”. C 386; por. 1 Kor 1,10; zob. Cz. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 336–337.

⁵⁵ C 406, 354; D 667–668, CB 561. Por. Św. Damazy, *epist.* 4. *De coepiscopis*; św. Leon Wielki, *epist.* 4, cap. 2. Św. Leon papież domagał się nie tylko jedności myśli i formuł dogmatycznych, ale również jednolitości dyscyplinarnej (*unus ritus*). W sporze o ustalenie dnia Wielkanocy występował ostro przeciw Kwartodecymianom. Zob. CB 562; por. W. Hryniewicz: *Chrystus nasza Pascha*, w: *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982, s. 148. Hozjusz przytacza również w tej kwestii wypowiedź przeciwną. Pochodzi ona od św. Grzegorza papieża: „*in una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa*” (CB 570).

⁵⁶ Św. Hilary: *Adversus Constantium* liber 1: „*Nolo adversus nova venena, novas medicamentorum comparationes: nolo adversus novas insidias consilia recentia?*” (CB 523).

⁵⁷ Por. W. Hryniewicz, *dz. cyt.*, s. 59.

6. POTRZEBA HERMENEUTYKI TRADYCJI

Zagadnienie Tradycji eklezjalnej jest obciążone problemami hermeneutycznymi. Akcentuje się dziś bowiem istotną polaryzację w ramach procesu Tradycji chrześcijańskiej. Do zasadniczych cech tego procesu zdają się należeć: zmiana i ciągłość, rozwój i tożsamość⁵⁸. Co więcej, poprawnie rozumiana Tradycja sugeruje uznanie zmiany i rozwoju w imię ciągłości i tożsamości *traditum*⁵⁹. Ujmując rzecz ogólnie, chodzi tu o interpretację czy też reinterpretację Tradycji, a więc o ponowne jej odczytanie i próbę zrozumienia jej odczucia w nowej sytuacji historycznej. Należy tu przypomnieć, że świadectwa i dokumenty Tradycji nie są samą Tradycją⁶⁰. Podmiotem Tradycji jest Kościół — wspólnota wierzących, która „perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit”⁶¹. Nowe interpretacje Tradycji dokonują się w Kościele, który dzięki Duchowi Świętemu jest pobudzany do odkrywania, a nie utracania prawdy zbawczej, zawartej w Objawieniu⁶². Dlatego też pisał Hozjusz: „cum Ecclesiae iudicio legenda sunt scripta Patrum”⁶³.

Konieczność stałej hermeneutyki Tradycji domaga się rozwiązania wielu zagadnień, które umożliwiają właściwe jej dokonywanie. Chodzi tu o zasady i kryteria „zabiegów hermeneutycznych” oraz ustalenie instancji kompetentnych w ramach Eklezji do podejmowania prób interpretacyjnych, a więc jest to problem hermeneuty. Do problemów metahermeneutyki Tradycji należą: kwestie zmysłu wiary, zmysłu wierzących, konsensu eklezjalnego, a w jego ramach konsensu Ojców oraz recepcji eklezjalnej.

ZMYSL SŁOWA BOŻEGO

Zmysł wiary (*sensus fidei* — *sensus fidelium*) rodzi się na podstawie wiary i jest jej wyrazem⁶⁴. Treść wiary stanowi jego przedmiot. Zmysł wiary pozwala wydawać sądy i przyjmować postawy zgodnie z wiarą, chociaż nie jest jakimś szczególnym sposobem poznania czy instynktem. Według Piotra Russeta poznanie mocą zmysłu wiary jest „jakby instynktowne”⁶⁵. Zmysł wiary służy nowym ujęciom poznawczym treści wiary, pełniejszemu ujawnieniu jej bogactwa, wzrastaniu w poznaniu wydarzenia i słowa zbawczego. Zmysł wiary stwarza płaszczyznę współnaturalności (*connaturalità*) między wierzą-

⁵⁸ Tamże, s. 224–225.

⁵⁹ Tamże, s. 226.

⁶⁰ Tamże, s. 231.

⁶¹ KO 8.

⁶² KK 12.

⁶³ CB 542.

⁶⁴ Na temat pojęcia *sensus fidei* i jego historii zob. F. Arduzzo: Il „senso della fede” e il „consenso dei credenti”, *Credere oggi*, 2 (1982) nr 2, s. 8 (15–8) 18; Zob. także: Y. Congar: Wiara i teologia, w: *Tajemnica Boga. Misterium Zbawienia*, t. 1, tłum. z fran. B. Przybylski, Poznań 1967, s. 92–93. Dla Cz. Bartnika *zmysł wiary* jest czynnikiem rozwoju świadomości kościelnej oraz narzędziem Tradycji. Por. Cz. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 337–338, 361.

⁶⁵ F. Arduzzo, art. cyt., s. 8/18.

cym a treścią wiary, tj. słowem Bożym⁶⁶. Zmysł wiary umożliwia poznawanie o charakterze progresywnym poprzez nowe ujęcie poznawcze. Są to nowe interpretacje słowa Bożego, zawartego w Biblii i Tradycji eklezyjalnej. Zmysł wiary jest kwalifikacją i umiejętnością całego Kościoła (*sensus Ecclesiae*)⁶⁷. Posiada on przede wszystkim chrystotropiczny oraz chrystocentryczny charakter, a więc ukierunkowanie i koncentrację chrystyczną. Jezus Chrystus, Osoba Słowa jest jego przedmiotem, centrum, punktem odniesienia. Jest to dlatego zmysł Chrystusa (Chrystusowy), *sensus Christi* (1 Kor 2,16), zmysł Słowa (*sensus Verbi*), zmysł „logotropiczny”.

EKLEZYJALNY KONSENS A SŁOWO BOŻE

Od kościelnego zmysłu Słowa Bożego należy odróżnić związaną z nim zgodę wiary (*consensus fidei*). Jest ona zewnętrzną manifestacją zmysłu Słowa Bożego⁶⁸. Innym ważnym pojęciem dotyczącym omawianej problematyki jest określenie „zgodą wierzących” (*consensus fidelium*). Pojęcie to nie jest jednoznaczne. Może sugerować zgodę wiary wszystkich wierzących, tzn. całego Kościoła (*consensus Ecclesiae*) lub tylko zgodę laików w wierze, w odróżnieniu czy przeciwstawieniu jej wierze Pasterzy. Według Ludwika Sartoriego, który zdaje się *consensus fidelium* utożsamiać z konsensem eklezyjalnym, powszechna zgoda wierzących stanowi zakończenie długiego procesu „słuchania” i poznawania słowa Bożego przez Kościół. Jest finalizacją całego cyklu, jakiegoś procesu. *Konsens wierzących*, ich jednomyślność — pomimo wielości w kwestiach drugorzędnych — jest sądem, kryterium finalnym, a przez to idealnym⁶⁹. Autorem i Sprawcą zdolności Kościoła do kierowania się zmysłem wiary i jego ekspresji w konsensie jest Duch Święty. Dzięki Jego aktywności Kościół może pozostać nieomylny *in credendo* oraz *in docendo*⁷⁰.

Konsens eklezyjalny, który jest za każdym razem nowym zgłębieniem Słowa Bożego, nową interpretacją Biblii i Tradycji, w nowej sytuacji historycznej — ten konsens całego Kościoła — zakłada jako *conditio sine qua non* „*conspiratio fidelium et pastorum*”, a więc *konsens hierarchii i laików*⁷¹.

Trzeba jednak zauważyć, że *zmysł wiary* (*sensus fidei* — *sensus fidelium*), będący darem Ducha Świętego, nie da się zredukować i podporządkować *konsensowi wierzących* (*consensus fidelium*)⁷². *Konsens wierzących*, w odróżnieniu od *konsensu Kościoła*, jest sam w sobie rzeczywistością subiek-

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ C 26.

⁶⁸ C 26. Dziś por. F. Arduzzo: „Il senso della fede, in quanto manifestato esternamente e quindi osservabile e leggibile, viene chiamato dai teologi il „consenso della fede”; Zob. F. Arduzzo, art. cyt., s. 822.

⁶⁹ L. Sartori: Qual é criterio per stabilire il „sensus fidelium?” *Concilium* A. 17 (1981) f. 8, p. (1293), 119 (wersja włoska). Zob. H. Bacht: *Consensus. I: Consensus des gläubigen Volkes*, *LThK* 3, 43–44.

⁷⁰ KK 12.

⁷¹ F. Arduzzo, art. cyt. 822.

⁷² Jan Paweł II: Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* (22 XI 1981), nr 5.

tywną, wielkością socjologiczną i statystyczną⁷³. Nie może on rozstrzygać o autentycznym nauczaniu słowa Bożego. Jediną instancją, która ma decydujący głos w tej kwestii, są Pasterze Kościoła, partycypujący w autorytecie Chrystusa. Nauczanie Pasterzy, którym wierni winni okazać posłuszeństwo, nie jest zależne od *konsensu wierzących*. Prawem Pasterzy bowiem jest nie tylko sankcjonować *konsens wierzących*, ale go uprzedzać i żądać⁷⁴.

Jest charakterystyczne, że Hozjusz unikał w zasadzie rozróżniania *zmysłu wiary* oraz *konsensu wierzących*. Używał przede wszystkim bardzo ogólnego, a zarazem i globalnego określenia *sensus et consensus Ecclesiae*. Jest to organiczne związanie *sensus* i *consensus*. *Konsens Kościoła* winien cechować się lokalnym (geograficznym) oraz temporalnym (trwałością historyczną) charakterem. Musi obejmować *universum Kościoła* oraz dotyczyć istotnych spraw wiary i życia⁷⁵. Dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary oraz eklezyjalnemu konsensowi uwyrażnia się przedmiot wiary kościelnej — słowo Boże. „Ubi tantus est omnium — wyraża swe przekonanie Hozjusz — consensus, minime dubitare debemus non hominum hanc, verum Dei vocem esse, per membra suae loquentis”⁷⁶.

Konsens eklezyjalny — zdaniem Kardynała — to selektywny konsens reprezentatywnej grupy Pasterzy. Do jego zaistnienia potrzebna jest przede wszystkim zgoda biskupów, którzy reprezentują Kościoły lokalne, niejako streszczając je w sobie⁷⁷. Nie oznacza to, że wymagana jest tu numeryczna jednomyślność wszystkich biskupów, lecz trwałe i głębokie przekonanie ich zdecydowanej większości. Konsens ujawnia się na soborach powszechnych, w zwyczajnym nauczaniu biskupim, w procesie recepcji treści Tradycji, w rozwoju rozumienia Objawienia, w teologii, w pobożności. Uprzywilejowanym miejscem manifestacji *consensus Ecclesiae* są sobory powszechne. W innych sytuacjach jest trudniej ustalić istnienie moralnej jednomyślności episkopatu. *Konsens eklezyjalny* ma dla życia chrześcijańskiego wiążące znaczenie. Uczył bowiem już św. Augustyn: „Erit ergo iudex noster sensus et consensus Ecclesiae”⁷⁸.

⁷³ Ratzinger akcentuje subiektywność konsensu wierzących: „Die Synode stellt fest, dass der sensus fidei vom consensus fidelium unterschieden werden muss — der soziologische Konsens vieler Christen ist als solcher noch nicht der Spruch des Glaubens”. Zob. J. Ratzinger: Brief nach der Bischofssynode (1980) an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden, München (8 XII 1980), s. 8.

⁷⁴ „Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam” (24 VI 1973), AAS 65 (1973) nr 2, s. 396–408.

⁷⁵ C 21, 27; LE 623, 637; CB 542.

⁷⁶ „Quod ergo isti omnes, et qui eos usque ad haec nostra tempora sequuti sunt, unanimiter senserunt, praedicaverunt, literis etiam consignaverunt, atque ad nos transmiserunt, vicissim a nobis ad posteros nostros transmittendum: isti, inquam, omnes, in tam diversi regionibus commorati, tanto et locorum et saeculorum intervallo disiuncti, quod nos tanto consensu docuerunt non hominum hanc quam Dei per os Ecclesiae suae loquentis, doctrinam existimare debemus” (C 131); zob. CB 594.

⁷⁷ Św. Cyprian: liber 1, epist. 6: „Ad extremum scire debes, Episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in Episcopo, etsi cum Episcopo non sint, Ecclesia non esse” (C 57).

⁷⁸ Św. Augustyn, epist. 152; LO 13.

KONSSENS OJCÓW A SŁOWO BOŻE

Za jeden z zasadniczych elementów tworzących *zgodę Kościoła w wierze* (consensus Ecclesiae) uważa się *zgodne świadectwo Ojców* (consensus Patrum)⁷⁹. Według Hozjusza, Ojcami byli zwykle biskupi⁸⁰. Ojcowie to przede wszystkim świadkowie Tradycji, a także pierwsi interpretatorzy Pisma Św.⁸¹. Znaczenie ich nauki, zgodność poglądów czy też rozbieżności odgrywają dużą rolę. Są oni bowiem nauczycielami nie podzielonego jeszcze Kościoła i chrześcijaństwa⁸². Ich teologia jest w sensie źródłowym „teologią ekumeniczną”, powszechną, jedną, wspólną chrześcijaństwu⁸³.

Trwałym, niepodważalnym, decydującym o ciągłej aktualności Ojców dokonaniem było ustalenie przez nich kanonu Pisma Św., symboli wiary, podstawowych form liturgii oraz swoistej „filozofii”, opartej na wierze⁸⁴. Była ona próbą usytuowania chrześcijaństwa, w świecie judaistycznym i hellenistycznym poprzez asymilację osiągnięć myśli starożytnej oraz wyrażenie w jej pojęciach misterium chrześcijaństwa, co wiodło judeo-chrześcijaństwo ku jego hellenizacji. Sobory powszechne: Konstantynopolitański II⁸⁵, a szczególnie Trydencki⁸⁶ i Watykański I⁸⁷, akcentowały rozstrzygające znaczenie *jednomyślnej zgody Ojców* (consensus Patrum) dla interpretacji Pisma Św. W związku z rozwojem nauk biblijnych Sobór Watykański II zajął w kwestii *konsensu Ojców* bardziej powściągliwe stanowisko, potwierdzając natomiast znaczenie Ojców jako świadków Tradycji⁸⁸.

Hozjusz utożsamiał znaczenie *consensus Patrum* ze znaczeniem *sensus et consensus Ecclesiae*. W jednomyślnym głosie Ojców brzmiał — jego zdaniem — głos całego Kościoła, a w zgodnym słowie Ojców — słowo Boże. Ojcowie umieli usłyszeć, przyjąć, zrozumieć słowo Boże oraz je poprawnie wyrazić w swoim języku, to znaczy w języku swoich czasów. Spośród cech, przypisywanych przez patrystykę tak zwanym Ojcom Kościoła, Hozjusz zdaje się zwracać uwagę na starożytność. Ojcowie różnią się, jego zdaniem, od innych nauczycieli wiary w Kościele, przede wszystkim swym umiejscowieniem w czasie. Stanowią Kościół poapostolski. Występuje tu swoista „redukcja eklezjologiczna”, zastosowanie zasady reprezentacji, jakby *pars pro toto* w teologii. Utożsamiając bowiem *powszechną zgodę Ojców* z *sensus et consensus całego Kościoła*, Hozjusz utożsamiał depozyt Tradycji ze zgodną nau-

⁷⁹ H. Bacht, Consensus. II. Der consensus Patrum, *LThK* 3,44.

⁸⁰ Współczesne badania zdają się podtrzymywać pogląd Hozjusza. A. Trape pisze: „(il Padre) [...], titolo che al inizio veniva dato ai vescovi”; zob. A. Trape: *I Padri e lo studio della teologia*, w: *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma 1977, s. 37.

⁸¹ J. Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 143–144.

⁸² Tamże, s. 152.

⁸³ Tamże, s. 153.

⁸⁴ Tamże, s. 157–158.

⁸⁵ DS 438.

⁸⁶ DS 1507.

⁸⁷ DS 3007.

⁸⁸ KO 8; zob. W. Hryniewicz: *Ekumeniczne znaczenie teologii patrystycznej*, *RTK* 20 (1973), z. 4, s. 197; także J. Ratzinger, dz. cyt., s. 142–144.

ką Ojców⁸⁹. Ojcowie byli dla niego nie tyle pierwszymi interpretatorami i hermeneutami Tradycji apostołskiej zawartej w Piśmie Św., ile przede wszystkim w ich konsensie ujawniała się treść tej Tradycji. Kardynał podziela tu pogląd św. Bazylego: „Quamobrem quae tanto consensu Patres fere omnes affirmant, divinam esse traditionem dubitandum non est: quam ab ipsis Apostolis ad nos esse derivatam”⁹⁰.

Biskup Warmii przypisywał *konsensowi Ojców* większe znaczenie, niż uczyni to potem Sobór Watykański II. *Consensus Patrum* był dla niego ewidentnym kryterium dla rozpoznania słowa Bożego w świadectwach i instytucjach Tradycji apostołskiej, a wśród nich także i w interpretacji Biblii. Powszechna zgoda Ojców to, według Hozjusza, uprzywilejowana kategoria gnozeologiczna oraz kategoria świadomości teologicznej Kościoła Słowa Bożego na początkowym etapie jego dziejów.

EKLEZJALNA RECEPCJA SŁOWA BOŻEGO

Istotnymi cechami Kościoła, wspólnoty wierzących jest *zmysł wiary* (*sensus*) oraz sprawiana przez Ducha świętego *zgodność w wierze* (*consensus*), która nie pozwala Kościołowi odpaść od objawionej Prawdy i pobłądzić. Co więcej, Eklezja odznacza się również, według współczesnych teologów, aktywnością oraz zdolnością do pewnej selekcji, polegającej na recepcji lub nierecepcji doktrynalnej⁹¹. Przyjmuje się, że proces recepcji eklezjalnej jest elementem dzieła przekazywania objawienia oraz rozwoju dogmatu kościelnego. Zdolność recepcji eklezjalnej manifestowała się także we wczesnym Kościele, przede wszystkim w sposobie teologicznej interpretacji dogmatu. Nie kwestionując jurydycznej ważności orzeczeń doktrynalnych, w długotrwałym i skomplikowanym procesie prowadziła ona do eksponowania ich autentycznego sensu⁹². Proces recepcji eklezjalnej jest z jednej strony przybliżeniem się i wydobywaniem z dogmatycznych sformułowań wiary Apostołów i Ojców, która stanowi o wartości i autorytecie tych orzeczeń, z drugiej — recepcja eklezjalna staje się kryterium prawdziwości tez i interpretacji teologicznych⁹³.

⁸⁹ Powyższy pogląd Hozjusza był powszechny w teologii katolickiej aż do konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. Jeszcze w schemacie przygotowawczym czytamy: „Ita in totius Ecclesiae Traditione iam cointelliguntur patres et sensus fidei. Zob.: Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione. Modi a patribus conciliaribus propositi a commissione doctrinali examinati, Città del Vaticano 1965, s. 37.

⁹⁰ Św. Bazyli: *De Spiritu Sancto*, cap. 27, C 14. A także: „Quod igitur tanto consensu, tot seculis, quam late patet Christianum nomen, observatum semper ubique locorum fuisse videmus, quis aliud quam Apostolorum hanc esse traditionem existimare fas est? Sicut existimasse iam ante docuimus Dionysium Areopagitam, Joannem Chrysostomum et Joannem Damasenum” (C 341).

⁹¹ W. Hryniewicz: *Proces recepcji prawdy w Kościele*, *Collectanea Theologica* 45 (1975), f. 2, s. 23.

⁹² Tamże, s. 19, 24.

⁹³ Św. Augustyn: *Contra Cresconium* liber 2, cap. 32: „non recipimus [...] quia Ecclesia non recepit” (C 26); także Wincenty z Lerynu: *Commonitorium*: „cum Ecclesia Doctores recipiamus, non cum Doctoribus Ecclesiae fidem deseramus” (CB 543). Zob. CB 542, 575.

W przekonaniu Hozjusza, proces recepcji doktrynalnej stanowi ważny i konieczny moment w dochodzeniu do poznania słowa Bożego, a także nieodzowny element w ocenie poglądów teologicznych. Samo zjawisko recepcji jawi się mu jako rzeczywistość złożona. O recepcji decyduje bowiem zarówno wiara Ludu Bożego, jak i nauczanie teologów oraz świętych, a także stanowisko magisterium eklezjalnego. Współbrzmienie tych tendencji oznacza spełnienie się procesu recepcji słowa Bożego przez Kościół. Recepcja eklezjalna jest swoistą hermenetyką świadectw Objawienia i Tradycji, a także oceną zgodności ze słowem Bożym nowych interpretacji teologicznych. Kardynał wielokrotnie wylicza składowe procesu recepcji: „quod Orthodoxi docuerunt, quod auctoritas Ecclesiae tradidit, quod populus Christianus amplexus est, quod scholae defendunt”⁹⁴; „Quod omnium est, quod catholicum est, quod orbis totius Christianitatis consensum receptum est”⁹⁵.

Według Josepha Ratzingera, idea recepcji była znana niektórym spośród ojców Soboru Trydenckiego, a wśród nich kardynałowi Marcelemu Cervinemu (późniejszemu papieżowi Marcelemu II, †1555) oraz kardynałowi Hieronimowi Seripandzie (†1563)⁹⁶. Ponieważ obydwaj kardynałowie byli znaczącymi współautorami soborowego dekretu *Sacrosancta* (DS 1501–1505), dlatego też uzasadnione jest doszukiwanie się ich koncepcji w tekście uchwalonego przez sobór dokumentu. W mniemaniu tych teologów, *receptio Ecclesiae* ma decydujące znaczenie w ustaleniu rangi, trwałości i obowiązywalności tradycji kościelnych⁹⁷. Chociaż Stanisław Hozjusz nie uczestniczył jeszcze w 1546 r. w pracach soboru, to jednak problem recepcji pojawia się również w jego pismach wielokrotnie. Przez recepcję rozumie on uprawniony sposób weryfikacji poglądów teologicznych. Niewątpliwie, intelektualną wrażliwość Kardynała kształtowała lektura dekretu *Sacrosancta*, a także publikacje wybitnych teologów trydenckich oraz ich zwolenników. Zainteresowanie Hozjusza zagadnieniem recepcji i zrozumienie wagi tej idei w procesie oceny i powstania teologicznych interpretacji Objawienia zrodziło się jednakże przede wszystkim w wyniku jego samodzielnych studiów patrystycznych.

Kardynał rozpatrywał pojęcie recepcji w kontekście własnej koncepcji Kościoła. W związku z tym uważał on, że przede wszystkim w sposób wyłączny magisterium Kościoła posiada zdolność recepcji i nieskażonego wyrażania wiary Apostołów oraz Ojców⁹⁸. Magisterium czyni to w imieniu całego Kościoła. Jest ono bowiem, zdaniem Kardynała, niejako „streszczeniem” całego Kościoła, a także strukturą upoważnioną do wyrażania stanów jego świadomości oraz wiary. Tak więc wartość dogmatycznych orzeczeń magisterium polega na przyjmowaniu przez nie oraz przekazywaniu wiary apostołskiej i katolickiej⁹⁹. Można bez przesady twierdzić, że zdaniem Biskupa

⁹⁴ C 409.

⁹⁵ C 410; zob. C 26–27, C 36; LO 3; LE 616.

⁹⁶ J. Ratzinger: *Ein Versuch...*, s. 58–59.

⁹⁷ W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 177–178.

⁹⁸ Por. przypis 93.

⁹⁹ Zob. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 182, w szczególności przypis 137.

Warmii *receptio Ecclesiae* dokonuje się jurydycznie poprzez *receptio pastorum*, a w procesie dojrzewania aktu hierarchicznej recepcji eklezjalnej bierze udział cała wspólnota Kościoła.

Hozjuszowe pojęcie recepcji różni się bardzo od nowożytnego rozumienia tego problemu przez myśl prawosławną, inspirowaną pracami Aleksego Chomiakowa (1804–1860), Mikołaja Afanasjewa (1893–1966) i innych¹⁰⁰. Dla Kardynała recepcja jest procesem, w którym decydującą rolę odgrywa episkopat pod przewodnictwem biskupa Rzymu, jako rozstrzygająca instancja w dążeniu do rozpoznania, określenia i przyjęcia niezmiennej Tradycji apostoelskiej słowa Bożego, zawartej w tradycjach kościelnych. Teologowie prawosławni natomiast mówią o *consensus* wszystkich wierzących i wszystkich Kościołów lokalnych, która to zgoda jest aprobatą orzeczeń dogmatycznych jednego Kościoła lokalnego czy też ustaleń synodu lub soboru powszechnego. Przy tym prawosławni nie zgadzają się co do zakresu tej zgody: czy ma być ona bez wyjątku, czy większościowa, czy też ma się wyrażać w aprobacie władzy świeckiej danych społeczności. Stąd problematyka recepcji musi być rozpatrywana na tle odmiennej eklezjologii.

Podjęcie przez Kardynała zagadnienia recepcji, wprowadzie tylko fragmentaryczne, było formą kontynuacji oraz dialogu z myślą wielkich teologów katolickich, którymi byli między innymi wspomniani Cervini i Seripando. Refleksja katolickich teologów XVI w. nad *receptio Ecclesiae*, a w przypadku Hozjusza wyraźny patrystyczny rodowód zainteresowania się tym zagadnieniem, stanowią świadectwo otwarcia myśli Kościoła Zachodu okresu renesansu na problematykę, którą w innej formie i perspektywie podjęła w XIX i XX w. myśl prawosławia.

Tradycja, według Hozjusza, posiada słowny charakter. Słowny, nie w negatywnym znaczeniu tego terminu, czyli wyłącznie werbalny. „Słowo” oznacza tu coś żywego, zewnętrzny wyraz chrześcijaństwa, to, czym ono jest w swojej istocie, a jednocześnie środek autoprzekazu Kościoła. Tradycja jest więc słowem Objawienia, przekazywanym przez Jezusa Chrystusa, Apostołów, Kościół, czyli jest jednocześnie czymś więcej niż tylko wyrazem; polega ona na misteryjnym przekazywaniu Osoby Słowa i Jego Dzieła, które uobecnia w dziejach. Do Tradycji należy również przekaz instytucji pochodzenia apostoelskiego, np. gest włożenia rąk jako sposób przekazywania sukcesji apostoelskiej. Charakterystyczna jest owa „logiczność”, to jest chrystyczna geneza i natura Tradycji apostoelskiej. Stanisław Hozjusz stał na stanowisku niepełności materialnej Pisma Św. (*insufficientia materialis*), chociaż Biblii przyznawał szczególną, fundamentalną rolę w ujęciu Objawienia — jako objawionemu słowu Bożemu. Był przekonany, że ustna Tradycja

¹⁰⁰ Por. W. Hryniewicz: Recepcja orzeczeń Magisterium przez wspólnotę Kościoła w świetle teologii prawosławnej. *ZNKUL*, 18 (1975) nr 2, s. 16. O zagadnieniu recepcji w myśli teologów prawosławnych XIX i XX w. piszą: M. Wójtowicz: Podmiot nicomyślności w Kościele według A. S. Chomiakowa, w: *Studia Ekumeniczne*, t. I, red. J. Myśków, Warszawa 1982, s. 179–228 (a szczególnie s. 219–223); J. Jarek: Recepcja eklezjalna w prawosławiu w ujęciu N. N. Afanasjewa, tamże, s. 229–255.

apostolska jest nie tylko regułą interpretacji Pisma Św., ale również natchnionym słowem Bożym, słowem nie spisany. Faktu natchnienia nie odnosił on jednak do pomników literackich Tradycji ustnej, na przykład tekstów homilii Ojców Kościoła. Dzieł Ojców nie uważał za teksty święte, w odróżnieniu od ksiąg Biblii. Tradycję wiązał raczej z Tajemnicą Żywego Kościoła.

W procesie poznawania słowa Bożego dostrzegwał Biskup Warmii pewien rodzaj sprzężenia zwrotnego między Biblią a Tradycją. Tradycja jest regułą interpretacji Pisma Św., chociaż jednocześnie kościelne czy teologiczne interpretacje słowa Bożego wymagają odniesienia i konfrontacji z Biblią.

Kardynał znalazł pojęcie „rozwoju” Tradycji jedynie jako organiczny i jednorodny proces wzrostu rozumienia słowa Bożego, odczytywanego coraz intensywniej i krytyczniej ze świadectw Tradycji. Zwraçał też baczną uwagę na czynniki umożliwiające właściwą hermeneutykę Tradycji, tzn. zmysł wiary, konsens Ojców, Pasterzy, Teologów, Eklezji oraz na zagadnienie recepcji. W sumie można twierdzić, że Tradycja apostolska jawiła się Hozjuszowi jako słowo niosące Chrystusa i jego Ewangelię.

LEHRE DES STANISŁAW HOSIUS ÜBER DAS WORT GOTTES (TEIL I)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Abhandlung, deren Titel „Lehre des Stanisław Hosius über das Wort Gottes” lautet, ist ein Studium des theologischen Nachlasses des Kardinals Stanisław Hosius (1504-1579), des grossen katholischen Denkers in der Zeit des tridentinischen Konzils. Das Ziel dieser Nachforschungen war die genaue Bestimmung des Begriffs: *verbi Divini doctrinam secundum aut apud Hosium*. Quellenmaterial lieferten hierfür hauptsächlich die *Confessio fidei catholicae christiana* sowie seine polemischen Schriften und seine Korrespondenz. Das vorliegende Studium berichtet über die theologische Tätigkeit des Kardinals, indem es sie zugleich systematisiert und einer eingehenden Beurteilung unterzieht. Diese Abhandlung hat jedoch einen rein theologischen und keineswegs historischen Charakter.

Aufgrund eingehender Analysen konnte der Autor feststellen, dass die Kategorie des Begriffes „Wort Gottes” in der theologischen Auslegung des Kardinals sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch die Methodologie einen sehr wesentlichen Platz einnimmt. Das Wort Gottes ist für Hosius sowohl Quelle als auch Grundsatz und Norm der Theologie.

Im ersten Abschnitt unterzieht der Autor den theologischen Aspekt des Begriffes „Wort Gottes” einer eingehenden Untersuchung und zwar im Kontext mit der christologischen Denk- und Überlegungsweise des Kardinals. Entgegen den Ansichten der polnischen Neo-Arianer des XVI. Jahrhunderts ist Hosius ein eifriger Verteidiger der Gottheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Seine Christologie ist demnach eine Christologie des Logos.

Im zweiten Abschnitt wird der Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes und der Heiligen Schrift behandelt. Der Kardinal zieht die Ansicht über die völlige Identität des geoffenbarten Wortes Gottes mit dem buchstäblich wörtlichen Sinn der Heiligen Schrift in Zweifel.

Der dritte Abschnitt „Überlieferung und Wort Gottes” behandelt vor allem die apostolische Überlieferung, die nach der Auffassung von Hosius der eigentliche Wortträger Christus selbst im zeitlichen Geschehen und über sein Evangelium ist.

PRZEŁOMOWE ZNACZENIE VATICANUM II DLA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ*

Po 20 latach od zakończenia Soboru Watykańskiego II warto przemyśleć na nowo jego znaczenie dla współczesnego Kościoła i dla całego chrześcijaństwa. Znaczenie to trzeba oczywiście rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Obecnie chciałbym się ograniczyć do zarysowania znaczenia Soboru jedynie w procesie rozwoju teologii katolickiej. Oczywiście będzie to jakaś próba zasygnalizowania zasadniczych tendencji czy problemów, a nie wyczerpujące przedstawienie całej problematyki. Trzeba będzie wspomnieć najpierw o nieśmiały i budzących nieraz podejrzenia próbach odnowy teologii przedsoborowej, aby dopiero na tym tle ukazać dokonany przez Sobór przełom w teologii i to zarówno co do samego podejścia czy metody jak i co do pełniejszej problematyki, jak wreszcie co do otwarcia nowych perspektyw w różnych dziedzinach teologii katolickiej.

I

W okresie przedsoborowym podejmowano pewne próby odnowy teologii, m.in. w biblistyce i historii teologii, w eklezjologii oraz w sakramentologii i teologii liturgii. Próby te spotykały się często z nieufnością a nawet z zastrzeżeniami. W biblistyce np. uwzględnienie rodzajów literackich¹ umożliwiło podejmowanie prób harmonizowania nauki o stworzeniu z teorią ewolucji, ale najbardziej znana próba tego zharmonizowania, podjęta przez Teilharda de Chardin, spotkała się z zastrzeżeniami ze strony Kongregacji św. Oficjum². W historii teologii szerokie uwzględnianie uwarunkowań historycznych w rozwoju dogmatów przez tzw. „nową teologię”³ budziło obawę

* Referat wygłoszony na posiedzeniu naukowym profesorów WSD *Hosianum* 14 XII 1985 r. w kościele NSPJ w Olsztynie.

¹ Stosownie było zwłaszcza po ukazaniu się encykliki Piusa XII *Divino afflante spiritu* (30 IX 1943), która wyraźnie mówiła o potrzebie uwzględnienia w egzegezie różnych gatunków literackich, jakimi posługiwali się autorzy natchnieni (Acta Apost. Sedes 35/1943) 314-319.

² Po pierwszym wezwaniu do ostrożności (z dnia 6 XII 1957 r.) Kongregacja św. Oficjum ogłosiła w d. 30 VI 1962 r. dekret wyraźniej ostrzegający przed niejasnościami i błędami zawartymi w niektórych dziełach Teilharda (Acta Apost. Sedes 54 (1962/526). W encyklice Piusa XII *Humani Generis* (z 29 VIII 1950 r.) została uznana złagodzona postać ewolucjonizmu antropologicznego z odrzuceniem jednak hipotezy poligenizmu (Acta Apost. Sedes 42/1950) 575-576.

³ Na temat „nowej teologii” por. m.in.: A. Zuberbier: Spór o nową teologię, *Ateneum Kapł.* 53 (1950) 1-27; M. Schoof: Przełom w teologii katolickiej, Kraków 1972, s. 108-115, 194-202; R. Winling: *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris 1983, s. 92-100.

o jakieś zrelatywizowanie prawdy; obawa ta znalazła wyraz w encyklice *Humani Generis*⁴.

W eklezjologii obok nauki o Kościele jako instytucji zaczęła się żywiłowo rozwijać już w okresie międzywojennym nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa; powstało przy tym wiele opinii co do zakresu i treści tego pojęcia⁵, Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* przeciwstawiając się skrajnym tendencjom spirytualistycznym postawił po prostu znak równości między Mistycznym Ciałem Chrystusa a zorganizowanym hierarchicznie Kościołem Rzymsko-Katolickim oraz zaliczył tylko katolików do rzeczywistych członków Mistycznego Ciała⁶. Ponadto różne inicjatywy ekumeniczne, podejmowane m.in. przez Congara⁷, budziły obawy o fałszywy irenizm i spotkały się nawet z zakazami⁸.

W liturgii obok różnych prób ożywienia uczestnictwa wiernych podjęto próbę pogłębienia samej teologii liturgii i sakramentologii. Próbę taką podjął zwłaszcza Casel⁹, ale jego teoria o tzw. *misteryjnej obecności aktów zbawczych Chrystusa w czynnościach liturgicznych Kościoła* spotkała się nie tylko z krytyką wielu teologów¹⁰, lecz także z pewnymi zastrzeżeniami encykliki *Mediator Dei*¹¹; encyklika ta, choć podaje już pogłębioną teologię liturgii, to jednak trzyma się jeszcze jednostronnego pojęcia liturgii jako całkowitego i publicznego kultu Mistycznego Ciała Chrystusa¹².

Wymienione tu przykładowo próby odnowy teologii były więc czynione nieśmiało, a przy tym napotkały na wiele obaw i zastrzeżeń.

⁴ Por. Acta Apost. Sedis 42 (1950) 565-567.

⁵ Opinie te przedstawiają m.in. W. Granat: (Dogmatyka katolicka, t. IV, Lublin 1960, s. 228, 295, 309-310), M. Kołodziejczyk: Tożsamość mistycznego ciała Chrystusa i Kościoła katolickiego w teologii katolickiej ostatniej doby, w: Studia dogmatyczno-moralne, Warszawa 1968, s. 35-43 i W. Łydka: „Ciało Chrystusa” jako określenie Kościoła, *Częstochowskie Studia Teologiczne* (1977), s. 32-45.

⁶ Por. Litterae encyclicae de mystico Jesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione: „Mystici Corporis...”, Acta Apost. Sedis 35 (1943) 199, 202-203. Utożsamienie Kościoła katolickiego z mistycznym Ciałem Chrystusa zaakcentował mocniej Pius XII w encyklice *Humani Generis* (Acta Apost. Sedes 42 (1950) 571).

⁷ Por. m.in. J. Puyo: Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem, Warszawa 1982, s. 65-73, 84-98. O innych inicjatywach ekumenicznych pisze m.in. St. C. Napiórkowski: Historia ruchu ekumenicznego, Lublin 1972, s. 123-146 i St. Nagy: Kościół na drogach jedności, Wrocław 1985, s. 94-103.

⁸ Por. J. Puyo, dz. cyt., s. 84-87, 91-98. Oficjalne stanowisko Kościoła wobec ekumenizmu zostało wtedy wyrażone w Instrukcji Kongregacji św. Oficjum, *De motione oecumenica* (z 20 III 1949 r.), zezwalającej na udział niektórych katolików w niekatolickich zebraniach teologicznych, ale pod ścisłą kontrolą biskupów [Acta Apost. Sedes 42 (1950) 142-147].

