

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXIV (1997)

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXIV (1997)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”
OLSZTYN 1997

REDAKCJA *STUDIA WARMIŃSKIE*

Redaktor naczelny — Ks. dr Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI
10-900 Olsztyn, ul. Św. Kard. Hozjusza 15, tel. 523-89-84
fax 523-86-45

Nihil obstat:
Ks. dr Zdzisław KUNICKI

Imprimatur:
Ks. bp dr Jacek JEZIEBSKI
WIKARIUSZ GENERALNY WARMIŃSKI

Ks. Andrzej ZJELIŃSKI
Kanclerz Kurii Metropolitalnej

Olsztyn, dnia 06.05.1997 roku
Nr 323/97

Redakcja techniczna, opracowanie skrótych
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki
Adam KARZEL

V COLLOQUIA MEDIAEVALIA

Olsztyn 23 IX 1995

V COLLOQUIA MEDIAEVALIA — OLSZTYN 23 IX 1995 r.

Kolejne, piąte *Colloquia Mediaevalia* odbyły się 23 września 1995 r. w Olsztynie w Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej *Hosianum*. Ich tematem przewodnim była: KONCEPCJA KOŚCIOŁA W POLSKIM ŚREDNIOWIECZU. *Colloquia* rozpoczęły się Mszą św. w kościele seminaryjnym, którą koncelebrowali ks. biskup prof. dr hab. Edward Ozorowski i ks. biskup prof. dr hab. Julian Wojtkowski. W czasie Mszy św. polecano Bogu zmarłych i chorych Mediewistów.

Po Mszy św. otwarcia obrad dokonał J.E. Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszc.

Na program *V Colloquia Mediaevalia* złożyły się następujące wykłady:

Ks. biskup prof. dr hab. Edward Ozorowski: *Eklezjologia w „Komentarzu” Benedykta Hessego do Mt (16, 13–19)*

Autor przedstawił stan badań na temat poglądów Benedykta Hessego i omówił następujące zagadnienia zawarte w jego twórczości: Kościół Jezusa Chrystusa, Zgromadzenie wiernych, Moc i władzę Kościoła, Prymat Piotrowy i Eklezjologię soboru powszechnego. Oparł się na tekście o ustanowieniu prymatu św. Piotra i jego następców (Mt 16, 13–19). Jest to komentarz uwzględniający aktualne kwestie z XV w., wzorowane na *Catena aurea* św. Tomasza z Akwinu i znacznie poszerzony. Hesse znał dokumenty Kościoła. Jest sporo kompilacji. Na pierwszym planie jest Kościół, jako *corpus mysticum* i *politicum*, potem sobór. Na dalszym miejscu jest papież. Prymat papieża ujmuje w łączności z Kościołem. Sobór jest gwarantem tej zasady.

Prof. dr hab. Zofia Włodek: *Eklezjologia krakowska w XV wieku*

Autorka analizowała nie zbadane dotąd pisma Stanisława ze Skarbimierza oraz dysputę o Kościele z Uniwersytetu Krakowskiego, w których dają się zauważyć echa dyskusji z poglądami husyckimi. Omawiała też traktat Tomasza ze Strzempina przygotowany na Sobór Bazylejski, nacechowany koncyliaryzmem.

Prof. dr hab. Alicja Karłowska-Kamzowa: *Wizja Kościoła w dekoracjach późnośredniowiecznych modlitewników w Polsce (na tle europejskim)*

Autorka omawiała pokrótce niektóre symbole Kościoła w budownictwie sakralnym m.in. Eklezji, Marii, Apostołów. Modlitewniki miały w swoim zdobnictwie program katechetyczny. W Polsce w modlitewnikach późnośredniowiecznych dominowała ikonografia świętych. Na końcu Autorka omówiła niektóre modlitewniki ze zdobnictwem Stanisława Samostrzelnika.

Dr Marek Misiorny: *Ordo episcoporum. Wczesnośredniowieczny episkopat jako odrębna grupa społeczna*

Autor analizował w oparciu o średniowieczne teksty funkcje i zadania biskupów. Biskupi uważali się za następców apostołów i stąd ich główną misją było ewangelizowanie. Biskupi przejawiali swą działalność we wspólnocie.

Prof. dr hab. Zdzisława Krączyńska i mgr Tomasz Mika: *Bogurodzica*

Według autorów *Bogurodzica* powstała w XIV w. Autorzy starają się zinterpretować *Bogurodzicę* jako pieśń-modlitwę, w której ma miejsce określony wykład teologiczny współdziałania osób boskich i ludzkich. Szczególnego znaczenia nabiera idea *deesis* — łączności Chrystusa z Maryją i św. Janem Chrzcicielem.

Ks. biskup prof. dr hab. Julian Wojtkowski: *Stany Kościoła w świetle „Promptuarium exemplorum” Marcina Polaka*

Marcin Polak z Opawy, żyjący w XIII w., dominikanin, penitencjarz i arcybiskup nominat gnieźnieński, zebrał ówczesne przykłady kaznodziejskie w książce *Promptuarium exemplorum*, które stały się przedmiotem analiz wykładu. Autor omawiał treść poszczególnych rozdziałów i wyprowadził wnioski na temat stanów Kościoła: w opinii Marcina Polaka: stan duchowny i zakony zajmują pierwszorzędne miejsce, najniższe zaś stan świecki.

Prof. dr hab. Brygida Kürbis: *Komunikat z nad najstarszych w Polsce rękopisów.*

EKLEZJOLOGIA W KOMENTARZU BENEDYKTA HESSEGO DO MT 16, 13–19

T r e ś ć: Wstęp. — I. Kościół Jezusa Chrystusa. — II. Zgromadzenie wiernych. — III. Moc i władza Kościoła. — IV. Prymat Piotrowy. — V. Eklezjologia soboru powszechnego. Zakończenie. — Résumé.

WSTĘP

O życiu i twórczości Benedykta Hessego¹ pisało już wielu². Byli to najczęściej historycy kultury średniowiecznej, historycy Kościoła i historycy filozofii. Najlepiej dotąd zostały opracowane jego poglądy filozoficzne, dzięki badaniom M. Markowskiego³, T. Zielińskiego i S. Wielgusa⁴. Historycy filozofii interesowali się także poglądami koncyliarystycznymi Benedykta w ramach tak zwanej filozofii społecznej⁵.

Nie ma natomiast wyczerpujących opracowań teologii Hessego, a wszystko, co dotąd w tym względzie napisano, stanowi zaledwie punkt wyjścia do badań. Z. Włodek włożyła wiele trudu w wydanie drukiem części komentarza nieznanego

¹ Benedykt Hesse urodził się około 1389 roku w rodzinie mieszczańskiej w Krakowie. W 1407 roku immatrykulował się na Wydziale Artium Akademii Krakowskiej, gdzie w 1411 roku zdobył bakalaureat, a w 1415 — magisterium. Na tymże wydziale był profesorem i dwukrotnie, w latach 1421/1422 oraz 1424/1425, pełnił urząd dziekana. W 1423 roku podjął studia na Wydziale Teologicznym, gdzie uzyskał stopnie: w 1425 roku — bakałarza biblijnego, w 1428 — bakałarza sentencjariusza i w 1431 — doktora teologii. Był profesorem Wydziału Teologicznego Akademii Krakowskiej, prowadził dysputy z husytami, przygotował memorial na Sobór w Bazylei w 1440 roku. Uzyskał kanonie: w 1427 — świętofloriańską i w 1449 — katedralną. Był sześciokrotnie rektorem Akademii w latach 1427–1428, 1449–1450, 1450, 1451, 1454 i 1455–1456. W 1449 roku przejął przejściowo wakującą katedrę prawa kanonicznego. Zmarł w 1456 roku. Wychował wielu uczniów.

² Bibliografia przedmiotowa B. Hessego znajduje się w: Nowy Korbut, t. 2, s. 263–264; S. Dobrzański, Hesse Benedykt, w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 2, Warszawa 1982, s. 44–46; S. Wielgus, Hesse Benedykt, w: Encyklopedia katolicka, t. 6, Lublin 1993, kol. 812–814.

³ Wymienić tu zwłaszcza należy: Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim, Studia Copernicana I, Wrocław 1971; Logika. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce I, Wrocław 1975. Inne pomniejszych prace M. Markowskiego podaje W. Bucichowski, w: Benedicti Hesse, Lectura super Evangelium Matthaei, Textus et studia, t. 8, Warszawa 1979, s. 11–14.

⁴ Informacje o tym podaje: S. Wielgus, jw., kol. 812–814.

⁵ Zobacz zwłaszcza: Filozofia polska XV wieku, red. R. Pałecz, Warszawa 1972; S. Swieżawski, Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 1, Warszawa 1974.

autora do *Sentencji* P. Lombarda i napisanie do tej edycji wstępu historycznego⁶. Stanowi on pomoc w rozumieniu twórczości B. Hessego. M. Rechowicz przeprowadził żmudne badania rękopisów *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* i ustalił, że jego autorem jest B. Hesse, a nie — jak mniemano — Jan Kanty, pokusił się następnie o znalezienie — przynajmniej ogólne — zależności Benedykta w tym dziele od innych autorów, podał wreszcie wstępną charakterystykę poglądów krakowskiego mistrza⁷. Praca ta jest wprawdzie pionierską, ale właśnie dlatego, że pierwszą, zawiera wiele usterek wymagających usunięcia. M. Rechowicz odwoływał się często do B. Hessego przy charakterystyce teologii polskiej w XV wieku⁸. Pozostał w tym wszakże wierny poglądom zawartym w jego rozprawie habilitacyjnej.

Wspomnieć tu również należy pracę S. Swieżawskiego *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*⁹. W niej bowiem autor dziewięciokrotnie odwołuje się do nauki Hessego. Podaje ją wszakże na podstawie opracowań, a nie źródeł, przez co ta szeroka panorama europejskiej eklezjologii średniowiecznej w interesującym nas szczególe niewiele ma do powiedzenia. Sam zresztą tytuł dzieła jest mylący. Zawiera ono bowiem wybiórczą rejestrację sporów eklezjologicznych w XV wieku i to sporządzoną przez historyka filozofii, a nie eklezjologię jako teologiczną naukę o Kościele tamtego okresu.

Trzeba stwierdzić, że eklezjologia XV wieku jest w ogóle mało znana. Y. Congar, który opracował dzieje eklezjologii od św. Augustyna aż po czasy nowożytne w serii wydawniczej *Handbuch der Dogmengeschichte*, gdy przybliżył się do XV wieku, zatrzymał się na poglądach J. Wiklefa i J. Husa, ideach koncyliarystycznych i nauce soborów w Konstancji, Bazylei, Ferrarze i Florencji oraz przy niektórych teologach, jak: Dietrich z Niem, Piotr z Ailly, Jan Gerson, Mikołaj Panormitanus, Jan z Raguzy, Mikołaj z Kuzy. Nie ma — o dziwo — wśród nich Polaków. Szczególniejszym natomiast zainteresowaniem cieszy się u niego Jan Turrecremata¹⁰. Do stwierdzenia o wybiórczości zagadnień, jakiej dokonał Y. Congar, dodać należy i to, że wypunktowane przezeń herezje, schizmy i wszystkie inne odejścia od zdrowej nauki Kościoła, nie dają jeszcze obrazu tej nauki.

A przecież w XV wieku Kościół posiadał swoją eklezjologię i do niej uciekali się teologowie prowadzący między sobą spory. Eklezjologia wyprzedzała spory,

⁶ Z. Włodek, Krakowski komentarz z XV wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda, cz. I: Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II, *Studia Medievalistyczne*, 7(1996), s. 125–354; Filozofia a teologia, Wybór tekstów krakowskich z wykładów wstępnych do „Sentencji” Piotra Lombarda z XV wieku, *Materiały do historii filozofii średniowiecznej* 1(1970).

⁷ M. Rechowicz, Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku. *Studia nad Komentarzem do św. Mateusza* (Rękopisy Biblioteki Jagiellońskiej nr 1364–1366, 1368), Lublin 1958, KUL, s. 316.

⁸ Tenże, Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie (wiek XV), w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, Lublin 1974, s. 95–148.

⁹ S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, PAT, s. 244.

¹⁰ Y. Congar zamieścił dzieje eklezjologii w dwóch fascykulach „Handbuch der Dogmengeschichte”: II, 3c (Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma) i III, 3d (Vom Abendländischen Schisma bis zum Gegenwart). Interesujący nas okres został opracowany w: III, 3d, s. 1–51.

krzepła w nich, umacniała się i stawała się coraz bardziej klarowna. Dzieła polemiczne tego czasu zawierają poglądy, które przeminęły, ale i naukę, która obowiązuje po nasze czasy. Takim dziełem jest *Komentarz B. Hessego do Ewangelii według św. Mateusza*.

Praca nad nim została ułatwiona dzięki wydaniu go niemal w całości przez W. Bucichowskiego w Wydawnictwie ATK w ramach serii *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*. Wydawca słusznie pisze: *Dokładniejsze opracowanie poglądów teologicznych Hessego umożliwi dopiero podjęta przez nas edycja jego „Komentarza do Ewangelii św. Mateusza”, będącego najpóźniejszym i najobszerniejszym sformułowaniem jego poglądów*¹¹. Wprawdzie edycja nie została jeszcze ukończona, ale interesujący nas komentarz do Mt 16, 13–19 ukazał się już drukiem.

Dla eklezjologii B. Hessego fragment ten jest istotny. W nim zawarł on swoje rozumienie Kościoła i swój punkt widzenia na rozwiązywanie nabrzmiałych problemów. Do nauki o Kościele sięga Hesse także w innych częściach swego *Komentarza*. Zawsze jednak czyni to okazjonalnie. Częste powracanie przez Hessego do nauki o Kościele świadczy o jego zaangażowaniu w sprawy Kościoła i o jego pragnieniu przychodzenia z pomocą Kościołowi w przeżywanych przez ten Kościół kryzysach.

M. Rechowicz nazywał *Komentarz* kompilacją teologiczną i po części ma w tym rację. Trzeba wszakże pamiętać, że dla pism średniowiecznych „kompilacja” niekoniecznie musi być określeniem pejoratywnym. Był to bowiem okres, w którym — jak pisze A. Guriewicz — za bohaterstwo uważano powtórzenie myśli starożytnych autorytetów, a głoszenie nowych idei było potępiane, w którym plagiat nie był karany, podczas gdy oryginalność mogła być poczytana za herezję¹². Fakt ten dyktuje metodę naszych badań. Jest ona różna od metody, jaką zastosował M. Rechowicz. Chodzi nam głównie o uzyskanie obrazu eklezjologii piętnastowiecznej na podstawie *Komentarza* Hessego, a nie o ustalanie oryginalności, zależności, wpływów, infiltracji i innych warsztatowych zależności Hessego jako komentatora.

I. KOŚCIÓŁ JEZUSA CHRYSTUSA

Najważniejszy dla Kościoła jest jego związek z Chrystusem. Określa on pochodzenie, istotę, drogę i cel Kościoła. Interesująca nas perykopa ewangeliczna Mt 16, 13–19 tak właśnie ten związek przedstawia, a Benedykt Hesse po mistrzowsku ją interpretuje. Zwraca on uwagę na każdy niemal jej szczegół. Dokonuje rozbioru etymologicznego imion, bada użycie wyrazów w zdaniu, zastanawia się nad miejscem, w którym dokonano się zbawcze wydarzenie.

Dla niego znaczenie posiada to, że Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej. Miasto to bowiem, zbudowane przez Filipa — syna Heroda i brata Archelausa w pobliżu gór Libanu i źródeł Jordanu, oznacza posiadłość księcia. Księciem jest

¹¹ W. Bucichowski, Benedykt Hesse i jego dzieło, w: *Textus et studia*, t. 8, s. 15.

¹² A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 11.

zaś Jezus Chrystus, zgodnie z proroctwem Izajasza: *Nazwano Go imieniem: Przedziwny doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju* (Iz. 9,5). Przyjście tedy Jezusa do Cezarei Filipowej można — zdaniem Benedykta — mistycznie rozumieć, jako przyjście do pogan, którzy mieli uwierzyć w Niego¹³ i w ten sposób stać się Jego własnością.

W pytaniu Jezusa: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?* — widzi B. Hesse klucz do eklezjologii. Chodzi mu o wiarę, na której opiera się Kościół. Jest to wiara ewangelicznej prawdy. W imieniu uczniów wyznaje ją Piotr Apostoł. Jezus postawił to pytanie nie dlatego, że sam nie znał na nie odpowiedzi lub odczuwał jej brak, lecz aby dać uczniom możliwość do wyznania wiary i zaświadczenia o niej. Jest on w tym pytaniu przewidującym i łaskawym wychowawcą¹⁴. Jezus, zapowiadając zbudowanie Kościoła, rozpoczął dzieło założenia fundamentów wiary w apostołach.

Odpowiedź Piotra: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego* (Mt 16, 16) — określa bliżej ten fundament. Jest nim zdrowa nauka o Jezusie Chrystusie. Jezus nazywał Siebie — tłumaczy Hesse — Synem Człowieczym, aby wykluczyć w odniesieniu do Niego wszelki pozór, aby następnie podnieść naszą nadzieję, pogłębić ufność i rozpalic miłość, aby wreszcie ukazać godność ludzkiej natury i wyrazić godność Matki, która zasłużyła mieć wraz z Bogiem Ojcem jedyne Syna¹⁵. Piotr natomiast wyznał, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga żywego. W ten sposób dopełniły się wzajemnie: prawda o człowieczeństwie i bóstwie Chrystusa, wiara we Wcielenie i wiara w odkupienie¹⁶.

W wyznaniu Piotra — wyjaśnia Hesse — zawiera się prawda, że Jezus Chrystus, będąc w swoim bóstwie Synem Wiecznego Ojca, stał się w swoim człowieczeństwie Synem Dziewicy, a synostwo z Boga Ojca nie zmieniło ani nie umniejszyło synostwa z matki¹⁷. Jest w nim także zawarta prawda o doskonałości bytu (*entitatis perfectio*), o źródle i zasadzie wszelkiego życia (*fons et principium omnis vitae*), o źródłowej bytowości (*fontalis entitas*) i o mentalnej pobożności (*mentalis pietas*)¹⁸. Na takiej to wierze, którą wyznawał Piotr, jest zbudowany Kościół, w którym tenże Piotr pozostaje głównym wikariuszem Chrystusa i pasterzem¹⁹. Tak więc wiara łączy ludzi z Chrystusem w jeden Jego Kościół.

To, że Kościół jest Chrystusowy pozwala naszemu autorowi mówić o mocy Kościoła, o jego stabilności. Zaimek dzierżawczy „mój” (*mea*), którego Chrystus użył w odniesieniu do Kościoła, interpretuje Hesse w znaczeniu tym, że Kościół pochodzi od Chrystusa i przynależy do Niego, a bramy piekielne nie mogą go zwyciężyć, gdyż nie są w stanie odłączyć go od Chrystusa²⁰.

Związek Chrystusa z ludźmi w Kościele określa Benedykt czterema terminami:

¹³ „Quod autem «Jesus venit in partes Cesareae Philippi», mystice insinuat, quod ventus erat in gentes, quae crediturae erant in ipsum”. *Lectura... textus et studia*, XXIV, s. 160 w. 10–12 (Cyfry rzymska oznacza tom „Textus et studia”, pierwsza arabska — stronę, a druga — wiersze na stronie).

¹⁴ Tamże, s. 160, w. 19–30.

¹⁵ Tamże, s. 161, w. 16–25.

¹⁶ Tamże, s. 159, w. 13.

¹⁷ Tamże, s. 164, w. 14.

¹⁸ Tamże, s. 164, w. 10–33.

¹⁹ „Principalis vicarius Christi et pastor”. Tamże, s. 163, w. 27.

²⁰ „Praevalere itaque adversus ecclesiam est posse eam separare a Christo”. Tamże, s. 171, w. 14–15.

ciało, przyjaciółka, siostra i oblubienica²¹. Z nich najczęściej i najszerszej mówi o Kościele jako Ciele Chrystusa, znacznie mniej natomiast o Kościele jako oblubienicy i prawie w ogóle o Kościele jako przyjaciółce i siostrze. Jest w tym pewna prawidłowość. W średniowieczu bowiem temat Kościoła jako ciała Chrystusa raz po raz dochodził do głosu: najpierw w sporach eucharystycznych, prowadzonych w IX wieku, a następnie w polemice reformistycznej, kiedy to Kościół jako ciało przeciwstawiano Kościołowi jako instytucji²². Do terminów zaś: „oblubienica, przyjaciółka, siostra” — uciekano się dla pogłębienia pojęcia ciała, przy czym tekstem wyjściowym był fragment z Listu do Efezjan 5,21–32.

Spyry eucharystyczne w IX wieku spowodowały zmianę określeń. O ile w starożytności Eucharystię nazywano ciałem mistycznym (*corpus mysticum*), a Kościół ciałem prawdziwym (*corpus verum*), to w średniowieczu Eucharystię zaczęto nazywać ciałem prawdziwym (w obronie rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina), a Kościół — ciałem mistycznym.

B. Hesse był spadkobiercą tej terminologii. Posługiwał się nią wszakże z dużą swobodą. Kiedy do Kościoła odnosił *corpus mysticum*, to jednocześnie wykluczał zeń *corpus diaboli*²³ i umieszczał obok niego termin *corpus politicum*²⁴. Ciało mistyczne i ciało polityczne uważał za dwa aspekty jednej rzeczywistości Kościoła. Chrystusa wszakże uznawał za głowę Kościoła jako ciała mistycznego. To ciało, które jest zarazem oblubienicą, Chrystus miłuje ponad wszelkie stworzenie²⁵.

Tak rozumiany Kościół jest przede wszystkim Kościołem duchowym (*ecclesia spiritualis*)²⁶, ciałem mistycznym, organicznym (*corpus organicum*), ożywionym wiarą Chrystusa²⁷. Nazywając Kościół duchowym, Hesse nie staje po stronie gnostyków czy manichejczyków, przeciwstawiających materię duchowi, ani po stronie wszelkiego rodzaju spiritualistów, pogardzających ludzkim ciałem. Wydaje się, że termin „duchowy” w nauce Hessego znaczy: nadprzyrodzony oraz nie sprowadzający się do rzeczywistości czysto ziemskiej. Duchowym jest życie Kościoła, duchowymi są związki łączące ludzi z Chrystusem w Kościele²⁸. Dodając

²¹ „Christus ecclesiam sibi appropriat tamquam corpus, tamquam amicum, sororem et sponsam...”, tamże, s. 171, w. 5–6.

²² Zob. E. Ozorowski, Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej, Wrocław 1984, s. 238–241; tenże, Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego, Poznań 1990, s. 78–128.

²³ „...quaedam vocatur ecclesia malignantium et est congregatio infidelium hominum sive Iudeorum et iniquorum christianorum, qui a veritate fidei et unitate ecclesiae apostarunt... et ecclesia haec est corpus diaboli, cuius ipse est caput”. *Lectura...*, *Textus et studia*, XXVI, s. 25–27, 31–32.

²⁴ O nauce B. Hessego o Kościele jako „*corpus politicum*” będzie szerzej mowa w następnych rozdziałach.

²⁵ „Notandum quod ecclesia est corpus et sponsa Christi ipseque eam diligit super omnem creaturam”. *Lectura...*, *Textus et studia*, XXVI, s. 71, w. 29–30.

²⁶ Tamże, s. 71, w. 32.

²⁷ Tamże, s. 80, w. 34–35.

²⁸ Jest rzeczą charakterystyczną, iż B. Hesse nie używał terminu „*supernaturalis*”, mimo iż występował on często w dziełach Tomasza z Akwinu (A. Zuberbier, Znaczenie wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza, *StH* 2(1970), s. 61–91). Posługiwał się natomiast słowem „*spiritualis*”, które jest odpowiednikiem biblijnego wyrażenia „*pneumatikos*”. „*Spiritualis*” — to tyle, co posiadający Ducha. Słowo to — pisze H. de Lubac — jest odpowiedniejsze niż słowo „*supernaturalis*”. „Jest dogodne z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii, gdyż jest przeciwstawieniem słowa „*psychikos*” — żyjący, „*animalis*” (O naturze i lasce, Kraków 1986, s. 17). Przy takiej interpretacji Hesse ukazuje się jako scholastyk znający dobrze ducha języka biblijnego.

zaś *corpus organicum*, nie znosił analogii między Kościołem a ciałem ludzkim. Chciał jedynie podkreślić, że problematyką członkostwa w Kościele nie sprowadza się do problemu prymatu papieża. Kwestia ta wyraźnie występuje na tle sporów koncyliarystycznych tamtego czasu.

Ciałem mistycznym — zreasumujemy — jest według Hessego Kościół, kierowany przez Chrystusa, żyjący życiem duchowym, wiarą i miłością. Chrystus miłuje Kościół jako swoją oblubienicę, wlewa wń dary łaski i charyzmaty, rządzi nim i nie pozwala mu odłączyć się od Siebie²⁹.

Chrystus jest głową Kościoła. Ta stara, wywodząca się bezpośrednio z Biblii teza, znajdowała w średniowieczu różnorakie interpretacje. Spór koncentrował się głównie wokół dwóch pytań: Czy tylko Chrystus jest głową Kościoła i co to znaczy, że Chrystus jest głową Kościoła? Zwolennicy Kościoła jako tylko *corpus mysticum* twierdzili, że „jedynie Chrystus” może być nazwany głową Kościoła. Ci natomiast, którzy przyznawali Kościołowi miano *corpus politicum* rozciągali godność „głowy Kościoła” także na ludzi, głównie na osobę papieża — następcy św. Piotra.

Mistrz Hessego Mateusz z Krakowa († 1410) przychylił się do koncepcji Kościoła jako *corpus mysticum* i pisał: *Kościół nie ma dwóch głów ani dwóch oblubieńców, lecz jednego — Chrystusa*³⁰. Ci natomiast, którzy akcentowali w Kościele aspekt instytucjonalny, właściwie nie posługiwali się kategorią „ciało-głowa” a zadowalali się terminologią prawną (*iudex, princeps, dominium, principatus*, etc.)³¹. Benedykt natomiast widział Kościół w dwóch aspektach: jako *corpus mysticum* i jako *corpus politicum*, stąd też teza o Chrystusie głowie posiada u niego specyficzne wyjaśnienie. Wprowadził on rozróżnienie między godnością głowy, jaką cieszy się Chrystus, a tą, którą przypisuje się papieżowi. Twierdził następnie, że tylko Chrystus (*solus Christus*) jest głową Kościoła *proprie et simpliciter*³². W stwierdzenie to wkładał określone treści.

Eklezjologiczna kategoria „ciało-głowa” posiada swoją analogię w ludzkim organizmie. Do niej ucieka się Biblia (1 Kor 12, 12–31) oraz niemal cała Tradycja Kościoła. W różnym wszakże czasie różnie rozkładano akcenty w interpretacji tej kategorii. Tak np. Piotr z Poitiers († 1205) nazywał Chrystusa głową z tytułu najwyższego jego miejsca w Kościele, rządów Nim i podobieństwa natur, a Tomasz z Akwinu († 1274) rozpatrywał ją w trzech aspektach: porządku (*ordo*), doskonałości (*perfectio*) i mocy (*virtus*)³³. Najbardziej wszechstronnie problematykę tę zarysował Ryszard z Mediavilla († ok. 1307), który do wyjaśnienia nauki o Chrystusie głowie uciekł się do analogii czerpanej z anatomii i fizjologii

²⁹ „(ut Corpus Christi misticum) consideratur prout a Christo regitur donis et charismatibus gratiarum estque corpus unum, vivens semper vita spiritali, fide et caritate, quodque Christus eam, ut sponsam suam respicit et gubernat, nec permittit eam maculari et se separari...” *Lectura...*, *Textus et studia*, XXIV, s. 175, w. 18–22.

³⁰ Mateusz z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej*, przekł. Władysław Seńko, Warszawa 1970, s. 91.

³¹ Przykład tego rodzaju eklezjologii znajdujemy w: Krakowska redakcja J. Falkenberga *„De monarchia mundi*, wyd. Władysław Seńko, *Textus et studia*, XX, Warszawa 1986, s. 295.

³² *Lectura...*, *Textus et studia*, XXIV, s. 175, w. 24, 36.

³³ Szerzej na ten temat zob.: E. Ozorowski, *Nauka Piotra z Poznania († 1655) o Kościele w procesie rozwojowym eklezjologii katolickiej*, *WKAB* 3(1977), s. 73–87.

ludzkiego ciała i wyodrębnił w tej problematyce jakby sześć działów: *excellencia, gubernatio, mutua necessitas, conformitas naturae, plenitudo, influxus*³⁴.

W stosunku do tej nauki B. Hesse pozostaje jakby w tyle. Rozważa on wprawdzie cztery racje, dla których ktoś może być nazwany głową, ale tylko jedną z nich odnosi wyłącznie do Chrystusa. Racjami tymi są: zajmowanie honorowego miejsca, piastowanie godności, posiadanie jurysdykcji oraz duchowy wpływ³⁵. Pierwsze dwie Hesse tylko wymienia, lecz ich nie interpretuje. Trzecią odnosi do papieża. Czwartą natomiast zastrzega wyłącznie Chrystusowi. Tłumaczy on, że przysługuje ona wyłącznie Chrystusowi, który na podobieństwo głowy naturalnej łączy się z mistycznym ciałem i wszystkie członki duchowo czyni wrażliwymi, porusza i żywi, we wszystkich nich i w każdym z osobna mieszka przez wiarę i pozostaje z nimi zjednoczony w miłości³⁶. Z wymienionych przez Ryszarda z Mediavilla tytułów, Hesse zatrzymuje tylko *influxus*. O innych natomiast mówi pośrednio. Wynikało to prawdopodobnie z uwikłania jego eklezjologii w problematykę koncyliarystyczną, która z konieczności musiała balansować między ideą Kościoła jako mistycznego ciała i Kościoła jako instytucji. Logika nakazywała mu mówić o jednej głowie Kościoła — Chrystusie i rozciągać Jego rządy na sprawy duchowe (wieczne) i doczesne³⁷.

II. ZGROMADZENIE WIERNYCH

B. Hesse, komentując perykopę o zapowiedzi ustanowienia prymatu Piotra, pisał nie tylko o związkach Chrystusa z Kościołem, lecz również o ludziach przynależących do Kościoła. Wyjaśnił przy tym zakres treściowy terminu „ecclesia” i podawał krótką jego definicję. Tłumaczył on, że słowo „kościół” może oznaczać świątynię i zgromadzenie ludzi. Jeżeli jest to zgromadzenie niewiernych (Żydów czy przewrotnych chrześcijan), wtedy mamy do czynienia z *ecclesia malignantium*. Tego zgromadzenia nie można właściwie nazywać „Kościołem”, bowiem nie bierze ono swego początku ani od Chrystusa, ani od apostołów³⁸, lecz wywodzi się od Kaina³⁹.

³⁴ Tamże, s. 74. O życiu i poglądach Ryszarda z Mediavilla zob. E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1976, s. 340–342, 677–679.

³⁵ Lectura..., Textus et studia, XXIV, s. 180, w. 6–20.

³⁶ „Quatro dicitur caput ille, qui ad similitudinem capitis naturalis corpori mystico coniugitur et per omnia membra et singula viva sensum, motum et nutrimentum ministrat spiritualiter. Et isto modo solus Christus et nemo alius dicitur et est caput ecclesiae universalis... quia sic solum modo convenit Christo, qui in omnia et singula membra sua sensum et motum gratiae iustificantis et in bonum promotivis inluit, in quibus omnibus et singulis per fidem habitat et per caritatem coniugitur”. Tamże, s. 180, w. 15–19, 23–26.

³⁷ „...si ponimus duo capita, cogimur ponere duo corpora, uno enim capite videmus, quod regit caro et spiritus, quae integrant hominem, si uno capite debet regi homo in spirituali et temporalis regimine”. Tamże, s. 181, w. 6–9.

³⁸ Lectura..., Textus et studia, XXVI, s. 69, w. 15–34.

³⁹ Tamże, s. 70, w. 5–9.

Kościół w ścisłym tego słowa znaczeniu — według Hessego — może być rozumiany trojako: jako zrzeczenie (*multitudo*) wszystkich zbawionych i mających być zbawionymi i wtedy jest to Kościół przeznaczonych (*ecclesia predestinatorum*); jako zgromadzenie wszystkich chrześcijan, to jest wiernych dobrych i złych i jest to Kościół walczący (*ecclesia militans*); wreszcie jako zrzeczenie wiernych na soborze powszechnym, zgromadzonych prawnie w Duchu Świętym i reprezentujących Kościół powszechny, a po jego rozwiązaniu — jako Kościół rzymski, reprezentujący sobór, mający za głowę papieża, a za ciało — kolegium kardynałów⁴⁰. Pierwsze określenie pozostaje w relacji do eklezjologii Wiklefa i Husa, trzecie ma związek z poglądami koncyliarystów. Będziemy do nich wracali w trakcie wywodów. Tu natomiast zatrzymujemy się przy określeniu drugim, to znaczy przy Kościele walczącym.

B. Hesse podaje kilka krótkich formuł, określających tak rozumiany Kościół. Najbardziej wyraziste z nich są dwie następujące: a) Kościół jest to powszechność (*universitas*) wiernych dobrych i złych, pozostających w prawdziwej wierze i uczestniczących w sakramentach Kościoła⁴¹; b) Kościół jest zgromadzeniem wiernych w jedności wiary, jako jedno ciało złożone z wielu członków, którego to ciała głową jest Chrystus⁴². Należy zaznaczyć, że formuły te nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu definicjami Kościoła. Te zaczęły powstawać dopiero w XVI wieku. W średniowieczu natomiast zadowalano się krótkimi sformułowaniami na podobieństwo Tomaszowej *congregatio fidelium* lub Szkotowskiej *communio fidelium*⁴³.

B. Hesse użył w nich terminów: *congregatio* i *universitas*; w innych nadto: *multitudo* i *societas*. W relacji do greckiej *ekklesia*, której łacińskim odpowiednikiem jest *convocatio*, najbliższym znaczeniowo pozostaje *congregatio*. Oznacza on bowiem skutek zwoływania (*congregatio*). *Congregatio* — to zgromadzenie wiernych powołanych przez Boga. Inne terminy (*universitas*, *societas*, *multitudo*) mogą tu występować tylko jako synonimy⁴⁴.

Następny termin — *fidelium* — otwiera kwestię zasięgu czasowego, celu Kościoła, przynależności do niego i rodzaju tej przynależności. B. Hesse nauczał za Augustynem i Grzegorzem Wielkim, że Kościół bierze swój początek od sprawiedliwego Abla⁴⁵. Pisał on: *Kościół wiernych zwalczany był w Abla, bo brat jego zabił go; w Noem, bo z ośmiu tylko jeden znalazł się bez zarzutu; w Abrahamie, bo powiedziano mu: «Wyrzuć służącą i jej syna»; w Izaaku, bo o obu braciach powiedziano: «Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści»; w Mojżeszu, bo wiele wycierpiał od Egipcjan; w Dawidzie, przeciw któremu wystąpił jeden ze synów; w Panu naszym Jezusie Chrystusie, bo zdradzony został przez swego*

⁴⁰ Tamże, s. 71, w. 1–12.

⁴¹ „Ecclesia est universitas fidelium bonorum et malorum, orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiae habentium societatem”. *Lectura...*, *Textus et studia*, XXVI, s. 80, w. 35–37.

⁴² „Est enim ecclesia congregatio fidelium in unitate fidei, tamquam unum corpus ex multis membris compactum, cuius corporis caput est Christus”. *Lectura...*, *Textus et studia*, XXIV, s. 170, w. 36–38.

⁴³ S. th., III, Q. 8, a. 4, ad 2; Op. Ox., in IV, d. 19, n. 15, q. unica.

⁴⁴ Zob. E. Ozorowski, *Nauka Piotra z Poznania o Kościele*, *WKAB* 2(1977), s. 44–51.

⁴⁵ *Lectura...*, *Textus et studia*, XXVI, s. 70, w. 4–5.

uczni⁴⁶. Kościół cierpiący, lecz nie upadający, będzie trwał na ziemi aż do końca świata. Ma on swój cel nie w sobie ani na ziemi, lecz w Kościele tryumfującym w niebie⁴⁷. W Kościele pielgrzymującym przez lez dolinę są nie tylko przeznaczeni, lecz również znajdujący się w łasce, dobrzy i źli, przeznaczeni i objęci uprzednią wiedzą, prawi w wierze, przynależący do Chrystusa Głowy, podobnie jak w łodzi, która posiada w sobie Jezusa, apostołów i Judasza⁴⁸.

Do tego Kościoła jedni należą numerycznie tylko i nie przyjmują wpływu od Chrystusa Głowy, inni — numerycznie i zasługująco jako żywi członkowie przyjmujący wszystkie dobra duchowe płynące od Chrystusa Głowy⁴⁹. Znakami przynależności są: jedność wiary, jedność przykazań i jedność sakramentów⁵⁰. W relacji do tradycyjnie wymienianych w Kościele więzów przynależności — wiary, kultu i zwierzchnictwa — u Benedykta znalazła się więź przykazań, a zabrakło więzi podporządkowania papieżowi. Była więc to eklezjologia uwarunkowana polemikami XV wieku⁵¹.

O wiernych Kościoła pisał Hesse z pewną emfazą, gdy twierdził, że tworzą oni budowlę bardzo piękną i gdy wyjaśniał, że są oni kamieniami żywymi, wygładzonymi, drogocennymi, kwadratowymi: są kamieniami, żywymi przez wiarę i uczynki; wygładzonymi przez uciski i prześladowania; drogocennymi przez miłość; kwadratowymi przez wiarę, nadzieję, miłość i dobre uczynki⁵². Kamieniami czworobocznymi są święci mężowie w wierze i dobrych uczynkach, stali i mocni, z nich buduje się niebieskie miasto⁵³. Grzesznicy są natomiast kamieniami martwymi, nie wygładzonymi, bo są nadęci pychą, bez wartości, bez kwadratowego kształtu i przez to nie przystają do budowli⁵⁴. Nauka ta przywdziała szatę alegorii. Benedykt często sięga do niej. Alegoria jest w niej jednym z czterech sensów, poszukiwanych w Piśmie świętym w wiekach średnich i pozostaje na usługach eklezjologii.

III. MOC I WŁADZA KOŚCIOŁA

Z dwóch terminów — *virtus et potestas* — używanych przez Hessego, jeden określał *esse* Kościoła, a drugi jego *agere*. Do obu uciekał się on — niekiedy zamiennie — przy interpretacji słów: *a bramy piekielne go nie przemogą*

⁴⁶ Tamże, XXIV, s. 76, w. 11–17.

⁴⁷ Tamże, s. 191, w. 6–8.

⁴⁸ Tamże, s. 403, w. 29–34.

⁴⁹ „Unde dupliciter sunt homines in ecclesia sancta; quidam sunt numero tantum, non recipientes influxum a capite Christo; alii sunt numero et merito, omnium bonorum spiritualium a Christo capite fluentium, tamquam membra viva, participes et capaces”. Tamże, s. 403, w. 34–38.

⁵⁰ Tamże, s. 403, w. 13.

⁵¹ Zob. Y. Congar, L'ecclésiologie du haut Moyen Age, Paris 1968; Ch. Journet, L'Eglise dans préparation et dans sa consommation, *Revue Thomiste* 59(1951), s. 245–293.

⁵² Lectura..., *Textus et studia*, XXIV, s. 172, w. 8–42.

⁵³ Tamże, s. 172, w. 40–42.

⁵⁴ Tamże, s. 173, w. 1–19.

(Mt 16, 18). Wynikało z nich bowiem, że Kościół, którego zbudowanie Chrystus zapowiadał Piotrowi, będzie trwał na ziemi aż do skończenia świata. W *Komentarzu* Hessego zagadnienie to jest przede wszystkim dogmatyczne, a na dalszym planie — także jurydyczne. W ten sposób nauka o Kościele wychodziła poza ramy wyznaczane jej przez prawo kanoniczne.

Mówiąc o mocy Kościoła, Hesse widział ją dwojako: od wewnątrz i rozumiał przez nią moc Kościoła do zachowania własnego bytu, kierowania sobą, strzeżenia siebie, oraz od zewnątrz — jako moc przewycięzania *bram piekielnych*. Moc ta — jego zdaniem — wynika z mocy fundamentu, na którym został zbudowany Kościół, oraz z samej natury Kościoła. Posłużył się przy tym Benedykt jedną ze znanych wówczas interpretacji biblijnego tekstu.

Uważał on, że słowa Chrystusa *a na tej skale zbuduję Kościół mój* (Mt 16,18) odnoszą się do Chrystusa a nie do Piotra. Powoływał się przy tym na tekst z 1 Kor 10,4 (*a ta skala — to był Chrystus*), Wj 33,21 (*Oto miejsce obok mnie, stań przy skale*), Ps 40,3 (*a stopy moje postawił na skale*) i Mt 7,24 (*każdego, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem, który zbudował dom swój na skale*)⁵⁵. Był w tym Hesse spadkobiercą metody Ojców Kościoła, którzy występowanie w różnych miejscach Biblii tego samego terminu uznawali za dochodzenie do głosu tej samej prawdy. W tym zdaniu widział on Chrystusa jako skalę, a nie Piotra. Jaką tedy rolę przypisywał Piotrowi w tej perykopie?

Benedykt wyjaśniał, że słowa *na tej skale* należy rozumieć: *na mocy wiary, którą Ty, Piotrze, wyznałeś*, albo *na mnie Chrystusie, który jestem skalą, i o którym wyznałeś, że jestem Synem Bożym, zbuduję mój Kościół*⁵⁶. Interpretacja ta nie była nowa. Jej korzenie można znaleźć w pismach św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna. Uciekali się do niej w XIV i XV wieku zwolennicy reformy Kościoła. Opierali na niej swoją argumentację protestanci i prawosławni w XVI i XVII wieku, polemizując z nauką Kościoła katolickiego⁵⁷. O ile jednak różnowiercom chodziło głównie o obalenie prymatu papieża, to Benedyktowi zależało przede wszystkim na stwierdzeniu, że Kościół swoją moc czerpie nie z ludzi, lecz z Boga. Chrystus — prawdziwy Syn Boży — jest skalą — fundamentem, na którym wznosi się budowla Kościoła.

Moc fundamentu jest mocą budowli, tak jak życie głowy jest życiem ciała. Chrystus jest fundamentem i głową Kościoła. Związek ten jest tak ścisły, że moc Chrystusowa określa istotę Kościoła. Jest to moc całego ciała i wszystkich członków razem. Moc Kościoła nie jest sumą mocy jego członków, lecz moc członków wypływa z mocy Kościoła. Źródło mocy pochodzi od Chrystusa, a nie od ludzi, nawet nie od najznamienitszego członka Kościoła — papieża⁵⁸.

⁵⁵ Tamże, s. 170, w. 15–20.

⁵⁶ Tamże, s. 170, w. 8–12.

⁵⁷ Zob. E. Ozorowski, Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1516–1720, *WKAB* 15(1979), s. 65–76.

⁵⁸ „Potestas ecclesiae seipsam conservandi et regendi ac tuendi insit ipsi corpori sive omnibus simul membris, non autem quod ex unico solo membro dependeat in totum. Unde videtur haec potestas esse in ecclesia non sicut in quodam toto universali aut integrali, cuius essentia et virtus participatur a singulis partibus subiecitivis, sed sicut in quodam toto potestativo, quemadmodum virtus exercendi actus et suis potentiis, sicut in quodam toto potestativo”. Tamże, XXVI, s. 73, w. 15–23.

Przy uzasadnianiu tej tezy sięgnął Hesse także do argumentów rozumowych: z oczywistości praw tego świata i absurdu. Tłumaczył: każda rzecz stworzona, żywa lub martwa, której Bóg wyznaczył określony czas istnienia, otrzymała od Stwórcy również moc, by istnieć, ustrzec się od rozkładu i oprzeć się zewnętrznym przeciwnościom. Kościół ma zapewnienie Chrystusa, że będzie istniał do końca wieków, posiada także w sobie moc zachowania w bycie przez wyznaczony okres czasu. Nadto, Kościół został nazwany świętym, a przeto ze swej natury nie może zbłądzić w wierze i odłączyć się od Pana. Wtedy bowiem przestalby być Kościołem, co czyniłoby słowa Chrystusa absurdalnymi⁵⁹.

Moc Kościoła uważał Benedykt za najwyższą w świecie. Gdyby bowiem — tłumaczył — była jakaś inna wyższa siła, przeciwna Kościołowi, wtedy nieprawdziwymi byłyby słowa Chrystusa: *bramy piekielne go nie przemogą*⁶⁰. Moc tę — dodawał — Kościół posiada ciągle (*continue*), trwale (*permanenter*) i stale (*perpetue*)⁶¹.

Pod pojęciem *bram piekielnych* widział Hesse głównie: herezje, napaści szatana, prześladowania tyranów i grzechy członków Kościoła. Wyjaśniał następnie, że Kościół, mimo herezji, trwa ciągle przy prawdzie, wobec ataków szatańskich posiada aniołów, którzy go bronią, wśród prześladowań rodzi męczenników — świadków wiary, a obok grzeszników gromadzi w swoich szeregach świętych. Kościół jest święty, mimo że w jego obrębie znajdują się grzesznicy. Kościół jest dla zbawienia ludzi⁶². To ostatnie twierdzenie Hesse mocno podkreślał i przy tym zarzucał husytom, że błędą, gdy nauczają, iż Kościół trwa tylko w predestynowanych lub pozostających w łasce uświęcającej⁶³.

Przy bliższym określeniu mocy i władzy Kościoła, Hesse posługiwał się terminem o biblijnym rodowodzie: władza kluczy (*potestas clavium*) jako wiedza rozeznawania (*scientia discernendi*) oraz władza sądenia, wiązania i rozwiązywania. Władza ta pochodzi od Boga i nikt z ludzi ani cała ludzkość razem wzięta nie może jej udzielić. Mieści się w niej władza konsekrowania ciała Chrystusa i odpuszczania grzechów oraz w sposób szczególny (*principaliter*) władza sądownicza (*iudiciaria potestas*)⁶⁴.

Władza kluczy, która zdążyła do tego, aby to, co związane na ziemi, było związane w niebie i to, co jest rozwiązane na ziemi, było rozwiązane w niebie, znajduje przedłużenie we władzy miecza. Pierwsza (władza kluczy) dotyczy relacji między Bogiem i człowiekiem, druga (władza miecza) — relacji między ludźmi⁶⁵. W średniowieczu rozróżnienie to pociągało za sobą długotrwałe debaty, zwłaszcza wśród kanonistów. Obejmowały one nie tylko wewnętrzne sprawy Kościoła, lecz

⁵⁹ Tamże, XXVI, s. 72, w. 1–4.

⁶⁰ „...virtus et potestas, quae est in ecclesia, ipsa est superior, iam illa praevalere posset adversus ecclesiam, sed nulla hoc potest, igitur ipsa est suprema”. Tamże, s. 73, w. 41–44.

⁶¹ Tamże, s. 83, w. 27; s. 84, w. 4.

⁶² Tamże, XXIV, s. 173, w. 25–44; s. 174, w. 1–21.

⁶³ „Hussites errant, dicentes ecclesiam solum continuare praedestinitis, aut in gratia gratum faciente constitutos”. Tamże, XXIV, s. 185, w. 33–34.

⁶⁴ Tamże, XXVI, s. 74, w. 1–15; XXIV, s. 185, w. 33–44.

⁶⁵ „Prima potestas arbitrandi est inter Deum et hominem, secunda inter hominem et hominem”. Tamże XXIV, s. 197, w. 20–21.

również stosunek Kościoła do państwa i pogan. Ich efektem jest bogata literatura⁶⁶. B. Hesse natomiast w swym *Komentarzu* nie wdawał się w spory prawne. Pozostał teologiem. Bardziej mu też chodziło o władzę całego Kościoła niż poszczególnych jego członków.

IV. PRYMAT PIOTROWY

Zagadnienie prymatu Piotrowego sprowadza się zasadniczo do następujących pytań: Czy Chrystus ustanowił Piotra pierwszym wśród apostołów i na czym polega to pierwszeństwo? Czy następcami świętego Piotra są biskupi Rzymu? Jakim prymatem cieszy się papież w Kościele? Pytania te pociągają za sobą wiele pytań pomocniczych. Benedykt Hesse odniósł się do nich w zróżnicowany sposób. Wiele miejsca w swoim *Komentarzu* poświęcił postaci Piotra Apostoła. Przyjął jako oczywiste, bez udowadniania, twierdzenie, że każdorazowy papież jest następcą św. Piotra. Wreszcie szeroko rozprawiał o relacji papieża do Kościoła jako: ciała mistycznego, ciała politycznego, reprezentowanego przez sobór powszechny i działającego w okresie między soborami.

Teologia prymatu św. Piotra w *Komentarzu* rozpoczyna się od interpretacji słów, użytych w perykopie Mt 16, 17–18. Zdaniem Hessego perykopa ta wskazuje na to, że Piotr, odpowiadając Chrystusowi, był: oświecony jasnością Objawienia, umocniony prawdą wyznania i podniesiony władzą szafowania lub administrowania. Jego imiona oznaczają: Piotr — uznający (*agnoscens*), a Szymon — posłuszny (*obediens*). Imię zaś ojca może oznaczać: jako Jona — gołębicę, jako Joanna — łaskę. Gołębicą jest symbolem prostoty (nią się kierował Piotr w swoim uznaniu Chrystusa jako Syna Bożego) oraz Ducha Świętego (Jego mocą Piotr złożył swe wyznanie). Łaska natomiast — to dar, dany Piotrowi od Boga. Czyni ona Piotra błogosławionym⁶⁷.

Mówiąc o osobie Piotra, Hesse widział go jako przedstawiciela apostołów, Kościoła i fundament instytucji prymatu. Piotr wyznawał wiarę w imieniu apostołów, a nie własnym tylko. Wyznanie to było znakiem jedności Kościoła i pierwszeństwa władzy (*propter principatus primitatem*) w nim⁶⁸. Otrzymał też klucze nie na użytek własny, lecz dla dobra Kościoła. W owym momencie Piotr oznaczał Kościół, był jego (Kościół) figurą⁶⁹. Na nim opiera się pełnia władzy papieskiej⁷⁰.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob.: L. Ehrlich, Przedmowa, w: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, Warszawa 1968, s. X–LXV; L. Grochowski, Dzieje ustawodawstwa kościelnego w średniowieczu (XII–XV w.), w: *Katolicyzm średniowieczny*, Warszawa 1977, s. 293–337.

⁶⁷ *Lectura...*, *Textus et studia*, XXIV, s. 166, w. 7–34; s. 167, w. 1–19 — Etymologia tego tekstu jest typowo średniowieczna.

⁶⁸ Tamże, s. 163, w. 24.

⁶⁹ „Cum Petrus claves accepit, proprie sanctam exlesiam significavit, quodque ecclesia est, quae a Christo claves accepit proprie, Petrum autem figurative”. Tamże, XXVI, s. 75, w. 7–9; „Petrus nomine ecclesiae claves regni caelorum accepit”. Tamże, s. 88, w. 34.

⁷⁰ „Potestas ligandi et solvendi et oves Christi pascendi data a Jesu Christo sancto Petro, super quem est fundata tota papalis plenitudo potestatis...”. Tamże, XXIV, s. 198, w. 34–36.

Relacje między Chrystusem a Piotrem widzi Benedykt dwójako. Za życia Chrystusa na ziemi, Piotr jest Jego wybranym uczniem, apostołem, który otrzymał od Niego specjalny urząd, władzę i zadanie w Kościele. Piotr został ustanowiony w Kościele głównym wikariuszem Chrystusa (*principalis vicarius Christi*), pasterzem i wiernym szafarzem misteriiów samego Boga⁷¹.

Zauważmy, iż Hesse odnosi do Piotra termin *vicarius Christi*, a nie *vicem gerens Christi*. Chce przez to powiedzieć, że Piotr jest sługą Chrystusa, a nie jego zastępcą na ziemi. Wzmocnia to terminem *minister*, który czasownikowo (*ministrare*) znaczy *służyć*, a nie *panować*. Zadanie Piotrowe określa rzeczownikami: *pastor* i *dispensator mysteriorum Dei* — pasterz i szafarz misteriiów Boga. Funkcje pasterską w średniowieczu rozumiano najczęściej jako władzę jurysdykcyjną, a szafarską — jako władzę święceń. Określenia stosowane do Piotra, przenosił Hesse na papieża i dodał do nich jeszcze kilka innych terminów. Terminologia ta nie była nowa⁷². Powtarza się ona zwłaszcza u zwolenników reformy Kościoła i ewoluowała w kierunku jurydycznym u obrońców silnej władzy papieskiej.

Tytułów: *wikariusz Chrystusa, sługa, pasterz i szafarz Bożych misteriiów*, w odniesieniu do papieża, używał Hesse w powiązaniu z innym tytułem — *głowa Kościoła*. Jak już wspominaliśmy, Biblia stosuje ten tytuł do Chrystusa. W średniowieczu natomiast rozciągano go również na papieża, co pociągało za sobą długotrwałe i ostre niekiedy polemiki. Benedykt odnosił się do tego problemu w różnoraki sposób.

Odmawiał Benedykt papieżowi tytułu głowy Kościoła rozumianego jako ciało mistyczne i dodawał, że tylko Chrystus jest głową tego ciała⁷³. Papieża natomiast — jego zdaniem — można nazywać najwyżej wikariuszem i sługą Głowy⁷⁴. Nauka ta wynikała z przyjętej zasady, iż funkcja głowy względem ciała jest wewnętrzna i polega na wnoszeniu do ciała czucia i ruchu.

Nie była to wszakże jedyna funkcja, w aspekcie której Hesse pisał o głowie Kościoła. Gdy bowiem rozpatrywał go jako ciało polityczne, wówczas koncentrował się na alegorii głowy, to znaczy na jej funkcjach zewnętrznych: przewodniczenia, kierowania i rządzenia. Wizja Kościoła jako ciała politycznego w *Komentarzu* Hessego nie była zbyt wyrazistą, zwłaszcza w ukazaniu relacji pomiędzy Kościołem jako ciałem mistycznym a Kościołem jako ciałem politycznym. S. Świeżawski utrzymuje, że wizja ta przedstawia nie tylko dwie koncepcje Kościoła, lecz więcej — dwa ujęcia kultury i życia ludzkiego i że oba typy organizmów społecznych miały świadków i męczenników plasujących się bądź po jednej lub po drugiej stronie⁷⁵.

⁷¹ „...Petrus consuiti debebat principalis vicarius Christi et pastor”. Tamże, XXIV, s. 26–27; „...potest dici vicarius et minister capitis”. Tamże, s. 175, w. 38; „...qui post mortem Christi Jesu remanebat eius vicarius et minister in terris ac dispensator fidelis mysteriorum ipsius Dei”. Tamże, s. 198, w. 38–40.

⁷² Np. „Non ignorat totus orbis Romanum pontificem Christi esse vicarium Petrique esse successorem”. Jakub z Paradyża, *Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae*, w: *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła. Textus et studia*, VI, s. 13, w. 19–20.

⁷³ „...iste modo proprie caput ecclesiae est solus Christus”. *Lectura...* *Textus et studia*, XXIV, s. 175, w. 24.

⁷⁴ „...potest dici vicarius et minister capitis”. Tamże, s. 175, w. 38–39.

⁷⁵ S. Świeżawski, *Corpus mysticum a corpus politicum. Uwagi na temat przygotowanego dzieła o filozofii XV wieku*, *Znak* 24(1972), s. 188.

Hesse określał ciało polityczne jako jakąkolwiek wspólnotę lub społeczność polityczną, która nawet bez wpływu łaski i charyzmatów oraz asystencji Chrystusa może się rządzić prawem ludzkim, a nawet boskim, bo przecież i niewierni posiadają znajomość Prawa Bożego. I jak król lub książę zwany jest głową królestwa lub księstwa, tak również papieżowi przysługuje tytuł głowy Kościoła, o ile ujmuje się go jako ciało polityczne⁷⁶. Koncepcja ta właściwie nie należy do eklezjologii, jest raczej socjologicznym, czysto świeckim ujęciem Kościoła. Nie ma bowiem Kościoła bez Chrystusa i bez Jego nadprzyrodzonego związku z ludźmi. Nie pokrywa się też ona z pojęciem państwa kościelnego, które miało swoje terytorium i granice. Można by ją interpretować jako zatrzymanie się przy instytucjonalnej stronie Kościoła, ale przecież nigdy w historii teologii nie odrywano elementów instytucjonalnych Kościoła od jego nadprzyrodzonego życia. Wręcz przeciwnie to, co zewnętrzne w Kościele, widziano jako sakrament tego, co wewnętrzne i duchowe. Stąd wizja Hessego jest tu raczej szermierką słowną niż zdrową eklezjologią.

O związkach papieża z Kościołem, którego reprezentantem jest sobór powszechny, będzie szerzej mowa w następnym rozdziale. Tu natomiast ograniczamy się do stwierdzenia, iż Hesse odmawiał papieżowi tytułu głowy soboru. Uważał bowiem, że sobór jest ciałem mistycznym, a nie politycznym, którego tylko Chrystus jest głową. Papieża natomiast — według niego — można jedynie, rozciągając i modyfikując ten tytuł, nazywać głową służebną (*caput ministeriale*)⁷⁷.

Inaczej rzecz się ma w okresie między soborami. Wtedy — zdaniem Hessego — Kościół Rzymski staje się reprezentantem soboru i jego głową jest papież, a kolegium kardynałów jest ciałem⁷⁸. Papież w tym czasie nie przejmuje na siebie funkcji Chrystusa. Nikt nie może go zastąpić jako Głowy Kościoła. Bóg dalej rządzi Kościołem, ale za pośrednictwem papieża jako narzędzia⁷⁹. Papież jest członkiem Kościoła, w imieniu którego i na rzecz którego Piotr otrzymał władzę kluczy. Jako następca Piotra jest on szczególnie członkiem Kościoła. Hesse tu podkreśla z naciskiem, że *Piotr w sposób szczególny otrzymał władzę, aby wszyscy rozumieli, że ktokolwiek odłącza się od jedności władzy i wspólnoty z nim, nie może być rozgrzeszony z grzechów, ani wejść do nieba, ponieważ poza Kościołem nie ma nikogo, kto mógłby związać lub rozwiązać. Głębica bowiem wiąże, Głębica odpuszcza*⁸⁰.

Wygląda na to, że Hesse wiązał nierozdzielnie prymat Piotra z Kościołem, a pełnię władzy udzieloną Piotrowi przez Chrystusa rozciągał tak szeroko, na ile szeroką widział władzę Kościoła. Odnosił to także do następców Piotra, to jest papieży. Więcej, tłumaczył, że nikt nie jest wyjęty spod jurysdykcji papieża jako

⁷⁶ *Lectura...*, Textus et studia, XXIV, s. 175, w. 28–36.

⁷⁷ „...proprie non est dicendum quod caput concilii sit aliud quam Christus, nisi valde extensive et cum modificatione, videlicet caput ministeriale”. Tamże, s. 176, w. 19–21.

⁷⁸ „...dissoluto concilio est ecclesia Romana concilium representans, cuius caput est papa, corpus vero collegium cardinalium”. Tamże, XXIV, s. 71, w. 11–12.

⁷⁹ „...quando ecclesia non est congregata, sententia proprie dicitur esse a Deo, sed mediante papa velut instrumento”. Tamże, XXIV, s. 176, w. 31–32.

⁸⁰ Tamże, s. 192, w. 28–32.

powszechnego pasterza, do którego należy rządzić i prostować błądzących⁸¹. W innych natomiast miejscach kilkakrotnie powtarzał, że zależność Kościoła od papieża nie jest istotowa, bo papież umierają, a Kościół trwa⁸². Papieża należy pojmować jako brata, który jak każdy inny wierny ma Boga za Ojca, a Kościół za matkę⁸³. Nie wiadomo, z czego wynikały te rozbieżności: czy z wysiłku pogodzenia idei koncyliarystycznych z nauką o prymacie papieża, czy może z rozpatrywania tego samego zagadnienia na dwóch płaszczyznach — jurysdykcyjnej i moralnej⁸⁴.

V. EKLEZJOLOGIA SOBORU POWSZECHNEGO

Sobory powszechne, poczynając od starożytności, odgrywały w Kościele dużą rolę. Orzekały one w sprawach wiary i moralności oraz dyscypliny kościelnej. W XV wieku wszakże, wobec kryzysu papiestwa, znalazło się wielu, którzy przenosili władzę soboru nad władzę papieża — następcy św. Piotra. Pogląd ten nazywano koncyliaryzmem (od *concilium* — sobór).

Myśli koncyliarystyczne wyszły z uniwersytetu paryskiego. Głosili je Henryk z Langenstein i Konrad z Gelnhausen, przychylni im Piotr z Ailly, Jan Gerson i Mikołaj z Clemanges. Przeniosły się one następnie do uniwersytetów w Bolonii, Padwie, Pradze i Krakowie⁸⁵. Pod ich wpływem obradowały sobory w Konstancji i Bazylei. O ile jednak teologowie zachodni zaczęli stopniowo wycofywać się z poglądów koncyliarystycznych, to akademicy krakowscy trwali w nich nadal uporeczywie. Należeli do nich zwłaszcza: Jakub z Paradyża, Jan Elgot, Wawrzyniec z Raciborza, Stanisław Strzęmpiński i Benedykt Hesse. Wysłali oni do Bazylei na sobór tzw.: *Traktat mniejszy* — pismo o wyższości soboru nad papieżem. Za jego autora uważa się Benedykta Hessego, chociaż właściwie było ono kompilacją. Poglądy w nim zawarte powtórzył Benedykt w swoim *Komentarzu*⁸⁶. Nie był on w nim do końca konsekwentnym. W jego nauce widać zatroskanie o dobro Kościoła i szukanie dróg wyjścia z istniejącego kryzysu. Tę drogę widział Hesse w soborze. Doktryna koncyliaryzmu wszakże zawierała w sobie wiele kwestii teologicznych, z którymi Benedykt nie zawsze umiał sobie poradzić.

Pierwszym pytaniem było: kto może zwoływać sobór powszechny? W starożytności zwoływali je cesarze. Potem, na Zachodzie przyjęła się nauka, że tylko ten

⁸¹ „Manifestam est autem, quia pastoris est redere et deviantes corrigere, quia generalis pastor est, ideo nullus eximitur ab eius jurisdictione”. Tamże, s. 180, w. 36–38.

⁸² „...exclesiae ad papam non sit essentialis dependentia, quia deficiente papa ecclesia non deficit...”. Tamże, s. 184, w. 18–19.

⁸³ Tamże, s. 182, w. 19–21.

⁸⁴ M. Rechowicz twierdzi, że według Hessego „między władzą kluczy Kościoła i papieża nie ma istotnej różnicy, są tylko różnice akcydentalne... Nie ma różnicy podmiotów, ponieważ papież jest tylko jednym z członków Kościoła. Ale istnieją różnice akcydentalne” (Święty Jan Kanty i Benedykt Hesse, jw., s. 180).

⁸⁵ E. Polkowski, *Papiestwo a państwo europejskie (XIII–XV w.)*, w: *Katolicyzm średniowieczny*, Warszawa 1977, s. 98.

⁸⁶ M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse*, jw., s. 176–177.

sobór jest ważny, który został zwołany lub potwierdzony przez papieża. Benedykt Hesse unika tego problemu. Stwierdza jedynie, że soborem powszechnym jest taki, który został zwołany prawnie (*legitime*) lub właściwie (*proprie*)⁸⁷. Terminy te jednak nie określają okoliczności, w jakich sobór powszechny jest zgromadzeniem prawnie lub właściwie zwołanym.