⁹ Por. m.in. O. D. Santagada: Dom Odo Casel, Regensburg 1967; R. Goczol: Casel Odo, w: Encyklopedia katolicka, t. II, Lublin 1976, kol. 1350-1351; W. Świerżawski: Pro cuius amore, Wrocław 1984, s. 249-260.

¹⁰ Por. m.in. T. Filthaut: Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947; I. Różycki: Podstawy sakramentologii, Kraków 1970, s. 157-170.

¹¹ Por. Litterae encyclicae de sacra liturgia: *Mediator Dei* (z 20 XI 1947 r.), Acta Apost. Sedes 39 (1947) 579-580.

¹² Por. tamże, s. 528-529.

Zasadniczego przełomu w odnowie teologii katolickiej dokonał dopiero Sobór Watykański II. Przełom ten powstał w rezultacie paroletnich obrad soborowych, żmudnej pracy nad dokumentami soborowymi połączonej z modlitwą do Ducha Świętego. W trakcie obrad Soboru głęboki proces rozwoju wiary i odnowy nauki chrześcijańskiej dokonywał się zarówno w opracowywaniu samych tekstów *Konstytucji*, *Dekretów* i *Deklaracji* soborowych jak i w rozwoju czy w pogłębieniu świadomości wiary u samych Ojców Soboru. Dla samych biskupów i dla całego Kościoła lata obrad soborowych były etapem szybkiego dojrzewania w głębszym i pełniejszym rozumieniu wiary¹³.

Przełomowe znaczenie zarówno samych obrad Soboru jak i uchwalonych na nim dokumentów dotyczy samego podejścia czy metody w traktowaniu zagadnień teologicznych, a także całościowego ujmowania problematyki i wreszcie otwarcia nowych perspektyw w wielu dziedzinach teologii i życia Kościoła.

1. Nowe podejście do zagadnień teologicznych widoczne już jest w samym języku dokumentów soborowych¹⁴. Nie jest to język scholastyczny czy abstrakcyjny, brak w nim schematycznych podziałów i zwięzłych definicji, brak anatematyzmów. Jest to natomiast język biblijny, ukierunkowany kerygmatycznie, zbliżony do opisu fenomenologicznego, język precyzyjny a zarazem zbliżony do języka potocznego.

Dokumenty soborowe ukazują praktyczne zastosowanie zasady, iż Pismo Św. ma być duszą teologii¹⁵. Nie tylko ich treść jest głęboko biblijna, stanowi wynik współczesnej egzegezy i teologii biblijnej, ale sam tekst dokumentów zbudowany jest często z licznych cytatów biblijnych organicznie wplecionych w całość wywodów Soboru.

Ukierunkowanie kerygmatyczne widoczne jest w całych wywodach dokumentów soborowych. Są one równocześnie doktrynalne i duszpasterskie¹⁶. Wykład doktryny chrześcijańskiej ma charakter głoszenia ludziom Dobrej Nowiny, budzenia i umacniania ich wiary oraz wzywania do życia według tej

¹³ Por. m.in. Y. Congar: *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris 1966, s. 121–126; G. Hernandez: *La nouvelle conscience de l'Eglise et ses pré-supposés historiques*, w: *L'Eglise du Vatican II*, t. II, Paris 1966, s. 176–195; J. Zabłocki: *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1967, s. 21–41; M. J. Le Guillou: *Le visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II*, Paris 1968, s. 39–54; K. Wojtyła: *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 11–12; G. M. Garrone: *Orientacje Soboru*, Paris 1969, s. 151–157; K. Wojtyła: *U podstaw odnowy*. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków 1972, s. 5–6, 11; J. Puyo, dz. cyt., s. 106–139; W. Łydka: *Konstytucja o Kościele jako wyraz współczesnej świadomości Kościoła*, *Kielecki Przegląd Diecezjalny* 60 (1984) 238.

¹⁴ Piszą o tym m.in. E. Florkowski: *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 132–133; G. Philips: *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, Paris 1968, t. I, s. 99–105 i R. Winling: *La théologie contemporaine (1945–1980)*, Paris 1983, s. 178–181.

¹⁵ Por. DFK 16. Skróty dokumentów soborowych stosowane są według wydania polskiego: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 990.

¹⁶ Por. A. Zuberbier: *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 98–105.

wiary. Niepotrzebne stają się stosowane w dawnych podręcznikach jakieś uzupełnienia czy dodatki o charakterze duszpasterskim czy ascetycznym (tzw. zastosowania praktyczne czy corollaria pietatis). Sam tok zasadniczego wykładu tajemnic wiary ma charakter duszpasterski i wychowawczy.

Język dokumentów soborowych nie jest językiem abstrakcyjnych pojęć i schematycznych definicji, ale raczej jest to zbliżony do fenomenologicznego wszechstronny, precyzyjny opis przedstawionej treści objawionej. Warto np. przypomnieć tu, że Sobór opisuje Objawienie Boże, Tradycję czy Kościół nie podając jakichś zwięzłych określeń, ale ukazując wszechstronnie ich genezę, bogatą strukturę i najrozmaitsze aspekty ich tajemniczej, misteryjnej natury¹⁷.

Chociaż Sobór posługuje się językiem opisowym, w miarę obrazowym, zbliżonym do współczesnego języka potocznego i zasadniczo zrozumiałym dla każdego wierzącego, mającego tylko wykształcenie ogólne, a nie obytego z filozofią scholastyczną, to jednak język ten nie jest nieprecyzyjny, chaotyczny, upraszczający zagadnienia, czy też moralizatorski lub dewocyjny. Opisując np. przynależność różnych osób do Ludu Bożego, którym jest Kościół, Sobór precyzyjnie określa, że jedni są w pełni wcieleni do społeczności Kościoła, inni są związani z Kościołem z licznych powodów, inni wreszcie są w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego¹⁸. Przy każdej z tych grup Sobór dokładnie precyzuje poszczególne warunki, ustawiające ludzi w różnym związku z Kościołem. Nie ma tu więc ani upraszczających schematów, ani słów zbędnych, nieprecyzyjnych ale, wprost przeciwnie, jest możliwe wszechstronne i ściśle przedstawienie zagadnień.

Metoda argumentacji stosowana przez Sobór preferuje przede wszystkim świadectwa biblijne i patrystyczne, a na dalszym planie wypowiedzi samych papieży czy też racje spekulatywne¹⁹. To sięganie do najstarszych źródeł, do samych korzeni chrześcijaństwa ma też głębokie znaczenie ekumeniczne. Warto przy tym podkreślić, że podejście ekumeniczne w przedstawianiu zagadnień zastąpiło tu całkowicie spotykane dawniej podejście apologetyczne czy polemiczne. Sobór dostrzega autentyczne wartości chrześcijańskie także w wyznaniach niekatolickich i uznaje jakąś ich wspólnotę z katolikami, chociaż podkreśla, że wspólnota ta nie jest jeszcze pełna i doskonała²⁰. W samych wywodach Sobór unika takich wyrażań czy ujęć, które by mogły ranić braci niekatolików, oczywiście nie rezygnując przy tym z dokładnego formułowania prawdy. Wyraża akceptację dla różnorodnych tradycji obrządkowych, moralno-ascetycznych a nawet dla różnych szkół teologicznych²¹. Uznaje przez to, że pluriformizm w teologii nie musi zagrażać jedności wiary.

¹⁷ Opis Objawienia podany jest głównie w KO 2, opis Tradycji — przede wszystkim w KO 8, opis Kościoła — zwłaszcza w pierwszych dwu rozdziałach Konstytucji *Lumen Gentium*.

¹⁸ Por. KK 14–16.

¹⁹ Podkreślają to m.in G. Martelet: *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris 1969, s. 21–48 i R. Winling, dz. cyt., s. 178–179.

²⁰ Por. np. KK 15; DE 3–4.

²¹ Por. zwłaszcza DE 15–17.

W samym wykładzie wiary Sobór stosuje ujęcie historiozbowcze, personalistyczne, dynamiczne i poszukujące²². Ukazuje np. rzeczywistość Objawienia Bożego, tajemnicę Kościoła czy posłannictwo Kościoła w świecie na szerokim tle historii zbawienia, mającej swój początek w odwiecznych planach boskich a swój kres w eschatologii²³. Mówiąc o prawdach nadprzyrodzonych ujmuje je jako wydarzenia lub czyny osobowe, np. Objawienie i wiarę ujmuje jako międzyosobowe relacje Boga z człowiekiem²⁴. Tajemnice wiary ukazane są przy tym nie tylko jako prawdy oświecające umysł człowieka, ale też jako wyraz Woli Bożej wzywającej człowieka do świętości i jako źródło zbawienia człowieka. Podkreślony jest także stopniowy rozwój Objawienia Bożego w dziejach Starego i Nowego Przymierza i stopniowy rozwój zrozumienia Objawienia w ciągu dziejów Kościoła²⁵. Sobór wyraża wreszcie postawę otwartą wobec niezmiernie Tajemnicy Bożej i wobec coraz to nowych problemów i uwarunkowań życia ludzkiego. Nie zajmuje się oceną i potępieniem błędnych opinii, ale pozytywnym wykładem Objawienia. Nie tyle ostatecznie rozstrzyga wszelkie dyskutowane problemy, co ukazuje nowe perspektywy i wytycza kierunki dla rozwoju wiary i działalności Kościoła²⁶.

2. Po ukazaniu nowego podejścia widocznego w języku i metodzie, stosowanych przez Sobór, warto teraz pokrótce zasygnalizować przełom dokonany przez Sobór w całościowym, wielostronnym ujmowaniu treści Objawienia Bożego. Przykładowo można się tu skoncentrować wokół trzech kręgów tematycznych.

Pierwszy, związany z *Konstytucją o Objawieniu Bożym*, dotyczy takich tematów jak Objawienie, wiara, Tradycja i Pismo Św. Objawienie ujęte jest nie jako jedynie mowa Boża pouczająca człowieka²⁷, ale jako objawienie się człowiekowi samego Boga, Jego planów zbawczych i tajemnicy Jego życia, w którym człowiek ma uczestniczyć. Objawienie to dokonuje się przez słowa i czyny, wewnętrznie z sobą powiązane w serię wydarzeń tworzących historię świętą. Nie tylko poucza ono człowieka, ale wzywa do nawrócenia i uświęcenia. Pełnią Objawienia jest Chrystus²⁸. Wiara z kolei ukazana jest nie jako samo uznanie prawdy objawionej²⁹, ale jako pełna odpowiedź człowieka na Boże Objawienie, jako otwarcie się na przyjęcie objawiającego się Boga i Jego planów zbawczych, pełne zaufanie i posłuszeństwo Woli Bożej, niepo-

²² Wykazuje to częściowo R. Winling, dz. cyt., s. 181-184.

²³ Takie ujęcie Objawienia podane jest w KO 2-4, a taka koncepcja Kościoła ukazana jest zwłaszcza w KK 2-5, 9, 17, 48.

²⁴ Por. KO 2 i 5.

²⁵ Mowa jest o tym zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach Konstytucji *Dei Verbum*.

²⁶ Stąd nie znajdujemy w dokumentach Soboru tzw. kanonów czy anatematyzmów. Podkreśla to m.in. A. Zuberbier, por. dz. cyt., s. 101.

²⁷ Por. np. Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, rozdział I (*Breviarium Fidei*, Poznań 1964, I, 42-43).

²⁸ Por. KO 2-4.

²⁹ Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, rozdział III (*Breviarium Fidei* I, 48-53).

dzielne zaangażowanie się całej osoby ludzkiej we współpracę w Bożym dziele zbawienia³⁰.

Tradycja i Pismo Św. ukazane są nie jako dwa odrębne źródła Objawienia, ale jako jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi³¹. Wyływają one z tego samego źródła, są ściśle z sobą powiązane i niejako zrosnięte w jedno i zmierzają do tego samego celu. Tradycja jest nieomylnym wyjaśnianiem i przekazywaniem żywego słowa Bożego, a Pismo Św. jest jego formą utrwaloną na piśmie pod natchnieniem Ducha Świętego. Sama Tradycja przekazana Kościołowi przez Apostołów nie tylko słowami, ale i przykładem postępowania i ustanowionymi instytucjami rozwija się w Kościele pod wpływem Ducha Świętego i pod kierunkiem Magisterium Kościoła stojącego w służbie przekazywanemu Słowu Bożemu. Pismo Św. z kolei ukazane jest przez Sobór nie tylko w jego powiązaniu z Tradycją, ale też od strony jego natchnienia, prawdy zbawczej, różnych form literackich, jedności obydwu Testamentów oraz jego znaczenia w całym życiu Kościoła³². Tak więc Tradycja i Pismo Św. ukazane są wszechstronnie, jako złożona i dynamiczna rzeczywistość.

Drugi krąg tematyczny, związany z *Konstytucją dogmatyczną o Kościele*, obejmuje zwłaszcza takie tematy jak tajemnica Kościoła, kolegialność i świeccy w Kościele.

Tajemnica Kościoła ukazywana nieraz przed Soborem dość jednostronnie bądź to od strony samej instytucji³³, bądź też od strony nadprzyrodzonej wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa³⁴, została przedstawiona przez Sobór w całej swej bogatej i złożonej strukturze. Została ukazana nadprzyrodzona struktura Kościoła, jego relacje z Trójcą Świętą, jego głęboka jedność z Chrystusem i z Duchem Świętym³⁵, miejsce Matki Bożej w jego życiu

³⁰ Por. KO 5.

³¹ Por. KO 9–10. Przed Soborem dość rozpowszechniona była w teologii opinia o dwu odrębnych źródłach Objawienia. Odmiennej opinii bronili głównie J. R. Geiselmanna w dziele pt. *Die heilige Schrift und die Tradition* (Freiburg 1962).

³² Jest o tym mowa w czterech ostatnich rozdziałach Konstytucji *Dei Verbum*. Warto tu podkreślić, że w rozdziale piątym (o Nowym Testamencie) Konstytucja uwzględnia wydaną w międzyczasie (24 IV 1964) Instrukcję Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia* — o historycznej prawdzie Ewangelii; Instrukcja ta pozwala egzegetom na stosowanie w badaniach nad Ewangelią nowoczesnych metod uwzględniających poszczególne etapy przekazu i redakcji tekstów natchnionych oraz ich kontekst środowiskowy (Traditions- i Redaktionsgeschichte).

³³ Zysto instytucjonalna koncepcja Kościoła dominowała zwłaszcza w teologii fundamentalnej i to niemal do ostatnich lat. Por. np. podręczniki ks. W. Kwiatkowskiego, ks. J. Myśkowa i ks. E. Kopecia. Cenną próbę przezwyciężenia tej jednostronności podjął ostatnio W. Hładowski: *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 183–275.

³⁴ Niemal całkowicie pomijały aspekt instytucjonalny, np. następujące opracowania: F. Jürgensmeier: *Mistyczne Ciało Chrystusowe jako podstawa ascetyki, rozbudowy i dążeń życia religijnego*, Lublin 1939; A. Wikenhauser: *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach der Apostel Paulus*, Münster 1940; 2 A. Vonier: *L'Esprit et l'Épouse*, Paris 1947; W. Goossens: *L'Eglise corps du Christ d'après saint Paul*, Paris 1949; E. Mersch: *Le corps mystique du Christ*, Louvain (3) 1951; tenże: *La théologie du Corps mystique*, Bruxelles 1944; T. Soiron: *Die Kirche als Leib Christi*, Düsseldorf 1951.

³⁵ Por. zwłaszcza KK 2–5, 7–9, 12; KDK 40; KL 5–7.

i posłannictwie³⁶, a także jego struktura hierarchiczna³⁷ i życie sakramentalne³⁸. Zostały też przypomniane i rozwinięte wszystkie biblijne obrazy Kościoła, ukazujące różne aspekty jego tajemniczej i zarazem widzialnej rzeczywistości³⁹. Ukazano następnie historiozbowcze perspektywy Kościoła, jego relację do Ludu Starego Przymierza⁴⁰ i jego odniesienie do eschatologii⁴¹, a przy tym stosunek Kościoła Chrystusowego do Kościoła katolickiego⁴². Przedstawiono wreszcie różnorodne funkcje i aktywną rolę wszystkich należących do Kościoła⁴³ oraz różne stopnie przynależności do niego⁴⁴. Te wszystkie wyjaśnienia stały się też podstawą dla katolickich zasad pełnego zaangażowania się Kościoła w ruch ekumeniczny.

Przyjęta przez Sobór po długich dyskusjach nauka o najwyższej władzy kolegium biskupów nad całym Kościołem była zasadniczym dopełnieniem przyjętej na I Soborze Watykańskim nauki o prymacie papieskim⁴⁵. Bez tego dopełnienia Kościół oddychał jakby jednym płucem, a struktura najwyższej władzy w Kościele ukazywała się, niezbyt słusznie, na wzór monarchicznej. Zharmonizowanie prymatu z kolegialnością ukazało w pełni oryginalną, jedyną w swoim rodzaju strukturę najwyższej władzy w Kościele, mającej swe podstawy w Objawieniu⁴⁶.

Sobór ukazał też wszechstronnie miejsce i godność ludzi świeckich w Kościele. W okresie przedsoborowym akcentowano przede wszystkim kapłaństwo hierarchiczne oraz władzę nauczania i rządzenia sprawowaną przez hierarchię⁴⁷. Świeccy pozostawali elementem biernym, Kościołem słuchającym, przedmiotem działalności duszpasterskiej biskupów i księży. Wprawdzie już przed Soborem zaczęła się rozwijać teologia laikatu i apostołstwo świeckich⁴⁸, ale Sobór dał solidne podstawy dowartościowania świeckich i mocny impuls do ich zaangażowania w życie i posłannictwo Kościoła. Wychodząc od sakramentów chrztu, bierzmowania czy małżeństwa mówi on wyraźnie o kapłaństwie wspólnym, sprawowanym przez świeckich, oczywiście różnym

³⁶ Mówi o tym cały ósmy rozdział Konstytucji *Lumen Gentium*.

³⁷ Przedstawiona jest ona przede wszystkim w trzecim rozdziale Konstytucji *Lumen Gentium*.

³⁸ Por. np. KK 11, 26; KL 47 i 59.

³⁹ Por. zwłaszcza KK 6.

⁴⁰ Por. m.in. KK 2, 9; KO 3; DRN 4.

⁴¹ Por. m.in. KK 48–50; KDK 40.

⁴² Por. KK 8.

⁴³ Por. KK 10–12, 40–42. Szczegółowo o funkcjach hierarchii mówi m.in. rozdział trzeci Konstytucji *Lumen Gentium*, o funkcjach ludzi świeckich — rozdział czwarty, a o funkcjach zakonników — rozdział szósty. Te wskazania Konstytucji rozwinięte są w różnych dekretach soborowych.

⁴⁴ Por. KK 14–16.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus (Breviarium Fidei)*, II, 57–72).

⁴⁶ Por. KK 19–20, 22–23 oraz wstępna nota wyjaśniająca.

⁴⁷ Postawa ta umocniła się po Soborze Trydenckim w opozycji do zanegowania przez protestantów boskiego pochodzenia hierarchii i sakramentalnego charakteru święceń kapłańskich.

⁴⁸ Por. m.in. Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953; G. Philips: *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1956. Por. też *Actes du premier Congrès mondial pour l'apostolat des laïques*, Rome 1952; *Les laïcs dans l'Église. Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Rome 1958.

od kapłaństwa służebnego, o udziale świeckich w misji nauczania i rządzenia, o ich apostołstwie i współodpowiedzialności za Kościół⁴⁹.

Trzeci krąg tematyczny, związany z *Konstytucjami o liturgii św. i o Kościele w świecie współczesnym* obejmuje m.in. takie tematy jak odkupienie, liturgia, sakramenty, stosunek Kościoła do świata i zbawienie wieczne.

Nauka Soboru o odkupieniu przekracza jednostronną przedsoborową koncepcję zadośćuczynienia i zasługi, dokonanych przez mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu⁵⁰. Odkupienie ujmowane jest przez Sobór w kategoriach biblijnych jako pojednanie ludzkości z Bogiem i zawarcie Nowego Przymierza czy też jako Tajemnica Paschalna, tzn. przejście ludzkości w Chrystusie jako jej Głowie (przez Jego śmierć i zmartwychwstanie) ze stanu śmierci duchowej i fizycznej, z niewoli grzechu, do stanu odrodzenia duchowego i chwalebego zmartwychwstania, do wolności dzieci Bożych⁵¹. Przez takie ujęcie Sobór ukazuje relację tajemnicy odkupienia do Starego Przymierza i do paschy żydowskiej, podkreślając przy tym zbawczą wartość nie tylko męki i śmierci Chrystusa, ale też Jego zmartwychwstania, stanowiącego w ścisłym związku z nimi jedno misterium paschalne, misterium przejścia Chrystusa z tego świata do Ojca w niebie. Ukazuje wreszcie uobecnianie się i jakby kontynuację tego paschalnego misterium Chrystusa w sakramentach św. i w całym życiu chrześcijańskim. I tak przyjęcie chrztu jest zapoczątkowaniem naszego uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz zobowiązaniem do rozwijania tego, a udział w Eucharystii ma być także wyrazem naszej osobistej ofiary składanej Bogu w codziennym życiu⁵².

Uległo też na Soborze znacznemu pogłębieniu i dopełnieniu samo pojęcie liturgii. Jakimś decydującym etapem w rozwoju tego pojęcia była już encyklika *Mediator Dei*, która określała liturgię jako kult publiczny całego Mistycznego Ciała Chrystusa⁵³. Sobór dopełniając to określenie stwierdza, że liturgia to sprawowanie w Kościele w widzialnych obrzędach zbawczych misterii Chrystusa, zwłaszcza misterium paschalnego, jakieś tajemnicze uobecnianie Chrystusa oddziałującego zbawczo także dzisiaj przez trwałą moc tych wydarzeń, które dla nas przeżył na ziemi. Liturgia jako skuteczne uobecnianie kapłańskiego działania Chrystusa jest nie samym kultem uwielbienia Boga, ale też drogą uświęcenia człowieka, przechodzenia dzięki Chrystusowi przez ofiarne życie ziemskie do wspólnoty życia z Ojcem w niebie⁵⁴.

Sakramenty święte pojmowane są przez Sobór nie tylko jako znak i przyczyna łaski Bożej, ale jako osobowe spotkanie z Chrystusem, który sam działa w sakramentach i daje udział w misterium paschalnym. Sobór podkreśla przy tym personalizizm sakramentów i ich charakter eklezjalny. Mówi, że osobowe spotkanie z Chrystusem w sakramentach jest źródłem odpowied-

⁴⁹ Por. zwłaszcza KK 31–36; DA 2–8.

⁵⁰ Por. np. W. Granat: *Dogmatyka katolicka*, t. IV, s. 76–94; C. Chopin: *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*. w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, s. 280–290.

⁵¹ Por. zwłaszcza KL 5; KK 3, 5, 8; KDK 2, 22, 38.

⁵² Por. m.in. KL 6, 47–48; KK 7, 11, 26, 28; DE 22; DM 14.

⁵³ Por. *Litterae encyclicae... Mediator Dei*. Acta Apost. Sedis 39 (1947) 528–529.

⁵⁴ Por. zwłaszcza KL 6–7, 10.

nich postaw moralnych i różnych konkretnych zobowiązań w życiu chrześcijańskim. Stwierdza, że sakramenty są właściwymi czynnościami Kościoła i ten Kościół budują; stanowią o jego życiu i strukturze⁵⁵. Można powiedzieć, że łaska sakramentalna umacnia duchową wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą, a charakter sakramentalny stanowi podstawę zróżnicowania funkcji i urzędów w Kościele⁵⁶.

Bardzo wszechstronnie został też ujęty przez Sobór stosunek Kościoła do świata. Kościół ani nie utożsamia się ze światem ani nie odcina się od niego, ale stanowi znak i narzędzie zbawienia świata, jest sakramentem jedności i zbawienia rodzaju ludzkiego⁵⁷. Świat jest rozumiany przez Sobór nie w sensie tego wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu i podlega szatanowi, ale jako cała ludzkość odkupiona i powołana do zbawienia⁵⁸. Przy tym jako ważne dziedziny życia na świecie, w których także ma się realizować zbawienie, omówione są przez Sobór małżeństwo i rodzina⁵⁹, kultura ludzka⁶⁰, życie gospodarcze⁶¹, życie polityczne⁶² i międzynarodowe⁶³.

Samo zbawienie wieczne ukazane jest przez Sobór nie jako indywidualne zbawienie poszczególnych dusz ludzkich, ale w ścisłej łączności z chwalebny m zmartwychwstaniem, w wymiarach wspólnotowych i w relacji do Chrystusa uwielbionego — jedynej naszej Drogi do Ojca⁶⁴.

3. Po zarysowaniu całościowego ujmowania przez Sobór treści Objawienia Bożego warto wreszcie ukazać, jakiego przełomu dokonał on przez otwarcie nowych perspektyw badawczych. Nowe perspektywy zostały otwarte niemal we wszystkich dziedzinach życia i myśli Kościoła⁶⁵. W biblistyce np. nowe ujęcie prawdy Pisma Św., czy historyczności Ewangelii i szersze udostępnienie tekstów biblijnych wiernym spowodowało dalszy wspaniały rozwój wielorakich studiów biblijnych⁶⁶. W patrystyce pogłębione ujęcie

⁵⁵ Por. zwłaszcza KL 7, 10, 59, 60–61; KK 7, 11, 35, 42.

⁵⁶ Por. m.in. W. Granat: Dogmatyka katolicka, t. VII/1. Lublin 1961, s. 96–97 i 107–109.

⁵⁷ Por. m.in. KK 1; KDK 42.

⁵⁸ Por. KDK 2, 4, 9–10; KK 48.

⁵⁹ Por. KDK 47–52; DA 11.

⁶⁰ Por. KDK 53–62; KK 17 i 36.

⁶¹ Por. zwłaszcza KDK 63–72.

⁶² Por. zwłaszcza KDK 73–76.

⁶³ Por. zwłaszcza KDK 77–90.

⁶⁴ Por. m.in. KK 9, 48; KO 1, 4; KDK 39.

⁶⁵ Por. np. *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Romae 26, 9–1, 10.1966, Città del Vaticano 1968; *La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto (29–25 8 1967)*. Montreal–Paris 1968; Y. Congar: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967; C. Geffrè: *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972; R. Wouling, dz. cyt., s. 211–464.

⁶⁶ Warto tu wspomnieć m.in. ekumeniczne przekłady Biblii, np. *Traduction oecumenique de la Bible*, Paris 1977; *Good News Bible with Deuterocanonical Books* (Apocrypha. Today's English Version, London 1979) oraz znaczny rozwój biblistyki polskiej; świadczą o nim m.in. dwa nowe katolickie przekłady całego Pisma Św. (tzw. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1984 i tzw. *Biblia Poznańska* — w trzech tomach, Poznań 1982 — oraz różne serie wydawnictw, jak np. *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975 — ; *Studia z biblistyki*, Warszawa 1978 — ; *Attende lectioni*, Katowice 1972 — .

Tradycji oraz podkreślenie uzasadnionej odrębności i wartości szkół teologicznych przyczyniło się do rozwoju studiów nad pierwotnymi strukturami Kościoła i nad myślą Ojców; studia te okazują się też bardziej pomocne w dialogu ekumenicznym⁶⁷.

W teologii dogmatycznej niewątpliwie z inspiracji Soboru rozwinęły się zwłaszcza obok eklezjologii⁶⁸, antropologia⁶⁹ i chrystologia⁷⁰, a ostatnio także pneumatologia⁷¹. Ponadto teologiczna analiza stosunku Kościoła do świata przyczynia się do powstania i rozwoju różnych teologii rzeczywistości

⁶⁷ Warto podkreślić, że np. katolicko-luterańskie uzgodnienie opracowane i przyjęte przez Komisję Mieszaną w Stanach Zjednoczonych w 1974 r. pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, opublikowane zostało wraz z paru studiami, ukazującymi prymat rzymski w epoce patrystycznej i w wiekach średnich (Przekład polski, w: *Novum* 1978, nr 3-4, s. 38-146). Podobnie opracowany przez Komisję *Wiara i Ustrój* i przyjęty na jej posiedzeniu w Limie w 1982 r. dokument pt. *Chrystus — Eucharystia — Urząd duchowny* uwzględnił wyniki gruntownych studiów nie tylko biblijnych, ale i patrystycznych (Polski przekład tego dokumentu, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1983, nr 1, s. 22-32; nr 2, s. 38-46; nr 3, s. 46-61).

⁶⁸ Z ogromnej literatury eklezjologicznej warto może wymienić ważniejsze dzieła opublikowane w Polsce, np.: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968; *Nowy obraz Kościoła*, red. B. Lambert, Warszawa 1968; *Kościół w obliczu reformy*, red. D. Flanagan, Warszawa 1969; *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971; J. L. McKenzie: *Kościół Rzymsko-Katolicki*, Warszawa 1972; L. Bouyer: *Kościół Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977; Y. Congar: *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; A. Luneau — M. Bobichon: *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu Przymierza*, Warszawa 1980; Cz. S. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982; S. Nagy: *Chrystus w Kościele*, *Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982; E. Ozorowski: *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.

⁶⁹ Czołowym przedstawicielem antropologii teologicznej i antropologicznego ukierunkowania całej teologii był chyba K. Rahner (zm. 1984); por. choćby jego artykuł pt. „Teologia a antropologia”, *Znak* 21 (1969) 1533-1551. W Polsce wybitnym przedstawicielem antropologii i chrześcijańskiego personalizmu był W. Granat (zm. 1979); por. jego ostatnie dzieła: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1-2, Lublin 1972-1974; *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985. Nie można tu nie wspomnieć o głębokiej antropologii, rozwijanej przez K. Wojtyłę. Znajduje ona także wyraz w jego nauczaniu po wyborze na papieża i to zarówno w pierwszej encyklice („*Redemptor hominis*” — z 4 III 1979) jak i w przemówieniach w czasie śródrodowych audiencji generalnych (obszerne cykle nt. małżeństwa i rodziny) jak wreszcie w ponawianych często apelach o poszanowanie naruszanych praw człowieka.

⁷⁰ O rozwoju i różnych kierunkach chrystologii współczesnej informuje m.in. R. Winling (dz. cyt., s. 327-372). Przykładem syntetycznego ujęcia odnowionej chrystologii jest dzieło W. Kaspera, pt. *Jezus Chrystus* (Warszawa 1983), a za prawdziwą summę chrystologii można uważać pracę zbiorową pt. *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (red. W. Granat i E. Kopec), Lublin 1982.

⁷¹ Zwięzłe informacje na temat współczesnej pneumatologii podaje R. Winling (dz. cyt., s. 381-385). Podstawowe dzieła o teologii Ducha Świętego opublikowali H. Mühlén: *Der Heilige Geist als Person, in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadensbund. Ich-Du-Wir*, Münster 1963 i Y. Congar: *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1-3, Paris 1979-1980. W Polsce pneumatologię biblijną rozwija A. Janowski; por. jego prace: *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982; *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.

ziemskich, jak np. teologia małżeństwa i rodziny⁷², kultury⁷³, pracy⁷⁴, wyzwolenia⁷⁵, pokoju⁷⁶ itd.

W teologii moralnej również otworzyły się nowe perspektywy z inspiracji Soboru; perspektywy takie wynikają np. z idei powszechnego powołania do

⁷² Warto najpierw przypomnieć, że problematyce małżeństwa i rodziny poświęcone były VI Synod Biskupów (z dn. 26 9 — 25 10 1980) oraz będąca owocem jego obrad Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio — o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (z dn. 22 XI 1981 r.). Z obfitej literatury poświęconej tej problematyce warto wymienić niektóre pozycje opublikowane ostatnio w Polsce, np.: Jan Paweł II: O małżeństwie i rodzinie. 1978–1982, Warszawa 1983; tenże: Przyszłość idzie przez rodzinę. Z nauczania Ojca św. o miłości, małżeństwie, rodzinie, Poznań 1983; Miłość, małżeństwo, rodzina, red. F. Adamski, Kraków 1978; S. de Lestapis: Małżeństwo, od udręki do równowagi, Warszawa 1979; Teologia małżeństwa i rodziny, t. I, red. K. Majdański, Warszawa 1980; Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych, opr. A. Podsiad i A. Szafrąńska, Warszawa 1981; J. Laskowski: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II, Warszawa 1982; Katolik a planowanie rodziny, Wrocław 1984; Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, red. F. Adamski, Kraków 1984; Z badań nad rodziną, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984; Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, red. A. L. Szafrąński, Lublin 1985; E. Szafrąński: Chrześcijańskie małżeństwo, Warszawa 1985.

⁷³ Na temat teologii kultury por. m.in.: Kultura, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1970) z. 370; W. Granat: U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, s. 290–300, 330–332; S. Kowalczyk: Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Warszawa 1979, s. 347–365; M. A. Krąpiec: Człowiek, kultura, uniwersytet, Lublin 1982, s. 103–123, 339–348, 355–381; J. S. Pasięrb: Pionowy wymiar kultury, Kraków 1983. Warto też zaznaczyć, że problemy kultury są często poruszane w różnych przemówieniach papieża Jana Pawła II.

⁷⁴ Jeśli chodzi o publikacje polskie, to jeszcze przed Soborem ukazały się następujące pozycje: S. Wyszynski: Duch pracy ludzkiej, Poznań 1957; M. D. Chenu: O teologię pracy, w: Ku powszechnej cywilizacji pracy, Warszawa 1963, s. 27–151; Myśli o pracy, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1963) z. 322. Po Soborze opublikowano m.in.: Cz. Strzeszewski: Praca ludzka, Lublin 1978; Człowiek i praca, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979; M. Riber: Praca w Biblii, Warszawa 1979; J. W. Gałkowski: Praca i człowiek, Warszawa 1980; Cz. S. Bartnik: Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania, Katowice 1982; B. Lapis: U źródeł polskich refleksji nad pracą, Warszawa 1984; M. Filipiak: Problematyka społeczna w Biblii, Warszawa 1985, s. 66–101. Doniosłą wartość dla rozwoju teologii pracy ma encyklika Jana Pawła II o pracy ludzkiej „*Laborem exercens*” z dn. 14 września 1981 r. (Por. Komentarz pt. *Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983).

⁷⁵ Teologia wyzwolenia ma swoje podstawy zarówno w Piśmie Św. jak i w licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła: w Konstytucji *Gaudium et Spes*, w encyklikach i przemówieniach ostatnich papieży, w Synodach Biskupów (z 1971 i 1974 r.) oraz w dokumentach Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej z Medellin i Puebla (1968 i 1979 r.). Powstało kilka jej nurtów: jedne — trzymające się wiernie nauczania Kościoła (np. kard. E. Pironio i abp H. Camara), inne — bardziej radykalne, ulegające w jakiejś mierze wpływom ideologii marksistowskiej (m.in. G. Gutierrez, H. Assman, J. Sobrino oraz C. i L. Boffowie). Przeciwno różnym wypaczeniom tej teologii, wynikającym głównie z ulegania wpływom marksizmu została wydana (6 VIII 1984 r.) przez Kongregację Doktryny Wiary *Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia* (Przekład polski, w: *Chrześcijaństwo w świecie* 17 (1985) nr 136–137, s. 113–135).

⁷⁶ Duży wkład w rozwój teologii pokoju dają ostatni papież: Jan XXIII — przez encyklikę o pokoju *Pacem in terris* (z 11 IV 1963) oraz Paweł VI i Jan Paweł II przez wydawanie co roku specjalnych Orędzi na ustanowiony od 1968 r. Światowy Dzień Pokoju, obchodzony w dn. 1 stycznia (Polski przekład wszystkich dotychczas wydanych papieskich orędzi pokojowych, zob. Paweł VI — Jan Paweł II: Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju, Rzym

świętości czy z pojęcia różnorodnych powołań⁷⁷ lub też z konsekwencji płynących dla życia chrześcijańskiego z uczestnictwa w sakramentach św.⁷⁸ W teologii praktycznej wreszcie pod wpływem wielkich idei soborowych mogły się rozwinąć głębokie koncepcje o samourzeczywistnianiu się Kościoła w jego teraźniejszości, o budowaniu wspólnoty na zasadzie miłości czy też o działaniu Kościoła w świecie lub o jednoczeniu świata w Chrystusie⁷⁹.

III

Na koniec można by jeszcze zastanowić się, jaką postawę należy zająć wobec nauki soborowej, mającej tak przełomowe znaczenie dla odnowy teologii.

Właściwą postawą będzie najpierw uważne czytanie i studiowanie tekstów soborowych⁸⁰. Przy studiowaniu trzeba starać się zrozumieć, na czym polega nowość czy odkrywczość ujęcia poszczególnych problemów przez Sobór. Przy pobieżnym, powierzchownym czytaniu może grozić niebezpieczeństwo prześlizgnięcia się po przedstawianej problematyce, niedostrzeżenia lub zbagatelizowania jej nowych, pełniejszych i głębszych ujęć.

1985). Z publikacji polskich nt. teologii pokoju por. m.in.: Sprawy międzynarodowe i problemy pokoju, *Ateneum Kapłańskie* 76 (1971) z. 372; J. Kondziela: Badania nad pokojem, Warszawa 1974; Materiały z Międzynarodowej Konferencji Katolików w Nieborowie na temat: Co katolicy mogą uczynić dla pokoju i współpracy w Europie, *Chrześcijańsin w świecie* 6 (1974) nr 31; W. Granat: U podstaw humanizmu chrześcijańskiego, s. 319–326, 334–336; Kościół wobec pokoju, *Życie Katolickie* 4 (1985) nr 6, s. 11–72. Warto też wspomnieć o dwóch sympozjach: 1. Sympozjum Komisji *Iustitia et Pax* na temat: *Prawda warunkiem pokoju* (Kielce, 3–4 X 1984 r.); 2. Sympozjum Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich na temat teologii pokoju (Łódź, 16–18 IX 1985 r.).

⁷⁷ Por. np. Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. T. I. Istota powołania chrześcijańskiego (red. B. Inlender, S. Smoleński, S. Podgórski), Opole 1978.

⁷⁸ Zarówno w oparciu o ideę powołania jak i w nawiązaniu do poszczególnych sakramentów św. opracował zarys teologii moralnej S. Olejnik: W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej, Warszawa 1979.

⁷⁹ Nowe koncepcje teologii pastoralnej czy też praktycznej rozwijane są m.in. w następujących pracach: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. 1–4, Freiburg 1964–1969, 1970–1972; F. Klostermann: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip der kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965; F. Woronowski: Istota teologii pastoralnej, w: *Rozważania duszpastersko-katechetyczne*, Poznań 1967, s. 99–245; tenże: Wprowadzenie do teologii pastoralnej, Lublin 1972; F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*, Cz. 1 i 2, Lublin 1970–1971; F. Klostermann; R. Zerfass: *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974; A. L. Szafranski: *Chrystoprologiczny aspekt teologii pastoralnej*, w: *Chrystoprologizm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 79–100; F. Klostermann: *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Freiburg 1979; tenże: *Die pastoralen Dienste heute*, Linz 1980; F. Woronowski: *Zarys teologii pastoralnej*. I, Warszawa 1984.

⁸⁰ Gorąco do tego zachęca relacja końcowa z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (I, 6) oraz Orędzie tego Synodu do wiernych (III). Nadzwyczajny Synod Biskupów (drugi z kolei) odbył się w Rzymie w dn. 24 XI — 8 XII 1985 r. z okazji dwudziestego rocznicy zakończenia obrad Soboru watykańskiego II. Przekład polski relacji końcowej Synodu pt. „*Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata*” a także przekład Orędzia synodu do wiernych opublikowano m.in. w *Tygodniku Powszechnym* nr 6 (1911) z dn. 9 lutego 1986 r.

Naukę soborową trzeba starać się zrozumieć w kontekście dzisiejszej odnowionej teologii, a nie wtlaczać jej w ramki dawnych przedsoborowych schematów podręcznikowych. Dawne formuły okazują się już nieadekwatne, niewystarczające dla wyrażenia pogłębionej przez Sobór świadomości Kościoła. Formuły te nie stały się bynajmniej fałszywe czy bezwartościowe, ale tylko okazały się niepełne, wymagające uzupełnienia i doprecyzowania. (Podobnie jak w miarę rozwoju fizyki mechanika Newtona musiała być uzupełniona przez teorię względności Einsteina).

I stąd też właściwą postawą przy studium nauki soborowej będzie też rozumienie, że Sobór nie podaje jakiegś teologii zupełnie nowej, ale odnowioną. Nie zawiera doktryny sprzecznej z tym, co było nauczane w Kościele przed Soborem, ale tylko wychodzącą poza to i uzupełniającą w wielu ważnych punktach. Nie głosi jakiegś nauki zrywającej z tradycją Kościoła, ale tylko odchodzącą od ciasnych, jednostronnych ujęć przedsoborowych podręczników czy katechizmów.

Trzeba więc zarówno dostrzec nowość nauki soborowej jak i jej ciągłość z całą tradycją Kościoła⁸¹. Należy przy tym unikać zarówno ujmowania nauki soborowej według starych nawyków myślowych, wtlaczania ich w dawne schematy jak i przekonania, jakoby dokumenty soborowe odwrotnie od całej tradycji soborów w Kościele nie zawierały ścisłej doktryny a tylko pouczenia czysto kaznodziejskie czy ascetyczne. Duszpasterski charakter Soboru nie oznacza, że nie głosi on obowiązującej doktryny⁸². Dokumenty soborowe jakkolwiek nie zawierają anatematyzmów i nie posługują się pojęciami abstrakcyjnymi czy też klasycznymi definicjami, to jednak zawierają prawdziwie ściśle określoną naukę wiary, której dokładne poznanie, przyswojenie sobie i wprowadzenie w życie jest niemniej obowiązujące dla wszystkich współczesnych katolików, jak było dla naszych przodków poznanie i wprowadzenie w czyn nauki dawniejszych soborów.

Ostatni Nadzwyczajny Synod Biskupów gorąco zaapelował do wszystkich w Kościele, aby nauka Soboru, zawarta we wszystkich jego dokumentach, a zwłaszcza w *Konstytucjach*, była coraz lepiej poznawana, rozumiana, przyswajana i wprowadzana w życie⁸³. Nauka ta jest wielkim skarbem dla Kościoła zbliżającego się ku trzeciemu Tysiącleciu. Jest również wielkim dobrem dla nas wszystkich, należących do Kościoła. Umożliwi nam ona głębsze wni-

⁸¹ „Należy pojmować sobór w ciągłości wielkiej Tradycji Kościoła. Jednocześnie zaś z nauki tego soboru winniśmy czerpać światło dla dzisiejszego Kościoła i dla ludzi naszych czasów. Jeden i ten sam Kościół jest we wszystkich soborach”. (Z relacji końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów I, 5).

⁸² „Nie wolno oddzielać charakteru pastoralnego dokumentów od ich wagi doktrynalnej” (jw.).

⁸³ Por. tamże I, 5–6; Orędzie do wiernych III. Relacja końcowa (I, 5) poucza: „Teologiczna interpretacja nauki soboru powinna mieć przed oczyma wszystkie dokumenty jako takie i w ich wzajemnym powiązaniu, aby w ten sposób stał się możliwy poprawny wykład pełnego sensu wypowiedzi soboru, nieraz bardzo złożonych. Szczególną uwagę należy poświęcić czterem wielkim Konstytucjom soborowym, które stanowią klucz do interpretacji pozostałych dekretów i deklaracji”.

knięcie w Objawienie Boże, jego pełniejsze zrozumienie i umiłowanie, a przez to doprowadzi do rozwoju i umocnienia naszej wiary, do głębszego zaangażowania się w życie Kościoła, do lepszego wypełnienia naszego posłannictwa w Kościele i świecie.

BAHNBRECHENDE BEDEUTUNG DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS FÜR DIE AKTUELLE KATHOLISCHE THEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Gewisse Versuche und Proben die Theologie zu erneuern und zu reformieren sind bereits vor dem zweiten Vatikanischen Konzil unternommen worden, so z. B. in der Biblistik, in der Geschichte der Theologie, in der Ekklesiologie sowie in der Sakramentologie und in der theologischen Liturgie. Diese reformatorischen Versuche stiessen jedoch oft auf Misstrauen und Vorbehalt, ja sogar auf Ablehnung. Einen entscheidenden Wendepunkt in der Erneuerung und Reformierung die katholischen Theologie hat erst das zweite Vatikanische Konzil gebracht. Dieser Umbruch ist das Ergebnis jahrelanger Konzilsberatungen und mühevoller Redaktionsarbeit der Konzilsdokumente verbunden mit dem Gebet zum Heiligen Geiste.

Die umwälzende Bedeutung der Konzilsberatungen selbst wie auch der getroffenen Konzilsbeschlüsse beruht nicht nur auf der kritischen Einstellung bei der Behandlung der theologischen Probleme sondern auch auf der globalen Erfassung der Problematik sowie auf der Eröffnung neuer Perspektiven auf viele Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens.

POZYCJA RODZINY W PRAWIE KANONICZNYM

Treść: — Wstęp. — 1. Brak w kodeksie odrębnego prawa rodzinnego. — 2. Termin *rodzina* w prawie kanonicznym. — 3. Wewnętrzny ustrój rodziny. — 4. Stosunek rodziny do Kościoła. — 5. Rodzina a społeczeństwo. — 6. Duszpasterstwo rodzin w przypadkach trudnych. — Zakończenie — Zusammenfassung.

Rodzina w czasach dzisiejszych znajduje się pod wpływem rozległych, głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin przeżywa ten stan rzeczy dochowując wierności tym wartościom, które stanowią fundament instytucji rodzinnej. Inne są niepewne i zagubione wobec swych zadań, a nawet niekiedy zatracają świadomość ostatecznego znaczenia i prawdy życia małżeńskiego i rodzinnego.

Znakiem głębokiego zainteresowania Kościoła problematyką rodziny był Synod Biskupów, który odbył się w Rzymie, w dniach od 26 IX do 25 X 1980 roku. Ojcowie Synodu przedstawili na zakończenie obrad papieżowi Janowi Pawłowi II obszerny wykaz propozycji, w których zebrali owoce refleksji wysnutych w czasie debaty synodalnej. Papież, po zapoznaniu się z *propositiones*, ogłosił 22 XI 1981 r. adhortację apostolską *Familiaris consortio*¹ o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, której adresatami są biskupi, kapłani i wierni całego Kościoła katolickiego.

Podjęte przez Synod starania o rodzinę, zawarte w *Familiaris consortio* wskazania dotyczące nowych zadań pasterskich na rzecz rodziny, instytucjonalna troska o tę podstawową dziedzicę życia ludzkiego i kościelnego w ramach *Papieskiej Rady do Spraw Rodziny*, mają wydzwięk raczej duszpasterski, choć nie rzadko również teologiczny. Zabiegi te mogą być jednak pozbawione skuteczności i trwałości, jeżeli nie znajdą swego odpowiednika w kodeksie prawa kanonicznego. Ukazanie zatem pozycji prawnej rodziny, zwłaszcza poprzez porównanie kodeksu z 1917 r. z nowo promulgowanym kodeksem Jana Pawła II 25 I 1983 r.², wydaje się rzeczą zrozumiałą i na czasie.

¹ Metodą reprodukcji fotograficznej adhortację wydała: Kuria Diecezjalna w Częstochowie, Częstochowa 1982 (w niniejszym artykule posługujemy się skrótem *FamCons*); por. jeszcze tekst adhortacji w: Jan Paweł II; *Przyszłość idzie przez rodzinę*, Poznań 1983, s. 29-140.

² Sposób cytowania kanonów z obydwu kodeksów jest następujący: skrót: „kan.” dotyczy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.; „nkan.” (nowy kanon) — na oznaczenie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego.

1. BRAK W KODEKSIE ODREBNEGO PRAWA RODZINNEGO

W odróżnieniu od państwowych przepisów prawnych i ich naukowego usystematyzowania, prawo kanoniczne, niestety, nie posiada odrębnego ustawodawstwa rodzinnego. Nie można powiedzieć, by w ogóle nie było w kodeksie przepisów dotyczących rodziny; są one jednakże rozsiane po różnych księgach zarówno starego, jak i nowego kodeksu. Najbardziej zbliżone do prawa rodzinnego jest oczywiście prawo małżeńskie, które już tradycyjnie w kodeksie zajmuje bardzo ważne miejsce. Najwięcej miejsca poświęca prawodawca sprawie zawierania małżeństwa. Po nim (pod względem ilości kanonów) znajdują się na drugim miejscu normy dotyczące rozwiązania małżeństwa i separacji małżonków. Relacje pomiędzy rodzicami a dziećmi zajmują już o wiele mniej miejsca w kodeksie. Np. w dziale *De matrimonii effectibus* na 5 kanonów w tej materii, 4 z nich poświęcone zostały ślubnemu pochodzeniu potomstwa.

Zgodnie z powszechnym poglądem, iż małżeństwo dopiero poprzez wydanie potomstwa staje się rodziną, prawo małżeńskie można co najwyżej uważać za część prawa rodzinnego. Spostrzeżenie to wydaje się wskazywać na konwergencję „zachodzącą między małżeństwem a rodziną, to znaczy, że każda rodzina ma swoje podstawy w małżeństwie”³. Przy tym podkreślane przez prawodawcę dawniej i dzisiaj ukierunkowanie małżeństwa na potomstwo⁴ (w starym prawie — pierworzędny cel małżeństwa)⁵, a przede wszystkim zwrócenie w nowym kodeksie szczególnej uwagi na dobro współmałżonka w samej definicji małżeństwa⁶, pozwala mówić o istotnym uzupełnieniu małżeństwa poprzez rodzinę. O tyle też rodzina (jako taka) znajduje w kanonicznym prawie małżeńskim znaczące uwzględnienie. Należy mimo to wątpić, czy stosunek między małżeństwem a rodziną doczekał się już w kodeksie prawa kanonicznego zadawalającego uregulowania.

³ Por. H. Heimerl: Die Familie im Kirchenrecht, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 130 (1982) nr 4, s. 328.

⁴ Por. kan. 1013 § 1 i kan. 1081 § 2.

⁵ Kodeks z 1917 r. dzielił istotne cele małżeństwa na cel pierwszorzędny (zrodzenie i wychowanie potomstwa) i na cele drugorzędne (wzajemna pomoc małżonków i godziwe zaspokojenie pożądliwości ciała). Przeprowadzona na komisji wnikliwa krytyka kodeksowego sformułowania wykazała, że podział istotnych celów małżeństwa jest zbyt mechaniczny i zbędny; ponadto imienne wyliczenie tych celów nie jest w zasadzie ani pełne, ani wyczerpujące: nie mówi się na przykład nic o wzajemnym uświęceniu małżonków, co przecież wynika z natury sakramentalności chrześcijańskiego małżeństwa. Na miejsce więc dotychczasowego podziału celów małżeństwa na pierwszorzędny i drugorzędne, wstawiono do nowego kodeksu definicje małżeństwa, w której są implicite zawarte wszystkie istotne cele małżeństwa bez potrzeby wyliczania ich z imienia.

⁶ Odnośny nowy kan. 1055 § 1 otrzymał następujące brzmienie: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et aduocationem ordinatum...”; por. B. Priemshofer: Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 130 (1982) nr 4, s. 341.

2. TERMIN *RODZINA* W PRAWIE KANONICZNYM

Z uwagi na to, że w kodeksie prawa kanonicznego odczuwa się poważny brak odrębnego prawa rodzinnego, a w konsekwencji nie łatwo na terenie prawa poznać stosunki, w których urzeczywistnia się dzisiaj małżeństwo i rodzina, brakowi temu wydaje się odpowiadać niezmiernie oszczędne posługiwanie się przez prawodawcę terminem *rodzina*. W dawniejszych warstwach prawa kanonicznego termin ten używany jest w antycznym znaczeniu na oznaczenie zależności zachodzącej pomiędzy rodzicami a dziećmi (*filiifamilias*)⁷, a jeszcze bardziej zależności gospodarczo-finansowej, kiedy prawodawca upomina administratorów majątku kościelnego, by wypełniali swój urząd z pilnością dobrego ojca rodziny (*diligentia boni patrisfamilias*)⁸. Zwraca uwagę w obydwu kanonach dawna forma dopełniacza *filiifamilias* i *patrisfamilias*. Wyrażenie *rodzina*, ale w znaczeniu *wielkiej rodziny* i jej dalszych pokoleń, występuje w kodeksie w powiązaniu z patronatem rodzinnym⁹ i w prawie pogrzebowym, gdy chodzi o uprawnienia w tym zakresie dalszych *członków rodziny*¹⁰.

Nowy kodeks prawa używa już określenia *rodzina* dość często w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, mając na myśli przede wszystkim rdzeń rodziny, czyli rodziców i dzieci¹¹. Nowy prawodawca operuje tym terminem najchętniej przy ustalaniu zadań dla duszpasterzy rodzin¹², obowiązków ciężących na rodzinie katolickiej¹³, czy też wtedy, gdy chce uwrażliwić na konieczność słusznego wynagrodzenia dla rodziny, by mogła godnie żyć w rzeczywistości doczesnej¹⁴.

Znacznie częściej prawodawca kościelny wypowiada się o rodzicach i dzieciach z osobna, co rodzinę jako całość usuwa wprawdzie na drugi plan, ale jest jak najbardziej słusne w wypadkach, w których chodzi mu o każdorazowe przypomnienie ich uprawnień i obowiązków. I jeżeli prawo kanoniczne nakłada na rodziców chrześcijańskich najcięższy obowiązek troszczenia się o religijne, moralne, fizyczne i obywatelskie wychowanie potomstwa¹⁵, to tym samym chce tym obowiązkiem objąć również te rodziny, któ-

⁷ Kan. 1034; nkan, 1071, 6^o.

⁸ Kan. 1523; nkan. 1284 § 1.

⁹ Kan. 1470 § 1, 4^o; 1449; 1455, 3^o;

¹⁰ Kan. 1218 § 3; 1229; por. nkan. 1241 § 2.

¹¹ Heimerl, art. cyt., s. 329.

¹² Zróżnicowaną problematykę duszpasterstwa rodzin poruszają nowe kanony prawa: 528 i 529; 768; 1063; 1128.

¹³ Pośród kanonów nowego prawa określających ogólnie zadania rodziny chrześcijańskiej zasługuje na uwagę kan. 226 § 1: „Qui in statu coniugali vivunt, iuxta propriam vocationem, peculiari officio tenentur per matrimonium et familiam ad aedificationem populi Dei allaborandi; § 2. Parentes, cum vitam filiis contulerint, gravissima obligatione tenentur et iure gaudent eos educandi; ideo parentum christianorum imprimis est christianam filiorum educationem secundum doctrinam ab Ecclesia traditam curare”; gdy chodzi o szczegółowe zadania rodziny katolickiej, dotyczą one na przykład budzenia powołań kapłańskich (kan. 233 § 1) czy też życia członków instytutów świeckich w obrębie rodziny (kan. 714).

¹⁴ Por. nkan. 281 § 3; 231; 1286.

¹⁵ W nkan. 1136 czytamy: „Parentes officium gravissimum et ius primarium habent prolis

re nie są oparte o sakramentalne małżeństwo, a także rodziny niepełne. Innymi słowy rzecz tę wypowiadając, rodziny bez sakramentalnego małżeństwa, które nie mogą go z racji przeszkody zawrzeć bądź go nie zawarły z zaniedbania, mają te same obowiązki względem swych dzieci jak rodzice ze ślubem kościelnym¹⁶.

Stosunki rodzinne powstałe z pokrewieństwa czy powinowactwa, powodujące określone skutki prawne, wymieniają *expressis verbis* obydwaj kodeksy¹⁷. Ponieważ obecnie również na terenie prawa kościelnego adopcja zrównuje dzieci adoptowane z dziećmi naturalnymi, rodzina korzystając będzie ze wszystkich prawnych zabezpieczeń¹⁸ (w prawie dotychczasowym zachodziła jedynie przeszkoda małżeńska). Podobnie rzecz się ma z legitymacją potomstwa. Nowe prawo ustala, że dziecko nieślubne przez akt legitymacji staje się dzieckiem prawego łoża (*fit legitima*)¹⁹. Zrównanie więc co do skutków kanonicznych dzieci legitymowanych z dziećmi prawego łoża jest w zasadzie teraz pełne i tylko wtedy może ulec pewnym ograniczeniom w skutkach prawnych, jeżeli przepis prawa wyraźnie to postanawia. Okazuje się jednak, że nowe prawo w księdze *De populo Dei* nie przewiduje takich ograniczeń i na przykład z grona kandydatów do biskupstwa nie wyklucza już osób legitymowanych²⁰.

Gdy chodzi o samą terminologię, przenośnego tylko znaczenia trzeba się dopatrywać w określeniu *Familia Pontificia* na oznaczenie dworu papieskiego²¹, którego członkowie zwani są w starym kodeksie *Familiares Romani Pontificis*²².

3. WEWNĘTRZNY USTRÓJ RODZINY

Według opinii autorów²³, kodeks prawa z 1917 r. hołduje patriarchalnemu wzorcowi, w której dominuje „wspólny autorytet rodziców względem dzieci, a przede wszystkim pierwszoplanowa pozycja ojca. Te dwie hierarchie tworzą podstawę rodziny — stwierdza K. Mörsdorf — przy czym autorytet rodzicielski jest ogólną, a stanowisko ojca szczególną zasadą porządkową rodziny”²⁴. Patriarchalny model wyraża z całą pewnością tradycyjny obraz roli rodziny, jednakże, gdy chodzi o dotychczasowe prawo kanoniczne, jest on mniej zakotwiczony niż można by na pierwszy rzut oka mniemać.

educationem tum physicam, socialem et culturalem, tum moralem et religiosam pro viribus curandi”; por. identycznie sformułowany stary kan. 1113.

¹⁶ Por. Heimertl, art. cyt., s. 329.

¹⁷ Kan. 96 i 97: 1076 i 1077; nkan. 108 i 109; 1091 i 1092.

¹⁸ Nkan. 110.

¹⁹ Odnosny kan. 1140 postanawia: „Fili legitimated, ad effectus canonicos quod attinet, in omnibus aequiparantur legitimis, nisi aliud expresse iure cautum fuerint”.

²⁰ Por. kan. 33: § 1, ¹⁹ i nkan. 378 § 1.

²¹ F. M. Cappello: *Summa Iuris Canonici*, t. I, Romae 1961, s. 306.

²² Kan. 328; w nowym prawie nie wspomina się o niej ani słowem.

²³ Pogląd ten wyraża cyt. Heimertl, jw., s. 330.

²⁴ Ehe und Familie, (W:) Staatslexikon, t. II, Freiburg 1958⁶, s. 1012.

Na przykład fakt, że żona z uwagi na swą pozycję podąża za mężem²⁵ jest wyrazem powszechnie od niedawna panującego poglądu również na terenie prawa świeckiego. Gdy chodzi natomiast o reprezentowanie potomstwa wobec prawa, rodzice występują zawsze razem. Dotyczy to nie tylko ogółu spraw²⁶, lecz w szczególności tego, co się tyczy religijnego wychowania dzieci oraz ich sakramentalnego życia, czyli we właściwym kościelno-religijnym zakresie²⁷. Dwukrotnie występujące w starym kodeksie wyrażenie *patria potestas*²⁸ jest znowu tradycyjnym terminem, który zgodnie z kontekstem wyraża wspólną władzę rodzicielską (*potestas parentum*). Priorytet ojca uwzględnia natomiast prawo obrządkowe, zwłaszcza wtedy, kiedy rodzice katolicycy przynależą do różnych obrządków (np. łacińskiego i wschodniego). W takim wypadku, stosownie do zasady *prolis sequitur ritum patris*²⁹, dziecko ma być ochrzczone w obrządku ojca, chyba że co innego jest zastrzeżone specjalnym prawem³⁰. Przy ustalaniu miejsca pochodzenia dziecka (*locus originis*) prawo kodeksowe podobnie ustala, iż miejscem tym jest to, w którym ojciec dziecka w chwili jego urodzenia miał zamieszkanie stałe, lub z braku tegoż — tymczasowe. Jednakże, co się tyczy dzieci np. nieślubnych, decyduje o tym już zamieszkanie matki³¹.

Nowy kodeks prawa podtrzymuje wprawdzie pewne ograniczenie pozycji kobiety, np. w dopuszczaniu do kościelnych urzędów bądź funkcji o charakterze liturgiczno-sakramentalnym, czy też w sądownictwie kościelnym³², jednakże w małżeństwie i rodzinie nie mają już więcej miejsca wyżej wzmiankowane relikty patriarchalnej roli mężczyzny. Obecnie oboje małżonkowie posiadają równe uprawnienia w sprawie miejsca zamieszkania i obrządku³³; miejscem pochodzenia dzieci jest miejsce zamieszkania rodziców w chwili urodzenia, przy różnym miejscu zamieszkania — decyduje o tym adres matki³⁴. W nowym prawie unika się wyrażenia *patria potestas*³⁵, w tym zaś, co

²⁵ Por. kan. 93, 98 § 4 i 1112.

²⁶ Mówią o tym kan. 89 i 1648.

²⁷ Por. przyp. 15 tego artykułu.

²⁸ Kan. 89 i 1223 § 2.

²⁹ Kan. 756 § 2; por. E. Przekop: Sakramenty w prawie katolickich Kościołów wschodnich, Lublin 1979, s. 21.

³⁰ I tak na przykład u Italogreków było dozwolone, aby chrzest odbywał się w obrządku matki, gdy ojciec obrządku greckiego na to się zgadzał; u Rusinów w Galicji znowu — na podstawie konkordii, zatwierdzonej przez Kongregację Rozkrzewienia Wiary 6 X 1863 r. — córki miały iść za obrządkiem matki, synowie zaś za obrządkiem ojca. Jedynie dzieci duchownych greko-katolickich miały wszystkie przynależać do obrządku greckiego (por. Przekop, dz. cyt., s. 21 n.).

³¹ Kan. (0 § 1).

³² Nkan. 230; 1024; w schemacie z 1980 (Schema Codicis Iuris Canonici (w kan. 1373 § 2 była mowa, iż funkcję sędziego — jeżeli tak postanowi Kongregacja Biskupów — można powierzyć świeckiemu mężczyźnie. Nowy kan. 1421 § 2 nie zawiera już takiego ograniczenia w stosunku do kobiet.

³³ Por. nkan. 104, 112 § 1, 2^o.

³⁴ Por. nkan. 101.

³⁵ Nkan. 98 § 2.

dotyczy małżeńskiej wspólnoty życia, oboje małżonkowie mają równe prawa i obowiązki³⁶.

Gdy chodzi z kolei o relacje pomiędzy rodzicami a dziećmi, w istotnych sprawach zostały one w zreformowanym prawie potraktowane tak samo jak w dotychczasowym kodeksie. Nadal więc mówi się o *władzy rodzicielskiej*³⁷, która niekiedy oznacza brak lub ograniczenie zdolności procesowej u małoletnich dzieci, w imieniu których stają przed sądem ich rodzice, opiekuni lub kuratorzy³⁸. Tego rodzaju ograniczenie ze strony prawa nie oznacza bynajmniej jakiegoś przywileju rodziców w tej materii, ale głównie i przede wszystkim ochronę interesów dziecka. Inaczej natomiast rzecz się ma ze sprawami, które są właściwe dziedzinom czysto duchowym; tutaj władza rodzicielska ma określone granice, a nawet ustaje całkowicie. W sprawach bowiem duchowych, jak też doczesnych złączonych z duchowymi małoletni, mający używanie rozumu oraz 14 lat skończonych, mogą niezależnie i osobiście, czynnie i biernie, stawać przed sądem³⁹. Jakkolwiek często wymieniane są obowiązki rodziców, nigdzie jednak nie wspomina się obowiązków dzieci względem rodziców, mimo iż taki przepis prawa miałby sens na przeciąg czasu pomiędzy małoletnością⁴⁰ a pełnoletnością⁴¹. Tylko alumni seminariów duchownych powinni być wychowywani w *dziecięcej i pokornej miłości* (humili et filiali caritate) do papieża⁴², choć słowo *filiali* należy rozumieć tutaj w znaczeniu przenośnym.

4. STOSUNEK RODZINY DO KOŚCIOŁA

Zarówno w starym, jak i nowym kodeksie odczuwa się brak zasadniczych wypowiedzi na temat pozycji rodziny w Kościele. Pod względem treści godne jest zauważenia, że nowy kodeks przypisuje rodzinę do zadań osób świeckich żyjących w stanie małżeńskim⁴³, natomiast tak małżeństwo jak i rodzinę wyłącza z kręgu osób duchownych. Żonaty diakon pojawia się przy tym jako wyjątek w regule⁴⁴. Podobnie — wbrew pojawiającym się okresowo innym ideom — małżeństwa zarówno dawniej jak i obecnie są wykluczone z instytutów życia konsekrowanego⁴⁵.

W obrębie Kościoła rodzina jest podmiotem duszpasterstwa, inaczej mówiąc nosicielem kościelnego życia i działania *ku zbudowaniu ludu Bożego*⁴⁶.

³⁶ Nkan. 1135: *Utrique coniugi aequum officium et ius est ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis*; por. Heimerl, art. cyt., s. 330.

³⁷ Nkan. 98 § 2; por. kan. 89.

³⁸ Kan. 1648; nkan. 1478.

³⁹ Kan. 1648 § 3; nkan. 1478 § 3; por. kan. 542, 745 § 2, 906; nkan. 643 1^o, 852, 989.

⁴⁰ 7 lat (kan. 12 i nkan. 11).

⁴¹ 21 lat w starym prawie (kan. 88 § 1) i 18 lat w nowym prawie (kan. 97 § 1).

⁴² Nkan. 245 § 2; por. Heimerl, art. cyt., s. 331.

⁴³ Por. nkan. 226 § 1; por. *FamCons* nr 47 i 56.

⁴⁴ Por. nkan. 1042 1^o.

⁴⁵ Por. nkan. 599.

⁴⁶ Nkan. 226 § 1: „[...] peculiari officio tenentur [...] ad aedificationem populi Dei allaborandi”.

Na rodziców więc nałożony jest trudny obowiązek i pierwsze prawo troszczenia się o fizyczne, społeczne, kulturowe, obyczajowe i religijne wychowanie potomstwa⁴⁷. Wychowanie winno zmierzać do pełnego ukształtowania ludzkiej osobowości⁴⁸, pamiętając jednak głównie o tym, że ma być to *katolickie wychowanie* (educatio catholica), oparte zatem na nauce Kościoła i nastawione na rozwój chrześcijańskiego życia⁴⁹. Przede wszystkim spoczywa na rodzicach obowiązek katechetycznego kształtowania swych dzieci w wierze i życiu chrześcijańskim poprzez słowo i własny przykład („verbo et exemplo filios in fide et vitae christianae praxi efformandi”)⁵⁰. Obowiązkiem rodziców jest zatroszczyć się o chrzest swoich dzieci w pierwszych tygodniach po urodzeniu; mają więc zwrócić się jak najrychlej do proboszcza z prośbą o ten sakrament i poddać się odpowiedniemu przygotowaniu⁵¹; rodzice zobowiązani są w porę zadbać o doprowadzenie swych dzieci do sakramentu bierzmowania⁵², jak również o wczesną i poprzedzoną należytym przygotowaniem pierwszą komunię świętą⁵³. W wychowaniu swych dzieci winni zwrócić też uwagę na właściwe zrozumienie ducha pokuty chrześcijańskiej⁵⁴. Do rodziny jako takiej należy w szczególności sposób budzenie powołań kapłańskich i zakonnych⁵⁵. Odpowiedzialność za przyjęcie sakramentu chorych ponoszą *propinqui* („członkowie”)⁵⁶, czyli dalszy krąg osób, który jednak z pewnością i w pierwszym rzędzie obejmuje rodzinę. Również w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa rodzina ma odgrywać znaczącą rolę; jej zadaniem jest przeciwieństwo wychowanie osób umięjących kochać, które potrafią dać wyraz swej miłości w stosunkach międzyludzkich. To szczególne zadanie rodziny podkreśla wyraźnie wspomniana adhortacja apostołska *Familiaris consortio*⁵⁷, nie wyszczególnia natomiast tej roli nawet nowy kodeks prawa, jeśli pominiemy ograniczony zasięg wpływu rodziców na zawieranie małżeństwa przez niepełnoletnich⁵⁸, religijne zaś życie rodzinne⁵⁹ znajduje w kodeksie o tyle uwzględnienie, o ile wzrost świętości życia, a zwłaszcza modlitwa w rodzinie, jest celem duszpasterstwa⁶⁰.

⁴⁷ Por. nkan. 793 i 1136.

⁴⁸ Kan. 795: „Cum vera educatio integram persequi debeat personae humanae educationem”.

⁴⁹ Por. nkan. 794; Heimerl: art. cyt., s. 331.

⁵⁰ Nkan. 774 § 2.

⁵¹ Por. nkan. 867.

⁵² Nkan. 890.

⁵³ Nkan. 913 i 914.

⁵⁴ Nkan. o pokucie chrześcijańskiej, a zwłaszcza kan. 1249 i 1252: „[...] Curent tamen animarum pastores et parentes ut etiam ii qui, ratione minoris aetatis ad legem ieiunii et abstinentiae non tenentur, ad genuinum poenitentiae sensum informetur”.

⁵⁵ Nkan. 233 § 1: „Universae communitati christianae officium incumbit fovendarum vocationum, [...] speciatim hoc officio tenentur familiae christianae [...]”.

⁵⁶ Nkan. 1001: „Curent animarum pastores et infirmorum propinqui, ut tempore opportuno infirmi hoc sacramento subleventur”.

⁵⁷ FamCons, nr 66.

⁵⁸ Kan. 1971 § 1, 6^o.

⁵⁹ FamCons, nr 55–62.

⁶⁰ Nkan. 528 i 529, 1063.

Rodzina jest nie tylko sama w sobie podmiotem duszpasterstwa, lecz także przedmiotem kościelnej troski. Do pasterzy Kościoła należy więc — poprzez odpowiednie ustawy i działania duszpasterskie — ochrona małżonków i rodzin oraz niesienie im pomocy⁶¹.

Pierwszą osobą odpowiedzialną za duszpasterstwo rodzin w diecezji jest biskup. Musi on poświęcić rodzinom swe zainteresowanie, troskę i czas, zapewnić rodzinom właściwych ludzi i środki, nade wszystko jednak winien biskup okazywać osobiste poparcie rodzinom i tym wszystkim, którzy w różnych strukturach diecezjalnych pomagają mu w duszpasterstwie rodzin. Ma on uczynić wszystko, ażeby jego diecezja stawała się coraz bardziej prawdziwą *rodziną diecezjalną*⁶², wzorem dla tych wszystkich rodzin, które do niej należą. Przy porządkowaniu wszelkich duszpasterskich zarządzeń, winien miejscowy biskup zasięgać rady doświadczonych mężczyzn i kobiet⁶³, co oznacza współpracę ojców i matek w prowadzeniu duszpasterstwa rodzinnego.

Biskupi mają posługiwać się w szczególny sposób kapłanami, których zadanie, jak wyraźnie podkreślił Synod Biskupów, stanowi istotną część posługiwania Kościoła na rzecz małżeństwa i rodziny. Duszpasterze mają więc troszczyć się o to, by wspólnota kościelna stanowiła pomoc dla wiernych w zachowaniu stanu małżeńskiego w duchu chrześcijańskim i w jego doskonaleniu. Poprzez kazania⁶⁴ i katechezę, a także za pomocą środków masowego przekazu, winni pouczać dzieci, młodzież i dorosłych o znaczeniu małżeństwa oraz o obowiązkach małżonków i rodziców, mają zadbać o odpowiednie przygotowanie do małżeństwa, a potem nieść duszpasterską pomoc małżonkom⁶⁵. Rodziny są w szczególny sposób powierzone proboszczowi⁶⁶. Do niego należy przygotowanie rodziców przed chrztem⁶⁷, z nimi współpracują oni w przygotowaniu swych dzieci do bierzmowania i pierwszej komunii św. oraz pokuty⁶⁸. Wszystkie te postanowienia są nowe, przynajmniej pod względem wyrazistości sformułowania. Niekiedy to właśnie stało się przyczyną ramowych i ogólnych sformułowań. Rozbudowa powinna zatem nastąpić na płaszczyźnie prawa partykularnego.

W dziedzinie wychowania dzieci trzeba mówić o koordynacji poczynań rodziny i Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że rodzice mają pierwszorzędne prawo i zadanie wychowania swych dzieci⁶⁹, ale to samo zadanie w szcze-

⁶¹ Heimerl, art. cyt., s. 332; schemat z 1980 r. w kan. 271 wprost stwierdzał, iż „Ecclesiae autem pastorum est aptis legibus et actione pastoralis coniuges et familias tueri et adiuuare”.

⁶² Por. FamCons, nr 73.

⁶³ Por. nkan. 1064.

⁶⁴ Por. nkan. 768.

⁶⁵ Nkan. 1063.

⁶⁶ Nkan. 529 § 1.

⁶⁷ Nkan. 851, 2^o.

⁶⁸ Nkan. 890, 914, 1252.

⁶⁹ Nkan. 793 § 1: „Parentes, necnon qui eorum locum tenent, obligatione adstringuntur et iure gaudent prolem educandi; parentes catholici officium quoque et ius habent ea eligendi media et instituta quibus, iuxta locorum adiuncta, catholicae filiorum educationi aptius prospicere queant”.

gólny sposób przysługuje także Kościołowi⁷⁰; szkoła natomiast jest narzędziem wspierającym rodziców w ich zadaniach wychowawczych⁷¹. Nie wydaje się, by ta cecha szkoły miała ulec zmianie, jeżeli Kościół skorzysta — przy odpowiednich ku temu warunkach — ze swego prawa do zakładania i prowadzenia szkół⁷².

Ochrona rodziny, którą zalicza się do zadań pasterzy Kościoła⁷³, wyraża się również w prawnych przywilejach małżeństwa, które podtrzymuje także nowy kodeks, zwłaszcza zasadę, że małżeństwo cieszy się względami prawa (*favor iuris*) i dlatego w wypadku wątpliwości należy — z domniemania prawnego — uważać małżeństwo za ważne zawarte dopóki nie stwierdzi się z całą pewnością jego nieważności⁷⁴. Zasada ta spełnia w prawie kanonicznym dwie bardzo ważne funkcje: pozwala mianowicie przeciąć stany niepewności w wypadku wątpliwości, czy małżeństwo było ważne zawarte oraz zmierza wprost do ochrony prawa Bożego w zakresie istotnych cech małżeństwa, jakimi są jedność i nierozzerwalność. Powściągliwość w ogłaszaniu nieważności małżeństwa przez sądy kościelne służy z całą pewnością również ochronie małżeństwa i rodziny, choć nie można tego uważać za główny środek ochrony.