Według Hessego, sobór powszechny jest reprezentantem Kościoła, a nie jego głową, jak błędnie napisał S. Swieżawski⁸⁸. Gdy sobór zwołany jest właściwie, wtedy gromadzi się on w Duchu Świętym⁸⁹, który działa i osądza wraz z uczestnikami soboru⁹⁰. Sobór jest reprezentantem Kościoła jako ciała mistycznego, a nie politycznego i dlatego jego głową jest Chrystus, a nie papież⁹¹. Chrystus lub Duch Święty na soborze rządzi osobiście i bezpośrednio Kościołem oraz podejmuje działania właściwe głowie⁹². Jego słowa: *gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20) — odnoszą się w sposób szczególny do soboru. Chrystus nie pozostaje bezczynnym pośród członków soboru, lecz wspiera ich i broni, wlewa swoją łaskę, kieruje ich czynnościami, aprobując i potwierdzając podejmowane przez Kościół decyzje⁹³. Duch Święty kieruje bezpośrednio soborem, wpływając na wszystkich uczestników soboru⁹⁴. Sobór otrzymuje władzę bezpośrednio od Chrystusa⁹⁵. Jest to pełnia władzy i do udziału w niej wezwani są wszyscy ojcowie soborowi⁹⁶.

Twierdząc, że biskupi posiadają bezpośrednio od Chrystusa władzę nad ciałem Chrystusa prawdziwym i mistycznym, Hesse uściśla, iż poza soborem władzę tę posiadają oni habitualnie, na soborze natomiast nią się posługują; przechodzi ona w nich z możności do aktu⁹⁷. Stają się oni pomocnikami (*coadiutores*) papieża, według słów Biblii: *jesteśmy pomocnikami Boga* (1 Kor 3,9) i zaradzają w sprawach, w których papież nie może, nie zamierza lub zaniedbuje się przyjąć z właściwym rozwiązaniem⁹⁸. Papież dlatego nie jest głową soboru, ale poddany jest władzy soboru.

Sobór natomiast — zdaniem Hessego — może podejmować decyzje w sprawach rządu (*regimen*) Kościoła powszechnego⁹⁹, orzekać definitywnie w sprawie wiary i moralności¹⁰⁰ i być sędzią papieża¹⁰¹. Władza sądownicza soboru w tym

⁸⁷ Lectura..., Textus et studia, s. 176, w. 14; s. 178, w. 9; s. 181, w. 25; s. 71, w. 10.

⁸⁸ S. Swieżawski, Corpus mysticum a corpus politicum, jw., s. 188. Błąd powtórzony automatycznie w: Dzieje filozofii europejskiej w XV w., t. 1, Warszawa 1974, s. 81.

⁸⁹ Lectura..., Textus et studia, XXIV, s. 199, w. 17.

⁹⁰ „Spiritus Sanctus operatur et iudicat cum his, qui sunt in concilio”. Tamże, s. 176, w. 16–17.

⁹¹ Tamże, s. 176, w. 5–24.

⁹² „Christus sive Spiritus Sanctus in concilio per se et immediate ecclesiam regit ac exercet actiones competentes capiti huic”. Tamże, s. 177, w. 27–29.

⁹³ Tamże, s. 176, w. 9–15.

⁹⁴ Tamże, s. 176, w. 29–30.

⁹⁵ Tamże, s. 179, w. 32–33.

⁹⁶ Tamże, s. 178, w. 37–38.

⁹⁷ Tamże, s. 178, w. 32–34.

⁹⁸ Tamże, s. 178, w. 8–16.

⁹⁹ Tamże, s. 179, w. 9.

¹⁰⁰ Tamże, s. 181, w. 31.

¹⁰¹ „...concilium generale iudex est papae”. Tamże, s. 181, w. 42.

przypadku polega na przychodzeniu z pomocą papieżowi, usuwaniu jego zaniedbań, korygowaniu błędów i upominaniu, a nawet na zniesieniu go z urzędu, gdyby wpadł w herezję lub dawał zgorszenie i nie chciał się poprawić¹⁰².

Łatwo zauważyć, że tak sformułowana eklezjologia soboru powszechnego nastawiona była na papieża niegodnego: wiarołomcę, tyrana, zaniedbującego swoje obowiązki, heretyka. Pozostawiała natomiast bezradna wobec sytuacji, gdy urząd Piotrowy dzierżył człowiek święty i pod każdym względem odpowiedni na to stanowisko. Hesse mimo wszystko zachowuje szacunek dla papieża, zwłaszcza wtedy, gdy pisze o jego powinnościach względem soboru. Bo przecież, gdyby papież nie nie znaczył w Kościele, wtedy bezprzedmiotowe byłoby określenie jego praw względem soboru powszechnego.

A prawa te widział Benedykt następująco: a) papież jest obowiązany przyjmując, zatwierdzić, zachować i bronić statuty soboru powszechnego¹⁰³; b) papież nie może zmieniać dekretów soborowych¹⁰⁴; c) papież własną powagą, bez zgody soboru, nie może rozwiązać tego świętego zgromadzenia¹⁰⁵.

Podawaną przez Hessego naukę o soborze powszechnym można nazwać eklezjologią sytuacyjną. W jej obronie przytaczał on argumenty z Biblii i historii Kościoła. Uważał, że decyzjom soborów poddani byli: św. Piotr Apostoł i liczni jego następcy, jak Zosim, Urban i Galazjusz. Innym znowu Kościół powszechny wymawiał posłuszeństwo, jak np.: Marcelemu, Anastazemu, Liberiuszowi, Janowi XII, Benedyktowi IX, Benedyktowi XIII i Janowi XXIII¹⁰⁶. Z dużym szacunkiem odnosił się do Soboru w Konstancji i twierdząco odpowiadał na pytanie: czy *posłuszeństwo Soborowi Bazylejskiemu, reprezentującemu Kościół powszechny, obowiązuje pod koniecznością zbawienia?* To, co pozytywnie pisał Hesse o soborze powszechnym, jest ciągle aktualne. To natomiast, co proponował dla rozwiązania zaistniałych problemów, nosi na sobie znamię czasu i przeminęło wraz z epoką.

ZAKOŃCZENIE

Nauka Hessego o Kościele została sformułowana w ramach komentarza biblijnego, a tekstem, na którym się opiera, jest perykopa o obietnicy ustanowienia prymatu Piotra i jego następców (Mt 16, 13–19). Uwarunkowania te określają eklezjologię Benedykta. Nie jest ona polemiką ani też prostym traktatem eklezjologicznym. Jest komentarzem, uwzględniającym aktualne kwestie Kościoła w XV wieku. Jest to komentarz poszerzony. W stosunku do *Catena aurea* Tomasza z Akwinu¹⁰⁷, na której Benedykt wzorował swoje wywody, jego tekst jest

¹⁰² Tamże, s. 181, w. 31–37.

¹⁰³ Tamże, s. XXVI, s. 90, w. 41–42.

¹⁰⁴ Tamże, s. 91, w. 21.

¹⁰⁵ Tamże, s. 91, w. 43–44.

¹⁰⁶ Tamże, s. 90, w. 1–12.

¹⁰⁷ Thomae Aquinatis, *Catena aurea in Matthei Evangelium*, Parisiis 1876, s. 292–297 (cap. XVI, p. 3).

zdecydowanie bogatszy w zagadnienia i argumenty. Potwierdza on tezę, postawioną przez S. Swieżawskiego, że *wiek XV to wiek rozącej się nowożytnej eklezjologii, która od tej chwili nie przestaje (mimo pozornego jakby zanikania tej problematyki w pewnych okresach) być jednym z najważniejszych działów teologii*¹⁰⁸. Eklezjologia piętnastowieczna miała swoje zawężenia, nie unikała ich również eklezjologia potrydencka. Dopiero Sobór Watykański II w miarę całościowo spojrzal na Kościół.

Tym, co charakteryzuje naukę Hessego, jest pozytywny ton wykładu. Hesse jest filologiem biblistą, patrologiem, historykiem Kościoła i filozofem. Zna dokumenty Kościoła. Oczywiście w metodzie pozostaje na poziomie wiedzy XV wieku. Korzysta z innych, ale zaznacza zawsze pochodzenie cytowanego tekstu. Stąd jego *Komentarz* można nazwać kompilacją, ale nie plagiatem. Przytoczone teksty wiążą w jedną całość ułożony przez niego plan pracy i konsekwentna jego realizacja.

Hesse jest eklezjologiem, który całość widzi przed jej częściami. Na planie pierwszym u niego jest Kościół, potem Sobór, a dopiero na trzecim miejscu papież. Właściwie nie zwalcza on instytucji prymatu. Chce go jedynie widzieć w Kościele i dla dobra Kościoła, a Sobór uważa za gwaranta tej zasady. Hesse, nawet gdy opowiada się za wyższością Soboru nad papieżem, nie deprecjonuje instytucji prymatu, ani nie oskarża Stolicy Apostolskiej o nadużycia, jak to czyniło wielu w tamtym czasie. Można powiedzieć, że wszystko pisze z bezgranicznym umiłowaniem Kościoła.

Wysunięta przezeń koncepcja Kościoła jako *corpus mysticum* i *corpus politicum* jest bardziej intuicyjna niż rozumowa. Pozostała ona jednak bliska realiom życiowym. Wszak eklezjologia na przestrzeni swych dziejów zawsze oscylowała między wizją Kościoła jako duchowego nadprzyrodzonego organizmu (*corpus mysticum*) i Kościoła jako instytucji (*corpus politicum*). I mimo, że Hesse nie ukazał połączenia w jedną całość obu tych wizji, to jednak szukał wyjaśnienia prawdy, za którą wielu oddawało swoje życie.

ECCLÉSIOLOGIE DANS LE COMMENTAIRE DE BENEDYKT HESSE À Mt 16, 13-19

RÉSUMÉ

Benedykt Hesse était un théologien polonais qui a vécu dans la première moitié du XV^e siècle. Il fut plusieurs fois le recteur de l'Académie de Cracovie. Il fut aussi le coauteur de „Traité mineur” préparé pour le Concile de Bâle. Il fut pour le conciliarisme. Parmi ses nombreux oeuvres il y a un volumineux *Commentaire* de l'Évangile selon s. Matthieu.

¹⁰⁸ S. Swieżawski, *Corpus mysticum a corpus politicum*, jw., s. 187.

L'auteur de cet article s'est concentré sur l'explication de péricope Mt 16, 13-19. Il a remarqué qu'elle contient beaucoup d'idées de l'ecclésiologie. Son raisonnement il a développé dans cinq chapitres: 1) L'Eglise de Jésus Christ; 2) Congrégation de fidèles; 3) Force et pouvoir de l'Eglise; 4) Primat de Pierre; 5) Ecclésiologie de Concile Universelle. Cet article apporte beaucoup pour la meilleur compréhension de l'ecclésiologie du XV^e siècle.

EKLEZJOLOGIA KRAKOWSKA W XV WIEKU*

Badania nad eklezjologią krakowską rozpoczął ks. Jan N. Fijałek. W sześćdziesiąt lat po nim zajęli się tym zagadnieniem ks. bp Marian Rechowicz, Władysław Seńko i Wacław Bucichowski.

Moje opracowanie wnosi analizę nie zbadanych dotąd, a także nie dosyć zbadanych tekstów, odnoszących się do interesującej nas dziedziny. Zajęłam się kazaniami–traktatami Stanisława ze Skarbimierza († 1431), w których znalazłam jego poglądy eklezjologiczne, dalej tekstem dysputy o Kościele przeprowadzonej na krakowskim wydziale teologicznym około 1430 roku i wreszcie oficjalnym traktatem Uniwersytetu Krakowskiego na sobór bazyilejski zredagowanym w roku 1441 przez Tomasza ze Strzempina.

Teksty te analizowałam szczególnie w aspekcie dwóch problemów: istoty Kościoła i władzy papieża.

Stanisław ze Skarbimierza był prawnikiem i jego koncepcja Kościoła jest naznaczona myśleniem prawniczym. Kościół określa wprawdzie jako ciało mistyczne Chrystusa, ale złożone przede wszystkim z urzędów i stanowisk na różnych stopniach. Stanisław przypisuje papieżowi pełnię władzy, nie jest jednak zwolennikiem absolutyzmu papieskiego. Uważa, że Kościół (lub sobór), choć nie może znieść pełni władzy papieskiej, może jednak ograniczyć użycie tej władzy pod pewnymi regulami i prawami. Jest to, zdaniem jego, trwała podstawa reformy Kościoła. Wydaje się, że Stanisław ze Skarbimierza jest umiarkowanym myślicielem, który, choć zgodnie z zasadniczymi swoimi sympatiami, jest teokratą, to jednak przyjął dekrety soboru w Konstancji i idzie w kierunku wskazanym przez Kościół.

Dysputa krakowska w swym zasadniczym tekście, jakim jest odpowiedź prowadzącego ją mistrza, ukazuje podział Kościoła na Kościół predystynowanych, Kościół walczący i Kościół rzymski. Dużo miejsca poświęcone jest opisowi Kościoła rzymskiego. Jest to Kościół złożony z papieża jako głowy i z kolegium kardynałów jako ciała, tworzą razem jakby wewnętrzne, najściślej zjednoczone ciało mistyczne. Dużą rolę w omawianym tekście odgrywa przyrównanie ciała mistycznego Kościoła rzymskiego z ciałem naturalnym, jego częściami i władzami.

* Pełny tekst referatu ukaże się w książce: Zofia Włodek, *Studia nad wydziałem teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku*, t. I.

Z porównania tego ostatecznie wynika, że jedność ciała mistycznego w ujęciu krakowskiego tekstu zasadza się głównie na sprawowaniu jurysdykcji.

Władza papieża jest władzą najwyższą, władzą główną i źródłem wszelkiej władzy. Papież ma władzę także nad porządkiem doczesnym. Od władzy papieża zależy władza cesarska i królewska. Jeżeli papież jednak rozkazuje coś przeciwnego wierze, wierni nie są obowiązani go słuchać. Poza tym, choć zasadniczo papież jest ponad prawem, to może jednak być sądzony jeśli głosi poglądy hereetyckie.

Widzimy więc, że po umiarkowanych poglądach Stanisława ze Skarbimierza, pojawia się w Krakowie dość radykalny teokratyzm.

Tomasz ze Strzempina w zredagowanym przez siebie traktacie wprowadza inny podział Kościoła niż wspomina dysputa. Znajdujemy u niego mianowicie Kościół predystynowanych, Kościół walczący i Kościół w swej reprezentacji. Nieobecne jest ujęcie Kościoła jako Kościoła rzymskiego. Najważniejsze dla Tomasza ze Strzempina to ujęcie Kościoła w reprezentacji, czyli sobór. Ciałem mistycznym nazywa Tomasz Kościół ujęty jako wspólnota wiernych, której reprezentacją jest sobór. Jest to jakby Kościół wewnętrzny (*corpus misticum*), któremu przeciwstawiony jest Kościół zewnętrzny (*corpus politicum*), czyli Kościół rozumiany jako zorganizowana społeczność o wymiarze politycznym.

Głową Kościoła, prawdziwą i bezpośrednią, jest Jezus Chrystus. Papież jest tylko głową Kościoła rozumianego jako *corpus politicum*, zaś służebną lub zastępczą głową Kościoła rozumianego jako *corpus misticum*. Autor stwierdza jasno, że nie ma istotnej zależności między Kościołem a papieżem. Wyższą władzę od papieża ma sobór, podlega mu każdy członek Kościoła wraz z papieżem.

Poglądy Stanisława ze Skarbimierza i mistrza prowadzącego wspomnianą dysputę o Kościele kształtowały się głównie w dyskusji z Husem i jego zwolennikami, koncyliarystyczne poglądy Tomasza ze Strzempina natomiast, stanowią przede wszystkim odrzucenie koncepcji teokratycznych.

WIZJA KOŚCIOŁA W DEKORACJACH PÓŻNOŚREDNIOWIECZNYCH MODLITEWNIKÓW W POLSCE (na tle europejskim)

Wspólnotę wiernych z Bogiem ustanowioną przez Chrystusa wyobrażano od czasów starochrześcijańskich. Najstarsza zachowana personifikacja tego pojęcia zdobi wewnętrzną, zachodnią ścianę bazyliki Santa Sabina na Aventynie w Rzymie. Wykonana techniką mozaikową datowana jest na ok. 425¹. Na miniaturze rolki z hymnem *Exulted* z końca XI wieku (Watykan, BAV. Barb. lat. 592) wyobrażenie „Matki Kościoła” (jak to określono w inskrypcji) umieszczono w nawie głównej, umownie ukazanej budowli kościelnej. W jej nawach bocznych zgrupowano wizerunki wiernych². W epoce romańskiej i gotyckiej popularne były przeciwstawienia — personifikacji eklezjologii i synagogi. W ten nowy kontekst włączono rozmaite warianty wyobrażeń symbolizujących eucharystię³. Kolejnym wzbogaceniem były przedstawienia Marii–Eklezji, w najkrótszej wersji sprowadzane do przedstawień tzw. dwuosobowego ukoronowania. Maria tronowała wspólnie z Chrystusem, który nakładał jej koronę na głowę⁴. Najstarszym u nas tego rodzaju dziełem jest dwustronny tympanon w kaplicy św. Jadwigi w Trzebnicy z 1269 roku. Do programu wyobrażeń Kościoła — instytucji włączano apostołów. Dwanaście kolumn podtrzymujących rotundę Anastasis w Jerozolimie objaśniano jako 12 apostołów. Wyobrażano ich, podtrzymujących wersety *Credo* przy filarach we wnętrzach architektury sakralnej (co najmniej od XIII wieku) lub na nastawach ołtarzowych — obok dwuosobowej Koronacji Marii–Eklezji. Na ziemiach polskich takie dzieła występowały w XIV wieku⁵. Podobny kontekst treściowy tworzono łącząc Koronację Marii–Eklezji z Zesłaniem Ducha św. To wydarzenie rozpoczynało misję Kościoła. W centrum jego wyobrażeń ukazywano zawsze Matkę Boską. Godne uwagi, że metoda personifikacji zastępowana była przedstawieniem

¹ W. Oakeshott, *Die Mosaiken von Rom*, Wien 1967, s. 100, 101, il. 74.

² *Vaticana, Liturgie und Andacht im Mittelalter*, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, Katalog nr 32, s. 164, 165, il.

³ *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Herder Wien 1968, s. 570–578.

⁴ J. Schiller, *Ikonographie der Christlichen Kunst*, Bd. IV, 1, Gütersloh 1976, s. 38–68, il. 93–135.

⁵ Najbardziej znanym przykładem wśród dzieł rzeźby monumentalnej są posagi apostołów fary w Chelmie i drewniane figury z kościoła Marii Magdaleny we Wrocławiu (obecnie w Muzeum Narodowym we Wrocławiu). Jedną z najwcześniejszych nastaw ołtarzowych omawianego rodzaju przechowała się w Bąkowie na Śląsku Opolskim.

faktów z życia Chrystusa, Jego matki i uczniów. Kolejnym elementem ewolucji było wprowadzenie obrazów czynności kapłanów Kościoła — sprawujących Eucharystię wobec wiernych, a także wykonujących czynności sakramentalne⁶.

W epoce dojrzałego i późnego średniowiecza wyobrażano w sztukach monumentalnych syntetycznie wizję całej nauki Kościoła. Programy, które kiedyś nazywaliśmy katechetycznymi, a które w literaturze przedmiotu często określane są jako *Biblia Pauperum*, prezentowały prawdy o stworzeniu, grzechu, odkupieniu i sądzie. Realizowano je w rzeźbie na elewacjach katedr, lub baptysteriów (we Włoszech), w witrażownictwie i malarstwie ściennym we wnętrzach kościelnych. Ozdabiały przedmioty związane bezpośrednio z liturgią: nastawy ołtarzowe, relikwiarze, szaty i naczynia oraz księgi chórowe. Programy mogły być rozwijane szeroko dla środowisk uczonych, lub skracane np. w malowidłach, zdobiących jednonawowe kościoły parafialne na obrzeżach łacińskiego kręgu kulturalnego⁷. W średniowieczu Kościół posługiwał się obrazami w edukacji wiernych. Obrazowa synteza prawd przez niego głoszonych może być postrzegana również jako manifestacja instytucji.

Modlitewniki prywatne są ważnym źródłem dla poznania mentalności wiernych epoki średniowiecznej. Teksty wybranych fragmentów ewangelii, psalmów, hymnów, litanii i rozmaitych okazjonalnych modlitw były podstawą wyborów słów, którymi zwracano się do Boga w wielokrotnie ponawianych modlitwach. Wyobrażenia figuralne związane z często odmawianymi tekstami, przez bliskość i częstotliwość oglądania przyswajały wiernym obrazową wizję prawd religijnych. Teksty modlitewników analizowano jako źródło do poznania religijności określonych osób lub grup społecznych⁸. Zachowane w nich wyobrażenia były przedmiotem studiów nad twórczością malarzy lub środowisk warsztatowych, w których modlitewniki zdobiono ręcznie lub metodami graficznymi. Wpływ fundatorów na rodzaj i poziom dekoracji badano od dawna, tym bardziej, że zawierały one niekiedy ich wizerunki, nawet portretowe⁹.

⁶ Wyobrażenia tego rodzaju towarzyszyły wizerunkom św. Grzegorza: tzw. Msza św. Grzegorza umieszczanym w rozmaitych kontekstach i w różnych działach (od malowideł ściennych po iluminowane modlitewniki). Występowały licznie w pontyfikatach i akcydentalnie w żywotach świętych (np. św. Tomasza Beketa i św. Stanisława — wyobrażanych jak zostali zabici przed ołtarzem podczas sprawowania Eucharystii). Wprowadzone zostały również do modlitewników, np. występują w luksusowych, trzytomowych Godzinkach rękopiśmiennych wykonanych w Gandawie w latach 1510/1520, t. I, vol. 7v, 18v, 51v, t. II, 66v, 68v, 137v (BAV-Vat. lat. 3769–3770, Vaticana, katalog o.c. s. 286–289).

⁷ *Biblia Pauperum* — to określony rodzaj książki, najpierw od XIII wieku, rękopiśmiennicy, a od drugiej połowy XV wieku drukowanej — zawierające ilustracje ze Starego i Nowego Testamentu w układzie konkordacji, objaśnione podpisami i uzupełnione tekstem. Była wydawana w edycjach faksymilowych, ostatnio np. J. B a c k h o u s e, J. H. M a r r o w, G. S c h m i d t, *Biblia Pauperum Kings MS 5*, British Library, London, Faksimile Verlag Luzern 1995. O programach katechetycznych — por. A. K a r ł o w s k a - K a m z o w a, Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce; w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie środkowo-wschodniej*, Poznań 1997, s. 137–151.

⁸ U. B o r k o w s k a, OSU, *Królewskie modlitewniki*, Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI w.), Lublin 1988; B. K ũ r b i s, *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterium Egberti*, w: *Na progu historii*, Poznań 1994, s. 250–259.

⁹ Odbyły się liczne wystawy prezentujące modlitewniki. Obszerne katalogi zawierają odniesienia do wcześniejszej literatury. Por. najnowsze: J. M. P ł o t z e k, *Andachtsbücher des Mittelalters aus*

W literaturze przedmiotu nie postawiono jednak zasadniczego pytania, w jaki sposób wyobrażenia umieszczane w rękopiśmiennych i drukowanych modlitewnikach związane były z religijnością laików. Modlitewniki luksusowe, iluminowane w XIII wieku (także i u nas¹⁰) tworzone dla dworskich elit ówczesnego społeczeństwa. Pierwotnie były to najczęściej psalterze, w ciągu XIV wieku przekształcone drogą ewolucji w *Godzinki*. Zawierały rozmaite teksty podzielone na liturgię godzin. Z *Godzinkami o NMP* połączona była seria przedstawień z dzieciństwa Chrystusa a na końcu umieszczano przedstawienia śmierci lub koronacji Marii. *Godzinki* pasyjne rozpoczynał wizerunek Ukrzyżowania lub Chrystusa w Ogrójcu, a *Godzinki o Duchu św.* przedstawienie Zesłania Ducha św. Seria ilustracji dla psalmów pokutnych odnosiła się do Dawida, a modlitwy za zmarłych uzupełniano przedstawieniami śmierci, pochówku, modlitw za zmarłych, dusze czyścicowe etc. Modlitwy do świętych ilustrowano ich wizerunkami, podobnie jak wybrane teksty Ewangelii poprzedzane były przedstawieniami ewangelistów, lub ich symbolami. Ten typowy materiał ilustracyjny bywał rozwijany lub skracany, zawsze jednak seria ilustracji z życia Chrystusa i Marii włączona z liturgią godzin tworzyła zasadniczy człon wyobrażeń figuralnych¹¹. W *Godzinkach* drukowanych w Paryżu od ostatniego dziesięciolecia XV wieku, a szczególnie obficie w pierwszej połowie XVI stulecia, na marginesach niektórych edycji umieszczano niewielkie obrazki ilustrujące prawdy wiary w sposób narracyjny. Nie wiązały się z tekstem modlitewników, dodawali je zapewne wydawcy dla zwiększenia atrakcyjności książeczek produkowanych na sprzedaż¹². Paryż zdominował inne środowiska. Drukowano tu również *Godzinki* dla wszystkich diecezji francuskich, niektórych angielskich, niderlandzkich i sporadycznie niemieckich¹³. Na kartach tytułowych informowano o zawartości książek, które mogły także posiadać spisy rzeczy. W latach 1486–1500 wydano 78 różnych wydań *Godzinek* w Paryżu, w samym roku 1501 było ich 34, a na przykład w roku 1515 aż 39¹⁴. Specjalizowali się w tego rodzaju produkcji wydawcy: Antoni Verard, Simon Vostr, trzej bracia Hardoulin oraz Theleman Kerver. W edycji z roku 1486 Antoni Verard informował, że *Godzinki* wydawane na mocy przywileju królewskiego mają służyć nauczaniu *dobrych*

Privatbesitz, Katalog zur Ausstellung im Schnütgen-Museum, Köln 1987; G. Morello, Die schönsten Stundenbücher aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana, Zürich 1988; A. Karłowska-Kamzowa, L. Wetesko, J. Wiesołowski, Średniowieczna książka rękopiśmienna jako dzieło sztuki, katalog wystawy, Gniezno 1993; F. Avril, N. Reynaud, Les manuscrits et peintures en France 1440–1520, Bibliothèque Nationale, l'exposition 1993/1994, Paris 1993 (bardzo liczne przykłady i obfita literatura).

¹⁰ A. Karłowska-Kamzowa, Rola klasztorów w rozwoju gotyckich rękopisów iluminowanych w Polsce, w: Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski, Sympozja 9 (Opole 1955), s. 283–285.

¹¹ Informacje w języku polskim czytelnik znajdzie w: U. Borkowska, Królewskie modlitewniki, jw., Rozdział I, s. 43–63. Autorka relacjonuje informacje zawarte w literaturze obecnej.

¹² A. Karłowska-Kamzowa, Die Rezeption von Dürers „Apokalypse“ in der französischen Druckgraphik des frühen XVI Jh. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* XLVI/XLVII (1993/1994), s. 267–273, il. 437–440. Taz. Książka także do oglądania. Ze studiów nad drukowanymi modlitewnikami paryskimi przelomu wieku XV/XVI. UMCS Lublin (w druku).

¹³ Ciągłe aktualne jest pomnikowe dzieło A. Claudin, *Histoire l'imprimerie en France au XV^e et au XVI^e siècle*, Paris 1900, t. I i II; A. Labarre, *Le phénomène des livres d'heures*, w: *Histoire de l'édition française*, Paris 1982, s. 212–214.

¹⁴ B. Moreau, *Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVI^e siècle*, Paris 1972.

*katolików*¹⁵. Serię wyobrażeń umieszczane na marginesach *Godzinek* układano albo w sekwencjach tematycznych, albo luźno wybierano poszczególne sceny lub wizerunki osób, zestawiając z motywami florystycznymi, zoomorficznymi czy fantastycznymi, by od progu XVI wieku włączyć ornamentykę renesansową pochodzenia włoskiego. Cykle nauczające¹⁶ mogły zawierać obrazy: Stworzenia świata, człowieka, Grzech pierworodny, Wygnanie z raju, Żywot Chrystusa, Apokalipsę, obrazy plag poprzedzających koniec świata, Sąd Ostateczny¹⁷. Dla celów moralizatorskich dodawano historie starotestamentowe: o Józefie, Judyście, Synu Marmotrawnym, Zuzannie oraz wyobrażenia Sybilli¹⁸. Ponadto całość niekiedy uzupełniały serie przedstawień sakramentów, a także Tańca śmierci, personifikacje grzechów głównych lub wyobrażenia Śmierci zabijającej ludzi różnych stanów oraz seria wyobrażeń cudów dokonywanych za przyczyną NMP. Podstawowe prawdy głoszone przez Kościół o stworzeniu, grzechu, odkupieniu i sądzie zostały zawarte w seriach drobnych opowiadań obrazowych. Niekiedy dodawano objaśnienia w języku francuskim. Sama instytucja Eklezji wyobrażana została na specjalnej rycinie uzupełniającej modlitwę do Trójcy św. Ukazano dwór niebieski w układzie hierarchicznym, a poniżej gotycki kościół i klęczący wokół niego: duchownych z papieżem i świeckich z cesarzem na czele¹⁹. Geneza tego ujęcia sięga ilustracji dzieła św. Augustyna. *O państwie Bożym*, częstych w iluminatorstwie gotyckim. To paryskie nauczanie obrazowe indywidualnych wiernych jest godne uwagi. Obok licznych wątków świeckich²⁰, zawartych w tych niemal masowo produkowanych książkach, przesłanie obrazowe Kościoła — adresowane było do wiernych nauczanych racjonalnie. Znajomość Nowego, ale i Starego Testamentu — musiała być znaczna, jeżeli cykle ilustracji nie zawsze uzupełniano podpisami. Drugim rysem była fascynacja śmiercią. Taniec śmierci w *Godzinkach* drukowanych w 1520 roku przez Simona Vostra (Uppsala, BU. varkTl 2) ukazano na 66 drobnych kompozycjach.

Powstaje pytanie: w jaki sposób zdobiono modlitewniki na ziemiach polskich u schyłku średniowiecza. Jakie wyobrażenia oddawano do rąk wiernych w naszym kraju?

¹⁵ Catalogues des Livres James Rotschild, Paris 1884, s. 13, syg. 22 (I. 5.7) „A la louenge de dieu de sa tressaince et glorieuse messe a l'edification de tous bos catholiques furent commenees cespresents heures par commandemet du roy nostre sire pour antoyne Verard libraire” — pisownia oryginalna z wydania w 1486 roku. Egzemplarz znajduje się w Bibliotheque Nationale, Departament Rękopisów — kolekcja Rotschilda (syg. jak wyżej).

¹⁶ Studia nad *Godzinkami* między innymi także drukowanymi prowadziłam w Paryżu wiosną 1994 r., ale także wcześniej we Wiedniu, Rennes, Berlinie, Rzymie i w Szwecji. Wymieniam egzemplarze, które miałam osobiście w rękach.

¹⁷ Theleman K e r v e r, Paryż, wydanie z 1505 roku (Paryż, BN, Velins 1509), 1506 (BAV, St. Ross 7273 oraz Paryż BN, Velins 1510).

¹⁸ Simon Vostr, Paryż, wydanie z ok. 1510 roku (Uppsala, Bibl. Uniw. Rar UTL 4).

¹⁹ W wymienionych wyżej *Godzinkach* Simona Vostra (Uppsala, BW-Rar. UTL 4) oraz w *Godzinkach* tej samej oficyny z ok. 1508 roku (Paryż BN, Velins 1657).

²⁰ W kalendarzach nie tylko ukazywano prace rolne i znaki zodiaku, ale także zabawy rozmaite i polowania. Te ostatnie sceny powtarzano na marginesach przy tekstach modlitewnych. W *Godzinkach* Simona Vostra (ostatnie z wymienionych w przypisie 19) wprowadzono 24 drobne ilustracje Tryumfu Cesara, skopiowane ze sztychów słynnego włoskiego artysty Andrea Mantegna. Z kontekstu wynika, że uważano go za bohatera pozytywnego, jak postaci ze Starego Testamentu.

Modlitewniki luksusowe tworzone dla dam z elit dworskich występowały w Polsce od XIII wieku, jednak z produkcją dla szerokiego odbiorcy spotykamy się dopiero w początkach XVI wieku²¹. Wprowadzenie druku miało znaczenie kluczowe. Około roku 1514 Biernat z Lublina przetłumaczył modlitewnik zatytułowany: *Hortulus Animae*, który wydał z ilustracjami w Krakowie Florian Ungler. Modlitewnik ten był przedmiotem szczegółowej analizy L. Biernackiego²². Zwraca on uwagę, że teksty składające się na *Hortulus animae* są wysoce pokrewne do zbioru zatytułowanego *Horae Beate Mariae Virginis*, popularnego we Francji i krajów od niej zależnych. *Hortulus* zawierał *Horae de s. Crucis*, *Horae de s. Spiritu*, *Horae compassionis BMV*, fragmenty ewangelii z opisem męki Chrystusa oraz wielką liczbę rozmaitych modlitw. Autor cytowanej monografii szczegółowo przedstawia pochodzenie tekstów oraz dokonuje, na podstawie wydań późniejszych, rekonstrukcji części ilustracyjnej pierwotnego *Hortulusa* polskiego. Pierwowzorem dla niego były wydania norymberskie oficyny Kobergera z lat 1510–1513 ozdobione drzeworytami Hansa Baldunga Grüna²³. Pierwsze Unglerowskie wydanie nie zachowało się w całości. L. Biernacki omawia edycję z 1636 roku z oficyny Piotrowczyka, które posiadało 79 ilustracji. Od nr 20 do nr 62, oraz nr 3 — przedstawienia świętych. Piękne, łacińskie wydanie *Hortulus Animae* — dzieło oficyny Marcina Scharffenberga z 1533 roku (Kórnik, BK, Q Cim 103) posiada podobny układ ilustracji. Liturgia godzin „swoich” typowych ilustracji nie posiada. Po kilku wyobrażeniach pasyjnych następuje seria wyobrażeń świętych: ojców Kościoła z symbolami ewangelistów, apostołów, męczenników (ze świętymi: Wojciechem i Stanisławem), wyznawców oraz niewiast i dziewic. Przedstawienia z życia Chrystusa umieszczono później w układzie głównych świąt roku kościelnego. Na końcu umieszczono przedstawienie spowiedzi i komunii świętej. Do psalmów pokutnych dołączono przedstawienie Dawida przyglądającego się Betsabe, która zanurza nogi w sadzawce²⁴.

Dominiacja przedstawień świętych w tych książkach musiała spotykać się z uznaniem nabywców. W tej samej oficynie Marcina Scharffenberga w Krakowie wydano w 1546 roku *Godzinki* — *Horae Beate Mariae Virginis* (Kórnik, BK, Cim Q 461) ilustrowane w analogiczny sposób. Ukrzyżowanie, Pieta, św. Weronika z chustą, Chrystus w Ogrodzie Oliwnym — to pierwsze kompozycje. Dalej symbole ewangelistów — związane z fragmentami ich tekstów, Dawid kłęczący przed Bogiem — na wstępie psalmów pokutnych, i Matka Boska Bolesna związana z tekstem odpowiednich modlitw odnoszących się do jej współcierpienia. *Godzinki*

²¹ Przegląd prezentuje ks. T. B o r c z, Polskie modlitewniki XV i XVI stulecia, *Studia Pelplińskie* 1(1969), s. 75–84.

²² L. B i e r n a c k i, Pierwsza książka polska, Lwów 1918.

²³ Tamże, s. 14, il. s. 410–415.

²⁴ To wyobrażenie wywodzi się z iluminowanych rękopiśmiennych *Godzinek* francuskich. Naga Betsabe zanurzona w sadzawce, której służebnice przynoszą dary od króla Dawida ukazywanego w oddali — była bardzo popularnym przedstawieniem właśnie w tamtym środowisku. W edycjach drukowanych dla Simona Vostra w Paryżu od końca XV wieku weszły do repertuaru dekoracyjnego popularnych modlitewników francuskich. W Polsce — to złagodzone obyczajowo wyobrażenie (Betsabe jest ubrana) na ogół nie występuje. Nie ma w znanych *Godzinkach* rękopiśmiennych z XV i XVI wieku, brak go w *Hortulusie* polskim (wg opisu rekonstrukcyjnego L. B i e r n a c k i e g o, jw., s. 78–80), nie ma w *Godzinkach* z oficyny Scharffenberga, Kórnik BC, Cim. Q 461.

do *NMP* nie posiadają dekoracji figuralnych. Czterdzieści wizerunków świętych nadaje charakter materiałowi wizualnemu. Nieliczne sceny z dzieciństwa Chrystusa: Zwiastowanie, Narodzenie, Nawiedzenie, Pokłon Trzech Króli oraz Zmartwychwstanie umieszczone w układzie roku kościelnego. Dodano do modlitw za zmarłych przedstawienie dusz czyszcących w ogniu. Dekoracje marginalne księżyczki zdradzają inspiracje francuskich, choć w obecnym stanie badań trudno orzec czy z pierwszej ręki²⁵. Wiadomo jednak, że oryginalne francuskie godzinki docierały do Polski w XVI wieku, jak świadczy o tym niezmiernie ciekawy egzemplarz tzw. *Godzinek Jana Zamoyskiego* (Warszawa, BN, Inc. Q 335)²⁶. Typowe serie ilustracji związane z liturgią godzin występowały w rękopiśmiennym modlitewniku księcia ziębickiego (Wiedeń, ÖNB) z 1502 roku oraz w modlitewniku królowej Bony (Oxford Douce 40/21, 614) z 1527/1528. Rezygnacja z takich wyobrażeń w edycji popularnej Scharffenberga z 1546 roku wynikała zapewne z woli upodobnienia dekoracji do wcześniejszych wydań modlitewników o sprawdzonej popularności.

W porównaniu do drukowanych wydań paryskich obrazy prawd wiary głoszonych przez Kościół zdają się być ogromnie uproszczone. Nieliczne sceny z Dzieciństwa i Pasji Chrystusa zdominowane są galerią świętych. Brak wizji tryumfu Marii, przedstawienia Kościoła-institucji. Brak również wizji eschatologicznych, opowiadań wyjętych ze Starego Testamentu. Przedstawienia czynności sakramentalnych duchownych są rzadkością. Ilustracje modlitewników dostosowywano do potrzeb lokalnych. W łacińskim wydaniu *Hortulusa* z oficyny Scharffenberga z Krakowa znajdują się ładne, oryginalne wizerunki św. Wojciecha i św. Stanisława, a w *Godzinkach* z 1546 roku dodano jeszcze św. Jadwigę. Świadczy to również o odnoszeniu się do potrzeb wiernych — nabywców modlitewników. Wizja Kościoła — wspólnoty Boga i wiernych, którą im ukazywano i która im najwidoczniej odpowiadała, była swojska, w „ludzkiej” prostocie. Nie odwoływano się ani do znajomości tekstów Starego Testamentu, Apokalipsy, czy traktatów moralizatorskich (np. *Ars Moriendi*). Nie wprowadzano wizerunków Eklezji wywodzących się z komentarzy teologicznych czy bardziej wyrafinowanej tradycji obrazowej.

Luksusowe modlitewniki rękopiśmienne, które w latach dwudziestych XVI wieku iluminował Stanisław Samostrzelnik z Mogiły dla rodziny królewskiej Jagiellonów i ówczesnej elity dworskiej Krakowa były przedmiotem wnikliwych opracowań B. Miodońskiej i U. Borkowskiej²⁷. Jak wspomniałam modlitewnik królowej Bony posiada typowy zestaw wyobrażeń związanych z *Godzinkami o NMP*. Natomiast modlitewnik Zygmunta I ozdobiony jedynie trzema miniaturami całostronicowymi przynosi obraz króla, któremu sam Mąż Bolesci — Chrystus udziela komunii świętej oraz króla klęczącego przed Dziewicą Apokaliptyczną — Królową Niebios. Również w modlitewniku wykonanym dla Wojciecha Gasztołda ukazano fundatora klęczącego przed Mężem Bolesci i Marią Bolesci.

²⁵ A. Karłowska-Kamzowa, Dekoracje drukowanych modlitewników z pierwszej połowy XVI wieku w Zbiorach Kórnickich, Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej, XXIII, 1993, s. 71–73.

²⁶ Biblioteka Narodowa, Katalog rękopisów, seria III, Zbiory Biblioteki Ornyacji Zamoyskich, t. III, s. 78.

²⁷ B. Miodońska, Miniatury Stanisława Samostrzelnika, Warszawa 1983, s. 25, liczne barwne ilustracje; U. Borkowska, Modlitewniki królewskie, *op.*

Przedstawienia fundatorów są tej samej wielkości co osoby boskie lub święte. Malowane są w taki sam sposób — ich rzeczywistość jest ta sama co rzeczywistość sakralna. Wyobrażano ich osobiste uczestnictwo w misterium eucharystii lub mistyczną kontemplację Chrystusa żywego po śmierci — zatem eucharystycznego. W ówczesnej sztuce monumentalnej w naszym kraju portrety fundatorów ukazywano w zmniejszonych wymiarach — w porównaniu z przedstawieniami sakralnymi. Podkreślało dystans pomiędzy społecznością ziemską wiernych a wizerunkami Boga i świętych. W miniaturach z modlitewników krakowskich — pędzla Samostrzelnika dystans ten został przekroczony. Kontakt wiernego z Bogiem odbywał się bez pośrednictwa kapłanów Kościoła. Wprowadzenie w tych ujęciach rzeczywistych portretów — szczególnie Zygmunta I jest godne uwagi. Trudno odgadnąć, dlaczego zabrakło wizerunku królowej Bony²⁸. Wyobrażeń związków bezpośrednich człowieka i Boga zabrakło w ilustracjach drukowanych modlitewników popularnych. Święci, orędownicy, wspomożyciele — mieli „załatwiać” potrzeby wiernych, służyć im pomocą w codziennych biedach. Problemów śmierci, sądu, życia wiecznego — nie prezentowano. Kościół jawił się jako wspólnota Chrystusa, jego apostołów, świętych i cierpiących w czyśćcu dusz (w *Godzinkach* z 1546 roku). Akcent ludzki jest niepokojąco znaczący w tych seriach drzeworytniczych ilustracji, którymi ozdabiano popularne modlitewniki drukowane w Krakowie w pierwszej połowie XVI stulecia.

VISION DER KIRCHE IN VERZIERUNGEN DER SPÄTMITTELALTERLICHEN
GEBETBÜCHER IN POLEN
(vor Europas Hintergrund)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Gebetbücher sind eine wichtige Quelle der Mentalitätsforschung unter den Gläubigen des Mittelalters. Texte der Gebetsbücher dienen der Erkenntnis der Religiosität bestimmter Personen oder gesellschaftlicher Gruppen. Die Verzierungen der Gebetbücher bildeten in Abhängigkeit von den Texten verschiedene graphische Dekorationen, die die Passion des Herrn, die Väter der Kirche, Symbole der Evangelisten, Apostelgestalten und Märtyrer (u.a. die hl. Adalbert und Stanislaus), Bekenner und Jungfrauen sowie Szenen aus dem Leben Christi darstellten. Psalmen wurde Davids Gestalt beigelegt.

²⁸ U. Borkowska opisuje dwa znane modlitewniki królowej, jeden wykonany we Włoszech, a drugi w Polsce. W początkach XVI wieku powszechnie portretowano królowe np. Annę Bretońską, królową Francji, jej córkę Klaudię, czy Annę Austriacką — por. A. Avril, N. Reynaud, jw., s. 297–300, 367; M. Debae, La Librairie de Marguerite d'Autriche, Europalia 87 — Österreich, Bibliothèque Royale Albert I, Bruxelles 1987 — katalog wystawy.

Ilustracje do niniejszego szkicu odnaleźć można w cytowanej literaturze.

ORDO EPISCOPORUM
WCZESNOŚREDNIOWIECZNY EPISKOPAT
JAKO ODREBNA GRUPA SPOLECZNA

1. Kiedy we wczesnym średniowieczu pisano na temat biskupów, używano najczęściej po prostu liczby mnogiej — *episcopi*, bądź też stosowano pojęcie *ordo episcoporum*. Termin ten znany był już Tertulianowi, który użył go w napisanym około 200 roku dziele *Przeciwko heretykom*¹. U Izydora z Sewilli († 636) pojęcie *ordo episcoporum* występuje już jako w pełni wykształcone, oznaczające osobny stan wywodzący się z duchowieństwa. Duchowieństwo dzieli się według Izydora na osiem stopni, a przedstawiciele ostatniego, najwyższego stopnia tworzą osobny stan biskupi².

Termin *ordo*, w znaczeniu odrębnego stanu obejmującego wyższe duchowieństwo znajdujemy również w pismach papieża Grzegorza Wielkiego. Opisując władzę biskupa nad wiernymi polecił on na kartach *Liber Regulae Pastoralis*, aby sprawujący ten urząd nie zwracali uwagi na potęgę własnego stanu, lecz na równość natury wszystkich ludzi³. W innym miejscu Grzegorz zganiał biskupów, że jako osoby należące do świętego stanu postępują niegodnie, oddając się rozkoszom i pragnąc doczesnej chwały⁴. Termin *ordo episcoporum* znajdujemy również na kartach listów Grzegorza Wielkiego. Przed cesarskim przyjacielem żalił się papież na ciężar własnego pontyfikatu i radził mu, aby raczej smucił się, niż radował, iż papież wbrew własnej woli, został włączony do stanu biskupiego. Zajęcia związane ze stanem biskupim są bowiem tak liczne, że oddzielają od miłości bożej⁵. Pojęcie *ordo episcoporum* znane także było ponad sto lat po Grzegorzu w Brytanii. Wśród wypisów z dzieł Ojców Kościoła, które przypisywano już w okresie karolińskim Bedzie Wielebnemu — najprawdopodobniej są to wyciągi z jego prac, powstałe w tym czasie — znajduje się opis poszczególnych stopni święceń. Według Bedy kapłani i biskupi tworzą dwa odrębne stany a chociaż stan kapłański i stan biskupi mają wiele wspólnych uprawnień, są wśród tych uprawnień takie, które różnią obie grupy⁶. W początkach IX wieku arcybiskup moguncki Hraban Maur w pracy *De*

¹ Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, PL 2, 44.

² Izydor z Sewilli, *Etymologiae (Etymologiarum sive originum libri XX)*, ed. Ed. W.N. Lindsay, Oxford 1937; 8, 13.

³ Grzegorz Wielki, *Liber Regulae Pastoralis*, PL 77, 13–128, 2, 6.

⁴ Tamże 2, 7.

⁵ Grzegorz Wielki, *Epistolae (Registrum epistolarum)*, MGH Epist. 1–2; 1, 29.

⁶ Beda Czcigodny, *Exerptiones Patrum. Collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabolae*, PL 94, 539–559.

clericorum institutione twierdzi, że na Kościół składają się trzy stany: świecki, mniszy i duchowny⁷. Natomiast biskupi to przedstawiciele jeszcze innego, odrębnego stanu⁸. W pierwszej połowie XI wieku Burchard, biskup Wormacji, pisał za wcześniejszym o dwieście lat autorem *Falszywych Dekretalów* Pseudo-Izydora, iż cały stan kapłański składa się z dwóch stanów, które ustanowił Chrystus. Biskupi zajmują w nim miejsce apostołów, natomiast prezbiterzy to następcy siedemdziesięciu uczniów. Zdaniem Burcharda zgodnie z tym co nauczali apostołowie poza tymi dwoma stanami — kapłańskim i biskupim — nie ma innych⁹.

Z przytoczonych wyżej kilku przykładowych opinii wynika, iż chociaż różniono się, co do oceny pozycji stanu biskupiego wobec innych stanów wczesnośredniowiecznych, dla ówczesnych autorów nie podlegało dyskusji samo istnienie *ordo episcoporum* i jego dominująca pozycja w Kościele.

Sam termin *ordo* był dość powszechnie używany przez całe wczesne średniowiecze¹⁰. Stan (*ordo*) związany był z rzymskim pojęciem *ordines*, jak już w starożytności oznaczano grupy stanowe¹¹. Senatorzy, żołnierze, miejskie korporacje i tym podobne grupy społeczne w starożytnym Rzymie były rozpoznawane dzięki strojom czy innego rodzaju oznaczeniom, ich życiem kierowały odrębne przepisy. Kiedy Hieronim ze Strydonu tłumaczył na łacinę listy świętego Pawła użył terminu *ordines*¹² dla zaznaczenia odmienności i zróżnicowania poszczególnych grup ludzkich. W piśmiennictwie monastycznym używano pojęcia *ordo* najpierw w stosunku do sposobu życia; dopiero w X wieku zaczęto stosować je dla oznaczenia związków klasztornych zachowujących te same zwyczaje, jak w przypadku *ordo Clunaciensis*.

Ale korzenie używania tego terminu tkwiły także we wczesnośredniowiecznej filozofii i teologii. Grzegorz Wielki uważał, że niebiańska hierarchia jest wzorem, zgodnie z którym powstały wielkie grupy ziemskiej społeczności. Są aniołowie i archaniołowie — pisał — i pomimo ich równej natury są oni w swojej mocy zróżnicowani. Stworzenia nie żyją w równości i powinny być rządzone. Była to chrześcijańska recepcja myśli neoplatonickiej. Hinkmar, który w klasztorze St. Denis studiował tłumaczenia Pseudo-Dionizego¹³, cytuje zdanie Grzegorza¹⁴ i wprowadza paralelę pomiędzy światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym w swoich dziełach. Znaczenie Aeropagity nie zanika w X i XI wieku. Opat Maiolus z Cluny¹⁵ i Adalberon z Laon¹⁶ opierają się na nim, liczne zaś świadectwa

⁷ Hraban Maur, *De institutione clericorum*, PL 107, 294–420; 2.

⁸ Tamże 6.

⁹ Burchard z Wormacji, *Decretorum libri viginti*, PL 140, 537–1058; I, 4.

¹⁰ Zob. H. Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingereich*, Stuttgart 1984.

¹¹ Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des „Ordines“*, w: *I laici nella società cristiana del secolo XI e XII*, Meiland 1968, s. 84; L. Manz, *Der Ordo-Gedanke, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgesch.*, Beiheft 33(1937), s. 2; G. Duby, *Hommes et structures (Le savoir historique I)*, Paris, Den Haag 1973, 362.

¹² I Kor 15, 22: „Unusquisque autem in suo ordine“.

¹³ Był on uczniem Hilduina z St. Denis, który sporządził pierwsze tłumaczenie Pseudo-Izydora.

¹⁴ Hinkmar z Reims, *Opusculum LV capitulorum*, PL 126, 326 c. 12.

¹⁵ J. Houllier, *Saint Odilon, abbé de Cluny, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 40(1964), s. 45.

¹⁶ Adalberon z Laon, *Carmen ad Rotherum regem*, Paris 1979, 16, 218.

piśmiennicze podtrzymują wspomnianą paralełę. W niebie błyszczą chóry anielskie, majestat patriarchów, *ordo* proroków, chór apostołów itd. — pisze Gerhard z Augsburga w żywocie biskupa Udalryka¹⁷. Ziemskie *ordines* są tylko odbiciem porządku niebiańskiego.

Tą oto drogą rzymski termin prawny, w swoim nowym, neopolitańskim odcieniu znaczeniowym, został użyty we wczesnym średniowieczu dla oznaczenia episkopatu. Czy jednak pojęcie stanu biskupiego było tylko teoretycznym, uczonym terminem, którym określano biskupów w dziełach wczesnośredniowiecznych eurydytów, czy też termin ten opisywał rzeczywiste zjawisko społeczne? Wiemy, że w średniowieczu nie każda grupa zawodowa przekształca się w bardziej skomplikowaną strukturę, jaką jest grupa społeczna. Innymi słowy pytamy, czy terminem *ordo episcoporum* określano rzeczywistą grupę społeczną, w znaczeniu jakie dzisiaj nadają temu pojęciu socjologowie i psychologowie społeczni. Jeżeli bowiem episkopat rzeczywiście był we wczesnym średniowieczu odrębną grupą społeczną, należy wobec niego wykazać, jak wobec każdej tego typu grupy, że stanowił zespół osób, które posiadały ustalone, wspólne normy, dążyły ku wspólnemu celowi, wytworzyły rozwiniętą strukturę a ponadto u których występowało poczucie odrębności swojej grupy w stosunku do innych¹⁸. Zamierzam więc udowodnić, że poszczególne elementy konstytuujące odrębną grupę społeczną, można odnaleźć w źródłach wczesnośredniowiecznych dotyczących biskupów.

2. Wspólny zakres władzy i obowiązków biskupich, zawarty w prawie kanonicznym, dał początek wykształceniu się we wczesnym średniowieczu wzorca biskupa. I właśnie wzór idealnego biskupa był ogólną normą, którą przyjmował episkopat, chociaż wielu jego przedstawicieli do normy tej nie zwykło się stosować. Pytania o to, jakimi przymiotami winien odznaczać się idealny biskup, jakie wieść życie, jak sprawować swoje obowiązki, stawiano niezbyt często i zazwyczaj na marginesie głównych wątków pracy. Nie dysponował, jak się zdaje, wczesnośredniowieczny biskup, jakimś podstawowym podręcznikiem. Obowiązki biskupie były przyjmowane bowiem naturalnie, według istniejącego w praktyce przekazu tradycji, niezbyt przejrzyście oddanego w świadectwach źródłowych. Stąd wzorzec biskupiego postępowania występuje w kilku, wzajemnie się dopełniających wariantach. Jego szczególną egzemplifikacją są liczne fragmenty w żywotach biskupów poświęcone wyliczeniu tych cnót, które decydowały o zaliczeniu bohatera danego żywota w poczet świętych biskupów. Podobną rolę odgrywają notatki z *gesta episcoporum*. Różne warianty owego katalogu cnót, zachowywanego w źródle hagiograficznym czy historycznym osobne miejsce, dostarczają wielu informacji o funkcjonującym we wczesnym średniowieczu ideale biskupim. Wzorce wczesnośredniowiecznego biskupa zawierają wizerunki człowieka troszczącego się o sprawy swojego miasta, dobrego gospodarza, budowniczego i fundatora klasztorów oraz kościołów, wreszcie zasługującego w pełni na tytuł *defensor civitatis*, także

¹⁷ Gerhard z Augsburga, *Vita Uodalrici*, MGH SS, 4, 385–428; 9.

¹⁸ Por. S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1984, s. 335; M. Sherif, C. Sherif, *An outline of social psychology*, New York 1956.

bliskiego współpracownika władcy w sprawach politycznych. Ale dysponujemy również portretami prawdziwych ascetów, samotników, miłujący modlitwę oraz odosobnienie. Czy więc, pomimo tych sprzeczności, istniała ogólniejsza norma regulująca zachowanie członków stanu biskupiego, niezależnie od indywidualnych skłonności, temperamentu czy obiektywnych okoliczności pontyfikatu?

Jedynym utworem, który w sposób wyraźny i jednoznaczny zajął się zarysowaniem obrazu idealnego biskupa była *Liber Regulae Pastoralis* Grzegorza Wielkiego — dzieło, które pod tym względem nie miało sobie równego i cieszyło się niezwykłym autorytetem. Przesyłając swoje dzieło Janowi, biskupowi Rawenny papież podkreślił, że usiłował na jego kartach wyказаć, jakim człowiekiem winien być pasterz¹⁹. Z *Reguly* wynika jednoznacznie, że głównymi zadaniami biskupa były troska o wiernych oraz nauczanie — wygłaszanie kazań. Oba te zadania winien wypełniać często, dając swoim życiem przykład dla wiernych. Postulat zgodności życia biskupa z tym wszystkim, co głosi w swoim nauczaniu, był bowiem fundamentem biskupiego wzorca. Marek, uczeń Piotra apostoła i autor jednej z ewangelii, pierwszy biskup Aleksandrii, zgodnie ze świadectwem Hieronima ze Strydonu, służył z tego, iż w codziennym życiu postępował zgodnie z tym, czego nauczał²⁰. Ambroży z Mediolanu uważał, że nauczanie biskupa musi być zgodne z tym, czego się wcześniej nauczył, innymi słowy z tym jak sam postępuje²¹. Na kartach *Liber Regulae Pastoralis* Grzegorz Wielki ostrzegł niedoświadczonych, którzy nie potrafią należycie ocenić własnych możliwości, a pragną pouczać o tym, czego się jeszcze nie nauczyli. Uważają oni ciężar urzędu nauczycielskiego za lżejszy, niż jest w istocie, gdyż nie wiedzą, jak wielkie jest jego brzemię. Biskup musi bowiem postępować zgodnie z tym, czego się wprzód nauczył²². W trzeciej księdze *Vita Gregorii Magni* Jan Diakon wykazuje, w jaki to wspaniały sposób Grzegorz nauczał powierzone sobie duchowieństwo i lud, sam dając własnym życiem przykład przestrzegania głoszonej przez siebie nauki²³.

Po swojej konsekracji Eberbert z Tuluzy — jak przekazuje w VII autor jego żywota — żyjąc święcie i pobożnie, będąc wzorem pokuty, umiarkowania i chwalebnej wstrzeźliwości, troszczył się o to, aby jego czyny na najwyższym kościelnym urzędzie były zgodne z Pismem Świętym i jego własnym nauczaniem²⁴. Memmiesz, pierwszy biskup Châlons-sur-Marne, został — jak pisze jego hagiograf — mistrz cnót dla swoich wiernych, gdyż stojąc na jego czele głosił na własnym przykładzie, w jaki sposób stawać się coraz bardziej lepszym²⁵. Zdaniem Hinkmara z Reims, skoro obowiązkiem biskupa jest nauczanie słowa bożego, to sam biskup musi postępować zgodnie z tym, co głosi wiernym, tak aby ustawicznie mógł dawać im przykład²⁶. Według Hinkmara jego poprzednik Remigiusz głosząc ewangelię wykazywał taką jedność słów i czynów, że dało mu prawo pouczania

¹⁹ Grzegorz Wielki, *Liber Regulae Pastoralis* I.

²⁰ Hieronim ze Strydonu, *De viriis illustribus*, PL 23, 601–720; 17.

²¹ Ambroży z Mediolanu, *De officiis ministrorum*, PL 16; 1, 2–4.

²² Grzegorz Wielki, *Liber Regulae Pastoralis* I.

²³ Jan Diakon, *Vita Gregorii Magni*, PL 75, 59–242; 3, 1.

²⁴ *Vita Eremberti*, MGH SS 5, 652–656; 2.

²⁵ *Vita Memmii* AB 92, 1974, 308–319; 12.

²⁶ Hinkmar z Reims, *De officiis episcoporum*, PL 125, 1087.

nawet króla Chlodwiga, którego Remigiusz zdołał w ten sposób nawrócić i nakłonić do chrztu²⁷. Zgromadzeni w roku 916 na synodzie w Hohenaltheim biskupi wschodniofrankijscy uchwalili, że biskup nie powinien nauczać wiernych jedynie słowami, ale także przez własny przykład²⁸. Thietmar z Merseburga, oskarżając siebie samego wobec następców, wskazuje na cechę, którą uważa za podstawę enoty biskupa. Oto kiedy został pasterzem uczył wiernych tylko słowami, a nie przykładem²⁹. Brunon z Kwerfurtu podsumowując swoją pochwałę biskupa praskiego pisze, zapożyczając zwrot z *Liber Regulae Pastoralis*, iż Wojciech żył dobrze i dobrze nauczał a tego, co głosił ustami, nigdy nie zaprzeczył czynami³⁰. Tak więc wzorowy biskup musi odpowiednio postępować w codziennym życiu, stając się — mówiąc słowami Grzegorza Wielkiego — wzorem dla swoich wiernych, którzy kroczyć winni za jego przykładem. Skoro bowiem naucza o sprawach wielkiej wagi, słuchający go wierni przyznają mu rację, zwłaszcza wtedy gdy popiera nauczanie przykładem własnego życia³¹.

Wydaje się, że wśród wielu norm i wzorców, którym podlegał przez cały okres wczesnego średniowiecza biskup, stan biskupi jako grupa społeczna ukonstytuował się na bazie obowiązku, zastrzeżonego dla biskupów, głoszenia słowa bożego i postulatu zgodności głoszonej nauki z życiem i czynami biskupa. Norma ta była realizowana w różny, często znacznie odmienny sposób przez poszczególnych biskupów, nie kwestionowano jej jednak jako ogólniejszej zasady.

3. Z powyższej analizy norm, jakie episkopat uznał za zasadnicze dla swojego funkcjonowania, nie trudno wywieść cel działań tej grupy społecznej. Biskupi uważali, że są następcami apostołów i w związku z tym ich główną misją jest nawracanie, ewangelizowanie.

Szerzej uzasadnia pogląd na temat apostołskiego pochodzenia stanu biskupiego arcybiskup moguncki Hraban Maur w swoim ukończonym w 819 roku dziele *De clericorum institutione*. Czytamy w nim, że apostołowie — na czele z Piotrem — podzielili pomiędzy siebie świat, aby głosić Ewangelię. Chcąc zapewnić ciągłość ewangelizacji ustanowili biskupów jako swoich następców, aby zasiadali na stolicach apostołskich. Owi biskupi zostali wybrani przez apostołów według kryteriów zasług, wiary oraz prawowierności nauki³². Pozostałością faktu ustanowienia pierwszych biskupów przez samych apostołów był dla Hrabana starożytny zwyczaj nałożenia rąk przy konsekracji biskupiej. Paweł i Barnaba zostają ustanowieni biskupami poprzez nałożenie rąk apostołów. W ten sposób bowiem apostołowie sankcjonują ich misję wobec pogan³³. Biskupi zaś — pisze wprost w innym miejscu Hraban Maur — zajmują w Kościele miejsce apostołów³⁴.

²⁷ Tenże, *Encomium sancti Remigii*, PL 125, 1187–1198.

²⁸ MGH Conc. 6, 1; De synodo apud Altheim 4.

²⁹ Thietmar z Merseburga, *Chronicon*, wyd. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953; 1, 20.

³⁰ Brunon z Kwerfurtu, *Adalberti Vita altera*, MPH SN 4, 2; c. 12.

³¹ Grzegorz Wielki, *Liber Regulae Pastoralis* 2, 3.

³² Hraban Maur, *De clericorum institutione* 4.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże 5.

Łączyło wszystkich biskupów przeświadczenie o apostołskich początkach ich powołania, o nieprzerwanym łańcuchu sukcesji, jakiego każdy z nich był ogniwem. Stąd wielka waga, jaką przykładano do tradycji, przekazów o założeniu danego biskupstwa, szczegółowych zależności pomiędzy apostołami, uczniami apostołskimi i ich następcami. Stąd też miejsce, jakie we wczesnośredniowiecznych przekazach dotyczących Akwilei, Rawenny, Brindisi, Mediolanu, Metz, Limoges, Châlons-sur-Marne, Toul czy Trewiru, zachowuje tradycja związana z założeniem tamtejszych biskupstw przez uczniów świętego Piotra, pierwszego spośród apostołów³⁵. Tradycja ta w wielkiej mierze kształtowała, współczesne autorom analizowanych opinii, oblicze ich biskupstwa. Podstawowym obowiązkiem biskupa była, wynikająca z korzeni tego urzędu, konieczność nauczania, głoszenia i szerzenia wiary. Był bowiem poniekąd wzorcowy, wczesnośredniowieczny *episcopus*, przede wszystkim — stosując dzisiejszą terminologię — misjonarzem.

4. Nad tym, że episkopat tworzyły osoby ze sobą powiązane poprzez swoją pozycję w hierarchii biskupiej, nie trzeba jak sądzę prowadzić dłuższych rozważań. Struktura każdej grupy społecznej ma charakter hierarchiczny, nie inaczej było w przypadku *ordo episcoporum*. Nie oznacza to jednak, że porządek w ramach struktury był przyjmowany bezdyskusyjnie. Izidor z Sewilli uważał, że stan biskupi dzieli się na cztery części, w skład których wchodzi patriarchowie, arcybiskupi, metropolici i zwykli biskupi³⁶. Natomiast dla Hraban Maura biskupi to przedstawiciele stanu podzielonego wewnętrznie na trzy części — patriarchów, arcybiskupów — którzy są także metropolitami — oraz zwykłych biskupów³⁷. Dyskusja na temat związków pomiędzy metropolitami i arcybiskupami oraz na temat rzeczywistej roli i znaczenia prymatu papieskiego toczyła się przez całe wczesne średniowiecze i wskazuje na wagę, jaką przywiązywali biskupi do odpowiedniej budowy struktury swojej grupy społecznej. Liczne spory o prymat zdają się jednoznacznie wskazywać na przywiązanie biskupów do swojego miejsca w hierarchii własnego stanu. Wspomnijmy tylko o najgłośniejszych sprawach — rywalizacji Arles i Vienne w V i VI wieku o tytuł metropolity³⁸ i sporze o prymat galijsko-germański, pomiędzy Moguncją a Trewirem w wieku X³⁹.