Nowym przejawem w prawie jest wyraźne żądanie, aby kościelny prawodawca świeckim pracownikom oraz żonatym diakonom wypłacał wynagrodzenie do godziwego utrzymania rodziny⁷⁵. Wymagania służby duszpasterskiej, jak też osobiste zaangażowanie się samych pracowników kościelnych, nie zawsze pozwala na ściśle określenie godzin pracy, jednak ojcom i matkom zatrudnionym w służbie kościelnej trzeba pozostawić dostateczną ilość czasu i siły na wypełnienie ich obowiązków rodzinnych.

5. RODZINA A SPOŁECZEŃSTWO

Kościół opowiada się za ochroną i poparciem rodziny przez społeczeństwo świeckie. Zgodnie ze swym posłannictwem czyni to najwyraźniej w dziedzinie wychowania, szczególnie w ramach szkoły, która od dawna jest przedmiotem układow i uzgodnień między Kościołem a państwem. Rodzina bowiem i społeczeństwo uzupełniają się w funkcji obrony i rozwoju dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka. Jednak społeczeństwo, a mówiąc ściślej: państwo, winno uznać, że rodzina jest „społecznością cieszącą się włas-

⁷⁰ Nkan. 794 § 1: „Singulari ratione officium et ius educandi spectat ad Ecclesiam, cui divinitus missio concredita est homines adiuvari, ut ad christianae vitae plenitudinem pervenire valeant”.

⁷¹ Nkan. 796 § 1: „Inter media ad excolendam educationem christifideles magni faciunt scholas, quae quidem parentibus, in munere educationis implendo, praecipuo auxilio sunt”.

⁷² Nkan. 800 § 1: „Ecclesiae ius est scholas cuiusvis disciplinae, generis et gradus condendi ac moderandi”.

⁷³ Por. Heimerl, art. cyt., s. 333.

⁷⁴ Kan. 1014; nkan. 1060.

⁷⁵ Por. nkan. 281 § 3 i 231 § 2.

nym i pierwotnym prawem⁷⁶, a zatem, że jest ściśle zobowiązane do przestrzegania w odniesieniu do rodziny zasady pomocniczości. Nowy kodeks prawa stawia więc przed społeczeństwem wymagania okazywania rodzinie szacunku i poparcia w dziedzinie katolickiego wychowania⁷⁷. Aby rodzice chrześcijańscy mogli prawidłowo wypełnić swe zadania wychowawcze, do czego mają niezbywalne prawo, winni postarać się o państwowe potwierdzenie swobodnego prawa wyboru szkoły, jak również o przepisy zabezpieczające religijne i moralne wychowanie dzieci⁷⁸. Podkreślenie tych właśnie niezbędnych uprawnień katolickich rodziców przez nowe prawo zasługuje na szczególną uwagę, tym więcej, gdy się zważy, że w starym kodeksie brakowało w tej materii jakichkolwiek równoległych przepisów. Pomijając materię wyżej omawianą, temat: *społeczeństwo w służbie rodziny* jest poruszany w kodeksie z okazji omawiania innych spraw. Nie ulega wątpliwości, że zadania nałożone na wszystkich ludzi świeckich kształtowania przez nich doczesnych dróg w duchu Ewangelii⁷⁹, rozciągają się jednakowo na rodzinę katolicką. Kościół obstaje niewzruszenie przy własnej kompetencji odnośnie do małżeństw osób ochrzczonych, broniąc je przed nielegalnym wkraczaniem władzy świeckiej w dziedzinę życia duchowego⁸⁰. Nie chcemy przez to powiedzieć, że władza państwowa nie posiada żadnych naturalno-doczesnych kompetencji nad małżeństwem i to nie tylko wtedy, gdy chodzi o prowadzenie ewidencji, czy rejestracji zawartych małżeństw, lecz także wówczas, gdy reguluje ona cywilno-prawny sposób zawierania związków małżeńskich, które z kolei uznawane są wobec prawa państwowego⁸¹. Należy natomiast podkreślić, że w nowym prawie państwowy porządek prawny w dziedzinie małżeństwa i rodziny wydaje się być lepiej uwzględniony⁸².

Doświadczenie jednak poucza, że ideał współpracy rodziny i społeczeństwa we wzajemnym wspieraniu i rozwoju natrafia w życiu praktycznym na wiele trudności. Nie rzadkie też mogą być wypadki, kiedy instytucje i ustawy naruszają prawa rodziny. Zwrócił na to uwagę ostatni Synod Biskupów występując w jej obronie przed niebezpiecznymi uzurpacjami ze strony społeczeństwa i państwa. Zaproponowana więc przez Ojców Synodu tzw. *Karta*

⁷⁶ Sobór Wat. II, *Dekl. o wolności religijnej* (Dignitatis humanae), nr 5; por. FamCons, nr 45.

⁷⁷ Nkan. 793 § 2: „Parentibus ius est etiam iis fruendi auxiliis a societate civili praestandis, quibus in catholica educatione filiorum procuranda indigeant”.

⁷⁸ Nkan. 797: „Parentes in scholis eligendis vera libertate gaudeant oportet [...]”; kan. 799: „Christifideles enitantur ut in societate civili leges quae iuvenum formationem ordinant, educationi eorum religiose et morali quoque, iuxta parentum conscientiam, in ipsis scholis prospiciant”.

⁷⁹ Nkan. 225 § 2: „[...] unusquisque quidem secundum propriam condicionem, ut rerum temporalium ordinem spiritu evangelico imbuant atque perficiant [...]”.

⁸⁰ Kan. 1013; nkan. 1059: „Matrimonium catholicorum [...] regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus”.

⁸¹ M. Żurowski: *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 59 n.

⁸² Por. nkan. 1062 § 1, 1071 § 1, 2^o, 1962 §§ 2-3.

*praw rodziny*⁸³ winna być nie tylko przedmiotem przepowiadania, lecz powinna znaleźć prawne odzwierciedlenie również w nowym kodeksie prawa kanonicznego.

6. DUSZPASTERSTWO RODZIN W PRZYPADKACH TRUDNYCH

Zaangażowanie duszpasterskie jest niezbędne także w stosunku do tych rodzin, które — często niezależnie od własnej woli — muszą stawić czoło sytuacjom obiektywnie trudnym. Do zbawczej służby Kościoła takich rodzin Synod Biskupów zalicza przede wszystkim pomoc dla rodzin, które wyemigrowały w poszukiwaniu pracy, dla rodzin bez mieszkania, dla rodzin niepełnych, a więc takich, w których brak ojca lub matki, dla rodzin z dziećmi upośledzonymi lub dotkniętymi narkomanią. W grupie tej znajdują się też rodziny alkoholików, rodziny małżonków małoletnich, żyjących w separacji i rozwiedzionych; małżeństwa bezdzietne oraz osoby starsze, nierzadko zmuszone do życia w samotności i bez wystarczających środków utrzymania⁸⁴.

a) RODZINY NIEPEŁNE

Trudnym problemem jest zagadnienie rodzin niepełnych. Rodzina niepełna pozbawiona jest bowiem elementu, który konstytuuje rodzinę, a więc rodzica lub dzieci tak, że staje się brakiem i ciężarem (nie podpada jednak tutaj małżeństwo ludzi starych, które z swej natury i w sposób zamierzony jest wspólnotą bez dzieci). Brak potomstwa jest przez małżonków szczególnie boleśnie przeżywany. Status prawny takiej niepełnej rodziny jest zabezpieczony przez związek małżeński, zabezpieczenie (czasami tylko złagodzenie) duchowej sytuacji takiej rodziny należy natomiast w dużej mierze do Kościoła. Pomoc ta ma się odbywać w istniejących już ramach prawnych, które należy rozbudować w duszpasterstwie rodzin i małżeństw. Pewne wyjście wyrównujące brak potomstwa niesie prawna adopcja uznana — jak wiadomo — także przez prawo kanoniczne⁸⁵. Byłoby wskazane otwarcie w tym celu w ośrodkach duszpasterskich liczniejszych poradni, zwłaszcza przez instytuty świeckie.

Z kolei rodziny, w których brak jednego z rodziców, wywodzą się z ważnego małżeństwa, lecz przez śmierć jednego z małżonków lub przez zniesienie wspólnoty życia — nierzadko przez rozwód cywilny — któryś rodzic pozostaje z dziećmi sam. Z uwagi na sakramentalny związek, z którego wywodzi się taka niepełna rodzina, więzy rodzinne trwają nadal, mimo braku partnera małżeńskiego; także podjęte zobowiązania pozostają wciąż aktualne, o ile przy takim statusie w ogóle są możliwe do wypełnienia. W sytuacji

⁸³ *FamCons*, nr 46; por. Heimerl, art. cyt., s. 333.

⁸⁴ Na temat duszpasterstwa rodzin w szczególnych okolicznościach por. *FamCons*, nr 77.

⁸⁵ Por. s. 3 tego artykułu, przyp. 18.

wdowieństwa sprawa jest raczej jasna i prawo kanoniczne nie zawiera żadnych specjalnych regul. Dawne prawo stwierdzało tylko, że nieskalane wdowieństwo cenniejsze jest od powtórnego małżeństwa⁸⁶. Pożądana byłaby wypowiedź prawodawcy dotycząca obowiązków ojczyrna i macochy, dotąd bowiem prawo kanoniczne na ten temat milczy zupełnie. W przypadku kościelnego zniesienia wspólnoty (separacja) lub rozwiązanie małżeństwa (w grę wchodzi prawie zawsze małżeństwa tylko niesakramentalne), prawo dotychczasowe regulowało jedynie sprawę wychowania dzieci⁸⁷. W nowym zaś kodeksie nagłą sprawą stają się nie tylko naturalne zobowiązania wobec dzieci z poprzedniego związku, lecz również względem partnera⁸⁸. Strona nie ponosząca winy, nawet w przypadku cudzołóstwa, powinna dla dobra rodziny utrzymać wspólnotę życia⁸⁹ lub ją odnowić⁹⁰, na co powinien zwrócić uwagę sędzia kościelny⁹¹. Integralność rodziny znajduje w ten sposób swoje właściwe potwierdzenie.

Nieślubne matki, nierzadko też ojcowie, muszą same troszczyć się o swoje dzieci. Już naturalne rodzicielstwo pociąga za sobą obowiązek opieki, który u chrześcijańskich rodziców musi obejmować nadto chrześcijańskie wychowanie. Stąd zobowiązania, jakie prawo kanoniczne nakłada na rodziców katolickich, dotyczą także rodziców pozamałżeńskich⁹².

Tendencja do zlikwidowania wszelkiej dyskryminacji dzieci nieślubnych (tym samym także ich rodziców) „współgra z podstawową wartością małżeństwa jako jedynej i najbardziej legalnej drogi pochodzenia dzieci”⁹³. Dobrze więc stało się, że nowy kodeks prawa — o czym już częściowo wspomnieliśmy — poniechał ograniczeń w dopuszczaniu nieślubnych osób do święceń i obejmowaniu przez nie określonych urzędów kościelnych⁹⁴.

b) RODZINY FAKTYCZNE (BEZ ŚLUBU)

Do służby zbawczej Kościoła wobec rodziny Synod Biskupów zalicza też pomoc dla rodzin pełnych, nie mających jednak ślubu kościelnego, a więc nie opierających się o małżeństwo sakramentalne. Dla wielu tego rodzaju par małżeńskich, obdarzonych częstokroć licznym potomstwem, zawarcie kościelnego ślubu wydaje się rzeczą niemożliwą. Chodzi tutaj głównie o małżeństwa ludzi cywilnie tylko rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek. Liczba takich rodzin wciąż rośnie, nierzadko w środowiskach katolic-

⁸⁶ Kan. 1142.

⁸⁷ Kan. 1132.

⁸⁸ Nkan. 1071 § 1, 3^o, 1148 § 3.

⁸⁹ Nkan. 1152 § 1.

⁹⁰ Nkan. 1155.

⁹¹ Nkan. 1152 § 3.

⁹² Por. H. Hermann: *Unehelichenrecht*, Amsterdam 1971, s. 165; Heimerl, art. cyt., s. 335.

⁹³ Por. Hermann, dz. cyt., s. 27 n. i 203 n.

⁹⁴ Nie mają więc w nowym prawie swych odpowiedników następujące kanony kodeksu z 1917 r.: kan. 232 § 2, 1^o, 331 § 1, 1^o, 504, 984, 1^o.

kich. Nic dziwnego, że problem ten wzbudził żywe zainteresowanie u Ojców ostatniego Synodu⁹⁵. Trzeba też uświadomić sobie, iż spora liczba duchownych, których przeniesienie do stanu świeckiego wydłuża się w czasie, czasami jest ono wręcz niemożliwe, znajdują się dziś w sytuacji rodziny faktycznej. W grupie takich rodzin są też katolicy, którzy nierzadko ze względów praktycznych zadawalają się tylko ślubem cywilnym, odkładając lub w ogóle odrzucając ślub kościelny, co jednak nie zwalnia ich od obowiązku kanonicznej formy zawarcia małżeństwa⁹⁶. Do chwili wydania prawa posoborowego dotyczącego małżeństw mieszanych, obowiązek zawarcia ślubu według katolickiej formy, a zwłaszcza żądanie od partnera akatolickiego złożenia tzw. rękojmi, wpływało hamująco na partnerów o odmiennym wyznaniu (*mixta religio*) na zawarcie katolickiego małżeństwa⁹⁷. Dodajmy wreszcie, iż w ostatnich latach pojawia się coraz więcej związków (tzw. wolnych) bez żadnej uznanej publicznie więzi instytucjonalnej, ani cywilnej, ani religijnej. Niektóre osoby bowiem czują się niemal przymuszone do tego rodzaju życia przez trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe i religijne. Natomiast u innych stwierdza się postawę pogardy, kontestacji i odrzucenia instytucji małżeństwa i rodziny. Czasami mamy też do czynienia ze zwykłą niedojrzałością psychiczną, która sprawia, że partnerzy są zbyt niepewni i bojaźliwi, by zawrzeć trwałe i ostateczne związki małżeńskie. Każdy z tych elementów stawia Kościół wobec trudnych problemów duszpasterskich, ze względu na konsekwencje tak religijne i moralne, jak i społeczne. Będzie więc przedmiotem szczególnej troski duszpasterzy (i całej wspólnoty lokalnej) poznanie każdej takiej sytuacji oddzielnie, aby poprzez takowe zbliżenie się ułatwić im drogę do prawnego uregulowania ich sytuacji, zwłaszcza wówczas, gdy taka możliwość istnieje. Winę bowiem za taki stan rzeczy ponoszą nie tylko same rodziny nieprawidłowo założone. Składa się na to wiele czynników ekonomicznych, kulturowych i religijnych. Po części wina ta mogła spadać także na prawo kościelne. Idealem zatem byłoby takie ukształtowanie kanonicznego prawa małżeńskiego, by kościelny ślub mógł być rzeczywiście dostępny dla wszystkich wiernych, w zależności od ich sytuacji społecznej, kulturowej czy psychicznej.

Znaczącymi krokami w tym kierunku jest bez wątpienia dokonana reforma przepisów prawnych na odcinku małżeństw mieszanych⁹⁸. Następnie zawężenie przez prawodawcę kręgu osób, które są teraz zobowiązane do zachowania katolickiej formy zawarcia małżeństwa, mianowicie ci, którzy zostali w Kościele katolickim ochrzczeni, bądź do niego się nawrócili i nie wystąpili dotąd zeń „aktem formalnym”⁹⁹. Prawodawcy chodzi więc o to, by

⁹⁵ *FamCons*, nr 77–85.

⁹⁶ Por. kan. 1099; nkan. 1117.

⁹⁷ Por. kan. 1061 i 1063.

⁹⁸ E. Przekop: *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego, *Ateneum Kapłańskie* 100 (1983) z. 4, s. 236–249.

⁹⁹ Nkan. 1117: „Statuta superius servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta sit neque actu formalis ab ea defecerit, salvo praescriptis can. 1127 § 2”.

nie powiększać liczby małżeństw nieważnych z tytułu pominięcia przepisanej formy, skoro i tak każdy człowiek ma naturalne prawo do zawarcia małżeństwa. Co więcej, w nowym prawie katolicka forma zawierania małżeństwa z braćmi wschodnimi obowiązuje tylko *ad licetatem*. W wypadku więc akatolicka wschodniego do ważności związku wystarcza obecność świętego ministra, a więc także kapłana prawosławnego¹⁰⁰.

W niektórych krajach trzeciego świata tradycyjne zwyczaje przewidują zawarcie właściwego i prawidłowego małżeństwa jedynie po pewnym okresie wspólnego zamieszkania, czasami dopiero po urodzeniu pierwszego dziecka. Pomijając tendencje poligamiczne zakorzenione wśród tych ludów, wpływ zwyczajów tylko rodowych jest tak wielki, zaś oddziaływanie duszpasterskie jeszcze zbyt małe, a więc do zawierania kościelnych małżeństw wcale się nie dąży. Zanim dojdzie w przyszłości do przystosowania kanonicznego prawa małżeńskiego do tamtejszych warunków, o czym tak dużo mówiono w czasie Synodu Biskupów, należałoby już dziś zastanowić się, czy licznych związków małżeńskich — zawieranych zgodnie ze zwyczajami ludowymi — nie uznać za małżeństwa sakramentalne na podstawie formy nadzwyczajnej¹⁰¹.

Pod względem liczebnym o wiele mniejsze znaczenie mają już istniejące i powstające rodziny osób duchownych, którzy zdecydowali się na życie w stanie świeckim. Także i w tym newralgicznym punkcie można by w większym stopniu wykazać, że Kościół pragnie oddać takim rodzinom do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia. Stanie się to możliwe dopiero wtedy, gdy poprzez odpowiednie ustawienie praktyki udzielania dyspens od obowiązku celibatu zezwoli się oczekującym na szybsze zawieranie sakramentalnych małżeństw¹⁰².

W postawie Kościoła wobec faktycznych rodzin, obok tradycyjnego *favor matrimonii*, że małżeństwo cieszy się względami prawa, o czym już wspomnieliśmy wyżej, występuje coraz wyraźniej *favor familiae*, czyli prawny przywilej rodziny, choć nie mającej ślubu. Lektura adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* niedwuznacznie wskazuje, że również rodziny nie opierające się na ważnym małżeństwie zasługują na opiekę i wsparcie¹⁰³. Tym samym *favor familiae* przedstawia wprawdzie niepełną, ale samodzielną wartość. Już kodeks prawa z 1917 r. — wbrew wcześniejszym poglądom — postanowił, że ani świadomość nieważności, ani błędne mniemanie o nieważności małżeństwa nie wykluczają istnienia prawdziwej zgody małżeńskiej¹⁰⁴. Zakładano również trwanie konsensu w małżeństwie nieważnie zawartym (z powodu przeszkód), dopóki w sposób pewny nie stwierdziło się jego odwołanie¹⁰⁵. Stare prawo szczególną ochroną otaczało dzieci pochodzące nie

¹⁰⁰ Nkan. 1127 § 1; por. E. Przekop: Sakramenty w prawie katolickich Kościołach wschodnich, s. 124 n.

¹⁰¹ Kan. 1098; nkan. 1116; por. Heimerl, art. cyt., s. 336.

¹⁰² Tenże.

¹⁰³ Nr 81–84.

¹⁰⁴ Kan. 1085.

¹⁰⁵ Kan. 1093.

tylko z małżeństwa ważnego, lecz także z małżeństwa mniemanego, uważając je za potomstwo ślubne, czyli prawego pochodzenia¹⁰⁶.

Nowy kodeks posuwa się o krok dalej. Sędzia orzekający nieważność małżeństwa winien zwrócić uwagę obydwu stronom na ich moralne i cywilne zobowiązania względem pozostałego partnera i potomstwa¹⁰⁷. Z kolei zobowiązania powstałe z poprzedniego związku, najczęściej cywilnego, stanowią dziś warunkowy zakaz ślubu¹⁰⁸. Tego rodzaju ustawienie sprawy zobowiązań cywilnych wobec dzieci i partnera przez nowego prawodawcę pozwala widzieć faktyczną rodzinę w jej całości jako dobro prawne zasługujące na ochronę.

Pod panowaniem starego kodeksu domagano się od osób rozwiedzionych i ponownie ożenionych rozejścia się, a więc dezintegracji rodziny faktycznej ze względu na *favor matrimonii* pierwszego sakramentu małżeństwa. Ponieważ w większości wypadków żądanie to było zwykłą utopią, partnerzy ograniczali się do rudymen tarnej formy „rozstania się”, mianowicie zobowiązywali się powstrzymać od aktów cielesnych, które przysługują w ramach sakramentalnego małżeństwa („jak brat z siostrą”)¹⁰⁹. Wychodząc jednak ze stanowiska *favor familiae* rozwiązanie takie wydaje się problematyczne. Rodzina bez ślubu żyjąca jako całość, także w odniesieniu do samych partnerów winna zasługiwać na większe wsparcie. Z drugiej jednak strony, w wypadku uchylecia takiego żądania, naruszono by dobro pierwszego, sakramentalnego i nierozzerwalnego małżeństwa. Cytowany wielokrotnie przez nas Heimerl wysuwa myśl, czy tego rodzaju „kolizja” z prawem Bożym, na straży którego stoi Kościół, nie jest dostatecznie już wyrażona przez fakt, że tacy „nieślubni” małżonkowie nie mogą uzyskać kościelnego orzeczenia nieważności ich pierwszego małżeństwa¹¹⁰. Przy tym trzeba zauważyć, że nowy kodeks prawa zabrania przyjmowania Komunii św. tylko wówczas, gdy zachodzi publiczna wina (a więc prawnie karalna), a sam natomiast delikwent nie okazuje żadnej skruchy¹¹¹, co znowu niekoniecznie musi odnosić się do wszystkich rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki małżeńskie. Przy ocenie bowiem dyspozycji do sakramentalnego rozgrzeszenia i przyjęcia Komunii św. miarodajne pozostają moralno-teologiczne kryteria, przy czym należy rozpatrywać specyfikę każdego przypadku z osobna¹¹². Jan Paweł II

¹⁰⁶ Kan. 1114.

¹⁰⁷ Nkan. 1689: „In sententia partes moneantur de obligationibus moralibus vel etiam civilibus, quibus forte teneantur, altera erga alteram et erga prolem, ad sustentationem et educationem praestandum”.

¹⁰⁸ Nkan. 1071 § 1: „Excepto casu necessitatis, sine licentia Ordinarii loci ne quis assistat: [...] 3^o matrimonio eius qui obligationibus teneatur naturalibus erga aliam partem filiosve ex praecedenti unione ortis”.

¹⁰⁹ Por. *FamCons*, nr 84: H. Heimerl: Verheiratet und doch nicht verheiratet? Wien 1970 s. 117 n. i 125 n.

¹¹⁰ Die Familie in Kirchenrecht, s. 337.

¹¹¹ Schemat kodeksu z 1980 r. w kan. 867 stwierdzał: „Ad sacram communionem ne admittantur qui graviter et publice deliquerunt et in contumacia manifesto perseverant”: analogiczny kan. 915 w nowym kodeksie tę samą myśl wyraża jeszcze dobitniej.

¹¹² Por. Heimerl: Die Familie, s. 337, przyp. 24.

poucza, iż „sytuacji tych ludzi nie można stawiać na równi z sytuacją tych, którzy współżyją bez żadnego związku, tu bowiem istnieje przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej, chociaż często decyzji tej nie jest obca perspektywa ewentualnego rozvodu”¹¹³.

Małżeństwa i rodziny faktycznie założone należy więc oceniać w sposób zróżnicowany, zwłaszcza wtedy, gdy obdarzone zostały potomstwem. Wydaje się, że istniejące przepisy prawne pozwalają dziś duszpasterzom na „wczucie się” w sytuację takich właśnie rodzin, pozostających przecież w dalszym ciągu członkami Kościoła; duszpasterze mają przy tym obowiązek rozróżniania pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a takimi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanoniczne małżeństwo¹¹⁴.

ZAKOŃCZENIE

Synod Biskupów w 1980 r. zwrócił wyraźną uwagę na liczne zagrożenia, które stawiają pod znakiem zapytania stabilność rodziny chrześcijańskiej. Prawne uwzględnienie szczegółowych problemów nie wydaje się jednak celowe, a jeżeli zachodzi tego potrzeba, prawodawca pozostawia taką regulację prawu partykularnemu. Nic więc dziwnego, że nowe prawo zaprowadza większą regionalizację ustawodawstwa małżeńskiego, upoważniając Konferencje Biskupów do wydawania na własnym terytorium przepisów bardziej szczegółowych. Tytułem przykładu wystarczy podać ustalanie porządku zaręczyn¹¹⁵, górnej granicy wieku do zawarcia małżeństwa, ale tylko *ad licitatem*¹¹⁶, głoszenie zapowiedzi oraz stosowanie innych środków przydatnych do stwierdzenia stanu wolnego nupturientów¹¹⁷, czy wreszcie na odcinku małżeństw mieszanych, gdy chodzi o ochronę wiary strony katolickiej i zabezpieczenie jej swobody praktyk religijnych¹¹⁸. Pozostaje jednak otwarta kwestia, czy poszczególne adaptacje łacińskiego prawa kanonicznego, będącego samo w sobie zamkniętym systemem, mocno odbijającego cechy rzymskiego prawa, wystarczą do stworzenia kościelnego porządku prawnego dotyczącego małżeństwa i rodziny w zupełnie innych kręgach kulturowych, niż europejskie.

Druga refleksja dotyczy obowiązku zrewidowania — w obliczu narastającego zagrożenia rodziny — pewnego oficjalnego poglądu na rozbite rodziny czy małżeństwa. Jeszcze do niedawna zarzucano prawu kanonicznemu jakoby uważało ono, iż „rozwoły mają swą przyczynę tylko w ludzkiej miłości i swawoli”¹¹⁹, oraz, że rozwiedzeni małżonkowie są zdemoralizowanymi zwo-

¹¹³ FanCons, nr 82.

¹¹⁴ Tamże, nr 84.

¹¹⁵ Nkan, 1062 § 1.

¹¹⁶ Nkan, 1083 § 2.

¹¹⁷ Nkan, 1067.

¹¹⁸ Nkan, 1126.

¹¹⁹ N. Wetzel: Die öffentlichen Sünder, Mainz 1970, s. 175.

lennikami ideologii wrogiej rodzinie katolickiej¹²⁰. W przeważającej większości wypadków pogląd ten krzywdził prawodawcę kościelnego, tym bardziej, że żaden szanujący się kanonista takiego poglądu nigdy dotąd nie wygłaszał. Praktyka codzienna zaś uczy, że żyjący w separacji bądź rozwiedzeni to tacy, którzy, będąc ludźmi dobrej woli, zazwyczaj nie wytrzymali zbyt dużych obciążeń; częstokroć zabrakło im oparcia we własnych wspólnotach parafialnych. Najpierw więc duszpasterstwo rodzinne, które jako takie zostało prawnie uregulowane, winno w zakresie profilaktyki zdobyć większy autorytet, także w odniesieniu do sądownictwa kościelnego, które zajmuje się tylko małym wycinkiem już rozbitych rodzin i małżeństw. Inaczej tę rzecz ujmując, duszpasterstwo rodzin i sądownictwo powinny działać w sposób bardziej skoordynowany, niż to bywało dotąd. Nie znaczy to wcale, że referaty duszpasterskie miałyby decydować o nieważności (lub zgola rozwiązaniu) małżeństwa, jednakże dotychczasowe kroczenie tych dwóch instancji obok siebie winno ulec zmianie.

Wreszcie ostatnie spostrzeżenie, zaczerpnięte już z adhortacji *Familiaris consortio*, skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli, aby — na miarę swych sił — zaangażowali się w sprawę ratowania i popierania wartości i potrzeb każdej rodziny, zwłaszcza zagrożonej; dotyczy to w szczególności sposób tych osób, które z urzędu poświęcili się sprawie rodziny w obrębie Kościoła.

DIE STELLUNG DER FAMILIE IM LICHT DES KANONISCHEN RECHTES

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel soll die rechtliche Stellung der Familie sowohl im bisherigen als auch im neuen Kodex des kanonischen Rechtes aufgezeigt werden. Der Autor stellt eingangs fest, dass es in den beiden kirchlichen Gesetzbüchern kein eigentliches Familienrecht gibt und dass der Begriff „Familie“ im Sinne des kirchlichen Rechtes verschiedenartig gedeutet wird. Anschließend erörtert der Autor das Wesen der Familie und ihre Stellung zur Kirche und zum Staat mit seinen Gesellschaftsformen. Der letzte Teil des Artikels ist der seelsorgerlichen Betreuung der Familien gewidmet, besonders aber derjenigen, deren Lebensbund, aus irgendwelchen Gründen es auch sein mag, irgendwie kompliziert ist, wobei vor allem die zerrütteten Familien, die meist ohne kirchliche Trauung leben, sowie die unvollständigen Familien, in denen ein Elternteil fehlt, und auch kinderlose Familien berücksichtigt werden. In den Schlussfolgerungen vertritt der Autor die Meinung, dass Hilfe und Unterstützung den Familien in dem bereits bestehenden Rahmen gewährt werden sollen, nur dass sie durch den Seelsorgedienst ergänzt und erweitert werden müssten. Das gilt umso mehr, weil die Stellung der Familie in der kirchlichen Gesetzgebung im Gegensatz zu der weltlichen noch nicht befriedigend geregelt ist.

¹²⁰ C. Hoiböck: *Tractatus de Iurisprudētis SRR*, Graz 1947, s. 136, 153 n.

**FORMY NIESIENIA POMOCY KRAJOM UBOGIM JAKO REALIZACJA
POWINNOŚCI MORALNEJ**

Treść: Wstęp. 1. Pomoc ekonomiczno-finansowa. 2. Pomoc kulturowo-społeczna. 3. Niesienie pomocy moralnej. Zakończenie. Summary.

WSTĘP

W dzisiejszych czasach ludzkość przeżywa nowy okres swojej historii, którą cechuje przede wszystkim szybki wzrost różnorodnych przemian. Nigdy też w przeszłości rodzina ludzka nie posiadała tyle bogactw materialnych i środków technicznych w dużej mierze ułatwiających życie człowiekowi. Wydaje się, że dzięki tym zmianom cywilizacyjnym i dobru materialnemu człowiek w pełni może spełnić nakaz Boży mówiący o zagospodarowywaniu ziemi przez rodzaj ludzki.

Taki obraz świata byłby jednak nieadekwatny. Obok tak zwanego „pierwszego świata” istnieje bowiem „trzeci świat”¹, który jest pełen nędzy i niedostatku. Jego mieszkańców trapi niedożywienie a nawet głód. Poziom ekonomiczny niektórych terenów cechuje katastrofalny stan zacofania. Ludzie nie mogą tam rozwijać się w sposób właściwy ani pod względem intelektualnym, ani kulturowym i religijnym.

Tymczasem w państwach gospodarczo rozwiniętych w wielu przypadkach panuje obojętność wobec tego stanu rzeczy. Powstały jednak międzynarodowe organizacje, których celem i zadaniem jest pomagać krajom ubogim. Zorganizowana przez nie dotychczasowa pomoc nie przynosi spodziewanych efektów.

Wobec istnienia takiej sytuacji, Kościół wzywa wszystkich ludzi dobrej woli, w tym szczególnie chrześcijan, do wytężonej pracy na tym odcinku życia społecznego wspólnoty ludzkiej. Papieże czasów współczesnych przypominają, że udzielanie pomocy ludziom znajdującym się w poważnej potrzebie materialnej, kulturowej i duchowej jest obowiązkiem wypływającym z podstawowego nakazu prawa Bożego danym w poznaniu naturalnym jak i nadprzyrodzonym.

Dokumenty papieskie ukazują do tego formy, jakie ma przybierać działalność zmierzająca do szybszego i pełniejszego postępu narodów opóźnionych gospodarczo, aby ci ludzie mogli realizować swoje człowieczeństwo. Z dokumentów tych można wyczytać wiele szczegółowych zadań stojących przed chrześcijanami jak i ludźmi dobrej woli.

¹ Termin „trzeci świat” jest terminem międzynarodowym i oznacza kraje rozwijające się Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji. Został on wprowadzony przez prasę zachodnią a przyjęty przez ONZ powszechnie w latach 1955–1960, kiedy coraz więcej nowych państw na skutek procesu dekolonizacji stawało się członkami ONZ. Równocześnie przyjęto terminy: „pierwszy świat” na oznaczenie państw kapitalistycznych, „drugi świat” — państw socjalistycznych.

Niniejszy artykuł omawia konkretne formy realizowania zadań stojących przed narodami bogatymi. Są to zadania w sferze wartości ekonomiczno-przemysłowych, wartości humanistycznych i wartości religijno-moralnych.

1. POMOC EKONOMICZNO-FINANSOWA

POMOC ŻYWNOŚCIOWA

W świecie współczesnym wśród krajów tzw. trzeciego świata występuje zjawisko głodu, gdy tymczasem są zamożne kraje chrześcijańskie posiadające pod dostatkiem pożywienia. Ta sytuacja jest poważnym zgorzeniem dla świata². Zdaniem papieża kraje bogate za mało uświadamiają sobie tragiczną sytuację w krajach opóźnionych w rozwoju³. Nie dostrzegają, że w tych biednych narodach jest zboleły Chrystus, który ciągle wzywa swych wyznawców o wsparcie⁴. Kraje ubogie mają wiele dziedzin życia zaniedbanych, najbardziej katastrofalna jest sprawa wyżywienia, dlatego też podstawową formą pomocy tym ludziom jest pomoc żywnościowa⁵. Najbardziej trzeba dać im chleba, a dopiero później umożliwić nadrobienie innych zaległości⁶.

Dokumenty papieskie wymieniają grupy społeczne, nawet poszczególne osoby, które mają obowiązek zaradzenia tej ciężkiej sytuacji.

Na pierwszym miejscu trzeba wymienić tych, którzy mieszkając w krajach rozwijających się żyją o wiele bardziej ponad stan i rozrzutnie szafują bogactwami⁷. W tej ciężkiej sytuacji świata mają w dużym stopniu zaradzić rządzący państwami rozwiniętymi. Idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, mają oni według swych możliwości tak pomagać, aby można było zapobiec tragedii, jaką jest głód⁸. Dużą rolę i misję do spełnienia w tym względzie mają różne organizacje. Godnym naśladowania przykładem jest organizacja o nazwie *Food and Agriculture Organisation (FAO)*⁹. Instytucja ta wprowadza w krajach rozwijających się nowe sposoby produkcji rolnej, aby podnieść przez to wydajność plonów. Popiera ona także współpracę między państwami oraz pomaga zaspokoić głód wśród ludzi żyjących w nędzy gospodarczej¹⁰. Według nauki Soboru Watykańskiego II także biskupi całego świata muszą przewodzić całemu Ludowi Bożemu słowem i czynem

² MM nr 162, KDK nr 63, nr 88, RH nr 16.

³ MM nr 162, RH nr 16 i 17.

⁴ J. Majka: Moralne podstawy międzynarodowej współpracy w świetle encykliki *Mater et Magistra*. *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1963), s. 11.

⁵ J. Majka: Moralne podstawy międzynarodowej współpracy w świetle encykliki *Mater et Magistra*. *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1963), s. 11.

⁶ Cz. Strzeszewski: Kwestia społeczna w encyklice *Pacem in terris*. *Zeszyty Naukowe KUL* 1 (1964), s. 54.

⁷ PP nr 49.

⁸ KDK nr 69.

⁹ MM nr 157; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne*. Warszawa 1982, t. II, s. 124, 204.

¹⁰ Paweł VI: *Nauczanie społeczne*. Warszawa 1978, t. II, s. 90.

w niesieniu pomocy głodującym¹¹. Opierając się na tradycji Kościoła, pomoc ta ma ofiarować nie tylko to, co zbywa, ale także to, co stanowi akt wyrzeczenia się dóbr koniecznych. Zatem kler i zakonnicy, od nuncjusza apostołskiego począwszy, a skończywszy na siostrze furtiance, zobowiązani są do prowadzenia życia prostego, ubogiego, z wykluczeniem wszelkich luksusów, jak eleganckie apartamenty, samochody, wystawne przyjęcia¹².

Paweł VI nakazuje dziennikarzom i publicystom przypominanie całemu światu o nędzy państw rozwijających się i zachęcenie państw bogatych do niesienia im koniecznej pomocy¹³.

A wreszcie obowiązek pomocy narodom głodującym ciąży na wszystkich ludziach dobrej woli, którzy „usłyszą głos ubogich proszących o chleb powszedni”¹⁴.

Jeżeli dokumenty papieskie stwierdzają ogólnie o obowiązku pomocy żywnościowej krajom ubogim¹⁵, to szczegółowe wytyczne zostawiają do opracowania fachowcom. Opierając się zatem na ich wskazaniach, możemy mieć obraz rozwiązań szczegółowych. W pierwszym rzędzie należy dostarczyć krajom głodującym środków żywnościowych na dogodnych warunkach handlowych. Wynika z tego, że państwa rozwinięte nie mogą odmówić współpracy gospodarczej i nie powinny wykorzystywać na rynku światowym szczególnej sytuacji, która jest niekorzystna dla państw ubogich¹⁶. W związku z tym narody zamożne są narażone na obiektywne straty. Ale z racji łączących je więzów ludzkich muszą być gotowe nawet na ponoszenie różnych niedogodności z tym związanych¹⁷.

W drugim wypadku zaleca się, aby narody ubogie otrzymywały dogodne dla siebie warunki kredytowe na żywność¹⁸. Potrzeba ta wynika z braku odpowiednich środków finansowych w tych państwach. Mogą tam być wprowadzone pewne oszczędności, ale zbyt szybkie ich wydatkowanie może załamać całość gospodarki krajowej i zahamować dalszy jej rozwój.