5. W źródłach odnajdziemy przejawy poczucia wspólnoty wśród biskupów. Najważniejsze zadanie nałożone na urząd biskupi — szerzenie wiary wśród pogan i heretyków — wykonywało nieraz wspólnie kilku biskupów. Żywot Lupusa z Troyes powstały w okresie merowińskim szczegółowo opisuje, jak to Lupus

³⁵ Zob. E. Ewig, Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier, *Trierer Zeitschrift* 24–26 (1956–1958), s. 165 a przede wszystkim żywoty biskupów i *gesta episcoporum* z tych miast.

³⁶ Izidor z Sewilli, *Etymologiae* 8, 13.

³⁷ Hraban Maur, *iw.*, 6.

³⁸ Zob. P. Gassman, *Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert*, Bonn 1977, s. 229.

³⁹ Zob. E. Ewig, *iw.*, s. 175.

współ z biskupem Germanem z Auxerre, wyruszył do Brytanii, złączony z nim w duchu i modlitwie. Biskupi razem uzdrowili chorego człowieka, nawrócili też wszystkich — zgodnie z relacją hagiografa — mieszkańca Brytanii⁴⁰. W późniejszej, pierwszej księdze swojej *Historii* Beda Czcigodny podkreśla wagę wspólnej, apostołskiej pracy obu biskupów i wzajemną więź, która ich łączyła⁴¹. Beda dodaje nadto ważną informację, iż German i Lupus nie tyle wyruszyli na wyspę z własnej woli, co zostali wyznaczeni do tego doniosłego zadania przez galijską wspólnotę biskupią. Wspólnota ta czuła się odpowiedzialna za zachowanie prawdziwej wiary na oddzielonej od jej kraju morzem wyspie. Tenże German, biskup Auxerre, po blisko dwudziestu latach w towarzystwie innego biskupa, ucznia Lupusa, Sewera z Trewiru powrócił na wyspę, aby zwalczać wspólnie ze swoim współbiskupem herezję pelagiańską⁴².

W relacji zamieszczonej w karolińskich *gesta episcoporum* z Metz, autorstwa Pawła Diakona, znajdujemy opis realizacji w praktyce braterskiej wspólnoty trzech biskupów — Serwacego z Tongern, Auktora z Metz i ich nieżyjącego współbiskupa — apostoła Piotra. Pontyfikat biskupa Auktora przypadł na czasy najazdu Hunów. Współdziałanie trzech biskupów, w tym jednego już nieżyjącego, interweniującego poprzez objawienie, cudownie ocaliło wielu spośród mieszkańców Metz⁴³.

Zdarzało się, że w niezbyt jasnych okolicznościach w tym samym mieście powoływano drugiego biskupa. Nie oznaczało to jednak, iż jeżeli w wyniku zbiegu różnych okoliczności dochodziło niekiedy do podwójnej obsady stolicy biskupiej, fakt ten musiał od razu wywoływać konflikt. Biskupi żyli wtedy we wspólnocie. Przykład znajdziemy w *Historii Franków* Grzegorza z Tours. Na dziesiątego biskupa tej stolicy, obok Teodora, wyznaczony został, z rozkazu królowej Chrodylidy, Proculus. Królowa podjęła taką decyzję, gdyż Proculus, wyświęcony na biskupa w Burgundii, był tam prześladowany i został w końcu wygnany. Wskutek decyzji królowej było więc wówczas w Tours dwóch starszych wiekiem biskupów. Kronikarz zaznacza jednak, że rządili całkowicie zgodnie przez dwa lata a pochowani zostali także razem w bazylice świętego Marcina⁴⁴.

Ale nie tylko wspólne wypełnianie zadań nałożonych na urząd biskupi kieruje mnie ku tezie o istnieniu bratniej wspólnoty wszystkich biskupów. Żyjący biskupi wspierali się wzajemnie w braterskiej miłości. W jednym ze swoich listów papież Grzegorz Wielki dziękuje biskupowi Rawenny Janowi, że odwiedził chorego biskupa z Arminium, Kastoriusza i że go przyjął w Rawennie. Przypomina też Janowi o trosce, jaką powinien otoczyć biskupów, którzy z powodu przeszkód ze strony nieprzyjaciół nie mogą przybyć do Rzymu⁴⁵. Grzegorz w oczach jego biografów sam dawał, poprzez swoją pokorę, przykład umiłowania wspólnoty biskupiej. Jan Diakon przytacza na dowód tego list do Eulogiusza, biskupa

⁴⁰ Vita Lupi, MGH Merov. 3, 120–124; 4.

⁴¹ Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. C. Plummer, Oxford 1896; I, 17.

⁴² Tamże I, 21.

⁴³ Paweł Diakon, *Libellus de numero sive ordine episcoporum*, MGH SS 2, 261–268; 10.

⁴⁴ Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, ed. H. Omot, Paris 1886; 10, 31.

⁴⁵ Grzegorz Wielki, *Epistolae* 2, 28.

Aleksandrii, w którym Grzegorz podkreśla, że zaszczytem dla papieża jest istnienie prawdziwej wspólnoty jego braci, w której żadnemu z ich nie odmawia się należnej czci⁴⁶. Kiedy biskup Rawenny Marynian ciężko zachorował, papież postarał się o uczonych lekarzy i wyraził życzenie, aby Marynian skończył życie na rękach współbrata; jeżeli zaś Grzegorz umrze pierwszy, chciałby skonać na rękach biskupa Rawenny⁴⁷. Biskupowi Arles Wergiliszowi przypomina Grzegorz o przyjęciu u siebie ich wspólnego brata — Augustyna z Canterbury, w celu dania pouczającego przykładu, jak należy pielęgnować braterską miłość. Ta wzajemna miłość poszczególnych członków *ordo episcoporum* była powodem, dla którego Wergilisz nie tylko winien zaprosić do siebie Augustyna, ale nadto winien zbadać wszystkie uwagi, jakie przybysz przekaże mu, spostrzegając ewentualne błędy współbiskupa⁴⁸.

Biskup często sam wychowuje i naucza innych biskupów, jego uczniowie zachowują z nim szczególną więź. Dla autora żywota Lupusa z Troyes ważną oznaką świętości biskupa była znamienitość i doskonałość uczniów, których wychował. Każdy z nich został ustanowiony biskupem: Polikronius w Verdun, Alpinus w Châlons-sur-Marne, Sewer w Trewirze⁴⁹.

Biskupi winni być lojalni wobec siebie. Augustyn z Hippony miał zwyczaj gościć u siebie przyjezdnych biskupów. Kiedy pewnego razu goście zaczęli zniesławiać i wymyślać nieobecnych współbraci, Augustyn popadł w taki gniew, że chciał w czasie posiłku wstać i opuścić biesiadników. Świadkiem tego wydarzenia był sam biskup z Kalamy, Possydus — autor szeroko czytanego żywota Augustyna⁵⁰. Biskupi złamali nie tylko prawo miłości bliźniego, ale obmówili swoich współbraci. I to właśnie było głównym powodem oburzenia Augustyna. W swojej *Kronice* Thietmar z Merseburga podkreśla, komentując zachowanie władzy świeckiej, iż niegodziwość osób występujących przeciwko Kościołowi nie miała by takiej siły, gdyby zgoda panowała wśród biskupów. W ten właśnie sposób, wspierając się wzajemnie, postępowali wobec episkopatu możnowładcy — podkreśla kronikarz. Biskupi więc winni, jeżeli wierzą w jedność swojego stanu, zespolić się, aby tym silniej pognębić swoich przeciwników⁵¹. Idea wspólnoty wszystkich biskupów została tu przywołana i wyrażenie określone w nowej sytuacji, w której znalazł się episkopat pod rządami dynastii saskiej.

Wspólnotowy aspekt urzędu biskupiego znajduje szczególny swój wyraz w instytucji synodów biskupich. W okresie wczesnośredniowiecznym, jednym z najważniejszych obowiązków biskupa był jego udział w synodach kościelnych. Zgodnie z postanowieniami synodu wszystkich biskupów galijskich z ziem opanowanych przez Wizygotów w Agde z roku 506 od udziału w *communio fratrum* mogły biskupa zwolnić tylko choroba albo *praeceptione regia*⁵². Obradujący pod przewodnictwem Cezarego z Arles synod w Carpentras (Agricium) zakazał na rok

⁴⁶ Jan Diakon, jw., 3, 60.

⁴⁷ Grzegorz Wielki, *Epistolae* 11, 21.

⁴⁸ Tamże 11, 45; por. Beda Czcigodny, jw., 1, 28.

⁴⁹ *Vita Lupi* 11.

⁵⁰ Possydus z Kalamy, *Vita Augustini*, PL 32, 33–66; 25.

⁵¹ Tamże, 4, 73.

⁵² Hefele-Leclercq, 1, 281; can. 35.

odprawiania mszy biskupowi z Antibes, gdy nie usprawiedliwiony nie zjawił się wśród współbraci⁵³.

Wspólne wypełnianie nałożonych na biskupa funkcji i zadań, wzajemne wspieranie się w pracy i trudnościach, przekazywanie doświadczeń uczniom czy wreszcie niemal urzędowe wypełnianie obowiązku uczestnictwa w synodalnym *communio fratrum* — nie są to jeszcze wystarczające przesłanki, w pojęciu wczesnośredniowiecznym, dla właściwego funkcjonowania biskupiej wspólnoty. Równie ważny był jej wymiar duchowy. Biskupi tworzą braterską wspólnotę modlitwy. W przesłanym biskupom *a paribus* przez Grzegorza Wielkiego liście synodycznym czytamy o obowiązku wzajemnych modlitw biskupów za swoich współbraci⁵⁴. Ów duchowy wymiar biskupiej wspólnoty znajdował swój szczególnie wyraz w momencie śmierci któregoś z biskupów. Umierający biskup był często otoczony opieką swoich współbraci. Dwa wymowne tego świadectwa znajdują się na kartach *Kroniki* biskupa merseburgskiego Thietmara. Zebrani na synodzie w Dortmundzie biskupi postanowili, aby w przypadku śmierci któregoś z piętnastu obecnych, pozostali odprawili mszę w ciągu trzydziestu dni, chyba że przeszkodzi im choroba. Każdy z biskupów powinien dać także z tego powodu posiłek dla trzystu biedaków, jalmużnę wysokości trzydziestu denarów oraz zapalić trzydzieści świec⁵⁵. Realizację owej wspólnoty modlitwy wszystkich biskupów opisał Thietmar przy okazji śmierci arcybiskupa magdeburgskiego Waltreda, przy której asystowali biskupi Bernward, Idzi, Armulf, Hilward, Meinwerk i Eryk. Wszyscy udzielili arcybiskupowi błogosławieństwa i odpuszczenia grzechów a Thietmar namaścił chorego olejem świętym w miejscach najbardziej bolesnych. Kiedy Waltred umarł obecni biskupi ze łzami odmówili stosowne modlitwy⁵⁶.

Angellus, w swojej spisanej w latach trzydziestych IX wieku *Liber Pontificalis exlesiae Ravennatis*, opisuje szczegółowo okoliczności śmierci biskupa Piotra II z Rawenny (494–519)⁵⁷, który mimo trudności chciał koniecznie ukończyć życie u boku innego biskupa. Jedyłą ku temu możliwością było przeżycie ostatnich chwil przy sarkofagu jednego z jego poprzedników, biskupa Kasjana⁵⁸. Śmierć, kończąc ziemską wędrówkę, łączyła niejako biskupa z jego poprzednikami więzami silniejszymi niż za doczesnego życia. Umierając biskup przyłączał się do swoich współbraci. W spisany w X wieku żywocie potrójnym trzech pierwszych biskupów trewirskich — Euchariusza, Waleriusza i Maternusa — znajdujemy znamienne opisy śmierci tego ostatniego. Euchariusz i Waleriusz objawili cudownie swojemu następcy dzień jego śmierci trzy dni naprzód, określając, że ma umrzeć u ich grobów. Stało się tak, jak przepowiedzieli. Obecni przy tym wierni ciała Maternusa natychmiast umieścili pomiędzy sarkofagami jego poprzedników⁵⁹.

⁵³ Epistola synodalis ad Agricum episcopum, w: *Concilia Galliae*, CC 148, t. 2, 527.

⁵⁴ Grzegorz Wielki, *Epistolae* 1, 24.

⁵⁵ Thietmar z Merseburga, *kw.*, 6, 18.

⁵⁶ Tamże 6, 70–73.

⁵⁷ O utożsamieniu tego biskupa Rawenny z Piotrem Chryzologiem oraz datacji jego pontyfikatu zob. J.Ch. Picard, *Le souvenir des évêques, Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome 1988, s. 146–149.

⁵⁸ Angellus z Rawenny, *Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis*, MGH SRL 265–391; 52.

⁵⁹ Goldschner z Trewiru, *Vita Eucharii, Valerii et Materni*, AA SS Januar 3, s. 533–537 23, 24.

Niekiedy zmarli współbracia interweniują w sprawę żyjących biskupów. Według relacji *Liber Pontificalis* z Rawenny, spisanej w pierwszej połowie IX wieku, założyciel tamtejszego Kościoła, apostoł Piotr, wraz ze swoim uczniem — pierwszym biskupem Rawenny, cudownie interweniował w V wieku na rzecz wyboru biskupa Piotra Chryzologa. Pomimo oporu wiernych, którzy chcieli innego kandydata, wkrótce po przybyciu do swojej stolicy Piotr został otoczony wielkim szacunkiem. Okazało się bowiem, że wybór współbiskupów był bardzo trafny⁶⁰. W ten sposób biskupi, żywi i umarli, przeprowadzali nieraz wybór swojego nowego współbrata zgodnie z własnym życzeniem.

Wspólnota zmarłych biskupów opiekuje się i wspiera żyjących i działających w świecie swoich współbraci. W spisanym w początkach VIII wieku przez Bedę Czcigodnego żywocie Cuthberta z Lindisfarne czytamy, że gdy po wielu dniach choroby umarł następca świętego, biskup Eadbert, jego ciało złożono do tego samego grobu, w którym leżał Cuthbert. Ciało Eadberta położono powyżej relikwii świętego Cuthberta. Do tego podwójnego grobu biskupiego udał się inny biskup, Willibrord, pasterz Fryzów, który w pobliskim klasztorze zapadł na poważną chorobę. U grobu swoich współbraci został prawie natychmiast uzdrowiony⁶¹.

Notatki o biskupach z Le Mans zwane są przez autora tego dzieła, piszącego w połowie IX wieku, *commemorations* — oznaczając tym samym wspomnienie świętego. Dadon, biskup Verdun z przełomu IX i X wieku podjął się zredagowania gesta swoich poprzedników *dla pamięci prawowiernych pomazańców, którzy byli wśród nas, do których się modlimy i których imiona są na zawsze wyryte w niebie*⁶². Owo *commemoratio* stoi u podstaw braterskiej wspólnoty wszystkich biskupów, tak zmarłych, jak i żyjących — wspólnoty sięgającej apostołów. Nie na darmo przecież Paweł Diakon rozpoczyna swoje dzieło o biskupach Metz od zesłania Ducha świętego.

Szczególnie związanym z *ordo episcoporum* miejscem było to, które zostało przeznaczone na spoczynek dla zmarłych biskupów. To przecież właśnie biskupi byli pierwszą i przez długie wieki jedyną grupą społeczną — jeżeli nie liczyć klasztorów, które z racji swojego funkcjonowania na zasadzie *stabilitas loci* grzebały razem zmarłych mnichów, która zachowywała zwyczaj grzebania zmarłych przedstawicieli w jednym, wspólnym miejscu. Poświęcone biskupom ówczesne źródła historyczne nie stronią od przekazów na temat cudów dokonanych u grobów, był to wręcz najbardziej znamieny rodzaj cudownych wydarzeń związanych z kultem biskupów. Groby te znajdują się najczęściej w katedrze, która dzięki temu była miejscem celebrowania zarówno doczesnego, jak i transcendentnego wymiaru biskupiej wspólnoty. Ciało świętego biskupa było najczęściej odnajdywane i przenoszone do miejsca, gdzie zostanie otoczone czcią przez żyjących współbraci zmarłego. Tak było w przypadku trewirskiego biskupa Maksymina, którego ciało zostało odnalezione, podniesione i przeniesione z piwnicznej krypty, do miejsca, gdzie znajdowało się w czasach, kiedy autor translacji spisywał swoje dzieło, przez biskupów Klemensa, Chłodoberta i Hindulfa⁶³.

⁶⁰ Angellus z Rawenny, jw., 49.

⁶¹ Beda Czcigodny, *Vita Cuthberti*, PL 94, 733–790; 43–44.

⁶² *Gesta episcoporum Virdunentium*, MGH SS 4, 39–51; c. 1.

⁶³ *Vita Maximini*, MGH SRM 3, 71–82; c. 15.

Biskupi sami karali swoich niegodnych współbraci i jak w każdej grupie społecznej dążyli do tego, aby niektóre wydarzenia pozostały ich wyłączną sprawą. Kiedy Paulin, biskup północnoafrykańskiego miasta Tagesis, dopuścił się przestępstwa symonii oraz stosowania wobec podległego sobie duchowieństwa kar cielesnych, Grzegorz Wielki napisał do numidyjskich biskupów, aby wespół z innymi współbiskupami dokładnie i gruntownie zbadali tą sprawę. Jeżeli skarga okaże się prawdziwa, na podstawie orzeczenia wspólnoty biskupów, Paulin miał ponieść karę odpowiednią dla biskupa⁶⁴. Tylko bowiem biskupi mogą osądzić i ustanowić karę dla swojego współbrata. Potępiając i wydalając ze wspólnoty osoby niegodne, episkopat — jak każda większa grupa społeczna — musiał jednocześnie dostosowywać swoje ideały do możliwości przeciętnego, wczesnośredniowiecznego biskupa. Kiedy Marcin, po wielu latach życia zakonnego, został w roku 373 wybrany biskupem Tours, spotkał się z nieprzychylnymi ocenami ze strony innych biskupów galijskich. Te niezbyt pochlebne opinie wyrażano nawet po jego śmierci⁶⁵. Już jako biskup Marcin potępił wraz z innymi biskupami pryscylian na synodzie w Bordeaux z 387 roku, ale występował przeciwko represjom, jakie spotykały heretyków ze strony władzy świeckiej. Pryscylianie często byli po prostu zabijani, na co wyrażali zgodę galijscy i hiszpańscy biskupi. Bezsilny wobec tych faktów Marcin odmówił wspólnoty z zebranymi w Trewirze biskupami i do swojej śmierci nie uczestniczył w żadnym z synodów⁶⁶. W ten sposób nie tylko ci, którzy stanowili przykłady negatywne, ale i ich przeciwnieństwo — ci, którzy podążali zbyt gorliwie za ideałami, mogli się znaleźć poza obrębem *communio fratrum*. W pewnym sensie można mówić o rzeczywistym uśrednieniu biskupiego ideału w ramach biskupiej wspólnoty. I tylko drogą pewnego paradoksu Marcin stał się wkrótce po swojej śmierci patronem galijskiego episkopatu.

6. Nie tylko biskupi sami mieli poczucie wspólnoty, odrębności swojej grupy społecznej. Zarówno możni świeccy, jak i władcy traktowali episkopat łącznie, jako oddzielną grupę. Król Franków Chilperyk (561–584) dążąc do umocnienia władzy królewskiej starał się ograniczać zasięg władzy biskupiej. Swoją nienawiść kierował Chilperyk ku wszystkim biskupom łącznie. Zwykł zarzucać im nadmierne bogactwo, które dane im było kosztem skarbu państwowego oraz uzurpowanie władzy przynależnej tylko władcom. Jak przekazał Grzegorz z Tours Chilperyk twierdził, że Merowingom odjęto władzę i przekazano ją biskupom⁶⁷. Według przekazu Jana Diakona Grzegorz Wielki występował wobec władców frankijskich w obronie praw biskupów⁶⁸.

Wyraźne ślady opozycji pomiędzy episkopatem a świeckim możnowładztwem odnajdujemy w kronice Thietmara. Biskup Merseburga stwierdzał, że episkopat

⁶⁴ Grzegorz Wielki, *Epistolae* 12, 8; 12, 9.

⁶⁵ Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini*, PL 20, 159–184; 9; 20; 27. Zob. F. Prinz, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1971, s. 40–41.

⁶⁶ Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* (*Dialogorum libri II*), PL 20, 183–222; 2, 13, 6; *Nullam synodam adiit, ab omnibus episcoporum consentibus se remouit*.

⁶⁷ Grzegorz z Tours, *iw.*, 6, 46.

⁶⁸ Jan Diakon, *iw.*, 3, 2.

doznaje wielkiego ucisku ze strony świeckiego możnowładztwa a biskupi są zmuszani do spełniania zachcianek bogatych ludzi świeckich. Moźnowładcy bowiem bez względu na to, czy ich sprawa bywa słuszną czy nie, dochodzą swoich racji wobec biskupów siłą⁶⁹. Zdaniem biskupa Merseburga *ordo episcoporum* ponosiło, przez lata i w różnych krajach, wielkie szkody ze strony *seniorów*⁷⁰. Chcąc udowodnić tą tezę Thietmar ograniczył się do kilku przykładów, które wykazać mają zasadniczą sprzeczność interesów świeckiego możnowładztwa i episkopatu. Oto biskup Berward z Hildesheim został upokorzony przez hrabiego Brunona z Brunszwiku. Hrabia na oczach biskupa wychłostał jednego z wasali Bernwarda a drugiego zabił. Biskup Switger z Monastyru został napadnięty we własnym pałacu przez szlachetnie urodzonego wyrostka⁷¹. Moźnowładców i biskupów dzieliła różnica ideowe i społeczne, silnie zaznaczała się też granica pomiędzy tymi dwoma grupami.

W źródłach znajdujemy też silną tendencję wśród mnichów, aby plasować się obok, albo powyżej kleru świeckiego. Rather z Werony, zanim został biskupem głosił, iż mnisi rządzą w niebie razem z Bogiem i podczas sądu osadzają nawet tych, którzy w świecie doczesnym zarządzali Kościołem. Doczesna egzystencja powoduje pewien autorytet episkopatu, zinstytucjonalizowany od czasów Konstantyna, gdy biskupi stali się też nosicielami godności świeckich. Ale w niebie ten autorytet przejdzie na zakonników⁷². Biskup Adalberon z Laon musiał ostro bronić stanowiska biskupów przez kluniackimi mnichami z otoczenia króla, gdy podważano status *ordo episcoporum*⁷³. W tych sporach biskupi występują jako grupa przeciwstawiana zakonnikom.

7. Sam wysoki urząd sprawowany przez biskupów nie wydaje się być wystarczającą przesłanką determinującą powstanie całego zespołu źródeł, w których wyrażano opinie na temat odrębności i tożsamości — trudno wszak wykazać analogiczne procesy, w interesującym nas okresie, w stosunku do możnowładztwa świeckiego a nawet do chrześcijańskich władców. Równocześnie, jak pokazuje przykład episkopatu iroszkockiego, funkcjonującego przez długie lata w izolacji od reszty chrześcijańskiego zachodu, instytucja biskupia mogła przecież, w wyniku skomplikowanych procesów historycznych, rozwijać się w zupełnie odrębnym kierunku — nie tylko przejawiając brak poczucia specyficznej odrębności i wspólnoty, ale także tracąc swoją dominującą pozycję w Kościele. Pojęcie *ordo episcoporum* miało we wczesnym średniowieczu swoje znaczenie prawne, jak również teologiczne i filozoficzne. Ale oznaczano nim również istniejącą realnie grupę społeczną, którą tworzył ówczesny episkopat. Stan biskupi podporządkowywał się własnym, autonomicznym normom, wspólnie realizował zadanie, jakie uważał za postawione przed nim. W ramach tej grupy społecznej wytworzyła się skomplikowana struktura wewnętrzna a wreszcie zrodziło się poczucie własnej

⁶⁹ Thietmar z Merseburga, jw., 8, 22–23.

⁷⁰ Tamże 8, 24.

⁷¹ Tamże 8, 24.

⁷² Rather, *Praeaequía* 3, 6; PL 136, 227.

⁷³ Adalberon z Laon, jw., 8, 95.

odrębności i tożsamości. Przy analizie źródeł i próbie wyjaśniania faktów związanych z działalnością biskupów bierzemy pod uwagę przyczyny polityczne, ekonomiczne czy społeczne, badamy przesłanki prawne i teologiczne. Warto więc zauważyć również wspólnotowy charakter pełnionego przez biskupów urzędu, wykazać w jaki to sposób stan biskupi, funkcjonując jako odrębna grupa społeczna, wpływał na zachowanie poszczególnych jego przedstawicieli w różnych sytuacjach społecznych.

ORDO EPISCOPORUM
FRÜHMITTELALTERLICHES EPISKOPAT
ALS BESONDERTE GESELLSCHAFTLICHE SCHICHT

ZUSAMMENFASSUNG

Der gemeinsame Macht- und Pflichtbereich der Bischöfe, enthalten im kanonischen Recht, gab im frühen Mittelalter den Anfang einer Ausbildung eines Bischofmusters. Das einzige Werk, das deutlich und eindeutig das Bild eines idealen Bischofs zeigte, war das Liber Regulae Pastoralis Gregors des Großen. In den Quellen ist das wesentliche Merkmal Ordo episcoporum — das Anzeichen der Gemeinschaft der Bischöfe. Die dem Bischofsamt auferlegte wichtigste Aufgabe - die Verbreitung des Glaubens unter den Heiden und Ketzern - wurde gemeinschaftlich von den Bischöfen ausgeführt.

„BOGURODZICA”

U początków polskiego języka literackiego stoi Kościół. Ważną rolę odgrywa też sąd. Wprawdzie nie wszyscy badacze zgadzają się co do tego, czy średniowieczny polski język – ze względu na małe zróżnicowanie funkcjonalne i stosunkowo słaby stopień znormalizowania – można już nazwać językiem literackim, ale nikt, zwłaszcza po badaniach E. Ostrowskiej, nie odmawia literackiego kunsztu najstarszym polskim tekstom: *Bogurodzicy*, *Kazaniom świętokrzyskim*, *Psalterzowi floriańskiemu*¹.

Bogurodzica, powstała najpóźniej przed końcem XIV wieku, znana jest z odpisów XV-wiecznych. Za najstarszy i najbliższy oryginałowi czy wręcz identyczny z nim uchodzi przekaz A, tzw. keyński, przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej (rkps 1619). Powstał on po 1407 r. i zawiera dwie pierwsze zwrotki². Przekaz drugi, prawie z tego samego czasu (po roku 1408) ma już 13 zwrotek i w stosunku do rękopisu A dwie błędne lekcje, co świadczy o tym, że już na początku XV w. tekst nie w pełni był rozumiany. Stan ten trwa do dziś. *Bogurodzica* intryguje, każe rozwiązywać zagadki, ale ciągle jest to – wedle słów A. Brücknera z 1907 r. – *ein Text mit sieben Siegeln*. Ten ulubiony chwyt retoryczny pojawia się równie często co stwierdzenie, że tyle interpretacji *Bogurodzicy*, ilu badaczy.

Na podstawowe pytanie z jakiego kręgu kulturowego wywodzi się *Bogurodzica* – bizantyńsko-greckiego czy łacińskiego, nie ma jednej odpowiedzi. T. Michałowska w wydanym w 1995 r. podręczniku pisze: *Można wskazać silną i mającą wybitnych zwolenników orientację «bizantyńską», w obrębie której sformułowano różne hipotezy genetyczne, czy to zakładając bezpośrednie oddziaływanie tradycji i wzorów greckich, czy też przyjmując pośrednictwo staro-cerkiewno-słowiańskie. W każdym wypadku tezy o bizantyńskiej genezie pieśni wywiązały się z sytuowaniem jej w bardzo dawnym okresie polskiej kultury. Orientacja «zachodnioeuropejska» eksponowała natomiast analogie i związki pieśni z łacińską poezją liturgiczną, zaś jej melodii – z konwencjami muzyki późniejszego okresu. Ważna i pouczająca*

¹ E. Ostrowska, *O artyzmie polskich średniowiecznych zabytków językowych*, Kraków 1967; Tejję, *Poetyckość składni w najstarszym polskim wierszu*, *Język Polski* 1967; Tejję, *Z dziejów języka polskiego i jego piękna*, Kraków 1978.

² *Bogurodzica*, oprac. (i wstęp filologiczny) J. Woroneczak, wstęp językoznawczy E. Ostrowska, wstęp muzykologiczny H. Feicht, Wrocław 1962. W wydaniu tym znajduje się bibliografia do 1960 r.

okazała się próba ukazania „*Bogurodzicy*” na tle średniowiecznej poezji czeskiej, w której przemieszczenie reminiscencji bizantyńsko-greckich i cerkiewno-słowiańskich z łacińskimi miało swe głębokie źródło historyczne.³

Bardzo rozbieżne są także poglądy dotyczące czasu powstania pieśni: od XI do XIV wieku⁴.

Konieczność ciągłego ponawiania tych samych, pozostających bez jednoznacznych odpowiedzi pytań oraz słabe rozumienie tekstu wpływały na kształt badań sprawiając, że niejako w sposób naturalny pewne nurty poszukiwań wysuwały się przed inne. I tak interpretowano pieśni głównie przez wyjaśnianie znaczenia poszczególnych słów, mniej natomiast zajmowano się treścią całego utworu. Gromadzenie argumentów potwierdzających starożytność tekstu uwrażliwiała badaczy na szczegółowe penetrowanie i poszukiwanie archaicznej warstwy języka, którą chętnie ponad miarę poszerzano. Zapomnienie idei deesis (Chrystus w otoczeniu Maryi i Jana Chrzciciela) sprawiło, że długo nie widziano logicznego związku między oboma zwrotkami dziwiąc się, dlaczego w części drugiej pojawia się Jan Chrzciciel⁵. W skrajnych wypadkach dopatrywano się w obu częściach dwóch różnych tekstów.

W tym artykule zajmujemy się tylko treścią *Bogurodzicy*. Głębia myśli przenikająca także formę czy innymi słowy niezwykle dopełnienie się treści ze sposobem ich wyrażania, zachęcają do uzupełnienia dotychczasowych interpretacji tej pieśni.

Stawiane najczęściej w literaturze przedmiotu pytania o niezależność kulturową, autorstwo, a zwłaszcza o czas powstania utworu skierowały (jak już powiedziano) uwagę badaczy w stronę problemów i analiz szczegółowych. Nie znaczy to, że nie zauważano artyzmu *Bogurodzicy*. Przeciwnie, słowa zachwyty pojawiały się bardzo często, tyle że albo nie były argumentowane, albo były argumentowane słabo i to zazwyczaj w odniesieniu do pierwszej części pieśni. Zwykle wskazywano – i słusznie – takie cechy jak dwudzielność, antytetyczność i paralelizm. Obok nich trzeba jednak wymienić spójność oraz ukazać, jak rozdzielne płaszczyzny wzajemnie się dopełniają, i to na różnych poziomach organizacji tekstu.

Już choćby określenie *Bogurodzicy* jako pieśni–modlitwy to uchwycenie tylko jednego jej aspektu, bo równolegle rozwija się teologiczny wykład ustanawiający ze względu na modlitwę metafizyczną przestrzeń, w której się ona dokonuje. Kształtowanie przestrzeni odbywa się przez przypominanie podstawowych prawd teologicznych, które są wszakże realizowane właśnie w modlitwie. Zatem i modlitwa oplata metafizyczną przestrzeń, która jest w każdym wymiarze dwuwarstwowa i zhierarchizowana.

Tworzą ją przede wszystkim osoby (boskie i ludzkie) i relacje między nimi, wypełniają zaś działania osób. Poza osobami i ich aktywnością jest jeszcze tylko

³ T. Michalowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 287–288. Tu jest zawarta bibliografia prac opublikowanych po roku 1960.

⁴ Przegląd stanowisk zawiera praca: S. Urbaniczyk, *Bogurodzica. Problemy czasu powstania i tła kulturalnego*, *Pamiętnik Literacki* 1 (1978).

⁵ R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 1994, s. 178.

świat jako miejsce pobytu ludzi i pośrednio przywołany raj, określający warunki, lecz nie miejsce przebytu ludzi.

Z kolei hierarchiczność przestrzeni wynika z nierównorzędności warstw ją tworzących. Jedna z nich jest zawsze wyższa – boska, druga niższa – ludzka, przy czym obie współlistniają ze sobą. Tak jak modlitwa oplata przestrzeń, tak też przenikają się obie przestrzenie: wyższa schodzi do niższej, niższa wznosi się ku górze, zarazem odbijając się w wyższej, ale także ją współtworząc, co sprawia, że obie w gruncie rzeczy są nierozdzielne.

Początek pieśni jest swoistym komentarzem skutków nieobecnego bezpośrednio wydarzenia: Bożych narodzin. Swoistym, bo ukierunkowanym na osoby i relacje między nimi. Osoby te należą do różnych światów: boskiego i ludzkiego. Utwór rozpoczyna się spleceniem tych światów przez relację osób: *Bogu* (świat boski) *rodzica* (świat ludzki). Rzeczywistość ludzka przenika do nadprzyrodzonej, ale nie wnosi tam swoich praw. Wszak rodzica jest *komu*, ale nie *czyja*. Formą celownika podkreślono służebną rolę rodzicy, więcej – określono kierunek przyporządkowania: świata ludzkiego do boskiego, nie na odwrót. Aby to powiedzieć, odwołano się natychmiast do pozornego paradoksu zasadzającego się na przekroczeniu reguł ludzkiego macierzyństwa i ludzkiej cielesności, a także ludzkiej skłonności do grzechu. Rodzica, ta która rodzi, jest dziewicą. Antytetyczne utożsamienie rodzica–dziewica zostało przygotowane wcześniej przez nazwanie Tego, komu ma być oddana rodzicielska posługa. Trzeba zwrócić uwagę, że kolejność pojawiania się słów ilustruje porządek rzeczy. Pieśń rozpoczyna się od Boga, który na samym początku jest pomniejszony; nie Bóg bowiem jest przedmiotem wypowiedzi, co więcej nie jawi się w boskim majestacie, lecz odbiera posługę, z czego wynika, że potrzebuje pomocy. Dopiero Bóg przywołany po raz drugi (*Bogiem sławiena*) jest Bogiem władcą, mającym moc nad człowiekiem. Posługa Bogu, którą oddaje rodzica–dziewica, jest zrównoważona wstawieniem przez Boga (czyli chwala Maryi nie wynika z niej samej). Zasługi Maryi są w tekście bardzo zredukowane. Przekazano tylko informację najniezbędniejszą i bez wątplenia najważniejszą, dotyczącą relacji rodzicy z Bogiem: macierzyństwa i jego skutków (*Bogiem sławiena*). Ten ortodoksyjny i purytański sposób przedstawienia świadczy o wielkiej dyscyplinie myślowej i logice mówiącego. W świetle powyższego niezwykle ważna staje się relacja utożsamienia Bogurodzicy z Maryją. Przy pozornej minimalizacji jej zalet zostaje nazwana po imieniu, a w ten sposób stworzona i powołana do istnienia z Bogiem w swoim przemienionym Bożą mocą człowieczeństwie i indywidualności.

Stwarzanie przez przypominanie (przywoływanie) jest podstawową zasadą konstrukcji świata (przestrzeni) w utworze, co stanie się szczególnie ważne w momencie zwerbalizowania się perspektywy modlitewnej.

Drugi wers nie jest tylko, jak mogłoby się wydawać, powtórzeniem myśli wypowiedzianej wcześniej. Jest jej istotnym dopełnieniem. Rzeczywistość w wersji drugim jest przestrzegana w realiach bliższych człowiekowi: matka ma syna (*u twego Syna*). Porządek ludzki musi jednak zostać ponownie przekroczony. Dopowiada się, że wybranie Maryi na matkę jest aktem woli syna: *U Twego Syna matko zwolena*. Zwolena, czyli z woli. Jak się okaże, znaczenie strukturalne wielu słów w tekście trzeba traktować na równi z realnym, gdyż inaczej wprowadza się

sztuczną dyssemię. Jest to zresztą zgodne ze stwierdzonym już, tak znamienym dla autora hymnu, dążeniem do redukcji zbędnych informacji w toku wykładu teologicznego. Syn może sobie wybrać matkę, bo jest Gospodzinem – władcą. Utożsamienie *Syn Gospodzin* (identyczne w swej strukturze z utożsamieniem *rodzica dziewica*), które pojawia się przed stwierdzeniem, że matka jest zwolena (*matko zwolena*), przygotowuje i uzasadnia tę informację. Dlatego dziwi fakt, że wyizolowany z tekstu sąd: *Syn, podług swej woli, wybiera sobie matkę* wielokrotnie był przez badaczy-filologów kwestionowany jako niezgodny z teologią. Użyty w omawianym wersie wyraz *zwolena* formalnie i pozycyjnie paralelny do imiesłowu *sławiena* z poprzedniego wersu, znakomicie dopełnia wyłożoną treść: Bogiem sławiena jest zwolena u Syna Gospodzina. Argumenty potwierdzające fakt, że to Syn *własną ręką w łonie Matki zbudował świątynię swego ciała* nietrudno znaleźć poza tekstem pieśni. Jakże często pisali o tym ojcowie Kościoła. I jak pięknie. *Choć tak delikatnie i miło wybrał sobie Bóg Dziewicę na Matkę, choć sługę wyniósł Pan na swą rodzicielkę, to jednak zmieszalo się Jej serce, osłabły Jej zmysły, drgnęło całe Jej jestestwo, gdy niepojęty przez całe stworzenie Bóg pod Jej ludzkim sercem się ukrył*⁶.

Oto: Bóg (Syn-Gospodzin) wybiera sobie matkę-dziewicę (ogarnia ją cudowną mocą) i wnosi ją do godności swojej rodzicy. Sam, korzystając z posługi odmienionego w sposób boski macierzyństwa, ukrywa się – w ludzkiej postaci – pod jej sercem.

Czyli: Do świata boskiego obniżonego (*Bogu*) i boskiego (*Bogiem*) wciągnięty jest świat ludzki, którego porządek został cudownie przekroczony (rodzica-dziewica – wers I). Do świata ludzkiego (wers II) przenika świat boski obniżony (Syn-Gospodzin) i odwzorowuje jego porządek: matka ma syna, który jednak nie z jest jej świata.

Światu ludzkiemu (wers II) odpowiada świat ludzki wywyższony (wers I), a światu boskiemu obniżonemu i boskiemu (wers I) odpowiada świat boski obniżony (wers II). Wykreowana w ten sposób przestrzeń składa się z czterech obszarów: boskiego i boskiego obniżonego oraz ludzkiego i ludzkiego wywyższonego.

Mówi się o tym wszystkim w dwu wersach, paralelnie (podobna istota paradoksów oraz sztyk wyrazów), ale zarazem dopełniająco. Zwornikiem obu treści jest powtórzone na końcu drugiego wersu imię Maryja⁷. Jej określenia w obrębie pierwszego dwuwersu pieśni układają się w trójelementowy ciąg utożsamień: rodzica – dziewica – matka (antynomia rodzica – dziewica jest uzupełniona treścią trzecią matka). Odwrotnym odbiciem tego układu jest również trójelementowy, tyle że z podwojeniem pierwszego elementu ciąg utożsamień odnoszących się do Boga:

⁶ Św. Piotr Chryzolog, Homilia na Zwiastowanie NMP, w: Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej. Niepokalanów 1981, s. 129-130.

⁷ Wprawdzie filologicznie nieuprawnione jest założenie, że autor „Bogurodzicy” znał źródłosłów słowa Maria, niemniej zadziwia, na ile logika i umiejętności redukcji faktów wiodły średniowiecznego mistyka-teologa we właściwym kierunku. Jedną z bardziej prawdopodobnych wersji tejże etymologii („jedna z...”, bo trzeba było uzupełnić hebrajski zapis spółgłosek samogłoskami) wskazuje etymon w egipskim słowie *mirjam*, które znaczy wybrana przez Boga.

Bóg (*Bogu – Bogiem*) – Syn – Gospodzin. Całość zatem tworzą dwie równoległe antynomie odwrotnie dopełniające się. Znaczący jest także porządek linearny. O Synu – Gospodzinie mówi się po Bogu, czyli w porządku linearnym przechodzi się od ujętego przez przeciwieństwa Boga do Jego ziemskiego wizerunku, natomiast reprezentującą świat ludzki Maryję ujmuje się najpierw przez wywyższającą ją antynomię, a dopiero potem określa treścią ludzką.

Jak te skumulowane w odmawianym dwuwiersie przypomnienia teologiczne – kreujące metafizyczną przestrzeń – mają się do modlitwy? Odpowiedzią jest forma dwuwiersu, ukazująca niezwyklej konsekwencję myślową i stylistyczną autora tekstu. W literaturze przedmiotu dość rozpowszechnione jest mniemanie, że dwuwiersz stanowi apostrofę. Jest chyba jednak inaczej. To przecież dopiero w wersie drugim, w obrębie realiów bliższych ludziom, pojawia się gramatyczny wyznacznik modlitwy – forma wołacza: *matko*. Nie ma żadnych filologicznych dowodów, że forma *rodzica* jest wołaczem, a nie mianownikiem. Zatem można przyjąć, że wers pierwszy, wykładowy, ma kształt utożsamiającego oznajmienia. Przez przypomnienie prawd ustanawia się zbliżenie światów, wywiedzione z relacji osobowych, które były efektem konkretnego, osadzonego w czasie historycznym, fragmentu dziejów zbawienia (Boże narodziny). W wersie pierwszym Bogu rodzica dopiero zaistniała dla Boga, nie pora zatem jej przyzywać. Dopiero w wersie drugim, w obrębie realiów bliższych ludziom, może się pojawić i pojawia się gramatyczny wyznacznik modlitwy – wołacz *matko*. Wers ten ma formę modlitewnej apostrofy z wołaczem, który przecież – co wypływa z jego gramatycznej istoty – wprowadza inną perspektywę czasową: bezpośredni kontakt nadawcy z odbiorcą. Zatem przestrzeń, wykreowana w odniesieniu do czasu przeszłego (historycznego), rozciąga się i obejmuje teraźniejszość. Nadawca ujawnia się natychmiast w wersie trzecim, w postaci powtórzonego dwukrotnie zaimka w celowniku *nam*. Wołacz *matko* znajdujący się w centrum I części utworu otoczony jest celownikami – *Bogu* (pierwsze słowo strofy) oraz *nam* (zakończenie strofy). Powstał w ten sposób ciąg, streszczający w pewnym sensie całość trójwersowej części I utworu: *Bogu matko nam*. Trzeba zauważyć, że wers trzeci (*Zyszczy nam, spuści nam*), który zdawałoby się jest tylko modlitwą, zwróconą do adresata rozkaznikami i ukierunkowaną odwrotnie przez celowniki, w bardzo istotny sposób uzupełnia teologiczną treść. Maryja, matka Boga-Gospodzina, jest jednocześnie matką i pośredniczką ludzi. Jest więc także zwornikiem światów: boskiego i ludzkiego, które tworzą zhierarchizowaną przestrzeń, co dodatkowo podkreślają celowniki i (znajdujący się w pozycji między dwoma celownikami) czasownik *spuści* (wyraźny kierunek wertykalny i zwrot w dół). Przez kolejność słów i wyrażanych treści pieśń odwzorowuje ten hierarchiczny porządek rzeczy, jest uporządkowana przez ukierunkowanie. Rozpoczyna się – przypomnijmy – z góry w świetle boskim, do którego przenika świat ludzki (wers I) i schodzi w dół ku światu ludzkiemu dopełnionemu światem boskim (wers II), czemu towarzyszy zmiana perspektywy czasowej. Nie jest to jednak proste schodzenie, bo tak jak przestrzeń metafizyczna spleta się z modlitwą, tak sama przestrzeń tworzona jest z dwóch oddziałujących na siebie sfer: boskiej i ludzkiej.

W tym miejscu musi pojawić się wielokroć stawiane przez badaczy *Bogu-*

rodzicy pytanie, dlaczego w trzecim wersie nie ma („brakuje”) dopełnień, czyli podmiotu próśb?

W świetle tego, co już powiedziano, wers trzeci znajduje się zbyt wysoko, by mogły się w nim znaleźć konkretne prośby, podobnie jak wers pierwszy nie mógł być apostrofą. Tu dopiero ustanawia się moc Bogu rodzicy – pośredniczki, która nie tylko jest łącznikiem światów (boskiego i ludzkiego), ale pozyskuje i zsyła. Modlitewna forma (rozkaźnik – celownik) pozornie ukonkretnia sytuację, w gruncie rzeczy chodzi jednak o podkreślenie tej właśnie roli Maryi i faktu, że ktoś, wywyższony spośród nas, wstawia się za nami – ludźmi (*nam*) gdy prosimy. Zwłaszcza, jeśli prośby te są zgodne z Chrystusową przestrożą przed wielomówstwem w modlitwie i Jego pouczeniem: *albowiem wie Ojciec wasz, czego potrzebujecie, pierwszej niżbyście prosili*. Pośrednictwo Maryi, znajdującej się wysoko w wykreowanej metafizycznej przestrzeni, idealnie przystaje do charakteru tych próśb.

Pierwszy wers strofy II przynosi bezpośrednie zwrócenie się do Bożycy – Syna Bożego. Jest ono po części konsekwencją zbliżenia światów i ustanowienia kontaktu w strofie I, jednak kolejne wstawienictwo także jest potrzebne. Osobą, którą się przypomina Bożycowi, by uzyskać Jego przychylność, jest Krzciciel (Jan Chrzciciel) – ten, który krzci. Przez wzgląd na Krzciciela (*działa, czyli dla Krzciciela*) prosi się Bożycy o aktywność wobec ludzi, przypominając w ten sposób posługę Krzciciela spełnioną względem Jezusa (*Twego krzciciela*). Ponownie użyty zaimek *twego* określa – podobnie jak w części I pieśni – relację Bożycy z człowiekiem; wyrażenie „twój Syn” (z drugiego wersu I części) oznaczało przynależność Syna do matki. Inaczej wyrażenie *Twój Krzciciel*, które niesie informację o spełnionej posłudze (por. twój nauczyciel): ten, który coś dla kogoś zrobił, w tym wypadku ten, który ochrzcił. W strofie I informacja o posłudze wyrażona była przez połączenie *Bogu rodzica*. W ten sposób początek zwrotki drugiej został związany przez formę z wersem drugim pieśni, zaś przez treść z wersem pierwszym (Krzciel chrzci, jak rodzica rodzi).

To, że miano Krzciciel znaczy, pozwoliło zredukować informacje, dzięki czemu odwrotne relacje między Bożycem a Krzcicielem udźwignęły dwa słowa: zaimek *twego* i przyimek *działa*.

Relacja między Bożycem a Krzcicielem to związek między tym, który chrzci, a tym, który jest Bożym Synem. W ten sposób zdefiniowane wcześniej synostwo Jezusa wobec Maryi zyskuje dopełnienie w synostwie wobec ojca: Ojcem Bożycy jest Bóg (Bóg-Ojciec). Słowa *Twego działa Krzciciela, Bożycze* przywołują kolejny paradoks: Bożyc, Syn Boga, potrzebuje chrztu. Paradoks ten jest w swej istocie bardzo podobny do tych, które przywoływała I strofa, a które dotyczyły relacji Syn – Matka. Aby znaleźć jego rozwinięcie, trzeba sięgnąć do Ewangelii (Mt 3,14-17) i przypomnieć, że chrzest był wolą Jezusa i wypełnieniem zbawczych planów, ale – podobnie jak przy zwiastowaniu potrzebna był zgoda Maryi – tak i teraz potrzebne jest przyzwolenie Jana. Jednak źródłem zasług i Maryi, i Jana Krzciciela jest Bóg.

Dlaczego w *Bogurodzicy* przywołano te i tylko te dwie postaci: Maryję i Krzciciela? Nieprzypadkowość tego wyboru uprawomocniona jest ścisłą logiką prowadzonego w utworze teologicznego wykładu. Chrystus-Zbawca realizuje

Zbawienie korzystając także z pomocy ludzi, spośród których miejsce pierwsze po Chrystusie zajmuje Maryja. Drugie – warto to powtórzyć za teologami wszystkich epok – Jan Chrzciciel. Oboje pomagają Chrystusowi inaczej niż wszyscy wybrani przez Boga ludzie. Istotne jest to, że Maryja i Jan są potrzebni Chrystusowi, by mógł zaistnieć. Dzięki Maryi Bóg przychodzi na świat w ludzkiej postaci i łączy obie przestrzenie; dzięki Chrzcicielowi, prekursorowi i świadkowi, Bóg-Człowiek rodzi się dla świata, opuszczając dotychczasowe ukrycie – Maryję. Porządek ten odbija tekst *Bogurodzicy*: strofa I ukazuje relacje, w jakich spełnia się powołanie Maryi, w strofie II, gdzie nie ma już miejsca na Bożą Matkę, rozpoczyna się aktywność Bożego Syna. U jej początku stoi Jan, prekursor, przyjaciel i świadek Bożego Syna. Zasługi Jana są inne niż wszystkich Jezusowych ziemskich pomocników. To on publicznie objawiał prawdę o Bożym synostwie i udziale Syna w Trójcy Świętej (por. J 1, 29-34, Mt 11, 11), a także stwierdza, że Chrystus jest szafarzem Ducha Świętego (por. J 1, 21-34, Łk 3, 15-17). Chrzt i ogłoszenie prawdy o wcielonym Bogu (dokonania Jana) są w swej istocie identyczne z posługą wyświadczoną Jezusowi przez Maryję.

Niezwykłość i zaszczytność miejsca Jana w historii zbawienia potwierdza też fakt, że zwiastowanie Maryi i Elżbiety jest niezwykle podobne: *Występuje w nim ten sam zwiastun Boży, Gabriel, który przynosi wieść o narodzinach Syna, charakteryzuje Go, odpowiada na pytanie i daje znak*⁸. Powołanie Jana ma miejsce jeszcze przed narodzinami i odbywa się za sprawą Ducha Świętego: *już w łonie matki będzie napełniony Duchem Świętym* (Łk 1,15).

Jak wielokrotnie podkreślaliśmy, każde przypomnienie teologiczne w *Bogurodzicy* jest sfunkcjonalizowane i nie może istnieć bez modlitewnego dopełnienia. Wszak metafizyczną przestrzeń kształtuje się (przez przywołanie prawd) dla osiągnięcia pełniejszego kontaktu światów, dla pojawienia się i udoskonalenia modlitwy. Dlatego wskazując w *Bogurodzicy* ważne teologiczne momenty, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na to, że przywołanie na początku II strofy imienia Jana implikuje pojawienie się w tekście prawdy o Trójcy Świętej. Bóg Ojciec występuje pośrednio w relacji wyrażonej słowem Bożyc, natomiast nieobecnego w warstwie słownej Ducha Świętego wzywa się w prośbie o napełnienie myśli ludzkiej. Zwrot *napełnić kogo Duchem Świętym* (dziś powiedzielibyśmy: *napełnić kogo Duchem Świętym*) jest bardzo częsty w średniowiecznych tekstach⁹.

Podsumujmy: Maryja i Jan, osoby najściślej spajające oba światy i najbardziej bezpośrednio spośród ludzi służące Jezusowi (przez współuczestniczenie w Jego fizycznych i duchownych narodzinach), są szczególnie predestynowani do pośredniczenia i towarzyszenia w modlitwie. Przywołanie w *Bogurodzicy* idei deesis – idei pośrednictwa wybranych przez Boga świętych: Maryi i Chrzciciela – nie jest ornamentem, powieleniem tak często wykorzystywanego w kulturze średniowiecza motywu; służy mistycznym celom.

Wspomniano już, że prośby: *zyszczy nam, spuści nam* celowo pozostają bez uszczegółowiającego dopełnienia, gdyż zbyt wysoko w świecie boskim są for-

⁸ Komentarz do Ewangelii św. Jana (1,26), w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, pod red. ks. M. Petera i ks. M. Wolniewicza, Poznań 1994, s. 149.

⁹ *Słownik staropolski*, pod red. S. Urbańczyka, t. 5, z. 1, Wrocław 1965, s. 71-74.

mułowane. Ustanawiają tylko moc Bogurodzicy–pośredniczki, ściślej, pierwszej pośredniczki, która jest spoiwem światów. Ona najdoskonalej nadaje się do stworzenia modlitewnej aury (por. np. rozważony wcześniej ciąg: *Bogu matko nam*). Tak doskonale, jak zdatny jest Jan do zawezwania w modlitwie bezpośredniej do Jezusa (*Twego dzieła Krzciciela Bożycze / Usłysz głosy, napelní myśli człowiecze*). Przywołanie miana (czyli – tym samym – zasług) tego, który poruszył się w łonie Elżbiety na głos Maryi i którego głos zapoczątkował Nowe Przymierze – Krzciciela, ma najpierw dopomóc, by Syn–Bóg usłyszał głosy. Dopiero potem tym samym Duchem, który się objawił przy chrzcie w Jordanie, tym Duchem, którego hojnie rozdawał swoim uczniom i pozostawił po sobie jako pocieszyciela, ma Bożyc napelní myśli człowiecze. (Słowa *dzieła Krzciciela* uprawomocniają wypowiedzenie takich próśb i znaczą w kontekście: jak Krzciciel dzieła Bożyc, tak Bożyc dzieła ludzi). Jest to wezwanie, które wypływa z głębokiej świadomości teologicznej zmanifestowanej w utworze do tego momentu. Z jednej strony służy ono przybliżeniu prawdy o Trójcy Świętej, z drugiej – i to chyba ważniejsze – ma prowadzić do zaistnienia możliwie doskonałej modlitwy.

Zauważmy jeszcze, że w momencie próśby o usłyszenie głosów i napelnienie myśli zmienia się perspektywa mówiącego podmiotu. Prosząc *zyszczy nam, spuści nam* (zwróćmy uwagę na kończący rozkazniki wykładnik formalny *-i*) mówiący jednoczył się z wiernymi w modlitwie, przez co się z nimi utożsamiał. Teraz jawi się jako kapłan–teolog, proszący dla wiernych: *usłysz głos napelní myśli człowiecze* (zmiana nadawcy pociąga zmianę języka; tu rozkazniki pozbawione są wykładnika formalnego *-i*).

Metafizyczna, zhierarchizowana przestrzeń – jak powiedziano – nie jest kreowana „tu i teraz” bez potrzeby. Obok osób boskich i wybranych świętych: Maryi oraz Jana (deesis) wchodzi do niej ci, którzy te prawdy wiary przywołują. Wchodzi, by doznać mistycznego udziału, by doprosić się łask. Jest to działanie identyczne z mistyką sprawowania misterium Mszy Świętej, misterium Świętego Zgromadzenia, opartego przecież na pewnym, danym przez Boga fundamencie: *A gdzie dwóch albo trzech gromadzi się w imię moje, tam Ja jestem pośród nich* (Mt 18,19-20). W świetle powyższego za najbliższe pieśni należy uznać te wyobrażenia malarskie idei deesis, gdzie pomiędzy wiernymi a zwróconymi w górę ku Jezusowi świętymi (Maryja i Jan Chrzciciel) wpisano stół eucharystyczny symbolizujący Mszę świętą¹⁰.

Wyrażone przez kapłana próśby: *usłysz głosy, napelní* [Duchem] *myśli człowiecze* zmniejszają przepaść dzielącą ludzi zanoszących modły od wybrańców: Maryi i Krzciciela. Od Szafarza Ducha oczekuje się aktywności podobnej do tej, jaką okazał swym pierwszym ziemskim pomocnikom. Napelnienie Duchem ma uzdolnić do modlitwy o największe dary. *On [Duch] uczy modlitw, On też ukazuje jej właściwy przedmiot [...]*¹¹.

Jak mówi św. Paweł:

[...] *Duch wspiera nas w swej słabości. Nie wiemy bowiem o co i w jaki sposób mamy się modlić, dlatego sam Duch wstawia się za nami przez niewyraźne*

¹⁰ R. Mazurkiewicz, jw., ilustracja 21.

¹¹ Komentarz do Listu do Rzymian (I Rz 8, 26a), w: *Pismo Św.*, jw. s. 368.

blaganie. Bo ten, który zna wewnątrz człowieka, wie, jakie jest pragnienie Ducha.
(1 Rz 8,26 nn.)

Wysłuchanie prośby *napelił myśli człowiecze*, czyli fakt napelnienia Duchem uzdatnia zatem człowieka do prawdziwej – płynącej z Ducha – modlitwy. Uprosiwszy tę łaskę dla ludzi kapłan–teolog jednoczy się z nimi właśnie w modlitwie. Nadawca to ponownie „my”:

*Słysz modlitwę, jaż nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy*

Wyraźnie widać, że ludzie już wiedzą, o co mają prosić. Nie znaczy to, że odważają się żądać nachalnie. Hierarchia pozostaje nienaruszona. Bożycą się prosi, by raczył dać. Kolejnej zmianie nadawcy towarzyszy kolejna zmiana formy rozkaznika (tym razem na formę złożoną z elementem modalnym). Rozkaznikiem *słysz* nawiązuje się do rozpoczynającego wers poprzedni rozkaznika *usłysz*.

Przez przedrostek *-u*, formalnie tożsamy z przyimkiem *u*, tworzy się misterne powiązanie (sięgające aż do drugiego wersu części pierwszej), które przyjmuje postać proporcjonalnego ciągu: *u twego – twego = usłysz – słysz*. Nie jest to tylko zabieg czysto formalny; idzie przede wszystkim o powiązanie nowych całości myślowych z treściami wyrażonymi uprzednio. Zresztą w ciągu dalszym tekstu ujawni się ta sama zasada. Wers piąty drugiej części (*A na świecie...*) rozpoczyna partykuła *a* (która znaczy mniej więcej tyle, co *mianowicie*), nawiązująca do całości poprzedniej (*A dać raczy...*). Zabieg formalny, z którym mamy do czynienia, jest odwrotnością wcześniejszej kombinacji. Występujące w podwójnej roli *a* nawiązuje do przyimka/przedrostka *u*, wyłączonego uprzednio z drugiej części proporcjonalnych ciągów. Całość zaś powiela w planie formalnym podstawową zasadę tekstu: dopełnianie przez przeciwieństwa. Z kolei analogia rozkazników *słysz – usłysz* w planie treści wiąże słyszenie modlitwy z uprzednim działaniem Ducha Świętego (por. wyżej).

Przypomnijmy, że w pieśni zaistniały dotąd trzy perspektywy nadawczo-odbiorcze, trzy kręgi modlitewne:

Pierwszy. Nadawcą byli wierni zwracający się do Maryi. Działała Maryja pośrednicząc u Syna Gospodzina, dawcy łask. Ustanowiono kontakt światów: boskiego i ludzkiego.

Drugi. Nadawcą próśb był kapłan zwracający się do Bożycy. Prosił dla ludzi, ale jednocześnie przypominał Bożycowi posługę Krzyciciela. Działać miał Bożyc przez Ducha Świętego.

Trzeci. Nadawcą nazwanych matejęzykowo próśb (*słysz modlitwę*) są napelnienie Duchem wierni. Zwracają się oni bezpośrednio do Bożycy i zanoszą konkretne prośby, które zamykają pieśń:

*A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt.*

Dopiero tutaj, po zanurzonem w modlitwie teologicznym wywodzie, mogą paść takie prośby, godne boskiej przestrzeni wykreowanej jakby na nowo w utworze i godne samego Boga. Błaganie obejmują całe życie człowieka, które rozpada się na dwie części: na świecie w zespoleniu z Bogiem (*zbożny*, czyli z Bogiem *pobyt*) i po śmierci w przestrzeni boskiej, bo w końcu o *Rajski przebyt* woła człowiek. Nadawca (*my*) zdaje sobie sprawę z chwilowości doczesnego życia, własnego bytu.

Potwierdza to użycie przedrostka „po”, który niejako kawałkuje rzeczywistość, każe ją ujmować w kategoriach „od–do, od–do” itd. Przekroczenie ostatniej – po ludzku rzecz biorąc – z takich granic, ostatniego „po” (*po żywocie*) ma być wejściem w boską, wieczną przestrzeń. Tu nie ma „po”, jest komunikujący przejście przedrostek „prze” (*przebyt*). Tę głęboką świadomość proszących ludzi podkreśla fakt, że nie o niebo woła człowiek, ale o raj (*rajski przebyt*). Nie chodzi tu o cofnięcie czasu, ale o przestrzeń, w której ma dojść do spotkania i zjednoczenia z Bogiem, o bycie ponad czasem. Taki jest punkt dojścia relacji przestrzenno-czasowych subtelnie przywoływanych w utworze: od czasu konkretnego, określonego (komentarz do Bożych narodzin) i związanej z nim przestrzeni, opartej o działające osoby i relacje między nimi, przez mistyczne, eucharystyczne przeniesienie tejże przestrzeni w modlitewną teraźniejszość, po wybiegnięcie w natchnionej modlitwie w przyszłość, do rajskiej przestrzeni, gdzie czas przestanie być ważny, doczesny pobyt zmieni się w rajski przebyt, a człowiek dostąpi ostatecznego uwznioślenia, włączenie w ową boską przestrzeń. *Bogurodzicę* kończy zatem wołanie do Boga o Boga, i nadawca tej prośby niczego więcej dopowiedzieć już nie może.

Bogurodzica, modlitwa–wykład, ukazuje relacje Boga z ludźmi. Boga w istocie i działaniu, ludzi w potrzebnej Bogu posłudze, uzdolnionych do współpracy z Nim. Metafizyczna przestrzeń wykreowana została z osób i relacji, staje się w ostateczności treścią i przedmiotem modlitwy ludzi napelnionych Duchem. Teologiczna klarowność *Bogurodzicy* doskonale współbrzmi z fragmentem rozważań zawartych w liście jednego z Ojców Kościoła, św. Fulgencjusza (list 17):

[*Maryja*] *nie zawdzięcza Ona swoim zasługom tego, że poczęła i porodziła Boga, który stał się człowiekiem. Sprawila to laskawość poczętego i rodzącego się Boga. [...] Bóg narodził się z człowieka, aby ludzie narodziłi się z Boga*¹².

„BOGURODZICA”

ZUSAMMENFASSUNG

Das Lied *Bogurodzica* — Muttergottes wurde spätestens vor Ende des XIV. Jahrhunderts geschaffen. Der vorliegende Artikel befaßt sich allein mit dem Inhalt des Liedes. Die Bezeichnung des Liedes als Gebetlied ist lediglich mit einem Aspekt verbunden, weil sich zugleich auch parallel ein sehr tiefer theologischer Raum entwickelt. Die Gestaltung des Raumes erfolgt über die Erinnerung an die grundsätzlichen Glaubenswahrheiten.

¹² Ojcowie Kościoła facyńscy, jw., s. 157 i n.

**STANY KOŚCIOŁA
W ŚWIETLE *PROMPTUARIUM EXEMPLORUM*
MARCINA POLAKA**

Treść: Wstęp, 1. Bojaźń Boża, 2. Kary piekielne, 3. Czyściciel, 4. Sąd, 5. Śmierć, 6. Bojaźń grzechu, 7. Złe towarzystwo, 8. Słowo Boże, 9. Miłosierdzie Boga nad grzesznikami, 10. Wcielenie Chrystusa, 11. Męka Chrystusa, 12. Znak krzyża, 13. Poczucie NMP, 14. Narodzenie NMP, 15. Zwiastowanie, 16 Chwała niebieska, 17. Dziewice, 18. Słuchanie Mszy, Zakończenie. – Summary.

WSTĘP

Marcin Polak, czyli Marcin z Opawy, śląskiej miejscowości należącej przed 1318 rokiem do Moraw, wychowany i wyświęcony na kapłana w konwencie dominikańskim św. Klemensa w Pradze, był w latach 1261-1278 Penitencjarzem. Mianowany przez papieża Mikołaja III w dniu 22 czerwca 1278 roku arcybiskupem gnieźnieńskim, zmarł po drodze do Gniezna w Bolonii i został pochowany w tamtejszym klasztorze dominikanów. Niewątpliwymi jego dziełami są: traktat prawniczy *Margarita Decreti*, oraz zbiór kazań *Sermones* z zasobem przykładów *Promptuarium exemplorum*, scholastyczny, bez cech indywidualnych¹.

Marcin Polak nie jest autorem przykładów, lecz dokonał ich wyboru według własnego uznania². I ten właśnie wybór zadecyduje o obrazie Kościoła, złożonego z poszczególnych stanów: duchowego, zakonnego, świeckiego, z dalszymi ich podziałami wewnętrznymi: papież, biskupi, kapłani, diakoni, niżsi duchowni, mnisi i mniszki, królowie, książęta, rycerze, mieszczenie i chłopci.

Można spodziewać się różnic między łamiącymi prawo bohaterami opowiadań, a ich wzorowym otoczeniem. Zachodzi obawa zawodowego spojrzenia na rzeczywistość Kościoła oczami prawnika i penitencjarza, a więc człowieka mającego ustawicznie do czynienia z winą, karą i przebaczeniem.

¹ Anna-Dorothee v. den Brincken, Martin von Troppau (Martinus Polonus), w: K. Ruth (Hrsg.), Die Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexicon. Berlin – New York 6(1987), s. 158–166.

² Powołuje się na przykład na: *Historia tripartita* Teodora Lektora, po grecku NAGNOSTES (PL 69,879–1214); *Vitae Patrum* (PL 73, 74); *Dialogorum libri IV* Św. Grzegorza Wielkiego, por. U. Moricca [wyd.], *Fonti per la Storia d'Italia*, pubblicate dall'Istituto Storico Italiano 57, Roma 1924; *De miraculis* Św. Piotra Czcigodnego, opata Cluny, † 25.12.1156 (PL 189).

Podstawę niniejszego opracowania stanowi inkunabuł Nr 170 Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej w Olsztynie: *Martinus Polonus. Sermones de tempore et de sanctis, cum Promptuario exemplorum*. Strassburg, [Typ Iordani = Georgius Husner,] 1484, folio, H* 10854, IP 3629³. Wydanie to nie posiada ani paginacji, ani sygnatur arkuszy, co utrudnia przytoczenia i zmusza do powoływania się na podział logiczny źródła.

Zasób przykładów został podzielony przez Marcina Polaka na 18 rozdziałów. Przykłady wewnątrz rozdziałów oznaczone są kolejnymi dużymi literami alfabetu, najpierw pojedynczymi, potem w razie potrzeby podwójnymi. Treść przykładów jest następująca: I. Bojaźń Boża; II. Kary piekielne; III. Czyściec; IV. Sąd; V. Śmierć; VI. Bojaźń grzechu; VII. Złe towarzystwo; VIII. Słowo Boże; IX. Miłosierdzie Boga nad grzesznikami; X. Wcielenie Chrystusa; XI. Męka Chrystusa; XII. Znak krzyża; XIII. Poczęcie NMP; XIV. Narodzenie NMP; XV. Zwiastowanie; XVI. Chwała niebieska; XVII. Dziewice; XVIII. Słuchanie Mszy.

Najpierw zwięzły rozbiór zawartości poszczególnych rozdziałów, potem wnioski.

I. BOJAŻŃ BOŻA

A. Ojciec rodziny wskrzeszony po śmierci pełnił pokutę. B. Świątobliwy opat dziękował Bogu za utratę wzroku, który wyrządził mu wiele złego. C. Filozof nie bał się gróźb króla. D. Rycerz dbający o duszę i ciało uszedł kary Bożej. E. Biskup 80 lat pokutował jako pustelnik za złożenie ofiary bożkom z obawy przed męczeństwem⁴. F. Zak cierpiący po śmierci karę ognia za żal bez miłości Bożej, spowodował wstąpienie nauczyciela do cysterów. G. Brytyjczyk utonął w przyprawie morza, gdyż nie ofiarował obiecanej krwi i cielęcia. H. Ojciec widział duszę pielgrzyma, unoszoną radośnie do nieba rękami aniołów przy śpiewie Dawida i niebieskiego chóru. I. Wszetecznicza Taida lękając się ognia piekielnego spaliła swoje kosztowności i na pustyni oplakała swoje grzechy. K. Chrześcijanie nieświadomie złożąwszy ofiarę kadzielną, zwrócili cesarzowi złoto i chcieli dać sobie uciąć prawe ręce. L. Gdy po duszę ojca pustyni Sisora przyszli aniołowie z Apostołami, prorokami, patriarchami i Abrahamem, on prosił o czas na pokutę, gdyż nie pamiętał, czy chociaż początek pokuty uczynił. M. Brat Teodor pod przymusem wstąpił do zakonu i żył lekkomyślnie, lecz śmiertelnie chory uratowany

³ A. Kawecka-Gryczowa [red.], M. Bohonos, E. Szandorowska [opr.], *Inkunabuly w Bibliotekach Polskich*. Centralny Katalog, T. II, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 607.

⁴ „Legitur in vitis patrum, quod cum quidam monachus penetrasset interiore heremum, inuenit paruum tugurium, et intus hominem nudum orantem, qui post plura verba dixit ei quod fuerat episcopus et tempore persecutionis timore mortis sacrificauerat ydolis pro dolore tormentorum, et quod fugerat ad solitudinem illam in qua fuerat solus per octuaginta annos, viuens de fructu palme cuiusdam, que ferebat fructus per menses singulos, et de aqua fontis coniuncti bibens. Et cum persecuerasset ibi tanto tempore in penitentia et oratione non receperat consolationem a domino sue salutis, nisi anno illo vltimo Quo orante facies eius fit vt ignis. Alium timentem consolatur, rogans vt cum sepeliat. Quo mortuo et sepulto, tugurium statim cecidit, fons defecit, palma aruit”.

został przed szatanem modlitwami współbraci i odtąd poprawił swe życie. *N.* Opat Makary zawsze był szczupły dzięki bojaźni Bożej. *O.* Święci dla oczyszczenia doznają niekiedy śmiertelnego lęku.

Wybrane przez Marcina Polaka przykłady o bojaźni Bożej rysują następujące stany Kościoła: 1) stan duchowny – biskup pokutuje za bałwochwalstwo; 2) stan zakonny – jeden opat uwalnia się od zła tracąc wzrok, drugi jest szczupły z bojaźni Bożej; ojciec pustyni umierając chce jeszcze pokutować; brat Teodor w śmiertelnym lęku poprawia swe życie; nauczyciel wstępuje do zakonu; 3) stan świecki – ojciec rodziny wskrzeszony pokutuje; filozof nie lęka się króla; rycerz sumiennie unika kary Bożej; żak cierpi karę ognia za żal bez miłości; chłop nie dotrzymujący ślubów tonie; pielgrzymi aniołowie unoszą do nieba; wszetecznicza Taida pokutuje; wierni naprawiają nieświadome bałwochwalstwo; święci doznają śmiertelnego lęku.

2. KARY PIEKIELNE

A. Czaszka dotknięta różgą przez opata Makarego wyznała, że należy do potępionego kapłana pogańskiego, pod którego nogami są w piekle chrześcijanie, którzy zaparli się Boga, lub nie słuchali jego przykazań. *B.* Mistrza uwalnia od szatana św. Bartłomiej. *C.* Pustelnik widział strącenie króla Teodoryka po śmierci do krateru wulkanu. *D.* Pustelnik radzi się starca, jak wytrwać w celi. *E.* Ojciec i syn wzajemnie przeklinają się w piekle z powodu lichwy. *F.* Bł. Arsen uczył ojców pustyni, że lzy palą ciała na ziemi, aby nie płonęły w życiu przyszłym. Starzec powróciwszy z podróży płakał niepocieszony, gdyż słyszał niezliczone głosy: biada mi, że nie płakałem. *G.* Wieśniak zarzucił kaznodziei brak wiarygodności, gdyż mówi o karach piekielnych, chociaż tam nie był. Kaznodzieja odrzekł, że powrót nawet jednego świadka z piekła pozbawiłby go lęku, przez wiarę w możliwość wyjścia. *H.* Skazanemu na potępienie grzesznemu kapłanowi kropla gorącego oleju z piekielnego tygla przeżarła rękę aż do kości i skonał. *I.* Pielgrzymującym drogą morską do sanktuarium św. Mikołaja szatan dał naczynie z olejem, aby namaścili grób i kościół, lecz olej wylany w morze zapalił wody, których dotknął. *K.* Najsurowsze życie pustelnika nieporównywalne z jednym dniem męk piekielnych. *L.* Piotr ujrawszy kary piekielne, stał się pustelnikiem wielkiej pokuty. *M.* Pustelnik spalił rękę w ogniu, opierając się pokusom wszeteczniczy. *N.* Lichwiarz umarł bez pokuty, którą wbrew napomnieniom kapłana ciągle odkładał. *O.* Anioł ukazał szatana słuchaczom św. Bartłomieja. *P.* chory widząc mnóstwo szatanów umarł ze strachu. *Q.* Duszę mnicha żarłoka, uchodzącego za wstrzemięźliwego, lecz skrycie się objadającego, szatan swymi ustami wysał z ust. *R.* Kapłanowi Szczepanowi szatan-niewolnik zdejmował buty na rozkaz. *S.* Na pytanie świętego szatan podał swe imię: *Tysiącokrotny oszust*. *T.* Św. Dacjusz biskup Mediolanu uwolnił od szatanów niezamieszkały dom w Koryncie. *V.* Biskup za pieniądze pozwolił pochować w katedrze człowieka lekkich obyczajów i został po miesiącu ukarany śmiercią, gdyż nie usunął ciała, mimo upomnień bł. Faustyna męczennika, których kościelny bał się biskupowi przekazać. *X.* Ciała dwu niegod-

nych, pochowanych w kościołach, zostały stamtąd cudownie usunięte. Z. Uczeń obiecujący czarodziejowi wiele dóbr, udął że go nie poznaje, gdy zaczarowany doznał wyboru na cesarza. AA. Dwaj pustelnicy po ucieczce do świata wrócili i poddani zostali rocznej pokucie; rozważający kary wieczne wyszedł szczupły, rozkoszujący się Miłosierdziem Boga wyszedł tęgi. (Szczupły żak wygląda jakby wracał, tęgi bogacz jakby szedł do piekła). BB. Starzec poradził młodzieńcowi, aby pokusy zaprawiał goryczą piekła, podobnie jak karmicielka smaruje pierś czymś gorzkim, aby odstawić niemowlę. CC. Ojciec pustyni w pokusach rozbił się na słońcu, aby nabrać lęku przed ogniem piekielnym. DD. Dostojny Rzymianin Szczepan umarł w Konstantynopolu i ujrzał kary piekielne, lecz przywrócony do życia nie poprawił się: padł podczas zarazy i został wciągnięty do piekła, według świadectwa rycerza, który najpierw umarł, a potem zmartwychwstał. EE. Słuchaczy św. Jana Ewangelisty, którzy sprzedali kosztowności i rozdali ubogim, a potem żalowali, nawrócił wskrzeszony przez św. Jana młodzieniec. FF. Córka dobrego ojca, który miał pogrzeb podczas burzy i złej matki, która miała piękną pogodę na pogrzebie, po widzeniu losu obojga, poszła jednak w ślady ojca.

Przykłady Marcina Polaka o karach piekielnych ukazują stany Kościoła w następującym świetle: 1) stan duchowy – jeden kapłan idzie na potępienie; drugi zachęca lichwiarza do pokuty; kapłanowi szatan na rozkaz zdejmuje buty; święty biskup uwalnia dom od złych duchów; biskup wzięwszy pieniądze za pochówek niegodnego w kościele umiera; św. Jan Apostoł wskrzesza młodzieńca; 2) stan zakonny – jeden pustelnik ma widzenie, drugi chce wytrwać w celi⁵; ojcowie pustyni łzami chronią się przed ogniem piekielnym; surowe życie pustelni lżejsze od dnia męk piekielnych; widok kar piekielnych nawraca do życia pustelniczego; pustelnik spalił dłoń opierając się pokusom wszetecznicy; duszę mnicha żarłoka zabiera szatan; jeden pustelnik szczupły dzięki rozważaniu kar piekielnych, drugi tęgi przez rozważanie Miłosierdzia Bożego; starzec radzi młodzieńcowi zaprawiać pokusy goryczą piekła; pustelnik wystawia się na słońce, aby nabrać lęku przed piekłem; 3) stan świecki – zapierający się Boga chrześcijanie cierpią w piekle bardziej niż pogańscy kapłani; mistrza kusi szatan; król Teodoryk potępiony; ojciec i syn w piekle za lichwę; wieśniak nie wierzy kaznodziei; pątnicy udają się za morze do grobu św. Mikołaja; wszetecznica za namową złych młodzieńców kusi pustelnika; słuchaczom św. Bartłomieja anioł ukazuje szatana; chory na widok szatanów umiera z lęku; na pytanie świętego szatan podaje swoje imię; kościelny lęka się przekazać biskupowi upomnienie od męczennika; ciała niegodnych usunięte z kościoła, lichwiarz z klasztoru; uczeń nie dotrzymuje obietnicy; nie nawrócony widzeniem piekła dostojnik, potępiony podczas zarazy; rycerz ma widzenie; bogaci rozdawszy wszystko ubogim żalują, lecz nawraca ich wskrzeszony młodzieniec; widzenie nagrody i kary wiecznej skłania córkę do naśladowania dobrego ojca.

⁵ „In vitis patrum. Quidam quesivit a quodam scne quid faceret quia pre accidia non poterat morari in cella sua. Iste respondit, quod si cogitaret de vermibus et penis inferni, si haberet tibi vermes vsque ad collum pacifice sustineret”.

3. CZYŚCIEC

A. Zły prepozyt wołał dwa lata choroby na ziemi niż dwa dni cierpień w czyścicu. B. Święty mąż widział żarłoka i pijaka w najcięższych mękach czyścicowych. C. Rycerz oddany sokolnictwu cierpiał w czyścicu ból zadawany dziobem i szponami ptaka⁶. D. Młody rycerz za swą próżność i wady cierpiał w czyścicu na środku stosu. E. Rycerz kolator za pobranie pieniędzy od kandydata na proboszcza codziennie w czyścicu przyjmował i wydawał rozpalone pieniądze. F. Opat za nepotyzm cierpiał w czyścicu dopóki krewniak nie zrezygnował z urzędu. G. Sługa szukał konia swego pana w okolicy wulkanu Etna i trafił do czyścica, tam odzyskał zgubę wraz z zamkniętym złotym pucharem, z którego po otwarciu wybuchnął płomień i po wrzuceniu w morze zapalił wodę. H. Kapelan pragnął do sądneho dnia cierpieć w jeziorze ognistym, byleby uniknąć ognia piekielnego lub czyścicowego. Duszę lotra, w ostatniej chwili pokutującego na krzyżu, anioł zabrał do nieba. Pustelnik po wieloletniej pokucie powracający z gniewem do świata i odkładający nawrócenie na koniec życia spadł z mostu do wody, utonął i szatani zabrali go do piekła. I. Św. Marcjalis wskrzesił utopionego młodzieńca na 16 lat życia pokutnego. K. Św. Dominik ukazał szatana nawróconym heretyczkom, aby je odstraszyć. L. Dwie mniszki mimo upomnień świętego Benedykta żyły służąc Bożego. Po śmierci mamka widziała je wychodzące z grobu na wołanie diakona, *niech wyjdą ci, którzy nie komunikują!* Dopiero absolucja św. Benedykta i złożenie ofiary przywróciło je do jedności i już nie widziano, by wychodziły. M. Biskup zawiesił kapłana codziennie odprawiającego Mszę za zmarłych. Po sprzeciwie zmarłych uwolnił od kary i sam odprawiał Mszę za zmarłych. N. Malutki mnich odwiedzwszy bez pozwolenia swych rodziców umarł, a pogrzebany zawsze nazajutrz był z grobu wyrzucony, dopóki św. Benedykt nie dał rodzicom Komunii św., aby położywszy ją na piersi małego mnicha, pochowali go raz jeszcze. Odtąd już ciała nie wyrzucało. O. Rybacy łowiąc z polecenia biskupa ryby w jeziorze wylowili latem bryłę lodu, z której słychać było płacz duszy rybaka, w czyścicu cierpiącego. Prosił aby biskup odprawiał za niego Mszę św. stojąc na tej bryle lodu, aż stopnieje, wówczas zostanie wybawiony. Biskup spełnił życzenie. P. Kapłana Feliksa obsługiwał w kąpieli nieznaną osobę, który nie przyjął chleba, lecz prosił o Mszę świętą, gdyż był panem tego miejsca, cierpiącym w czyścicu. Ksiądz przez tydzień umartwiał się i odprawiał Mszę św. za niego, a gdy poszedł się znowu kąpać już go nie spotkał, co było znakiem wysłuchania. Q. Mnich Justus w klasztorze św. Grzegorza ciężko chorując trzy schowane złote monety dał swemu rodzonemu bratu. Św. Grzegorz zakazał braciom towarzyszyć umierającemu, a bratu rodzonemu polecił wyjawić przyczynę. Justus zmarł w głębokim żalu i został pochowany z polecenia św. Grzegorza na gnojowisku wraz z trzema monetami: *pieniądze twoje niech z tobą idą na zatracenie!* Po trzydziestu dniach kazał odprawić za niego trzydzieści Mszy

⁶ „Item vidit alium ibi qui fuerat miles largus, curialis, hospitalis et continens in suo coniugio, et multas bonas gratias habuerat, tamen multum semper amauerat ludum auium, et acupium semper fuerat secutus, hic ab alijs penis fuerat liberatus; excepto quod auiculum in manu tenebat, que cum rostro et unguibus manum eius dilacerabat, et maximum dolorem ei inferebat”.

świętych i zmarły został przyjęty do jedności. *R.* Dusze w czyśćcu cierpiące prosiły Marię z Oignies o modlitwę. *S.* Niewiasta przywołana z czyśćca do życia oddała się najsurowszej pokucie. *T.* Rycerz czterdziestodniowym postem uwolnił ojca z czyśćca. *V.* Św. Seweryn arcybiskup Koloński ukazał się archidiaconowi cierpiąc za roztargnienia podczas modlitwy godzin. *X.* Brat Mateusz Hiszpański cierpiał 14 dni w czyśćcu, gdyż współbracia opieszale odprawiali za niego Msze święte. *Y.* Umierający rycerz dał spadkobiercy konia, aby go sprzedał i rozdał ubogim, ale ten konia zatrzymał i za karę został jadąc konno zadziobany przez kruki. *Z.* Rycerz morderca i rabuś do lekkiej pokuty sakramentalnej dołączył dobrowolnie surową pokutę, byle nie służyć szatanom i nie wpaść w ich ręce. Wszyscy ludzie przed przyjsciem Pana na sąd umrą z przerażenia.

Przykłady przebrane przez Marcina Polaka dla zobrazowania czyśćca ukazują stany Kościoła następująco: 1) stan duchowny – zły prepozyt przyjmuje dwuletnią chorobę jako pokutę; kapelan gotów cierpieć w jeziorze ognia na ziemi, aby uniknąć piekła lub czyśćca; biskup suspenduje kapłana za codzienną Mszę za zmarłych, potem uwalnia go od kary i sam odprawia; Kapłan przez tydzień umartwień i Mszy św. uwalnia pana z czyśćca; 2) stan zakonny – opat cierpi w czyśćcu za nepotyzm; zbuntowanego pustelnika porywają szatani; dwie mniszki cierpią za grzechy języka; ziemia wyrzuca ciało malutkiego mnicha za samowolne odwiedziny rodziców; mnich za trzy złote monety dane rodzonemu bratu cierpi, aż zostało zań odprawione 30 Mszy św.; Maria z Oignies modli się za dusze w czyśćcu cierpiące; 3) stan świecki – żarłok i pijak cierpi najcięższe męki; rycerz cierpi za sokolnictwo; młody rycerz cierpi za próżność i wady; rycerz kolator cierpi za świętokupstwo; sługa spełnia wolę swego pana; duszę pokutującego łotra anioł zanoszą do nieba; wskrzeszony młodzieniec 16 lat pokutuje; widok szatana odstrasza heretyczki od apostazji; dusza rybaka cierpi w bryle lodu; wskrzeszona niewiasta oddaje się najsurowszej pokucie; rycerz postem uwalnia z czyśćca swego ojca; arcybiskup św. Seweryn cierpiał w czyśćcu za roztargnienia na modlitwie godzin; brat Mateusz cierpiał dłużej w czyśćcu, z powodu opieszłości współbraci w odprawianiu Mszy św.; umierający rycerz dał konia na jałmużnę dla ubogich, spadkobierca go zatrzymał i zginął marną śmiercią; rycerz rabuś i morderca do lekkiej pokuty sakramentalnej dołączył ostrą pokutę dobrowolną.

4. SĄD

A. Żak odparł pokusę wszeteczniczy ze względu na Boga i dwór niebieski. *B.* Do golarza, który ukradł prosiaka na uroczystość św. Mikołaja, przyszedł Bóg w postaci człowieka z szyją pełną oczu, na znak że widzi wszystko i kazał wynagrodzić krzywdę. *C.* Święci Wawrzyniec i Hipolit pozbawili życia swych prześladowców Decjusza i Waleriana. Pewien pustelnik podobnie widział jak papież Jan i patrycjusz Symach wrzucili swego prześladowcę króla Teodoryka skrępowanego łańcuchami w krater wulkanu. *D.* Dacjan wracając z towarzyszymi z męczeństwa św. Jerzego rażony został piorunem. Biskup Paulin, który wydawszy

na wykup niewolników wszystko co miał, samego siebie oddał za uwolnienie syna pewnej wdowy, został ogrodnikiem zięcia króla Wandalów i przepowiedział śmierć króla. *E.* Jan Apostoł i Daniel prorok na widok anioła pociechy padali jak nieżywi, tym bardziej grzesznicy widząc na sądzie aniołów i świętych ich potępiających. *F.* Sędzia rozstrzygnął spór dwu kobiet o własność motka przędzy, pytając na co jest nawinięty i każąc go rozwinać; podobnie dobra intencja decyduje o dobroci, zła intencja o złości czynu. *G.* Rycerz waleczny, lecz zepsuty, nie skorzystał z drobnych zasług młodości, lecz został potępiony za grzechy wieku dojrzałego. *H.* Ojciec idąc do karczmy zabierał ze sobą syna i tak go zepsuł, że został skazany na szubienicę. Przed powieszeniem odgryzł ojcu nos i usta, zarzucając mu winę swego losu. Puszczono go z życiem i poprawił się. *I.* Biskup nie mogąc wyliczyć się ze swego przeoratu, opactwa i biskupstwa, zabił się uciekając przed wzywającym go na sąd szatanem. *K.* Szatan głosił prawdę przez opętanego. *L.* Archidiacon żądny biskupstwa zabił swego starego biskupa, zawieszając kamień nad bramą, którą rano przechodził pozdrowić Maryję. Z wielkim trudem osiągnął biskupstwo, lecz podczas uczty powitalnej jeden z książąt usługujących mu na klęczkach porwany został przed sąd Boży i ujrział Maryję prowadzącą zamordowanego biskupa w orszaku świętych i aniołów, niosącego w rękach swój mózg. Maryja oskarżyła mordercę, Pan Jezus wezwał go na sąd przez posługującego, który powróciwszy na ucztę rzucił nóż i rozplakał się. Gdy wyjawiał powód płaczu, biskup morderca na oczach wszystkich skonał. *M.* Pustelnik Eulogiusz poszedł do pobliskiego miasta sprzedać wplecione przez siebie kosze, a nie znalazłszy miejsca w gospodzie modlił się w zaułku. Tam znalazł go z latarnią i ugościł kamieniarz, dzielący dochody na trzy części: dla rodziny, ubogich, mnichów. Na poręczenie pustelnika kamieniarz znalazł skarb, ale udał się na dwór cesarski do Konstantynopola, sutymi podarunkami zdobył tytuł baliwa i uciskał poddanych. Pustelnik jako poręczyciel wezwany został na sąd do nieba i uprosił u Maryi wysłanie do Konstantynopola, lecz pobito go i nie został dopuszczony do kamieniarza. Modląc się w pustelni o zwolnienie z poręczenia po raz drugi stanął na sądzie niebiańskim, Maryja wyjednała mu uwolnienie od poręki. Cesarz umarł, kamieniarz uciekł przed jego następcą do domu, jał się kamieniarstwa i znowu dzielił dochody na trzy części, a pustelnik Eulogiusz ze swym uczniem skorzystał w mieście z jego gościny. *N.* Pewien człowiek przyszedł przedwcześnie na jutrznię do katedry w Tours i był świadkiem sądu Pana Jezusa nad arcybiskupem, oskarżonym przez św. Marcina o wiele występków: Pan Jezus kopnięciem wyrzucił go razem z tronem, a słudzy znaleźli go martwego. *O.* Św. Hieronim początkowo gardził księgami prorockimi, a rozczytywał się w filozofach pogańskich, dopiero po ciężkiej chorobie i pozornej śmierci, osądzony i wychłostany przysiągł poprawę, a uzdrowiony z największą żarliwością studiował Pismo św. *P.* Na sądzie jak w kupiectwie, kto nie zapłaci, będzie w więzieniu. *Q.* Bogacz na sądzie uszedł kary dzięki jałmużnie wymuszonej przez żebraka, sprzedał więc wszystko i rozdał ubogim, swemu wyzwoleniowi kazał samego siebie zaprzedać w niewolę, gdzie wiele cierpiał od współniewolników, ale nie wracał na wolność mimo zgody swego pana, aż rozpoznany uzdrowił głuchoniemego odźwiernego i uciekł, żalowany przez współniewolnych świadków cudu. *R.* Opat Sylwan doznawszy ekstazy gorzko płakał, gdyż widział na sądzie wielu mnichów i kanoników regularnych idących do piekła, a wielu świeckich

idących do nieba⁷. *S.* Brat Antoni, wielkiej skruchy i pobożności, dwukrotnie w nocy został wezwany do gotowości odejścia i zapewniony o przebaczeniu grzechów, wreszcie piątego dnia zmarł. *T.* Święty Sisor, na którego spotkanie wyszły orszaki niebieskie, prosił umierając o czas na pokutę, gdyż nie pamiętał czy w ogóle ją kiedyś rozpoczął.

Przykłady o sędzie, na którym oskarżycielami są Święci, ukazują stany Kościoła w różnym świetle: 1) stan duchowny — święci Wawrzyniec diakon, Hipolit biskup i Jan papież karzą swych prześladowców; biskup Paulin oddaje siebie w niewolę za syna wdowy; św. Jan pada z lęku przed aniołem; biskup nie wylicza się; archidiakon morduje biskupa, zajmuje jego miejsce i idzie na potępienie; grzeszny arcybiskup idzie na potępienie; św. Hieronima choroba nawraca od pisarzy pogańskich do studium Pisma św.; wielu kanoników regularnych idzie na potępienie; św. Sisor po życiu pokutnym chce jeszcze pokutować; 2) stan zakonny — pustelnik modli się, korzysta z gościny i poręcza za kamieniarza; opat Sylwan ma widzenie; wielu mnichów idzie na potępienie; brat Antoni umiera wezwany przez Boga; 3) stan świecki — prześladowca św. Jerzego rycerza ginie od pioruna; sędzia mądrze rozstrzyga spór; odważny, lecz zepsuty rycerz zostaje potępiony; syn zepsuty przez ojca poprawia się; szatan głosi prawdę przez opętanego; książę posługuje biskupowi; kamieniarzowi bogactwo odbiera, a ubóstwo przywraca cnotę; bogacz daje jałmużnę i nawraca się; wielu świeckich idzie do nieba.

5. ŚMIERĆ

A. Sztukmistrz bawiący się z małpą i grający na cymbałach ginie od kamienia. *B.* Hipokrates, aby matki radość nie zabiła, powiadamia ją o swym przyjsciu i dodaje, że jest lekko chory. *C.* Piorun zabił w łóżku dwu chłopców, wyśmiewających się z trzeciego, że się modli podczas burzy. *D.* Cheiwiac umierający obiecał duszy bogactwa, jeżeli zechce z nim pozostać, gdy ból się wzmagal powiedział: skoro nie chcesz ze mną zostać, oddaję cię szatanowi, a to mówiąc skonał. *E.* Saladyn umierając kazał przynieść calun i wykrzyknął, że tyle tylko zabierze ze wszystkich swych rzeczy. *F.* Pustelnika chcącego zobaczyć jak dusza wychodzi z ciała wilk zaciągnął do miasta, gdzie umierał sławny samotny człowiek. Byli tam szatani i rozległ się głos, aby trójzębem wyciągnęli duszę z ciała⁸. Bogacz dopiero wtedy zawołał do Boga o pomoc, gdy gromada szatanów przyszła po jego duszę. *G.* Młody książę Lotaryngii konając mówił jak bardzo trzeba gardzić tym

⁷ „In vitis patrum legitur quod abbas siluanus raptus est in extasi, et reuersus amarissime flebat et dixit fratribus adiuratus se raptum fuisse ad iudicium. vbi viderat multos monachos et canonicos regulares ire ad supplicium. multosque seculares ire ad dei regnum”.

⁸ „Item in vitis patrum. cum quidam solitarius rogaret dominum vt ostenderet ei quomodo egreditur anima a corpore. adest lupus trahens eum per vestes ad ciuitatem. vbi videns cereos parari, et homines plangentes pro morte cuiusdam solitarij famosi. assunt demones quibus vox dicit. quod extaherent cum tridente a corpore animam. quod faciunt et deportant”.

światem. *H.* Z marmurowego grobowca arystokraty wyskoczyła ropucha, robactwo upokarza szlachetnych i możnych. *I.* Bogactwo nie uwalnia człowieka od śmierci, rozkosz od robactwa, honory od zaduchu. *K.* Według żywota św. Aleksandra papieża, poganin Aureliusz chcąc targnąć się na zmarłych męczenników, umarł w obłędzie, gryząc język z bólu. *L.* Lampadiusz po ścięciu św. Tymoteusza i Apolinarego został zabity przez szatana. *M.* Zabójcy świętych: Urbana papieża, Tymoteusza i Apolinarego, Bartłomieja apostoła, Eufemii i Julianny dziewic, zostali zabici przez szatanów. *N.* Juliana Apostatę według widzenia św. Bazylego zabił na życzenie Maryi Merkury rycerz i męczennik, przebijając lancą. *O.* Arystoteles umierając powiedział: *przyszedłem na ten świat upokorzony, żyłem trwożny i przygnębiony, odchodzę nieświadomy i nieobeznany.* *P.* Starzec pouczył Aleksandra, że żywy więcej znaczy niż zmarły. Do cesarza konstantynopolskiego w dniu koronacji przychodził kamieniarz z czterema rodzajami marmuru, aby wybrał sobie materiał na grobowiec. *Q.* Patriarcha Konstantynopola Jan Jalmużnik kazał zbudować sobie niewykończony grobowiec i przypominać podczas uroczystości, aby go kazał wykończyć nie znając godziny. Podczas koronacji papieskiej pałą pakowały ze śpiewem: *tak przemija chwala świata.* *R.* Syn barona na widok ropuchy i toczonego przez robaki ciała swego ojca, żył w skrajnym ubóstwie aż do świętej śmierci w Rzymie.

Przykłady o śmierci ukazują stany Kościoła w takim świetle: 1) stan duchowny — śmierć męczeńska Urbana papieża, Tymoteusza biskupa, Apolinarego kapłana, Bartłomieja Apostoła jest pomszczona; patriarcha Jan Jalmużnik przypomina sobie o śmierci niewykończonym grobowcem; papieżom śpiewają: *tak przemija chwala świata*; 2) stan zakonny — pustelnik ogląda śmierć samotnego człowieka; 3) stan świecki — umierają: sztukmistrz z małpą i cymbalami; dwaj chłopcy szydzący z trzeciego, modlącego się podczas burzy; cheiwiec przeklinający swą duszę; Saladyn z całunem; samotny człowiek, z którego szatani trójzębem wypruwają duszę; bogacz wzywający Boga, gdy szatani już poń przychodzą; młody książę Lotaryngii, gardzący światem; arystokrata toczony przez ropuchę i robactwo; bogaci, żyjący w rozkoszach i honorach; Julian Apostata zabity przez rycerza-męczennika; cesarze Konstantynopola, którym kamieniarz przypomina o śmierci w dniu koronacji.

6. BOJAŹŃ GRZECHU

A. Pustelnik zatykał nos na widok cuchnącego trupa, aniołowie na widok eleganckiego młodzieńca, bo ludziom mniej cuchnie zdechły pies, niż Bogu i aniołom grzeszna dusza. *B.* Szatan przez opętanego powiedział, że grzech mu cuchnie, ale kusi do grzechu dla zysku. Ustępowy wchodzi do kloaki, chociaż cuchnie, bo ma z tego dochód. *C.* Pustelnik popełnił cudzołóstwo po 40 latach pokus, za co szatan odebrał najwyższą pochwałę. *D.* Biskup Fundii Andrzej po długotrwałych pokusach uderzył mniszkę w plecy, za co szatan dostał pochwałę i zachęte. *E.* Św. Andrzej Apostoł zbawił swą modlitwą i postem rozpustnego starca, który pół roku pościł, modlił się i rozdał wszystko ubogim. *F.* Święty biskup

na Wielkanoc udzielając wiernym Komunii św. widział twarze rozpustnych czarne, chciwych ogniste, gniewnych przekrwione, żyjących w łasce jaśniejące; najjaśniejsze były twarze dwu grzeszników, które przyjęły pokutę. *G.* Św. Paweł Prostack (z Tebaidy) widział jak skruszony w kościele grzesznik został wyzwolony z szatańskiej niewoli⁹. *H.* Grzesznik dokłada grzechy do grzechów, łaskę wylewa, niebo zamyka nieposłuszeństwem. *I.* Starzec kazał skrzywdzonemu przez współbrata każde zło przyjąć jako karę za grzechy, każde dobro jako łaskę Boga. *K.* Świat daje bogactwo, rozkosze i honory a potem zabija. Pokuta i zakon to skrucha, wyznanie, zadośćuczynienie, albo posłuszeństwo, czystość i ubóstwo, a potem korona w niebie.

Trzy stany Kościoła przedstawione zostały tu w następującym świetle: 1) stan duchowny — biskup bije mniszkę po plecach; św. Andrzej Apostoł nawraca modlitwą i postem rozpustnego starca; święty biskup udziela Komunii wielkanocnej; 2) stan zakonny — pustelnik brzydzi się trupem; inny pustelnik po 40 latach pokusy cudzołoży; zakon czyli posłuszeństwo, czystość i ubóstwo dają koronę w niebie; 3) stan świecki — aniołowie brzydzą się grzesznym młodzieńcem; ustępowy wchodzi do cuchnącej kloaki dla zysku; rozpustny starzec nawraca się przez modlitwę, post i jałmużnę; twarze rozpustnych są czarne, chciwych ogniste, gniewnych krwiste, żyjących w łasce świetlane; skrucha wyzwala grzesznika z niewoli szatanów; brat krzywdzi współbrata, krzywda jest karą za własne grzechy, dobro jest łaską Boga; światowe bogactwo, rozkosze i honory zabijają, pokuta czyli skrucha, wyznanie i zadośćuczynienie dają koronę w niebie.

7. ZŁE TOWARZYSTWO

A. Św. Jan Chrzciciel wolał przebywać z dzikimi zwierzętami niż z ludźmi. *B.* Arsen jeszcze w świecie błagał o zbawienie i usłyszał: *Unikaj ludzi a będziesz zbawiony.* *C.* Podróżny za mądrą radą odzyskuje depozyt. *D.* Bogacz żałując 10 złotych *znaleźnego* fałszywie oskarżył znalazcę o kradzież, ale filozof go obronił. *E.* Dwu oszustów zostało oszukanych przez trzeciego. *F.* Pustelnik zaprowadzony przez orla do eremu z palmą i źródłem wiele lat tam przeżył, lecz uwierzywszy szatanowi, że po śmierci ojca odziedziczył majątek, powrócił do domu, aby go rozdać ubogim, został jednak rodziców przy życiu, wplątał się w haniebne sprawy i nędznie umarł.

Przykłady o złym towarzystwie dają taki obraz stanów Kościoła: 1) stan duchowny — nie występuje; 2) stan zakonny — św. Jan Chrzciciel unika ludzi; ojciec pustyni Arsen unika ludzi; pustelnik powróciwszy do rodziców marnie ginie;

⁹ „Item paulus simplex cum videret intrantes ecclesiam, inter alios vidit hominem nebulosum et nigrum ductum a demonibus gaudens et letantibus incathenatum et vinctum et angelos remotos et tristes. Cunque conuerteret se ad orationem et fletum pro eo quod viderat, surgens inde vidit quem prius viderat clarum et pulchrum et solutum, et angelos circa eum letantes, et demones remotos confusos et tristes. Cunque eum et alios conuocaret ut viderent et audirent mirabilia domini, ille adiuratus dixit se esse peccatorem. Sed audito in ecclesia verbo ysaię I Lauamini mundi estote etc. compunctus fuerat”.

3) stan świecki — podróżny za radą mędrca wydobywa swój depozyt od nieuczciwego człowieka; filozof broni uczciwego znalazcę przed nieuczciwym bogaczem; oszust oszukuje oszustów.

8. SŁOWO BOŻE

A. Gdy bracia przyszli do starca i mówili rzeczy budujące, jeden z braci widział aniołów, unoszących ręce, chwalaących Boga i ich, a skoro mowa zeszyła na rzeczy światowe, widział cuchnące wieprze, zionące na nich zaduchem. B. Stary pustelnik miał do źródła wody 22 mile, czyli dzień drogi, lecz gdy chciał przenieść się bliżej, ujrzał anioła liczącego jego kroki do nagrody od Pana, przeto jeszcze bardziej oddalił się od źródła. C. Św. Hieronim gardził Pismem św. jako nieuczonym i rozczytywał się w księgach filozofów, aż postawiony przed sądem Bożym został uznany nie za chrześcijanina, lecz za cyceronianina. Wówczas przysiągł poprawę i gdy aniołowie z trudem wyblągali mu przebaczenie, oddał się studium Pisma św. z większą gorliwością niż ongiś filozofii. D. Jeden z ojców powiedział, że współczesne mu pokolenie spisało prorocтва na kartach i złożyło spokojnie w niszach. E. Stary pustelnik nie mógł zrozumieć jednego słowa, pościł więc 72 tygodnie, jedząc raz na tydzień i błagał o oświecenie. Nie otrzymawszy go szedł do współbrata, aby go pouczył i po drodze, ze względu na pokorę, anioł objawił mu znaczenie słowa. F. Jeden z ojców wymodlił sobie łaskę, że nigdy nie spał podczas kazania lub słów budujących, a zasypiał podczas żartów. Gdy mówił do braci o sprawach Bożych, wszyscy posnęli. Wtedy umyślnie powiedział żart i wszyscy się ocknęli, a on ich skarcił, że dali się uwieść szatanowi¹⁰. G. Jeden z ojców widział małych Etiopów zamykających oczy braciom, schodzącym się na słuchanie Słowa, modlitwę lub psalmodię. H. Św. Andrzej wskrzesił 40 Macedończyków utopionych przez szatanów, gdy płynęli posłuchać jego słów. I. Opat cysterski wracając z uczonym mnichem z kapituły zablądził w lesie w Brytanii i na zaproszenie spotkanych mnichów udał się do ich opactwa, wzorowego lecz niepokojącego. Nazajutrz w kapitularku z polecenia opata mnich mówił o chórach i upadku aniołów, zaczynając od najniższego chóru. Mnisi słuchacze przy poszczególnych chórach gromadami wychodzili, ostatni z nich przerwali mowę, przyznając że są szatanami i całe opactwo znikło. K. Ojcowie przygotowując posiłek po poście zaczęli mówić o Bogu i do rana zapomnieli o jedzeniu. L. Ribaldus ganiony za chodzenie na kazania, odpowiedział że chociaż od razu się nie poprawia, to jednak przyjmuje siew, który z czasem zaowocuje poprawą i zbawieniem. M. Unikający kazań podobni są do chromego, uciekającego przed św. Marcinem, aby go nie uzdrowił, pozbawiając prawa do jałmużny. Lichwiarze boją się kazań, aby nie musieli lichwy porzucić. Żalujący nawrócenia podobni są do

¹⁰ „Item quidam pater impetrauit oratione vt ibidem dicitur. quod nunquam dormiret in predicatione. vel cum dicerentur verba edificationis. Cum autem diceretur verbum ociosum. vel aliud non pertinens ad edificationem statim dormiebat. Cum autem aliquando fratribus loqueretur de diuinis omnes dormierunt. Quod aduertens inseruit industria verbum ociosum. et omnes excitati sunt. quod arguit ostendens deceptionem dyabolicam”.

prześladujących św. Pawła za uwolnienie dziewczęcia od opętania, z którego czerpali zyski. *N.* Królewicz na targu zakupił dobrą radę, która uratowała mu życie i pozwoliła schwytać spiskowców. *O.* Podniebnie skażone nieprawością nie odczuwa słodyczy słów łaski. Wielu jest podobnych do wieśniaka czyszczącego ustępy, który mdleje w czystym powietrzu, a cuci go podsunięte pod nos łajno. Tak jest z grzesznikami i Słowem Bożym. Zwój wydał się Ezechielowi słodki jak miód. Ropucha nie znosi zapachu kwitnącej winnicy. *P.* Jeden z ojców nie chcącemu słuchać Słowa Bożego, gdyż zaraz je zapominał, dał brudną, okopconą i pełną sadzy miskę, każąc mu przynieść wody ze źródła. Ten nie mogąc zaczerpnąć wody powrócił smutny, lecz ojciec powiedział, że choć wody nie przyniósł, to jednak miskę umył. Podobnie jest z sercem, przez które przechodzi Słowo Boże: staje się czyste. *Q.* Jedenastoletni chłopiec uzdrowiony przez Maryję przepowiedział swą rychłą śmierć i w ciągu miesiąca umarł. *R.* Jeden z ojców powiedział, że nauczający nie powinien być podobny do studni, która innych myje, a sama zawiera brudy. *S.* Opat Nachor, w pustelni średnio gorliwy, zostawszy biskupem surowo pościł, aby nie odebrał sobie sposobności do głoszenia.

W przykładach o Słowie Bożym stany Kościoła ukazane są jak następuje: 1) stan duchowny — św. Hieronim od studium filozofów przechodzi do zgłębiania Pisma św.; św. Andrzej wskrzesza potopionych Macedończyków, płynących aby go posłuchać; 2) stan zakonny — budująca mowa braci raduje aniołów, słowa światowe ściągają cuchnące wieprze; pustelnik oddala się od źródła, aby zwiększyć zasługę chodzenia po wodę; inny pustelnik 72 tygodnie pości, aby zrozumieć jedno słowo Pisma św.; jeden z ojców dzięki łasce Bożej nigdy nie śpi na kazaniach a zasypia przy żartach, bracia za sprawą szatana odwrotnie; inny ojciec widzi szatanów zamykających oczy braciom schodzącym się na Słowo Boże, modlitwę i psalmodię; mnich głosząc Słowo Boże unicestwia szatańskie opactwo; ojcowie mówiąc o Bogu zapominają jedzenia po poście; nauczający innych myje i nie powinien sam być brudny; Opat nabiera gorliwości zostając biskupem; 3) stan świecki — współcześni kładą księgi proroków na półkę; Macedończycy płyną słuchać Apostoła Andrzeja; Ribaldus słucha kazań jako siewu, który wyda plon; unikający kazań podobni są do chromego uciekającego przed uzdrowieniem, lichwiarzy nie chcących porzucić lichwy, opiekunów opętanej ciągnących z niej zyski; królewiczowi dobra rada ratuje życie; z grzesznikami i Słowem Bożym jest jak z wieśniakiem czyszczącym ustępy, który mdleje w czystym powietrzu, a łajno go cuci; serce przez które przechodzi Słowo Boże, staje się czyste; jedenastoletni chłopiec uzdrowiony przepowiada swą śmierć.

9. MIŁOSIĘRDZIE BOGA NAD GRZESZNIKAMI

A. Rycerz mający zamek na wysokiej skale strącił cudzołożnika dopiero za trzecim razem, podobnie Bóg czeka na poprawę grzesznika. *B.* Jeden z braci eremitów udał się do Egiptu i nawrócił swą siostrę wszeteczną, która dostała przebaczenia i umarła idąc za nim na pustynię boso, z gołą głową, ze skrwawionymi i pełnymi cierni stopami. *C.* Św. Zozym opowiadał o św. Marii Egipcjance,

pokutującej na pustyni za rozpustę, której na rok przed śmiercią udzielił Komunii św. *D.* Pustelnik kuszony do nieczystości zapragnął córki pogańskiego kapłana za żonę, wyrzekł się Chrztu, Boga i pustelni (wówczas gołębicą uleciała mu z ust do nieba), lecz żony nie dostał, gdyż Bóg nie opuszcza chrześcijan nawet wtedy, gdy sami Go opuszczają. Powrócił więc na pustynię, wyznał starcowi winę, otrzymał pokutę, a gołębicą w końcu trzeciego tygodnia powróciła mu do ust. *E.* Św. Frontoniusz w pewnym mieście miał 30 mnichów w klasztorze. Zachęcił ich, aby udali się na pustynię, porzucając miejskie wygody. Wzięli nasiona, motyki i poszli za nim. On pocieszał ich, gdy szemrali z głodu. Anioł zachęcił bogacza najpierw słowami, potem groźbami, wreszcie chłostą, aby im pomógł. Gdy ten nie wiedział, gdzie są głodujący, przyjaciele poradzili mu obladować żywnością 70 wielbłądów i wyprowadzić za miasto do dyspozycji anioła. Mnisi połowę żywności zatrzymali, drugą odesłali bogaczowi, który rozdał ją ubogim. I tak było co roku, jak długo mnisi byli osiągalni. *F.* Pustelnik żywił się słodkimi ziołami, lecz chociaż słodkie tak go rozwalniały, że bliski był śmierci. Po tygodniowym poście kozica przyniosła mu wiązkę ziół nieszkodliwych. *G.* Do św. Hilarego idącego bronić wiary przed heretykami dołączył się szatan w roli sługi i namowami stępił jego pokutę, przyprowadził do rzekomo pobożnej niewiasty, która omal doprowadziła go do grzechu. Uratował go św. Marcin odpędzając szatana. *H.* Gdy Pafnucy surowo się umartwiał, dowiedział się, że stał się podobny do prymariusza tej wsi. Odwiedził go, a ten przyjął go ze czcią i pod przysięgą wyznał jak umartwione i dobroczynne prowadzi życie. Pafnucy zachęcił, aby został pustelnikiem i pewnego dnia ujrzał jego duszę przyjmowaną przez gromadę aniołów¹¹. *I.* Pafnucy potem jeszcze bardziej się umartwiał i usłyszał, że podobny do niego jest kupiec aleksandryjski, płynący dwoma statkami z towarem na 20.000 solidów. Kupiec dał zakonnikom 10 worków żywności, prosząc o modlitwę. Na wezwanie Pafnucego wszystko oddał Bogu, poszedł za nim i wkrótce umarł. Potem anioł powiedział Pafnucemu, że on nazajutrz odejdzie do nieba, wezwał więc kapłana i przyjął Sakramenty, a gdy umarł otoczenie widziało aniołów śpiewających hymny i przyjmujących jego duszę. *K.* Król chcąc zabrać pieniądze bogatemu podwładnemu osadził go w więzieniu i kazał odpowiedzieć na trzy pytania: gdzie jest środek ziemi?, ile jest wody w morzu?, jak wielkie jest Miłosierdzie Boże? Ten odpowiedział z głęboką mądrością.

¹¹ „Item cum pafnutius artius se affigeret responsum est ei, quod similis foret primario vici illius. vadit ad eum. suscipitur honorifice. Adiuratus refert quod per trignita annos cum vxore sua manens continuerat, nec eam ante congrouerat nisi causa prolis, et quod nunquam ab hospitalitate cessauit. Adueniente peregrino prior occurrit, et quod viaticum in recessu suo semper dedit, et quod pauperem nullum despexerat, sed necessaria pro posse suo eis dederat, personam in iudicio non acceperat, aliene fruges in domum suam non introierant, litem videns non preterierat, sed ad pacem pro viribus reduxerat, famulos suos nemo in fero facto inuenerat, greges sui alienas fruges non leserant, quantum potuerat inferiorem opprimere non sustinuerat, semper studuerat neminem contristare, et a nemine contristari, in iudicio neminem condemnauit, sed pacificauit Ad hec pafnutius ait, hoc vnum tibi deest, vt abneges temetipsum, tollens crucem tuam et sequaris christum. Qui statim obediuit factus monachus Quadam autem die dum in cella sua resideret, pafnutius vidit animam dieti primarij recipi a multitudine angelorum psallentium, Beatus quem elegisti et assumpsisti domine inhabitare in atris tuis”.

Stany Kościoła w świetle przykładów o Bożym miłosierdziu nad grzesznikami wyglądały następująco: 1) stan duchowny — św. Marcin biskup odpędza szatana i ratuje od upadku św. Hilarego; 2) stan zakonny — pustelnik nawraca siostrę; Św. Zozym udziela Komunii św. pokutnicy, św. Marii Egipcjance; pustelnik wyrzekłszy się z powodu żądzy Boga, Chrztu i pustelni, przyjmuje pokutę od starca i nawraca się; św. Frontoniusz 30 mnichów z miejskiego klasztoru zabiera na pustynię; umierającemu z zatrucia ziołami pustelnikowi kozica przynosi dobre zioła do jedzenia; św. Hilarego szatan omal doprowadził do upadku, ale św. Marcin go odpędził; św. Pafnucy prymariusza wsi i kupca robi pustelnikami, a sam przed śmiercią wzywa kapłana, przyjmuje Sakramenty i idzie do nieba; 3) stan świecki — rycerz karze cudzołożnika, nawrócona wszetecznicza umiera idąc bosą po cierniach do pustelni; św. Maria Egipcjanka umiera pojednana po dożywotnej pokucie za rozpustę; bogaty człowiek żywi 30 głodujących na pustyni mnichów, drugą połowę żywności rozdaje ubogim; prymariusz wsi, wzór człowieka poczciwego, oraz dobroczynny kupiec zostają pustelnikami, ich dusze idą do nieba; Król chce zabrać pieniądze podwładnemu, ale ten ratuje się mądrymi odpowiedziami na trzy postawione mu pytania.

10. WCIELENIE CHRYSYUSA

A. Św. Hilarion odpędził kobietę chcącą uwolnić się od bezpłodności. Odpowiedziała, że nie wolno gardzić płcią niewieścią, gdyż zrodziła Zbawiciela. Począł na nią i wyjednał płodność. B. Pewien święty umierając uśmiechał się, bo w niebie radość jego przewyższy anielską, gdy ujrzy Boga w jego naturze. C. Gdy pewien Egipcjanin podczas głodu opróżnił spichrze rozdając żywność ubogim, przyszła do niego szlachetna pani z pięknym chłopczykiem na rękach i prosiła o jalmużnę. Odpowiedział, że spichrze są puste. Poprzysięgła go przez Dziewicę, która zrodziła Zbawiciela, aby sprawdził i znalazł spichrze pełne. Szlachetna pani znikła, lecz Egipcjanin widząc cud i poruszony wdziękiem ujrzanego chłopczyka, ochrzcił się z całym swoim domem. D. Duchowny diecezjalny w jakiejś potrzebie ślubował Bogu i Najświętszej Dziewicy, że wstąpi do zakonu. Wstąpiwszy do dominikanów miał ciężkie pokusy, lecz modlił się przed obrazem Maryi i wspominając dziecięstwo Zbawiciela doznawał pociechy. Gdy pokusa go pokonała wyszedł potajemnie i uciekł, lecz pomyślał, że nie otrzymał zgody od tego obrazu. Powrócił, ukląkł, wyzalił się, wycalaował stopy Maryi i Dzieciątka, otrzymał pozwolenie odejścia, lecz zalany łzami i łaską, uwolniony od pokusy, za nie w świecie by nie odszedł¹². E. Opatowi Cluny — Hugonowi — w wigilię Bożego

¹² „Quidam clericus secularis in quadam necessitate positus ut audiui vouit deo et beate virgini quod seruiret ei in religione. Cum autem intrasset ordinem predicatorum et grauitur temptaretur. consueuerat venire coram imagine beate virginis ad orationem. et ad memoriam infantie saluatoris consueuerat recipere consolationem. aliquando cum victus temptatione occulte recederet et fugeret. cogitauit quod non acceperat licentiam ab illa imagine. Vnde reursus flexis genibus dicebat quod non poterat ultra morari ibi. et vadens cepit osculari pedes imaginis. et pueri et beate virginis. accipiendo licentiam tantis lacrimis fuit perfusus et gratia quod ita omnino post recessit illa temptatio quod pro toto mundo non exiret”.

Narodzenia ukazała się Maryja z Dzieciątkiem, które mówiło, że szatan w Boże Narodzenie nie ma mocy. Szatan odpowiedział, że do kościoła nie może wejść, ale do kapitułarza, sypialni i refektarza tak. Lecz drzwi kapitułarza były wąskie, a on gruby, drzwi sypialni niskie, a on wysoki, drzwi refektarza zakratowane miłością bliźniego, wstrzemięźliwością w jedzeniu i pragnieniem słuchania czytań. Musiał odejść ze wstydem. *F.* Gdy święty Hajmon Kantuaryjski przygotowywał się do dysputy o Wcieleniu, ukazał mu się szatan i chwytając za ręce udaremnił znak krzyża, a gdy przeżegnał się w sercu puścił go i powiedział, że przyszedł przeszkodzić w twierdzeniu, iż Wcielenie skruszyło całą potęgę szatańską. *G.* Cesarz Oktawian w XXXV roku panowania usłyszał zapowiedź, że władcą świata będzie chłopczyk hebrajski, Syn Boga Żywego, zrodzony z nietkniętej dziewicy i zbudował ołtarz Synowi Boga Żywego.

W przykładach o Wcieleniu stany Kościoła tak zostały ukazane: 1) stan duchowny — duchowny diecezjalny wstępuje do dominikanów i modlitwą pokonuje pokusę wyjścia; 2) stan zakonny — Św. Hilarion odpędza kobietę, a po jej powołaniu się na Wcielenie, wyprasza dla niej płodność; Opat Hugon z Cluny widzi Maryję z Dzieciątkiem a cnoty zakonników nie dają szatanowi wstępu do refektarza; św. Hajmonowi szatan chce uniemożliwić głoszenie, że Wcielenie skruszyło jego potęgę; 3) stan świecki — święty umiera radując się, że ujrzy Boga, Egipcjanin rozdaje wszystką żywność ubogim, spichrze cudownie się napelniają, a on przyjmuje Chrzest z całym domem.

II. MĘKA CHRYSTUSA

A. Sybilla przepowiedziała mękę i zmartwychwstanie. *B.* Barlaam pouczył Jozafata, że świat daje całun, przyjaciele prowadzą do grobu, szatan wieśza, a Chrystus pozwala się za człowieka powiesić. *C.* Chrystus jest prawdziwym przyjacielem, który bierze na siebie niebezpieczeństwo i nie opuszcza w potrzebie; *D.* Po umieszczeniu krzyża na wysokiej skale, skończyły się schadzki szatańskie, orgie i podpalanie mieszkańców. *E.* Gdy św. Bartłomiej konsekrował kościół pogański, ukazał się anioł znaczący krzyżem cztery jego ściany, uzdrowił wszystkich chorych i wypędził szatana. *F.* Chrystus z krzyża krwią i potem uzdrawia każdego, na kogo spojrzy. *G.* Gdy Julian Apostata w miejsce cudownego obrazu umieścił swój portret, piorun uderzył w obraz, ucinając głowę. *H.* Gdy Herakliusz sprowadził krzyż do Jerozolimy jeden umarły został wskrzeszony, paralitycy uzdrowieni, dziesięciu trędowatych oczyszczonych, niewidomi odzyskali wzrok, wielu chorych zdrowie. *I.* Krzyż pewnego chrześcijanina, wyrzeźbiony przez Nikodema, broczył krwią i wodą przebity włócznią przez Żydów, którzy uzdrowili nią swych chorych i przyjęli Chrzest.

Przykłady o Męce Chrystusowej dają dość nikły obraz stanów Kościoła: 1) stan duchowny — św. Bartłomiej konsekruje kościół pogański; 2) stan zakonny — pustelnik Barlaam poucza indyjskiego księcia Jozafata; 3) stan świecki — prawdziwy przyjaciel nie opuszcza w potrzebie; ludzie umieszczają krzyż na skale

przeciw szatanom; Julian Apostata daje swój portret do kultu; cesarz Herakliusz sprowadza relikwie krzyża św. do Jerozolimy; chrześcijanin zostawia krzyż w domu wynajętym Żydowi.

12. ZNAK KRZYŻA

A. Zanim Egipcjanie stali się chrześcijanami malowali na ścianach zbroję i broń Serapisa. Na rozkaz Teodozjusza świątynie bożków zostały zburzone, a na ich miejscu wybudowano kościoły męczenników. Zamiast broni Serapisa malowano krzyż. B. Adam na starość chorował na wodną puchlinę i posłał Seta do wrót raju po uzdrawiającą oliwę. Archanioł Michał dał mu gałązkę drzewa, tę oliwę wydającego. Z zasadzonej gałązki wyrosło drzewo, użyte przez Salomona przy budowie świątyni. Z niego też sporządzony został krzyż Pana Jezusa. Dwóch magów przyprowadziło do św. Mateusza Apostoła dwa zionące ogniem smoki, aby go pożarły. On powalił je znakiem krzyża i wygnał na pustynię, aby nie mogły nikomu szkodzić. C. Św. Justyna dziewica znakiem krzyża trzykroć uwolniła się od szatana, czarownik Cyprian znakiem krzyża uwolnił się od szatana, przyjął Chrzest, został kapłanem, biskupem, Justynę zrobił diakonem i oboje zmarli śmiercią męczeńską. D. Święty Antoni pustelnik odpędzał szatanów znakiem krzyża. E. Przychodzącym do niego radził znakiem krzyża uwalniać się od lęku¹³. F. Biskup znakiem krzyża odpędził szatana, który mu służył wszedłszy w zwłoki młodzieńca, nie chodzącego do kościoła i nie żegnającego się. G. W Toledo był wielki czarnoksiężnik, mistrz Melchita, do którego przysłał giermek szlachetnego roku, lecz wstydzący się swego ubóstwa. Ten zaprowadził go do zamku szatana i polecił złożyć mu hold. Giermek zamiast wyprzeć się, oddał się Trójcy Świętej, czyniąc znak krzyża i został sam, a cały zamek z szatanem i mistrzem zapadł się w otchłań. H. Wzorowe małżeństwo szatan kusił do samobójstwa. Przygotowali już pętle, ale żona poradziła napić się przed śmiercią dobrego wina własnej roboty, którego jeszcze nie kosztowali. Mąż przyniósł, zwyczajowo przeżegnał, a gdy pili przeżegnane znakiem krzyża wino, pokusa ich odstąpiła i zawstydzeni poszli do spowiedzi. I. Św. Jan Ewangelista przeżegnawszy wypił bezpiecznie truciznę, która dwóch już zabiła. K. Św. Benedyktowi wybranemu na opata i napominającemu do zachowania reguły jeden z mnichów nalał truciznę, ale moc znaku krzyża rozbiła szkło i trucizna się wylała. L. Gdy biskup Sabinus zaniewidział z powodu wieku, archidiakon podał mu przez chłopca puchar trucizny. Biskup przeżegnał go i wypił bez szkody, a archidiakon padł trupem. M. Pewien Żyd przybył z Kampanii do Rzymu i zaskoczony przez noc wszedł do świątyni Apollina, żegnając się znakiem krzyża, chociaż nie wierzył. W nocy był świadkiem odprawy szatanów: jeden sprawił, że biskup Fundii Andrzej klepnął dłońią mniszkę po plecach i dostał polecenie doprowadzenia sprawy do

¹³ „Item in vitis patrum legitur, quod cum beatus antonius solus in heremo habitaret, et demones sub diuersarum specierum similitudine in eum irruerent signo crucis eos abigebat. Item cum ad eum venirent homines perterriti per solitudinem a diuersis horroribus et illusionibus demonum, dicebat eis, Signate vos et abite securi”.

końca. Zauważonego Żyda szatani nie mogli usunąć, bo był *naczyniem pustym lecz naznaczonym*. Uciekli więc, a Żyd zdał sprawę biskupowi, który jego ochrzcił, świątynię Apollina poświęcił św. Andrzejowi, a mniszkę i wszystkie niewiasty ze swego domu wygnał. *N.* Mniszka wchodząc do ogrodu ugryzła listek salaty, zapominając o przeżegnaniu i została opętana przez szatana. Ten wygnany przez ojca Ekwiejusza wołał, że nic nie zrobił, siedział na salacie i go ugryzła. *O.* Św. Dominik, zaskoczony z bratem Bertrandem w drodze z Rzymu przez oberwanie chmury, zrobił znak krzyża i szli sucho w namiocie, podczas gdy naokoło lało strumieniami. *P.* Delikatnemu mnichowi Ukrzyżowany powiedział: zanurz twój kęs w occie mej Męki, a z ran moich zrób sobie kawior. Odtąd nawet najbardziej twarde potrawy stały mu się słodkie. *Q.* Św. Remigiusz znakiem krzyża napelnił beczulkę doskonałym winem, gdy krewna nie miała go czym ugościć. *R.* Francuski rycerz naznaczony krzyżem (krzyżowiec) idąc śladami Chrystusa Pana nawiedzał sanktuarium Ziemi Świętej i w miejscu Wniebowstąpienia na Górze Oliwnej na swą prośbę umarł. *S.* Dobrego łotra anioł nie chciał wpuścić do raju, aż pokazał krzyż jako znak rozpoznawczy.

W przykładach o znaku krzyża występują wszystkie stany Kościoła: 1) stan duchowny — św. Mateusz Apostoł znakiem krzyża wygania smoki na pustynię; czarnoksiężnik Cyprian krzyżem odpędza szatana, przyjmuje Chrzest, Kapłaństwo i Biskupstwo, robi z Justyny diakoniszę i ponosi męczeństwo; biskup znakiem krzyża odpędza szatana w postaci służącego; św. Jan przeżegnawszy truciznę pije ją bez szkody; biskup przeżegnawszy truciznę pije ją bez szkody, a zamachowiec archidiacon pada trupem; biskup Fundii Andrzej kuszony przez szatana klepie mniszkę po plecach, potem wygania ją z domu z wszystkimi niewiastami i świątynię Apollina poświęca św. Andrzejowi; św. Remigiusz znakiem krzyża napelnia naczynie winem; 2) stan zakonny — św. Antoni pustelnik odgania szatanów znakiem krzyża i radzi to wiernym; św. Benedykt znakiem krzyża rozbija naczynie z trucizną; mniszka jedząc salatek bez przeżegnania doznaje opętania; ojciec Ekwiejusz uwalnia opętaną mniszkę; św. Dominik osłania znakiem krzyża siebie i brata Bertranda od deszczu; delikatny mnich męką Chrystusa słodzi surowe potrawy; 3) stan świecki — Teodozjusz burzy świątynie bożków ze znakami Serapisa, a buduje kościoły męczenników, naznaczone krzyżem; św. Justyna odpędza krzyżem szatana i zostaje diakoniszą, a potem męczenniczką; wierni świeccy odpędzają szatana znakiem krzyża; czarnoksiężnik mistrz Melchita oddaje się szatanowi; giermek zamiast szatanowi oddaje się Trójcy Świętej; przeżegnane wino uwalnia małżonków od pokusy samobójstwa i idą do Spowiedzi; francuski krzyżowiec pielgrzymuje po Ziemi Świętej i na Górze Oliwnej umiera na własną prośbę; Dobrego Łotra anioł wpuścił do raju dopiero gdy pokazał krzyż.

13. POCZĘCIE NMP

A. Anioł zwiastuje Joachimowi i Annie poczęcie Maryi: od łona matki Bogu poświęconej i Duchem Świętym napelnionej¹⁴.

¹⁴ „Hec erit saneta. et ab utero matris domino consecrata. et spiritusancto repleta”.