Trzecim wreszcie sposobem pomocy jest pomoc żywnościowa bezinteresowna i nieodpłatna¹⁹. Wynika z tego, że chodzi tu o pomoc bez jakichkolwiek zobowiązań. Pomoc taka wymaga ze strony państw zamożnych pełnej gotowości służenia państwom biedniejszym. Najczęściej wśród sposobów tego wsparcia wymienia się różnego rodzaju darowizny, ofiary, składki²⁰.

Wiadomo też, że w krajach bogatych marnuje się i niszczy produkty żywnościowe²¹. Przyczyną tego jest chęć utrzymania odpowiednich cen na te ar-

¹¹ KDK nr 86.

¹² J. Paulus: Chrześcijaństwo w obliczu krajów słabo rozwiniętych. *Znak* 9 (1964), s. 1125.

¹³ PP nr 83.

¹⁴ PP nr 86; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne. Warszawa 1984, t. III, s. 540.

¹⁵ KDK nr 69.

¹⁶ J. Majka, art. cyt., s. 12.

¹⁷ KDK nr 88.

¹⁸ J. Majka, jw., s. 13.

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ KDK nr 88.

²¹ MM nr 162; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. II, s. 340, 345-346.

tykuły. Roztropne przekazania niszczonej nadwyżki żywnościowych w formie darowizny krajom cierpiącym głód nie spowoduje niekorzystnych zmian cen tych produktów na rynku międzynarodowym²². Kraje ubogie pokrywają przecież tylko część swych potrzeb na rynku światowym, przez co nie zmniejszają popytu rynkowego²³. Wobec tego kraje zamożne nie poniosą żadnego nawet wyrzeczenia.

Papież Paweł VI w. *Populorum progressio* żąda opracowania przez fachowców takich programów działania, które przyczyniłyby się do zwiększenia produkcji żywnościowej w krajach rozwijających się²⁴. W pierwszym rzędzie trzeba przeprowadzić w krajach ubogich zdrową reformę rolną²⁵. Powinny nią być objęte zaniedbane duże obszary rolne, dotąd źle uprawiane lub też wcale nieużytkowane. Kompetentna władza państwowa ma po prostu dokonać aktu wywłaszczenia za odpowiednią odpłatą²⁶. Przy tej działalności należy pamiętać, że „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek ludzi i narodów...”²⁷. Ważniejsze jest dobro całego społeczeństwa, niż zbytnie bogactwo niektórych jego jednostek.

Sobór Watykański II mówi o palącej potrzebie podniesienia wydajności pól w krajach ubogich²⁸. Istnieją bowiem jeszcze na świecie duże niewykorzystane tereny rolnicze²⁹, np. w strefie równikowej namulowe obszary rzeki Kongo i Amazonki są olbrzymią rezerwą urodzajnych gleb, gdzie plony można zbierać trzy razy do roku³⁰. Te spore rezerwy glebowe dają wielkie możliwości pomnożenia produkcji żywnościowej, oczywiście pod warunkiem odpowiedniej uprawy.

Opierając się na wynikach badań przeprowadzonych przez FAO niektórzy wnioskują, że w świecie można uruchomić taką produkcję żywnościową, która wyżywiłaby nie tylko spodziewane 6 mld ludności w roku 2000, ale nawet 12–38 mld ludzi³¹. Oczywiście trzeba najpierw zastosować w państwach rozwijających się nowoczesne metody uprawy ziemi, których tak zdecydowanie domaga się Sobór Watykański II³². Zastosowanie w Meksyku odpowiedniej uprawy pszenicy w ciągu zaledwie 20 lat podniosło wydajność pól z 6 q z hektara do 26 q z hektara³³.

Obserwuje się na świecie wzmoczony wzrost połowów ryb. Kraje ubogie z racji braku zaplecza przetwórczego nie potrafią wykorzystać dla siebie tak

²² A. Biron: La faim dans le monde, *Economie et Humanisme* 3 (1962), s. 47.

²³ Tamże, s. 49.

²⁴ PP nr 48, ne 50.

²⁵ KDK nr 71.

²⁶ A. Świąciecki: Rola konsumenta w życiu gospodarczym, *AK* 75 (1970), s. 437.

²⁷ KDK nr 69.

²⁸ KDK nr 71.

²⁹ Paweł VI: *Nauczanie społeczne*, t. I, Warszawa 1978, s. 94.

³⁰ T. Wołowski: Możliwości pomnożenia produkcji żywnościowej na świecie, *Znak* 5–6 (1969), s. 575.

³¹ A. Świąciecki, art. cyt., s. 438.

³² KDK nr 71.

³³ T. Wołowski, art. cyt., s. 574.

dogodnych możliwości żywnościowych. Podobnie jest z przechowywaniem żywności. Brak odpowiednich miejsc i sposobów przechowywania żywności obniża jej zasób aż o 25 do 30%³⁴. Dlatego też program gospodarczy krajów zacofanych powinien wytyczyć szczególne kierunki, w jakich powinna rozwijać się produkcja żywnościowa w danym państwie³⁵.

Według wskazań i opracowań *FAO* we wszystkich krajach ubogich należy czterokrotnie zwiększyć zaopatrzenie w żywność pochodzenia rolniczego oraz sześciokrotnie zaopatrzenie w produkcję zwierzęcą³⁶. To pozwoliłoby zaspokoić tym narodom normalne potrzeby spożycia produktów żywnościowych.

Głód to również według nauczania Soboru Watykańskiego II problem pokoju światowego³⁷. „Czynienie pokoju” to obecnie tworzenie i wykonanie pomocy dla państw ubogich oraz odpowiednie wyrównanie powstałych dysproporcji w poziomie spożycia wewnątrz wszystkich ludów³⁸.

Chociaż natychmiastowa pomoc żywnościowa dla państw głodujących jest niezwykle paląca, to jednak program Ojca Świętego Pawła VI nie kończy się na tych doraźnych działaniach. Program papieski zakłada i domaga się przebudowy istniejących w świecie stosunków³⁹. Dlatego też encyklika *Populorum progressio* śmiało łączy zdecydowaną pochwałę „ducha ubóstwa”⁴⁰ z równie zdecydowanym wezwaniem do walki wszystkimi możliwymi środkami przeciwko nędzy krajów rozwijających się⁴¹.

FORMY POMOCY TECHNICZNO-PRZEMYSŁOWEJ

Papież Paweł VI w liście skierowanym do kardynała Maurice'a Roya *Octogesima Adveniens*, jak też Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* stwierdzają smutny fakt zachodzący we współczesnym świecie, a mianowicie wzrost uprzemysłowienia w krajach zamożnych oraz zacofanie gospodarcze innych krajów⁴².

Kraje zacofane chcą dążyć do postępu gospodarczego. Zamierzają przy tej okazji uzyskać jak największą korzyść związanych z rozwojem przemysłowym⁴³. Słabe urzędnictwa przemysłowe w tych krajach nie nadążają za produkcją światową, a do tego ich wyroby nie mają zbyt za granicą⁴⁴. W tej sytuacji państwa zamożne nie mogą odmówić im swojej pomocy w rozwoju technizacji⁴⁵.

³⁴ Tamże, s. 583.

³⁵ M. Radwan: Spojrzenie na Afrykę, *Znak* 4-5 (1969), s. 535.

³⁶ T. Wołowski, art. cyt., s. 514-516.

³⁷ KDK nr 63.

³⁸ A. Święcicki, art. cyt., s. 438.

³⁹ J. Zabłocki: Nad encykliką *Populorum progressio*, *Więź* 8 (1967), s. 10.

⁴⁰ PP nr 21.

⁴¹ J. Zabłocki, art. cyt., s. 13.

⁴² OA nr 2; RH nr 16.

⁴³ KDK nr 2.

⁴⁴ J. Majka, art. cyt., s. 35.

⁴⁵ PP nr 8; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 176, 258.

Paweł VI żąda podobnie jak w sprawach żywnościowych opracowania przez specjalistów odpowiedniego programu działania, który zaradziłby potrzebom państw biednych⁴⁶. Uprzemysłowienie bowiem jest obok wzrostu produkcji rolnej, najważniejszym zadaniem stojącym przed narodami ubogimi⁴⁷. W państwach tych potrzeba nie tylko poważnych nakładów na budowę zakładów przemysłowych—eksportowych i antyimportowych, ale w pierwszym rzędzie potrzeba elementów infrastruktury, jak: sieć energetyczna, drogi, porty, środki transportu i wiele innych⁴⁸. Tę sytuację krytyczną stwarza brak własnych oszczędności. Postuluje się zatem, aby narody zamożne udzielały dużej pomocy finansowej na budowę różnych zakładów przemysłowych⁴⁹.

Potrzebna jest również pomoc techniczna w badaniach naukowo—technicznych, konsultacjach technicznych i społeczno—ekonomicznych⁵⁰. Obok pomocy finansowej konieczna jest kadra techniczno—inżynierska⁵¹. Brak przecież jest tam robotników—fachowców, techników, inżynierów, którzy wprowadziliby uprzemysłowienie tych krajów na właściwy poziom. W tym punkcie encyklika *Populorum progressio* widzi duże pole działania dla fachowców z krajów rozwiniętych⁵². Wydaje się zatem, że konieczne jest wykształcenie takich specjalistów, którzy chcieliby wyjechać do państw ubogich i pracować tam w swym zawodzie nawet na stałe⁵³. Ludzie ci muszą być gotowi na wiele wyrzeczeń, których nikt na świecie nie potrafi wynagrodzić⁵⁴. Pomoc fachowców z zewnątrz pozwoli na wykorzystanie wielu zasobów surowcowych, które dotąd, z racji braku odpowiednich ludzi były niewykorzystywane właściwie⁵⁵.

Ale w pierwszym rzędzie należy pamiętać o wyposażeniu tych narodów w nowoczesne zakłady przemysłowe, fabryki i urządzenia techniczne. Pomoc w dziedzinie technizacji powinna opierać się na bezinteresowności, a nie na egoistycznym realizowaniu swoich planów lub zysków. Proces technizacji ma być przeprowadzony z miłością i w prawdzie⁵⁶.

Wprowadzając technizację w krajach ubogich należy dokonywać tego harmonijnie⁵⁷. Bardzo szybki rozwój techniki może zaszkodzić instytucjom tam obecnie niezbędnym. Bowiem rozwój musi iść równomiernie w przemyśle, rolnictwie i usługach⁵⁸. Ludzi zajmujących się uprzemysłowieniem

⁴⁶ PP nr 50.

⁴⁷ B. Skrzydlewski: Dysproporcje gospodarcze i społeczne w świetle etyki życia międzynarodowego, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1965), s. 35.

⁴⁸ Tamże, s. 36.

⁴⁹ J. Majka, art. cyt., s. 13.

⁵⁰ MM nr 166.

⁵¹ KDK nr 85.

⁵² PP nr 48.

⁵³ MM nr 184.

⁵⁴ J. Majka, art. cyt., s. 17.

⁵⁵ Cz. Strzeszewski: Rozwój gospodarczy, *AK* 75 (1970), s. 358.

⁵⁶ PP nr 72.

⁵⁷ PP nr 29.

⁵⁸ MM nr 169.

tych państw powinna cechować duża osobista kultura. Mają oni zawsze obowiązek uszanowania cywilizacji, kultury ludzi, wśród których przyjdzie im pracować i żyć⁵⁹.

Kraje ubogie powinny pamiętać, że technizacja w dużej mierze zależy od nich samych. Znaczący państw rozwijających się twierdzą, że gdyby przynajmniej część dochodu ludzi zamożnych, a zamieszkujących te państwa, była wydana na technizację, to wszelkie inwestycje przemysłowe zwiększyłyby się tam aż dziesięciokrotnie.

Narody rozwijające się mają też obowiązek wykorzystać cenne doświadczenia w dziedzinie przemysłu tych państw, które osiągnęły znaczny rozwój techniczny⁶⁰. Rozwój ten osiągną tylko wtedy, jeżeli potrafią umiejętnie rozwinąć własne zasoby naturalne i materialne w oparciu o pomoc z zewnątrz⁶¹.

W związku z tym, wskazane jest „zapraszać” młodzież krajów ubogich na najlepsze uczelnie techniczne świata⁶². Wykształcenie fachowe, jakie tam uzyskają, pozwoli im w przyszłości przyczynić się do rozwoju przemysłowego swojej ojczyzny. Bez kapitału ludzkiego — fachowców rodzimych, wszystkie inne sposoby pomocy: jak inwestycje, pożyczki w małym stopniu przyczynią się do rozwoju przemysłu⁶³. Do tego cały ten rozwój odbywałby się w warunkach pewnej stagnacji technicznej⁶⁴. Rodzima zaś kadra pozwoli uniknąć wielu tych trudności. Tak przygotowaną kadrę rodzimą należy stopniowo wprowadzać na kierownicze stanowiska pracy. To bardziej scali nowo powstający przemysł ze strukturą społeczną państw wchodzących na drogę postępu. Nabiorą też ci ludzie większej ochoty do badań, wynalazków, a także zwiększy się ich poczucie odpowiedzialności, rozwinie się ich inicjatywa⁶⁵.

FORMY NIESIENIA POMOCY FINANSOWEJ

W wielu wypadkach narody rozwijające się są bogate w różnego rodzaju zasoby naturalne. Żeby można było owocnie je użyć potrzebna jest duża pomoc finansowa ze strony państw zamożnych. Konieczność pomocy finansowej mocno podkreśla Sobór Watykański II⁶⁶, przypominając zarazem naukę Jana XXIII zawartą w encyklice *Mater et Magistra*⁶⁷.

Kraje ubogie czekają na pomoc finansową, udzielaną w różny sposób⁶⁸. Oprócz państw zamożnych dużo w tej mierze mają do zrobienia różne banki międzynarodowe. Przykładem takiej instytucji udzielającej już pomocy jest

⁵⁹ PP nr 72.

⁶⁰ MM nr 168.

⁶¹ KDK nr 86.

⁶² MM nr 164 i 184.

⁶³ J. Galbroeth: *The affluent society*, Boston 1978, s. 272.

⁶⁴ Tamże, s. 272-273.

⁶⁵ PP nr 24.

⁶⁶ KDK nr 85.

⁶⁷ MM nr 166.

⁶⁸ J. Majka, art. cyt., s. 13.

Międzynarodowy Bank Odbudowy i Rozwoju (IBRO) założony w roku 1944⁶⁹

Pomoc krajom zacofanym powinna obejmować różnorakie dary, pożyczki, a nawet odpowiednie inwestycje finansowe⁷⁰. Taka pomoc ze strony krajów rozwiniętych wydaje już w niektórych krajach obfite owoce w postaci nowych fabryk, zakładów przemysłowych, szkół różnego stopnia, szpitali⁷¹.

Wiele wysiłków ludzkich idzie jednak na marne. Powodem tego jest brak skoordynowania polityki rozwoju w skali ogólnoswiatowej, bowiem integracja pomocy ekonomicznej dla państw w rozwoju jest istotnym elementem całego rozwoju⁷².

Forma różnorakich pożyczek czy inwestycji pieniężnych nie jest wcale wolna od kłopotów. Sam przyływ kapitałów pieniężnych nie rozwiąże jeszcze sytuacji. Czterokrotne zwiększenie pomocy finansowej podniesie poziom ekonomiczny krajów ubogich zaledwie o 4%⁷³. Tymczasem w latach 1976-81 przeciętny dochód obywatela USA wzrósł o 10% rocznie⁷⁴. Wydaje się przede wszystkim, że nie kapitał finansowy, lecz odpowiednia praca ludzka jest podstawowym problemem rozwoju gospodarczego narodów biednych⁷⁵.

Dużą rolę w tym wszystkim odgrywa rynek zbytu w krajach zacofanych. Wiadomo przecież, że większość ludności zajmuje się tam przede wszystkim rolnictwem, które w krajach tych przynosi stosunkowo małe zyski⁷⁶. W wyniku tego, zdaniem niektórych, sztuczne uprzemysłowienie wiele dobrego nie da, gdyż wyroby techniczne nie znajdą nabywców na wsi, a chłopci nie wyżywią robotników⁷⁷. Przeto kapitały tam napływające muszą być sztucznie kierowane przez fachowców, rządzących państwami, gdyż w innym wypadku pomoc taka będzie się mijała z celem⁷⁸.

Przy udzielaniu pomocy istnieje niebezpieczeństwo takiego zadłużenia krajów ubogich, że na spłacenie kredytów zmuszone byłyby oddać dużą część swego dochodu narodowego⁷⁹. Encyklika *Populorum progressio* postuluje więc umówienie się zainteresowanych państw tak, aby różnego rodzaju kredyty, pożyczki z niskim procentem oraz czas ich zwrotu były korzystne dla obu zainteresowanych stron, a nawet przyniosły więcej korzyści krajom biednym⁸⁰. Pomagając państwom opóźnionym, należy bacznie uważać i dołącznie zbadać, na co tę pomoc się użytkuje⁸¹.

⁶⁹ Tamże, s. 16.

⁷⁰ Cz. Strzeszewski: Życie ekonomiczno-społeczne i polityczne wspólnoty ludzkiej, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1967), s. 19.

⁷¹ MM nr 166; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. II, s. 261.

⁷² S. Maraut: Społeczne przeznaczenie dóbr i usług gospodarczych w świetle Konstytucji GS i encykliki PP, Lublin 1969, maszynopis, s. 70.

⁷³ Rocznik statystyki międzynarodowej, Warszawa 1983 r., s. 74.

⁷⁴ Tamże, s. 73.

⁷⁵ Cz. Strzeszewski: Kraje zacofane gospodarczo, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1961), s. 40.

⁷⁶ S. Jarocki: Potrzeby gospodarcze, *AK* 75 (1970), s. 408.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 409.

⁷⁹ PP nr 54.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, nr 55.

POMOC W WYMIANIE HANDLOWEJ

Aktualna sytuacja gospodarcza świata wymaga gruntownego przebudowania dotychczasowej struktury ekonomicznej państw. Obowiązująca w stosunkach pomiędzy państwami zasada wolnej wymiany jest już niewłaściwa⁸², a ceny handlowe godzą w interesy państw zacofanych. Z tych też względów potrzebna jest ze strony państw zamożnych taka współpraca gospodarcza, która zapewniałaby krajom ubogim korzystną dla nich wymianę gospodarczą, dostawę dóbr inwestycyjnych, wywóz usług gospodarczych, itp.⁸³.

Wiadomą jest rzeczą, że narody rozwinięte osiągają znaczne zyski z handlu drogimi towarami przemysłowymi, gdy tymczasem państwa ubogie sprzedają surowce i produkty rolne, których cena — w stosunku do wyrobów przemysłowych — jest bardzo niska⁸⁴.

Opierając się na wypowiedzi ONZ, możemy stwierdzić, że kraje biedne ponoszą ciągle ogromne straty gospodarcze. Trzeba zatem stworzyć tym państwom odpowiednie ułatwienia handlowe. Opierając się na wskazaniach Soboru Watykańskiego II, poprawę warunków ekonomicznych można osiągnąć poprzez zmiany w systemie obecnego handlu⁸⁵.

Pomyślnie zmiany dadzą krajom zacofanym pewne oszczędności finansowe, które powstaną w chwili uzyskania przez nie dodatniego salda bilansu handlu zagranicznego⁸⁶. Oszczędności osiągnięte w ten sposób nie będą zbyt duże, mimo to, jak podkreśla wielu ekonomistów, zmniejszą przynajmniej dotychczasowe zadłużenia i pozwolą uniknąć dalszych komplikacji finansowych⁸⁷.

Zachodzi więc potrzeba ustalenia konwencji międzynarodowych, które ustaliłyby ogólne zasady regulacji cen towarów i gwarantowałyby pewne rodzaje produkcji. Powinno się też stworzyć możliwość ich zbytu nawet za wyższą cenę. Jak twierdzi F. Perroux rozwój gospodarczy zależeć będzie przede wszystkim od takiej wymiany handlowej, która będzie na światowym rynku faworyzowała kraje rozwijające się⁸⁸. Da to o wiele więcej niż wszelkie pożyczki czy też dary finansowe. Tego domagały się kraje ubogie na dwumiesięcznej konferencji *Komisji ONZ do Spraw Handlu i Rozwoju (UNCTAD)* w roku 1968. Domagano się tam wprowadzenia stałych cen na towary pochodzenia rolniczego oraz postulowano obniżenie barier celnych dla towarów korzystnych dla państw rozwijających się⁸⁹.

Aby kraje ubogie miały pewne nadwyżki eksportowe, należy zrezygnować z traktowania ich jako taniego źródła surowców i produktów rolnych.

⁸² Tamże, nr 58.

⁸³ J. Majka, art. cyt., s. 13.

⁸⁴ PP nr 57; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 261, 362.

⁸⁵ KDK nr 85: „Nie przyniesie się narodom na drodze postępu pomocy materialnej, jeżeli nie przekształci się form dzisiejszego handlu”.

⁸⁶ A. Lułek: *Interwencjonalizm na rynku pieniężno-kredytowym*, AK 62 (1970), s. 419.

⁸⁷ Tamże, s. 421.

⁸⁸ F. Perroux: *Théorie générale du progrès économique*, Paris 1957, série I, nr 2, s. 57.

⁸⁹ M. Radwan: *Spojrzenie na Afrykę*, *Znak* 4-5 (1969), s. 533-534.

Dlatego też w umowach z nimi trzeba kierować się raczej ich dobrem, ponieważ zyski, jakie osiągną, pozwolą zaspokoić przynajmniej najważniejsze ich potrzeby⁹⁰.

Zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II, należy w tej sytuacji zakładać też instytucje i banki, które w odpowiedni sposób normowałyby cały system handlu międzynarodowego⁹¹. Wskazane byłoby też w jakiś ogólnie ustalony sposób wyrównywać straty, jakie państwa zacofane ponoszą z racji słabości swego handlu.

Chociaż handel krajów ubogich jest słaby, należy traktować te kraje poważnie jako kontrahentów równouprawnionych. Wszystkie umowy zawarte pomiędzy państwami rozwiniętymi, a państwami biednymi, powinny być wiernie przestrzegane, bo tylko wtedy narody ubogie nabiorą zaufania do tego rodzaju pomocy. Nie będą się bały, że to jest jakaś nowa forma kolonializmu czy też skrępowanie swych poczynań na polu międzynarodowym⁹². Z tych też racji umowy gospodarcze pomiędzy tymi państwami nie mogą być celem uzależnienia politycznego państw zmierzających do zdrowego rozwoju.

2. POMOC KULTUROWO-SPOŁECZNA

Udzielanie krajom rozwijającym się pomocy przemysłowo-technicznej jest jednym z przejawów humanitaryzmu tych krajów, które chcą przezwyciężyć dysproporcje ekonomiczno-społeczne w świecie. Papieże nawołują jednak do rozciągania tej współpracy na płaszczyzny moralnego poparcia słusznych, naturalnych praw człowieka w krajach rozwijających się. Szczególną troską należy otoczyć te narody, które mają trudności gospodarcze spowodowane dużym przyrostem naturalnym⁹³.

Niektórzy uważają, że kraje ubogie nie rozwiną się odpowiednio ze względu na wzrastający przyrost naturalny i dlatego też trzeba go wszystkimi sposobami ograniczyć. Stwierdzenie to nie jest jednak adekwatne. Utrzymuje się bowiem w gronie fachowców przekonanie, że stagnacja demograficzna wiedzie prosto do zastoju gospodarczego⁹⁴. Uważa się też, że wzrost demograficzny bardzo korzystnie oddziałuje na postęp gospodarczy⁹⁵. Obowiązek troski o rosnącą ludność zmusza do zwiększenia się w danym państwie możliwości zbytu, a przez to zwiększać się musi produkcja⁹⁶.

Postęp ekonomiczny podniesie stopę życiową ludności, udoskonali środki medyczne, rozpowszechni profilaktykę, przez co obniży się w krajach ubo-

⁹⁰ KDK nr 86: „Przeto w umowach ze słabszymi narodami i uboższymi narodami niech pilnie uwzględniają ich dobro, te bowiem dochody, które uzyskują ze sprzedaży własnych produktów, są im niezbędnie potrzebne dla ich własnego utrzymania”.

⁹¹ A. Lulek, art. cyt., s. 421.

⁹² PP nr 42.

⁹³ KDK nr 87.

⁹⁴ A. Sauvy: *Richesse et population*, Paris 1981, s. 146.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ L. Buquet: *L'optimum de population*, Paris 1976, s. 266.

gich śmiertelność dzieci i młodzieży. Wówczas większa liczba ludzi będzie pracować i zwróci przez to społeczeństwu kosztą swego wychowania oraz przyczyni się do postępu ekonomicznego⁹⁷.

W rezultacie problem przeludnienia krajów ubogich najskuteczniej może być rozwiązany na drodze rozwoju ekonomicznego i społecznego, tak jak rądzi w oparciu o racje religijne i moralne encyklika *Mater et Magistra*⁹⁸. W pierwszym więc rzędzie należy przebudować światową strukturę społeczno-gospodarczą.

Problemy przeludnienia nie można rozwiązywać przy pomocy środków sprzecznych z godnością i powołaniem człowieka. Przekazanie życia ludzkiego dał Pan Bóg aktowi osobowemu i świadomemu, który nie może być złamany i nie wolno go zmieniać. Dlatego też Kościół przypomina, że nie wolno używać środków i metod, które można zastosować u roślin czy też zwierząt⁹⁹. Nie można też używać metod dążących do wyłączenia części ludzkości od rodzicielstwa przez sterylizację czy też sztuczne zapładnianie.

Do regulowania odpowiedniego przyrostu naturalnego w swoim narodzie czy w skali ogólnościatowej władza publiczna nie może polecać i nakazywać rozwiązań czy korzystania ze środków niezgodnych z prawem moralnym, tj. takich, które godzą w człowieka, jego godność, wolność, prawo do życia, do wydawania potomstwa¹⁰⁰. Decyzja bowiem o ilości potomstwa nie może należeć do żadnej władzy czy to państwowej, czy międzynarodowej¹⁰¹.

Rodzina naturalna, monogamiczna i trwała, ukształtowana według Bożej Mądrości, a uświęcona przez Jezusa Chrystusa, jest istotną częścią społeczeństwa i jego podstawą¹⁰². Tylko i wyłącznie rodzice mający dobrze urobione sumienie decydują o liczbie swego potomstwa¹⁰³. Ten obowiązek ma być przez nich przyjęty wobec Pana Boga, samych siebie, dotychczasowych dzieci i społeczeństwa¹⁰⁴, z pełną odpowiedzialnością, która zważając na okoliczności rzeczy i czasu „opiera się na prawie Bożym”¹⁰⁵.

Trzeba zatem mądrze informować ludzi krajów zacofanych o postępach nauki w dziedzinie niesienia pomocy małżonkom w regulacji poczęć. Aby te metody można było polecić, muszą one mieć dwie cechy: ich pewność musi być dostatecznie wypróbowana oraz muszą być zgodne z porządkiem moral-

⁹⁷ H. Singer: *Problemy wzrostu ekonomicznego krajów słabo rozwiniętych*, Warszawa 1958, s. 326–327.

⁹⁸ MM nr 193: „Prawdziwe rozwiązanie znajduje się jedynie w rozwoju ekonomicznym i postępie społecznym, szanującym prawdziwe wartości ludzkie, tak indywidualne jak i społeczne”.

⁹⁹ MM nr 194; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. III, s. 229–231, 235, 265.

¹⁰⁰ L. Mońko: *Regulacja poczęć w rodzinie i społeczeństwie*, AK 75 (1970), s. 124.

¹⁰¹ KDK nr 87; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 299.

¹⁰² MM nr 194; PP nr 36.

¹⁰³ PP nr 37: „Jest rzeczą rodziców w pełnym rozeznanii ustalać liczbę dzieci”.

¹⁰⁴ PP nr 37.

¹⁰⁵ KDK nr 87; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 60, 61, 63, 323, 372–375; t. III, s. 24, 25, 124–125.

nym¹⁰⁶. Należy zapewnić tym państwom odpowiednią formację religijną lub chociażby „pełną naukę moralności”¹⁰⁷.

Wszyscy ludzie są odpowiedzialni za właściwą atmosferę społeczną i za opinię publiczną. Specjalny tu obowiązek mają ludzie pióra i ci wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób wywierają wpływ na ludzi i ich poglądy¹⁰⁸. Zadaniem lekarzy i całej służby zdrowia, jest popieranie etycznych rozwiązań regulacji poczęć, a także zjednywanie szacunku dla postulatów ze strony środowiska¹⁰⁹. Uprawnienia całej wspólnoty międzynarodowej mogą polegać — wg Pawła VI — na radach, które muszą być zgodne z prawem naturalnym i moralnym¹¹⁰.

Dużą rolę mają tu do odegrania różne organizacje międzynarodowe. Mają one z niestabnącą siłą ponawiać wysiłki i starania w udzielaniu sobie wzajemnej pomocy wśród całej wspólnoty ogólnoludzkiej¹¹¹.

Należy również zwrócić uwagę na propozycję Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra*, która jasno mówi, że problemowi przeludnienia można łatwo zaradzić przez powszechne rozbrojenie, na które wydatki są ogromne¹¹². Oblicza się bowiem, że zaledwie pięć państw — Stany Zjednoczone, Związek Radziecki, Francja, Wielka Brytania i RFN pokryłyby potrzeby inwestycyjne krajów opóźnionych w rozwoju przez zmniejszenie wydatków na zbrojenie o około 30%¹¹³.

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć za A. Sauvy, że populacja danego narodu, aby nie starzeć się, musi mieć odpowiednio wysoki przyrost naturalny. W innym zaś wypadku „walka przeciw przeludnieniu może się zmienić w walkę przeciw życiu”¹¹⁴. To zaś jest sprzeczne z samą naturą człowieka i jest po prostu ludobójstwem.

POMOC LEKARSKA

Żaden człowiek, tym bardziej chrześcijanin wyznający Ewangelię Chrystusa nie może nie zwracać uwagi na to, że wielu ludzi umiera na różne zarażenie i epidemie z powodu braku opieki medycznej¹¹⁵.

Kościół zawsze troszczył się o chorych. Obok kościołów budował i buduje szpitale, różnego rodzaju ośrodki zdrowia, przytułki¹¹⁶. Większość zako-

¹⁰⁶ L. Mońko, art. cyt., s. 124.

¹⁰⁷ MM nr 196; KDK nr 87.

¹⁰⁸ HV nr 22.

¹⁰⁹ Tamże, nr 27.

¹¹⁰ PP nr 37.

¹¹¹ PP nr 48–55; HV nr 23.

¹¹² MM nr 199: „Zasoby gospodarcze czy osiągnięcia techniczne zużytkowuje się na wytwarzanie narzędzi, przez które rodzaj ludzki może być doprowadzony do ostatecznego upadku i przejmującej grozą zagłady”.

¹¹³ J. Bernal: Świat bez wojny, z franc. tłum. J. Ročko, Warszawa 1960, s. 414.

¹¹⁴ A. Sauvy: Population, Paris 1947, s. 303.

¹¹⁵ PP nr 74.

¹¹⁶ Tamże, nr 12.

nów zajmowała się i nadal zajmuje się opieką nad chorymi. Przez troskę i opiekę nad chorymi chrześcijanie wypełniają podstawowe przykazanie Jezusa Chrystusa o szczególnej miłości względem bliźnich — cierpiących. Wzmagający się nieustannie postęp prowadzi do udoskonalenia środków medycznych, rozpowszechniania profilaktyki i zapobiegania dużej śmiertelności dzieci i ludzi młodych¹¹⁷. Przede wszystkim chrześcijanie muszą mieć czynny udział w tym rozwoju. Powinni sprawę pomocy medycznej przedyskutować na forum światowym i następnie realizować ją wśród narodów zaniedbanych.

Na początku narodom ubogim należy zapewnić odpowiednią stałą pomoc lekarską i pielęgniarską¹¹⁸. Personel medyczny, przybyły z państw rozwiniętych, powinien odznaczać się obiektywizmem i wolnością od przesądów i uprzedzeń wyniesionych ze swoich krajów. Konieczna jest także rozbudowa personelu wywodzącego się z państw ubogich, podniesienie ich kwalifikacji. Należy więc zakładać szkoły medyczne, które zaradziłyby temu problemowi¹¹⁹. Służba medyczna musi tak być zorganizowana, aby mogła świadczyć swoją pomoc dla całej ludności i była dostosowana do ogólnego poziomu rozwoju ludności¹²⁰.

Potrzebna jest poprawa warunków higienicznych przez zwiększenie nakładów na budowę nowych szpitali i ośrodków zdrowia¹²¹. To pozwoli szybciej i skuteczniej zwalczać choroby zwłaszcza społeczne. Państwa rozwinięte mają zatem finansować inwestycje medyczne, dostarczać leków, przyrządów lekarskich, wyposażać gabinety lekarskie¹²².

Cała polityka rozwoju powinna zwrócić uwagę nie tylko na rozwój przemysłu, technizację, ale także na zabezpieczenie życia mieszkańców państw biednych oraz na zapewnienie im takiej opieki lekarskiej, jaka jest w krajach rozwiniętych¹²³.

POMOC NAUKOWA

Rozważając całościowo problem rozwoju gospodarczego krajów zacofanych, wydaje się, że rozwój ten jest zależny od posiadania przez ludność tych państw przynajmniej wykształcenia podstawowego¹²⁴, a w planowym rozwoju państw wykształcenie zajmuje jedno z pierwszych miejsc¹²⁵.

W wypowiedziach papieskich porównuje się często brak wiedzy do głodu umysłowego, który należy zaspokoić tak, jak głód ciała¹²⁶. Analfabetyzm

¹¹⁷ T. Markowski: Rozwój demograficzny a gospodarczy, *Zeszyty Naukowe KUL* 1 (1968), s. 40.

¹¹⁸ PP nr 6; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. II, s. 250, 317.

¹¹⁹ MM nr 166.

¹²⁰ PP nr 35.

¹²¹ Tamże, nr 12.

¹²² J. Bermal, art. cyt., s. 625.

¹²³ Cz. Strzeszewski: Rozwój gospodarczy..., s. 260.

¹²⁴ PP nr 35.

¹²⁵ Cz. Strzeszewski: Paweł VI o sprawiedliwości społecznej. Uwagi na temat encykliki *Populorum progressio*, *Zeszyty Naukowe KUL* 1 (1968), s. 27.

¹²⁶ PP nr 35; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. II, s. 317.

i bardzo niskie wykształcenie nie pozwalają na pełny rozwój ludzi żyjących w danych krajach. Obecnie jest możliwość szybszego zlikwidowania tego stanu rzeczy, niż kiedyś. Powinno się, jak poucza Sobór Watykański II, przez odpowiednie decyzje na forum międzyrodowym, rozwinąć i z kolei unormować tę ważną sprawę zlikwidowania analfabetyzmu i zaległości wykształcenia w świecie¹²⁷.

Wiadomą jest rzeczą, iż jedne narody prześcigają inne osiągnięciami na polu nauki. Państwa przewodzące nauce światowej mają z tej racji wnieść o wiele więcej od innych w rozwój nauki państw ubogich¹²⁸.

Jednym z postulatów *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*, a także encykliki *Populorum progressio*, jest przygotowanie, a następnie wysłanie do krajów zacofanych ludzi, którzy dzięki swojemu wychowaniu i odpowiedniej wiedzy pomogą w zlikwidowaniu nierówności świata pod względem wykształcenia¹²⁹. Kraje ubogie czekają na nauczycieli, fachowców gospodarczych, potrzebują pracowników społecznych, filantropijnych¹³⁰.

Trzeba przede wszystkim takich ludzi, którzy po przejściu odpowiedniego przeszkolenia adaptacyjnego chcieliby udać się z pomocą do tych państw nie po to, aby się szybciej wzbogacić, ale mimo istniejących tam trudnych warunków przekazywać solidną wiedzę¹³¹.

Zdobycie wykształcenia podstawowego jest dopiero początkiem rozwoju naukowego danych narodów. Wylania się tu inny problem, a mianowicie zdobycie wykształcenia średniego i wyższego, czyli stworzenia rodzimej inteligencji. Dlatego też potrzebne są tu niejako inwestycje intelektualne w postaci podniesienia poziomu wykształcenia ogólnego i przygotowania odpowiedniej kadry fachowej¹³². Aby to ułatwić, powinno się otwierać w krajach ubogich szkoły i zakłady naukowe różnego typu¹³³. Z pomocą muszą tu przyjść narody rozwinięte, które budowałyby szkoły i wyższe uczelnie wyposażone odpowiednio w pomoce naukowe¹³⁴. Niezbędne są też wysoko wykwalifikowane kadry pedagogiczno-naukowe, wywodzące się z państw o odpowiednim poziomie wykształcenia¹³⁵. Powinno się również wysyłać młodzież z państw biednych na studia za granicę. Młodzież ta ma odbywać swoje studia na uczelniach stojących na możliwie najwyższym poziomie naukowym¹³⁶. Pozwoli to zdobyć jej pełniejszą wiedzę, którą z pożytkiem wykorzystywała po powrocie do swojej ojczyzny. Młodzież Azji, Afryki czy Ameryki Południowej, studiującą na zagranicznych uczelniach, należy otoczyć troskliwą opieką¹³⁷. Należy także chronić ją przed złymi wpływami, przed ukazy-

¹²⁷ KDK nr 60.

¹²⁸ PT nr 88.

¹²⁹ MM nr 184; KDK nr 85; PP nr 48.

¹³⁰ Cz. Strzeszewski: *Teoria wzrostu...*, s. 41.