Ponieważ Maryja nie jest ani kapłanką, ani zakonnicą, należy do stanu świeckiego w Kościele, którego jest najdoskonalszym członkiem i Matką.

14. NARODZENIE NMP

A. Pewien święty pustelnik co roku tego samego dnia słyszał chwałbę niebiańską i dowiedział się, że jest to dzień narodzenia Maryi.

Także chwala narodzenia Maryi zdobi w Kościele stan świecki.

15. ZWIASTOWANIE

A. Cud zatknięcia łaski św. Józefa i ukazanie się nad nią Ducha Świętego w postaci gołębicy zdecydował o zaślubinach Maryi, postanawiającej stałe dziewictwo, z pokornym starcem z rodu Dawida. B. Ojciec oddał córkę za żonę kowalowi o spracowanych rękach, które będą umiały zdobywać chleb dla żony i dzieci¹⁵. C. Skąpiec kazał służącemu potajemnie dawać coraz większą jałmużnę, gdy dochody mu się podwajały, aż do całkowitego przewyciężenia skąpstwa, gdy pozwolił już rozdawać wszystko. — Szlachcic lękając się przeprawy przez wzburzone morze, kazał sobie związać ręce i nogi, wrzucić się do łodzi i tak się przeprawił. D. Rycerz otrzymał za pokutę uczestnictwo w jednej Mszy świętej. Gdy w niej uczestniczył, posłańcy i rodzina kolejno powiadamiali go o oblężeniu, zdobyciu i spaleniu jego zamku. Niewzruszony wytrwał na Mszy św., zastał zamek w porządku, wieści były pokusami szatańskimi, aby zaniechał pokuty. E. Gdy św. Bernard był uczniem przyszła potajemnie do jego łóżka kobieta, aby odebrać mu niewinność. On trzykrotnie zawołał *lotrzy!* F. Dziewczyna odmawiająca w kącie kościoła *Ojcze nasz* stała płakała, a biała gołębica piła te łzy i wlatywała do nieba. Gdy otrzymała od biskupa psalterz i zaczęła go codziennie odmawiać, gołębicy nie było widać. Wówczas biskup zabrał jej psalterz, powróciła do *Ojcze nasz* i odzyskała łaskę, którą utraciła. G. Trzech braci poświęciło się: miłosierdziu, pojednaniu i pustelni. Dwaj pierwsi nie znaleźli jednak pokoju. H. Święty Pachomiusz od zachodu do wschodu słońca zwykł był modlić się z wyciągniętymi rękami. Święty Antoni gniewał się na wschodzące słońce, że przerywa mu modlitwę. Opat Izaak mówił, że Boga trzeba błagać niezmordowanie.

Przykłady związane ze Zwiastowaniem następująco obrazują stany Kościoła: 1) stan duchowny — biskup daje dziewczęciu psalterz, a potem zabiera; 2) stan zakonny — Św. Bernard odpędza wszetecznicę; pustelnia daje pokój; Święci Antoni i Pachomiusz modlą się całymi nocami, opat Izaak żąda niezmordowanej modlitwy; 3) stan świecki — Maryja zawsze Dziewica, zawiera czyste małżeństwo

¹⁵ „Quidam multis petenibus filiam eius promisit eam illi qui haberet pulciores manus. Et cum multi simul ostenderent manus pulcras. dixit cuidam fabro qui erubescbat ostendere manus suas nigras ex igne et martello. Extrahе manus tuas. et cum extraxisset dixit pater. Iste manus sunt pulciores. quia bene lucrabuntur panem filie mee et filijs eius. et dedit eam illi. quia manus inquit delicate nesciunt nisi decios tenere”.

z pokornym starcem Józefem; kowal ze spracowanymi rękami zasługuje na zaufanie; skąpiec korzystając na dawaniu jałmużny pozbywa się swej wady; lekki szlachcic spętany przepławia się przez wzburzone morze; rycerz pokutujący opiera się pokusom szatańskim; wszetecznicza chce św. Bernarda pozbawić niewinności; dziewczyna doznaje łask odmawiając *Ojciec nasz*; dwu braciom dzieła miłosierdzia i pojednania nie dają pokoju.

16. CHWAŁA NIEBIESKA

A. Uczeń będący kanonikiem wstąpił do cystersów, a po śmierci ukazał się współkanonikowi odziany w szaty biskupie, w wielkiej światłości, twierdząc, że za to, iż w świecie uchylił się od godności biskupiej, do której był zdolny, Bóg uczynił go biskupem nieba¹⁶. B. Zakonnik prosił Boga, aby ukazał mu najmniejsze szczęście nieba. Zaraz mały ptaszek cudnym śpiewem wyprowadził go do ogrodu i tam stał pod drzewem, przez 365 lat, a wydawało mu się, że to jedna godzina. C. Ojciec staruszek przekazał całą swą majątność synowi. Ten go wygnał z namiotu i zrobił legowisko na zewnątrz, zabierając dobre okrycie. Staruszek ziębnąc prosił wnuka, aby od ojca coś mu wyprosił. Dał mu dwa łokcie sukna. Wnuk poprosił wtedy o drugie dwa, aby swego ojca na starość tak samo potraktować, jak on dziadka. Kto nie ma miłosierdzia dla rodziców, nie ma miłosierdzia dla nikogo i miłosierdzia nie dostąpi. D. Gdy rycerz prosił świętego męża, aby modlitwami uwolnił go od choroby, ten dowiedziawszy się że w chorobie jest lepszy i pobożniejszy niż w zdrowiu, powiedział: *Proszę Pana, aby zachował ciebie w stanie, w którym jesteś lepszy*. E. Jeden z ojców powiedział swemu uczniowi: nie martw się chorobą, czyli cierpieniem ciała. Jeżeli bowiem jesteś żelazem pilnik oczyści ciebie z rdzy. Jeżeli jesteś złotem, w ogniu wypróbowany wzniesiesz się od wielkich rzeczy do jeszcze większych.

Stany Kościoła w przykładach o chwale niebieskiej wyglądają następująco: 1) stan duchowny — kanonik wstępuje do cystersów, aby uniknąć biskupstwa; 2) stan zakonny — zakonnik 365 lat przeżywa w zachwycie jak jedną godzinę; ojciec mówi uczniowi, że cierpienie oczyszcza i daje wzloty; 3) stan świecki — wnuk chce być tak niemiłosierny dla ojca, jak ojciec dla dziadka — tacy nie dostąpią miłosierdzia; rycerz prosi o uzdrowienie modlitwą a święty mąż modli się o zachowanie chorego w stanie, w którym jest lepszy.

17. DZIEWICE

A. Św. Julianna łańcuchem, którym sama była związana, skrępowała szatana i ciągnąc przez całe miasto wrzuciła do ustępu, gdy kaci prowadzili ją na śmierć.

¹⁶ „Cum quidam scolaris canonicus intrasset ordinem cisterciensium. post obitum suum apparuit in pontificalibus vestimentis et claritate maxima cuidam olim canonico, et amico suo, dicens quia fugi dignitatem et gloriam seculi, ne essem episcopus cum ad hoc videter idoneus, deus celi me fecit episcopum paradisi”.

Św. Ambroży pisał, że gdy rodzice zachęcali córkę do zamążpójścia, ta uciekła do kościoła, położyła rękę kapłana na swej głowie i obrusem ołtarzowym nakryła się jak welonem, twierdząc, że ma lepszego Oblubieńca. Ktoś z obecnych spytał, czy ojciec by na to pozwolił, gdyby żył? Odpowiedziała: *Może dlatego umarł, aby mi w tym nie przeszkadzał*. Wtedy pytający padł trupem, a ci którzy przyszli jej przeszkadzać, zaczęli jej sprzyjać. B. Św. Hieronim opowiada podobnie, że gdy ciotka odciągała świętą Eustochium od ślubu dziewictwa i specjalnie ją ubierała, głos z nieba rzekł jej: *Odważyłaś się zbrodnicznymi rękami dotykać i odciągać dziewicę Bogu poświęconą. Z wyroku Bożego ręce twoje zostaną spalone a mąż w tym roku umrze*. Tak się stało, a wyswobodzona dziewica dobrowolnie służyła Chrystusowi. C. Dziewica stale przebywająca w celi nie chciała zobaczyć nawet świętego Marcina, lecz stojącemu za drzwiami kazała, aby się za nią modlił. D. Pan dał dobremu słudze córkę za żonę, a ten zaczął ją katować. Przedtem gniew swój wyładowywał na belkach w stajni, teraz na żonie. Tak się często zdarza wdowom, które wychodzą powtórnie za mąż, za swych służących. E. Św. Justyna dziewica wiele ucierpiała od szatana i czarnoksiężników, ale wszystko pokonała mocą Chrystusową. F. Świętego Martyriusza idącego z pustelni do klasztoru zatrzymał Chrystus Pan w postaci trędowatego, prosząc o pomoc w dojściu do klasztoru. On wziął go na ramiona, a mnisi zaczęli w Duchu wołać: *Martyriusz niesie Chrystusa, wyjdźcie naprzeciw!* Pan Jezus zniknął, obiecując, że nie będzie się przed Ojcem wstydzil Martyriusza, gdyż on nie wstydzil się Jego. Zawiedzeni mnisi pytali, gdzie jest Chrystus, a święty Martyriusz rzekł, *gdybym wiedział, że to jest Chrystus, zatrzymałbym go za nogi*¹⁷. G. Hrabia z Poitiers w przebraniu przeszedł wiele miejscowości, aż po ludzku został przyjęty przez pewnego kapłana, którego za to zrobił biskupem Poitiers.

Stany Kościoła charakteryzują się następująco: 1) stan duchowny — św. Marcin nie może zobaczyć dziewicy, lecz musi modlić się za bramą w jej intencji; ludzki kapłan zostaje biskupem; 2) stan zakonny — św. Martyriusz niesie Chrystusa pod postacią trędowatego, mnisi w duchu to widzą; 3) stan świecki — Św. Julianna zwycięża szatana; córka skłaniana przez rodziców do zamążpójścia poświęca swe dziewictwo Bogu, jeden z przeciwników umiera, reszta zaczyna jej sprzyjać; św. Eustochium dziewica swobodnie służy Panu Jezusowi, gdy jej ciotka traci ręce i męża za sprzeciwianie się jej dziewictwu, Bogu poświęconemu; dziewica nie wpuszcza św. Marcina, lecz stojącemu za bramą każe się modlić; Pan daje słudze córkę za żonę, a ten ją katuje, to spotyka wiele wdów wychodzących za służących; Św. Justyna pokonuje udreki szatańskie i czarnoksiężskie; hrabia w przebraniu próbuje ludzi.

¹⁷ „Legitur in vitis patrum, quod cum beatus martirius de heremo ad quoddam monasterium pergeret, christus ei in specie leprosi et multum infirmi in eadem via iacens apparuit rogans quatinus ipsius auxilio ad monasterium posset peruenire. Quem beatus martirius letanter super se accipiens, cum ad monasterium deferret, monachi in spiritu preudentes clamare ceperunt. Occurrite martirio qui christum portat. Interim christus disprens dixit martirio. Quia non erubuisti me cum sic vilis apparerem non erubescam te coram patre meo in celis. Cunque monachi martirio dicerent vbi est christus quem portabas respondit. Si christum sciuissem ipsum ne tam cito discederet per pedes tenuissem”.

18. SŁUCHANIE MSZY

A. Dworzanin królewski Wilhelm, fałszywie oskarżony o miłość z królową, uniknął śmierci uczestnicząc we Mszy o Najświętszej Maryi Pannie. B. Św. Augustyn nie pozwalał wychodzić przed zakończeniem Mszy św.: nie wystarczy być na czytaniach, które można przeczytać w domu, istotą jest przeistoczenie, dokonujące się tylko w kościele. C. Kleryk paryski poszedł do spowiedzi do kościoła św. Wiktora i tam ze skruchy umarł. Dwu duchownych zobowiązało się, że który pierwszy umrze, powiadomi drugiego o swym stanie. Rzeczywiście wcześniej zmarły ukazał się drugiemu po miesiącu i powiedział, że jest potępiony. Na pytanie o karę spuścił mu trzy krople swego potu na twarz, a ten zaraz omdlał. Dał mu do przeczytania pismo szatańskie do przełożonych Kościoła, obiecujące słuszną zapłatę za napelnianie piekła¹⁸. Ten przeczytawszy zapytał, czy w czymś mógłby mu pomóc, on odpowiedział, że nie. Wtedy żywy uporządkował swoje sprawy i wstąpił do zakonu. D. Pustelnik, który był dziekanem w Langres, po 15 latach samotności umarł i ukazał się swemu biskupowi w wielkiej chwale, mówiąc że w tej samej godzinie zmarło 30.000 ludzi, z których tylko on i święty Bernard weszli prosto do nieba a trzech do czyśćca, wszyscy inni poszli do piekła. E. Mistrz paryski, sławny uczyony, w godzinie śmierci został przez biskupa wezwany do rezygnacji z wielu beneficjów i zachowania tylko jednego. Odmówił, uzasadniając że chce sprawdzić, czy posiadacz wielu beneficjów może być zbawiony. Po śmierci ukazał się biskupowi jako potępiony z powodu pychy. Zapytał czy ktoś jeszcze żyje na ziemi, bo takie mnóstwo ludzi poszło do piekła od jego śmierci, że nie sądzi, aby tyle żyło na ziemi. Ból jest w piekle tak wielki, że tylko o nim się pamięta i jeden dzień wydaje się płonąć tysiąc lat.

Ostatni rozdział przykładów daje bardzo mroczny obraz stanów Kościoła: 1) stan duchowny — duchowny paryski umarł przed spowiedzią ze skruchy; duchowny po śmierci ukazał się koledze jako potępiony, ten wstąpił do zakonu; piekło przełożonym Kościoła obiecuje słuszną nagrodę za mnóstwo potępionych przesyłanych do piekła; mistrz paryski potępiony za pychę i kumulację beneficjów; 2) stan zakonny — pustelnik i św. Bernard weszli prosto do nieba; 3) stan świecki — król z winy intryganta skazuje dworzanina na śmierć, ratuje go udział w Mszy św.; uczestniczącym we Mszy św. nie wolno wychodzić przed jej zakończeniem; takie mnóstwo idzie na potępienie, że droga szeroka i przestronna ledwie może ich pomieścić; spośród 30.000 zmarłych tylko 2 idzie prosto do nieba, 3 do czyśćca, reszta na potępienie; mnóstwo ludzi idzie do piekła, jak gdyby cała ludzkość.

ZAKOŃCZENIE

Wyniki analizy 207 przykładów, podzielonych na 18 rozdziałów, przedstawia poniższa tabela, podzielona na trzy stany Kościoła: duchowny, zakonny i świecki,

¹⁸ „Principes inferni et rectores tenebrarum vniuersis ecclesie prelati, tartaream salutem, Quoniam optime que nostra sunt sentitis nobiscum, et tot animas transmititis in infernum quod via lata et spaciosa vix eos capiat, sciatis vos dignam habituros retributionem in tempore oportuno”.

Źródło		Stan duchowny				Stan zakonny				Stan świecki			
Rozdz.	Liczba	Niebo	Dobro	Zło	Piekło	Niebo	Dobro	Zło	Piekło	Niebo	Dobro	Zło	Piekło
I	14	0	1	1	0	0	5	2	0	N	6	5	1
II	29	2	5	2	1	N	10	2	1	2 + N	2 + N	6 +2N	4 +2N
III	23	0	5	2	0	0	1	6	1	2	7	11 +2N	0
IV	19	6	4	4	2 + N	0	3	0	N	1 + N	5	3	1
V	17	4	1	0	0	0	1	0	0	0	2	8 + N	1
VI	10	2	2	1	0	N	1 + N	1	0	N	4 +2N	5 +4N	0
VII	6	0	0	0	0	1	2	1 +2N	0	0	3	3 + N	0
VIII	18	2	1 + N	0	0	0	7 +2N	2 +3N	0	0	3 +2N	1 +5N	0
IX	10	2	1	0	0	5	36	1	0	2	7	4	0
X	7	0	1	1	0	2	3 + N	1	0	1	2	0	0
XI	9	1	0	0	0	0	1	0	0	0	3 + N	2	0
XII	18	3	7	2	0	3	5	1	0	2	6 + N	3	0
XIII	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
XIV	1	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0
XV	8	0	2	0	0	3	3 + N	0	0	2	7	3	0
XVI	5	0	1	0	0	0	4	0	0	0	2	2	2
XVII	7	1	3	0	0	1	1 + N	0	0	3	6 + N	3 + N	0
XVIII	5	0	2	1	1 + N	2	0	0	0	0	4	1	2995 +2 N
Suma	207	23	36 + N	14	4 +2N	18 +2N	83 +6N	17 +5N	2 + N	17 +3N	69 +8N	60 +16N	9 +5N

a wewnątrz tych stanów na: dobroć ziemską i ostateczną (niebo), oraz złość ziemską i ostateczną (piekło).

Marcin Polak zamieścił w swym zbiorze 58 przykładów świętości (17%), 188 dobra (53%), 91 zła (26%) i 15 potępienia (4%). Obraz dodatni: zbawionych czterokrotnie więcej niż potępionych, dobrych dwukrotnie więcej niż złych. W stanie duchownym: 23 świętych (30%), 36 dobrych (47%), 14 złych (18%), 4 potępionych (5%). W stanie zakonnym: 18 świętych (15%), 83 dobrych (69%), 17 złych (14%), 2 potępionych (2%). W stanie świeckim: 17 świętych (11%), 69 dobrych (45%), 60 złych (39%), 9 potępionych (5%). Stan duchowny i zakonny wyraźnie wybijają się w świętości i dobroci ponad stan świecki.

Tło przykładów, tworzone przez 49 grup ludzi (w tym grupa 30.000 zmarłych w ciągu godziny, 2 do nieba, 3 do czyśćca, reszta do piekła), ma charakter ujemny: 5 grup idących do nieba (10%), 15 grup dobrych (31%), 21 grup złych (43%) i 8 grup potępionych (16%), razem 41% świętych i dobrych, a 59% złych i potępionych. Stan świecki wyraźnie gorszy: 21 grup złych i potępionych (43%), od duchownego i zakonnego: 8 grup złych i potępionych (16%).

Mocno w rzeczywistości osadzony pogląd na Lud Boży: penitencjarza przebaczącego najcięższe grzechy i kary, oraz kaznodziei wstrząsającego sumieniami wiernych.

CLERICI, RELIGIOSI ET LAICI IN PROMPTUARIO EXEMPLORUM MARTINI POLONI

SUMMARIUM

Martinius Polonus, seu Oppaviensis, educatus et presbyter ordinatus in conventu Pragense Sancti Clementis ordinis praedicatorum, annis 1261–1278 munere poenitentiarum in Urbe fungebatur. Die 22 iunii 1278 anni a Nicolao Papa III Archiepiscopus Gnesnensis praeconisatus, iter arripiens Bononiae diem supremum obiit ibique depositus est. Cuius operibus authenticis pertinere asseruntur *Sermones de tempore et de sanctis, cum Promptuario exemplorum*. In Bibliotheca Maioris Seminarii Metropoliac Warmiensis HOSIANI in Olsztyn asservatur exemplar impressum in Strassburg, [Typ. Iordani = Georgius Husner,] 1484, folio, H* 10854, IP 3629.

Martinus Polonus in *Promptuario exemplorum* selegit 207 exempla in XVIII capitibus ordinata: I. de timore domini, II. de penis inferni et de tortoribus, III. de purgatorio, IV. de iudicio et accusatione sanctorum, V. de morte, VI. de timore peccati, VII. de mala societate, VIII. de verbo dei, IX. de pietate dei ad peccatores, X. de incarnatione christi, XI. de passione christi, XII. de signo crucis, XIII. de beate virginis conceptione, XIV. de Natiuitate beate virginis, XV. de annunciatione, XVI. de gloria eterna, XVII. de virginibus, XVIII. quod bonum sit missam audire.

Conclusiones, ope analysis inductae, sequente tabula ostenduntur:

Fons		Clerici				Religiosi				Laici			
Caput	Summa	Caelum	Bonum	Malum	Infern.	Caelum	Bonum	Malum	Infern.	Caelum	Bonum	Malum	Caelum
I-XVIII	207	23	36	14	4	18	83	17	2	17	69	60	9
			+ N		+2N	+2N	+6N	+5N	+ N	+3N	+8N	+16N	+5N

In *Promptuario exemplorum* Martinus Polonus collegit 58 exempla sanctitatis (17%), 188 boni (53%), 91 mali (26%) et 15 damnationis (4%). Imago bona: salvati quater plures damnatis, boni bina vice plures malis. Inter clericos: 23 sancti (30%), 36 boni (47%), 14 mali (18%), 4 damnati (5%). Inter religiosos: 18 sancti (15%), 83 boni (69%), 17 mali (14%), 2 damnati (2%). Inter laicos: 17 sancti (11%), 69 boni (45%), 60 mali (39%), 9 damanti (5%). Clerici et religiosi sanctitate et bonitate laicos superant.

In secundo planu adsunt 49 communitates hominum (ctiam communitas 30.000 eademque hora defunctorum: 2 in caelo, 2 in purgatorio, ceteri in inferno) peioris status. 5. communitates salvatorum (10%), 15 communitates bonorum (31%), 21 communitates malorum (43%) et 8 communitates damnatorum (16%), summa summarum 41% sanctorum et bonorum, contra 59% malorum damnatorumque. Laici peiores: 21 communitates malorum et damnatorum (43%), clerici et religiosi meliores: 8 communitates malorum et damnatorum (16%).

Realis visio Populi Dei, concepta oculis poenitentiarum, gravissima peccata et censuras remittentis, necnon praedicatoris, conscientias fidelium commoventis.

ECCLÉSIA CHRISTI W EGZEGEZIE KAZAŃ KRAKOWSKICH

Treść: — I. Opis rękopisu. — II. Historia badań nad rękopisem. — III. Egzegeza kazań.
— Zusammenfassung.

Chciałam podzielić się fragmentem prac nad przygotowywaną edycją najstarszych rękopisów, świadków nauczania religijnego i sprawowania liturgii w Polsce XI w. Jednym z nich jest kodeks katedry krakowskiej z kazaniem spisany pod koniec VIII w., będący w posiadaniu katedry na Wawelu według mojego przekonania od początku jej istnienia, tj. od r. 1000. Rękopis ten, rozpoznany znakomicie, acz nie bez wadliwej tezy o jego pochodzeniu, przez ks. Pierre Davida w latach trzydziestych zawiera treści, które warto włączyć do problematyki rozważanej podczas obecnych *Colloquia Mediaevalia*, tj. o pojmowaniu Kościoła.

Najpierw jednak podam opis rękopisu i historię jego badań, co pozwolę sobie powtórzyć z referatu wygłoszonego niedawno na sesji naukowej w Tyńcu¹.

I. OPIS RĘKOPISU

Ms 140 (43) jest kodeksem pergaminowym, 165×228 mm, liczy kart 107, oprawionych w skórę z XV w. Poza pierwszą i ostatnią kartą, zniszczonymi na dolnych brzegach od używania w czasie, gdy pozbawiony był oprawy, rękopis, zachowany jest doskonale. Zapisany został w całości jednolitym duktem jeszcze przedkarolińskim z licznymi relikami kursywy i półuncjały, kilku bardzo sobie bliskimi rękami. Jedynie wpis na f. 3r rozpoczynający się wyraźną mimo zamalowania intytulacją ARON EPS jest młodszej, bo jedenastowiecznej ręki. Być może pracowała ona na częściowo wyblakłym (zmytym?) zapisie przedkarolińskiej ręki. Rękopis zawiera liczne unikatowej wagi zdobienia w postaci inicjałów na początku poszczególnych *Predicationes* i całostronicowej miniatury z symbolami czterech ewangelistów (f. 100v), która otwiera *Tractatus euangeliorum*.

¹ Aron episcopus w rękopisie z VIII wieku, w: Benedyktyni tymieccy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej Wawel-Tymiec, 13–15.10.1994, s. 47–56.

Treść kodeksu:

f. 1r: U góry *probae calami: Audi summe epe /Proba pinnas/ Proba pinnas omnia (...)* i dalej kilka szeregów alfabetu *A b c d e f g h* duktem karolińskim (jakby pisarz się go uczył?).

f. 1v–2r: Na pierwsze dwie zapisane od góry do dołu strony składają się błogosławieństwa i egzorcyzmy znakiem krzyża świętego. Aczkolwiek innej ręki, mieszczą się one swoim charakterem w tym samym czasie i środowisku, co i główny korpus tekstu. Inc. *Signum Christi sinnum crucis sinnum sancti salbatoris tolle imber* – – –. Expl.: nieczytelne. Tekst ten niechybnie stosowany w praktyce katechetycznej pierwszych użytkowników tego rękopisu zasługuje na osobne studium.

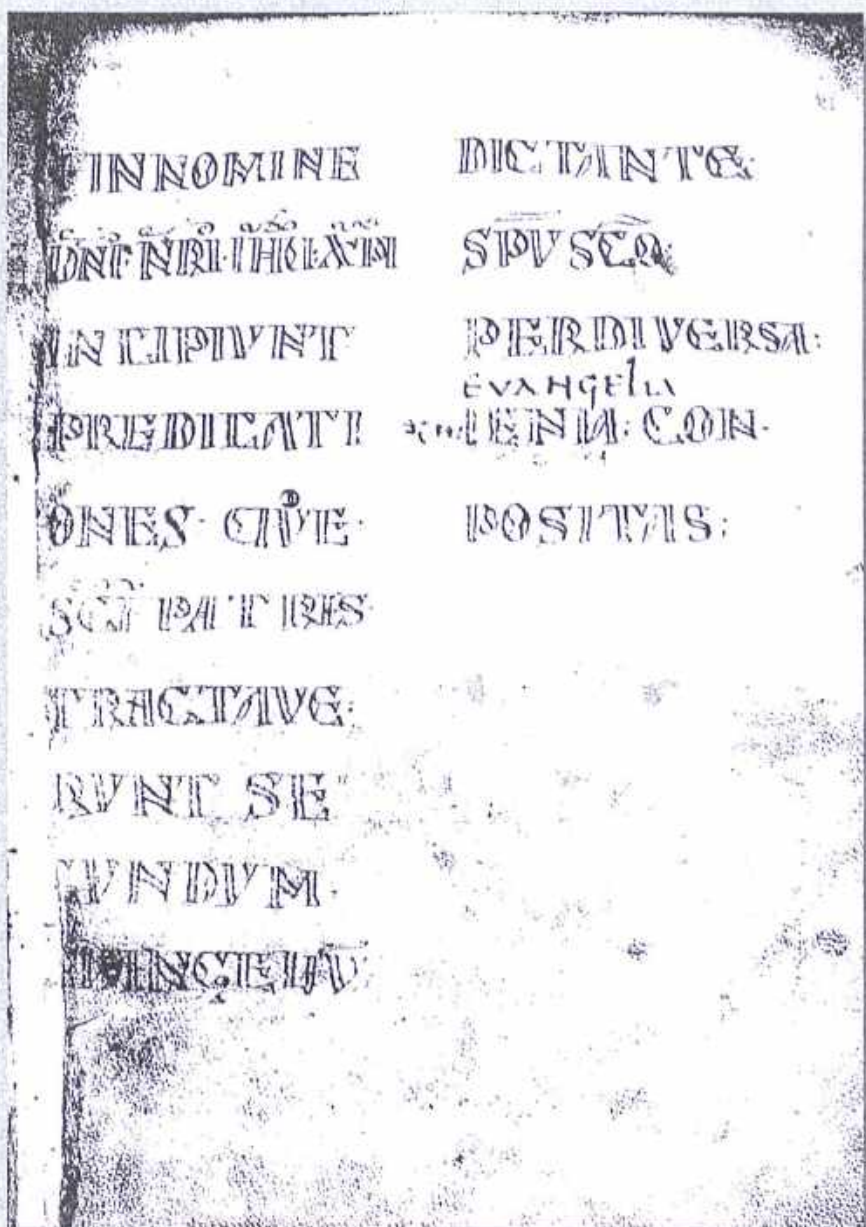
f. 2v–3r do połowy: Obie strony zajmuje spisany w całości półuncjałą opis drogich kamieni: Incipit *gemmarium ad cognoscendum lapidum pretiosos* – – Expl. *Alabandina sanguinea est set tamen limpida*. Następuje nieczytelny dopisek kursywny, prawdopodobnie uwaga o tym kamieniu. Tekst tego *gemmarium* pozostaje jak dotąd niezidentyfikowany. Wolną, dolną połowę strony zajmuje zapiska Arona, zamalowana i nieczytelna poza incipitem ARON EPISCOPUS. Możliwe, że u dołu znajdował się pierwotnie jeszcze jakiś wpis minuskułą VIII w.

f. 3v: Ta strona nie jest zapisana. U góry znajdują się tylko drobne próby pióra, tym razem półuncjałą, słabo czytelne. Expl.: *inmacul[ata] uir[go] maria mise[re]re nobis Alleluia*. Poniżej † *Sanctus Deus qui se[det]*. Być może i tu było jeszcze kilka prób pióra, które znikły pod plamą inkaustu (reagensu?), który przeniknął z odwrotnej strony przez niezbyt gruby pergamin.

f. 4r–4v: Obie strony są wypełnione wielkim wyrysowanym podwójną linią tytułem dzieła: † *IN NOMINE DNI NRI IHU XPI INCIPIUT PREDICATIONES QUE SANCTI PATRES TRACTAEURUNT SECUNDUM EUANGELIUM DICTANTAE SPIRITU SANCTO PER DIUERSA IENA* (tj. ieunia) *COMPOSITAS*. Nad skrótem *IENIA* ręką z XI w., ta sama lub bardzo bliska tej od ARON EPS, nadpisała *EVANGELIA* (zapewne z powodu niezrozumienia skrótu *ienia*).

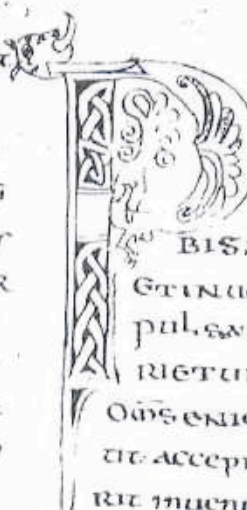
f. 5r–100r: łącznie dwadzieścia siedem kazań wykazał na tych kartach ks. Pierre David, ogłaszając w druku spore fragmenty i je objaśniając². Tekst zapisany jest w dwu kolumnach minuskułą dwóch lub trzech rąk. Pierwsza strona wyróżniona jest całą majuskułą półuncjałą (różną od tej, którą spisane zostało *gemmarium*). Widać, że pióra skrybów były biegle w posługiwaniu się kursywą, opornie, acz ze staraniem o kaligrafię, poddając się rygorom nowej ówczesnie minuskuły karoliń-

² P. David, Un recueil de conférences monastiques irlandaises du VIII^e siècle. Notes sur le manuscrit 43 de la Bibliothèque du Chapitre de Cracovie, *Revue Bénédictine*, t. 49, Janvier-Mars 1937, s. 62–89.

Ryc. 1. Incipit Kazan – f. 4^r

minis hic in presentem.
 Sed p̄pter retribucionē
 hic in celestib; quod dixit
 dñs apostolis suis. INFIR-
 MUS CURATE. Lep̄tis sum un-
 dat. GRATIAS DATE. A MOR-
 TUOS suscite. Demonia
 eicere. quod gratias ac-
 ceperunt mortali sensur.
 Nobis omnib; dixit. Dixit
 nobis. curate infirmos
 ut narcute habeamus
 de illis minus dare. & susci-
 tare. Et dixit nobis sur-
 citate nos med ipsos de mor-
 te peccati. Et alio simili-
 ter. dixit nobis mundate
 lepta peccati n̄r. & alioz
 p̄p̄t̄ n̄r̄m. p̄dicationem
 sc̄mplum. Et dixit nobis
 demonia eicere. ut emen-
 demur. cap̄s̄ n̄r̄ inquit

b; demonis se abscondant
 Et dixit gratias date. quod
 gratias accepimus. ut nul-
 lom retribucionē operis
 n̄r. hic in presentem que-
 scimus. sed in celestibus
 in uita future spe temus
 in cetera rectorum adven-


E TITE
 ET DABI
 TURIO
 BIS; QUERRE
 ET INUENIETIS
 PULSARE ET PE-
 RIETUR VOBIS
 OMS ENIM QUI PE-
 CIT ACCIPIT QUI QUE-
 RIT INUENIT. PULSAN-
 TI APERIETUR. Dñs n̄r
 dixit. apostolis suis:

augeat peccatum. dispete
 tio maior. omni peccato.
 Nulli tamen dicit culpa. qui
 non habet. utrum. Quicum
 nefandis criminibus oppretur.
 Non denegatur. peccata. a
 locis facile impellit. diu
 ni. clauduntur subacti. ppen
 ctia. absque hinc. Si
 nos possumus in cetera. pnti
 angustia. porta mandatorum.
 hic impetitur. Non dicitur
 nos postulat. quod potest
 in cetera. pntiam celestis
 regni. Et regnat eundem
 mutam aeternam. atque
 pntiam. in cetera. am



ANIS ERGO QUI
 DIT UERBUM HEC
 FACIT EAM. ADSIMI
 LICUR. UNDE SAPIENTI:

Quia edificavit domum
 suam super pellem. Et decidit
 die pluviam. Et uenerunt
 flumini. Et flauerunt
 uisita. Et intruerunt
 domum illam. & non cecidit
 fundamentum eius super
 pellem. & omnes qui uiderunt
 uerbum. & non facit eam
 ad similitudinem. ut dicitur
 et. Quia edificavit domum
 suam super pellem. Et decidit
 die pluviam. Et uene
 nerunt flumini. Et fla
 uerunt uisita. Et intr
 uerunt in domum illam
 Et cecidit. ut patet
 in uerbo.



NS NR
 ih̄s xp̄s
 locutus
 est ista
 uerba a
 postolissur & turbis
 quibus p̄dicauit in mon
 te. Hac si aperte dixisset
 non sufficit uobis. audire
 uerba ista huius p̄dica
 tionis. Nisi mitceat aem
 in se sic uerba dicit uobis
 p̄uor. non sufficit. cla
 mure. non b̄m̄m̄m̄. si n̄
 faciat uoluntate p̄ uer
 me. Sicut dico uobis non
 p̄ficere uerba me. si non
 faciat eē q̄ dicunt ista
 uerba q̄ d̄m̄ d̄c̄. Coniun
 gunt et cetera uerba
 aduentū p̄dicationis in
 montem. ubi incipiet

p̄dicare de octo beati
 tudinib. qui facit paup
 tatem. uoluntate p̄pter
 d̄m̄. non coactiue. qui
 habet mansuetudinem
 & humilitate. in cor
 de. Et de foris in uerbo.
 & in habitu. Et qui plorat
 super peccata. & alioquin. Et
 habet lacrymas. p̄pter deside
 rium regni. Et qui habet si
 t̄m̄. & sitimā. p̄pter d̄m̄. uel
 b̄at. consolatione. in suauit̄e
 Qui facit misericordie. in te
 me ap̄tū. & in uerbo. Et in uerbo
 cordis. in malis cogitationib.
 ut possit uideri d̄m̄. Et qui
 facit pacem. in terra. & in
 Inter corpus suū. & in
 Inter te. & p̄ximorū. Et
 qui patitur esse t̄p̄ p̄cip̄
 xp̄o. Sicut ip̄s passus est
 p̄ nobis

skiej. Często też duże litery mieszają się z małymi, też jakby z nawyku do półuncjały. Liczne są tu tradycyjne ligatury, które szkoła karolińska z czasem wyeliminowała.

f. 100v: Całą stronę zajmuje miniatura z wyobrażeniami czterech ewangelistów w czterech polach obwiedzionych ornamentem plecionkowym, opis i objaśnienia najpełniej w pracy Małgorzaty Sobieraj³.

f. 101r–106v: lewa kolumna: Arnobiusza Młodszeo *Expositumculae in Euangelium*, rozdziały I–XV; Inc.: *Tractatus Euangeliorum, In principium erat uerbum* – – Expl.: *Ase autem quod dicit denarius autem fides est. Deo gratias Amen*. Pełny tekst krytyczny z uwzględnieniem zachowanych rękopisów, w tym i krakowskiego ogłosił niedawno Klaus D. Daur⁴.

f. 106v: prawa kolumna: Inną ręką, ale wciąż współcześnie, bledszym atramentem wpisano wykaz sześciu soborów powszechnych. Inc.: *Sancta sidonus [s] primus apud niceam* – – Expl.: *sexus apud regia temporibus agatonii papae*. Poniżej bezpośrednio tym samym piśmem widoczna była jeszcze kilkadziesiąt lat temu nota o kolejnym soborze w Nicei (787 r.), co dawałoby *terminus non post quem* spisania całego kodeksu. Widział tę zapiskę P. David (lub kopista na Wawelu), ale jej nie przytoczył: *Une troisième main a encore ajouté trois lignes sur le concile de Nicée de 787*⁵. Przebijają kilka liter, które istotnie każą domyślić się słów podobnych jak o poprzednich soborach (... *sinodo*...).

f. 107 r: ostatnia karta, nacięta i zniszczona, mogła być pierwotnie wyklejką. Są na tej stronie różne *probae calami* z rysunkami inicjałowymi majuskul. W górnej partii sześciowierszowy tekst jak dotąd nie rozpoznany, drobniejszym duktem, wciąż współczesnym, prawdopodobnie formularzowy. Na końcu: *In nomine domini nostri Ihesu Christi in [...]*.

II. HISTORIA BADAŃ NAD RĘKOPISEM

Pierwsze rozpoznanie rękopisu katedry krakowskiej z kazaniem przedkarolińskimi ogłosił w latach 1879 i 1884 ks. Ignacy Polkowski⁶. Uwagę autora zwróciła starożytność pisma i pisowni, w tym i błędy językowe, a zamieszczony na ostatniej

³ M. Sobieraj, Dekoracja malarska karolińskiego rękopisu w bibliotece kapitulnej na Wawelu, *Zeszyty Naukowe UJ*, Nr 412, Prace Historii Sztuki, t. 12(1975), s. 9–56, zvl. 41 n.

⁴ Arnobii Iunioris Opera Minora, ed. K.D. Daur, Pars II, Corpus Christianorum, Series Latina, t. 25a(1992), s. 270–305.

⁵ P. David, jw., s. 67.

⁶ I. Polkowski, Najdawniejszy kodeks pergaminowy z archiwum kapituły krakowskiej, *Dwutygodnik Naukowy* 2(1978), s. 107–210; tenże, Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej. Część pierwsza; Codexa rękopiśmiennie 1–228, Kraków 1884, s. 96–98 (Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty, t. 3).

karcie spis sześciu soborów powszechnych do 680 r. z pominięciem, mimo wolnego miejsca, soboru siódmego (787 r.) skłaniał go do przypuszczenia, że kodeks mógłby sięgać VIII w., (Jak to możliwe, że Polkowski nie dostrzegł śladów jeszcze jednego, trzypięciusetletniego wpisu, który widział P. David jeszcze w naszym stuleciu?). W końcu jednak lektura *gemmarium* utwierdziła Polkowskiego w przekonaniu, że kodeks powstał w IX w. Natomiast zniszczona zapiska z incipitem *Aron eps* skłoniła go do rozciągnięcia tego datowania do połowy XI w., czyli do rządów Arona, biskupa krakowskiego (1046–1059). Tytuł *episcopus* przy jego imieniu uznał za koronne świadectwo nie istnienia w Krakowie arcybiskupstwa, jak chciano wierzyć w XIII w.

Leonard Lepszy rękopis ten „odmłodził” oceniając miniaturę z wyobrażeniami ewangelistów na f. 100v jako dwunastowieczną⁷. Władysław Podlacha wpis Arona uznał za dowód obecności rękopisu w Polsce w XI w.⁸. Podobnie Feliks Kopera datował powstanie rękopisu na wiek XI, uważając go za kopię naśladowczą archetypu irlandzkiego⁹. Wszyscy trzech historycy malarstwa korzystali już ze znakomitego opracowania historycznego Stanisława Kętrzyńskiego, który wykazał bezpodstawność późniejszej tradycji, jakoby z Aronem było związane powstanie w Krakowie arcybiskupstwa, paliusz natomiast i krzyż otrzymany od papieża oznaczał powołanie do szczególnych zadań organizacyjnych i misyjnych. Takie zadania spadły na Arona przy odnowie Kościoła w Polsce za Kazimierza Odnowiciela. W rękopisie krakowskim Kętrzyński dostrzegał wpływ *szkoły longobardzko-kassynęńskiej*¹⁰. Wykazał go bliżej w osobnej rozprawie, której nie zdołał ogłosić drukiem, gdyż uległa zniszczeniu we wrześniu 1939 r.¹¹.

Najwięcej na drodze rozpoznania kodeksu i jego zawartości uczynił ks. Pierre David. Z rękopisem zapoznał się w 1926 r., dzięki informacji kanonika Jana Korzonkiewicza, ówczesnego archiwisty kapitulnego. Po jego śmierci, dopiero po dziesięciu latach przystąpił do publikacji swojego opracowania nie doczekawszy się, jak pisał, w tym czasie żadnego zainteresowania miejscowego tym kodeksem. Zamierzał też przygotować pełne wydanie krytyczne całego tekstu.

Pierre David trafnie wskazał na wyspiarskie znamiona pisma i języka *Predicationes*. Swoje obserwacje paleograficzne konsultował z ówczesnym kustoszem Bibliotheque Nationale w Paryżu George Lauerem i to skłoniło go do upatrywania genezy tego wyraźnie irlandzkiego kodeksu właśnie we Francji, w którejś z tamtejszych wspólnot iroszkockich. Był pierwszym uczonym, który wniknął w treści pastoralne *Predicationes*, trafnie dostrzegając ich przeznaczenie dla wspólnoty monastycznej (czy jednak zupełnie zamkniętej dla katechezy kierowanej do wiernych, jest sprawą otwartą). Zauważył niektóre odniesienia do roku liturgicznego: nauki mają lukę od drugiej niedzieli Adwentu do Epifanii. W nauce

⁷ L. Lepszy, Historia malarstwa polskiego, w: Kraków, jego kultura i sztuka, *Rocznik Krakowski* 5(1902), s. 202–212.

⁸ W. Podlacha, Historia malarstwa polskiego, I: Od średniowiecza do wieku XVIII-ego. Część pierwsza: Malarstwo średniowieczne, Lwów 1912, s. 28.

⁹ F. Kopera, Dzieje malarstwa w Polsce, t. 1, Kraków 1925, s. 4.

¹⁰ S. Kętrzyński, O paliuszu biskupów polskich XI wieku, *Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego*, t. 43, Kraków 1902, s. 200–251.

¹¹ Tenże, *Polska X–XI wieku*, Warszawa 1961, s. 546, przyp. 219.

czternastej ujawnia się stary, przedbadański obyczaj Wielkiego Postu, który trwał jedną dziesiątą roku, czyli trzydzieści sześć i pół dnia. Być może, wciąż według Davida, autor *Predicationes* znalazł komentarz Bedy do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie według Łukasza 10, 30–34, z którym współbrzmie nauka dziewiętnasta¹². Legenda hagiograficzna o nawróconym Longinie, mnichu i męczenniku, której echa zawiera nauka dwudziesta czwarta, już bardzo wcześnie szerzyła się w Irlandii, irlandzkie są też echa *Excerpta Patrum* w nauce dwudziestej piątej o zmartwychwstaniu ciał w dniu ostatecznym o świcie Wielkiejnocy¹³. Autorowi nie udało się zidentyfikować komentarza do *Ewangelii* z kart 100–106, tj. Arnobiusza, tekst wydał mu się bliski św. Hilaremu (z Poitiers).

Już wspomniałam przy opisie rękopisu, że lista soborów zamieszczona na f. 106v według odczytu Pierre Davida kończyła się wzmianką o drugim soborze nicejskim, i ta przesłanka co do roku 787 pozwoliła mu określić termin *non post quem* spisania kodeksu. Byłby on więc nieco młodszy od samych *Predicationes* zredagowanych już przed połową VIII w.

Pozostawał do wyjaśnienia wpis biskupa Arona na f. 3. Pismo przezierające spod zamalowania wydało się Davidowi współczesne piśmu całej księgi, jakżeby więc zapiskę tę łączyć z biskupem krakowskim z XI w.? Udało się odszukać jego imiennika, który był biskupem Auxerre i około 800 r. towarzyszył Karolowi Wielkiemu do Rzymu na koronację cesarską. Zmarł 13 lutego 808 lub 813 r. Aron z Auxerre mógł być Iroszkotem lub przynajmniej mógł utrzymywać bliskie kontakty z wyspiarską wspólnotą żyjącą w jego pobliżu¹⁴. Takie stosunki — przyznawał ks. David — mogły nie być obce także Aronowi krakowskiemu, który przybył w 1046 r. z Kolonii, a tam znał chyba wspólnotę św. Pantaleona. Jednakże ewentualności przywiezienia tego rękopisu przez Arona do Krakowa, ks. David nie brał pod uwagę. Wbrew Polkowskiemu twierdził, że nie sposób odnaleźć tego egzemplarza z kazaniem w inwentarzu katedry krakowskiej z 1110 r. Są tam co prawda wymienione *Sermones ab aduentu Domini usque ad quadragesimam* oraz *Omelię*. Pierwszy z tych tytułów da się zidentyfikować z zachowanymi do dziś Ms 143 (46), drugie z homiliarzem Ms 141 (44). *Predicationes* musiałyby więc być nabytkiem do inwentarza późniejszym¹⁵.

Wszechstronne studium ks. Pierre Davida spotkało się z ogólną aprobatą tak historyków jak i historyków sztuki analizujących irlandzkie iluminacje rękopisu¹⁶. Jedni i drudzy nie wnikali głębiej w kwestie rąk pisarskich naszego rękopisu. Spójną wersją co do jego genezy i zawartości, stworzoną przez francuskiego uczonego, podważyły dopiero nowe rozpoznania paleograficzne takich znawców

¹² Zgodnie z zapisem Kassjana (Conlationes XXI, 30) i Grzegorza Wielkiego (Homilia 16). P. David, jw., s. 69, 79, 81.

¹³ Pl 94, col. 540.

¹⁴ P. David, jw., s. 88 n.

¹⁵ Tamże, s. 69 n., 89. Skrupulatnie rozpatrując tytuł za tytułem, egzemplarz za egzemplarzem Adam Vetulani doszedł do tych samych konkluzji. Krakowska biblioteka katedralna w świetle inwentarza z r. 1110, *Slavia Antiqua* 4(1953), s. 167.

¹⁶ A. Vetulani, jw., s. 182 n. W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 296; *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, pod red. M. Walickiego, Warszawa 1971, s. 252; M. Pietrusińska, *Katalog i Bibliografia zabytków*, w: *Sztuka polska*, jw., s. 74.

jak Elias Every Lowe i współpracujący z nim Bernhard Bischoff, ogłoszone wraz z dwoma fragmentami rękopisu (dzięki pośrednictwu Lecha Kalinowskiego) w serii *Codices Latini Antiquiores* w suplemencie do tomu XI. Ich nowa ocena brzmi następująco: Rękopis wywodzi się z peryferyjnego skryptorium położonego w Italii albo w południowo-wschodnich Niemczech. Powstał jako kopia egzemplarza spisane uncją i to tłumaczy spore fragmenty majuskułne w kolumnach tekstu. Incipit zniszczonej zapiski na f. 3 to majuskuła o kształtach wyraźnie jedenastowiecznych. Odnosi się przeto do Arona biskupa krakowskiego w latach 1046–1059. Zastosowanie reagensu chemicznego sprawiło, że reszta zapiski stała się nieczytelna¹⁷.

Historia badań nad naszym egzemplarzem jakby wróciła do swojego punktu wyjścia. O Italii myślał jak już wiemy Stanisław Kętrzyński, na biskupa krakowskiego wskazał Ignacy Polkowski. Tym razem jednak hipoteza uzyskała silne wsparcie w nowych badaniach nad duktami wczesnośredniowiecznymi i skryptoryjną proveniencją zachowanych w całości lub szczątkach egzemplarzy. Niepodważalnym osiągnięciem systematycznych — egzemplarz po egzemplarzu — studiów jest ukazanie dużego obszaru pisma kodeksowego na terytoriach południowo-niemieckich otwartych na infiltrację z Italii i praktyki pisarskie wspólnot iroszkockich. Współczesna doskonała technika reprodukcyjna w bardzo licznych publikacjach albumowych i katalogowych pozwala wszelkie obserwacje sprawdzić w najdrobniejszych szczegółach.

Do tezy o francuskiej genezie rękopisu ani o biskupie z Auxerre w nowszych badaniach już się nie wraca. Pozostają poza dyskusją ustalenia datacyjne wynikłe z krytyki wewnętrznej tekstu. Poza dyskusją — acz mało o tym dotąd w literaturze — jest też irlandzki kształt języka i grafii wyraziście dopełniony takąż iluminacją. Plecionkowe inicjały, a zwłaszcza całostronicowa miniatura z wyobrażeniami czterech ewangelistów w czterech polach krzyża, w szerokim plecionkowym obramieniu, stanowią koronne świadectwo spotkania się w naszym rękopisie dawnej tradycji chrześcijańskiej z upodobaniami iluminatorów wyspiarskich. Wykazała to Małgorzata Sobieraj w rozprawie podjętej z inspiracji Lecha Kalinowskiego, a opartej o rozległe studia porównawcze¹⁸. Tropem badań Bernharda Bischoffa sposób wypracowania formy krzyża w tej miniaturze autorka uznała za przejaw *wyjątkowej zależności od wczesnochrześcijańskiej tradycji ideowo-formalnej* i za *najpoważniejszy argument, by ten rękopis wiązał ze skryptorium na obszarze północnych Włoch*, ale iluminator korzystał także z wzorów zdobniczych istniejących w sztuce merowińskiej i insularnej. Rozwinięcie pełnej argumentacji w tym temacie wymagałoby odrębnego komunikatu, tu jednak już zauważyć wolno, że owa złożoność inspiracji artystycznej byłaby zupełnie wytlumaczalna w jednym środowisku i w jednej wspólnocie wiernej dawnej tradycji, niekoniecznie w Italii.

¹⁷ E.E. Lowe, *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century. Part XI: Supplement*, Oxford 1971, nr 1593, s. 3. — Lowe zmarł 9 sierpnia 1969, faktycznym wydawcą tego fascykułu był B. Bischoff.

¹⁸ M. Sobieraj, jw., Krystyna Białoskórska dołączyła swoje spostrzeżenia o podobieństwie rękopisu krakowskiego do Ewangeliarza z Perugia powstałego w tym samym czasie. Jeszcze o pochodzeniu rękopisu Kazan wielkopostnych biblioteki kapitulnej w Krakowie, w: *Symbolae historiae artium. Studium z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa 1986, s. 69–91.

Tezy o włoskiej ojczyźnie artystycznej i południowo-wschodnim skryptorium dopełniają się. Brak im jednak jeszcze trzeciego poważnego wątku badań, które by objaśniały treść i język nauk oraz ich podstawę egzegetyczną. Są wszak świadkiem przedkarolińskiego wykładu doktryny, który tylko z grubsza określony został jako „irlandzki”.

Najdalej posunięte objaśnienia tych wszystkich treści nie zdejmie z nas ciężaru sekretu krakowskich *Predicationes*. Nie będąc w spisie księgozbioru wawelskiego z roku 1110, czy znalazły się tam dopiero później czy też zostały w nim pominięte jako egzemplarz już nie używany? A jeżeli przyjąć tę drugą możliwość, to czy rękopis przywiózł ze sobą pierwszy biskup krakowski Poppo w r. 1000, czy też leżał tam z dawna jako pozostałość czasów przynależenia do diecezji morawskiej?

III. EGZEGEZA KAZAŃ

Autor (autorzy?) krakowskich *Predicationes* znają metodę poczwórnego wykładu Pisma Świętego, tak jak ją przekazali Ojcowie Kościoła: dosłowną, według sensu historycznego — *secundum storiām*; w znaczeniu symbolicznym — *sensus mysticus*; w znaczeniu moralnym — *sensus moralis*. Czwarta warstwa egzegezy tekstu, anagogeniczna czyli eschatologiczna, też znajduje zastosowanie, chociaż nie jest osobno nazwana: występuje w pojęciu *ecclesia futura, caelestis, aeterna* i w pastoralnej wizji rzeczy ostatecznych według Grzegorza Wielkiego¹⁹. Często w tych naukach powoływana *storia* (ta forma językowa pochodzi z Italii) wymaga określenia opowiadanej materii w czasie i w miejscu, a także objaśnienia imion działających osób. To też od samego progu swojego nauczania kaznodzieja skupia uwagę na danych historycznych, stawiając szkolne pytania i odpowiadając na nie według synoptyków i zastanej w szkołach wiedzy: — *quando uenit predicare iohannis baptista* — — — *quis imperator uiuit in illo tempore et qui reges in Israhel et qui sacerdos in hierusalem. In quinto decimo anno imperii Tiberii Cesaris filius octabiani sub quo natus est dominus incipiet (s) predicare iohannes baptista. Quatuor regis (s) fuerunt in israhel: tres filii Herodes sub quo natus est dominus. Herodes tetrarga Philyppus lisania (tu opuszczono: Abilinae tetrarcha). Et pontius pilatus in dexters (s) in iudeg sacerdotis (s). In hierusalem anna et caiphas. Dixit*

¹⁹ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I/I, Paris 1959; B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, Mittelalterliche Studien*, t. 1, Stuttgart 1966, s. 217 n. J.F. Kelly, *Hiberno-Latin Exegesis and Exegetes, Annuaire Médiévale* 21(1981), s. 55. — Plon rozległej nowoczesnej heurezy pism egzegetycznych i homiletycznych pochodzących z Irlandii lub będących pod wpływem iryjskim zebrano w dziele zbiorowym pt. *Sources of Anglo-Saxon Literary Culture. A Trial Version*. Edited by Frederick M. Biggs, Thomas D. Hill, Paul E. Szarmach, with the assistance of Karen Hammond, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, Binghamton, New York 1990 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies, Volume 74*). Krakowskie *Predicationes* zostały zauważone dzięki publikacji P. Davida (por. wyżej) i późniejszym rękopisom, zwł. *Cataphesis Cracouiensis*, Oxford, Bodleian Library Laud Misc. 129 z pocz. IX w. Tamże nr 45, s. 118 n. Sprawa wymaga osobnych wnikliwych badań. Panu mgr. Dariuszowi Sikorskiemu dziękuję za zaznajomienie mnie z tą publikacją.

iohannis baptista, in ennon iuxta salim ultra iordanen, ubi fuerunt aquae nitidae ad baptizandum. Marcus, matheus et lucas dixerunt quod in deserto predicauit. Tamen non dixerunt, in quo loco proprio nisi iohannis baptiste (s). Iohannis. Hoc nomen ebraicum est. Et interpretatum in latina gratia dei (kazanie 1, f. 5^v-5^v)²⁰.

Mamy tu próbkę jakby żywego wykładu spisywanego ze słuchu, z usterkami²¹.

Odniesienia do czasu są poza tym najczęściej symboliczne, przy czym czas historyczny zostaje wpleciony w czas cykliczny, kalendarzowy, np. w zestawieniu tego, co Chrystus działał w niedzielę. Sąd Ostateczny odbędzie się *in Pascha*, ale nie wiadomo, w którym roku. Chronologia światowa podporządkowana została ośmiu błogosławieństwom, *quia pro his octo reddet dominus mercedem in octavo die, in die iudicii. Quia tempus huius mundi per septenarias currit usque ad diem iudicii. Prima septimana incipit in dominico die quando mundus factus est et finiuit in sabbato. Alia prima semper dies dominicus. Incipit septimana non finiuit usque in die iudicii* (tekst w tym miejscu jest popsuty). *Ille die dominicus conclusit tempus huius mundi et octauus dies dicitur* (kazanie 13, f. 46^v). Dopiero w kontekście kuszenia Chrystusa i objaśnienia wielkiego postu, który ma trwać jedną dziesiątą dni roku (to za Grzegorzem Wielkim) autor przytacza, jakby marginalnie, szkolną w owych czasach, izydoriańską perspektywę sześciu epok świata (f. 49^v)²²:

Et iste tempus mundi per sex etatibus currit. Primitus ab adam usque ad diluuium usque ad abraham. Tertio ab abraham usque ad moysen. Quarta a moysen usque ad transmigracionem babyllonie. Quinta ab transmigracione babyllonie usque ad iohannem baptistam et Christum. Sexta a Christo usque ad iudicium (kazanie 13, f. 49^v-50^v)²³. Początek działalności apostołowskiej Jana Chrzciciela jest w tym ujęciu elementem chronologii w historii Odkupienia.

Zgodnie z irlandzką szkołą egzegetyczną dużo tu symboliki liczb, a zalicza się wszystko i wszystkie liczby coś znaczą: przedmioty, zwierzęta, ludzie, zaszczości, wartości moralne. W opowieści ewangelicznej, podawanej z wielką uwagą, osoby, rzeczy, zaszczości podlegają zaskakującym skojarzeniom²⁴. Trzy dary Mędrców

²⁰ Imiona czterech apostołów są objaśnione w Kazaniu 8, f. 28^r: „*Petrus tres habuit (s) nomina Symon, Petrus et Cephas. Cephas in sivo sermone quasi petrus in greco sermone. Andreas ebraicum nomen et interpretatur in romanis fortis uel decorus — in corpore et anima. Jacobum ebraicum nomen est et interpretatur in latina supplantator vitiorum. Iohannes similiter ebraicum nomen interpretatur in latina gratia dei*”. Por. J.F. Kelly, *Frigulus an Hibernian Commentator on Matthew*, *Revue Bénédictine* 91(1981), s. 367.

²¹ Zachowuje pisownię rękopisu. Emenduję tylko miejsca najkonieczniejsze, które byłyby dla Czytelnika zupełnie niezrozumiałe. Pozostało i tak dużo fragmentów w tekście, które trudno zrozumieć, a nie nadają się one do jakichkolwiek poprawek redakcyjnych ze względu na pouywane zdania, niespójność gramatyczną itp. Błędne końcówki fleksyjne i formy koniugacyjne, te które stałe się powtarzają, odpowiadają ówczesnej łacinie mówionej w kołach iroszkockich (np. pomieszanie accusativus z nominativus oraz z ablativus). Trzeba też liczyć się ze słabą znajomością łaciny u pisarza, z jego niedosłyszaniem, z trudnością, jaką sprawiało mu rozdzielenie zdań, przez co gubił ich sens właściwy.

²² Kwestię Wielkiego Postu, który miał trwać jedną dziesiątą roku czyli 36 i pół dnia, jak pisał o tym Grzegorz Wielki w Homilii 16, objaśnił P. David, *ju.*, s. 69-70. Pozwala to datować Kazania krakowskie na początek VIII w. Autor znalazł jednak już komentarz Bedy Czcigodnego do Ewangelii Łukasza o miłosiernym Samarytaninie.

²³ Na sześć epok przyrównywanych alegorycznie do okresów życia człowieka podzielił dzieje świata św. Augustyn, *De civitate Dei* XXII, 30. Spopularyzowali tę wizję Izydor z Sewilli i Beda.

²⁴ Por. B. Bischoff, *ju.*, s. 220.

— magów — to wiara i mądrość symbolizowane złotem, siła modlitwy (*uirtus orationis*) — kadzidłem, umartwienie ciała (*mortificatio corporis*) — mirrą. Ta wyraża też Kościół walczący w swoich męczennikach, jeżeli dobrze rozumieć słowa: *et sancta ecclesia de suis operariis usque ad mortem po deo certantibus* (kazanie 6, f. 22^v).

Fakt uratowania się ośmiorga ludzi w Arce Noego, których potomstwo na nowo zapelnilo ziemię, znajduje dopełnienie w ośmiu błogosławieństwach (kazanie 12, f. 57^r, 60^r). Ryby złowione w sieci w liczbie stu pięćdziesięciu trzech obrazują rzeszę wybranych — *perfectorum et electorum* — znajdujących się po prawicy Bożej, a ich doskonałość *in fide sancte trinitatis teminatur*, bo ta liczba kończy się trójką (kazanie 23, f. 73^v). Sześć było tłumów, które szły za Chrystusem, każdy inaczej motywowany, inaczej symbolizujący lud Boży w Kościele (kazanie 10, f. 33^r). Trzy były „ucieczki” Chrystusa przed ludźmi, *trea (s) fugae: in montem, in deserto, in deserto, in naue* — wszystkie miały sens ukryty dla tworzących Kościół: *fuga nobis in ecclesia Christi a turbis huius seculi quia illa nauis significat ecclesia Christi* (kazanie 10, f. 33^v).

Kaleka łacina w gramatyce i grafii nie zatarła w krakowskich *Predicationes* głębszej myśli teologicznej. Wyraziła się ona najpierw w zdecydowanym stwierdzeniu różnicy zachodzącej między starym i nowym Prawem. Bowiem *in uetere non fuit remissio peccatorum sed temperatio uindictae* — nie było odpuszczenia grzechów tylko miarkowanie kary (zemsty, kazanie 1, f. 8^v). Ogłosił to pierwszy Jan Chrzciciel, gdy wezwał do czynienia pokuty. Tak samo Piotr Apostoł rozpoczął działalność w Kościele Chrystusowym od wezwania do pokuty, gdyż zbliżało się Królestwo Boże. *Hii tres, iohannes et dominus et petrus oglosili to dla dobra i zbawienia rodzaju ludzkiego* (kazanie 1, f. 8^v). *Et pulchrius ad salutem nostram hoc dixerunt. Quia penitentiam iungit dum sepe sunt a demonibus* (tekst skażony). *Penitentia aperit ianuam regni et concludit ianuam inferni. Eleuat hominem de terram (s) ad celum, facit gaudium angelorum et facit tristitiam demoniorum* (tamże).

Chrystus położył kres Staremu Zakonowi podczas Ostatniej Wieczerzy: *Illud uesperum quod dixit matheus significat finem ueteri testamenti, quia in illis diebus finiuit uetus et incipiat (s) nouum. Quando cenauit dominus cum apostolis suis in illa die fecit pascha iudeorum. Et dedit apostolis suis communicare de agno et de calice ueteris. Et in illa hora finiuit uetus et postea transfigurauit corpus suum in pane et sanguinem suum in uinum. Et dedit discipulis suis communicare de sacrificium (s) noui. Et illis inciperat nouum* (kazanie 17, f. 63^v–64^v).

Świadomość historycznych początków Kościoła powszechnego wyraża się w parokrotnym przypominaniu jego fundamentów żydowskich. Kaznodzieja znalazł zapewne *Homilię* 22 Grzegorza Wielkiego, który półtora wieku przed nim napisał: *Prior est synagoga quam ecclesia gentium*. Tu znajdujemy znamienne interpretacje alegoryczne: Oślca i źrebię oślcy uczestniczące w wjeździe Chrystusa do Jerozolimy to *synagoga populorum qua aligata fuit sub iuge legis*. Ośle, na którym nikt przed Chrystusem nie siedział, to *typus populi genitum* (kazanie 16, f. 57^r, 60^r). *Mater domini significat synagogam iudeorum, Maria autem magdalene significat ecclesiam gentium* (kazanie 17, f. 67^v). Autor zastanawia się w tym kazaniu, dlaczego ewangelści (*tractatores*) więcej mówią o Marii Magdalenie niż o Matce

Bożej. Pierwszy powód to ten, że Maryja była przez Ducha Świętego włączona w plan zbawienia i nie oplakiwała Ukrzyżowanego. Drugi powód to właśnie synagoga, co wolno rozumieć, że powołanie Maryi było spełnieniem tego co zapowiadał Stary Testament²⁵.

W kolejnym kazaniu komentując, jak do Grobu Pańskiego biegli Piotr i Jan (J 20, 2–8) autor stwierdza: *Et iste cursus discipulorum sic fuit secundum storia[m] et habet sensum mysticum. Spiritualiter ille iohannis significat sinagoga iudeorum. Quia prius uenerat ad monumentum. Quia habuit prophetiam et figuram de incarnatione Christi. Et de passione et resurrectione – – – Petrus ille senior significat ecclesia gentium, quia super illum posita est sicut dominus de illo super hanc petram ecclesiam meam (s). Ecclesia gentium tardior uenit. Et introiuit, quia credidit incarnationem et passionem. Et resurrectionem diuinitatem et humanitatem* (kazanie 18, f. 65^v–66^r).