¹³¹ B. Skrzydlewski, art. cyt., s. 43.

¹³² B. Ardent: *Le monde en friche*, Paris 1979, s.

¹³³ MM nr 184.

¹³⁴ PP nr 53.

¹³⁵ Tamże, nr 48.

¹³⁶ MM nr 166.

¹³⁷ PP nr 67.

waniem zbytńich różńic ekonomicznych pomiędzy państwami. W domach prywatnych czy w domach studenckich, ma panować prawdziwie chrześcijańska i ludzka atmosfera¹³⁸.

Wydaje się, że całe szkolnictwo krajów zacofanych powinno szukać własnego modelu szkolnictwa, własnej struktury uczelni, która by była dopasowana do sposobu myślenia tych narodów oraz do ich warunków ekonomicznych¹³⁹. W tym też kierunku należy kształcić fachowców zagranicznych udających się z pomocą do tych ludzi oraz nauczycieli miejscowych¹⁴⁰.

Aby realizować te wszystkie postulaty i zamierzenia, potrzebna jest dość duża pomoc finansowa ze strony państw rozwiniętych, organizacji międzynarodowych czy nawet zamożnych ludzi. Dobrym przykładem takiej pomocy finansowej może być Szwecja, która w jednym roku przeznaczyła na szkolnictwo w Afryce sumę 3 mld dolarów¹⁴¹.

POMOC KULTUROWA

Powszechnie wiadomą jest rzeczą, że kultura jest najcenniejszym skarbem narodów przekazywanym z pokolenia na pokolenie¹⁴². Każdy kraj wchodzący na drogę postępu gospodarczego posiada pewne własności odziedziczone po przodkach, bądź to z kultury rodzimej, czy też z pewnych wrodzonych cech obywateli. Wobec tych cennych wartości można zająć diametralnie różne stanowisko. Zbytńie przecenianie wartości kulturowych swego kraju jest przeszkodą w dążeniu do równości międzyludzkiej. Wywołuje to tylko podziały między państwami, co z kolei jest przeszkodą dla rozwoju gospodarczo-ekonomicznego¹⁴³. Ale też czymś negatywnym jest, że część młodzieży udającej się z krajów zacofanych na studia za granicę nie przyznaje się do związków z rodzimą kulturą¹⁴⁴. Przestaje ona cenić istniejące w kulturze swojego kraju niezwykle wartości oraz bogate właściwości tradycji swych przodków. Narody ubogie, widząc ten stan rzeczy, zachowują kulturę przodków i nie przyjmują postępu gospodarczego albo przyjmują nową cywilizację, zrywając z dotychczasowym dorobkiem kulturowym ich przodków¹⁴⁵.

Obowiązkiem państw rozwiniętych, co wyraźńie stwierdza Sobór Watykański II, jest uświadczenie krajów zacofanych, że każdy postęp powstaje i rozwija się z pracy i z twórczej inicjatywy państw zainteresowanych¹⁴⁶. Musi się on opierać na wykorzystaniu oraz rozwinięciu własnych właściwości kulturowych w połączeniu ze zdrowymi osiągnięciami kultury światowej.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ E. Morawski: O własny model oświaty, *Znak* 4-5 (1969), s. 608.

¹⁴⁰ MM nr 184.

¹⁴¹ M. Radwan, art. cyt., s. 537.

¹⁴² MM nr 170; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 317.

¹⁴³ PP nr 62.

¹⁴⁴ Tamże, nr 68.

¹⁴⁵ Tamże, nr 10.

¹⁴⁶ KDK nr 60.

Zostawienie tym ludziom i docenienie ich rodzimej kultury jest dopiero wstępem do właściwych zadań w tej dziedzinie. Kraje zamożne mają przede wszystkim obowiązek przekazania rozwijającym się państwom właściwej kultury ogólnoswiatowej, będącej własnością i dorobkiem całej ludzkości. Do momentu, gdy kraje rozwinięte nie miały zbyt dużego kontaktu z krajami zacofanymi, nie były odpowiedzialne za ten stan rzeczy¹⁴⁷. Obecnie należy, czy to indywidualnie, czy to przez specjalnie do tego powołane organizacje kulturowe, rozszerzać dobra kulturowe w krajach dążących do rozwoju¹⁴⁸. Dobra te posiadają duże znaczenie społeczne i przyniosą tym narodom korzyści: umocnią sprawiedliwość społeczną, podniosą poziom życia społecznego i politycznego oraz przyczynią się do budowy lepszego świata¹⁴⁹.

W danym kraju rozwijającym się wszyscy jego mieszkańcy jakiegokolwiek rasy czy religii powinni mieć jednakowe możliwości korzystania z osiągnięć kulturowych¹⁵⁰. Przeto wszystkim ludziom należy zapewnić odpowiedni zasób dóbr kulturowych, które przyczynią się do rozwoju świata¹⁵¹. Zdaniem R. Maheu właściwie rozwiązana kultura tych państw będzie podstawą do ich wolności i przyczyni się do właściwego rozwoju narodowego¹⁵². Rozwój zaś gospodarczy jest tylko jednym z elementów rozwoju i postępu cywilizacji. Tylko równomierny rozwój kulturowy tych państw może im przynieść szczęście i pomyślność¹⁵³.

W prawidłowym rozwoju kulturowym krajów ubogich dużo do zrobienia mają szczególnie chrześcijanie. Kościół bowiem zawsze starał się o rozwój kulturowy krajów misyjnych. Misjonarze swą pracę ewangelizowania łączyli ze wzrostem kulturowym i moralnym tych ludzi¹⁵⁴. Nie tylko wpajali im nową kulturę, ale uczyli ich szanować kulturę rodzimą, ukazywali tkwiące w niej wartości oraz pomagali w jej rozwoju¹⁵⁵. Przykładem takiego misjonarza ostatnich lat, ukazany przez Pawła VI w *Populorum progressio*, jest Karol de Foucauld, który ułożył i opracował słownik języka Tuaregów¹⁵⁶. Dotychczasowe osiągnięcia Kościoła na polu kulturowym mają być przykładem dla dalszej, owocniejszej jeszcze pracy w tej dziedzinie. Chrześcijanie więc nie tylko mają zaznaczyć swą obecność w dziedzinie kultury, ale tak pracować, aby wszędzie przenikał duch chrześcijański i ludzki¹⁵⁷.

Niosąc pomoc w rozwoju kultury, nie wolno zmuszać państw rozwijających się do przyjęcia sposobu życia i cywilizacji niosących tę pomoc, ale trze-

¹⁴⁷ Cz. Strzeszewski: *Integralny rozwój...*, s. 21.

¹⁴⁸ PP nr 40.

¹⁴⁹ J. Pastuszka: Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II, *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1970), s. 23.

¹⁵⁰ OA nr 16; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 19, 176, 242.

¹⁵¹ KDK nr 60.

¹⁵² R. Maheu: *La civilisation de l'universal*, Paris 1966, s. 29.

¹⁵³ Cz. Strzeszewski: *Teoria wzrostu...*, s. 41.

¹⁵⁴ Cz. Strzeszewski: *Integralny rozwój...*, s. 20.

¹⁵⁵ PP nr 12.

¹⁵⁶ *Tamże*, nr 13.

¹⁵⁷ J. Pastuszka, art. cyt., s. 25.

ba zawsze uznawać ich rodzime dobra kulturowe, odziedziczone po przodkach¹⁵⁸. W tym celu ci, którzy udają się tam z jakąkolwiek pomocą, zobowiązani są przed wyjazdem zaznajomić się z kulturą, historią i tradycjami danego państwa¹⁵⁹. Tylko w takim wypadku nastąpi owocne zbliżenie się dwóch różnych cywilizacji.

Wszystkie kraje rozwinięte i będące w rozwoju powinny wiedzieć, że świat nigdy nie osiągnie spokoju, jeśli nie będzie rozwijany między innymi postęp kulturowy¹⁶⁰.

POMOC W FORMOWANIU WŁAŚCIWYCH ORGANIZMÓW POLITYCZNYCH

Chociaż już prawie wszystkie kraje uzyskały niepodległość, to tylko niektóre z nich uniezależniły się w pełni od obcych mocarstw¹⁶¹. Większość z nich pozostaje w zależności politycznej i gospodarczej światowych potęg. Paweł VI przypomina więc, że część państw zmierzających do rozwoju jest tak uzależniona od innych krajów, że nie może korzystać dowolnie z osiągnięć ludzkości, brać udziału w życiu społecznym swego kraju lub w życiu politycznym świata¹⁶².

Ta pokusa uzależniania grozi również państwom, organizacjom i jednostkom ludzkim pomagającym krajom zacofanym. Państwa doskonale rozwinięte gospodarczo, niosąc swoją pomoc, muszą zerwać z nadmierną chęcią panowania politycznego oraz ze swymi planami militarnymi¹⁶³.

Inwestycje przemysłowe, handlowe, pomoc finansowa, nie mogą być powodem do trzymania w szachu polityki i gospodarki krajów ubogich¹⁶⁴.

Kraje zamożne powinny zrezygnować z wprowadzania tam zmian ustrojowych i wszelkich machinacji¹⁶⁵, których celem jest propaganda i narzucanie pewnych własnych ideologii¹⁶⁶.

Nie wolno też dążyć do uzależnienia politycznego danego kraju pod pozorem zawierania różnych umów handlowych¹⁶⁷. Nie może mieć także miejsca szantaż gospodarczy z racji pomocy gospodarczo-technicznej¹⁶⁸. Taka polityka tzw. neokolonializmu, ukryta pod różnymi płaszczykami, godzi bezpośrednio w pokój i dobro całego świata. Stosunki między państwami należy tak układać, aby nie godziły w samą zasadę sprawiedliwości. Dlatego też na-

¹⁵⁸ MM nr 170.

¹⁵⁹ PP nr 72.

¹⁶⁰ PP nr 62; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. III, s. 184–186.

¹⁶¹ KDK nr 85: „Jakkolwiek, bowiem wszystkie prawie ludy uzyskały niepodległość, to jednak daleko im jeszcze do tego, aby się wyzwoliły od zbyt wielu nierówności oraz niesłusznej zależności w jakiegokolwiek postaci”.

¹⁶² PP nr 30.

¹⁶³ KDK nr 85.

¹⁶⁴ S. Parmer: Rewolucja wzrastających nadziei, *Znak* 4–5 (1969), s. 459.

¹⁶⁵ MM nr 174.

¹⁶⁶ KDK nr 85; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. II, s. 317.

¹⁶⁷ A. Lulek, art. cyt., s. 420.

¹⁶⁸ S. Parmer, art. cyt., s. 459.

leży obustronnie zaaprobować swoje prawa i przywileje oraz trzeba je wzaajemnie dokładnie wypełniać¹⁶⁹.

Każde państwo, małe czy duże, jak mówi Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, nierozwinięte gospodarczo czy rozwinięte, ma prawo do własnego decydowania o ustroju, kierunkach rozwoju życia społeczno-gospodarczego i politycznego¹⁷⁰. Każdy naród ma prawo do poszanowania swego imienia i przynależnego sobie uszanowania¹⁷¹.

Kraje rozwijające się muszą mieć gwarancję swobody wyboru swego rządu, tworzenia dowolnych form politycznych oraz określania treści i zakresu władzy, zgodnych oczywiście z przysługującymi im uprawnieniami¹⁷². Wszelkie związki między poszczególnymi narodami winny opierać się, zdaniem Jana XXIII, na prawdzie, która nie pozwala na żadne niesprawiedliwe podziały¹⁷³. Narody, które uzyskały niepodległość, chcą i mają prawo zająć odpowiednie miejsce wśród państw świata.

Kraje zamożne, udzielając jakiejś pomocy krajom ubogim, muszą to czynić tak, aby one kiedyś samodzielnie postępowały na linii rozwoju politycznego¹⁷⁴. Narzucanie swojej polityki przy udzielaniu pomocy gospodarczej, prowadzi w tym wypadku do stawiania ubogich krajów w okowach polityczno-ekonomicznych¹⁷⁵.

Bez oparcia się na tych wskazaniach wszelka pomoc krajom opóźnionym w rozwoju przyniesie dużo szkody. Narody ubogie, zyskując pożywienie, kulturę ogólnościatową, wiedzę, zakłady przemysłowe i inne dobra, pozbawione jednak zostaną tej cennej cechy człowieka, jaką jest samodzielność i wolność w prowadzeniu życia politycznego¹⁷⁶.

Tymczasem państwa zacofane, wychowane na swej rodzimej kulturze, chcą coraz pełniej i samodzielnie korzystać z przysługującej im wolności.

POMOC PRZY WŁAŚCIWYM UFORMOWANIU ORGANIZMÓW SPOŁECZNYCH

Zdarza się często, że po uzyskaniu przez dany kraj niepodległości, dawni kolonizatorzy chcą nadal rządzić, a jeżeli nie mogą, to usiłują przez swe wpływy wywierać presję na taki czy inny porządek kraju¹⁷⁷.

Paweł VI, a za nim Jan Paweł II podkreślają, że państwa, które wyzwoliły się spod władzy kolonialnej, mają obowiązek same ustalać politykę we-

¹⁶⁹ PT nr 91.

¹⁷⁰ PT nr 124.

¹⁷¹ Tamże, nr 86: „Dlatego za świętą i niewzruszoną należy uznać zasadę, że wszystkie państwa są sobie z natury równe co do godności i każde ma prawo do szacunku i poszanowania”.

¹⁷² W. Granat: Humanizm encykliki *Pacem in terris*, *Zeszyty Naukowe KUL* 7 (1964), s. 20.

¹⁷³ PT nr 86: „Należy przyjąć jako zasadę, że wzajemne stosunki między państwami muszą układać się w prawdzie. Prawda zaś wymaga, aby w tej dziedzinie nie uznawać żadnej dyskryminacji rasowej”.

¹⁷⁴ MM nr 174.

¹⁷⁵ S. Parmer, art. cyt., s. 454.

¹⁷⁶ KDK nr 6; Jan Paweł II: *Nauczanie społeczne...*, t. II, s. 51.

¹⁷⁷ PP nr 45.

wewnętrzną oraz ustanawiać w swojej ojczyźnie taki porządek społeczny, jakiego chce naród¹⁷⁸. Państwa pomagające krajom biednym nie mają żadnych uprawnień do mieszania się w ich sprawy wewnętrzne. Niosąc pomoc gospodarczą nie mogą kraje zamożne narzucać swego stylu życia, swojej ideologii czy pewnych schematów ustrojowych¹⁷⁹.

Państwa rozwijające się na pewno nie unikną w pierwszych latach swojej państwowości różnego rodzaju wewnętrznych trudności, problemów czy nawet zaburzeń. Można wtedy, opierając się na nauce Soboru Watykańskiego II udzielić porady, jak dany problem powinno się rozwiązać¹⁸⁰. Żadne interwencje zbrojne czy też przymus gospodarczy są niedozwolone¹⁸¹.

Pomagając krajom zacofanym, trzeba odciąć się od wszelkich wpływów rasistowskich, które powodują niezgodę i nienawiść między poszczególnymi plemionami, rodzinami i wszystkimi tam mieszkającymi ludźmi¹⁸². Należy też państwa ubogie pouczać o zdrowej nauce, która mówi, że w swojej ojczyźnie wszyscy obywatele mają mieć równe prawa, że przysługuje im jednakowy dostęp do wszystkich gałęzi życia oraz do czerpania z własnych bogactw¹⁸³.

W wypadku dyskryminacji jednostek ludzkich zamieszkujących kraje opóźnione, społeczność ogólnościatowa zobowiązana jest do troski, a także do udzielania bezpośredniej pomocy¹⁸⁴. Ciekawą, jak się wydaje i godną naśladowania formą, jest zorganizowana przez arcybiskupa Heldera Camarę akcja *Sprawiedliwość i Pokój*, która stosuje w tych sprawach wyzwalających nacisk moralny, który w wielu wypadkach przynosi pożądane efekty¹⁸⁵.

Kraje rozwijające się powinny też zwrócić uwagę na zbytne dysproporcje, jakie w nich samych istnieją. Część ludności posiada dobra, których nie użytkuje, co zmusza inną część do emigracji zarobkowej, pozbawiając w ten sposób swą ojczyznę siły moralnej i duchowej, a także materialnej, która w kraju biednym jest tak cenna¹⁸⁶. To z kolei staje się jedną z przyczyn opóźniających własny postęp gospodarczy. W pierwszym rzędzie, jak naucza Sobór Watykański II, mieszkańcy własnego kraju mają troszczyć się o swój rozwój¹⁸⁷. Postawa tamtejszych bogaczy, posiadających wielkie dobra, godzi w dobro wspólne społeczeństwa, w którym żyją, jak również jest sprzeczna z zasadą sprawiedliwości. Dobra, które wytwarzają państwa zacofane, nie mogą być rozdzielone według jakiegoś niewłaściwego kryterium podziału obywateli. Same potrzeby i sprawiedliwość domagają się tego, by wszelka wytwórczość była równo podzielona wśród mieszkańców danego kraju¹⁸⁸.

¹⁷⁸ Tamże; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., s. 317.

¹⁷⁹ J. Majka, art. cyt., s. 11.

¹⁸⁰ KDK nr 85.

¹⁸¹ Cz. Strzeszewski: Niesprawiedliwość w świecie, AK 82 (1974), s. 385.

¹⁸² S. Parmet, art. cyt., s. 459.

¹⁸³ OA nr 16.

¹⁸⁴ J. Majka, art. cyt., s. 12.

¹⁸⁵ H. Camara: Godzina Trzeciego Świata, Warszawa 1973, s. 167–170.

¹⁸⁶ KDK nr 65.

¹⁸⁷ Tamże, nr 86.

¹⁸⁸ MM nr 169.

Duże pole do działania mają tu organizacje międzynarodowe, które przez swą działalność doprowadzą w tych krajach do utworzenia się właściwych organizmów społecznych.

3. NIESIENIE POMOCY MORALNEJ

Niesienie krajom opóźnionym w rozwoju pomocy ekonomicznej, technicznej i kulturalnej kryje w sobie wiele niebezpieczeństw. Równoczesny rozwój techniki i nauki na pewno jest bardzo korzystny i wpływa na podniesienie kultury i cywilizacji państw ubogich, ale encyklika *Mater et Magistra* podkreśla, że nie są to wcale wartości najwyższe, a tylko środki do celu¹⁸⁹.

Prawdziwy postęp krajowy polega na tym, że przyczynia się do rozwoju „każdego człowieka i całego człowieka”¹⁹⁰. Środki masowego przekazu krajów zamożnych uczą kraje zacofane własnego stylu życia, zamiłowania do dobrobytu, nawet brutalności, co jest sprzeczne z podstawowymi zasadami prawa moralnego¹⁹¹. Kraje te należy raczej uczyć doceniania prawdziwej hierarchii wartości, niż zbytniego ukochania dóbr ziemskich, które prowadzą do chciwości i pożądania bogactw.

Konieczne wydaje się więc wysyłanie z pomocą do państw opóźnionych takich fachowców, którzy są na odpowiednim poziomie moralnym. Wnieślenie samej tylko pomocy technicznej, naukowej, bez przemyślenia tych spraw, może zniszczyć istniejący w tych państwach pierwotny ład moralny¹⁹².

Niewłaściwie też niesiona pomoc ekonomiczna może doprowadzić do nadużycia urzędzeń technicznych przez ludzi krajów ubogich do celów złych, a nawet wrogich ludzkości¹⁹³. Takim celem złym może być chęć zbrojnego odwetu za swe ubóstwo czy też niedorozwój ekonomiczny.

Wydaje się więc, że powinni się wychowywać ludy trzeciego świata, rozwijając integralnie osobę ludzką, a pomoc techniczną, ekonomiczną, naukową i inną traktować jako elementy pomocnicze do osiągnięcia wyższego celu, jakim jest doskonałość moralna¹⁹⁴. Tylko przez moralny rozwój osoby ludzkiej będzie ona w pełni zdolna odpowiedzieć na wyzwanie rzucone jej przez współczesny postęp naukowy i techniczny.

Środki masowego przekazu, nauka, kultura ogólnoludzka, mają wychowywać w tych krajach ludzi do pełniejszej kultury duchowej i moralnej¹⁹⁵, a nie stawać się czynnikiem ich rozkładu moralnego¹⁹⁶.

¹⁸⁹ MM nr 176.

¹⁹⁰ PP nr 14: „Rozwój, aby był autentyczny, powinien być zupełny, to znaczy winien przyczynić się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”.

¹⁹¹ Cz. Strzeszewski: *Niesprawiedliwość...*, s. 383-384.

¹⁹² MM nr 177.

¹⁹³ J. Sieg, art. cyt., s. 185.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ W. Zdaniewicz: *Wspólnota ludzka*, AK 74 (1970), s. 216.

¹⁹⁶ Cz. Strzeszewski: *Współczesny kryzys...*, s. 29.

W pierwszym jednak rządzie państwa rozwinięte muszą dbać o to, aby duch miłości braterskiej ze szczerym pragnieniem cywilizowania wszystkich ludzi na świecie, wśród nich samych panował. Jest to podstawowy obowiązek ciążyący na krajach udzielających pomocy krajom ubogim¹⁹⁷. Naukowcy i technicy powinni być przygotowani do uczenia szlachetności, która kształtuje umysły, obyczaje i zwiększa nie tylko bogactwo ekonomiczne, ale przede wszystkim moralne¹⁹⁸. Wtedy w całokształcie udzielania pomocy liczyć się będzie w pierwszym rządzie człowiek, a nie zyski handlowe czy możliwość taniego rynku zbytu. Powołanie bowiem człowieka przejawia się w zaspokajaniu przez niego wszystkich swych potrzeb materialnych dla lepszego rozwoju osobowości człowieka¹⁹⁹.

Kraje rozwijające się muszą być przygotowane do dokonywania wyboru w tym, co im się przedstawia. Według zaleceń encykliki *Populorum progressio*, powinny one umieć odrzucać dobra tylko pozorne, ograniczające człowieczeństwo, a wybierać takie, które są prawdziwymi wartościami i rozwijają człowieka zgodnie z jego powołaniem²⁰⁰. Z tego, co niesie technizacja i środki masowego przekazu państw zamożnych, trzeba wyluskać zdrowe elementy, które kształciły i doskonaliły cały naród, jak również każdego człowieka z osobna²⁰¹. Na pewno dobrobyt krajów zamożnych i ich osiągnięcia naukowo-techniczne mogą powodować chęć naśladowania i szybkiego rozwoju kosztem wartości moralnych czy religijnych.

Jak poucza Sobór Watykański II, należy uświadomić państwa zacofane, że celem postępu ekonomicznego nie jest on sam, tylko osiągnięcie pełnej doskonałości ludzkiej obywateli tych państw²⁰². Pożyteczne przeto, wydaje się, jest oparcie tych ludów na zdrowych tradycjach moralnych swych przodków. Utrata tych tradycji i wartości na korzyść rzeczy materialnych, ekonomicznych byłaby utratą najlepszych swych bogactw, a także pogardą samej racji życia²⁰³.

Z tej to przyczyny powinno się otoczyć młodzież tych krajów, studiującą za granicą, szczególną opieką, aby, jak to często bywa, nie odrzucała wartości moralnych swych narodów. Pożyteczne będzie wychowanie tej młodzieży w takim duchu, aby po powrocie do własnego kraju umiała podtrzymywać swą narodową kulturę moralną²⁰⁴. Ich pobyt w akademikach i domach gościnnych nacechowany powinien być prawdziwą ludzką gościnnością i życzli-

¹⁹⁷ PP nr 44.

¹⁹⁸ Tamże, nr 73; RH nr 15.

¹⁹⁹ PP nr 73.

²⁰⁰ Tamże, nr 41: „Powinny przyjąć wartości rzetelne i użyteczne, aby je rozwijać wraz z wartościami sobie właściwymi, zgodnie z własnym charakterem”.

²⁰¹ B. Kominek: Kościół wychylony w przyszłość, *Colloquium Salutis* 1969, s. 117; RH nr 16.

²⁰² KDK nr 86: „Ludy na drodze do rozwoju niechaj to wezmą sobie do serca, aby za cel postępu wyraźnie i zdecydowanie postawiły sobie osiągnięcie pełnej doskonałości ludzkiej swoich obywateli”. por. też RH nr 8.

²⁰³ PP nr 40.

²⁰⁴ Tamże, nr 68.

wością. Atmosfera tych domów ma być prawdziwie chrześcijańska, gdzie wartości moralne i duchowe zajmują czołowe miejsce w hierarchii dóbr²⁰⁵. Po powrocie do swojej ojczyzny będą mogli tacy ludzie dopomóc swym braciom w kształtowaniu osobowości i człowieczeństwa w oparciu o cenne wartości moralne swych przodków w połączeniu ze zdrową kulturą moralną krajów rozwiniętych ekonomicznie²⁰⁶.

POMOC RELIGIJNA

W nauczaniu Kościoła w ostatnich latach dużo mówi się o jak najszybszym rozwoju gospodarczym, kulturowym i naukowym państw opóźnionych, ale obok tych spraw czysto doczesnych dokumenty papieskie wyraźnie akcentują potrzebę jeszcze innej pomocy, a mianowicie pomocy religijnej.

Człowiek w kraju ubogim, zresztą jak każdy człowiek, nie może zapomnieć o ostatecznym celu swego rozwoju osobowego, to jest o Bogu. Żyjąc w świecie, ma być otwarty na wieczność²⁰⁷. Prawdziwy humanizm, to humanizm otwarty na Absolut²⁰⁸. To, co człowiek czyni w świecie, przekształca go i pozwala zrealizować cel, jaki wyznaczył Stwórca, a mianowicie rozwój i zbawienie²⁰⁹.

Z tego też powodu Jan XXIII wyraźnie i zdecydowanie akcentuje konieczność ukazania krajom zacofanym przez państwa zamożne właściwej syntezy życia religijnego i aktywności doczesnej²¹⁰. Bez tego bowiem postęp naukowy i techniczny przyniesie więcej szkody, niż spodziewanego dobra. W krajach ubogich trzeba więc uduchowić życie gospodarze przez odpowiednie skierowanie ich ku celowi nadprzyrodzonemu oraz poddanie tych ludzi porządkowi duchowemu²¹¹. Bóg bowiem nie ogranicza człowiekowi jego swobody twórczej, ale dopuszcza go z wielkim zaufaniem do współbudowy świata zgodnie z prawem Bożym²¹². Człowiek może, jeśli chce, odrzucić Boga w urządzaniu i budowie świata, ale to może obrócić się tylko przeciw ludzkości²¹³.

Kraje rozwinięte, mają depozyt posłannictwa Chrystusa, mają największą odpowiedzialność za współczesny rozwój państw ubogich pod względem ekonomicznym i religijnym²¹⁴. Oprócz naukowców, lekarzy i techników niezbędna jest tam pomoc kapłanów, siostr zakonnych i świeckich, którzy chcieliby budować tam rodzimy Kościół, ewentualnie umacniać jego zaczątki. Trzeba, by ludzie mieli tam sprawiedliwe wynagrodzenie, ale także, by

²⁰⁵ Tamże, nr 67.

²⁰⁶ H. Wistuba: Człowiek twórca, AK 74 (1970), s. 368.

²⁰⁷ Cz. Strzeszewski: Integralny rozwój..., s. 19.

²⁰⁸ PP nr 42.

²⁰⁹ Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. III, s. 32-33.

²¹⁰ W. Słomka: *Pacem in terris* jako podstawa dla aggiornamento duchowości chrześcijańskiej, *Więź* 5 (1967), s. 31.

²¹¹ S. Jarocki: Kultura gospodarcza, AK 75 (1970), s. 242.

²¹² Tamże, s. 243.

²¹³ PP nr 42; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. III, s. 506.

²¹⁴ Cz. Strzeszewski: Współczesny kryzys..., s. 29.

byli nakarmieni Chlebem Eucharystycznym²¹⁵. Kościół ma się przyczynić do tego, by 800 mln analfabetów nauczyło się elementarza, a także katechizmu i Ewangelii Chrystusowej. Trzeba walczyć o ubezpieczenie społeczne, sprawiedliwość, ale także nauczyć tych ludzi ufać Bogu jako dobremu Ojcu²¹⁶. Należy doceniać pracę, jej rolę w postępie, ale i wartość modlitwy, ascezy i opanowania w obliczu nieszczęść. Zadaniem chrześcijan jest zaangażowanie się dla ratowania zdrowia ciała i dusz ludzi z krajów biednych.

Kościół nie jest jakąś instytucją narzuconą tym krajom, ale tam, gdzie zaznacza się obecność Kościoła, ludy odradzają się i rozwijają się w pełni duchowo²¹⁷. Tacy ludzie pełniej mogą przeżyć wolność i będą z radością dążyli do swego Stwórcy²¹⁸. Równocześnie należy uznać godność tych ludzi, ich prawo do istnienia i rozwoju. Dopiero wtedy realizacja tych wymogów może Ewangelię uczynić bardziej wiarygodną i pociągającą²¹⁹.

ZAKOŃCZENIE

Postęp w krajach ubogich nie dokona się błyskawicznie, ale każda forma pomocy już w dużej mierze przybliży ten upragniony dzień, w którym ludzie będą braćmi nie tylko w teorii, ale w konkretnym życiu. Każdy będzie miał wówczas wystarczający zasób dóbr potrzebnych mu do normalnego rozwoju swojej osobowości.

Dlatego też konieczna jest w tej sprawie odpowiednia informacja oraz nieustanne pobudzanie sumień ludzkich do niesienia tej pomocy. Każde zaś państwo powinno ustalić formy pomocy krajom opóźnionym w rozwoju w postaci szczegółowych wytycznych, a potem przystąpić do jak najbardziej efektywnej pomocy. Wszystkie te poczynania wymagają również przedyskutowania i zsyntetyzowania na forum międzynarodowym. Rodzi się więc konieczność powołania takiej organizacji w świecie, która mogłaby koordynować na całym globie ziemskim sposoby pomocy krajom zacofanym cywilizacyjnie.

²¹⁵ B. Kominek, art. cyt., s. 26.

²¹⁶ Tamże, s. 27.

²¹⁷ MM nr 181; Jan Paweł II: Nauczanie społeczne..., t. III, s. 360, 362.

²¹⁸ MM nr 181.

²¹⁹ J. Krucina: Rozwój jako przedmiot dialogu między Kościołem a światem według *Populorum progressio, Colloquium Salutis* 1969, s. 84; P. Colombo: Ewangelizacja a promocja ludzka, w: *Communio* (wersja pol.) 6 (1982), s. 64-65.

THE FORMS OF HELPING TO THE POOR COUNTRIES AS A REALIZATION
OF MORAL OBLIGATION

SUMMARY

The modern world is full of paradoxes of different kind. The excessive wealth of ones nations and on the other hand the object misery of the others is one of such paradoxes. The church basing in this situation on the dignity of a person and on brotherhood of all the people obligates the christians in particular and every man of a goodwill to relieve the poor nations. As the popes of the last years postulate, it should be the help in the sphere of economical and industrial values as well as of humanitic, religious and moral values. Only this multiple and long-term help permits the poor countries to make up in grest measure those various delays. Creation of the organisation in the world which could coordinate in the whole world the means of helping the backward countries in respect of civilization is a postulate of this article.

RECENZJE

T. Filipkowski, *W obronie polskiego trwania. Nauczyciele polscy na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach międzywojennych*, Olsztyn 1989, ss. XLIX + 191.

Dr Tadeusz Filipkowski, pracownik Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego i Wydziału Pedagogicznego WSP w Olsztynie jest znany przede wszystkim jako badacz dziejów oświaty polskiej w Niemczech do wybuchu drugiej wojny światowej w 1939 r. Zajmuje się również powojenną problematyką oświatową na terenie Warmii i Mazur w pierwszym piętnastoleciu, po zakończeniu działań wojennych w 1945 r. Jego praca *Oświata na Warmii i Mazurach w latach 1945-1960* (Warszawa 1978, ss. 260) stanowi cenne studium historyczno-oświatowe, przedstawiające powojenną historię oświaty szkolnej i pozaszkolnej na terenie olsztyńskiego okręgu szkolnego. Główna problematyka tej rozprawy, została poprzedzona informacjami o szkolnictwie niemieckim i polskim na terenach Prus Wschodnich w okresie międzywojennym. Twórczość naukowa Tadeusza Filipkowskiego jest więc wyraźnie określona i ukierunkowana, a sam autor dobrze przygotowany do napisania recenzowanej przeze mnie książki o polskich nauczycielach na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach międzywojennych.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza stanowi obszerny wstęp, liczący 49 stron, świadomie wyróżniony paginacją łacińską. Autor po omówieniu sytuacji społeczno-politycznej na przełomie XIX i XX w. w Prusach Wschodnich, przedstawia działalność polskich stowarzyszeń okresu międzywojennego, między innymi bardzo zasłużonych dla Polski: Związku Polaków w Niemczech, Związku Polskich Towarzystw Szkolnych w Niemczech i Towarzystwa Nauczycieli Polskich w Niemczech.

Druga część, licząca łącznie z fotografiami 191 stron, zawiera 108 biogramów polskich nauczycieli. Pracowali oni w przedszkolach i szkołach polskich, istniejących w ówczesnym państwie niemieckim na Warmii, Mazurach i Powiślu. Wśród prezentowanych pedagogów było: 26 wychowawczyń przedszkoli, 64 nauczycieli w szkołach powszechnych, 11 w gimnazjach, 3 księży katolickich, 1 lekarz szkolny i 3 działacze oświatowych.

Książkę zamyka aneks zawierający wykaz miejscowości polskich placówek oświatowych, bibliografia i 64 fotografie osób, gdyż pozostałych prawdopodobnie nie udało się odnaleźć lub zidentyfikować. Autor oparł się na bogatej bazie źródłowej, solidnie uwzględniając archiwalia, w tym również rękopiśmienne oraz opracowania historyczne, materiały prasowe, jak również liczne wspomnienia nauczycieli i działaczy oświatowych.

Życiorysy są napisane poprawnie. Ich wartość podnosi żywy styl i potoczny język, co sprawia, że lektura ich nie tylko nie nuży czytelnika, ale jest interesująca. Tej wartości nie pomniejszają pewne powtórzenia w życiorysach i zbieżności treściowe. Wszystkie biogramy wyraziście ukazują patriotyczną postawę, zaangażowanie i ofiarność nauczycieli w ich pracy dydaktyczno-wychowawczej i kulturalno-oświatowej. Umiłowanie Polski i wytrwała dla niej praca, pomimo przeszkód i trudności ze strony obcych władz i wroziej postawy ludności niemieckiej, to najbardziej charakterystyczna cecha niemal wszystkich bohaterów tej książki.

Drugą typową cechą omawianej zbiorowości nauczycieli było ich zaangażowanie w działalność kulturalno-oświatową w miejscu zamieszkania. Przewodzili kursy języka polskiego, czytelnie, świetlice, chóry, zespoły teatralne, a nawet organizowali zajęcia sportowe. Tę wszechstronną działalność nauczyciele polscy traktowali jako patriotyczną służbę, która umacniała i rozszerzała wpływy kultury polskiej wśród rodzimej ludności, zniewalanej agresywną propagandą o rzekomej wyższości cywilizacyjnej i kulturowej narodu niemieckiego.

Polskie środowisko nauczycielskie na Warmii, Mazurach i Powiślu wyróżniała też niezwykła pasja, z jaką wielu z nich oddawało się harcerstwu w ramach zajęć pozaszkolnych. Dzięki nauczycielom — entuzjastom tego ruchu — harcerstwo polskie na tych ziemiach miało duże powodzenie i odegrało znaczną rolę wychowawczą. Dlatego dzisiaj, w dobie przemian, gdy trwa dyskusja nad przyszłym kształtem polskiego harcerstwa, godne polecenia stają się szczegółowe badania tej problematyki na terenie Prus Wschodnich.⁹

Wspólnota losów nauczycieli polskich w Niemczech, niezależnie od tego czy urodzili się na tych ziemiach, czy też zostali skierowani do pracy z centralnej Polski, wyrażała się także w prześladowaniach, jakie spotkały ich ze strony władz hitlerowskich. Co drugi nauczyciel był więziony w obozie koncentracyjnym, co piąty zginął męczeńską śmiercią z rąk niemieckich. Martyrologia nauczycieli została w życiorysach należycie udokumentowana, a osobom, które przetrwały wojnę, autor starał się dopisać powojenną historię ich życia.

Z dokładnego studium zamieszczonych w omawianej pracy życiorysów nauczycielskich wynika, że przeważająca ich część była wychowana w duchu chrześcijańskim i narodowym. Odnosi się to przede wszystkim do tych nauczycieli, którzy przed podjęciem pracy na Warmii, Mazurach czy Powiślu, należeli do Stowarzyszenia Chrześcijańsko-Narodowego Szkół Powszechnych bądź pracowali czynnie w Towarzystwie Czytelni Ludowych. Można więc bez obawy błędu sformułować wniosek, że patriotyczna i repolonizacyjna działalność tej grupy nauczycieli była ściśle związana z ideologią chrześcijańsko-narodową.

Z drugiej strony, należy wyraźnie podkreślić, że rezultaty często bohaterkiej pracy nauczycieli okazywały się niewielkie, przynajmniej jeśli mierzyć ją liczbą polskich placówek oświatowych (por. Aneks, s. 171), liczbami uczniów i wychowanków. Autor słusznie zauważa, że wielkości te były nie-

⁹ Por. artykuły o harcerstwie: A. Gąsiorowski „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1972, nr 4, s. 607-631; tamże, 1973, nr 4, s. 363-412; M. J. Żmichrowska, *Walory wychowawcze czasopisma „Życie Młodzieży” 1924-1930*, Olsztyn 1989.

współmiernie małe w stosunku do rzeczywistych potrzeb. W całej jednak pracy nie znalazłam precyzyjnego określenia owych „rzeczywistych potrzeb”. Wydaje się więc, iż należało przedstawić czytelnikowi przynajmniej przybliżoną liczbę i rozmieszczenie ludności polskiej mieszkającej na tych terenach.

Praca zyskałaby również na wartości, gdyby zamieszczono w niej dokładne mapy omawianych regionów, z zaznaczeniem terenów zamieszkania ludności polskiej i lokalizacji polskich placówek oświatowych. Mapy unaocznilyby granice Warmii, Mazur i Powiśla, ponieważ przeciętny czytelnik ma na ogół dość mgliste wyobrażenie o zasięgu terytorialnym tych ziem. Dla wielu Polaków tereny te kojarzą się dzisiaj jedynie z „krajną tysiąca jezior”.

Zdaniem autora, wyraźne różnice i dysproporcje między potrzebami nauczania w języku polskim a ich konkretną realizacją były wynikiem ciągłych represji władz i szowinistycznie nastawionej ludności niemieckiej do ludności polskiej.

Obok tych rzeczywistych i obiektywnych powodów należałoby jednak wspomnieć o nadmiernej ostrożności, lęku, a nawet zobojętnieniu narodowym znacznej części ludności polskiej. Potwierdzeniem tego wydają się być relacje pochodzące od starszych wiekiem autochtonów, pamiętających czasy, gdy sami uczęszczali do polskich szkół w okolicach Olsztyna czy Biskupca. Powojenne dzieje tej ludności, tak starszego jak i młodszego pokolenia, zwłaszcza masowe wyjazdy do Niemiec, podyktowane głównie względami materialnymi, zdają się świadczyć o słuszności mojego wniosku, że ta prawda jest dla polskości tych ziem bolesna i wstydliva, trzeba o niej mówić szczerze, by nie tworzyć bez potrzeby „białych plam” w naszej najnowszej historii.

Wartość pracy Tadeusza Filipkowskiego jest niewątpliwa dla każdego, kto interesuje się historią wychowania i oświaty polskiej w okresie międzywojennym. Dostarczając wielu cennych wiadomości, ukazuje godny najwyższego uznania ofiarny wysiłek nauczycieli, którzy „broniąc polskiego trwania”, pragnęli ocalić dla polskości celowo germanizowanych Warmiaków, Mazurów i mieszkańców Powiśla.

M.J. Żmichrowska

Ks. Jerzy Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*,
Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989 ss. 164.

Dzieje Kościoła jako wspólnoty pielgrzymującego Ludu Bożego Nowego Przymierza stanowią niezwykle dynamiczny fenomen dzieła zbawczego Boga realizowanego przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Zaangażowanie zbawcze staje się w tym środowisku wymiarem odniesienia Boga do całego dzieła stworzonego i to w jego wymiarze ponadczasowym. Oczywiście, praktyczna aplikacja zbawienia dokonuje się *hic et nunc*, tak w stosunku do człowieka, jak i otaczającego go całego świata, także w wymiarze kosmicznym. To spotkanie różnych kategorii jest możliwe tylko w Chrystusie, a zarazem jest ono odniesione do konkretnej wspólnoty Kościoła.

Kościół w swych zbawczych wymiarach realizowany jest w określonych, m.in. wspólnotach ludzi świeckich. Może to być rodzina, wspólnota zawodowa, wypoczynku, nauki, określone narody czy państwa. Działa on bowiem w określonym miejscu i czasie oraz obejmuje określonych ludzi, oczywiście, w sensie przynależności do niego jak to wypracował Sobór Watykański II (tzw. kręgi). Specyfikując jeszcze wyraźniej, można zauważyć, iż Kościół działał i działa w narodzie polskim, co więcej jest to już ponad tysiącletnia historia. Składają się na nią także określeni ludzie Kościoła, tak anonimowi jak i znani z nazwiska, czasu, funkcji czy umiejscowienia geograficznego.

W historyczno-teologicznych analizach napotyka się, w czasach niezbyt odległych, dzieło i osobę kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski. Spojrzenie na niego w płaszczyźnie teologicznej pozwala na odkrycie nowych elementów, swoistego fenomenu, jakim był on sam i prowadzone przez niego dzieło. Dodatkowo, jeśli umieści się to wszystko w wymiarze teologii historii, staje się bardziej czytelne same dzieło Kościoła w polskiej rzeczywistości.

Ks. Jerzy Lewandowski podejmuje w najnowszej publikacji „próbę naukowego opracowania i usystematyzowania wielkiego tematu teologii życia narodu, jaki w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia zajmuje bardzo znaczącą pozycję” — jak pisze abp Bronisław Dąbrowski, sekretarz generalny Episkopatu Polski (s. 6). Zadanie trudne, ale jakże potrzebne w teologicznych analizach relacji Kościół-naród. Autor sygnalizowanej pracy znany już jest z wcześniejszych badań w tej materii, m.in. wydał ostatnio: „Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego (ODiSS Warszawa 1988 ss. 159). Omawiane zaś dzieło jest wersją poprawio-

ną i przejrzaną edycji poprzedniej (ODiSS Warszawa 1982 ss. 235) (por. s. 12). Trudno zaś zliczyć artykuły na łamach *Chrześcijanina w świecie, w Ładzie czy Ateneum Kapłańskim*.

Problematyka narodu w nauczaniu Kościoła w Polsce praktycznie jest zauważalna od samych początków chrześcijaństwa. Sam Kardynał nie wypracował własnej, ścisłej definicji czy raczej określenia narodu. Natomiast przekazał pewne analizy i rozróżnienia określeń: naród „chrześcijański”, „święty” czy „świecki”. Zwracając zaś uwagę na swoiste substruktury narodu, jak to określa autor (por. s. 29), można wyróżnić kwestie: Osoba a jednostka, jednostka wybitna, rodzina i zbiorowość. Natomiast suprastruktury narodu to: naród a państwo, naród a ojczyzna, naród a oikoumene. Całość tej problematyki jest swoistego rodzaju ukazaniem narodu i jego podstawowych struktur w ujęciu chrześcijańskim.

Nową kategorią eklezjologiczną jest wskazanie na układ: naród w Kościele i Kościół w narodzie. Wkład narodu w Kościół jest dla kard. Wyszyńskiego oczywisty. Natomiast podstawowe funkcje Kościoła w narodzie sprowadza do zestawienia: Kościół jako dar zbawienia, Kościół „duszą” narodu i pasterska funkcja Kościoła w narodzie. Ks. Lewandowski zwraca jeszcze uwagę na kwestie spotkania narodu i Kościoła w rodzinie oraz relacji narodu do struktur sekularyzacji.

Warszawski badacz wskazuje z kolei na podstawowe czynniki Bożej ekonomii narodu. Oczywiście, wyróżnić tu trzeba przede wszystkim ekonomię stworzenia i zbawienia. Mając zaś na względzie te dwa elementy w kontekście Nowego Przymierza staje się wyraźnym, iż tylko Chrystus jest podstawą ekonomii zbawienia narodu. Dobrze się stało, iż znalazło się tu także miejsce na kwestie mariologiczne. Jak to określa sam autor, idzie tu o rolę Maryi w dziejach ludzkości (por. s. 99). Szczegółowo zaś rozkłada się to na zagadnienia: Rola Maryi w relacji do Chrystusa, Maryja w relacji do człowieka i narodów oraz sposoby oddziaływania Maryi na historię ludzkości. W tym ostatnim idzie przede wszystkim o wstawiennictwo u Syna, pomoc człowiekowi przez szczególną służbę Chrystusowi, udział Maryi w rozdawnictwie łask oraz Jej postawę macierzyńską i opiekuńczą.

Ostatni blok opracowania ks. Lewandowskiego dotyczy wizji historii narodu polskiego. Kard. Wyszyński chętnie zwracał uwagę, zwłaszcza w Gnieźnie, na — jak to określał — „święte początki” Polski. Z tym łączy się wyróżnianie świętych miejsc, instytucji i osób. Można, mając na względzie nauczanie Prymasa Tysiąclecia, dostrzec swoiste „misterium paschalne Polski” (por. s. 125). Trudno pominąć tu wreszcie podnoszoną często obecność Maryi w dziejach Polski oraz elementy mesjanizmu polskiego.

W publikacji ks. Lewandowskiego staje przed czytelnikiem postać i dzieło kard. Wyszyńskiego w wypunktowanych nowych elementach jego teologicznego i duszpasterskiego wkładu w powojenne dzieje Kościoła w Polsce. Jego duch, osoby i nauczania, unosi się nadal w Kościele i jego odniesieniu do narodu, skłania do tego nowy wymiar przemian dokonujących się w Polsce. To duch zatroskanego o substancję narodu pasterza i ojca zarazem, a z drugiej strony męża stanu i Prymasa. Jego duch przemawia siłą przeżyć osobistych, na które składa się także więzienie, oraz głoszonej nauki.

Kard. Wyszyński staje dziś, m.in. dzięki pracy ks. Lewandowskiego jako świadek przeszłości, ale w teraźniejszości. Jest on wreszcie odniesiony ku przyszłości, która nie odcina się od tego co przeszłe, nawet jeśli jest ona trudna, przykra czy wręcz zła. Dzieje narodu i Kościoła są bowiem kontynu-

acją, która nie odcina się od korzeni, ale buduje twórczo w nadziei wspartej mocami zadań i danych przy tym łask Chrystusa. Bycie świadkiem zawsze było najdoskonalszym przykładem wiary, i zwykle przysługiwało męczennikom. Wydaje się jednak, co przekonująco wskazuje autor omawianej pracy, iż Prymas Tysiąclecia, w pełni zasługuje na tytuł świadka wiary dostosowanego do czasów współczesnych. Dowodem tego toku myślenia jest m.in. rozpoczęty proces beatyfikacyjny. Jest ona znakiem ogólnego odczucia postawy realizacji chrześcijańskiej świętości przez zmarłego Prymasa. Proces ten będzie wreszcie kanonicznym badaniem jego drogi powołania, w kontekście ukazania go jako wzoru dla innych i orędownika przed Bogiem w chwale wiecznej. Omawiana książka może tu być interesującym uprzystępnieniem myśli Sługi Bożego; taki bowiem tytuł przysługiwał Prymasowi Wyszyńskiemu, po oficjalnym rozpoczęciu procesu.

Śledząc długie życie kard. Wyszyńskiego, a zwłaszcza jego działalność, można stosunkowo łatwo zauważyć, iż widać w nim swoistą moc działającą, w sensie czynnym, praktycznym, a mniej teoretycznym. Cechowała go misja nauczania, a mniej naukowe badania. Nauczanie stało się jego domeną uprawiania teologii; nie trzeba bowiem krępować się użycia tego określenia. Kardynał Wyszyński uprawiał teologię, choć oczywiście nie akademicką, ale rzeczywistości ziemskich. Był mniej przy katedrze profesorskiej, a bardziej przy katedrze pasterza, proroka i nauczyciela wiary. Godził w sobie nauczanie słowem i czynem, a to jest najbardziej wiarygodny wykład wiary.

W osobie i dziele kard. Wyszyńskiego — nie pomniejszając w niczym pracy naukowo-dydaktycznej, widać wyraźnie ów realizm Kościoła w zgłębianiu prawd wiary. Życie Kościoła często przerasta, a może bardziej wyprzedza akademickie uściślenia, systematyzacje czy schematy. Te nowe kroki nie muszą od razu oznaczać błędów, herezji czy odstępstw od wiary. Teologia pozostaje bowiem zawsze w relacji do Objawienia, a ono jest, mimo zakończenia, dynamiczną rzeczywistością daną Kościołowi w depozycie żywego przekazu zbawczego. Kard. Wyszyński, czasem posądzany o nieścisłości teologiczne, na pewno starał się być sługą Kościoła oraz narodu. Działał w świadomości potrzeby dobra, ale nie tylko akademickiego, ale równocześnie ludu Bożego, który żyje i realizuje swe zbawienie w określonym miejscu i czasie. Co tu może powiedzieć teologia historii? Co tu może powiedzieć historia ludzka i Chrystusa? Co tu może powiedzieć chrześcijańska wizja dziejów?

Spełniana przez kard. Wyszyńskiego funkcja nauczycielska, tak w odniesieniu do rzeczywistości Kościoła jak i narodu musi być widziana w kategoriach wiary. Nie można sprowadzić jej wyłącznie do sfery czysto społecznej czy politycznej. Prymas Polski, wchodząc w historyczno-teraźniejszą funkcję, niespotykaną w świecie, stał się, zwłaszcza po II wojnie światowej, szczególnie osobą życia kościelnego. Staje on na styku wielu rzeczywistości, w tym także religijnej i społecznej. Z tego mandatu wypływały jego wystąpienia łączące w sobie Kościół i naród; sprawy wiary i sprawy narodowe. Miał on świadomość owego historycznego osadzenia jego misji i realizmu zbawczego, który nie jest teoretyczną prawdą, ale życie człowieka i wspólnot wiary. W przypadku kard. Wyszyńskiego, także ta ostatnia płaszczyzna dochodziła do głosu z niezwykłą konsekwencją, tak iż można mówić dziś o swoistej teologii narodu, o narodzie w kategoriach teologicznych.

Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski spełniał na przestrzeni ponad 30 lat misję hierarchiczną w Kościele polskim oraz w Kościele powszechnym.

nym. Był biskupem Gniezna i Warszawy — pierwszej i obecnej stolicy Polski. Był przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski i niósł na sobie wiele innych odpowiedzialnych zadań, funkcji, misji czy prac niezwykle ważnych i brzemiennych w swych skutkach. Był hierarchą, co uwidacznia się w nauczaniu ukazanym przez ks. Lewandowskiego. Niektórzy zarzucali mu nawet, jakoby prezentował sobą osobowość hierarchiczną. Nie można tu jednak zapomnieć i o misji charyzmatycznej. Trudno bowiem inaczej określić wiele elementów jego działalności oryginalnych, zaskakujących czy wyprzedzających strukturalne, określone, kościelne zasady działania. Kard. Wyszyński m.in. w analizach narodu godził elementy hierarchiczne i charyzmatyczne. Pozwalała mu na to m.in. wysoka świadomość przeszłości oraz przyszłości, która kształtuje się w teraźniejszości.

Ks. Lewandowski analizując nauczanie kard. Wyszyńskiego zauważa, iż uwyrażnia się w nim tak poziomy jak i pionowy obraz narodu. Oczywiście, w aspekcie teologicznym ma on zawsze świadomość Kościoła, który w nim żyje i spełnia posługę zbawczą. Tylko w chrześcijańskim rozumieniu możliwe jest tak wszechstronne widzenie narodu, a zarazem i jego twórcza funkcja historyczna. Świadomość tych dwu płaszczyzn pozwalała Prymasowi Polski na zaangażowanie się w specyficzną formę w całość spraw narodowych, jak to zresztą czynili jego poprzednicy. Prymasostwo było zobowiązujące w sensie narodowym; była to odpowiedzialność niesiona w duchu wiary.

Warto jeszcze zauważyć, iż kard. Wyszyński, jeśli wniknie się głębiej w jego spuściznę kaznodziejską i naukową, sięgał do teologii akademickiej. Widział w niej niezbędną pomoc w pasterskiej posłudze. Może będzie kiedyś okazja ukazania tego aspektu relacji teologii jako dyscypliny naukowej i teologii jako praktyki Kościoła. Istnieje bowiem obfity materiał archiwalny, który czeka na opracowanie i udostępnienie. Nie było dotąd także odpowiednich studiów, które w sposób naukowy ukazują bazę źródłowo-bibliograficzną spuścizny pisanej i głoszonej (utrwalonej na taśmach magnetofonowych) Prymasa Tysiąclecia. Wysuwane zaś wnioski czy uwagi są oparte na pojedynczych wypowiedziach, trudnych sformułowaniach czy skrótach myślowych. Nie idzie tu o obronę myśli kard. Wyszyńskiego, ale o otwartość na zgłębienie jego dzieła z zastosowaniem odpowiednich narzędzi badawczych przy jednoczesnym sięgnięciu do szerokiej palety źródeł. Mimo dużej ilości prac, najczęściej dyplomatycznych, nie ma praktycznie dotąd bardziej pogłębionych i całościowych analiz jego myśli teologicznej, pastoralnej, a nawet społecznej i politycznej. Choć te dwa ostatnie aspekty stosunkowo chętnie dotyka się. Niestety najczęściej niekompetentnie, bez właściwego rozeznania naukowego terenu, bez sięgnięcia do całości dostępnych już źródeł. Trzeba tu powiedzieć, iż to ostatnie zagadnienie jest nadal otwarte i należy oczekiwać, iż z czasem będą udostępniane badaczom dalsze materiały archiwalne. Oczekiwanie w tym względzie są bardzo duże, także poza granicami Polski.

Mając w świadomości duże zainteresowanie naukowe życiem i dziełem Kardynała nasuwa się pytanie o wykorzystanie, czy choćby sięganie do tego w płaszczyźnie życia i pracy Kościoła dziś. Istnieje pilna potrzeba umiejętnego pogodzenia, w sensie pomocy, elementów naukowych i praktycznych. Doświadczenie pasterskie Prymasa jest godne wykorzystania i dziś, mimo, że sam wskazywał, iż przyjdą nowe czasy, nowi ludzie i potrzebne będą nowe myśli, postawy czy działania. Kościół jednak nie może odciąć się od swej przeszłości, zwłaszcza tej najbliższej, tej która jest nadal tak żywa, i co jest znaczące, twórcza.

Studium ks. Lewandowskiego, jak pisze abp B. Dąbrowski, „... mimo charakteru rozprawy naukowej, ukazuje w sposób całościowy, a nie tylko pod kątem wąskiej specjalizacji teologicznej, postawę i nauczanie kardynała Stefana Wyszyńskiego jako wiernego syna Kościoła i narodu” (s. 6). Na innym zaś miejscu dodaje, „Książka: «Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego» stanowi odważny krok w kierunku analizy jego bogatej myśli teologicznej i socjologicznej. Oby podobnych prac było jak najwięcej” (s. 8). Technie z kart dzieła ks. Lewandowskiego świadomość zakodowanego w Prymasie Tysiąclecia „misterium bycia człowiekiem na służbie”, zwłaszcza nauczycielskiej. Wydobywanie tych treści jest pouczające, a zarazem i zobowiązujące na dziś. Śledząc myśli Kardynała o narodzie, czytelnik ma szansę zbliżenia się samemu do współtworzonego przez swoją osobę narodu, który żyje nad Wisłą i Odrą, a który wydał pielgrzyma naszych czasów, papieża Jana Pawła II. On zaś wskazał u początków swego pontyfikatu na znaczenie kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski.

ks. Andrzej F. Dziuba

INDEKS OSÓB

- Abgarowicz K. 146-148
 Abraham, postać bibl. 226 227 262
 Abraham W. 152
 Achremczyk S. 197
 Adam, kuchmistrz 175
 Adam, postać bibl. 247 262
 Adamski S. 305
 Afanasjew M. 293
 Albertrandi J. 162
 Albrecht, książę pruski 80 115 217 224 232
 Aleksandrowska E. 213
 Aleksy, św. 144
 Altenberg H. 209 211
 Althoff P. 93
 Amazeusz R. 236
 Ambroży, św. 248 258 259
 Amurad III (Murat III), ces. 179
 Andrysowicz E. 239 240
 Anna Jagiellonka 170 171
 Anna, prorokini 52
 Anna Saska, księżniczka 179
 Antoni Pustelnik, św. 79
 Anzelm, bp warm. 119
 Appell H. 95
 Aquaviva (Akwawiwa) K. 29 78
 Ardent B. 240
 Arduzzo F. 287 288
 Ariusz 246
 Artomius, autor kancjonału 222
 Arystoteles 234 235
 Aschermann M. 39
 Assman H. 305
 Atanazy, św. 250 260 263 283
 August, ces. 222
 Augustin B. 102
 Augustin T. 102
 Augustijn C. 235
 Augustyn, św. 30 245 247 249 256 258 259 263
 265 267-269 276 282 285 286 289 291
 Axer J. 157 162 164

 Bacht H. 288 290
 Baczko L. von 137 141

 Bakalarz B. 211
 Balicki J. 177 179
 Balsamo I. 62
 Baranowski B. 101
 Barbara, św. 60
 Bartłomiej Czystodębinensis 235
 Barth K. 243 248 249
 Bartnik Cz. S. 233 243 247 249 252 255 262
 263 268 274 286 287 304 305
 Bartoszewicz K. 209 211
 Bartsch J. 85
 Baruch, postać bibl. 266
 Barycz H. 155 158 159 174 178 182 187 192
 204 236 237
 Barzi S. 156 165
 Batory A., kard. 94 95 176
 Bazyli Wielki, św. 246 283 284 291
 Bazyłow L. 179
 Bączkowiec F. 28
 Behm H. 99
 Beleth J. 171
 Bellgardt G. 29 72 73 75 79 86 93 95 106-108
 119 121 125-127 130 132
 Bender J. 16
 Benedykt, św. 147
 Benedykt XV, pp 64 69
 Benedykt z Benewentu 144
 Berezowska M. 212
 Berg A. 104
 Bermal J. 338 339
 Bernacki L. 197 199 212
 Białobrzęski M. 237
 Bielowski A. 5 143 151
 Bientak J. 151
 Binarowski 183
 Biron A. 330
 Bischoff, burmistrz 198
 Blachnicki F. 306
 Blanke F. 139
 Błażej, służący 94
 Błoński F. 155
 Bober A. 226
 Bobichon M. 304

- Bodniak S. 155 165 181
 Boenigk A. 16 19 72-77 82 106-109 129 132
 Boffowie C. i L. 305
 Bogacki H. 304
 Bogucka M. 177 179
 Boileau, jansenista 204
 Bokszczanin M. 202
 Bolesław Chrobry 141 143-150 152 153
 Bolesławowie 149
 Bonamico E. 236
 Bonawentura, św. 76
 Bonifacy, św. 144
 Borawska T. 157
 Borzyszkowski M. 7 119 120 141 209 246
 Bouyer L. 304
 Boxa P. 61 86 88
 Brenz (Brentius) J. 5 239 240 270 284
 Brich A. 102
 Brodrick J. 118
 Brunner E. 249
 Bruno z Kwerfurtu, św. 135 137 138 140
 143-153
 Brunon, bp Augsburga 148
 La Bruyere 213
 Brückner A. 150
 Brzechwa 182
 Brzeski, uczeń 187
 Buchholz F. 93 94 109 124 130
 Budka W. 175 186 194
 Bullinger H. 222
 Bultmann R. 272
 Buquet L. 336
 Bużanie 147 148
- Caligari G. A. 191-194
 Camara H. 305 345
 Cano M. 236
 Cappello F. M. 312
 Caprani M. 129
 Capricornus 170
 Casel O. 296
 Castiglioni B. 203
 Cazin P. 209
 Cervini 293
 Chenu M. D. 276 305
 Chodor J. 168 170
 Chodorowa 168
 Chodorowie J. M. 168 170
 Chodynicki I. 182
 Chojnacki W. 217-219 221 226
 Cholinus J. M. 158-160 171 172 174 177 178
 180 181 188-191 194 195 239
 Chomiakow A. 293
 Chopin C. 302
 Chorostian B. 125
- Chrystian, bp 119
 Chrzanowski I. 213
 Cichowski H. 240
 Cieplak E. 17 73
 Ciesielska-Borkowska S. 233
 Cigler (Ziegler) S. 170 177 183 186
 Ciglerowa (Zieglerowa) U. 183 185 186
 Clichtove J. 235
 Colombo P. 349
 Congar Y. 279 287 296 297 301 303 304
 Cox L. 235 236
 Cureus J. 159
 Cycero 236
 Cynarski S. 165
 Cyprian, św. 258 262 265 279 282 289
 Cyryl (Aleksandryjski), św. 245 250 251
 260
 Czarni Węgrzy 145 146 148 150 152
 Czartoryscy 49 156 238
 Czartoryski A. J. 201
 Czausz, poseł Porty 179
 Czech 140
 Czerkawski J. 233-235
- Damazy, św. 285 286
 Dambrowski S. 221 225-232
 Damiani P., św. 143 151
 Daniel, wydawca 240
 Dann B. 97
 Dantyszek J. 81 122
 Daubmann J. 239
 Dawid, postać bibl. 223 226 227 231
 Dąbrowski S. 165
 Dembiński W. 175 178
 Demostenes 236
 Denzinger H. 5
 Długosz J. 159
 Dmochowski F. 209 211
 Dobereiner F. 104
 Dollinger F. 17 73
 Domańska H. 210
 Dorota (z Mątów), bl. 72
 Dory G. 212
 Doświadczyński 200 202 209 212
 Drozdowski K. 180
 Dworzaczek W. 166
 Dzierzgowski, prymas 165
 Dzierżek K. 179
- Ebeling G. 257
 Ebner M. 76
 Effert Z. 129
 Eichdorff, poeta 137
 Eichhorn A. 19 81 118 130 155
 Einstein 307

- Eckhard, mistyk 76
 Ekhard, margrabia 145
 Elżbieta, św. postać bibl. 224
 Epifaniusz, św. 244 284
 Erazm z Rotterdamu 235 237
 Estienne H. 236
 Estreicher K. 5 16 181 192 194 222 240
 Eutyches 268
 Euzebiusz z Emessy 252
 Euzebiusz 265
- Fabian, bp warm. 81 115
 Ferber M. 81 115
 Filas F. 226
 Filip II Habsburg 179
 Filipiak M. 305
 Filipkowski T. 351 353
 Filthaut T. 296
 Finke M. 248
 Finkel L. 238
 Flanagan D. 304
 Fleckenstein J. 138
 Florian, św. 178 192
 Florkowski E. 297
 de Foucauld K. 242
 Fox M. 199 200
 Frankl S. 256
 Frankowski J. 276
 Fryderyk II, król pruski 116
 Fryderyk Wilhelm IV, król 140
- Gabriel, postać bibl. 223
 Galbrocth J. 333
 Gall Anonim, kronikarz 143 152 153
 Galkowski J. W. 305
 Garrone G. M. 297
 Gaudenty, brat św. Wojciecha 136
 Gawalkiewicz J. 212
 Gąsiorowski A. 352
 Gąsiorowska Z. 213
 Gdańszczanie 179
 Gebethner 212
 Geffrè C. 303
 Geiselman J. R. 278 279 300
 Gellert (Gerard), św. 146
 Geritz J. A. 33 34 63
 Gerson J. 244
 Gerss O. 221
 Giese T. 122 157
 Giesebrecht W. von 138 140 141
 Gieysztor A. 150
 Gizela, żona św. Stefana 145 148
 Gizyler, metropol. magdeburgski 145
 Glomp J. 7 8 11 12
 Gliicki (Glicius) M. 178 189 193
 Gliński W. 120 121 127 130 132
- Glücksberg N. 209 211
 Gnojeński (Gnoiński) S. 188
 Gnojeński J. 160 188
 Gnojeński M. 188
 Goczol R. 296
 Goliński Z. 197 199 200 202 209 211-213
 Gotuchowski A. 175 184 185 191
 Gomulicki J. W. 242
 Goossens W. 300
 Goslicki W. 203
 Gozdawa J. M. 128
 Górnicki L. 155 203
 Górski J. 156 174 237
 Górski K. 162
 Grabowski A. 156
 Grabowski S. 127 198 199
 Grabski A. F. 152
 Graciotti S. 199 202-204 209 213
 Granat W. 262 296 302-306 344
 Grasset, jezuita 204
 Gregorovius F. 138 139
 Grodecki R. 152
 Gröll M. 199 205 211
 Grunau Sz. 79 135-137 141
 Grunenberg J. 16 35 49 72 73 75 82-84 87 88
 91 100 125 129 131
 Grzegorz XIII, pp 174
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 258 276
 Grzegorz z Nyssy, św. 279
 Grzegorz ze Stawiszyna 235
 Grzegorz Wielki, pp św. 265 286
 Guardini R. 248
 Gubrynowicz B. 212
 Guillou M. J. 297
 Gustaw Adolf, król 125
 Gustaw R. 16-20 28 73 164
 Gutierrez G. 305
- Habsburgowie 177
 Hajdukiewicz L. 164 174
 Haller J. 159
 Hampe K. 138 139
 Hauck A. 138 139
 Harburt J. S. 205
 Hardeck F. 177
 Hartknoch K. 136 141
 Hebrajczycy 248 266
 Heimerl H. 310 312 314-317 319 320 322 323
 Hein Sz. 125
 Hellwingk J. 108 124
 Henneberger K. 136 137 141
 Henryk II, ces. 143-152
 Henryk Walezy, król 158
 Herbiniusz J. 223
 Herbst S. 101
 Herbut W. 165

- Hermann H. 320
 Herman z Pragi, bp 79
 Hernandez G. 297
 Herod, postać bibl. 219 220
 Herriman (Hermann), margrabia 148
 Hieronim, św. 226 227 268 272 273
 Hilary, św. 266 272 286
 Hipler F. 15 26 27 29 35 39 49 72 73 75-79 82
 83 85-89 91 93 96 103 106 107 109 138 141
 Hiszpanie 177
 Hladowski W. 300
 Hohenzollern J. von, bp 33 34 131
 Holböck C. 325
 Holtzmann R. 138
 Homerski J. 266
 Honoriusz III, pp 119
 Horszowski S. 219
 Houp A. 190
 Hozjusz J. 185
 Hozjusz S., bratanek Kardynała 155
 Hozjusz S., kard. 5 7 17 18 23 74 81 83 85 111
 115 117 120 122 123 129 133 134 156 157
 160 162 164 165 170 174 177 178 183 190
 192 194 233-248 252-257 259-261 264-273
 276-284 286 287 289-294
 Hozjusz U. 185 186
 Höfer J. 5
 Hryniewicz W. 251-253 255 256 280 282 285
 286 290-293
 Hubatsch W. 217
 Hugo od św. Wiktora 251 252
 Hutnikiewicz A. 201
 Hüffer H. 138
 Hümmeler H. 17-20 29 72 94 95 99 123 125
 126 131
- Idzi Rzymianin 234
 Ignacy Antiocheński, św. 279 284
 Inglot S. 101
 Infender B. 306
 Innocenty VIII, pp 237
 Ireneusz, św. 265 263
 Iserloh E. 218 235
 Italogrecy 313
 Iwan IV Groźny, car 192
 Izaak, św. pustelnik 147
 Izajasz, postać bibl. 225
- Jadwiga, św. księżna 221
 Jadźwingowie 149-152
 Jakub, postać bibl. 226
 Jakub, św. ap. 95 266
 Jakub z Gostynina 234
 Jakub z Sieradza 235
 Jan Chryzostom, św. 237 254 283
 Jan Kazimierz, król 120
 Jan, książę fiński 156
 Jan Paweł II, pp 5 6 8 9 11 68 263 288 305 309
 323 328 329 331 334 335 337 339 341-345
 348 349
 Jan XXIII, pp 305 333 338 344 348
 Jan, św. ap. 265 266
 Jan, św. pustelnik 147
 Jan III Waza, król 192
 Jan z Głogowa 234 235
 Jan z Koszyczek 171
 Jan ze Stobnicy 234
 Jan z Wenecji 144
 Jankowski A. 304
 Jańczak W. 117
 Jarek J. 293
 Jaroeki S. 334 348
 Jaromir, książę 148
 Jarzębowski L. 222
 Jedlicki M. Z. 145
 Jeremiasz, postać bibl. 266
 Jeroschin M. 135
 Jeroschin N. 141
 Jerzy z Tyczyna 157 162
 Jezierski J. 233
 Józef, św. postać bibl. 217 219-232
 Juda (Tadeusz), św. ap. 266
 Judyta, postać bibl. 52 266
 Jürgensmeier F. 300
- Kadtubek W. 204
 Kahl H. D. 150
 Kaleta R. 155
 Kalinowska A. J. 4 156 164 165 170
 Kaller M. 10 29 76 109
 Kallimach F. 237
 Kalnassy J. 199
 Kalwin J. 222 268
 Kamieńska A. 237
 Kanaparius 135 136 138 140
 Kanizjusz P. 60
 Karniński I. S. 178
 Karnkowski S. 156 158 174 182 189 192 194
 Karpiński F. 206
 Kasjodor 261
 Kasper W. 246 250 279 304
 Karwowska Z. 147
 Katarzyna, królowna polska 156
 Katarzyna (Aleksandryjska), św. 7-9 11-16 19
 20 25-29 31 35 36 38-41 49-53 59 60 64 66
 68 69 71-73 78 83-85 88 89 91 98 103 106
 108-111 113 114 116-119 122-127 129-134
 Keilert E. 60 61 73 86 88
 Mc Kenzie J. L. 304
 Kętrzyński W. 143 144 217
 Kilian M. W. 113
 Kirsten T. 95

- Kleiner J. 201 206
 Klemens Aleksandryjski, św. 259 270
 Klemens VIII, pp 210
 Klemens Rzymski, św. 283
 Klemensiewicz Z. 160 163
 Klimowicz M. 199 204 211 212
 Klostermann F. 306
 Kloczowski P. 195
 Kmita J. 175 179 186 194
 Kmita P. 165
 Książnin F. D. 206
 Koczy L. 148 149
 Kolberg A. 138 141 217
 Kolbuszewski K. 221
 Kołodziejczyk M. 296
 Kominek B. 347 349
 Konarski A. 159 172
 Kondziela J. 306
 Kopeć E. 262 271 279 300 304 306
 Korn B. 209 211
 Korytkowski J. 180 183 210
 Korzeniowski J. 156
 Kostka J. 181
 Kostka P. 177 181 188
 Kostkiewiczowa T. 197 201 206
 Kott J. 212
 Kotzebue A. von 137 141
 Kowalczyk J. 117
 Kowalczyk S. 305
 Kowalska H. 174 175 182 190
 Kozakiewicz S. 4
 Kozirowski, dłużnik 190
 Kraft 198
 Krasiecki I. 116 197-207 209 211-214 216
 Krasieński F. 170 180 192
 Krasieński J. A. 192
 Krasieński S. 180 192 193
 Krasowski 194 195
 Krause J. 68
 Krąpiec M. A. 305
 Krebs M. 7 8 10
 Kreczmer J. 97
 Kremetz F. 34 35 63
 Krescencjusz 152
 Kretzmer J. 41
 Krollmann Ch. 136 137
 Kromer B. 158 166-170
 Kromer M., bp 7 11 15 17 19 24 27-29 31
 38-41 48 50 57 75 82-86 89 92-94 96-99
 101 113 115 118 121-123 134 136 155-160
 162 164-171 173-176 178-182 184 185 187-
 -189 193-196 236 237
 Kromer M. 158 168
 Kromerowie 166
 Kromerówna A. 167
 Kromerówna B. 167
 Kromerówna K. 167
 Krucina J. 305 349
 Kruszevska-Michałowska T. 155 156 158 163
 166 168
 Krystyn, św. pustelnik 147
 Krzycki A. 235
 Krzyżanowski, dworzanin 184
 Krzyżanowski H. 238 239
 Krzyżanowski J. 202 203
 Kubacki W. 204 205 212
 Kuczborski W. 165
 Kuksewicz Z. 235
 Kukułowicz T. 305
 Kumor B. 71 80 81
 Kupiecki E. 210
 Kuraskiewicz W. 162
 Kurdybacha Ł. 239
 Kurpiel A. M. 212
 Kuyper A. 240
 Küng H. 264 274
 Kwiatkowski W. 300
 Labuda G. 159 219
 Lambert B. 304
 Lambert de Begue 79
 Lambert de Monte 233
 Lapis B. 305
 Laskowski J. 305
 Laureo V. 174 175 183 187
 Ledóchowska T. 26
 Lèfèvré d' Etaples J. 235
 Lehmann K. 279
 Lehdorff, hrabia 198
 Leo J. 136 141
 Leon Wielki, św. pp 252 254 258 286
 Lepszy K. 162 171
 Lestapis S. de 305
 Leśnodorski B. 101
 Lewental S. 209 211
 Liban J. 235
 Libera Z. 197 209 212 213
 Lis (Liszka) M. 167 168 170
 Lis N. 167
 Lisowie D. i M. 168
 Liszt F. 201
 Liwiusz 155
 Lochner J. G. 210
 Loss E. 99
 Loth R. 164
 Lucie 146
 Ludwik z Granady 7 54 62 63 76 104 105
 Lukas G. 150
 Lulek A. 335 336 343
 Luneau A. 304
 Luter (Luther) M. 6 92 133 218 222 257 266
 268 270