Dwie łódzie, Piotra i Andrzeja, powołanych do apostołstwa symbolizują dwojaki połów ludzi: *de populo iudeorum et gentium*. Po Zmartwychwstaniu była już tylko jedna łódź jednej wiary katolickiej i jednego zastępu zbawionych (kazanie 20, f. 72^r). Raz jeszcze figura synagogi i Kościoła pogan pojawia się w rozmowie Chrystusa z Samarytanką przy studni (J 4). *Habuit quinque uiros significat quinque libros moysi. Et habuit unum indignum hoc est diabulo quando transacta est lege (s). Aliqua de ista mulier significat ecclesiam gentium ab illa similiter postulauit dominus aquam id est fidem* (kazanie 21, f. 76^r–76^v).

Również przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10,30–37) kaznodzieja wypełnił głęboką symboliką, tym razem rozważając odkupieńcze dzieło Chrystusa (kazanie 19, f. 68–70)²⁶. Człowiek, który schodził z Jerozolimy (objaśnionej tu jako *uisio pacis*) do Jerycha, to Adam, który opuścił raj dla świata. Ów człowiek wpadł w ręce zbójców, Adam — w ręce diabła i jego wysłanników: (*in diabulo et angelis eius*). Ci ograbili go z korony nieśmiertelności i porzucili okrytego ranami złych pożądliwości. Półżywego nie uratowali ani przechodzący lewita, ani też kapłan, to znaczy ani prawo, ani prorocy. Dopiero Pan nasz, o którym napisano, że nie śpi ten, który strzeże Izraela (Ps. 120), dopiero Samarytanin, to jest opiekun (stróż, *custos*) obwiązał rany człowieka, aby mógł dać odpór grzechom. Posadził go na swoje bydlę, a to oznacza Wcielenie i pomoc łaski (*incarnatio, gratia adiutorium*), bowiem włożył na siebie nasze nieprawości. Powiózł do gospody, a tą zbawienną gospodą jest Kościół. Gospodarzem, który miał staranie o rannego był Paweł Apostoł, zgodnie z tym co sam powiedział o swojej bezustannej trosce o wszystkie Kościoły (II Kor 11,28). Chrystus Samarytanin dał mu na drugi dzień, to jest po Zmartwychwstaniu, dwa denary. A te oznaczają albo Stary i Nowy Testament, albo też dwa największe przykazania miłości Boga i bliźniego. Oby ta lekcja, była wam odczytywana codziennie, abyście, bracia najmilsi, lepiej to pojęli — dodaje autor — powtarzając raz jeszcze na końcu główne myśli tej homilii.

Termin *ecclesia* pojawia się w krakowskich *Predicationes* wielokrotnie w różnych znaczeniach, nigdy jednak jako instytucja z papieżem jako głową Kościoła

²⁵ Bp J. W o j t k o w s k i, Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów, *Studia Warmińskie* 1(1964), s. 241.

²⁶ Nawiązanie do Bedy In Lucac euangelium expositio, Pl 92, kol. 468. P. D a v i d, jw., s. 70.

i podległymi mu biskupami. Trafnie dostrzegł już Pierre David, że horyzont kościelny Kazań jest zawężony, taki jaki miały wspólnoty klasztorne w Irlandii. Ta perspektywa sprawy nie wyczerpuje, gdyż zupełnie wyraźnie kaznodzieja głosi także ideę Kościoła otwartego jako ludu Chrystusowego, który słuchał i słucha dalej nauk Pańskich. *Ista uerba predicauit dominus apostolis suis et turbis ad totum populum ecclesiasticum* (kazanie 24, f. 88^v). Autor rozwija w tej nauce motyw wąskiej i szerokiej bramy (Mt 7, 13) o grzechu i miłosierdziu Bożym. Rzesze, które szły za Chrystusem, nie mogły wejść z Nim na górę — *in montem* — to On schodził do nich, do chorych i słabych. Ale sens moralny owych słabszych (*turbae*) jest taki, że nie mają one jedności z nauką wiary katolickiej — *unum consensum in unitatem (s) cum catholice fidei (s) in ecclesia dei. Et illi infirmi et molles in mandatis Christi non possunt ascendere in altitudinem bonorum operum. Non in altitudinem celestium* (kazanie 10, f. 32^v)²⁷. Spośród sześciu rzesz słuchających nauczania Chrystusowego tylko *turba dilectionis domini*, miłujących Pana i zachowujących przykazania jest *in ecclesia Christi* — jak wolno rozumieć prawdziwie. A są w niej tacy, którzy wyrzekają się świata i domu, *mortificant [se] in ecclesia Christi in oboedientia pura, in humilitatem et caritatem (s) et in dilectionem (s) inter se* (f. 33^v). Także dla tej zamkniętej — jak się domyślamy — wspólnoty autor rezerwuje termin *populus ecclesiasticus*, gdy w innym kazaniu, za Księgą Liczb, poucza o konieczności wyłączenia ze wspólnoty człowieka okrytego trądem grzechu: *Et habet sensum in nouo* (tj. w Nowym Zakonie) *in ecclesia Christi. Illum hominem quem tangit lepra peccati in ecclesiastico populo. Separetur a comunione fraterna, separetur a mensa et cursu* — dopóki nie wyrzeknie się swojego grzechu. Ale: *ille homo qui noluerit se emendare de sua culpa eiciatur foras de ecclesia dei* (kazanie 22, f. 80^v).

Innym razem, w nawiązaniu znów do Starego Testamentu, autor wylicza wymogi stawiane ludowi przez Mojżesza i zestawia je z chrześcijańskimi w długi szereg. *Quod mandauit dominus per moysen ad populum nobis omnibus mandauit corporaliter et spiritaliter. Et plus deuemus obseruare quam illi, quia illi popularis et secularis (s) fuerunt. Nos autem ecclesiastici et christiani* (kazanie 21, f. 77^v). My „kościelni”, od których wymaga się więcej m.in. *uirginitatem*, to znów wspólnota wyodrębniona z ogólnej chrześcijańskiej. A wszak i wszyscy chrześcijanie mieli realizować przykazania bardziej doskonale niż Izraelici mojżeszowi, np. miłować nieprzyjaciół, nie przysięgać itd.

Kościół jest ogrodem, w którym rosną dobre i złe drzewa (Mt 3, 10), a ogrodnik wykonuje trzy prace — *eradicare, plantare, irrigare* — to wykorzenia złe drzewa, to je sadi i podlewa. *Iste ortolanus ad sensum significat principem ecclesie, et ille ortus figura ecclesie tenet. Quam orto alie lauris uiride et fructuosi (s) amplius crescunt, alie minus, alie amare, alie dulcis (s). Sic in ecclesia dei ad sensum alie fructuose qui adferunt fructum bonis operis (s). Alie infructuose qui nolunt fructum*

²⁷ Zaskakująco kaznodzieja „wiarę katolicką” wymienia w relacji o tym jak Chrystus uzdrawiał chorych: „Mutis restituit loquulam suis (s) qui non habuerunt uocem confessionis dedit confessionem catholice fidei, quomodo signauit sancta scriptura paraliticis et claudis et deufes (s) dedit fortitudinem ambulare et operari in mandatis dei. Quia prius habuerunt pedes et manus ambulandi et operandi in uoluntatibus demoniorum”. Kazanie 9, f. 30^r.

boni operis facere, alie amare crescunt in superbie (s). Alie dulcis in humilitatem. Alie plus crescunt, qui plus laurant. Alie minus qui non satisfaciunt qui deuet (s) princeps ecclesie facere, debet defensionem foris ponere propter potestatis (s) propter inuidiosi. Qui abent inuidiam contra ecclesiam dei. Et ille (princeps) ecclesie deuet considerare intus in ecclesie (s) suos fratres et suos monachos. Et totum ordinem ecclesiasticum ut intellegant. Qui faciunt fructum boni operis et qui non faciunt. — — — Opus ei heradicare illos malos qui nolunt emendare se aut benefacere in ecclesia dei. Et opus ei (s) plantare bonos pro illos malos quos (s) culpas egecit (zam. eiecit). Et opus inrigare corda audientium ut non siccant in duritate florescant (s). Et fructificant in maturitatem bonorum operum qui plus modis debent eradicare hoc est eicere illos malos foras de ecclesia. Tribus sic ortulanus [...] ne subumbrant inter solem iustitie dominum nostrum ab illos (s) in ecclesie et non prohiberent pluuiam sancte doctrine. Quod proficit predicare ab illo qui nolunt emendare. Et noceant ad illos bonos in ecclesia dei — — Quicumque perseuerat in bonitate sua in ecclesia presenti usque ad finem erunt collecti ut accepti in ecclesia ęterna in secula seculorum. Amen (kazanie 3, f. 15–16^v).

Trudno przebić się przez to szczególne zageszczenie niepoprawności gramatycznych. Skryba borykający się z łacina, zwłaszcza ze składnią, zdołał wyrazić wątek w tym kontekście najważniejszy: „przełożony kościoła”, zapewne wspólnoty klasztornej, miał za zadanie radykalnie odsunąć złych (*inuidiosi*) na zewnątrz swojego kościoła, a wewnątrz miał napominać „swoich braci i mnichów” (*suos fratres et monachos*), aby pojęli, czym jest cały porządek kościelny czy też zakon (*et totum ordinem ecclesiasticum ut intellegant*). I tym więc razem mamy przed sobą problem oddzielania lepszych od gorszych i od tych najbardziej złych.

Ta sama nić refleksji snuje się poprzez egzegezę przypowieści o polu obsianym pszenicą i kąkołem (Mt 13, 24 sqq), tym razem mniej radykalna, bo „kąkol” przez wyznanie grzechów i pokutę może znowu zamienić się w „pszenicę”. *Et ille iniquus homo qui super seminauit zizania, aduersarius est qui seminauit reprobos et iniustos in exlesia dei. — — — Illi serui qui uolunt separare zizania significant principes ecclesie et doctores, qui ulount illos malos eicere de illa ecclesia dei. Et dixit dominus expectare et poenitentiam (zamiast patientiam) hauere. — — Qui alii mali per confessionem et penitentiam possint iterum conueti in triticum (kazanie 4, f. 19^v).*

W nauczaniu o życiu chrześcijańskim żywa jest tu świadomość łączności z apostołami powołanymi przez samego Chrystusa, którzy przyszli ze świata, nie porzucając swojego zawodu rybaków wyzbywając się jednak *cum amore* przywiązania do świata w posłuszeństwie Chrystusowi: *Et hoc morale sensum obseruatur in ecclesia dei et illi qui ueniunt de seculo in ecclesia dei postea secundum dominum in oboedientia faciunt* (kazanie 8, f. 26^r–26^v). Zadaniom apostołskim jest poświęcone całe kazanie 22: *Dominus dixit apostolis suis predicare de regno celorum et de uita futura* (f. 79^v). Uzdrawiając ciała uczniowie Chrystusa mieli leczyć dusze. Ale surowa jest ta nauka, bowiem autor wciąż powraca do rygorów starotestamentowych, którym podlegali trędowaci i grzeszni. Chociaż w Nowym Prawie *in nouo* — można wyzbyć się trądu grzechu, a to jest ważniejsze niż uzdrowienie od choroby ciała i dzięki pokucie grzesznik może zostać przyjęty na powrót do wspólnoty, to przecież świadomość kary wiecznej za grzech własny jest

od pracy apostołskiej nieodłączna. Następują groźne słowa o odrzuceniu zatwardziałych: *Si noluerit audire eos* (kapłanów) *eiciatur foras de ecclesia dei in saeculum*. Chrystus wyrzucił kupczących ze świątyni (Mt 21, 12; J 8–10), więc i jego uczniowie niech się strzegą szukania zysków ziemskich za to, że uzdrowili chorych i opętanych, niech też sami wyzwolą się od śmierci grzechu. *Dixit nobis curare infirmos ut nos curam habeamus de illis ministrare et uisitare. Et dixit nobis suscitare nosmetipsos de morte peccati nostri propter nostram predicationem exemplum (s)*. *Et dixit nobis demonia eicere ut emendemus culpas nostras in quibus demonia se abscondant* (f. 82^v). Przytaczając naukę o grzeszniku, który nie słucha napomnień (Mt 18, 15–17) autor sięga do określenia, czym jest Kościół. Jest to *tota congregatio fraterna in unum. Quia ecclesia in greco sermone, synagoga in ebreo congregatio in latina interpretatur* (f. 81^v).

Raz jeszcze otwórzmy karty kazania 10, w którym kaznodzieja rozważał „strukturę” rzecz słuchających nauk Pańskich, i wyodrębnił grupę Panu najbliższą *per dilectionem*, czyli zapewne mnichów. To samo kazanie zawiera poważną naukę o przelożonych Kościoła i świata chrześcijańskiego. Autor wychodzi z wąskiej wspólnoty zakonnej na rozległą przestrzeń historii chrześcijaństwa²⁸. Ten znamienity fragment wart jest przytoczenia w całości, gdyż nie sposób go adekwatnie sparafrazować.

Trea (s) fuga (s) legimus de domino nostro aut turbis. Fugam in montem — in desertum — in naue super mare. Et ista trea fuga significat nobis habere — Fuga nobis in deserto in peccatis nostris, ut nullum peccatum habeamus. Nec in uerbo. Nec in cogitatione. Nec in opere. Fuga illius in naue, fuga nobis in ecclesia Christi a turbis huius seculi quia illa nauis significat ecclesia Christi. Ille tempestatis (s) significat persecutionis (s) prauorum hominum contra ecclesiam Christi. — Significat demones qui suscitant prauos homines contra ecclesiam Christi. Illud mare significat mundum. Illa nauis aliquando serenitatem habet in mare, aliquando tempestatem, aliquando magna uidetur, aliquando praua. Sic fuit ad sensum ecclesiam (s) Christi in mare huius seculi Aliquando habuit tempestates quando imperatores et reges mali persecutores christianorum extinguere. Aliquando ecclesiam (s) habuit serenitatem quando fuerunt boni regis (s) et Christiani imperatores. Illi regnauerunt renouare et construere ecclesiis (s) Christi per totum mundum. Et nomen Christianorum crescere fecerunt. Illi guuernatores nauem (s) significant ad sensum principes ecclesiarum. Illa nauis qui nauigant (s) significant monachos et qui recte lauorant in oboedientia in ecclesia Christi. Illi qui president ante quasi probisores qui iudicant pericula maris. Et per totum uident ante alteros significant doctores ecclesie dei, qui iudicant periculis maris huius seculi. Et pericula futura tormentorum inferni. Er illi prius uident portum. Hoc est die[m] iudicii. — Illi guuernatores secundum storiā considerant nauigatores suos et intellegant qui plus nauigant qui minus qui uoluntatem habent nauigandi. Et qui non habent temperat illos qui agent, ut possunt durare in nauigando. Imperat

²⁸ W tym miejscu warto przywołać słowa z kazania 9, jakby zapomniane w następnych, o rozprzestrzenieniu się nauk Chrystusa (podczas działalności w Galilei) jeszcze za Jego życia „na całym świecie”: „*Et exiit fama Ihesu in totam Syriam in syro sermone latino interpretatur in Romania significat latitudinem huius mundi. Et exiit fama Ihesu per totum mundum per euangelium suum. Et per apostolos et per doctores noui testamenti qui predicauerunt euangelium*” (f. 30^v).

*alteros nolentes laurare. Et increpat ut melius nauigant. Sic deuet princeps ecclesie Christi considerare suos monachos suos fratres et suos subiectos — — — Ille nauis qui habent bonos guernatores et bonos nauigatores et bonos probisores. Illi possunt euadere pericula maris corporaliter et spiritaliter. Ille ecclesie qui habent bonos principes qui curam de subiectis suis quam et de semedipso (s). Et qui habent monachos et fratres bonos qui seruiunt in pura oboedientiam in humilitatem (s) et benignitatem in dilectione fraterna. — — — Sine blasphemia liueri et separati ab omnibus negotiis secularibus. Et cupiditatibus huius seculi. Et habent doctores qui predicant et docent. Et mittunt in opere quod dicunt in uerbis. Ille ecclesie qui eos colligunt. Non dubitant possunt euadere periculis maris huius seculi et habere fiduciam coram domino in die iudicii. Ille autem nauis qui habent malos guernatores et malos nauigatores ac malos probisores storialiter non possunt euadere pericula huius maris. Et cum naufragio et cumtumelia ueniunt ad portum et nullam consolationem habent. Et sic ad sensum ille ecclesie qui habent malos principes qui non sunt pastores sed mercennariis (s) qui non curant de subiectis suis sed lucra querunt. Et beneficia ecclesie accipere. Et habent monachos murmurantes et susurantes. Et detrahentes cupidi. Et negotiatores. Et habent malos doctores qui non mittunt in opere quod docent. Et quod predicant isti principes et doctores et monachi. Qui sic agunt quod diximus illicum contumelia. Et angustia et tristitia ueniunt coram domino in die iudicii. Quando eieciat eos ad (s) ianua regni dicturus illis: *Discedite a me omnes qui operamini iniquitatem. Ubi erat (s) fletus et stridor dentium qua(lem)letitiam et qualem consolationem et qualem dignitatem habent illi principes boni. Et doctoris (s) cum sua familia bona quando intrabunt cum fiducia cum domino suo in regno celorum. Ubi regnabunt sine fine (f. 33^v–35^v).**

Z całego tego wykładu wyłania się wciąż jeszcze obraz Kościoła, który nazwałabym „zamkniętym”, wspólnoty chrześcijan chroniącej się przed złym światem zajętych dyscypliną moralną i broniących pozyskanego dobra przed nieprzyjacielem na chybotącej się łodzi. Może już nie rozumiemy, jak to się stało, że sam Chrystus mógł być dla tej wspólnoty przykładem ucieczki — *fuga* — na górę, na pustynię, na morze. Ucieczki — w sensie negacji świata, w którym panuje grzech. Chociaż kaznodzieja uznał miłosierdzie Chrystusa schodzącego z góry do chorych i słabych, i chociaż sam wydaje się świadom swojego i swoich braci powołania do pełnienia uczynków miłosiernych, to przecież postawa samej tylko obrony przed atakami zła i lęk przed surowym sądem ostatecznym pozostają nieprzewyciężone.

Uznajmy jednak ów wielki wysiłek wychodzenia na przeciw temu światu, uznajmy, że ta wspólnota wie o swoich zadaniach apostołskich. Wierzy, że im będzie lepiej pełniła nakazy moralne i rygory posłuszeństwa wobec przełożonych, tym owo apostołowanie będzie skuteczniejsze. Padło wszak słowo *exemplum*.

Niemąła jest tu wszak świadomość odpowiedzialności, która ciąży nie tylko na najbliższym przełożonym — *princeps ecclesiae* — którym był opat czy biskup, ale i na uczonych teologach — *doctores*, na rządach — *probisores*, książętach, królach i nawet cesarzach — *principes, reges, imperatores*. Los chrześcijaństwa leży w ich ręku, zależy od ich osobistego zaangażowania moralnego.

Temu zaangażowaniu służą nauki pięciu ostatnich kazań, których wspólnym tematem jest — mówiąc językiem współczesnym — formacja apostołska. Jakby od

innego kaznodziei pochodzą silne akcenty miłości ewangelicznej w kazaniu na Dni Krzyżowe (*Rogationes*) kazanie 23: *Petite et dabo uobis. Querite et inuenietis. Pulsate et aperietur uobis* (Mt 7,7). Te trzy wezwania ewangeliści (*tractatores*) łączą z innymi trzema — *tre a uerba*, które głosił Chrystus: *Diligite inimicos, benefacite his qui oderunt uos. Orate pro persequentibus uobis* (s). Tak, jakby powiedział wprost „proście, abyście mogli milować nieprzyjaciół”. Pan nasz wyrzekł słowa krótkie, pełne duchowych znaczeń. *Tractatores* pełni Ducha Świętego ułożyli je tak, aby pełniej i piękniej (przemówiły) do serc słuchających: *Brebia uerba dixit dominus in euangelio plena sunt sensibus spiritalibus quasi ipse breuiter dixit sui sancti tractatores pleni spiritu sancto construxerunt ut plenius ac pulchrius fuissent ad corda audientium. Et ipse dominus noster per se alias parabolis in euangelio tractauit ut suis sanctis (sui sancti?) ausi fuissent secundum exemplum eius tractare euangelium qui non uiderunt eum tractare* (f. 82^v).

Ale ewangeliści nie powiedzieli, kogo należy prosić, kogo szukać, do kogo pukać i jak to wszystko robić. Kaznodzieja konkretyzuje: Boga Ojca proście o zbawienie duszy, Syna — o zdrowie ciała, Ducha Świętego — o mądrość i wiedzę. Sprawdziło się to w działalności Apostołów. Proście czystymi ustami, czystym sercem. To tych chwalił Pan w ośmiu błogosławieństwach. To co Pan powiedział do ludu, odnosi się też do nas. Następują pouczenia o temperowaniu języka (kazanie 23, f. 82^v–85^v).

Nauka o ciasnej i przestronnej bramie (Mt 7, 13, 14; Łk 13,14) jest przedmiotem kazania dwudziestego czwartego. Przynosi ona groźną wizję odtrącenia od bram niebios tych, którzy za życia nie chcieli przejść przez ciasną bramę przykazań Bożych. Za Bazylim Wielkim (*De superbo et humili* — dotąd nie zidentyfikowałam tego pisma) autor przyrównał człowieka pysznego do diabła i rozważył szeroko zalety pokory, do której należy też wyznanie grzechów i odbycie pokuty (tu powołany Izydor z Sewilli, też nie zidentyfikowałam tego traktatu). *Si peccat homo non debet desperare de misericordia dei. Quia per confessionis (s) et penitentiam protest iterum reuerti ad deum. Inde dixit deus per se: Conuertimini ad me et ego conuertar ad uos. Numquid qui fugit non reuertar (s). Et qui cadet (s) non resurgit. Sic fecit cain primus homicida in mundo per quam (s) occidit hauer fratrem suum desperauit se et dixit: Maior est peccatum meum quam delere (s). Sic fecit iudas scariothis postquam tradidit dominum suum. Desperauit se et suspendit se in laquem. Fecit homicidium de se ipso. Et ipse potuisset misericordiam domini hauere (s). Non minus opus fecit qui conpuxit latus domini de lancea. Nomen eius Longinus. Et legimus eum postea penitentia fecisset (s)* (f. 88^v). Następuje apokryficzna opowieść, jak to Longin żył w stanie mniszym przez lat trzydzieści, a potem poniósł śmierć męczeńską za Chrystusa. Jest to jedyny w całym zbiorze przykład z życia świętych²⁹.

Dalsze zdania są znowu mało jasne. Chodzi w nich, jeśli je dobrze rozumieć, o to, że czyny pokutne wymagają wiary. *Quid fides sine operibus mortua est. Et opera sine fide (s) nihil proficit. --- Quo modo potest homo peccator intrare per angusta mandatorum dei, si non deponat homo peccata sua per penitentiam et*

²⁹ P. David, jw., s. 87, na podstawie *Catathesis Celtica* z rękopisu watykańskiego Reg. 49. O. Grosjean, A propos du manuscrit 49 de la reine Christine, *Analecta Bollandiana* 54(1936), s. 128.

confessionis (s). Ista uerba quae predicauit dominus apostolis suis et turpis ad totum populum ecclesiasticum. Et Christianis similiter insinuauit quia quomodo erat necessarium apostolis et turbis audire uerba domini. Et in opere mittere (s). Sic nobis hominibus Christianis opus est cottidie cogitare de uerbis domini (f. 88^v).

Któż to „my ludzie chrześcijańscy”, którzy dołączają do apostołów, do rzesz, do całego ludu Kościoła, aby słuchać słów Pana i wprowadzać je w życie? Kaznodzieja raz jeszcze utożsamia się z wspólnotą (zakonną) powołaną do pełnienia szczególnych wymogów życia zgodnego z Ewangelią. Wymogi te są surowe, ale świadomość miłosierdzia Bożego jest ponad nimi.

O człowieku mądrym, który budował dom (Mt 7,24; Łk 8,21) traktuje następna dwudziesta piąta nauka³⁰. A kto słucha słów Pana i wprowadza w życie osiem błogosławieństw, ten podobny jest owemu człowiekowi mądrymu budującemu dom na solidnej skale: *Quid audit iste octo que diximus et facit eas similis est uiro sapienti qui habet scienciam et doctrine (s) conderet semetipsum et alios qui habet lucem doctrine spiritali inluminaret semedipsum et alios. Et qui est fortis et altus in opere dei. Quasi ciuitas firma super montem positam (s) (f. 90^v).* Wśród wielu zaleceń pełnienia dobra i własnej dyscypliny moralnej zwraca uwagę zalecenie kierowane do kapłanów: *Qui — — — facit nomen dei sanctificare in se, qui expellit regnum diaboli ut regnum dei in se regnet. Et qui uult uoluntatem dei in omnibus esset (s), sicut in angelis, qui postulat panem sanctum corpus Christi. Et dignus est recipere eum, qui dimittet aliorum peccata ut deum dimittat suam (s) (f. 90^v).*

Dom wzniesiony na skale to Kościół: *Et dominus edificauit domum suam super petram. Sicut dixit super hanc petram edificabo ecclesiam meam. Descendit pluuia (s) heresis, uenerunt flumina persecutionis et suasionis demoniorum. Probauerunt petrum. Numquam potuerunt commutare eum de sua bonitate in Christo (f. 91^v).* Inaczej będzie z domem wzniesionym na piasku. *Illa arena — — — secundum storiā grauis est et innumera, uilis et instauilis. — — — Et habet sensum illa arena — — — aduersarius est.* Przeciwnik diabeł nie ma innego zajęcia jak szkodzić. *Qui audit uerba dei et facit ad petrum (s)* ten wchodzi do wspólnoty wszystkich świętych od początku aż do końca świata: *Similis ad apostolis (s) et electos dei usque ad finem mundi, quia unitas in familia dei in bonitatem. Et ab initio mundi usque ad finem. Et unitas in familia aduersarii in malignitatem. Diximus similitudinem de illo qui audit uerba dei et non facit ut iuda scarithis (f. 92^v–93^v).* Kościołowi triumfującemu — bo tak chyba wolno rozumieć tę rodzinę świętych — autor przeciwstawia taką rodzinę złego ducha: *Et omnes malos ab initio mundi usque ad finem. Inde —* konkluduje autor — *deuemus nos omnes considerare, quando predicamus et quando legimus. Quando audiuius non sufficit nobis predicare et legere et audire. Nisi intramus in opere et audiuius in auditum qui non habent temperat illos qui agent, ut possunt durare in nauigando. Imperat*

³⁰ W rękopisie są to właściwie dwa teksty: pierwszy z małym inicjałem na f. 89 (inc. *Omnis ergo qui audit*) i z dużym uroczystym inicjałem z wizerunkiem skrzydlatego lwa (inc. *„Dominus noster Ihesus Christus locutus est ista uerba”*). Albo mylił się skryba umieszczając w niewłaściwym miejscu ten inicjał, a pierwszy tekst opatrując tylko zastępczym znakiem, albo też pierwszy tekst znajdował się w jego podstawie rzeczywiście w szcztłkowej postaci. Tematycznie oba rozwijają ten sam wątek. P. David nie zwrócił uwagi na te usterki rękopisu i złączył je jednym numerem 25, co zachowuję, wprowadzając jednak 25a.

habemus similitudinem sanctorum dei hic in presentem (s). Et cum illis regnauimus in futuro in uitam eternam sine fine in secula seculorum. Amen (f. 93^v).

Przesłanie ewangeliczne, jak zachowywać mają się apostołowie, to w dalszym ciągu temat, który autor chciał rozwinąć w dwudziestym szóstym kazaniu. Słowa: *Et ego mitto uos sicut oues in medio luporum. Stote prudentes sicut serpentes et simplicis (s) sicut columbe* (Mt 10, 16; Lk 10,3 bez przyrównania do węzów) dają okazję do przywołania obiegowych motywów, jakie zajmowały wyobraźnię od wieków, o zachowaniach tych jadowitych gadów¹¹. Dwa są rodzaje węży, roztropnych i nieroztropnych. Jedne wyrzucają z siebie jad i pozostają zdrowe, inne o to nie dbają i giną. Podobnie ludzie: jedni wyznają swoje grzechy, inni zatrzymują je w sobie, pokutę odkładają, bo: *delectat illos turpescere in peccatis suis, seruant suam penitentiam in inferno dum noluit (s) hic facere. Quia non dubitamus secundum scriptura quod in inferni (s) penitebunt qui hic noluerunt penitere. Et illa penitentia nullum habet fructum, quia in inferno nullus locus ad ueniam (f. 94^v).* Autor nie jest tu precyzyjny, w pierwszym zdaniu się myśleć o czyścicu, w drugim chodzi wszak o piekło prawdziwe.

Są jeszcze inne węże, o których czytaliśmy — stwierdza kaznodzieja. Te mają na czołach złote klejnoty (*gemmas aureas*). Zaklinacze usypiają je pieśniami z chciwości, by je dla tego złota zabić. Tymczasem te węże roztropnie podkładają ucho pod skałę, zwijają się i pieśni tych nie słyszą. Inne jednak, te nieroztropne, niebezpieczeństwo lekceważą, tracą i klejnoty i życie. Wszyscy ludzie mają złote klejnoty, to jest duże stworzone przez Boga bez skazy. *Et nolunt trahere animas eorum (s) ad infernum. — — — Et illi prudentes homines non uolunt accipere suasionis (s) demoniorum. Sed uad(unt) ad petram hoc est ad Christum cui nomen est petram (s) mittunt auditum cordis sui ad uerbum domini et euangelium eius. — — — Non sic faciunt imprudentes homines, illos dilectat audire carmina demoniorum. — — — Et negligent bona opera facere. Et turpescunt in suasionem demoniorum. Et perdunt animas in penam inferni (f. 95^v). Sic disponatur ista lectio de serpentibus secundum storiā et secundum sensum. Et nos morale sensum deuemus hauere istam similitudinem et prudentia serpentium quando sapemus aliquid de ueneno male cogitationis in corde (f. 95^v).* W dalszym ciągu autor przywołuje znany przykład z *Vitas Patrum* Pelagiusza i Jana o mnichu, który ukrył przed braćmi drobny zły uczynek i go nie odpokutował, aż płomień wydobyły się z jego ciała i wymusiły wyznanie grzechu. Następuje wykład grzechów, które wychodzą z wnętrza człowieka. A skoro tylko wyjdą na jaw przed ludźmi to pora podjąć trud pokutowania: *Et quando ueniunt in palam coram hominibus deuemus intrare in dura opera penitentie et facere opera placente (s) deo (f. 96^v).* Jak widziny, cnota roztropności, która miała służyć apostołstwu, sprowadza się tu tylko do oczyszczenia duszy własnej przez spowiedź i pokutę.

W ostatnim kazaniu autor rozważa naturę gołębi, symbolu świętych: *Hec est natura columbarum secundum storiā. Et habent bonam figuram ad sensum tenent*

¹¹ Podobnie brzmiąca przypowieść o węzach B. Bischoff odnotował z rękopisu monachijskiego z VIII w., pochodzącego z Freisingu (Clm 6302), f. 43^v. Incipit: „*Aliter. Stote prudentes sicut serpentes. Legitur genus de serpentibus habens cornuarium* (tj. cornu aureum) —, B. B i s c h o f f, Wendepunkte, jw., s. 255. Komentarze do Ewangelii w tym egzemplarzu wykazują inne jeszcze zbieżności z naszym rękopisem.

figuras sanctorum dei. Illi sancti et electi dei non habent fel iracundie in cordibus suis. A te ptaki potrafią też chronić swoje gniazda zawieszane nad wodami. Święci nie znają żółci gniewu, nie chowają go w sercach. Posłuchali oni Pana mówiącego w Ewangeli: Kto gniewa się na brata, tego czeka sąd (Mt 5,22). *Non fuerunt surdi auditores. Nec sunt. Bene audierunt dominum quando dicebat ad unumquemque ecclesiasticum et Christianum: Si offeris munus tuum ante altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid aduersum te, relinque munus tuum ante altare et uade prius reconciliari fratri tuo* (Mt 5,22,23). Idąc za głosem Pana umieją też czynić dobrze nieprzyjaciolom i modlić się za nich. *Dominus noster non solum facit (s) presente electis et sanctis suis sed etiam paganis quasi inimicis suis qui nolunt credere in eum (sed) in idola et demonia. Interrogant tractatores quare hec facit dominus ista bona in commune bonis et malis.* Tzn. pytają, dlaczego Bóg udziela dobra zarówno dobrym jak i złym. Dobra są wspólne, ale święci mają miłować i rozpamiętywać dobra przyszłe, których nie zabraknie nigdy dla Jego wyznawców *accipientibus se. Illi sancti habent consuetudinem super aque (s) sancte scripture semper manere.* – – – Tekst jest tu pełen usterek i niejasności i tylko ponad wierszami zarysowuje się jego sens. A chodzi o sens historyczny (*secundum storia*) i symboliczny Pisma Świętego o jego funkcje w świecie, o znaczenie dla każdego człowieka. Autor przyrównał Pismo do głębokiej wody, której zgłębiać nie wolno niepowołanym: *ut nemo potest sapientibus profunditatem inuenire. Inde qui uoluerunt proscrutare intrauerunt in herese. Inde deuet unusquisque non querere plus sapere quam debet. Lecta illa sciprura in libris scriptis per totum mundum mortificat uitia munda(t) peccata uiuificat animasque satiat. Potest unusquisque uidere formam operis suis (s) in sancta scriptura. Sic faciat quod dedū scriptura. Profunditatem possunt sapientes fortis (s) scrutare et sapere ut possunt infantes insipientes etiam in minoris causis sapientia intellegere quasi ludere in ripis amara scriptura. Et dulcis diligentibus mandata eius facere, amara nolentibus custodire* (f. 98^v). A więc mędrcy zgłębiają Pismo Święte tak, aby dzieci nieuczone mogły je zrozumieć, tak jak dzieci bawiące się na brzegu wody, której głębia jest dla nich niedostępna i gorzka (wcześniej autor objaśniał, że płytkie wody i stojące są słodkie, wody morskie głębokie są słone i gorzkie). Gorzka jest woda Pisma dla tych, którzy nie chcą stosować jego nauk. Miła — dla tych którzy przyjmują naukę o Trójcy Świętej, o zmartwychwstaniu, o Królestwie niebieskim: *quando loquitur de regno celorum et gradibus celestibus e(s)t dulcis.* Gorzka — gdy mówi grzesznikom o karze wiecznej: *Amara iterum peccatoribus quando dicit de inferno et de penis eius* (f. 98^v).

Święci szybciej wzlatają do nieba, ich dzieła aniołowie zanoszą do Boga. Bardzo niejasne kolejne słowa zdają się mówić, że dzięki świętym szybciej szerzy się wieść o złych czynach grzeszników, którzy są rychło porywani do piekła. Jeżeli nie miejsce, to wspólna wiara katolicka łączy świętych: *Et si non unitas loci collegat illos tamen unitas fidei catholice et uoluntas dei congregat eos. Quod unus de sanctis conspicit toti conspiciunt, quid quid arguit unus de illis in ecclesia dei aut de herese aut de alia causa contraria toti arguerunt, toti in unum fuerunt contra malum* (f. 99^r). Czyżby autor miał tu na myśli sobory powszechnie Kościoła, których listę ta sama ręka spisała na ostatniej stronie kodeksu?

Z powodu szemrania ludu tylko Jozue i Kaleb doszli po czterdziestu latach wędrówki do kraju Izraela. Tak i święci, wybrani Boga, dojdą do Królestwa. Starajmy się, woła kaznodzieja, abyśmy wspólnie mogli być synami Bożymi. Kładźmy naszą wolę zawsze na wodę Pisma Świętego, abyśmy mogli ująć przed zasadzkami złych duchów, które chcą szkodzić nam i naszym dziełom. Bo nie tylko to co ziemskie powinniśmy mieć na uwadze. Oczyma duszy popatrzymy, jak spodobać się mogą Panu nasze modły i nasze zawierzenie aniołom, gdy nasze dusze będą przechodziły z ciała do Niego. Bądźmy zawsze zabezpieczeni i zgromadzeni w jedności wiary katolickiej w Kościele Bożym. To co jeden z nas głosi, to głośmy wszyscy. Co jeden z nas utrwali dobrego, to utrwalajmy wszyscy. Niech nie wyrasta między nami kąkol na żniwa Pańskie. Niech Pan zgromadzi nas czystych w swoim Królestwie. Tam będziemy z nim królowali bez końca na wieki wieków. Amen³².



Po niełatwej lekturze Kazań krakowskich, która miała służyć wydobyć z nich jednego tylko wątku o pojmowaniu Kościoła, jesteśmy dopiero u progu wnikania w treści pism, którym przypadło w historii utrzymywanie wąskiej kładki egzegezy³³ prowadzącej od traktatów Ojców Kościoła do nowych z epoki karolińskiej i późniejszych, które wniosła scholastyka. Kazania krakowskie są świadkami poszukiwań trafiających do odbiorcy o niewysokim wykształceniu, za to o sporych ambicjach ascetycznych. Ale też Ewangelie, których tak mocno trzyma się kaznodzieja dla takich odbiorców były od początku dostępne. Może więc warto zamiast konkluzji przytoczyć sentencję zapisaną w kazaniu drugim w nawiązaniu do Proroctwa Izajasza: *Omnes humili (s) et mansueti replebuntur abundantia scripturarum* (f. 11').

³² Wolną prawą kolumnę na tej ostatniej stronie (f. 107r) ta sama ręka pisarza wypełniła informacją o Ewangelistach, kończąc stwierdzeniem: „*Et multi heresis (s) consurgerent propter deitatem filii dei alii ex maria*”. Jest to jakby łącznik z traktatem Arnobiusza, który rozpoczyna się na następnej stronie. Tego utworu (zob. wyżej w opisie rękopisu) tu nie komentuję, gdyż powierzone to zostało ks. profesorowi Jerzemu Wolnemu.

³³ Co tu przyrównuję do „kładki”, to była wąska tradycja egzegezy podtrzymywana w VII i VIII w., między Izydorem i Bedą oraz Alkuinem — przez monastycyzm irlandzki. B. Bischoff pisał o słabo do niedawna dostrzeganej tamtejszej szkole egzegezy. *Wendepunkte* s. 210. Zob. też F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, München 1975, s. 156 nn. Pomijam tu dorobek anglosaskich badań, które zweryfikowały i wzbogaciły rozpoznania B. Bischoffa. Sprawdziło się w tamtych trudnych czasach, że chrześcijaństwo jest religią Pisma. Jego księgi były często jedyną lekturą duchownych i mnichów, a słowo *bibliotheca* oznaczało właśnie Biblię.

ECCLESIA CHRISTI
IN DER EXEGESE DER KRAKAUER PREDIGTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel stellt eine Beschreibung eines Teils von Arbeiten dar, die die Ausgabe der ältesten Handschriften der Zeugen religiösen Unterrichts und der Ausübung der Liturgie im Polen des XI. Jahrhunderts vorbereiten. Eine dieser Arbeiten befaßt sich mit dem Kodex der Krakauer Kathedrale, mit Predigten, die Ende des XVIII. Jahrhunderts niedergeschrieben wurden. Der Kodex befindet sich zur Zeit im Besitz der Kathedrale auf dem Wawelberg. Der Artikel beschreibt das handschriftliche Buch, die Geschichte seiner Untersuchungen sowie die Exegese der Predigten.

**430-LECIE ISTNIENIA
SEMINARIUM DUCHOWNEGO
DIECEZJI/ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
24-25 listopada 1995 r.**

MODEL KSZTAŁCENIA KSIĘŻY W BRANIEWSKIM „HOSIANUM”

Reformacja postawiła Kościołowi katolickiemu na terenie Prus Królewskich wyzwania szczególnej dbałości o poziom intelektualny i moralny duchowieństwa. Duchowni katolicycy musieli sprostać silnym ośrodkom innowierczym ułożonym w czterech wielkich miastach — Gdańsku, Elblągu, Toruniu oraz w Królewcu. Duch humanizmu i reformacja postawiły w Kościele na ważnym miejscu kwestię kształcenia księży. Do tej pory nie istniały w Kościele specjalne instytucje kształcące i wychowujące alumnów, nie było też szczegółowych konstytucji seminaryjnych. Szkoły parafialne, klasztorne i katedralne starzały dla kształcenia przyszłych księży. Tymczasem reformacja spowodowała rozkład organizacyjny klasztorów, a także zanik sieci szkół parafialnych. W Prusach Królewskich, a także na Warmii, reformacja spowodowała kryzys katolickiej organizacji kościelnej. Kryzys najbardziej widoczny był wśród kleru zakonnego. Nie ominął on również duchowieństwa diecezjalnego. Stan parafii był zły. W codziennej praktyce życia religijnego niejeden proboszcz odchylił się od przepisów liturgii rzymskiej. W wielu parafiach na obszarze ziem pruskich zachodził proces zbliżenia katolicyzmu i luteranizmu w codziennej praktyce życia religijnego. Szkoły parafialne bądź nie istniały, bądź były w stanie rozkładu. Widoczne było to przede wszystkim w ówczesnym archidiakonacie pomorskim oraz diecezji sambijskiej. Poziom umysłowy i wykształcenie księży ustępowały walorom współczesnych im ministrów protestanckich. Upadek szkół parafialnych przyniósł dla katolicyzmu wielki uszczerbek. Na ziemiach pruskich szlachta na równi z mieszczanami a także chłopami ceniła wykształcenie. Tymczasem katolicyzm aż do powstania gimnazjów jezuickich nie potrafił dać systemu szkolnego na wysokim poziomie. Fakt ten obniżał autorytet Kościoła, powodując brak kadr. Wizytacje biskupie tego okresu wykazują wiele nie obsadzonych parafii¹. Uderza również fakt, że wśród proboszczów spotykamy wielu pochodzących z Mazowsza. Proboszcz z Mazowsza w archidiakonacie pomorskim u schyłku XVI wieku to zjawisko powszechne. Na Warmii także notujemy dużo księży z Mazowsza², napłynęli oni również na teren

¹ J. Obłąk, Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku, *Studia Warmińskie* 6(1969), s. 13-14; A. Mączak, Parochorum errores. Reforma kleru parafialnego na Pomorzu Gdańskim w końcu XVI wieku, w: Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972, passim.

² J. Obłąk, Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie wieku XVI, *Studia Warmińskie* 7(1970), s. 9-33.

już protestanckich Prus Książęcych. Kapłan Mazowita przybywał na obcy teren przeważnie nie przygotowany do czekającego go tu zadania i nie dorastał do jego wykonania.

W połowie XVI wieku zaczęto w Kościele zdawać sobie sprawę, że model kształcenia duchowieństwa jest nie wystarczający, nie odpowiada czasom, a także, iż na wielu obszarach po prostu księży nie kształcono w ogóle. Reformy w tej sprawie zapoczątkował Sobór Trydencki (1545–1563). Sobór położył duży nacisk na duszpasterskie zadanie Kościoła. Akcentując rolę duszpasterską zwrócił uwagę na kadry, dążąc do podniesienia poziomu duchowieństwa diecezjalnego, do zwiększenia jego poczucia godności, odpowiedzialności i odbudowy autorytetu. Zwrócono uwagę nie tylko na dyscyplinę księży, ale i na wykształcenie i odpowiednie przygotowanie do spełniania obowiązków duszpasterskich. Na 23 sesji soborowej w lipcu 1563 roku ogłoszono dekret o seminariach duchownych³. Zgodnie z zaleceniem Soboru w każdej diecezji powinny zostać utworzone instytucje, w których biskup *mógłby żywić, religijnie wychowywać i kształcić w naukach teologicznych młodzieńców dążących do kapłaństwa*. Placówkami, które miały nadać duchowieństwu katolickiemu nową formę, które miały kształcić i wychowywać duszpasterzy świadomych swej godności kapłańskiej, miały być seminaria duchowne. Dekret omówił organizację, finansowanie i sprawy nauczania w seminariach.

Realizację dekretu soborowego najszybciej na ziemiach Rzeczypospolitej wypełniły diecezje Prus Królewskich. Jeszcze przed ukazaniem się dekretu soborowego synod prowincjonalny obradujący w 1561 roku w Warszawie zobowiązał biskupów do organizowania w swoich diecezjach kolegiów o charakterze seminariów duchownych. Prymas Jan Przerębski⁴ uznawał za konieczne założenie jakiegoś seminarium, myśląc o ufundowaniu kolegiów jezuickich w Krakowie, Poznaniu, Płocku, Lwowie i Wilnie dla kształcenia księży. Inną koncepcję lansowały kapituły, głosząc potrzebę reformy dotychczasowych szkół. Te dwie koncepcje wyraźnie ujawniły się w diecezji płockiej, a także wrocławskiej. Zupełnie inaczej było na Warmii, gdzie rządy biskupie sprawował Stanisław Hozjusz — wielka indywidualność Kościoła powszechnego. Wystąpił on z niezależną od prymasa inicjatywą utworzenia seminarium duchownego i to na kilka lat przed uchwałą synodu prowincjonalnego. Stanisław Hozjusz za pośrednictwem Marcina Kromera zabiegał u generała zakonu jezuickiego Ignacego Loyoli o sprowadzenie jezuitów na Warmię i powierzenie im zorganizowania szkolnictwa średniego oraz seminarium duchownego. Starania Hozjusza podjęte w 1554 roku przerwała na jakiś czas śmierć Loyoli. Po uchwale Soboru Trydenckiego Hozjusz bardzo szybko doprowadził do sprowadzenia jezuitów na Warmię, zorganizowania gimnazjum jezuickiego i seminarium duchownego. Hozjusz, uznając za konieczne kształcenie księży diecezjalnych, powierzył jezuitom obowiązek kształcenia warmińskiego

³ A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525-1772, Olsztyn 1994, s. 350; H. Gulbinowicz, Geneza konstytucji hochańskich seminarium duchownego w Braniewie, *Studia Warmińskie* 5(1968), s. 43.

⁴ L. Piechnik, Jezuickie seminaria diecezjalne w Polsce (1564-1773), w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, Kraków 1994, s. 75.

duchowieństwa. Sytuacja na Warmii była o wiele lepsza, jeżeli chodzi o wykształcenie i dyscyplinę księży, niż w innych diecezjach. Działalność takich biskupów jak Maurycy Ferber i Jan Dantyszek zahamowała postępy reformacji, natomiast działalność Hozjusza, a zwłaszcza Marcina Kromera, umocniła katolickość Warmii.

Hozjusz planował osadzenie jezuitów w jednym z trzech miast swej diecezji: Elblągu, Braniewie lub w Barczewie. Najbardziej stosownym miejscem wydało się Braniewo — największe miasto na Warmii, silny ośrodek gospodarczy i handlowy, do tego położony blisko Fromborka. Wybór Braniewa podyktowany był również potrzebą zwalczania protestantyzmu w tym mieście, który tu *wcześniej i głębiej zapuścił korzenie niż gdziekolwiek na Warmii*⁵. Wybór Braniewa na ośrodek jezuicki i szkolny zaakceptował synod diecezjalny, zebrany w 1565 roku w Lidzbarku Warmińskim. Jezuici w tym czasie już byli na Warmii. Pierwszy dekret o utworzeniu seminarium ukazał się pod datą 21 sierpnia 1565 roku, drugi 16 grudnia 1566 roku, a trzeci 6 listopada 1568 roku⁶. Ten ostatni akcentował niezależność Seminarium Duchownego od powstałego gimnazjum jezuickiego. Powstanie seminarium zrywało z dotychczasowym sposobem kształcenia księży. Kandydaci na duchownych do tej pory uczyli się w sposób praktyczny, posługując przy proboszczach większych parafii. Takich mógł na podstawie tzw. dymisoriów wyświęcić biskup. W parafiach miejskich księża odprawiali Mszę św. tylko jeden raz w niedzielę, w święta głosili krótkie homilie, bardziej biegli interpretowali Pismo Święte i korzystali z komentarzy i tzw. postym. Na komentarze do Pisma Świętego i postymę było tak duże zapotrzebowanie, że kanonik płocki Mikołaj Górski wręcz prosił w 1565 roku Stanisława Hozjusza, aby *poświęcił trochę czasu i napisał dla naszych niewykształconych kapłanów*⁷.

Jezuici rozpoczęli pracę w trudnym momencie dziejów Kościoła warmińskiego. Hozjusz powierzył im odpowiedzialne zadanie. W dekrete ustanawiającym seminarium z 21 sierpnia 1565 roku napisano: *jednogłośnie zdaniem wszystkich obecnych zostało erygowane seminarium dla tejże diecezji i wydawało się, że będzie wielkim pożytkiem dla tej sprawy i ozdobą, jeżeli troski, pracę i staranie powierzy się Towarzystwu Jezusowemu, z powodu pobożności członków tego zakonu, świętości i niezwykłego wykształcenia w połączeniu ze szczególną zręcznością w wychowaniu młodzieży do pobożności i zaprawiania do nauki*⁸. W 1566 roku Stanisław Hozjusz ogłosił konstytucję seminarium, w której określił obowiązki nauczycieli, kwalifikacje kandydatów, zakres nauki, a także sprawy finansowania seminarium. W sprawach wychowania seminarium miało wdrażać alumnów do karności, punktualności, życia ascetycznego. Konstytucja Hozjusza opierała się na postanowieniach Soboru. Hozjusz opowiadał się za gruntownymi studiami. Do

⁵ J. Koręwa, Z dziejów diecezji warmińskiej wieku XVI. Geneza Braniewskiego Hosianum, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 131; H. Zins, Początki reformacji na Warmii, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 2, 1957, s. 53-90; J. Obłąk, O początkach kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie, *Studia Warmińskie* 5(1968), s. 7.

⁶ Tamże; A. Szorc, A. Kopiczko, Wyższe Seminarium Duchowne Hosianum. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 17, 18, 21.

⁷ J. Obłąk, O początkach, jw., s. 7.

⁸ Tamże, s. 7.

programu nauczania wprowadził bardzo ważne polecenie: *Ci, którym wiek i zdolności na to pozwalają, mogą szerzej i dokładniej oddać się studiom humanistycznym, filozoficznym i teologicznym*. Alumni w seminarium musieli opanować śpiew kościelny, posiąść znajomość łaciny⁹. W tym tylko języku musieli porozumiewać się między sobą. Wszyscy musieli zdobyć znajomość kalendarza kościelnego, wysłuchać komentarzy do Pisma Świętego i nauczyć się ceremonii kościelnych. Alumnom nakazywano opanowanie sztuki głoszenia kazań i nauczania religii. Wręcz zachęcano alumnów do kontynuowania nauki w gimnazjum. Sporo uczniów gimnazjum chcąc zostać księżmi studiowało w seminarium. Nadmieniano o tym w memoriale o przekształceniu gimnazjum braniewskiego w uniwersytet. Pisano w nim w 1701 roku: *Więszym autorytetem będą cieszyć się u kleru, a zwłaszcza u innowierców, wychowankowie akademii wybierający się w naukach filozoficznych i teologicznych, przede wszystkim alumni seminariów papieskiego i diecezjalnego, jeżeli uzyskają stopnie naukowe. Diecezja warmińska posiada niektóre parafie w miastach innowierczych. Jeżeli te parafie prowadzić będą proboszczowie bez stopni naukowych, wpływ ich duszpasterski będzie nikły, zwłaszcza wśród innowierców. Predykanci bowiem wszyscy posiadają stopnie naukowe. I to doktoraty*¹⁰. Hozjusz w wychowaniu i kształceniu alumnów silny nacisk położył na pedagogikę humanistyczną. W jego przepisach znajdujemy troskę o opanowanie klasycznego języka łacińskiego i zdobycie umiejętności przemawiania w języku łacińskim. W nauczaniu wiele czasu poświęcano na publiczne dysputy, głoszenie kazań. Alumnom wpajano, aby zachowywali między sobą *szczerą wzajemną miłość. Niech żaden drugiego nie obraża słowem lub czynem, a jeżeli zdarzy się coś przeciwnego, niech się przed snem pojednają*¹¹.

W diecezji warmińskiej zawsze utrzymywała się tendencja solidnego wykształcenia księży. Seminarium braniewskie kształciło model księdza-obroncy wiary. Taki model księdza kształcono na Warmii nawet po załamaniu się ofensywy reformacji. Sąsiedztwo luteranickich Prus Książęcych taki model narzucało, podczas gdy w Rzeczypospolitej preferowano model gorliwego proboszcza i pozytywną pracę duszpasterską. Na Warmii każdy alumn kształcił się w seminarium przynajmniej dwa lata. Jeżeli kandydaci mieli za sobą *humaniorum* ukończone w gimnazjach jezuickich, wówczas ich nauka w seminarium trwała od dwóch do trzech lat. Poszczególni biskupi dbali nie tylko o zapewnienie podstaw finansowania, ale i o odpowiedni poziom nauczania. Dzięki fundacji Marcina Kromera od 1576 roku wprowadzono wykłady teologii dogmatycznej nastawionej na zwalczanie protestantyzmu. Po pierwszej wojnie polsko-szwedzkiej wprowadzono w Braniewie czteroletnie studia teologiczne z nauką języka hebrajskiego i greckiego. W 1708 roku dzięki fundacji kanonika Jana Jerzego Kunigka powstała katedra prawa kanonicznego. Młodzież otrzymała też dzięki fundacjom stypendialnym możliwość studiowania w Krakowie, Rzymie. Fundacja ks. Jana Preucka dawała możliwość studiów w Rzymie. Fundator przewidział stypendium dla 5–6 osób, które w ciągu

⁹ H. Gulbinowicz, *iw.*, s. 54-55; A. Kopieczko, *Ustrój i organizacja, iw.*, s. 358.

¹⁰ L. Piechnik, *Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie na uniwersytet, Studia Warmińskie* 5(1968), s. 72-73.

¹¹ H. Gulbinowicz, *iw.*, s. 53.

trzech lat mogły studiować filozofię i prawo. Stypendyści zostali zobowiązani do pracy kościelnej w stronach rodzinnych. W latach 1632–1861 ze stypendium Jana Preucka skorzystało 107 osób.

Kandydatom do seminarium postawiono dziesięć warunków¹², od spełnienia których uzależniano przyjęcie do uczelni. Warunki te w oparciu o konstytucje Hozjusza ułożył prowincjał zakonu Maggio. Warto niektóre z nich przypomnieć. Kandydat musiał być katolikiem i przyjmować Komunię św. pod jedną postacią, musiał pochodzić z prawego małżeństwa i być miłym, a także szlachetnym w obcowaniu, powinien był nie tylko dobrze czytać i pisać, ale także znać podstawy gramatyki, musiał być zdrowy i silny, żeby znieść rygory nauki, pochodzić z biednej rodziny i mieć co najmniej 16 lat. Musiał rokować nadzieję na wieczystą służbę w stanie duchownym i być mieszkańcem diecezji warmińskiej. Każdy alumn przyjęty do seminarium składał uroczystą przysięgę, że nie tylko podporządkuje się ustawom i konstytucjom seminarium, ale też że będzie przykładał się do nauki, zachowywał dobre obyczaje i pobożność oraz że *pozostanie w tymże seminarium i biskupstwie i nie odejdę z niego pod jakimś pretekstem lub pozorem, chyba za wyraźną zgodą mojego Biskupa warmińskiego wówczas żyjącego i kapituły warmińskiej*¹³. Ustanawiając seminarium Hozjusz zdecydował, aby kształciło się w nim 24 kleryków, szesnastu z rekomendacji biskupa i ośmiu z polecenia kapituły warmińskiej. Uroczyste otwarcie seminarium nastąpiło w dniu św. Katarzyny 25 listopada 1567 roku. Na pierwszy rok nauki zgłosiło się dziesięciu kandydatów. W 1568 roku uczyło się już 24 alumnów. W XVI wieku¹⁴ rokrocznie w murach seminarium przebywało przeciętnie 20 kleryków. W następnym stuleciu ich liczba spadła do ośmiu, a w XVIII wieku do sześciu. Jezuici wystawili alumnom seminarium po pierwszym początkowym okresie nauki dobrą opinię. Generalowi zakonu Franciszkowi Borgiaszowi donosili z Braniewa: *Sprawują się oni dobrze i ówczą gorliwie w każdym rodzaju cnoty i bez wątpienia czynią postępy, zwłaszcza gdy dwóch z naszych czuwa nad nimi nieustannie i wychowuje ich na wzór seminarium Rzymskiego, z reguł którego mają przepisane ustawy*¹⁵.

Braniewskie seminarium stało się instytucją wzorcową przy tworzeniu innych seminariów w Rzeczypospolitej i to nie tylko z tej racji, iż powstało jako pierwsze. Jezuici świadomie odwoływali się do przykładu Braniewa, uznając konstytucje Hozjusza za doskonale rozwiązanie. Na marginesie warto nadmienić, iż konstytucje hozjańskie przetrwały nie zmienione w braniewskim seminarium 250 lat. Dokument otwarcia seminarium w Wilnie¹⁶ wyraźnie głosił stosowanie reguł seminarium braniewskiego w całej litewskiej prowincji jezuickiej. Rektor kolegium poznańskiego nadmieniał w 1577 roku, iż biskup poznański Łukasz Kościelecki prosił go, *aby to seminarium całkowicie na wzór seminarium braniewskiego było administrowane i urządzone*. Przykład Hozjusza i jego rozwiązanie było w Rzeczypospolitej

¹² L. Piechnik, *Jezuickie seminaria diecezjalne*, jw., s. 84-85; A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*, jw., s. 27; H. Gulbinowicz, jw., s. 19.

¹³ J. Obłąk, *O początkach*, jw., s. 19; A. Szorc, A. Kopiczko, jw., s. 29-30.

¹⁴ J. Obłąk, *O początkach*, jw., s. 18; A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja*, jw., s. 352.

¹⁵ J. Obłąk, *O początkach*, jw., s. 18.

¹⁶ L. Piechnik, *Jezuickie seminaria diecezjalne*, jw., s. 81.

naśladowane. Dopiero w połowie XVII wieku jezuita stracili monopol na kształcenie księży. Seminaria diecezjalne z dużym powodzeniem zaczęły prowadzić Misjonarze św. Wincentego á Paulo, faworyzowani szczególnie przez królową Marię Kazimierę. Właśnie biskup chełmiński Jan Małachowski w 1677 roku powierzył Księżom Misjonarzom seminarium diecezji chełmińskiej. Księża Misjonarze sprowadzeni z Francji zdobyli sławę jako zgromadzenie uczące pracy duszpasterskiej. Uchodzili w tej dziedzinie za najwybitniejszych znawców. Zmienił się model księdza z bojownika z reformacją na duszpasterza. Księża Misjonarze posługiwali się wprawdzie podręcznikami jezuickimi, ale metody nauki i duch nauczania wprowadzili inny. Dość szybko uczono w seminarium chełmińskim na doskonale opracowanych i — co istotne — po polsku wydanych naukach katechizmowych. Szalenie charakterystycznym zjawiskiem był fakt, iż seminarium w Chełmży kształciło w pierwszych swych latach istnienia dużo młodzieży warmińskiej¹⁷. W ciągu niespełna półwiecza 1677–1699 wykształciło ono 195 kleryków, w tym aż 117 z diecezji warmińskiej. W roku 1678 na siedemnastu kleryków, z Warmii było aż dziesięciu, podczas gdy z diecezji chełmińskiej zaledwie dwóch. Zatem zapotrzebowanie na księdza duszpasterza na Warmii było duże.

Seminarium braniewskie było maleńką placówką szkolną i mimo zaleceń Hozjusza nie stanowiło odrębnego zakładu kształcenia duchownych. Alumni przed przyjęciem do seminarium albo po jego ukończeniu pobierali nauki w gimnazjum braniewskim, a od 1633 roku także w gimnazjum reszelskim. Utworzony w 1578 roku Alumnat Papieski również przygotowywał księży dla diecezji warmińskiej. Wszystkie te szkoły prowadzone przez jezuitów stały na wysokim poziomie i przyciągały młodzież z całej Rzeczypospolitej. Typ wychowania w szkołach jezuickich odpowiadał sarmackim ideałom życia, a metody pedagogiczne i poziom nauczania nie różniły się wiele od poziomu i metod stosowanych w protestanckich gimnazjach. Nacisk kładziono w nich na naukę łaciny, wychowanie obywatelskie, pamięciowe opanowanie tekstów, dysputy i przedstawienia teatralne. Porównując jezuickie *Ratio studiorum* z *Ustawami szkolnymi toruńskimi* ogłoszonymi dla gimnazjum protestanckiego w 1600 roku należy stwierdzić, że obie ordynacje szkolne znajdują się w nurcie humanizmu. Zbieżne są cele wychowania, nauczania, programy nauczania, organizacja roku szkolnego, sposób prowadzenia lekcji i ćwiczeń szkolnych. Stosowano podobne metody dyscypliny szkolnej, rozbudzania współzawodnictwa uczniów. Jeszcze do połowy XVII wieku w gimnazjach jezuickich spotykamy młodzież protestancką, a w gimnazjach protestanckich młodzież katolicką. Wykłady w gimnazjach jezuickich, braniewskim czy reszelskim, prowadzili nauczyciele wszechstronnie wykształceni na uczelniach krajowych i zagranicznych. Między poszczególnymi gimnazjami jezuickimi trwał nieustanny ruch kadrowy, wymiana nauczycieli następowała przeciętnie co trzy lata. Zatem nauczyciel był w ustawicznym ruchu, przenosił się do różnych środowisk, co wymagało nieustannego dokształcania się, aby sprostać wymaganiom stawianym przez poszczególne uczelnie. Historiografia mocno akcentuje reformy szkół pijarskich wprowadzone w XVIII wieku, przeciwstawiając je szkolnictwu jezuickiemu.

¹⁷ A. I e d l k e, Początkowe dzieje seminarium chełmińskiego, *Nasza Przyszłość* 11(1960), s. 161.

Tymczasem jezuita zaraz po pijarach również w swych gimnazjach dokonali reformy¹⁸. Nie ominęła ona też gimnazjów warmińskich. Mocny nacisk położono na nauczanie matematyki, fizyki doświadczalnej, nauczania języków nowożytnych, historii i geografii. Dla uczniów w 1706 roku wydał w Braniewie Jan Drews krótki podręcznik zawierający najważniejsze wiadomości historyczne i geograficzne. Historii i geografii nie zamykano w nim do granic Europy. Karol Bartold, jezuita litewski, rektor Akademii Wileńskiej, opublikował w Braniewie w 1721 roku krótką historię Polski. Najważniejszą książką z dziedziny historii i geografii wydaną w Braniewie były *Rudimenta Historica*. Książka ta wydrukowana w 1737 roku stała się oficjalnym podręcznikiem do nauki historii i geografii. Wychowankowie gimnazjów jezuickich w dużej liczbie trafiali do stanu duchownego. Analizując spis sodalistów kolegium braniewskiego za lata 1571–1608 naliczono 1897 sodalistów¹⁹. Z tej liczby 319 obralo stan duchowny — 167 zostało kapłanami diecezjalnymi, a 93 wstąpiło do Towarzystwa Jezusowego. Gimnazjum reszelskie²⁰ wykształciło w ciągu swego istnienia 589 księży diecezjalnych, 225 jego uczniów wstąpiło do zakonu jezuickiego, a 270 do innych zakonów. Trzecia braniewska uczelnia Alumnat Papieski w ciągu swego istnienia 1578–1798 wykształciła 1580 misjonarzy. Studia trwały pięć lat, przez pierwsze trzy uczono głównie przedmiotów filozoficznych oraz logiki, fizyki, kosmologii, matematyki z geometrią, geografii, nauki o kalendarzu, psychologii, etyki i teologii. Studia kończyło przygotowanie do święceń kapłańskich i duszpasterstwa. Alumnat Papieski finansowany przez Stolicę Apostolską kształcił księży dla diecezji warmińskiej. W 1740 roku wikariusz generalny diecezji warmińskiej Mikołaj Antoni Szule stwierdził, iż w diecezji pracowało 50 księży wychowanków seminarium papieskiego. Diecezja mając Alumnat i kształcenie księży na koszt papieża nie rozwijała swego seminarium. W XVIII wieku przebywało w seminarium diecezjalnym nie więcej niż pięciu alumnów. Charakterystyczne jest, iż bardzo wielu warmińskich księży opuszczało diecezję. Biskupi godzili się na wyjazdy księży poza Warmię. Szczególnie dużo Warmiaków podejmowało pracę duszpasterską w archidiakonacie pomorskim, zwłaszcza w Gdańsku i powiecie puckim. W stosunku do ogółu księży stanowili oni na tych obszarach znaczny odsetek, dochodzący do 40, 50%. Można zastanowić się, dlaczego warmińscy księża tak licznie przybywali na teren województwa pomorskiego. Odpowiedź wydaje się być prosta — władali językiem niemieckim i dobrze byli przygotowani do dysput z innowiercami. Księża warmińskich można spotkać również na terenie diecezji chełmińskiej, przemyskiej i innych. Zjawisko to pozostaje do gruntowniejszych studiów. Biskup Teodor Potocki wręcz stwierdzał w 1716 roku, iż jego diecezja ma wystarczającą liczbę duchownych, a seminarium braniewskie kształci alumnów na potrzeby innych diecezji.

Duchowieństwo warmińskie wykształcone było w szkołach prowadzonych przez jezuitów. Według opinii współczesnych księża warmińscy byli ludźmi starannie wykształconymi. Wychodzący z seminarium klerycy i już pracujący

¹⁸ K. Puchowski, Model kształcenia szlachty w kolegiach jezuickich, w: *Między Barokiem a Oświeceniem*, Olsztyn 1996, s. 97-104.

¹⁹ L. Piechnik, *Jezuickie seminaria diecezjalne*, jw., s. 78.

²⁰ G. Luehr, *Die Schüler des Rössler Gymnasiums nach dem Album der marianischen Kongregation 1631-1797*, ZGAE 18(1911/1913), *passim*.

księży byli na Warmii poddani stałej kontroli. Wizytowali ich parafie biskupi, a także archiprezbiterzy. Poczynając od połowy XVI wieku wśród duchowieństwa diecezjalnego wzrastała liczba absolwentów seminarium braniewskiego, gimnazjum oraz alumnatu papieskiego, wzrastał dzięki nim ogólny poziom kleru. Skutki działalności jezuitów uczelni można prześledzić na przykładzie trzech wizytacji diecezji warmińskiej²¹ w 1565, 1582, 1609 roku. Pierwsza wizytacja pokazuje prawie katastrofalny stan duchowieństwa, w drugiej widoczne są elementy poprawy, trzecia daje obraz odrodzenia moralnego warmińskich księży. Synody diecezjalne na tę kwestię zwracały szczególną uwagę. Statuty synodalne poniekąd też kreśliły model duszpasterstwa zgodny z zaleceniami Soboru Trydenckiego. Akcentowały znaczenie liturgii, nie propagowały płytkiej dewocyjnej religijności. Kładły w odróżnieniu od jezuitów nacisk na model kapłana–duszpasterza. Staraly się budować wspólnoty w ramach diecezji, parafii i bractw. Na Warmii działały bractwa kapłańskie, których celem było ćwiczenie się w doskonałości życia kapłańskiego. Bractwa istniały w Olsztynie, Orniecie, Braniewie, Jezioranach, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu. Organizowano też coroczne zebrania księży połączone z rekolekcjami. Istniały również domy pokuty. Jeden z księży, który przeszedł taki dom pokuty w Stoczku Klasztorzym, na ścianie swojej celi wyrzył napis: *Tutaj siedział Augustyn oczyszczony jak bursztyn*²². Wydaje się, iż połączenie w jednym ręku władzy świeckiej i duchownej, jakie miało miejsce na Warmii, a także niewielki obszar diecezji, dobra jej organizacja, brak problemów innowierczych sprawiły, że katolicyzm rozwijał się tu bez zahamowań i był realizowany jako model trydencki w czystym wydaniu. Duchowieństwo warmińskie prezentowało się lepiej niż w innych diecezjach Rzeczypospolitej. Biskupi warmińscy XVII i XVIII wieku nie szczędzili pochwał pod adresem swego kleru. Ci, którzy przychodzili na Warmię z innych biskupstw, mieli możliwość porównania poziomu wykształcenia, moralności, dyscypliny księży warmińskich z księżmi poprzednich swych diecezji. W relacjach o stanie diecezji przesyłanych Rzymowi zawsze dokonywano oceny duchowieństwa. Akcentowano w nich nienaganność życia kapłanów, gorliwość w administrowaniu sakramentów świętych, głoszenie kazań, przestrzeganie rezydencji. Jedyne w czasie wojny polsko-szwedzkiej 1626–1635 o duchowieństwie warmińskim krytycznie wyraził się biskup Mikołaj Szyszkowski. W 1640 roku biskup pisał²³ w relacji o stanie diecezji, iż *księża w zawierusze wojennej starali się więcej ratować dobra gospodarcze niż dusze*. Zupełnie inaczej pisał w 1669 roku biskup Jan Stefan Wydźga: *Duchowieństwo warmińskie nie powierzchownie, lecz gruntownie jest wykształcone, stosownie do wymogów kanonów. Nikogo nie dopuszcza się do świętych obowiązków, zanim nie pozna teologii spekulatywnej i moralnej. Stosujemy się do zasady Gracjana, która zabrania dopuszczać do święceń niedouczonego tak samo jak i upośledzonego na ciele*. W 1675 roku Wydźga podkreślił: *Kler mam wykształcony, każdy z księży ukończył*

²¹ A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1991, s. 68.

²² Tamże, s. 68.

²³ A. Szorc, *Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji*, *Studia Warmińskie* 5(1968), s. 223.

filozofię, teologię scholastyczną i moralną²⁴. W podobnym duchu charakteryzował duchowieństwo warmińskie biskup Andrzej Chryzostom Żaluski. Równie pozytywnie o duchowieństwie warmińskim wyraził się biskup Krzysztof Szembek w 1727 roku. Donosił on Stolicy Apostolskiej: *Kler dobrze ułożony i wzorowy, odznaczający się zasobem wiedzy, życiem przykładowym i nauką oraz pobożnością; nie znajdzie się bowiem proboszcza, który nie byłby wystarczająco wykształcony w teologii scholastycznej lub przynajmniej w teologii moralnej. Proboszczowie rezydują przy swoich kościołach... głoszą też słowo boże wspólnie duszpasterzując z wikariuszami, jak to jest przepisane przez statuty synodalne*. Można podnieść zastrzeżenie, czy relacje o stanie diecezji oddają obraz rzeczywisty. Konfrontując to, co pisali biskupi o swych księżach do Rzymu z dokumentami wizytacji generalnych diecezji należy stwierdzić, że Rzym otrzymywał dane wiarygodne.

Podsumowując należy stwierdzić, że na Warmii o modelu kształcenia i wychowania duchowieństwa decydowali jezuiti. Idealem księdza był duchowny walczący z reformacją, gdyż diecezja tkwiła wśród ziem protestanckich. W XVIII wieku, podobnie jak w całej Rzeczypospolitej, zmienił się ideał księdza na księdza duszpasterza.

MODELL DER AUSBILDUNG VON GEISTLICHEN IM „HOSIANUM” VON BRANIEWO

ZUSAMMENFASSUNG

Die Reformation hat die Katholische Kirche zur Notwendigkeit gedrungen, Geistliche auszubilden. Starke andersgläubige Zentren in Preußen forderten ebenso starke wissenschaftlich-didaktische katholische Zentren. Dabei stand das ermländische Bistum an der Spitze. Bischof Stanisław Hozjusz errichtete hier eines der ersten Gymnasien und ein Priesterseminar. Die Ausbildung der Priester und der Bevölkerung überließ er den Jesuiten, die bis 1772 die Ausbildung und den Unterricht der ermländischen Priester beeinflussten. Diese erhielten für jene Zeit eine solide und allseitige Hochschulausbildung.

Das Seminar mit Sitz in Braniewo bildete Priester — Verteidiger des Glaubens aus. Die Nachbarschaft des lutherisch fürstlichen Preußens zwang dieses Modell auf. Im polnischen Staate dagegen setzte man — nach dem Zusammenbruch der Offensive der Reformation — auf die Ausbildung von eifrigen Gemeindegirten, die in der Seelsorge engagiert waren. Das Seminar in Braniewo war eine kleine schulische Niederlassung und stellte keine gesonderte Hochschuleinrichtung dar. Die Kleriker besuchten das Jesuitengymnasium und zugleich das päpstliche Alumnat. Die Erziehung entsprach den adeligen Lebensidealen; die pädagogischen Methoden und das Unterrichtsniveau wichen nicht von jenen der protestantischen Gymnasien ab. Die damaligen Dokumente unterstreichen ein hohes Ausbildungsniveau der Geistlichen in Ermland. Dies berichteten die ermländischen Bischöfe nach Rom

²⁴ Tamże, s. 223-224.

und auch Menschen, die zu jenen Zeiten Ermland besuchten. Im 18. Jahrhundert rückten die ermländischen Bildungsstätten die Erziehung und Ausbildung von Priestern-Seelsorgern in den Vordergrund. Es vollzog sich also während lediglich zweier Jahrhunderte ein wesentlicher Wandel des Priesterideals — vom geistlichen Kontrereformator wandelte er sich zum geistlichen Seelsorger.

SODALICJE MARIAŃSKIE I BURS W SZKOŁACH JEZUICKICH ŹRÓDŁEM POWOŁAŃ KAPŁAŃSKICH

Opracowanie to ma charakter dyskusyjny, pragnie zwrócić uwagę na zagadnienie dotąd niezbadane:

1. Po pierwsze chce wskazać na niezwykle ważną rolę, jaką odgrywały szkolne Sodalitje Mariańskie i bursy ubogich w budzeniu powołań kapłańskich.

2. Po drugie chce dać impuls do badań, jak formowano duchowieństwo diecezjalne poza seminariami diecezjalnymi.

Niezwykle ważnym i obfitym źródłem powołań kapłańskich od chwili sprowadzenia jezuitów do Polski i powołania w 1571 r. pierwszej Sodalitji Mariańskiej szkolnej w Braniewie, aż do kasaty zakonu w 1773 r., były Sodalitje Mariańskie i bursy ubogich, przekształcone następnie w bursy muzyczne.

Mimo powołania do życia seminariów duchownych znaczny procent duchowieństwa diecezjalnego przygotowywał się poza jego murami.

Jezuici prowadzili zaledwie kilka seminariów diecezjalnych, ale osobne wykłady filozofii oraz teologii moralnej i polemicznej dla eksternów istniały przy kilkudziesięciu kolegiach ze szkołami publicznymi. Uczęszczało na te wykłady duchowieństwo diecezjalne, zarówno młodzi kapłani, jak i młodzież po ukończeniu retoryki.

Zarówno do zorganizowanych seminariów duchownych jak i do studiów metodą eksternistyczną zgłaszała się młodzież najlepsza, urobiona przeważnie w Sodalitjach Mariańskich oraz w jezuickich bursach.

Na podstawie ksiąg Sodalitji szkolnej kolegium braniewskiego, zabranych w 1626 r. przez Szwedów i zachowanych w Bibliotece Uniwersytetu w Uppsali można prześledzić jak duży procent młodzieży sodalicyjnej obierało stan duchowny; bądź to wstępowała do seminariów diecezjalnych, bądź zakonów, bądź też w końcu dochodziła do kapłaństwa poprzez dalsze studia filozofii i teologii w publicznych szkołach jezuickich.

Według ostatnich obliczeń na 2510 sodalistów szkoły braniewskiej w latach 1579–1623 około 220 zostało kapłanami diecezjalnymi, 152 jezuitami, 72 cystersami, 22 członkami innych zakonów. Stanowi to około 20 procent Sodalistów.

Ważną rolę w budzeniu powołań odgrywały bursy ubogich, przekształcone na przełomie XVI i XVII w. w bursy muzyczne; wprawdzie nie obejmowały one większej ilości młodzieży, a i ta zapisywała się do Sodalitji szkolnej, to jednak

poprzez uczestnictwo we wszelkiego rodzaju uroczystościach kościelnych przygotowana była praktycznie lepiej do pełnienia obowiązków kapłańskich.

Podobnie jak w Braniewie, było w późniejszym kolegium reszelskim, którego niezwykle prężna Sodaliczka Mariańska była drugim obok Braniewa źródłem powołań kapłańskich.

Warmia stanowiła zresztą wielkie zagłębie powołań zarówno do kleru diecezjalnego, jak i do zakonów.

W Braniewie obok szkół publicznych otwartych w początkach 1565 roku, ważną instytucją było Seminarium Diecezjalne otwarte w 1567 r.

Instytut zakonny w wyjątkowych tylko sytuacjach dozwalał na prowadzenie przez jezuitów **Seminarium Duchownego**; na jego prowadzenie należało uzyskać zgodę generała zakonu. Inicjatywa prowadzenia Seminarium Duchownego wychodziła więc zawsze od biskupów. Pierwsze Seminarium Duchowne otwarli jezuiti polscy właśnie w Braniewie w 1567 r. Stało się ono wzorcem dla innych seminariów duchownych otwieranych przez jezuitów polskich. Pod koniec XVI w. otwarli je jeszcze w Poznaniu 1581, Kaliszu 1593, Pułtusku 1594 i Wilnie 1582 (dla diec. wileńskiej i żmudzkiej). W XVII w. otworzyli jeszcze seminaria w Krożach 1620 (przejściowo w Worniach), Gdańsku 1620, Sandomierzu 1635 i Lublinie 1675. Z biegiem czasu jezuiti albo rezygnowali sami z prowadzenia seminariów duchownych, albo też byli do tego zmuszeni przez biskupów¹.

Jezuici zakładali seminaria duchowne przy swoich kolegiach, nie zaś przy katedrach lub kolegiatach. Wykluczali tak zwane *studia domestica*, a alumni korzystali z wykładów w jezuickich szkołach publicznych. Młodzież klerycka nie była więc odseparowana od reszty młodzieży szkolnej. Na tym tle rodziły się spory jezuitów z kapłanami, którzy chcieli, by alumni uczestniczyli we wszystkich nabożeństwach w katedrze lub kolegiacie. Jezuiti otwierając pierwsze seminarium duchowne w okresie sporów religijnych, dążyli do wychowania i wykształcenia przede wszystkim mądrych kapłanów, zdolnych do pokonania argumentów przeciwnika, kapituły chciały zaś kapłanów przede wszystkim biegłych w praktyce duszpasterskiej.

Ze strony jezuitów seminarium duchownym zarządzał rektor kolegium poprzez *Regensa (lub *Prefekta) seminarium, który odpowiadał za wychowanie i wykształcenie alumnów. Ze strony biskupa i kapituły pieczę nad seminarium sprawował prowizor, do którego należały sprawy materialne.

Dekrety erekcyjne przewidywały na ogół skromny program nauczania: przygotowanie do sprawowania sakramentów, ze szczególnym uwzględnieniem wiadomości z teologii moralnej, zdobycie umiejętności rozwiązywania praktycznych kazu-

¹ S. Chodźński, Seminarium wrocławskie, Wrocław 1904; P. Delettre, Les jésuites et les séminaires, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 29 (1953), s. 20-43, 30(1954), s. 161-176; S. Librowski, Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce, *AK* 72(1969), s. 204-236; tenże, Właściwie, które Seminarium Diecezjalne w Polsce jest najstarsze?, *ABMK* 17(1968), s. 185-189; L. Piechnik, Jezuickie Seminaria Diecezjalne w Polsce (1564-1773), *CT* 4(1976), s. 45-69.

sów moralnych, zapoznanie się ze spornymi zagadnieniami dotyczącymi wiary, przyswojenie sobie śpiewu kościelnego, kalendarza, ceremonii itp. W seminarium w Braniewie, a potem i Gdańsku z racji ciągłej walki z protestantyzmem położono silniejszy nacisk na wykształcenie filozoficzne i teologiczne. Podobnie było w Sandomierzu, gdzie jezuita posiadali dużą swobodę programowania studiów i upierali się przy trzech latach studiów filozofii i teologii dla alumnów seminarium, a nie dwóch jak chciał biskup i kapituła.

Godząc się na prowadzenie seminarium duchownego jezuita widzieli w nich tylko jeden z wielu sposobów przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Istniały inne, ich zdaniem, dogodniejsze drogi do kapłaństwa. Wielki nacisk kładli na pracę w Sodalicyjach Mariańskich szkolnych, z których rekrutowała się znaczna liczba kandydatów do stanu duchownego.

Również uczniowie burs ubogich, a potem burs muzycznych, korzystali z wykładów filozofii i teologii moralnej i stanowili znaczny odsetek późniejszego duchowieństwa. Jezuita przygotowywali do kapłaństwa również dobrowolnie lub na prośbę biskupów przy swoich licznych kolegiach organizując wykłady teologii moralnej i polemicznej dla wskazanych kandydatów. Z wykładów teologii korzystała zresztą w kolegiach jezuita klerycy różnych zakonów. Widząc wielorakie sposoby przygotowania kandydatów do kapłaństwa nie przykładali zbyt wielkiej wagi do samych seminariów duchownych, stąd w dokumentach (kroniki, sprawozdania, listy) poświęcano im bardzo mało miejsca.

Bliższe duchowi zakonu jezuita były **Seminaria Papieskie** zwane też Alumnatami² lub Kolegiami Papieskimi, zakłady o charakterze naukowo-wychowawczym, przygotowujące kandydatów do kapłaństwa i świeckich działaczy do pracy misyjnej wśród protestantów i prawosławnych. Powstały z inicjatywy papieża Grzegorza XIII, który dla przeciwstawienia się protestantyzmowi i odzyskania dla katolicyzmu niektórych sprotestantyzowanych krajów, głównie Anglii i Szwecji, oraz zjednoczenia niektórych Kościołów prawosławnych z Kościołem katolickim, zainicjował w Rzymie prowadzone przez jezuita Alumnaty Papieskie kształcące misjonarzy dla Niemiec (*Collegium Germanicum* 1573), Węgier (*Collegium Hungaricum* 1579), Anglii 1579, Greków 1583, Ormian 1584 i Maronitów 1584. Bliżej krajów misyjnych zlokalizowano Alumnaty Papieskie w Austrii (Graz 1573, Wiedeń 1574), Francji (Douai 1575) Czechach (Praga 1575), Niemczech (Dylinga 1585), Siemigrodzie (Kluź 1585).

Celem kształcenia misjonarzy dla krajów skandynawskich i bałtyckich powstały 1578 staraniem Antoniego Possevino Alumnaty Papieskie w Ołomuńcu i Braniewie, a w 1582 r. w Wilnie. Alumnaty (utrzymywał papież) podlegały władzy Kongregacji Rozkrzewienia Wiary. Program studiów pięcio- lub czteroletnich obejmował szeroki wachlarz dyscyplin humanistycznych, filozofii i teologii.

² B. K u m o r, Alumnaty Papieskie, EK, Lublin 1989, t. I, k. 394–395; G. L ü h r, Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798, Königsberg 1925–1926; A. Pet r a n i, Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku, Lublin 1961; J. P o p l a t e k, Zarys dziejów Sem. Pap. w Wilnie 1585–1773, *Ateneum Wileńskie* 7(1930), s. 170–228; t e n Ź e, Wykaz alumnów Sem. Pap. w Wilnie 1582–1773, *Ateneum Wileńskie* 11(1936), s. 218–282.

Absolwenci Seminarium Papieskiego nie byli zobowiązani do przyjmowania święceń kapłańskich, mogli w stanie świeckim spełniać pożyteczną rolę w Kościele. Seminaria papieskie w Braniewie i Wilnie przygotowały wielu kapłanów dla terenów najbardziej religijnie zagrożonych, czyli Warmii, Prus Królewskich i Książęcych, Inflant, a nawet Estonii, Finlandii i Szwecji. Z alumnatami papieskimi związane było też Seminarium Tłumaczy w Dorpacie (do 1625) przygotowujące literaturę katolicką dla krajów nadbałtyckich.

Bursa to zakład związany z instytucją nauczania, służący zbiorowemu zakwaterowaniu i utrzymaniu młodzieży oraz oddziaływaniu wychowawczemu. Ani św. Ignacy w *Konstytucjach*, ani *Ratio studiorum* nie przewidywało internatów dla młodzieży szkolnej. Jezuiti zdawali sobie sprawę, że prowadząc internat, mimo woli będą przeszczerzać pewne formy życia zakonnego w życie i postępowanie konwiktów. Administracja internatów wymagała wielkiej liczby ludzi, a korzyści osiągalne nie równoważyły włożonego wysiłku. Jezuiti woleli, by młodzież świecka dorastała i wychowywała się w środowiskach otwartych, a zatem preferowali uczniów eksternów, wobec których zawsze istniał znaczny dystans pozwalający na zachowanie autorytetu i powagi. Jezuiti nie chcieli więc przyjmować internatów i bronili się przed nimi. Woleli, by młodzież dorastała i wychowywała się w środowiskach otwartych. Przy swoich szkołach otwierali jedynie niewielkie bursy ubogich (bursy muzyczne) dla wspierania uzdolnionej młodzieży z ubogich rodzin, godzili się na założenie burs akademickich przy Akademii Wileńskiej, ale często kierowane one były przez obcych, otwierali konwikty dla szlachty, ale posiadały one bardzo ograniczoną ilość miejsc i były przeznaczone głównie dla rodzin fundatora.

Bursy ubogich uczniów powstały z inicjatywy Antoniego Possevina i miały być w jego założeniu placówkami dostarczającymi alumnów seminariów papieskich i seminariów diecezjalnych. W oparciu o osobne fundacje zapewniały najuboższym chłopcom utrzymanie i korzystanie z jezuickich szkół publicznych. Pierwsza bursa powstała w Braniewie w 1582 r., a następnie założono je przy wszystkich kolegiach polskich i litewskich. W początkach XVII w. bursy ubogich przekształcono w *Bursy muzyczne, a chłopcy korzystający z burs (choć nie zawsze i nie wszyscy) tworzyli kapełę.

W początkowym okresie działalności jezuitów w Polsce obowiązywał zakonny przepis zabraniający uprawiania muzyki w kościele, tolerowano najwyżej istniejące już organy. Uzasadniając konieczność pielęgnowania śpiewu kościelnego życzeniem wiernych, gotowych w razie dalszego zakazu uprawiania śpiewu i muzyki w kościołach jezuickich przejść do innych kościołów, nawet innowierczych, jezuiti prowincji polskiej i litewskiej dość szybko uzyskali zgodę Rzymu na rozwijanie śpiewu kościelnego, pod warunkiem, że uprawiać go będzie młodzież świecka, a nie jezuiti. Zwyczaj prowincji polskiej i litewskiej spisane w 1604 r., a zmienio-

ne i uzupełnione nieco w 1620 r. określały już dokładnie zasób melodii liturgicznych i pieśni religijnych przeznaczonych dla uczniów szkół jezuickich. Śpiewem kierował niewątpliwie świecki nauczyciel, a zarazem dyrygent chóru i orkiestry szkolnej, czyli bursy. Jezuici wyjątkowo mogli nauczać teorii muzyki i śpiewu, ale już w ramach studiów wyższych, czyli podczas studiów filozoficznych.

Od początku XVII wieku pod nazwą bursy należy rozumieć głównie bursę muzyczną. Przy kilku zaledwie kolegiach, m.in. w Kaliszu, Krożach, Ostrogu, Płocku i Toruniu istniały niezależne bursy dla ubogiej szlachty, zwane później raczej konwiktami niż bursami. *Bursy ubogich, czyli bursy muzyczne nie były przeznaczone wyłącznie dla młodzieży uczącej się śpiewu i muzyki. Mogli znajdować się w nich również, choć wyjątkowo, ubodzy chłopcy zatrudnieni w innych zajęciach przy kolegium i korzystający ze szkół jezuickich. Chłopców nie zajmujących się muzyką przyjmowano przeważnie na zasadzie osobnej fundacji. Bursy muzyczne miały za zadanie nie tylko nauczyć śpiewu i muzyki, ale przede wszystkim poprzez stałe występy w kościele i częste występy podczas uroczystości szkolnych przyciągać wiernych do świątyni i uczniów do szkoły, rzadsze natomiast występy w innych kościołach lub na dworach miały przynosić bursom materialne wsparcie. Stąd do bursy należeli zarówno młodzi uczniowie jak i starsi śpiewacy i muzykanci, którzy po zakończeniu edukacji spłacali koszt wykształcenia poprzez kształcenie młodszych kolegów.

Według przepisów zakonnych bursy musiały znajdować pomieszczenie w osobnym budynku, by nie przeszkadzać w życiu kolegium i pracy w szkole. Na czele bursy stał regens, zwany przeważnie prefektem bursy, ksiądz lub brat zakonny. Miał dużą niezależność od innych przełożonych zakonnych w wychowaniu uczniów i gospodarowaniu majątkiem bursy. Prowadził katalog uczniów, księgę umów (kontraktów), inwentarz instrumentów muzycznych i własną rachunkowość. Oprócz zastępcy, jezuita, pomagał mu senior bursy, wyznaczony spośród starszych bursistów.

Podczas trzech lat chłopcy uczyli się gry na różnych instrumentach oraz teorii muzyki i kompozycji. W ciągu następnych trzech lat uczyli młodszych od siebie chłopców, spłacając dług zaciągnięty wobec kolegium. Wszyscy uczniowie mieli zapewnione przez kolegium pełne utrzymanie — pożywienie, ubranie, opiekę w czasie choroby. Uczęszczali też do miejscowych szkół publicznych. Bursa występowała, przeważnie w kontuszach i żupanach, podczas większych uroczystości szkolnych, kościelnych i narodowych, zarówno w szkole, jak i kościele a nawet na rynku miasta. Brała udział w występach teatru szkolnego. Bursy posiadały zazwyczaj własne fundacje.

Po sześciu latach nauki i pracy chłopcy odchodzili na stanowiska organistów kościelnych lub też pozostawali nadal w bursie i otrzymywali za swoją pracę wynagrodzenie. Wielu z nich wstępowało do seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, inni przechodzili na nauczycieli do szkół parafialnych, byli nauczycielami na dworach możnych (mówią o tym często kroniki kolegiów). W prowadzeniu burs jezuici widzieli zresztą najlepszy środek formowania kleru polskiego i pod tym kątem organizowali całe życie bursistów. Stronili zaś z wielu powodów od prowadzenia seminariów duchownych i tylko w wyjątkowych sytuacjach godzili się na ich prowadzenie. Nic więc dziwnego, że niektóre diecezje,

np. przemyska, nie posiadająca jeszcze własnego seminarium duchownego chętnie korzystała z absolwentów burs jezuickich w Jarosławiu¹, a potem w Przemysłu i Samborze. Bursy liczyły przeważnie od 5 do 12 muzyków. Ich liczba była uzależniona głównie od posiadanego uposażenia. Biorąc jednak pod uwagę wielką liczbę istniejących na terenie Polski i Litwy burs, rocznie opuszczało je kilkudziesięciu przygotowanych do zawodu muzyków.

Najważniejszą jednak rolę w budzeniu powołań kapłańskich spełniała **Sodalicja Mariańska** (Kongregacja Mariańska, *Congregatio Mariana*), stowarzyszenie katolickie osób świeckich powstałe z inicjatywy Jana Leunisa SJ w środowisku studenckim, a jego celem było połączenie studiów z życiem chrześcijańskim.

1. Papież Grzegorz XIII listem z 5 XII 1584 r. erygował *Primaria Congregatio Mariana* przy kościele *II Gesu* i zezwolił generalowi na zakładanie takich kongregacji w kolegiach zakonnych i ich agregację do Kongregacji rzymskiej. Przywilej ten rozszerzył papież Sykstus V w 1587 r. Struktura Sodalicji ulegała w ciągu wieków drobnym zmianom. Leunis pozostawiał stowarzyszeniu pełną niezależność w wyborze swego kierownictwa. General K. Aquaviva w *Regulach wspólnych* z 1587 r. stworzył wzorcowy model Sodalicji mniej radykalnej ale nieco bardziej scentralizowanej. Cel pozostawał ten sam: formacja świeckich świadomych swego powołania w Kościele.

2. Pierwsza Kongregacja studentów powstała w Braniewie w 1571 r. Wszystkie Sodalicje nosiły nazwę maryjną, najczęściej były to Kongregacja Niepokalanego Poczęcia NMP, Zwiastowania NMP, Oczyszczenia NMP lub Nawiedzenia NMP. Przy większych kolegiach istniały dwa lub trzy rodzaje Kongregacji podzielone w zależności od wieku: większa (*mator, maxima*), skupiająca studentów starszych, głównie z klas filozofii, średnia (*media*), obejmująca młodzież z klas poetyki i retoryki; oraz mniejsza (*minor*), przeznaczona dla klas gramatyki. Sodalicje gromadziły głównie młodzież wyróżniającą się pobożnością i dobrymi wynikami w nauce. Zaprawiały nie tylko do własnej pobożności, ale kładły silny nacisk na działalność społeczno-apostolską. Sodalisci uświetniali wszelkie uroczystości kościelne, w tym głównie maryjne. Podnosili poprzez solidną naukę poziom naukowy szkoły. Uczyli się samorządu (Sodalicja była organizacją samorządową) i racjonalnego gospodarowania wspólnym funduszem. Niezależnie od swego pochodzenia i stanu, uczyli dzieci katechizmu, pomagali słabszym kolegom w nauce, opiekowali się ubogimi i chorymi w szpitalach i przytułkach. Stanowili znaczną liczbę kandydatów do stanu duchownego.

¹ S. Baracz, Archiwum Dominikanów w Jarosławiu, Lwów 1884; A. Chybiński, Inwentarze muzykaliów i instrumentów muzycznych kapel jezuickich w Krakowie w XVIII w., *Śpiewak – Myśl Muzyczna*, Katowice 1928, nr 7; tenże, Trzy przyczynki do historii muzyki w Krakowie w pierwszej połowie XVII w., *Prace Filologiczne* 12(1927), s. 94–113; *Consuetudines communes prov. Lithuanae Soc. Jesu*, Dodatek do: *Nasze Wiadomości* 4(1913–1915), s. 1–63; H. Feicht, Muzyka w okresie baroku, w: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, t. 1, Kultura staropolska, Kraków 1958, s. 157–229; J.P. Habermann, Utwory wokально-instrumentalne, oprac. Z.M. Szwejkowski, Kraków 1966; J. Prosnak, Z dziejów nauczania muzyki i śpiewu w ośrodkach klasztornych i diecezjalnych w Polsce do wieku XIX, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, Warszawa 1973, s. 132–162; W. Świerczek, Katalog rękopiśmiennych zabytków muzycznych Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu, *ABMK* 10(1965), s. 223–278.

Źródła archiwalne do dziejów Kongregacji studenckich w Polsce są skąpe, ponieważ jednak Kongregacje te posiadały jednakową strukturę i wspólne cele, możemy na ich podstawie odtworzyć ich działalność na terenie szkoły jezuickiej. Każda Kongregacja posiadała Księgę Sodalicji (*Liber Sodalitatis*) zawierającą formułę przyjęcia do Sodalicji, jej zwyczaje i katalog sodalisów. Spisy sodalisów zwane były albo katalogami albo metrykami. Szczególne znaczenie mają katalogi z przelomu XVI i XVII wieku, jakie zachowały się w Bibliotece Uniwersytetu w Uppsali dla kolegium w Braniewie (H-165, H-166, H-168) za lata 1579–1626. Roczniki Kongregacji studenckiej (*Annales Congregationis BVM*) z Braniewa z l. 1590–1615 posiada Bibl. Upps. H-170.

Na podstawie ksiąg Sodalicji Marianskiej szkolnej z Braniewa można właśnie dziś odtworzyć jej wkład w budzenie powołań kapłańskich. W księdze ogólnej zawierającej alfabetyczny spis sodalisów (według zwyczaju był to alfabetyczny układ imion), zaznaczano później obrany stan duchowny. Nie jest to kompletny wykaz przyszłych kapłanów. Po pierwsze księgi zostały wywiezione w 1626 r. do Szwecji, a więc nie można było kontynuować nanoszonych uwag. Po drugie nie zawsze posiadano wiadomości co do dalszych losów absolwentów gimnazjum. Nie mniej liczba 319 kapłanów i zakonników z lat 1571–1608 (na ogólną liczbę sodalisów 1897), jest imponująca.

Wśród kleru diecezjalnego znalazło się przynajmniej 17 biskupów: Andrzej Wojciech Wilezyński, sufragan gnieźnieński (zm. 1625), Adam Nowodworski, biskup kamieniecki (zm. 1634), Błażej Laubuch, sufragan passawski w Niemczech, Franciszek Dolmat-Isajkowski, biskup smoleński (zm. 1654), Michał Działyński, sufragan warmiński i biskup kamieniecki (zm. 1657), Mikołaj Szyszowski, biskup warmiński (zm. 1643) i Stanisław Starzewski, sufragan płocki (zm. 1643), Bartłomiej Butler, sufragan inflancki (zm. po 1621), Maciej Bystram, sufragan chełmiński (zm. 1677), Henryk Firlej, biskup poznański (zm. 1635), Andrzej Gembicki, biskup łucki (zm. 1654), Piotr Gembicki, biskup krakowski (zm. 1657), Mikołaj Korsak, unicki metropolita kijowski (zm. 1640), Jan Kuczborski, biskup chełmiński (zm. 1624), Stanisław Pstrokoński, biskup chełmiński (zm. 1657), Piotr Sokołowski, sufragan chełmiński (zm. przed 1650), Abraham Wojna, biskup wileński (zm. 1649).

Spośród byłych sodalisów wywodziło się wielu kanoników warmińskich, chełmińskich, wrocławskich, poznańskich i krakowskich oraz opatów oliwskich, pelplińskich i mogińskich.

Wielu odegrało znaczącą rolę w apostołstwie na terenach zagrożonych protestantyzmem, nie tylko w Prusach, ale również w Niemczech, w Inflantach, a nawet w Anglii.

Prężnie rozwijające się opactwa cysterskie w Oliwie i Pelplinie zasilane były głównie przez uczniów szkoły braniewskiej. Przynajmniej 72 zakonników obu klasztorów kończyło w latach 1579–1623 szkoły braniewskie.

Najwięcej jednak korzyści posiadali sami jezuici. Kończyli tu swoje szkoły i należeli do Sodalicji Marianskiej; św. Andrzej Bobola, wybitni teologowie i filozofowie (Andrzej Klinger, Marcin Nenchen, Szymon Berent), nadworni

teologowie i wychowawcy książąt na dworze królewskim Wazów (Grzegorz Schönhoff, Przemysław Rudnicki, Walenty Seidelius), misjonarze na terenie Inflant (Piotr Kulesza) oraz misjonarzy angielskich i duńskich.

Obecne opracowanie pragnie na przykładzie pierwszych lat działalności kolegium braniewskiego wskazać, że szkoła jezuicka przygotowywała nie tylko wielu świeckich działaczy katolickich, ale też kierowała do stanu duchownego olbrzymią liczbę absolwentów i nie można ograniczać tej drogi do kapłaństwa jedynie do takich instytucji braniewskich, jak Seminarium Diecezjalne i Papieskie. Już w trakcie przynależności do Sodalicji czy Bursy kształtowało się powołanie kapłańskie, a doskonaliło w czasie eksternistycznych studiów filozofii i teologii dostępnych dla wszystkich zdolnych i chętnych do kapłaństwa kandydatów.

MARIANISCHE SODALITÄT UND JESUITENKONVIKTE – – QUELLEN GEISTLICHER BERUFUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Bearbeitung möchte am Beispiel der ersten Tätigkeitsjahre des Collegiums in Braniewo zeigen, daß die Jesuitenschule nicht nur viele katholische Laienaktivisten vorbereitet, sondern dem geistlichen Stand auch eine Unzahl von Absolventen beige-steuert hat. Dieser Weg zur Geistlichkeit kann nicht nur auf solche Braunsberger Institutionen begrenzt werden wie das Diözesan- oder päpstliche Seminar. Schon während der Zugehörigkeit zur Sodalität oder zum Konvikt gestaltete sich die geistliche Berufung, die dann durch das Studium der Philosophie und Theologie sich vervollkommnete.

NIEKTÓRE ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE GENEZY i ORGANIZACJI PAPIESKIEGO KOLEGIUM MISYJNEGO W BRANIEWIE

Treść: Wstęp. — I. Problem aktu fundacyjnego. — II. Problem uposażenia Kolegium. — III. Problem studentów i celów ich kształcenia. — IV. Problem regulaminu. — V. Problem nauki. Konkluzje. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Papieskie Kolegium Misyjne w Braniewie, zwane także w literaturze warmińskiej Alumnatem lub Seminarium Papieskim, zawdzięcza swe powstanie jezuitcie Antoniemu Possevino i jego misji do Szwecji w latach 1577–1578, w związku z realną szansą powrotu tego kraju do Kościoła katolickiego po objęciu tronu przez Jana III Wazę i jego żonę, Katarzynę Jagiellonkę. Było wzorowane na powstałych wcześniej podobnych kolegiach misyjnych, z rzymskim *Collegium Germanicum* na czele. Rozpoczęło swoją działalność w roku 1578 w oparciu o statuty, podpisane 10 grudnia tegoż roku przez kardynała Tolomeusza Gallio, „sekretarza stanu” i zaufanego współpracownika papieża Grzegorza XIII.

Oto pewniki dotyczące genezy tej instytucji¹. Pozostaje jednak jeszcze kilka zagadnień, które wymagają wyjaśnienia. Spróbuję je zasygnalizować i — w miarę możliwości — rzucić na nie nieco światła, głównie w oparciu o 4 dokumenty, które dla genezy papieskiego kolegium w Braniewie posiadają podstawowe znaczenie, a mimo to uszły uwadze historyków polskich i niemieckich, zajmujących się dotąd dziejami braniewskiej uczelni. Są to, w porządku chronologicznym: 1) nieznanymi dotąd memorial Possevina w sprawie fundacji braniewskiej, przesłany kardynałowi Gallio po powrocie ze Szwecji do Rzymu na przełomie października i listopada 1578 r., odkryty przez badacza jezuitckiego Władysława Lukácsa wśród rękopisów Biblioteki Watykańskiej i opublikowany w roku 1955, w załączeniu do jego artykułu na temat wkładu Possevina w powstanie papieskich kolegiów misyjnych

¹ Kolegium nie posiada całościowego opracowania monograficznego. Bardzo krótkie syntezy jego dziejów, a raczej organizacji, podają: S. Załęski i SJ, *Jezuici w Polsce*, t. 4/1, Kraków 1905, s. 9–37; G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg, 1578–1798*, Braunsberg 1925, s. 5–15 (MHW, XI); A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 131–135; A. Szorc, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*, Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 59–69 (zob. tegoż, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 74–75).

na północy Europy²; 2) pełna edycja krytyczna wspomnianych statutów kard. Gallio z 10 XII 1578 r., opublikowana w 1981 r. przez tegoż badacza w oryginalnym języku łacińskim na podstawie współczesnego odpisu, zachowanego w centralnym archiwum jezuickim w Rzymie³; edycja ta jest szczególnie ważna dla historyków, ponieważ po spaleniu 5 II 1945 r. ich oryginału znajdującego się w Braniewie, były one znane jedynie ze streszczeń i (jak się okazuje) tylko częściowych tłumaczeń: polskiego w wykonaniu Stanisława Załęskiego i niemieckiego, opublikowanego przez Georga Lühra we wstępie do jego edycji metryki alumnów papieskiego kolegium⁴; 3) instrukcja Possevina dotycząca wprowadzenia w życie powyższych statutów, zatytułowana *Capita rerum a Rev. do P. Rectore sive Praefecto convictorum Collegii Braunsbergensis procurandarum in iaciendis fundamentis pauperum sumptibus pontificiis alendorum*, podyktowane rektorowi kolegium, Filipowi Widmanstadtowi, w czasie pobytu w Braniewie, 8 VII 1579 r.; cenny ten dokument miał w ręku Lukács, ale nie zwrócił nań większej uwagi, publikując jedynie fragment dotyczący przyjmowania do kolegium zakonników⁵; 4) również nie zauważona i nie doceniona przez historyków była *Brunsberegensis Seminarii Pontificii historia* — mały traktat Possevina, napisany w r. 1585, opublikowany jeszcze w 1842 r. przez Augustyna Theinera w jego dziele o stosunkach Szwecji ze Stolicą Apostolską pod koniec XVI w.⁶

Konfrontacja wymienionych dokumentów między sobą i porównanie ich z dotychczasową wiedzą o genezie i strukturze braniewskiej uczelni papieskiej, wsparta analizą nowych materiałów, odnalezionych w watykańskim Archiwum Nuncjatury Warszawskiej i rzymskim Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, pozwalają rzucić nieco nowego światła na następujące problemy.

I. PROBLEM AKTU FUNDACYJNEGO

W czasach, kiedy powstawało braniewskie kolegium misyjne było normą, że papież wystawiał takim instytucjom mniej lub więcej uroczyste dokumenty, powołujące je oficjalnie do życia. W braniewskich archiwach dokumentu takiego

² Zob. L. Lukács, *Die nördlichen Päpstlichen Seminarien und Possevino (1577–1587)*, *AHSJ* 24(1955), s. 33–94, memorial na s. 69–72.

³ „Ratio et leges, quibus pontificii scholastici pauperes utuntur Olomucii et Brunsbergae in Prussia”, z *ARSI*, Opp. NN. 326 k. 27r–v (Monumenta paedagogica Societatis Jesu, t. 4: (1573–1580), ed. Ladislaus Lukács SJ, Romae 1981, s. 127–130). Inna stara kopia, sporządzona w r. 1623 na użytek Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, znajduje się w rzymskim Archiwum Congregationis de Propaganda Fide, dział *Visite e Collegi* (cyt. ACPF VC), rkps 1 k. 51r–52r.

⁴ Zob. S. Załęski, *iw.*, s. 12–13, G. Lühr, *iw.*, s. 11–12.

⁵ Zob. L. Lukács, *iw.*, s. 72–74. Cały dokument, wraz z załączonymi do niego 11 „wątpliwościami” rektora odnośnie praktycznej realizacji niektórych zawartych w nim wskazań i odpowiedziami Possevina, został przesłany przez tego ostatniego do Rzymu w liście do kard. Gallio z 8 VII 1579 r., z prośbą by je zachował, „perché con la morte de’ Papi non cessino” (Archiwum Watykańskie, Nunziatura di Germania, rkps 92 — cyt. NG 92 — k. 149r). Składka zawierająca ww. dokumenty, zatytułowana „Ratio dispositionis seminarii pauperum Pontificiorum in Collegio Braunsbergensi, relicta a P.A. Possevino P. Philippo Widmanstadio, eiusdem Collegii Rectori”, została wyjęta z tego listu i znajduje się obecnie w tym samym rękopisie na k. 124r–127r.

⁶ Zob. *La Suede et le Saint-Siège sous les rois Jean III, Sigismund III et Charles IX*, t. 3, Paris 1842, s. 355–362 (to samo w edycji niemieckiej). Autorstwo Possevina potwierdza L. Lukács, *iw.*, s. 44.

nie ma i — jak się wydaje — nie było. Nie są na pewno jego fragmentem *excerpta ex bulla Gregorii XIII*, zachowane w późniejszym zbiorze praw kolegium, sporządzonym na polecenie wizytatora z roku 1741, kanonika warmińskiego Mikołaja Antoniego Szulca⁷. Treść tego dokumentu (9 szczegółowych postanowień odnośnie wydalania niezdiscyplinowanych studentów) wyraźnie wskazuje, że jest to fragment ogólnej bulli dyscyplinarnej, wydanej dla wszystkich papieskich kolegiów misyjnych razem wziętych. Problemem pozostaje jedynie jej odnalezienie. Lukács, który przeprowadził w archiwach rzymskich dokładne poszukiwania dokumentacji dotyczącej początków kolegium braniewskiego, nie wspomina nie tylko o takiej bulli, ale też o jakimkolwiek innym dokumencie Grzegorza XIII, powołujących do życia omawiane kolegium. Ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że zaczęło ono funkcjonować w oparciu o statuty, napisane z polecenia papieża przez kard. Gallio na podstawie wyżej wspomnianego memoriału Possevina⁸. Hipotezę tę potwierdza w swej instrukcji sam Possevino, skierowując rektora Widmanstadta — jeśli pragnie dowiedzieć się więcej o zamiarach, jakie miał papież, podejmując całą tę sprawę — tylko do *praw przez Przew. kardynała Komenskigo* [Gallio pochodził z Como] z polecenia Papieża podpisanych⁹. Gdyby istniał jakiś inny papieski akt fundacyjny, Possevino nie omieszkaby przede wszystkim do niego się odwołać. Jego brak może być wytłumaczony faktem, wspomnianym w *Historii*, że decyzja o założeniu kolegium braniewskiego została podjęta nie osobiście przez papieża, lecz na posiedzeniu Kongregacji Kardynalskiej do Spraw Niemieckich, obradującej pod jego przewodnictwem¹⁰. W tym kontekście pogląd, że pod datą 10 XII 1578 r. Grzegorz XIII wydał bullę fundacyjną kolegium, a statuty Gallia są jedynie załącznikiem do niej¹¹, wymaga dokładniejszego udokumentowania.

Istnieje jednak dokument papieski, który pretenduje do miana takiego aktu. Jest nim *Motu proprio* Grzegorza XIII *Frustra nos* z 15 III 1581 roku. Pomimo, że jest w nim mowa o kolegium jako już ufundowanym (*institutum*) i że doprecyzowuje ono jedynie sprawę jego uposażenia, było jednak uważane w przeszłości za *litterae foundationis*¹², a jedna z trzech zachowanych jego kopii jest nawet zatytułowana *Erectio Collegii Pontificii Brunsbergensis quoad sumptus, unde sustentari debeat*¹³. Nie potrzeba jednak uzupełnienia luki legislacyjnej była powodem jego wydania,

⁷ Zbiór ten zachował się w archiwum nuncjatury warszawskiej (AV, Archivum Nuntiaturae Varsaviensis, rkps 7 — cytuję ANV 7 — k. 1r–26r, excerpta z bulli na k. 14r–v). Jego kopia, wpisana w akta konsystorza warmińskiego, znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, dział Ab. A, rkps 32 (cyt. AAWO A. 32) na k. 311r–333v.

⁸ L. Lukács, jw., s. 44–45.

⁹ „Primum in nomine Domini ex legibus ab Ill.mo et Rev.mo Cardinali Comensi, mandante Summo Pontifice subscriptis, cognoscent mentem eius Sanctitatis de toto hoc negotio ad gloriam Dei promovendo” (NG 92 k. 124 r).

¹⁰ Zob. Theiner, s. 357.

¹¹ Tak utrzymuje ks. A. Szorc, zob. Braniewo, jw., s. 174; tenże, Wyższe seminarium, jw., s. 59, 62. Źródła informacji nie podaje.

¹² Zob. opinię regensa kolegium z 1741 r., powtórzoną przez wizytatora M.A. Szulca (AV, Archivum Nuntiaturae Varsaviensis, rkps 7 — cytuję ANV 7 — k. 8r). Podobnie sądzi A. Kopiczko, jw., s. 132.

¹³ Znajduje się w ANV 7 k. 1r–v; najstarsza kopia (z 1623 r.) jest przechowywana w ACPF VC 1 k. 47r–v; trzecia to odpis warmiński z XVIII w., zachowany w AAWO, Ab. A. 32, k. 312v–314r. Według informatorów z 1741 r. (zob. wyżej) oryginał znajdował się w ARSI.

lecz wyżej wspomniana konieczność doprecyzowania postanowień w sprawie uposażenia kolegium, o czym będzie mowa niżej. W tej sytuacji wypada przyjąć, że kolegium braniewskie nie zostało formalnie erygowane aktem samego papieża, a zaczęło funkcjonować jedynie w oparciu o statuty Gallia.

Statuty te stanowią następny temat rozważań, wartych pogłębienia. Porównanie ich edycji łacińskiej w wydaniu Lukácsa ze streszczeniami i tłumaczeniami Załęskiego i Lühra, wskazuje że te ostatnie są nie tylko niedokładne, ale także zawierają wiele istotnych opuszczeń, widocznych nie tylko w ilości paragrafów, na jakie statuty są podzielone (Lühr podaje 12, edycja Lukácsa 20), ale także w ich treści. Przeanalizujmy je, ukazując jednocześnie konsekwencje zawartych w nich postanowień dla dalszego rozwoju form życia i funkcjonowania uczelni w początkowym okresie jej istnienia.

II. PROBLEM UPOSAŻENIA KOLEGIUM

W statutach Gallia jest mowa o 2400 dukatach (skudach rzymskich) w złocie. Miały one być wypłacane co roku na kolegia braniewskie i olomunieckie łącznie¹⁴. „Wspólność” ta wynikała z faktu, że obydwie te kolegia zostały powołane do życia jednym i tym samym aktem, mocą tych samych statutów (Olomuniec także nie posiada bulli fundacyjnej)¹⁵, jako jedna uczelnia w dwóch. Pomysł był Possevina. Chodziło o umożliwienie pełnej wymienialności studentów pomiędzy obydwoма kolegiami, o czym będzie mowa niżej. W tej sytuacji — jak widać — postanowiono nie dzielić z góry także przyznanych im funduszy. Na Braniewo przypadłaby więc tylko połowa wymienionej sumy. Zgadza się to *ad litteram* z proponowanymi dla tego kolegium przez Possevina w jego memoriale 100 dukatami pensji miesięcznej¹⁶. Ta podzielność wszystkiego pomiędzy obydwoма kolegiami dotyczy także liczby studentów, na których suma ustanowiona w statutach była przeznaczona. Paragraf nr 5 mówi o 100¹⁷, co oznacza że na Braniewo przypadłoby 50¹⁸. Pamiętać jednak należy, że zamysł prawodawcy, skoro ujmował te sprawy razem dla obydwu kolegiów, nie był, aby dzieliły one wszystko po równo, lecz aby pozostawić kierującym nimi jezuitom możliwość dowolnego dysponowania w tej mierze, zależnie od potrzeb i okoliczności.

System ten nie zdawał jednak egzaminu w praktyce. A ponadto umieszczenie zapisu jedynie w statutach nie dawało gwarancji prawnej wyegzekwowania tej sumy w przyszłości, zwłaszcza na wypadek śmierci Grzegorza XIII. Niepokoiło to Possevina i dlatego w przeddzień trzeciej podróży do Polski (i pierwszej do Moskwy) uzyskał odpowiednie dokumenty papieskie, tym razem już odrębne dla

¹⁴ Zob. § 9 (Monumenta IV, s. 128).

¹⁵ Zob. wyżej, przypis 3.

¹⁶ Zob. L. Lukács, *iw.*, s. 70.

¹⁷ Zob. § 5 statutów (Monumenta IV, s. 128). Por. propozycje Possevina niżej, w wykładzie o liczbie studentów.

¹⁸ Takie przepełnienie zastosował A. Kopiczko, który podaje wysokość uposażenia w statutach na 1200 skudów i docelową liczbę studentów: 50, *iw.*, s. 132.

kolegium braniewskiego i dla olomunieckiego¹⁹. *Motu proprio* dla Braniewa, zaczynające się od słów *Frustra nos*, datowane 15 III 1581 r., ustala już *expressis verbis* wysokość uposażenia tego kolegium na 1200 złotych dukatów rocznie oraz — jak można wyczytać z dosyć niejasno zredagowanego tekstu — udział w dochodach kolegium kardynalskiego do maksymalnej wysokości 6000 dukatów, z gwarancją na 15 lat²⁰. Pieniądze te miały być wręczane bezpośrednio przez Datarie Apostolską prokuratorowi generalnemu jezuitów w Rzymie, którego sprawą było przekazywanie ich dalej, do Braniewa²¹. Ważny pozostawał nakaz statutów, by regens kolegium rozliczał się z nich w sprawozdaniu finansowym, przesyłanym do Rzymu, początkowo co pół roku²² a potem raz w roku, razem z corocznymi wykazami studentów²³.

Suma uposażeniowa przyznana w *motu proprio* była, jak widać, wyższa od przyznanej półtora roku wcześniej w statutach o dodatek z puli dochodów kolegium kardynalskiego. Po przeliczeniu jej na monetę bieżącą (dokument papieski mówi o dukatach *auri de Camera*, czyli w czystym złocie, którego wartość już wówczas była dużo większa od monety bieżącej, podlegającej inflacji), mogła wynosić nieco ponad 2000 skudów rzymskich. Z takich bowiem sum rozliczają się regensi kolegium w najstarszych zachowanych sprawozdaniach finansowych²⁴, a nuncjusz Honorat Visconti stwierdza wprost w r. 1630, że Stolica Apostolska wydaje łącznie na seminaria papieskie w Wilnie i Braniewie 4 tys. skudów²⁵. W późniejszych czasach suma ta zostanie — pomimo inflacji — nawet umniejszona, ale minimalnie²⁶.

Possevino w swoim komentarzu do statutów z 1579 r. podaje bardzo szczegółowe informacje o tym jaką drogą przekazywano do Braniewa i jak dzielono owe 1200 złotych dukatów w pierwszych latach istnienia kolegium. Po pierwsze dowiadujemy się, że wypłaty w Datarii prokuratorowi jezuitów w Rzymie miały miejsce co 3 miesiące i wynosiły po 300 dukatów w złocie. Pośrednikiem między rzymską prokurą jezuicką i odbiorcami w Braniewie był sławny bank Fuggerów i ich agent w Gdańsku, Jerzy Jeschkau (Gescano). Wydatki dzielono pomiędzy utrzymanie domu (stopniowe spłaty długów za nabycie pomieszczeń, zakup stołów, łóżek, pościeli, książek do biblioteki, wydatki na żywność) i zaspokajanie in-

¹⁹ „*Motus autem proprii scribe et obsignari iussi sunt, quorum exempla sunt Romae apud Patres Societatis Jesu*”, *Historia* (Theiner, jw., s. 358).

²⁰ Nieco inaczej odczytali ten zapis A. Szorc, *Braniewo*, jw., s. 174 i A. Kopieczko, jw., s. 132.

²¹ Dokument znajduje się w ANV 7 k. 1r–v. *Motu proprio* dla Olomuńca zawierało identyczny „przydział”, zob. R. Wilgen, *Propaganda is placed in charge of the Pontifical Colleges*, w: S. Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, t. I/I, Romae 1972, s. 495. Dla porównania, bardziej rozrośnięte kolegium w Douai otrzymywało 3000 skudów (tamże, s. 495).

²² § 10 (*Monumenta* IV, s. 129).

²³ Tamże, § 18, s. 130. Sprawozdania późniejsze zachowały się w ACPF, głównie w dziale *Visite e Collegi*.

²⁴ Na przykład w 1628 r. „*percepta*” wynosiły 2130 skudów (ACPF VC 6 k. 177r).

²⁵ *Acta Nuntiaturae Poloniae* [cytuję ANP], T. 24: Honoratus Visconti (1630–1636), Vol. 1, ed. Adalbertus Biłiński, Romae 1992, s. 27.

²⁶ Według relacji rektora z 1794 r. wkład papieski wynosił dokładnie 1930 skudów i 50 bajoków rzymskich; dopiero w r. 1761 został zredukowany do 1750 skudów, które papież Klemens XIII odciął z pensji braniewskiej na uposażenie nowego kolegium misyjnego w Krasławiu w diec. smoleńskiej (obszerny wywód na ten temat w ACPF, *Collegi Vari* — cyt. CV — rkps 7 k. 1r).

dywidualnych potrzeb alumnów, które ograniczały się w praktyce do ubierania ich, z troską, by odzież była nie tylko odpowiednia na zimę i na lato, ale także odpowiadająca ich ubogiemu stanowi (*ut puperibus convenit*).

Przyznaną sumę uważał Possevino za tak dużą, że po odliczeniu bieżących wydatków, powinny z niej pozostawać znaczne oszczędności²⁷. Mówi o tym zresztą także paragraf 4 statutów Gallia, który poleca wykorzystywać nadwyżki na zwiększenie liczby biednych studentów i na zakup książek oraz na dofinansowanie misji szwedzkiej Possevina. Nie ma mowy o wynagrodzeniu wychowawców, ale statuty Gallia (§ 3) zaznaczają, że przyznana suma powinna obejmować także utrzymanie regensa kolegium i jego socjusza oraz służby (prowizor, kucharz, furtian, etc.)²⁸.

Z późniejszych rozliczeń wynika, że nie wchodziła w podstawową sumę uposażeniową fundacja królowej szwedzkiej Katarzyny Jagiellonki, która zapisała braniewskiemu kolegium papieskiemu w testamencie 10 tys. talarów. Procenty z tych pieniędzy miały wystarczać na utrzymanie 5 alumnów pochodzenia szwedzkiego²⁹. Być może, że właśnie dzięki nim liczył Possevino w r. 1584, po śmierci królowej (zm. 16 IX 1583), na podniesienie liczby studentów nordyckich w Braniewie do 70–80³⁰. Zapis królowej funkcjonował podobno do roku 1699, w którym dotacja została przekazana pijarom³¹, ale jak był realizowany (prawdopodobnie korzystający z niej byli traktowani jako tzw. konwiktorzy, tzn. nie utrzymujący się z funduszy kolegium, o możliwości przyjmowania których wspomina Possevino w swoim memoriale i o których jest mowa w późniejszych dokumentach)³² i jak się miał do pieniędzy, pobieranych z dochodów z nieruchomości zakupionych przez władze kolegium w ostatnich latach XVI w.³³, wymaga dokładniejszych studiów, albowiem od tego czasu liczba studentów nie tylko się nie powiększyła, ale nawet spadła do ok. 25.

III. PROBLEM STUDENTÓW I CELÓW ICH KSZTAŁCENIA

Sformułowanie pierwszego paragrafu statutów Gallia opiewa: *Studenti z różnych regionów, zwłaszcza ze Szwecji, Gocji, Wandalii [tzn. Finlandii], Norwegii, Danii, Pomorza, Prus, Inflant, Moskwy, Rusi, Litwy i Węgier, będą wychowywani po to, by się stać mogli zdolnymi robotnikami do uprawy tych ogromnych winnic i do przywrócenia w nich, przy pomocy Bożej, wiary i pobożności przodków*³⁴.

²⁷ Capita rerum, NG 92 k. 124r–v, 125v.

²⁸ Monumenta IV, s. 128. Paragraf nr 4 i część trzeciego były dotąd nieznanne.

²⁹ G. L ü h r, jw., s. 10; A. K o p i e z k o, jw., s. 133. Ks. A. S z o r e mówi o 10 stypendiach, Wyższe Seminarium, jw., s. 60.

³⁰ List do kard. Gallio, Praga 23 X 1584, Alberti Bolognetti epistolae, T. 3/2, ed. E. K u n i z e, Kraków 1950, s. 174.

³¹ Zob. G. L ü h r, jw., s. 10.

³² Zob. L. L u k á c s, jw., s. 71. Por. wizytacja Szulca z 1741 (ANV 7 k. 9v).

³³ Wylicza je A. K o p i e z k o, jw., s. 133.

³⁴ Monumenta IV, s. 127. Korzystam tu z tłumaczenia Załęskiego, s. 11–12. Paragraf ten znajduje się także w wydaniu L ü h r a (s. 11).

Sformułowanie to jest wzięte wprost z memorialu Possevina³⁵. Przede wszystkim obydwie zapisy stwierdzają jednoznacznie, że kolegium ma wyraźny cel kontrreformacyjny — rekatolicyzację wyżej wymienionych krajów, co zresztą potwierdza Possevino w swojej historii fundacji braniewskiej z r. 1585, ale pisze w niej przede wszystkim o Szwecji i ma na myśli studentów pochodzących z tego państwa, ewentualnie z innych krajów skandynawskich i nadbałtyckich, sprostestantyzowanych w czasie reformacji³⁶. Dlaczego więc znaleźli się wśród nich także prawosławni Moskale, Rusini i Litwini? Najprawdopodobniej stało się tak za sprawą Piotra Skargi, który już wówczas pracował intensywnie nad przygotowaniem unii kościelnej z Cerkwią, a wkrótce po rozpoczęciu działalności kolegium przekonywał księżną slucką, Katarzynę z Tęczyńskich Olelkowiczową, *by synów swych schizmatycznych poddanych, Moskali, Rusinów i Tatarów, wysyłała do Braniewa w celu zaliczenia ich do grona alumnów papieskich*³⁷. Sam zresztą Possevino, wskazując na potrzebę stosowania zupełnie innej metody wykładu prawd wiary dla alumnów pochodzących z prawosławia niż dla uczniów nawróconych z protestantyzmu, odwoływał się do jego książek na temat unii, jako najlepszych w tej dziedzinie podręczników³⁸.

Ciekawy jest argument, jaki podaje Possevino w swoim memoriale za połączeniem obydwu tych grup studentów w Braniewie. Mianowicie, nie tylko dlatego, że miasto to jest *come una scala del regno di Suetia* — jakby schodami do królestwa szwedzkiego³⁹, ale także dlatego, że *mówi się tam dwoma językami: niemieckim, używanym w basenie Morza Bałtyckiego, i polskim, który może być pomocny dla Moskali i Rusinów*⁴⁰. Nie mniej, przeznaczenie kolegium przede wszystkim dla Skandynawów nie podlega dyskusji.

Zwróćmy uwagę, że Possevino i statuty Gallia mówią o kształceniu i wychowywaniu studentów pochodzących tylko z wyżej wymienionych krajów, a nie o misjonarzach do nich kierowanych. Wprawdzie sam jezuita przywiódł do Braniewa w 1579 i 1581 r. 2 Polaków i 4 bernardynów litewskich, których zamierzał szkolić na misjonarzy (prawdopodobnie w Moskwie), ale jednocześnie ostrzegał rektora, by nie przyjmował młodzieży z Polski i krajów sąsiednich, *ponieważ to seminarium ubogich jest ufundowane przede wszystkim dla Szwecji, Gotlandii i innych krajów północy*⁴¹. Stąd początkowo przeważali w nim Skandynawowie, przede wszystkim Szwedzi, których np. w r. 1584 było aż 23 na ogólną liczbę 45 wszystkich alumnów⁴². Zaś zbiorowa lista wszystkich, którzy przeszli

³⁵ Por. L. Lukács, *ju.*, s. 69.

³⁶ Zob. Theiner, *ju.*, s. 357 i *passim*.

³⁷ „...si quos habeat vel habere possit schismaticorum, Moschorum et Rutenorum seu etiam Tartarorum filios, ut eos Brunsbergam destinet et inter alumnos Pontificis annumeret”, list do Possevina z czerwca 1579 r., Caligari epistolae, s. 201.

³⁸ Zob. Capita rerum, NG 92 k. 125v.

³⁹ Wypowiedź w związku z propozycją nuncjusza Alberta Bolognetiego przeniesienia alumnatu do Rygi, zob. Possevino do Bolognetiego, Warszawa 2 VIII 1584, Bolognetti epistolae, III/2 s. 389.

⁴⁰ „...percioché in quella terra le due lingue, germanica maritima et polonica si usa, et la polonica serve a poter aiutare i moscoviti et ruteni”; L. Lukács, *ju.*, s. 6 9.

⁴¹ Capita rerum, NG 92 k. 124v–125r.

⁴² Possevino do Gallio, 23 X 1584, Bolognetti epistolae III/2 s. 473.

przez Braniewo od początku do 1585 r., sporządzona przez Posseviną, wymienia — na 99 nazwisk — aż 55 Szwedów i 3 Finów⁴³.

Tak było do r. 1613, kiedy król szwedzki Gustaw Adolf zabronił swoim poddanym pod karą śmierci podejmowania studiów w Braniewie, a po nim uczynił to samo jeszcze w tym samym roku Chrystian IV, król Danii i Norwegii, w odniesieniu do Duńczyków i Norwegów⁴⁴. Po tym roku liczba immatrykulacji z tych krajów zaczęła gwałtownie maleć. Niektórzy z już studiujących opuszczali kolegium ze strachu przed represjami po powrocie do swoich krajów i — podobnie jak Duńczyk Chrystian Bondry w 1615 r. — uciekali z Braniewa, nawet pokryjomu⁴⁵.