- Łaski J. 235 240 247 271 273
 Łętowski L. 178 180 183 187 192 194
 Łukasz, św. ewang. 220-222 224 225 227 228
 265 266
 Łukaszewicz J. 156
 Łydka W. 295-297
- Macedoniusz 246
 Machiavelli N. 203
 Maciąg W. 213
 Maciejewski J. 164
 Maheu R. 342
 Majdański K. 305
 Majka J. 328 329 331-333 335 345
 Makowski 165
 Maksymian 268
 Maleczyński K. 143
 Malina J. 223
 Maltzanówna M. 166
 Małek J. 155 156 159
 Małłek K. 219 220
 Małopolanin 155
 Mans P. 218 219
 Manteuffel T. 101
 Marcei II, pp 292
 Marchwiński R. 158
 Marcinkowski A. 211
 Marcjon 266
 Marek, św. ewang. 265
 Margardtin G. 98
 Maria Magdalena, św. postać bibl. 53 103
 Markowski M. 234
 Markowski T. 339
 Martelet G. 298
 Maślanka J. 204 212
 Matern G. 79 94 96-98 102 109 110 123 130
 Mateusz, św. ewang. 220 224-229 265
 Mateusz, św. pustelnik 147
 Mateusz z Kościana 236
 Mauburnus J. 104
 Mauraut S. 334
 Mauritz Ł. 93
 Maurycy, św. 144 146
 Mayenowa M. R. 162
 Mayer S. 239 240
 Mazurzy 217 218 220 353
 Mechtylda z Magdeburga 76
 Melanchton F. 218 221 236 271
 Merici A., św. 26
 Mersch E. 300
 Meysztowicz W. 145
 Michał z Bystrzykowa 234
 Michał z Wrocławia 234 235
 Mickiewicz A. 197
 Mielecki M. 182
 Mikołaj, św. 97
- Mikulski T. 199 204 211 212
 Milner Sz. 168
 Milnerówna M. 168
 della Mirandola P. 236
 Mitkowska A. 205
 Miziołek W. 219
 Modrzewska H. 152
 Modrzewski A. F. 235 237 239
 Mojżesz, postać bibl. 247 262
 Mońko L. 337 338
 Morawski E. 341
 Morawski K. 157
 Mortęska M. 7
 Mortzfeld F. 223
 Moskat H. 138
 Mowiński M. 199
 Moysa S. 248 304
 Möhler J. A. 278
 Mörsdorf K. 312
 Mroziński M. 209
 Mstowska B. 194
 Mstowscy 186 194
 Munk E. 177
 Murzynowski S. 226-228
 Musurus M. 236
 Muszyński H. 272 275
 Mühlen H. 304
 Myszkowska B. 166
 Myszkowski M. 166
 Myszkowski P. 156 174 178-181 183 186 191
 193
 Myszkowski S. 178
 Myśków J. 293 300
- Nagy S. 296 304
 Napiórkowski S. C. 218 296
 Napoleon, ces. 191
 Naruszewicz A. 206
 Natoński B. 118
 Nehring W. 194
 Nestoriusz 245 268
 Nethimer, król Jadźwingów 150
 Neumeyer H. 139
 Newton I. 307
 Nidecki A. P. 156 157 164 171 182 237
 Niemajewski (Niemojewski) J. 176 185
 Niemcewicz J. U. 201
 Niemcy 177 179
 Nitsch K. 209 213
 Niewiarowska B. 186
 Niewiarowski K. 186 194 195
 Niewiarowski O. 186
 Noe, postać bibl. 262
 Norwid C. K. 242
 Nossol A. 243 248-250
 Nowacki J. 165

- Nowaczyński P. 201
 Nowak W. 159 160 171 172 174 178 180 190
 217 218
 Nowodworski W. 192
- Obertyński Z. 80 81
 Oblak J. 7 8 10 11 17-20 28 29 73 74 78 79 81
 82 84 85 87 89 107 109 114-117 120 157
 202 209-211 213
 Ocieski J. 178 186
 Ocieski M. 178
 Odyniec W. 237
 Ogrodziński W. 210
 Olejnik S. 306
 Oleśnicki A. 183
 Oleśnicki J. 183
 Oleśnicki M. 170 183
 Oloff E. 221-223
 Opaliński K. 206
 Oporinus J. 158
 Oracki T. 15 115 181
 Orygenes 258 267 284
 Orzechowski S. 155 156 236 237 239
 Otton III, ces. 135 138-140 144 152
 Otwinowska B. 237
 Ozorowski E. 170 242 304
- Padniewski F. 190
 Padniewski W. 190
 Pannenberg W. 247 249
 Paprocki B. 156
 Parmer S. 343-345
 Pasierb J. S. 305
 Passero M. A. 236
 Pastuszka J. 342
 Patin 98
 Paulus J. 329
 Paweł, św. ap. 21 30 41 75 79 130 248 262 265
 266 269 270
 Paweł III, pp 81
 Paweł V, pp 109
 Paweł VI, pp 36 66 305 328-332 338 339 342-
 -344
 Pawluk T. 157 160 178
 Pączkowski K. 8 71
 Perron F. 335
 Perroux F. 335
 Petrarka F. 201
 Philips G. 297 301
 Pieczyngowie 149-151
 Pingelin D. 129
 Pińczowski F. 173
 Piotr, św. ap. 30 41 79 130 151 259 265 266
 276
 Piotr Lombard 256
 Piotrowski, kupiec 166
- Pironio E. 305
 Piszczkowski M. 209 213
 Pius XII, pp 295 296
 Platon 235
 Plaza T. 155-163 165 168 169 171 172 174 176
 177 180 182 184 186 188 192 194-196
 Plazowie 156
 Pniewski Z. 237
 Podgórski S. 306
 Podolecki J. 4
 Podoski L. 183 186
 Podsiad A. 305
 Pohl, ks. 138
 Polacy (Polak) 137 149 160 173 182 198 217
 351 353
 Polanco J. A. 194
 Poletti G. 247
 Pomponazzi P. 236
 Poniatowski S. A., król 201 202 207 213
 Popiel 204
 Porębski M. 188 195
 Poschmann A. 98 124 125
 Potocki T. 116 126 132
 de la Potterie I. 275-277
 Powodowski H. 237
 Poznańczyk P. 178
 Pöppelmann, ks. 131
 Primetshofer B. 310
 Protaszewicz (Protasewicz) — Suszkowski W
 159 172 182
 Protmann P. 17 73
 Protmann R. z d. Tingel 17 73
 Protmann (Brotmann) R. 7 8 11 13 15-29 31
 37-39 49 59-61 68 69 71-79 81-89 91-93 95
 96 99-104 106-109 111 113 117-119 122
 123 125-129 131-134
 Protmannowie 17 74 82
 Prusowie 135 136 140
 Pruszkowski W. 167 168 170
 Przekop E. 309 313 321 322
 Przerębski 165
 Przybylski B. 287
 Przybyszewski B. 143
 Pseudo-Dionizy (Areopagita) 246 247 267
 Pucek A. 212
 Puyo J. 296 297
- von Quast F. 210
- Radau D. 95 99
 Radau M. 99
 Radwan M. 331 335 341
 Radziwiłł J. 182
 Radziwiłł Sierotka M. 182
 Radziwiłłowie 182
 Radziwiłłówna E. 182

- Radziwiłłówna K. 182
 Rahner K. 5 264 267 272 279 304
 Rangoni K. 20 29 32 38 49 62 88 123
 Ranke J. L. von 138-141
 Ratzinger J. 270 279 284 289 290 292
 Rautenberg A. 108 124 132
 Rechowicz M. 237
 Regelinda, córka Bolesława Chrobrego 148
 Rej (Rey) M. 203
 Requartin H. 98
 Reszka S. 156 170 194 240
 Riber M. 305
 Richter F. H. 209 211
 Ricoeur F. 242 272
 Ringh F. 126
 La Rochefoucauld 213
 Ročko J. 338
 Rogalski A. 26 217
 Roman F. 85 95
 Romuald, św. 143 144 151 152
 Rosenberg J. 95 99
 Rosnerowa H. 276
 Rothin Z. 98
 Rousseau J. J. 203
 Roy M. 331
 Różycki I. 296
 Röper B. 97
 Rubert A. 97
 Rudnicka J. 194 199 209 213
 Rudnicki Sz. 20 33 77 94 95 98-100 108 109
 115 121 124 125 127 131 134
 Ruschowski M. 95
 Rusecki M. 271 279
 Rusiecki S. 186
 Rusowie (Rusini) 149 313
 Russau, dziekan 97
 Russelot P. 287
 Ruysbroeck J. von 7 76
 Rybicka-Nowacka H. 163
 Rygiel S. 213
 Rzymianie 144

 Samson z Woryn (Worein) 159 160 171 172
 181
 Santagada O. D. 296
 Sartori L. 288
 Sauvy A. 336 338
 Sawicki S. 201
 Scharfenberg 237
 Scharfenbergowie 238
 Schengel J. 99
 Schilling J. 235
 Schlegel J. 98
 Schlank E. 279
 Schmaus M. 245 251
 Schoenflissius A. 223
 Schoof M. 295
 Schön, nadprezydent 137
 Schönmetzer A. 5
 Schramm P. E. 138-141
 Schröter J. 33 95 99
 Schröter M. 99
 Schumacher B. 139
 Schütz G. 136
 Schütz C. 141
 Schwenkfeld 267
 Sculteti W. 159 160 171 172 181
 Szczaniecki P. 241
 Seklucjan J. 226
 Selim II, sultan 179
 Seripando H. 292 293
 Sieg J. 346
 Sienieński J. 179
 Siger z Brabantu 236
 Sikorski J. 157
 Simplicjusz 236
 Singer H. 337
 Skorupska Z. 181
 Skowroński Z. 283
 Skrodzki J. 223
 Skrzydlewski B. 332 340
 Skulski R. 212
 Słomka W. 348
 Słowacki J. 242
 Słowianie 139 140 150
 Słowianie połabscy 150
 Smoleński S. 306
 Sobieski W. 171 181
 Sobisz L. 7
 Sobrino J. 305
 Socha P. 271 279 284
 Socha W. 183 185
 Soiron T. 300
 Sojka J. 115 130
 Sokolowski S. 192 237
 Solikowski (Solicovius) J. D. 194 195
 Sommervogel C. 194
 Soszyna, krewny P. Sochy 183
 Soto P. 239 271 279
 Stanisław, św. bp 221
 Stanisław, prob. 170
 Staniszevska J. 8 15
 Stankiewicz J. 181
 Starnawski J. 158
 Stasiewicz K. 155 197
 Stefan, św. król 141 145 146
 Stefan Batory 171 175 177 179 181 184 190-
 -192 194
 Steffen, dziekan 34
 Strachocki 183 186
 Strzeszewski Cz. 305 328 332 334 339 340 342
 345 346 348

- Suchorzewski S. 176
 Sudbrack J. 59
 Sukertowa-Biedrawina E. 220
 Suzo H., bl. 7
 Swarożyc, bożek 146
 Swieżawski S. 234
 Sykstus V, pp 210
 Sykstus ze Sieny 266
 Sylwester II, pp 144 145 152
 Symeon, postać bibl. 223
 Syrach, postać bibl. 266
 Szafraniec S. 175
 Szafrńska A. 305
 Szafrński A. L. 305 306
 Szancer J. M. 212
 Szczepan, św. 155 264
 Szczucki L. 233 234
 Szorc A. 4 8 71 114 116 126 132 162 164
 Szostakowski S. 157
 Szostkiewicz Z. 174
 Szafrowski E. 305
 Szwacjar 139
 Szwedzi 114 116 125 126 148
 Szymon z Cassia 254
 Szymusiak J. M. 237
 Szyszkowski M. 116 120
- Ślowski T. 168 170
 Śliwiński A. 192
 Śliwińska B. G. 8 25 39
 Świerzawski W. 296
 Święcicki A. 330 331
 Świągowie 148
- Tagino, metropolita magdeburgski 145 146
 Tappolet W. 222
 Tatarczak J. 278 281 282
 Tauler J. 7 76
 Tazbir J. 165
 Teilhard de Chardin P. 295
 Tertulian 265 268 271
 Thiel A. 29 33 34
 Thiel M. 99
 Thietmar, kronikarz 145 147 150 151
 Tingel Sz. 17 73
 Tobiasz, postać bibl. 266
 Tomasz z Akwinu, św. 234 259 276
 Tomczak A. 177 178
 Tomicki P. 235
 Torentinus Latertianus A. 176
 Toscanus M. 49
 Töppen M. 217
 Trape A. 281 290
 Trebau M. 94
 Trebau O. 94
 Tretiak J. 213
- Tretiak S. 209
 Triller A. 135 209 213
 Tuaregowie 342
 Turcy 179 218 237
 Turek W. 212
 Turowicz M. 248
 Turowski K. J. 212
 Turska H. 162
 Tylicki P. 20 25 29 31 32 38 49 50 57 62 75
 87-89 91 94 108 119 123 128
- Ulbrich A. 224
 Ulewicz T. 160
 Umiński J. 26 236
 Uniechowski A. 212
 Urban W. 156 159 164 168 170 173 180 188
 Urbańczyk S. 163
 Urszula, św. 26
- Wagner L. 93
 Wakar A. 219 220
 Walewski C. 155-158 160 177 181 183 187 194
 Warmiacy 353
 Wasielewski K. 157
 Wattówna U. 170
 Wattowie 183
 Wawrzyniec, św. 97
 Weechelius, wydawca 158
 Wenskus R. 150
 Wermter E. M. 15 16 26 28 29 33 39 49 60 61
 72 73 76 80 86 88-90 92-94 98 101 102 104-
 -106 109 110 123-125 131
- Werner L. 97
 Werner Z. 138 141
 Wersor J. 233 234
 Wetzel N. 324
 Węgierski W. 178
 Wibert, kapelan 147 150-152
 Widajewicz J. 152
 Wieliczka J. (Vielicius, Wielicki) 187
 Wierzbowski T. 174 205
 Wietor, wydawca 171
 Wikenhauser A. 300
 Wiktor, św. 251 252
 Wilhelm I Orański 179
 Willer P. 95
 Wilski T. 245 251
 Winling R. 295 297-299 304
 Wincenty z Lerynu, św. 277 286 291
 Wirszyłło J. 210
 Wislocki W. 235 238
 Wistuba H. 348
 Włodek Z. 234
 Włodzimierz Wielki, książę 149
 Wojciech, św. 12 135-141 143 144 146 147 149
 151-153 221

- Wojciech z Nowego Pola 237
Wojciechowski K. 210 213
Wojciechowski T. 152
Wojdowski B. 212
Wojtkowski J. 7 8 10 49 59 177 246
Wojtyła K. (Jan Paweł II) 297 304
Wojtyska H. D. 259
Wolanin A. S. 213
Wolff 212
Wolniewicz M. 225 229
Wolski P. D. 156 174 175 177 178 181 184 188
Wołkowski J. 305
Wołoszyński R. 199 209 211 213
Wołowski T. 330 331
Wonling R. 303
Woronowski F. 306
Wójtowicz M. 293
Wybicki J. 201
Wyczawski E. 170
Wydźga J. S. 116
Wyrozumski J. 19 26 79
Wyszyński S. 305
- Valentin V. 138
Vegrinius J. 184 187
Vergeriusz P. 239 240
Viallaneix N. 248
Voigt H. G. 152
Voigt J. 137 141
Vonier A. 300
- Zablocki J. 297 331
Zagórski Z. 147
Zakrzewski S. 152
Zaluski A. Ch. 116
Zaluski J. A. 204
Zamojscy 182
Zamojski J. 181 182 192
Zborowski P. 165 166 175
Zborzeńscy 170
Zdaniewicz W. 346
Zerfass R. 306
Zevini G. 275-277
Zgorzeński Cz. 206
Ziemia W. 7 10
Ziomek J. 212
Złotnik J. 167 168
Złotnikówna D. 167
Zuberbier A. 272 295 297 299 306
Zwingli H. 222
Zygmunt August, król 156 165 171 176 179
191 194 218 240
Zygmunt Stary, król 80 101
- Żarski M. 165 190
Żelewski R. 172 178 195
Żmichrowska M. J. 352, 353
Żółtowska C. 274
Żukowski Sz. 156 162 163 196
Żurowski M. 318
Żydzi 230

INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH*

- Afryka 327 331 335 340 341
 Akwin 234 259 276
 Amazonka, rzeka 330
 Ameryka Łacińska 327
 Ameryka Południowa 340
 Amsterdam 240 320
 Aleksandria 260
 Antiochia 284
 Antwerpia 177
 Augsburg 148
 Awentyn 139 144
 Azja 327 340
- Babel 260
 Babilon 198 260
 Bałtyk 13 136 150 151
 Bamberg 210
 Barcinone 5
 Barczewo 121
 Bardiowo 166
 Basel 59
 Basen Adriatycki 151
 Bazylea 158 183 239
 Belgia 26 79
 Benewent 144
 Berdyczów 205
 Berlin 16 29 75 119 140 210
 Berolini 219
 Bertinoro 191
 Betlejem 220 222 223
 Bezdany 185
 Biebrza 151
 Biecz 155 157 158 166 168 169 176 177
 Bieniewo 121
 Biskupiec (Resz.) 158 353
 Bochnia 166
 Bodzentyn 175
 Bohem 149
 Bolonia (Bologna) 236 275
 Bononia 187
 Boston 333
 Brabancja 177
 Brabant 236
 Braniewo (Braunsberg, Braunsberga) 5-9 11
 15-20 23 24 26 28 32-36 39 40 42 49 50 53
 60-64 71 73-75 77 79-83 85 86 88 89 92 93
 96 98 99 101-103 111 113 115-118 120-123
 125-127 129-134 155 179 186 187 194 209
 213 215
 Brazylia 110
 Breisgau 5
 Brescia 26 247
 Brodno 232
- Brody 212
 Bróg 178
 Bruksela (Bruxelles) 194 300
 Brześć 147
 Buda 146
 Budziszyn 145 146 148
 Bug 147 152
 Burgis 194
 Busko 170
 Bystrzykowo 234
 Bzura 194
- Cassia 254
 Chełmno 7 79 121
 Chęcin 184
 Chotel (Czerwony) 155 184 187 188
 Chrzanów 156
 Chwałowice 175
 Cisa 145
 Cypr 285
 Czanad 146
 Czarna Nida 184
 Czechy 148
 Czerna 205
 Czersk 147 151 205
 Częstochowa 10 309
- Darmstadt 139 278
 Dniepr 149 151
 Dobrezyce 179
 Dobre Miasto 95 120-122
 Dobrowoda 170
 Drohiczyn 147
 Drożejowice 170
 Dubiecko 205
 Dunaj 145 149 151
 Düsseldorf 300
 Dybowo 205
 Dylinga (Dilingen) 194 239 240
 Działoszyce 170
 Dziekanowice 179 193
- Egipt 224 225 228-230
 Ełbląg 79 101 117 119 121 179
 Elk 137 217 232
 Emaus 275
 Emessa 252
 Europa 12 150 152 171 177 237 238 306
 Europa Północna 120
 Europa Wschodnia 141 153
- Flandria 177
 Francja 338

- Frankfurt (n. Menem) 136 158 178
 Freiburg 5 59 171 264 267 270 279 300 306 312
 Frombork 115 120 122 177 179 239
 Fulszyn 165
- Galicja 313
 Galilea 223
 Gdańsk (Danzig) 17 73 79 81 121 129 139 177
 181 190 217 222 223
 Genua 236
 Giżycko 217
 Głogów 234 235
 Gniezno 153 180 192 213
 Goldap 232
 Gostynin 234
 Góra Kalwaria 205
 Grajewo 151
 Granada (Grenada) 7 54 62 63 76 104
 Grottaferrata 5 15-17 19 20 23 24 27 28 31 36
 39 49 72 113 118
 Gütersloh 247
- Haga 240
 Halle 150
 Hamburg 190
 Herbipolis (Werbürg) 189
 Hiszpania 174
 Holandia (Niderlandy) 177 179
- Ilawa Pruska 136
 Ilża 179
 Ilzanka 179
 Inflanty 164 192
 Italia 219 235
- Jaćwież 150
 Jerozolima (Jeruzalem) 81 205 260
 Jeziorany 121
 Jędrzejów 170
 Jordan, rzeka 252
- Kalocza 145
 Kartuzy 79 121
 Katowice 297 303-305 318
 Kętrzyn 232
 Kielce 306
 Kielecczyzna 175 183
 Kies (Kiesia-Wenden) 192
 Kije 170
 Kijów 149 150
 Knyszyn 179
 Kolonia 158 159 171 174 180 181 188 190 241
 Kongo, rzeka 330
 Korczyn 170
 Kostki 175
 Koszyce 166
- Kościan 236
 Kórnik 155
 Kraków 5 6 15 23 49 60 61 73 80 118 143 144
 152 155-160 164-166 169-174 176-186 188
 189 191 192 194-196 200 206 209 211-213
 221 222 226 233-235 237-239 248 274 295
 296 304 305
 Krasieczyn 210 214
 Kromerowo 158
 Krosno 146 182
 Królewiec (Königsberg) 73 79 129 130 136 137
 140 177 217 222-224 226 227 232 239
 Księstwo Pruskie 222 224
 Kukurowiec 202 209 211
 Kwerfurt 135 138 140 143 144 146-148 151-153
- Legnica 235
 Leiden 5
 Leodium 194
 Lerynum 277 286 291
 Leżajsk 238
 Lidzbark Warm. (Heilsberg) 15 20 28 31 33
 39 48-50 57 71 77 79 81 83 91 93-95 111
 113 115 116 120-123 125 126 132 156 158
 165 175 190 197 198 200 201 209 210
- Lille 248
 Lima 304
 Linköping 156 162 196
 Linz 306
 Lipsk (Leipzig) 15 135 136 139
 Litwa 68 69 101 118 125 150 151 232
 Liwonia (Łotwa) 192
 London (Londyn) 5 303
 Louvain 5 300
 Lozanna 81
 Lubawa 232
 Lublin 5 6 71 117 164 171 201 212 218 234 240
 243 252 262 271 279 280 286 296 300 303-
 -306 334
 Lubomino 121
 Lund 6
 Lwów 5 151 152 182 185 192 197 209-212
- Łaba 151
 Łęg (Elk) 151
 Łęczany 115
 Łowicz 191 194
 Łódź 212 306
 Łużyce 146 148
 Łyna 95
- Magdeburg 76 140 144 148
 Mainz 217 306
 Malbork 137
 Małopolska 160 161 163 173 175 183
 Maroszu, rzeka 145

- Mazowsze 118 147 151 152 192 217 219 232
 Mazury 15 26 136 157 217-220 222 224 227 228
 231 232 351-353
 Mątwy Wielkie 72
 Medellin 305
 Meksyk 330
 Men, rzeka 158 178
 Merseburg 145
 Międzyrzecz 146 147
 Miłsko 145 146 148
 Mirów 166
 Miśnia 145 148
 Młynary 119 136
 Modlnica 155 176
 Moguncja 238
 Mondovi 174
 Montreal 303
 Morawy 168 191
 Morze Czarne 149 151
 Moskwa 192
 Mrągowo 217 232
 München 138 139 264 289 290
 Münster 35 36 39 60 150 218 235 300
 304
 Nadrenia 26 61 79
 Nazaret 230
 Nazjanz 258 276
 Neapol 170
 Nida, rzeka 183
 Nida, wieś 184
 Niderlandy 177 179
 Nidzica 217 232
 Nieborów 306
 Niemcy 12 110 119 136 138-141 144 145 148-
 -150 152 189 351-353
 Niepołomice 191
 Nikozja 285
 Nowa Wieś 224 227
 Nowe Miasto 126
 Nowe Pole 237
 Nyssa 279
 Odra 146
 Olecko 217 232
 Olsztyn 5-8 16 17 23 39 49 68 72 78 111 113-
 -115 121 125 135 150 156 157 159 165 181
 197 207 209 210 216 219 220 237 241 295
 351-353
 Opawa 191
 Opole 26 28 236 250 306
 Ormeta 20 31 39 50 57 71 79 87 91 93 94 108
 111 121 124 125 129 130 132 224
 Osnabrück 6 16
 Ostróda 217 232
 Padwa 183 236
 Paryż (Paris) 6 201 241 272 295 298 300 303
 304 336 338 340 342
 Pasłęka 17
 Passawa 140
 Paterno 144
 Petersburg 192
 Pilzno 178 189 193
 Pińczów 170 183 240
 Piotrków 174 178
 Piotrków (Tryb.) 238 239
 Piotrowice 187
 Pisz 217
 Plaza, wieś 156
 Pojezierze 155
 Pojezierze Mazurskie 219
 Polska 7 8 10 12 19 20 26 27 79-81 101 113-115
 117-120 125 133 134 140 141 143 145-153
 155 156 158 159 164 171 174 183 191 201
 202 204 213 217 219 221 231 233-235 239
 304 305 351 352
 Pomorze 119 149 219
 Powiśle 15 351-353
 Poznań 16-20 25 28 71 73 80 81 101 145-148
 152 156 164 172 178 192 194 210 248 266
 287 297 299 302-306 309
 Praga 79 136 138 140 152
 Proszowice 165
 Prusy 17 26 27 53 80 116 118 119 136-138 146
 149 151 158 167-169 172 181 218 221 223
 224 232
 Prusy Królewskie 157
 Prusy Książęce 114 115 181
 Prusy Wschodnie 137 217 351 352
 Przemyśl 192 210
 Psarka, rzeka 175
 Puebla 305
 Pultusk 125
 Raba, rzeka 179
 Radłów 170
 Raj (Rajgród) 151
 Ratyzbona 144 145
 Rawenna 144
 Regensburg 296
 Reinesburch 144
 Reszel (Rössel) 20 31 39 49 50 57 71 79 91 93
 96-98 108-111 120 124-127 130-132
 Ropa, rzeka 166
 Rotterdam 235 237
 Rostock 181
 Rubno 85
 Ruś 151
 Ryga 137

- Rzym (Roma) 5 6 10 15-17 19 20 23 27-29 31
33 36 39 49 66 68 72 78 113 118 126 137
139 144 145 152 156-158 164 170 174 176
180 194 205 290 293 301 303 305 306 309
312
- Saksonia 257
Salzburg 140 301
Sambor 192
Sandomierz 187
Schakuhnen (Szaki) 224
Seleucja 151
Siegburg 18 19 20 29 94 123
Siena 266
Sieradz 235
Simsery 94
Skalbmierz 170
Skalda, rzeka 177
Skierniewice 191 194
Skierniewka, rzeka 194
Skorocice 175
Sławków (Austerlitz) 191
Sluck 61
Smolajny 185
Stambuł 179
Stany Zjednoczone 304 338
Stary Targ 126
Stawiszyn 235
Stobnica 234
Stuttgart 152
Susz 224
Szczytno 217 221 224 232
Sztemberk 181
Sztumska Wieś 126
Szwecja 12 119 125 147 151 162 164 341
Székésfejervár (Białogród Węgierski) 145
- Świerże 187
Święta Lipka 218
- Tarnów 170
Thorn 136
Togo 14
Tolkmicko 136
Toronto 303
Toruń 79 101 121 136 178 221 222
Trydent 81 111 159 164 165
Turcja 179
Turek 179
Turyngia 137
Tübingen (Tybinga) 222 236 240
Tyczyn 157 162
Tyniec 182
Tyrol 81
- Utrecht 179
- Wapnik 121
Warendorf 296
Warmia (Ermland) 7 12 13 15 16 18 20 26 28
35 39 62 68 69 71 72 75 80-82 86 92 94 98
100 101 108 110 111 113-117 119-121 127
129 132 134 138 156-159 177 181 185 196-
-198 207 215-217 232 234 237 242 261 265
269 274 275 279 291 351-353
Warszawa 5 6 14-16 20 26 80 81 101 120 128
143 146 152 155 157 160 162 163 166 170
174 175 181 185-187 191 192 199-202 204
205 209-213 217-219 222 233 239 241 242
246 250 276 293 296 297 300 303-306 328-
-330 334 337 338 345 351
Watykan 9 11 165
Weimar 6 137
Welehrad 168
Wenden 164
Wenecja 144 189 194 236 266
Węgorzewo 217 232
Węgry 140 141 145 147-150 177 185
Wien (Wiedeń) 6 59 306 323
Wieliczka 187
Wielka Brytania 338
Wielki Piasek, wieś 188
Wielkopolska 174
Wilczkowo 121
Wilno 20 31 32 38 49 57 62 88 123 209
211
Wisła, rzeka 187 191
Wisłok 182
Wiślica 156 173 184 187 188
Wittembergia 159
Wizna 151
Włochy 236
Włocławek 5
Wola 175
Wola Żydowska 175 185
Wormditt 93 118 124 131
Woryny 159
Wrocław 101 147 155-158 162 177 178 199
204 209 211-213 234-237 286 287 296 304
305
Würzburg 139
- Zatoka Ryska 192
Zelandia 179
Ziemia Malborska 115 181
Zurich 139 241
Związek Radziecki 338
- Żarki 184 187
Żarnowiec 79 121
Żmudź 12
Żukowo 79 121
Żydowo 175 185

INDEKS RZECZOWY

- agendy polskie 159
 agenda warmińska 159 160 171 172 174 178
 180 181 190 195
 albertyzm 234
 antonicy 79
 antytrynitarze 241
 archiwalia warmińskie 211
 arystotelizm chrześcijański 234
 arystotelizm renesansowy 235
 awerroizm padewski 236
 augustianie 79 124

 begardzi 19 26 79
 beginki 7 19 26 60 79 82-84 89 93 94 96 98 106
 108 117 121
 benedyktyni 78 182
 benedyktyni włoscy 152
 benedyktynki 27
 bernardyni 219 238
 biblioteka heilsberska (lidzbarska) 199
 biskupi warmińscy (biskup warmiński) 7 8 10
 11 15 17 20 25 29 33 40 75 84 89 95 103
 114 117 124-126 129 130 132 133 155 157
 162 164 197 198 201 204 205 209 212
 biskupstwo chełmińskie 50
 biskupstwo warmińskie 31 50 101 114 116 130
 157 213
 bractwo kapłańskie 98 100
 brewiarz koloński 160
 brewiarz rzymski 160
 brewiarz warmiński 160 188
 brygidki 27 79 117 121

 chrystonizm 250
 chrześcijanie ewangelicy 221
 chrześcijaństwo ewangelickie 242
 chrystologia katolicka 243
 cyconianizm 237
 cysterki 27 79 121
 cystersi 78 119 168 170

 dialektologia polska 163
 diecezja warmińska 7 9 11 12 27 29 31 39 49
 72 78-81 84 111-115 117 119 126 127 156
 157 209 210
 doktryna chrześcijańska 297
 dominikanie 78
 dominium warmińskie 101
 duchowieństwo warmińskie 126
 duchowni ewangelicy 217
 duchowość chrześcijańska 59
 duszpasterstwo rodzinne 316 325
 dziejopisarstwo staropolskie 158

 erazmianizm 235 237
 ewangelicy 219 223 224 227 228 230 231
 ewolucjonizm antropologiczny 295

 formacja religijna 338
 franciszkanie 78 219

 gnozeologia teologiczna 243

 hagiografia polska 164
 hellenizacja chrześcijaństwa 285
 hołd pruski 80
 humanizm chrześcijański 246

 ikonografia ewangelicka 231
 indygena pruski 156
 inwazja szwedzka 116

 jezuita 7 10 18-20 23 27 29 60 61 74 76-78 81
 83-86 88 103 105 108 113 115 117 118 120
 125 126 209
 jutrznia mazurska 219 220 227 228 230 231

 kalendarze liturgiczne 209
 kancjonał pruski (kancjonały) 226-229
 kancjonał toruński 223
 kancjonały 218 222
 kanonia wiślicka 155
 kantor warmiński 156
 kapituła dobromiejska 10
 kapituła katedralna 17 94 165
 kapituła warmińska 10 27 28 83 98 101 116
 126 157 194
 karmelicy bosy 205
 kartuzki 27 79 121
 katarzynki 6 11 13 14 16 22 25 33 60 64 72 75
 78 84 89 91 95 98 101-103 106 110 113 114
 123-133
 katedra fromborska 13
 katolicyzm 18 80 81 115 219
 katolicyzm polski 242
 kerygmat apostołski 275
 klasycyzm 206
 kolegiata dobromiejska 95
 kolegium braniewskie 27 29 73 88
 kolegium (kolegia) jezuickie 33 120 125 127
 130 186 187 194
 konfesja augsburska 256
 konwenty warmińskie 98 99 102
 konwent braniewski 28 31 35 75
 księstwo warmińskie 114 116
 kult maryjny 218
 kultura chrześcijańska 13
 kultura narodowa 13
 kultura religijna 218 231

- lenno pruskie 80
 libertyni 204
 liryka stanisławowska 206
 literatura eklezjologiczna 304
 liturgia luterkańska 81
 lud mazurski 219 231
 ludność mazurska 217
 ludy bałtyckie 144
 luteranie 221
 luteranizm 17 80 115 218

 miasta pruskie 79
 miasta warmińskie 76 101 115
 mistycyzm hiszpański 233

 nauczyciele polscy 352
 neoarianizm 246
 norbertanki 27 79 121

 odnowa potrydencka 81 98 101 103
 oficyna braniewska 131

 państwo krzyżackie 78 121
 państwo luterkańskie 17
 państwo pruskie 114 116
 państwo słowiańskie 150
 patrycjat miejski 17
 personalizm soteriologiczny 255
 plemiona bałtyckie 149
 prawowierność ewangelicka 219
 piśmiennictwo ewangelickie 222
 pobożność chrześcijańska 218
 pobożność ewangelicka 225
 poezja stanisławowska 201
 pokuta chrześcijańska 315
 polscy protestanci 220
 postylla (postylle) 218 221 222
 postylle ewangelickie 224
 postyllografia polska 221
 protestantyzm 80 114 115 117 230 237 274
 prymat rzymski 304

 redemptoryści 10
 reforma potrydencka 18
 reguła augustiańska 29 85
 reguła braniewska 31
 reguła kromerowska 29 32 85 87 89 92 97 102 104
 reguła tylicjańska 89 92 102 105 107
 religijność polska 231
 rezydencja lidzbarska 200 210

 semiarianie 246

 sobór trydencki 7 31 50 71 85 88 96 115 123 159 180 237-239 245 265 266 279-282 290 301
 sobór watykański II 5 25 36 37 66 68 69 71 282 290 291 295 297 299 305 306 308 318 328 330 331 333 335 336 340-342 345 347
 społeczeństwo warmińskie 126 127
 stany pruskie 101 157
 starożytność słowiańska 150 152
 synod (synody) diecezjalny 17 81 115
 synod trullański 40
 szarytki 26
 szkolnictwo warmińskie 120 122
 szkoły:
 — jezuickie 117 122
 — katedralne 120
 — katolickie 34
 — mazurskie 219
 — miejskie 132
 — parafialne 120 127 217
 — teologiczne 298
 — warmińskie 113 114 119
 — wiejskie 121 132
 szkotyizm 234
 sztuka religijna 223

 teologia ekumeniczna 290
 teologia luterkańska 280
 teologia prawosławna 293
 teologowie protestancy 219
 tłocznie krakowskie 160
 tomizm koloński 233 234
 tomizm paryski 233

 uroczystości mazurskie 220
 urszulanki 26 85 107
 ustawy kościelne 224

 werbiści 10
 wersoryzm 234
 wiara apostołska 268
 wiara katolicka 17 18 73 123 136
 władza kościelna 81
 wojny napoleońskie 114
 wójt biskupi 115
 wyznanie luterkańskie 80 231

 zabór pruski 113 114
 zakon krzyżacki 119 217
 zakony pruskie 27
 zbory ewangelickie 80 231
 zbory polsko-ewangelickie 217
 ziemia warmińska 110
 związek hanzeatycki 73

SPIS TREŚCI

I. WYKAZ SKRÓTÓW	5
II. JUBILEUSZ SIÓSTR KATARZYNEK	
A. Sympozjum	
Ks. Marian Borzyszkowski: Sympozjum z okazji 400-lecia istnienia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny	7
Błogosławieństwo Jego Świątobliwości Ojca Św. Jana Pawła II	9
S. M. Magdalena Krebs CSC: Słowo powitania	10
Bp Jan Władysław Oblak: Na rozpoczęcie jubileuszowego sympozjum	11
Józef kard. Glemp: Słowo na zakończenie sympozjum z okazji 400-lecia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny	12
S. M. Joanna Staniszevska CSC: Postać Służebnicy Bożej Reginy Protmann, założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny D. M. (1552-1613)	15
S. B. Gerarda Śliwińska CSC: Geneza i rozwój norm prawnych Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w minionym czterechsetleciu (1583-1983)	25
I REGUŁA	39
II REGUŁA	49
Bp Julian Wojtkowski: Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy (1583-1983)	59
B. Opracowania	
Ks. Kazimierz Pączkowski: Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny na Warmii w latach 1583-1613	71
S. M. Waleria Kilian CSC: Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571-1772	113
III. VARMIIENSIA	
Anneliese Triller: Św. Wojciech w ujęciu historyków niemieckich	135
Ks. Bolesław Przybyszewski: Bruno z Kwerfurtu a zagadnienie drugiej metropolii polskiej za czasów Bolesława Chrobrego	143
Krystyna Stasiewicz: Listy Tomasza Płazy do Marcina Kromera	155
Krystyna Stasiewicz: Ignacy Krasicki — „Książe poetów”	197
Ks. Marian Borzyszkowski: Wystawa biblioteczna z okazji 250. rocznicy urodzin Księcia Biskupa Warmińskiego Ignacego Krasickiego	209
Ks. Władysław Nowak: Problem kultu naśladowania św. Józefa, przybranego ojca Jezusa Chrystusa, u ewangelików na Mazurach w XVII wieku	217
Ks. Jacek Jezierski: Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym (część I)	233

IV. VARIA

Ks. Władysław Łydka : Przełomowe znaczenie Vaticanum II dla współczesnej teologii katolickiej	295
Ks. Edmund Przekop: Pozycja rodziny w prawie kanonicznym	309
Ks. Zenon Pniewski : Formy niesienia pomocy krajom ubogim jako realizacja powinności moralnej	327

V. RECENZJE

M. J. Żmichrowska: T. Filipkowski, W obronie polskiego trwania	351
Ks. A. F. Dziuba: Ks. J. Lewandowski, Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego	354

VI. INDEKSY

Indeks osób	359
Indeks nazw geograficznych	369
Indeks rzeczowy	373