Wszystkie te wydarzenia, które praktycznie wyeliminowały Skandynawów z kolegium i zadecydowały w znacznej mierze o przyjmowaniu do niego także Polaków, a zwłaszcza tubylczych Warmiaków (których do końca XVI w. przeszło przez kolegium zaledwie 3 lub 4)⁴⁶, byleby byli gotowi udać się po skończeniu studiów do krajów protestanckich jako misjonarze (co było jednym z elementów późniejszej zmiany profilu uczelni), dały pretekst do odczytania, zreferowanego tylko w streszczeniu Załęskiego, przepisu statutów Gallia o wysyłaniu zagrożonych Skandynawów do Ołomuńca, jako miejsca bezpiecznego⁴⁷.

Jest to prawdą. Ale nie tylko o zagrożenie zewnętrzne, którego w 1578 roku jeszcze nie było, chodziło Possewinowi, kiedy wprowadzenie tego przepisu (§ 17 statutów) sugerował w swoim memoriale. Wydaje się nawet, że punkt ten może wyjaśnić dlaczego w ostatniej chwili zdecydowano się połączyć, jak siostry syjamskie, obydwie te fundacje w jedno i dać im jedne wspólne statuty. Chodziło o pełną wymienialność studentów pomiędzy obydwoma kolegiami, ze względu na niebezpieczeństwa grożące w Braniewie *pochodzącym z krajów północnych (ex plaga magis boreali), którzy z powodu bliskości ojczyzny będą narażeni na powrót do tego, co z siebie wyrzucili (redeundi ad vomitum, tzn. do herezji), albo będą zmuszani przez rodzinę i krewnych do powrotu tam skąd przybyli. Tych będzie można dowolnie przenosić do Ołomuńca, jako miejsca bardziej oddalonego od Szwecji — bo o nią głównie chodziło — i bezpieczniejszego*⁴⁸. Wydaje się, że na tej samej zasadzie Węgrzy i Siedmiogrodzianie, o których jest mowa w pierwszym paragrafie statutów, mogli być przenoszani z Ołomuńca do Braniewa. Potwierdza to matrykuła braniewska, według której w latach 1579–1624 studiowało w kolegium braniewskim, obok przytłaczającej liczby Skandynawów, także 17 Węgrów, 13 Siedmiogrodzian i 2 Czechów⁴⁹.

⁴³ Listę tę wydal Theiner, jw., s. 362–365. G. Lühr udowadnia, że nie wszyscy z tej listy studiowali w Braniewie, wielu z nich przesłano do kolegium ołomuńskiego (s. 24). Zapisy z pierwszych lat w niepełnej metryce wydanej przez tego autora potwierdzają powyższą proporcję ilości Szwedów w stosunku do pozostałych alumnów (zob. s. 29–40).

⁴⁴ G. Lühr, jw., s. 10.

⁴⁵ „Discessit clam”, G. Lühr, jw., s. 70.

⁴⁶ Warmiakami byli na pewno tylko 2 spośród 5 określonych jako Pruteni: Urban Jost z Ornety i Andrzej Müller z Barczewa, którzy i tak zostali „remissi ad suos, ut propriis sumptibus sustentarentur”; pozostali mogli być Prusakami (występuje też nazwa „Borussi”), podobnie jak Gotfryd Greiffenhafen, „Prutenus ex Regiomonte”, zob. G. Lühr, jw., s. 36–37.

⁴⁷ Zob. S. Załęski, jw., s. 13. U Lühra tego paragrafu nie ma.

⁴⁸ Zob. Monumenta IV, s. 130, i memorial Posseviną; L. Lukács, jw., s. 71.

⁴⁹ Zob. zestaw studentów według narodowości, sporządzony przez E. Brachvogela, Das

Pozostając przy temacie mozaiki narodowościowej *alumnów Jego Świątobliwości* w Braniewie — jak ich nazywał Possevino⁵⁰, należy zwrócić uwagę na obszerny jego wywód z r. 1579 odnośnie przyjmowania do kolegium młodzieży ze protestantyzowanych krajów, położonych wokół południowych wybrzeży Bałtyku, wymienionych w pierwszym paragrafie statutów Gallia. Rejony te, choć w mniejszym stopniu niż Skandynawia, leżały w kręgu zainteresowania Possevina i Stolicy Apostolskiej, przede wszystkim dlatego, że miały ściśle związki handlowe ze Szwecją i Danią i były podobnie jak one sprostestantyzowane. Braniewo, *schody do Szwecji*, było dla Possevina także jedynym, na bezkresnym wybrzeżu całego Bałtyku, miastem wiernym religii katolickiej. Jego *położenie pomiędzy dwoma bastionami luteranizmu, Gdańskiem i Królewcem*, stwarzało doskonale warunki do podjęcia prób rekateolizacji także tych rejonów⁵¹. Stąd zainteresowanie owymi 4–5 młodymi heretykami z Gdańska, których w 1579 r. obiecał przysłać do Braniewa kupiec gdański Jerzy Jeschkau oraz 1–2 Kaszubami, zapowiadany przez biskupa włocławskiego Hieronima Rozrażewskiego. Stąd także pertraktacje, prowadzone w tym samym czasie z kanonikiem lubeckim Michałem Knipperem o przysłanie 6 młodych mieszkańców hanzeatyckiej Lubeki, tradycyjnie rozciągającej swe wpływy zarówno na Danię i Szwecję, jak i na całe zachodnie wybrzeże Bałtyku. Wszystko po to, *by w ten sposób, za łaską Bożą, przyjść także z pomocą całemu [szeroko rozumianemu] Pomorzu*⁵².

Ambicje, jak widać, sięgały daleko, i to nie tylko w sensie geograficznym. Lühr opuścił w swoim wydaniu statutów Gallia paragraf nr 13. Mówi on o neofitach z judaizmu, jako potencjalnych kandydatów do dalszego utwierdzenia w wierze i szkolenia w kolegiach braniewskim i ołomunieckim, zachęcając jednocześnie władze tych uczelni do ewentualnego przesyłania ich do wyspecjalizowanego w nawracaniu Żydów *Collegium Neophitorum* w Rzymie⁵³. Z dokumentów nie wynika jednak by przepis ten był w Braniewie realizowany. Nie wskazują na to także zachowane katalogi alumnów.

Wszystko co powiedziano wyżej wskazuje jednoznacznie, że kolegium chętnie widziało w swych murach nie tylko konwertytów, ale także i kandydatów na nich. W statutach nie ma jednak wprost o tym mowy. Jedynie w komentarzu do nich z 1579 r. pisze Possevino, że przyjmując aspirantów *należy dawać pierwszeństwo przed katolikami młodym heretykom, ponieważ papież ich przede wszystkim pragnie*

Priesterseminar in Braunsberg, Braunsberg 1932, s. 24; Idem A. Kopiczko, jw., s. 133, za Franzem Buchholzem, Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte, Braunsberg 1934, s. 106. Według ww. statystyki, oprócz wyżej wymienionych, studiowało w Braniewie w l. 1579–1624 także 127 Szwedów i Finów, 81 Niemców, 71 uczniów z Prus Książęcych, 44 z Inflant, 34 Szkotów, tyleż Duńczyków, 20 Norwegów, 19 Rusinów-unitów, 7 Kurlandczyków, 5 Litwinów, 5 Rosjan, 4 Włochów, 4 Tatarów i po jednym z Irlandii, Anglii, Niderlandów, Estonii oraz Grecji. Polaków było tylko siedmiu.

⁵⁰ Possevino do Gallio, jak w przypisie 22.

⁵¹ Zob. Historia (Theinera, jw., s. 36).

⁵² „Ita ut orum Pomeraniae, Deo dante, incipiamus adivare”. Capita rerum, NG 92 k. 125r. Katalog opublikowany przez Theinera wymienia rzeczywiście 5 Lubecezyków, po jednym Kolończyku i Westfalezyku oraz 2 Gdańszczan i 2 Pomorzan (owych Kaszubów?); z rejonów zaś rozciągających się na wschód od Braniewa pochodził 1 Prusak z Królewca i 2 Łotyszy z Inflant (Theinera, jw., s. 362–366).

⁵³ Zob. Monumenta IV, s. 129.

doprowadzić do zdrowia i nimi następnie posługiwać się w nawracaniu innych⁵⁴. Nie wspomina się także o żadnych ograniczeniach przy przyjmowaniu. W 1584 r. immatrykułowało Łotysza, Jana Montanusa, byłego ministra luteńskiego, a w 1590 r. nawet syna luteńskiego biskupa z Finlandii, Kacpra Justa⁵⁵. Dopiero w roku 1648, kiedy faktycznie już tylko nieliczni protestanci prosili o przyjęcie, Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała zakaz przyjmowania duchownych innowierczych i ich synów⁵⁶.

Od początku natomiast obowiązywał konwertytów, podobnie jak i innych alumnów, nakaz złożenia przysięgi na wytrwanie w wierze katolickiej aż do śmierci⁵⁷, a Possevino przypominał, że — po dobrym przygotowaniu — konwertycy powinni być w odpowiednim czasie bierzmowani⁵⁸.

Statuty w aż 2 paragrafach — drugim i dwudziestym — odwołują się do wzorca, na kształt którego powinno być zorganizowane kolegium braniewskie. Jest nim *Collegium Germanicum* i inne kolegia papieskie w Rzymie. Lukács zwrócił jednak uwagę, że wbrew temu (do treści paragrafów wrócimy jeszcze, gdy będzie mowa o regulaminach), kolegium braniewskie miało różnić się zasadniczo od wzorca rzymskiego w jednej, ale za to bardzo istotnej sprawie: *Germanicum* i inne ówczesne kolegia rzymskie kształciły jedynie kandydatów do kapłaństwa, gdy tymczasem — według paragrafów nr 7 i 8 statutów Gallia — kandydat do kolegium braniewskiego nie musiał deklarować, że po skończeniu studiów zostanie księdzem. *Każdemu wolno będzie obrać sobie powołanie jakie zechce. Dlatego nie mają ani przysięgi składać, że zostaną kapłanami, ani też nie należy ich zmuszać, aby chodzili w sutannach*⁵⁹.

Informacja ta nie jest nowa. Nowym jest uświadomienie nam (dzięki zestawieniu ww. paragrafów statutów z paragrafami o bezpośrednich odniesieniach do *Germanicum*), że kolegium braniewskie stanowi bardzo oryginalną i na swój sposób unikalną na tamte czasy propozycję rekatolicyzowania krajów skandynawskich nie tyle (albo przynajmniej nie tylko) przez księży-misjonarzy, ale także przez ludzi świeckich. Chodziło o wyżej wspomniany specyficzny cel kolegium braniewskiego: przyciągnąć do Kościoła Rzymskiego i utwierdzić w wierze katolickiej jak najwięcej innowierców, by następnie skierować ich do pracy misyjnej w krajach z których pochodzą — nie tylko w kapłaństwie, ale także w apostołacie laickim, we własnej rodzinie i środowisku świeckim.

Nie wiadomo kto był autorem tego pomysłu (Possevino nie mówi o nim w swoim memoriale, choć potwierdza jego ważność w *Resolutiones*)⁶⁰ — sam papież, kard. Gallio, czy św. Karol Boromeusz, twórca kilku podobnych kolegiów dla młodzieży świeckiej, m.in. pochodzącej ze sprostestantyzowanej Szwajcarii,

⁵⁴ „Adolescentium haereticorum potior ratio habenda est in hoc negotio quam catholicorum, cum Summus Pontifex illos inprimis cupiat ad sanitatem redigere, eorumque opera in aliis convertendis uti”, *Capita rerum*, NG 92 k. 125r (fragment ten znajduje się także w edycji Lukácsa, s. 72–73).

⁵⁵ Zob. G. Lühr, jw., s. 39, 44.

⁵⁶ Zob. Dekret Kongregacji z 3 II 1648 w AAWO A. 32 k. 330 r.

⁵⁷ Statuty Gallia, § 16 (*Monumenta IV*, s. 129).

⁵⁸ *Capita rerum*, NG 92 k. 126r.

⁵⁹ L. Lukács, jw., s. 45. Zapis statutu w *Monumenta IV*, s. 128 (cytuję w tłumaczeniu Załęskiego, jw., s. 12). Zapis ten ma także Lühr, jw., s. 11.

⁶⁰ Odpowiedź na ostatnie, jedenaste pytanie rektora Widmanstadta, NG 92 k. 127 r.

którego Possevino proponował wcześniej na autora regulaminu dla kolegium braniewskiego, *ponieważ ma już w tej sprawie doświadczenie*⁶¹? Ktokolwiek by nim był, zaproponował rozwiązanie, które stawiało alumnat braniewski w awangardzie — jeśli słowo nie jest zbyt wielkie — wojowników o pełniejsze wprowadzenie laikatu w misję ewangelizacyjną Kościoła.

Nie trzeba udowadniać, że w wyniku tego zapisu w początkowym okresie istnienia kolegium spotykamy wśród jego studentów wielu, którzy nie przyjęli sukienki klerycznej, a jeden z nich, Szwed Piotr Vasthovius, immatrykulowany w 1596 r., był nawet żonaty⁶². Idealem świeckiego apostoła był inny młody Szwed, *podrostek jeszcze*, który po studiach w Braniewie, powróciwszy do swego kraju, *piękną laciną i popularnymi wywodami*, tak swoją rodzinę do wiary w Kościół Rzymski przekonał, że nawróciła się, mimo oburzenia i pogroźek pastora⁶³.

Epopeja „świeckości” zakończyła się w Braniewie w roku 1626, kiedy Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wprowadziła nakaz składania przez alumnów przysięgi na gotowość zostania kapłanem. Był to główny powód późniejszej zmiany profilu uczelni (o czym niżej), wiążący się jednak zdecydowanie z brakiem „powołań” ze Szwecji po dekretych królewskich z roku 1613 i wynikłą stąd potrzebą formowania misjonarzy-kapłanów wywodzących się skądinąd (o czym wyżej). Powrócono więc po 47 latach do pierwotnego wzorca — *Collegium Germanicum* w Rzymie.

Nakaz przyjmowania kandydatów, którzy nie zamierzali zostać księżmi, nie przeszkadzał jednak władzom kolegium zachęcać młodzież do wstępowania w szeregi kleru. Statut nr 7 wyraźnie mówi, że — jeśli ktoś pragnie to uczynić — *laudabiliter faciat*⁶⁴. Wnet jednak okazało się, że rekrutacja do kapłaństwa szła w kierunku zakonu jezuitów, którzy nieformalnie mieli sobie powierzone prowadzenie kolegium już od początku (statuty nie mówią wprost o tym, ale zakładają takie kierownictwo — podobnie jak *motu proprio Frustra nos* — jako rzecz oczywistą)⁶⁵. Już pierwsze katalogi alumnów wskazują, że ci z nich, którzy wybrali stan duchowny, zostali w większości jezuitami⁶⁶. Dopóki ich dostęp do Szwecji był możliwy, wszystko było w porządku. Potem wyrwanie ich spod jurysdykcji nuncjusów, jako przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, przez złożenie profesji zakonnej i dysponowanie nimi przez władze zakonu stosownie do potrzeb własnych Towarzystwa Jezusowego, zaczęło kolidować z celami kolegium.

Braniewo nie było pod tym względem wyjątkiem. Problem został najpierw zasygnalizowany w kolegium *Anglicum* w Rzymie i tam po raz pierwszy Kongrega-

⁶¹ Zob. Memoriał Possevina, L. Łukács, jw., s. 72.

⁶² Zob. Katalog Lührera, jw., s. 49.

⁶³ Cyt. Zalewski (s. 15) za *Litterae annuae* z r. 1584.

⁶⁴ Monumenta IV, s. 128.

⁶⁵ Twierdzenie Zaleńskiego, że drugi paragraf statutów Gallia mówi o powierzeniu kierownictwa szkolnego i wychowawczego kolegium jezuitom (s. 12, Lühr punkt ten pomija), okazuje się błędną interpretacją oryginału, który nakazuje zachowywać w Braniewie przepisy, „quibus alia seminaria Summi Pontificis administrantur, [...] quemadmodum Patri Antonio Possevino Summus Pontifex mandavit” (Monumenta IV, s. 128). *Motu proprio* z 1581 r. mówi tylko o przekazywaniu pieniędzy na kolegium z kurii do centrali jezuitów w Rzymie (zob. ANV 7 k. Ir-v).

⁶⁶ Z alumnów przyjętych w pierwszych 6 latach istnienia kolegium, przynajmniej 10, i to najzdolniejszych, zostało jezuitami, zob. G. Lührer, jw., nry 29, 38, 43–45, 64, 81, 83, 92.

cja Rozkrzewiania Wiary zobowiązała kandydatów do składania przysięgi, że nie wstąpią do żadnego zakonu, lecz będą gotowi *ad nutum Sanctae Sedis* udać się na misje. 21 lutego 1625 r. przepis ten został rozciągnięty także na inne kolegia papieskie poza Wiecznym Miastem, a 3 X tego roku, poszerzony o inne elementy (o czym niżej) i precyzujący, że zakaz obowiązuje przez 3 lata od ukończenia kolegium, został zatwierdzony przez Urbana VIII⁶⁷. Braniewo otrzymało go w formie dekretu Kongregacji, z datą 24 listopada 1626 roku⁶⁸.

Odmienny był problem przyjmowania do kolegium „gotowych” już zakonników. Zaistniał, gdy w 1579 r. sam Possevino przywiódł do Braniewa wspomnianych już bernardynów litewskich, a prowincjał dominikanów zapowiadał w tym samym czasie z Poznania, że także on przyśle 2 swoich współbraci, chętnych do udania się potem na misje. Possevino ujrzał w tym szansę szerszego wciągnięcia zakonów polskich w akcję przygotowania misyjnego w Braniewie. Jego *Capita rerum* z 1579 r. są w znacznej części poświęcone temu problemowi: regulują zasady przyjmowania zakonników do kolegium, rozwiązują trudności wynikające z odmiennego stylu ich życia (problemem okazał się np. fakt, że nie używali łóżek, co zmniejszało wydatki na sienniki i prześcieradła, ale stwarzało konieczność ogrzewania ich sypialni w zimie) i zakreślają ich specyficzne obowiązki, przede wszystkim ściśle przestrzeganie własnej reguły zakonnej, co kwartalne składanie sprawozdań swojemu prowincjałowi, dodatkową lekturę książek ascetycznych i odprowadzanie dodatkowych dni skupienia i rekolekcji. Mieli także poświęcać więcej czasu na przygotowanie się do głoszenia kazań, nauk kaligrafii i języków niemieckiego oraz polskiego.

O tym, że Possevino zamierzał w tym czasie stworzyć w oparciu o kolegium papieskie niemal formalną szkołę misyjną dla zakonów świadczy także życzenie, które umieścił w zakończeniu swego traktatu, prosząc, by Bóg *raczył wspierać i dawać wzrost temu dziełu [kolegium], zapoczątkowanemu na chwałę Jego Boskiego Majestatu i zbawienny pożytek wielu narodów i zgromadzeń zakonnych*⁶⁹.

Szkolenie mnichów w Braniewie poszło jednak w zupełnie innym kierunku niż sobie obiecywał Possevino. Po 4 bernardynach, *których Ojciec przysłał z Litwy, aby po zdobyciu większej wiedzy wsparli swój zakon w pracy misyjnej*⁷⁰, nie ma w metryce kolegium zakonników aż do roku 1609, w którym został wpisany w grono alumnów papieskich pierwszy bazylianin unicki, późniejszy biskup chełmski, o. Atanazy Pakosta z Wilna⁷¹. Od tej pory aż do końca istnienia kolegium bazylianie byli jedyną stałą grupą studentów, którzy w liczbie 4–6 zajmowali odrębny pokój w gmachu kolegium i cieszyli się jakimiś wynikającymi z ich stanu

⁶⁷ Zob. R. Wilgen, jw., s. 488–491, 498.

⁶⁸ Zachowany w ANV 7 k. 18v–19r. Kopia w AAWO A. 32 k. 315r–v nosi datę 24 XI 1623. A. Szorc twierdzi, że był wydany 24 XI 1624 i zatwierdzony przez Urbana VIII w roku następnym, Wyższe Seminarium, jw., s. 63.

⁶⁹ „Dominus Deus opus hoc ad divinae Maiestatis gloriam totque nationum ac religiosorum ordinum salutem innotum, promovere atque augere sua sanctissima et infinita bonitate dignetur”, NG 92 k. 126r. Opisujące postanowienia tamże, k. 125v („Capita”) i 126v („Dubia” rektora i „Resolutiones” Possevina).

⁷⁰ Adnotacja w katalogu wyd. przez Theinera, jw., s. 362.

⁷¹ Zob. G. Lühr, jw., s. 64.

wyjątkami, na które później narzekali pozostali alumni⁷². Przesyłani początkowo z przeznaczonego dla nich kolegium papieskiego w Wilnie, gdzie prawdopodobnie zabrakło dla niektórych miejsca, zadomowili się w Braniewie nie na mocy jakiegś umowy, lecz *ex consuetudine*, jak odnotowano w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary na raporcie nuncjusza Wawrzyńca Litty z 1794 r., powołując się przy tym na informację tejże kongregacji z roku 1626⁷³. Po ograniczeniu zasięgu geograficznego rekrutacji alumnow w ciągu pierwszej połowy XVII w. stanowili oni w kolegium także jedyną reprezentację studentów wywodzących się z prawosławia i do pracy misyjnej wśród prawosławnych przeznaczonych.

IV. PROBLEM REGULAMINU

Possevino od początku był świadom, że statuty nie wystarczą by w pełni zorganizować życie kolegium, dlatego już w memoriale z przelomu października i listopada 1578 r. postulował, by ułożono odpowiednie regulaminy, które by normowały sprawy wewnętrznego zarządzania alumnatem oraz nauki i wychowania alumnow, i proponował by taki regulamin ułożył ni mniej ni więcej tylko sam kardynał św. Praksedy, czyli Karol Boromeusz⁷⁴. Mierzył jednak, jak się wydaje, zbyt wysoko. Punkt drugi statutów Gallia, powstałych miesiąc później, mówi że *jeśli idzie o pobożność i naukę, to należy zachowywać w Braniewie prawa, którymi rządzą się już inne seminaria papieskie; niech ci którzy, będą wychowywali scholastyków dopilnują, by żyli oni według tych właśnie reguł i praw, stosownie do tego co nakazał papież ojcu Antoniemu Possewinowi*⁷⁵.

Przesądził więc sprawę sam Grzegorz XIII. Ostatni paragraf statutów specyfikuje decyzję papieską dokładniej: *Pozostałe [ordynacje] należy zaczerpnąć z reguł, obowiązujących w Kolegium Niemieckim i innych kolegiach rzymskich*⁷⁶.

W lipcu 1579 roku, kiedy Possevino cieszył się na miejscu w Braniewie z uruchomienia kolegium, regulaminu jeszcze nie było. Miały go tworzyć ułożone wtedy przez niego *Capita rerum i inne przepisy, które w tej sprawie zostaną wydane, oraz napomnienia i prawa, po które należy się zwrócić do innych seminariów papieskich, zwłaszcza do Rzymskiego*. Tak więc zostało wskazane imiennie jeszcze jedno źródło przyszłego prawa partykularnego kolegium: do regulaminu *Collegium Germanicum* dołączył założyciel przepisy obowiązujące w *Collegium Romanum*. Postaraniem się o zdobycie ich tekstów i ich adaptacją do warunków braniewskich oraz scaleniem z *Capita* miał zająć się rektor Filip

⁷² Zob. G. Lühr *passim* i katalogi w ACPF (zwł. VC 7). Protest alumnow do nuncjusza F. Pignatelliego z 16 X 1698 r. w ACPF CC 7 k. 105v.

⁷³ Zob. ACPF CV 7 k. 27r.

⁷⁴ Zob. L. Lukács, *ju.*, s. 72.

⁷⁵ „Quod ad pietatem et ad doctrinam attinet, ipsamet erunt leges, quibus alia seminaria Summi Pontificis administrantur; atque his legibus et regulis ut illi scholastici vivant, curabunt qui eorum curam habebunt, quaemadmodum P. Antonio Possevino Summus Pontifex mandavit”. *Monumenta* IV, s. 128.

⁷⁶ „Reliqua petentur ex regulis, quarum iam usus Romae in Collegio Germanico et aliis receptus est”, § 20, tamże, s. 130.

Widmanstadt⁷⁷ i on zapewne jest autorem zbioru, który w najstarszej zachowanej kopii rzymskiej z 1623 roku nosi nazwę *Leges, quae ab omnibus, qui seminarium incolunt servandae sunt*, a w zbiorze praw kolegium, sporządzonym przez wizytatora M.A. Szulca w roku 1741 na podstawie dokumentów warmińskich, po prostu *Leges Antiquae*⁷⁸.

Dokument ten składa się z 20 krótkich paragrafów, które omawiają najważniejsze praktyki wychowawcze i religijne alumnatu. Jego porównanie z Regulami Kolegium Rzymskiego z 1551 r. i z Konstytucjami, Regulami oraz Regulaminami Kolegium Niemieckiego z lat 1552–1554 i 1573 wskazuje bardziej na pokrewieństwo ducha zbioru najstarszych praw braniewskich z ich pierwowzorami rzymskimi, niż na ich bezpośrednią zależność. Poza niemal literalnymi odpisami całkiem drugorzędnych paragrafów lub ich fragmentów, jak np. zakaz przetrzymywania pieniędzy przez alumnów⁷⁹, zakaz pisania i otrzymywania listów bez pozwolenia magistra⁸⁰, czy zakaz wychodzenia z domu bez socjusza⁸¹, inne wydają się czerpać raczej inspirację ze wzorów rzymskich, ale są sformułowane inaczej, dojrzałej i bardziej konkretnie, choć nie tchną wcale mniejszą surowością i wymogami dyscyplinarnymi niż tamte. Jest w nich poza tym wiele przepisów, których w regulach rzymskich nie znajdujemy, jak np. pierwsze paragrafy o powołaniu alumnów i wypływających z niego obowiązkach studiowania i posłuszeństwa przełożonym, zredagowane całkowicie inaczej niż rzymskie, paragraf nr 15 o potrzebie czytania i szacunku dla książki, czy choćby ostatni zapis o gotowości ponoszenia kar za popełnione przewinienia⁸².

Leges Antiquae zostały prawdopodobnie napisane w latach 1580–1581 i uzupełnione dodatkiem fragmentu wspomnianej wyżej bulli dyscyplinarnej Grzegorza XIII, który w zachowanych zbiorach jest kopiowany bezpośrednio po nich⁸³. Obowiązywały w Braniewie jeszcze w 1623 r., o czym świadczy wizytator kolegium z polecenia nuncjusza Jana Chrzyciela Lancellottiego, kanonik warmiński, Szwed Jan Vasthovius⁸⁴. Dopiero prawdopodobnie w r. 1625, w związku z reorganizacją kolegiów papieskich po przejściu odpowiedzialności za nie przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary, regulaminy te zostały nieco zlagodzone i upro-

⁷⁷ Zob. Capita, NG 92 k. 124r. Na k. 125r, zlecając to zadanie Widmanstadtowi, powtarza Possevino jeszcze raz, że w grę wchodzi przepisy obydwu ww. kolegiów rzymskich.

⁷⁸ ACPF VC I k. 52r–53r (1623) i AAWO A. 32 k. 319v–322r (1741).

⁷⁹ Lakoniczny zapis Regularum Collegii Romani (§ 11, ed. L. Łukács w Monumenta paedagogica Societatis Jesu, t. I: 1540–1556, Romae 1965, s. 73) i regul Collegii Germanici (§ 12, tamże, s. 119) w tej sprawie jest poszerzony w § 18 *Leges Antiquae* o zakazie kupowania i sprzedawania rzeczy o nakaz wpisania wszystkiego, co przyniosą ze sobą do kolegium w specjalną księgę (AAWO A. 32 k. 321v).

⁸⁰ Paragraf nr 10 *Leges Antiquae* (tamże k. 320v) jest najwierniej oddanym przepisem paragrafów nr 9 Regul Collegii Germanici i 10 Regul Collegii Romani (Monumenta I, s. 73 i 125). Por. także Regulae Communes Collegii Germanici z r. 1573 (Monumenta IV, s. 38).

⁸¹ Paragraf 13 *Leges Antiquae* (AAWO A. 32 k. 3 21r) jest sformułowany nieco obszerniej niż odpowiadający mu § 8 Regul Kolegium Niemieckiego (zob. Monumenta I, s. 71).

⁸² Zob. AAWO A. 32 k. 319v, 321r, 322r.

⁸³ Nie jest wykluczone, choć nie udało się tego sprawdzić, że wymienione „excerpta” są fragmentem bulli „Ex Collegio Germanico”, wydanej 1 VIII 1584 r.; zob. G. Lüthj, jw., s. 14.

⁸⁴ Wizytacja odbyła się 16 IV 1623; akta załączone do listu Lancellottiego z 29 IX znajdują się w ACPF, VC I k. 42r–45v.

szczone (więcej swobody w ich aplikowaniu pozostawiono regensowi). W tej formie, jako *Leges Reformatae* lub *Recentiores*, przetrwały one aż do końca istnienia seminarium⁸⁵.

Już w r. 1579 Possevino nakazywał rektorowi Widmanstadtowi zatroszczyć się, by wszystkie dokumenty dotyczące fundacji i praw w niej obowiązujących, o których była mowa wyżej *zostały spisane w jednej księdze, tak by w przyszłości następujący po sobie prefekci i rektorzy wiedzieli jak należy zarządzać*⁸⁶. Tradycja ta była zachowywana także i później. To właśnie dzięki niej mógł powstać w r. 1741, niezależny od oryginałów, *corpus diplomaticum* alumnatu braniewskiego, sporządzony na zlecenie wizytatora Szuleca, dzięki któremu przetrwały do naszych czasów nie tylko wyżej wymienione prawa początkowe (bez *Capita rerum*, których nie wpisano do kopiańszki prawdopodobnie dlatego, że zostały wycofane z powodu zrezygnowania z rozciągnięcia zasięgu kolegium także na zakony), ale także i późniejsze ich uzupełnienia *Ordynacjami* nuncjusza Franciszka Pignatelliego z 1703 roku oraz zbiorem postanowień, wyjętych z dekretu wizytacyjnego kustosa kapituły warmińskiej, Jana Jerzego Kuniga z r. 1718.

V. PROBLEM NAUKI

Kolegium papieskie nie posiadało własnego regulaminu szkolnego. Jeśli idzie o przekazywanie i pobieranie nauki to plan Possevina był prosty: oprócz alumnat o istniejące już w Braniewie od 1565 r. kolegium jezuickie, w którym były wykładane zarówno kursy infimy, gramatyki, syntaksy, poezji i retoryki, jak i kursy filozofii oraz teologii, serwowane klerikom jezuickim i seminarzystom diecezji warmińskiej⁸⁷. Nie było więc potrzeby organizowania nauki⁸⁸. Alumni papiescy uczęszczali na wykłady do gimnazjum (tak nazywano dydaktyczną część kolegium jezuickiego) razem z innymi studentami — świeckimi i duchownymi. Po indywidualnym egzaminie wstępnym byli oni przydzielani do poszczególnych klas według uznania rektora i zdawali wszystkie przedmioty, podobnie jak inni, stosownie do Reguł Prefekta Studiów Kolegium Rzymskiego, które obowiązywały także w Braniewie⁸⁹. Jedyne dobór przedmiotów i decyzja o zakończeniu studiów poszczególnych alumnów były pozostawione regensowi kolegium, ponieważ wiązały się ze specyfiką alumnatu papieskiego.

Nauki udzielane być mają w stopniu odpowiednim do usposobienia i potrzeb tych narodów, wśród których alumni potem pracować będą — głosił paragraf 11 statutów Gallia⁹⁰. Stąd Possevino, jak już wiemy, polecał rektorowi w r. 1579

⁸⁵ Pełen ich tekst znajduje się w zbiorze Szuleca z 1741 r. w ANV 7 k. 12r–13r, natomiast w kopii tego zbioru w AAWO A. 32 są tylko sygnalizowane zmiany wprowadzone do *Leges Antiquae* (k. 323r–324r), których z kolei pełnego tekstu nie ma w ww. zbiorze nuncjatury.

⁸⁶ *Capita rerum*, NG 92 k. 124r.

⁸⁷ Zob. L. Piechnik, Gimnazjum w Braniewie, *Nasza Przeszłość* 7(1958), s. 30–31 i 40–41.

⁸⁸ Possevino, *Historia* (Theiner, jw., s. 357).

⁸⁹ Zob. L. Piechnik, jw., s. 27. Paragraf 2 statutów Gallia poleca zachowywać przepisy kolegiów rzymskich także „*quad doctrinam*” (Monumenta IV, s. 128).

⁹⁰ Monumenta IV, s. 129, por. R. Zającki, jw., s. 12.

dopilnować by np. wykłady dla nawróconych z prawosławia Moskali i Rusinów były prowadzone inaczej niż dla skandynawskich i niemieckich konwertytów z luteranizmu⁹¹. Stąd twierdzenie Gallia (§ 12), że *nie wszystkim będzie potrzebny kurs filozofii i teologii scholastycznej*, a za to *doroślejszym a pobożnym udzielać można łaciny i greki*, którymi biegłe posługiwanie się — jak widzieliśmy — miało imponować heretykom szwedzkim⁹². Stąd wreszcie, określona w § 15 tychże statutów, możliwość zakończenia studiów i pobytu w kolegium na dowolnym etapie nauki, kiedy rektor uznał, że *ugruntowani w cnocie i silni wiarą, mogą być odesłani do swojej ojczyzny, by dać miejsce innym*⁹³.

Wszystko to sprawiało, że w początkowym okresie istnienia alumnatu, przed wprowadzeniem w r. 1626 obowiązku kształcenia się aż do kapłaństwa, nie można mówić ani o limicie wieku (jeszcze w 1628 r. studiują w gimnazjum i mieszkają w kolegium trzynastolatki obok dojrzałych prawie 30-letnich mężczyzn)⁹⁴, ani o obowiązujących przedmiotach, ani wreszcie o stałym okresie studiów, zwłaszcza jeśli się dodatkowo uwzględni, że po każdym egzaminie, który każdy ze studentów składał indywidualnie co pół roku, mógł on być przeniesiony do klasy wyższej, jeśli jego postępy w nauce uznane zostały za bardzo dobre⁹⁵. Wszystko bowiem było podporządkowane celowi misyjnego kolegium. O „dojrzeniu” poszczególnych alumnów „do pracy w winnicy Pańskiej” decydował rektor, który miał jedynie obowiązek informować Rzym (później przez nuncjusza) o tych, którzy byli bardziej obiecujący (*aptiores*), by na nich zwrócić szczególną uwagę i otoczyć specjalną opieką⁹⁶.

Tej nietypowości kolegium papieskiego w stosunku do innych instytucji branieńskiego centrum szkolnego, należy przypisać fakt, że prawdopodobnie już od początku część zajęć dydaktycznych była prowadzona poza gimnazjum, w domu kolegium. Były to przedmioty praktyczne: nauka śpiewu i ceremonii kościelnych, głoszenia kazań i — bardzo polecane przez kardynała Gallio — *uczenie się na pamięć Katechizmu Rzymskiego, sposobów administrowania sakramentów św. oraz rozwiązywania kazusów sumienia i kontrowersji w wierze, sprowokowanych przez heretyków i schizmatyków* (§ 14, dotąd nieznany)⁹⁷. Także Possevino polecał by alumni, zanim opuszczą kolegium, byli dobrze przygotowani do tego praktycznego sposobu obcowania z ludźmi i nauczania ich oraz administrowania im sakramentów (*jeśli zostaną do tego powołani*), *ne omino rudes discedant*⁹⁸.

W sumie można powiedzieć, że w pierwszym okresie istnienia kolegium było dużo spontaniczności i swobody w aplikowaniu programu szkolnego do potrzeb misyjnych, co wiązało się także z bardzo młodym na ogół wiekiem alumnów

⁹¹ Capita rerum, NG 92 k. 125v, por. wyżej, przypis 38.

⁹² Zob. wyżej, przyp. 63. Paragraf statutów w Monumenta IV, s. 129.

⁹³ Tamże, s. 129. Korzystam z tłumaczenia Załęskiego, s. 12.

⁹⁴ Zob. katalog w ACPF VC 6 k. 178 r. Por. wyżej „casusy” podrostrka Szweda i żonatego Vasthoviusa oraz wyświęconego już wcześniej na księdza bazylianina Atanazego Pakosty. Generalnie jednak w pierwszych latach przyjmowano dużo 11–17-letnich dzieci. Fenomenem jest 7-letni Szwed Marcin Stegborgensis, przyjęty w czerwcu 1780 r. G. Lühr, s. 27.

⁹⁵ L. Piechnik, jw., s. 28.

⁹⁶ Paragraf nr 19 statutów Gallia (Monumenta IV, s. 130), pominięty przez Załęskiego i Lühra.

⁹⁷ Tamże, s. 129. Por. Leges Antiquae § 6–8 (AAWO A. 32 k. 320r–v).

⁹⁸ Capita rerum, NG 92 k. 125v.

i związaną z nim potrzebą zaczynania studiów od najniższych klas: infimy lub gramatyki.

Dowolność, ograniczana stopniowo po roku 1613 brakiem powołań z krajów misyjnych, skończyła się definitywnie 28 I 1647 r., kiedy Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, pragnąc wyegzekwować stanowczo postanowienie z 1626 r. o obowiązku kształcenia alumnów do kapłaństwa, nakazała wszystkim studiować obowiązkowo filozofię i teologię, której wielki kurs, obejmujący teologię spekulatywną, moralną i kontrowersyjną (polemiczną) oraz egzegezę Pisma św. i naukę języków greckiego i hebrajskiego, został właśnie ustanowiony w Braniewie w latach 1641–1643 staraniem biskupa Mikołaja Szyszkowskiego⁹⁹. W związku z tym, by zbyt nie przedłużać studiów, nakazano przyjmować do kolegium papieskiego tylko kandydatów z ukończonymi humaniorami i retoryką, tak by mogli natychmiast rozpocząć studia teologii moralnej (kurs mniejszy, dwuletni) albo filozofii i teologii spekulatywnej (kurs większy, pięcio- a potem sześciolateczny)¹⁰⁰. Podniesiono też granicę wieku immatrykulowanych do 18–19 lat, *tak, by natychmiast po skończeniu studiów mogli być wyswięceni na kapłanów*¹⁰¹.

Decyzja ta zamyka definitywnie zapoczątkowany w 1613 r. proces stopniowego przekształcania profilu kolegium papieskiego w Braniewie z uczelni typowo humanistycznej na teologiczną. Ks. Szorc, który pierwszy zwrócił uwagę na to „przeprofilowanie”, mówi wprost o przekształceniu dotychczasowego Alumnatu Papieskiego na funkcjonujące odtąd aż do likwidacji w 1798 r. Papieskie Seminarium, a datę dokonania tego aktu widzi już w postanowieniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 24 XI 1624 r. o obowiązku składania przez alumnów przysięgi gotowości zostania kapłanem, jeśli zażąda tego nuncjusz lub Kongregacja¹⁰².

Należy jednak zwrócić uwagę, że z dokumentów nie wynika, by w kolegium zaistniała świadomość istotnej przemiany jego profilu, dokonanej jednym dekretem. Także dlatego, że w pierwszym okresie studiowali w Braniewie również kandydaci do kapłaństwa, a w drugim jeszcze długo po 1626 r. (dekret dla Braniewa pochodzi z tego roku) przeważali w nim uczniowie humaniorów, obok „casistów” przygotowujących się do święceń¹⁰³, co było prawdopodobnie powodem, że początek zaistnienia seminarium papieskiego odkłada ks. Szorc do roku 1635. Także nazwy „alumnus”, „alumnatus” są używane w dokumentach kolegium do samego końca jego istnienia zamiennie z określeniami „seminarista”, „seminarium”, ponieważ w ówczesnej nomenklaturze były one synonimami¹⁰⁴.

Wydaje się, że istotniejsze w tej dyskusji jest zwrócenie uwagi na fakt, który trudno wyczytać z katalogu Lühra, sporządzonego na podstawie jednego, uzupełnianego następnie wpisu każdego studenta do księgi metryki przechowywanej

⁹⁹ R. Załęski, *iw.*, s. 18.

¹⁰⁰ Warianty takie są wyraźnie widoczne w katalogach od 2. połowy XVII w. Wybór zależał od zdolności, i jak się wydaje, wieku studenta (zob. ACPF CV 7 k. 54r i *passim*).

¹⁰¹ Dekret w ANV 7 k. 20r (także w AAWO A. 32 k. 330r). Wszystkie wyżej wymienione postanowienia z 28 I 1647 referuje A. Szorc, *Wyższe Seminarium, iw.*, s. 64.

¹⁰² Zob. tamże, s. 63.

¹⁰³ Zob. np. Katalog z 1628 r., ACPF VC 6 k. 178r.

¹⁰⁴ Por. konstytucje kolegiów rzymskich, które kształciły tylko kandydatów do kapłaństwa (*Monumenta, passim*); a jeśli idzie o wiek to Sobór Trydencki pozwalał przyjmować do „seminarium clericorum” alumnów już od 12 roku życia (*Sessio XXIII, cap. 18 de reformatione*).

w Braniewie, jest natomiast aż nazbyt czytelny w spisach studentów wysyłanych corocznie z Braniewa do Rzymu na mocy postanowienia statutów Gallia (§ 18)¹⁰⁵. Poprzez te ostatnie można bowiem prześledzić proces szkolenia każdego ucznia rok po roku, od wstąpienia do kolegium aż do jego opuszczenia¹⁰⁶. Porównanie tych ciekawych plansz, poparte komentarzem Lühra do pierwszych z nich, jakie miał w rękę, dowodzą że kolegium braniewskie już od początku stanowiło *sui generis* matecznik nie tylko dla bliźniaczego kolegium ołomunieckiego, z którym dowolnie wymieniało alumnów, ale także dla powstałych później kolegiów papieskich w Wilnie i w siedmiogrodzkim Cluj, jak to wyraźnie zaplanował sam Possevino¹⁰⁷.

Na mocy zasady wymiennalności studentów, wytworzyła się między tymi kolegiami tradycja — żywa dopóki był możliwy napływ bardzo młodych i nie mających do tej pory kontaktu z łaciną skandynawskich i niemieckich protestantów — że kolegium braniewskie, wzięło na siebie obowiązek przede wszystkim kształcenia początkowego (nie wykluczając teologii), natomiast Ołomuniec i Wilno specjalizowały się głównie w filozofii i naukach teologicznych (nie wykluczając humaniorów), czemu zwłaszcza sprzyjało oparcie kolegium wileńskiego o uniwersytet, lepiej przygotowany do tego typu wykładów niż gimnazjum braniewskie. Stąd w katalogach studentów z Braniewa z I połowy XVII w. jest wciąż mowa o odsyłaniu alumnów z ukończoną retoryką do Wilna, a kiedy w 1626 r. trzeba było ewakuować kolegium w obawie przed inwazją szwedzką, to przeniesiono je nie do własnego kolegium papieskiego w Wilnie, ale do posiadającego tylko program humanistyczny kolegium jezuickiego w Pultusku, z którego następnie co roku kilku absolwentów przejeżdżało na naukę filozofii do Wilna¹⁰⁸.

System taki mógł funkcjonować jeszcze długo, nawet jeśli się przyjmie, że alumni składali przysięgę na zostanie księżmi. Przestał funkcjonować dopiero, gdy podniesiono wymagany limit wieku przyjmowanych do kolegium i zakazano przyjmować „humanistów”, a więc w roku 1647. Zwróćmy uwagę, że mocą tego samego dekretu Kongregacja zerwała także dotychczasowe związki kolegium braniewskiego z Wilnem i — po prawie 70 latach współdziałania — z bliźniaczym kolegium w Ołomuńcu. Decyzja ta była logiczna jeśli się zważy, że ten sam dekret obowiązywał także i w tamtych kolegiach, ale jej wymowa podkreśla tym bardziej graniczność daty Roku Pańskiego 1647 w dziejach papieskiego kolegium w Braniewie.

¹⁰⁵ Monumenta IV, s. 130.

¹⁰⁶ Najstarszy z tych katalogów, z 1582 r., został wydany przez B. Duhr a SJ (Zur Geschichte des päpstlichen Seminars in Braunsberg. Kataloge der Alumnus aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Römischen Archiven, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 30(1898), s. 118 i nast.), siedemnastowieczne zaś znajdują się w ACPF, w różnych tomach działu Visitae e Collegii.

¹⁰⁷ Zob. Historia, jw., s. 361.

¹⁰⁸ Np. w 1628 r. przesłano z Pultuska do Wilna 2 „retorów” (zob. ACPF VC 6 k. 178r). W tymże samym roku z kolegium wileńskiego przesłano do Pultuska „ad Seminarium Pontificum, quod fuit Brunshergae” ucznia klasy syntaksy, Żmudzina Jerzego Milewicz (katalog kolegium papieskiego w Wilnie, tamże, k. 176).

KONKLUZJA

Na zapytanie wizytatora Mikołaja Szulca w r. 1741, dlaczego kolegium braniewskie skurczyło się i szkoli już niemal tylko Warmiaków, i to głównie dla potrzeb diecezji warmińskiej, zarząd kolegium odpowiedział, że 3 są tego główne przyczyny: dekret króla szwedzkiego Gustawa Wazy z 1613 r. zakazujący jego poddanym studiować w Braniewie, nakaz Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z r. 1625 by alumni składali przysięgę na gotowość zostania kapłanami i zakaz tejże kongregacji z r. 1647 przyjmowania uczniów, którzy nie ukończyli kursu humaniorów¹⁰⁹. Wskazano w ten sposób, już wtedy, na podstawowe etapy procesu, który doprowadził w końcu do zamknięcia w dziejach papieskiego kolegium w Braniewie epoki kontrreformacyjnej żywotności, entuzjazmu i spontaniczności, zadanych mu przez papieża Grzegorza XIII, kardynała Tolomeusza Gallio i jezuitę Antoniego Possevina.

EINIGE PROBLEME DER GENESE UND ORGANISATION
DES PÄPSTLICHEN MISSIONSKOLLEGIUMS IN BRANIEWO

ZUSAMMENFASSUNG

Das Päpstliche Missionskollegium in Braniewo, bekannt auch unter dem Namen Schülerheim bzw. Päpstliches Seminar, wurde dank Antonio Possevino gegründet. Der Artikel zeigt in der Einführung alle Axiome, die sich auf diese Institution beziehen, und später diskutiert er Fragen, die nicht bis ans Ende geklärt worden sind. Dies sind solche Fragen wie: Probleme des Stiftungsaktes, Bezüge des Kollegiums, Studentenfragen, Ziele ihrer Ausbildung, Satzungsprobleme sowie Fragen der Wissenschaft.

¹⁰⁹ Zob. odpowiedź zarządu „Ad quaestionem, quare ex designatis provinciis... non suscipiuntur juvenes” (AV ANV 7 k. 24v–25r).

WARMIŃSKIE SEMINARIUM DIECEZJALNE W TRUDNYM STULECIU 1772–1872 ZARYS PROBLEMATYKI

Treść: — I. Następstwa dla Seminarium diecezjalnego zaboru Warmii i kasaty jezuitów. Filozofia i teologia — dwie klasy kształcące kleryków w Gimnazjum Akademickim 1781–1811. — II. Ostatnie lata Alumnatu Papieskiego 1772–1800. — III. Seminarium diecezjalne w potrzasku 1811–1818. — IV. Powołanie Liceum *Hosianum* 19 maja 1818 r. — V. Ks. Józef Scheill — twórca nowożytnego seminarium warmińskiego 1824–1834. — VI. Dalszy rozwój seminarium 1834–1873. — Zusammenfassung.

Seminarium duchowne diecezji warmińskiej zostało powołane do bytu razem z Kolegium Jezuitów w Braniewie w Lidzbarku 21 sierpnia 1565 r. Podpisy swoje pod tym dokumentem spisany na okazałym pergaminie złożył ówczesny biskup warmiński kardynał Stanisław Hozjusz, bawiący u niego na wakacjach nuncjusz papieski kardynał Jan Franciszek Commendone oraz z urzędu kanclerz kapituły Samson Worein. Brak natomiast podpisu przedstawiciela jezuitów, choćby np. funkcjonującego faktycznie już od początku tego roku rektora tegoż Kolegium Krzysztofa Strobela. Akt erekcyjny nie był dopracowany, uzupełniano go dwukrotnie w 1566 i 1568 r. i w tej ostatniej wersji został zatwierdzony przez papieża w 1571 r. Seminarium było przewidziane dla 24 kleryków. Funkcjonowanie rozpoczęło 25 listopada 1567 r., co wcale nie przeszkadza, aby za datę jego powołania przyjąć datę pierwszej erekcji, potem fetowanej zresztą przez jezuitów jako początek tak Kolegium, jak i Seminarium w Braniewie. Seminarium to istnieje do dziś i doznało się dostojnego wieku 430 lat.

Pragnę przedstawić dzieje naszego Seminarium w stuleciu wyznaczonym przez ważne fakty historyczne, jakim był pierwszy rozbiór Polski i Kulturkampf. Metodologia nauki historycznej wymaga, aby podstaw do periodyzacji dziejów danej instytucji czy osoby poszukiwać nie w faktach zewnętrznych, ale wewnętrznych opisywanych zdarzeń czy osób. Jeśli chodzi o dzieje Seminarium, to wymienione fakty polityczne, a więc jakby zewnętrzne, miały jednak ważki wpływ na dzieje Seminarium. Ta instytucja kościelna wprawdzie była w państwie polskim, a więc katolickim. Po aneksji Warmii przez Prusy znalazła się raptem w kraju wprawdzie nie wyznaniowym, ale silnie zdominowanym przez religię protestancką, w kraju o innym stylu rządzenia niż w Polsce. Twardej ręki pruskiego rządu doświadczali wszyscy obywatele tego kraju i wyznawcy wszystkich religii, ale szczególnie odczuła to religia niezbyt lubiana, mniej tolerowana, katolicka,

zwłaszcza o zabarwieniu narodowym polskim. Seminarium zawsze było czułym punktem, gdzie ujawniały się tak przyjazne, jak i niechęjne gesty państwa. Jeśli chodzi o Kulturkampf, to owe zjawisko wyraźnie dotyczyło religii i może być cezurą dziejów instytucji kościelnej. Być może jeszcze trafniej byłoby nasze stulecie przesunąć o rok, 1773 i 1873. W pierwszym skasowano jezuitów, w drugim wydano sławne ustawy majowe. Pozostawmy jednak przy tej pierwszej propozycji, a więc za cezurę przyjmijmy lata 1772 i 1872.

I. NASTĘPSTWA DLA SEMINARIUM DIECEZJALNEGO ZABORU WARMII I KASATA JEZUITÓW. FILOZOFIA I TEOLOGIA — DWIE KLASY KSZTAŁCĄCE KLERYKÓW W GIMNAZJUM AKADEMICKIM 1781–1811

Państwo pruskie starało się podporządkować sobie Kościół katolicki. Ujawniło się to na wielu frontach życia i działania. Przede wszystkim król pruski uzurpował uprawnienia królów polskich do obsady biskupstw i usiłował podporządkować sobie kanonie, nie tylko rzeczywiste ale i honorowe. Tradycyjny wybór biskupa warmińskiego niby pozostał, ale faktycznie była to fikcja jeszcze bardziej wyrazista, niż to było za czasów Rzeczypospolitej. Kapituła „wybierała” kandydata narzuconego przez władze państwowe. Podobnie czynili i królowie polscy, ale oni byli katolikami, tymczasem król pruski był protestantem. Również w Rosji biskupów mianował car. Zatem w dwóch zaborach inowierczy rząd decydował o doborze biskupów katolickich. Sytuacja była inna w zaborze austriackim, ale i tu władze skażone józefinizmem nie były przyjazne dla sprawy polskiej i często na biskupstwa etniczne polskie w Galicji narzucały kandydatów obcych nacji. Rząd pruski czynił to samo, tylko dokładniej. Nakazał wycofać fundusze beneficjalne ulokowane na tzw. *wyderkaf* u osób prywatnych i ulokował je w bankach państwowych, domagał się od Kościoła sprawozdawczości finansowej, narzucał formularze do prowadzenia metryk kościelnych, ingerował coraz częściej w szkolnictwo podstawowe, tzn. parafialne, które od wieków stanowiło domenę Kościoła, zabronił grzebać w kościołach, kazał likwidować ementarze przykościelne. Niektóre z tych posunięć można by nawet uznać za pozytywne, ale działo się to w duchu autokratycznym z pogwałceniem autonomii kościelnej, do której duchowni katolicy w Rzeczypospolitej byli przyzwyczajeni. Rząd pruski w swoich planach i poczynaniach wobec Kościoła katolickiego oczywiście nie mógł pominąć tak ważnej sprawy jaką zawsze było i jest wychowanie i formacja młodego pokolenia duchowieństwa. Początkowo jego ingerencje były powierzchowne i nieśmiałe, ale za to w czasie *Kulturkampf*u nieźle poczynali sobie Prusacy z Kościołem katolickim. Pierwsze od rządowych i bodajże groźniejsze razy spadły na Seminarium diecezjalne w Braniewie ze strony najmniej spodziewanej. Oto papież Klemens XIV bullą *Dominus ac Redemptor Noster* z 21 lipca 1773 r. ogłosił kasatę jezuitów, argumentując tym, że w obecnych okolicznościach zakon ten nie może

realizować celu, dla którego został powołany. Nagonka na ten sławny i zasłużony zakon trwała wiele lat, była ona szczególnie ostra w krajach rządzonych przez Bourbonów, a więc we Francji, Hiszpanii, Portugalii. Papież Klemens XIV osobiście był raczej przychylny jezuitom, ale nie wytrzymał zmasowanych nacisków i podjął tę decyzję, która obecnie na rozliczenie dziejów Kościoła w końcu drugiego tysiąclecia, zgodnie z apelem papieża Jana Pawła II na pewno kwalifikuje się do poddania „rewizji specjalnej”. Jakoś dotychczas sprawę kasaty jezuitów historycy nie wyświetlili do końca. Kompetentni uczeni z tego zakonu (a tych przecież nie brak), jakby nie chcą tego *pro domo sua* czynić, a z zewnątrz nikt się nie kwapi. Należy więc tylko życzyć, aby przynajmniej jakiś historyk wymierzył w obrębie metod sobie właściwych, sprawiedliwość tak jezuitom jak i tym, co ich odwołali. W Polsce jezuita zostali szybko wycofani. Mieli oni dwie możliwości: albo przejść do innego zakonu albo wstąpić w szeregi duchowieństwa diecezjalnego. Nie ulega wątpliwości, że dla zakonu świadomego swej roli dziejowej i osiągnięć była to godzina próby dla ich czwartego ślubu: absolutnego posłuszeństwa papieżowi. W Polsce przedrozbiorowej jezuita mieli wiele placówek, wśród nich 66 kolegiów¹. Były to placówki najcenniejsze, bowiem prowadziły gimnazja, które były zasadniczym tytułem ich chluby i znaczenia. Słabą stroną tych kolegiów był przestarzały i właściwie nie reformowany od 1599 r. program nauczania, co wykorzystaly inne zakony specjalizujące się w kształceniu młodzieży, jak np. pijarzy, którzy potrafili zaproponować bardziej nowoczesne metody i program kształcenia. Hugo Kollątaj krytycznie oceniał szkolnictwo jezuitckie². Podobnie czynili inni wybitni ludzie Oświecenia, zwłaszcza ci angażowani przez Komisję Edukacji Narodowej, która przejęła po jezuitach całe szkolnictwo, ale też i całkiem okazały majątek tego zakonu.

Breve kasacyjne w państwie pruskim zostało w kilka lat po jego wydaniu ogłoszone w dwóch etapach: w 1776 r. na Śląsku i w 1780 r. w Prusach Wschodnich i Zachodnich. Jezuita braniewscy decyzję przyjęli spokojnie. Podal im to do wiadomości sufragan warmiński Karol von Zehmen 22 czerwca 1780 r.³. Rząd pruski pragnął jezuitów w całych Prusach Królewskich przekształcić w taki sam sposób, jak to czynił na Śląsku. Polegało to na płynnej zmianie statusu, czyli przejścia od stylu jezuitckiego do innego, często przez rząd nie rozumianego.

W miejsce kolegiów jezuitckich rząd pruski stworzył tzw. Królewski Instytut Szkolny. W codziennej praktyce rzadko używano tej polskiej nazwy, przeważnie posługiwano się wersją niemiecką: *Königliches Schuleninstitut*, względnie łacińską: *Institutum Regium Litterarium*. Zatrudnieni w nim jezuita byli nazywani dość egzotycznie, jako *patres litterarii* a ci młodzi klerycy, którzy do nich przystępowali otrzymywali również zaskakujący tytuł do święceń, określany po łacinie *ad titulum*

¹ Wszystkie kolegia i pozostałe domy zostały uwzględnione w cennym wydawnictwie Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 (skrót: Encyklopedia SJ), oprac. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1986. O kolegiach braniewskim i reszelskim zob. tamże, s. 63–66, 567–568.

² H. Kollątaj, Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764), Wrocław 1953, s. 24–33.

³ F. Ditrlich, Die Ausführung des Breve „Dominus ac Redemptor” vom 21. Juli 1773 in Westpreussen und Ermland, ZGAE 12(1898), s. 135–191.

sufficientis litteraturae. Wszyscy jezuici mogli pozostać przy dawnych kolegiach w charakterze nauczycieli, ale już w habitie odmiennym, zakonnym czy świeckim, byleby nie jezuickim. Na Śląsku jezuici pod względem organizacyjnym zachowali daleko idące podobieństwo do okresu sprzed kasaty, ale wszystkim było jasne, że jest to drzewo o odciętych korzeniach i musi uschnąć. W Prusach Królewskich jezuici mieli osiem klasztorów, przy których fungowało sześć gimnazjów: w Braniewie, Reszlu, Starych Szkotach (obecnie Gdańsk-Orunia), Malborku, Grudziądzu, Toruniu, Bydgoszczy. Tylko przy klasztorach jezuickich w Człuchowie i Chojnicach nie było szkół. Szkoły pojezuickie nie zostały upaństwowione, zachowały charakter kościelny, ale już nie tego zakonu. Na ich głównego przełożonego rząd mianował biskupa sufragana chełmińskiego Karola von Hohenzollerna, ze znanej rodziny królewskiej, który był zarazem opatem cystersów w Oliwie, tam rezydował aż do śmierci, chociaż w międzyczasie awansował na biskupa ordynariusza chełmińskiego, a po przeniesieniu Ignacego Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie w 1796 r. został biskupem warmińskim i urząd ten piastował do swej śmierci w 1803 r. Rząd miał do biskupa Karola von Hohenzollerna pełne zaufanie, wiedział, że podległą sobie instytucją będzie kierował i moderował w duchu i interesach państwowych, czyli powoli likwidował wszelkie ślady polskości. Nikt tego wyraźnie nie powiedział, czy nie napisał, ale wynika to z bliższego i dalszego kontekstu. Rząd pragnął czym prędzej zintegrować zabrane ziemie z państwem pruskim i kształcenie młodzieży, w szczególności zaś przyszłych duchownych miało być temu podporządkowane. Nie było jeszcze jawnej dyskryminacji polskości, ale propaganda niemieczyny na ziemiach zabranych stała się programem rządowym. Karol Hohenzollern opublikował w języku niemieckim i łacińskim główne zasady funkcjonowania Instytutu Szkolnego⁴. Znajduje się tam zapis, aby w szkołach Instytutu uczyć języków: niemieckiego i łaciny. Zatem język niemiecki został postawiony na miejscu pierwszym, przed tradycyjnym językiem Kościoła przez wieki pielęgnowanym w kolegiach jezuickich. Zapewne na wniosek Karola Hohenzollerna rząd dał mu pomocnika z tytułem dyrektora Instytutu. Został nim eks-jezuita braniewski, z Lidzbarka rodem Piotr Laschki, dotychczasowy rektor najpierw Seminarium diecezjalnego, a potem Kolegium papieskiego w Braniewie. Początkowo pozostawał w Braniewie, ale w 1786 r. przeniósł się do Starych Szkotów, bo tam była przewidziana rezydencja dla dyrektora. Szkoły po jezuitach funkcjonowały niemrawo, rząd nie dodał funduszy. Podstawą ich egzystencji były dobra pojezuickie, często niewłaściwie zarządzane i dlatego o zmniejszonej wartości. Ujawniło się to w fakcie, że nie wystarczało pieniędzy na pełną obsługę nauczycielską i często zredukowaną nawet do połowy faktycznych potrzeb. Znamy rachunki szkoły malborskiej⁵. Nauczycieli tu było dawniej pięciu, teraz zaledwie trzech i to o pensjach raczej skromnych.

⁴ Druceczek ten jest w AAWO, AB, Eg 33: „Das Schuleninstitut eingeführt in Westpreussen und Schlesien”. Jest to regulamin Królewskiego Instytutu Szkolnego ułożony przez biskupa I VI 1781, zatwierdzony przez regencję kwidzyńską I VII 1781.

⁵ Są one dołączone do wspomnianego druku, Eg 33, k. 13–16. Dotyczą lat 1781–1783. Profesor Pietrowicz pokwitował 161 zł, Orłowicz 71 zł, Służwiński 71 zł oraz nie wymieniony z nazwiska prefekt 90 zł. W przekazach źródłowych tego czasu da się stwierdzić niezbyt sympatyczną historykom manierę pisania tylko nazwisk bez podania imion, w czym szczególnie celowali Niemcy.

Dla potrzeb kształcenia kleru katolickiego w pojezuickich szkołach Prus Zachodnich rząd wytypował dwie: w Braniewie i Gdańsku, gdzie utrzymywano dwie klasy dodatkowe przeznaczone wyłącznie dla kandydatów do stanu duchownego. Była to klasa filozoficzna i druga teologiczna. W każdej z nich uczył jeden profesor. Ta dziwna przybudówka do programu gimnazjum musiała wystarczyć dla potrzeb kształcenia duchownych. Obie te szkoły z racji swej oryginalnej roli zostały nazwane gimnazjami akademickimi. Ten system kształcenia kleru obowiązywał przez trzydzieści lat. W 1811 r. gimnazja akademickie zreformowano w ten sposób, że zostały upaństwowione i pozbawione tej nadbudówki. Działo się to w czasie wojen napoleońskich, które dotknęły również Braniewa i funkcjonujące tam zakłady naukowe. Te lata były bardzo niepomyślne dla szkół braniewskich⁶. Uczniowie albo poszli do wojska, albo rozproszyli się. Liczba uczniów gimnazjum braniewskiego w 1808 r. spadła do niskiego poziomu około 50 osób. Była to czarna noc szkolnictwa warmińskiego i trudne lata Seminarium diecezjalnego. Gorsze czasy sprowadziły dopiero obie wojny światowe naszego stulecia.

W obu gimnazjach akademickich dodatkowe klasy filozofii i teologii przeznaczone były wyłącznie dla kleryków. Młodzież nie sposobiąca się do stanu duchownego z nich nie korzystała, chociaż teoretycznie biorąc mogła na nie uczęszczać. W Starych Szkotach, kształcono księży dla dawnych polskich diecezji ujścia Wisły, które w wyniku zaborów weszły w skład państwa pruskiego, a więc dla diecezji kujawskiej, ściśle zaś biorąc dla archidiakonatu gdańskiego oraz dla diecezji chełmińskiej, chociaż ta ostatnia we własnym zakresie organizowała jakieś zajęcia z filozofii i teologii dla swoich kleryków. Klerycy diecezji warmińskiej uczyli się w Braniewie. Zniesienie jezuitów nie oznaczało automatycznej likwidacji seminarium, chociaż jego funkcjonowanie zostało dość mocno zakłócone. Musimy jednak pamiętać, że i w okresie wcześniejszym Seminarium diecezjalne w Braniewie (może poza pierwszymi latami istnienia) było bardzo słabe i stanowczo zaniedbane przez jezuitów. Ten zakon dobrze prowadził gimnazja, ale nie miał żadnej koncepcji kształcenia duchowieństwa i tego zajęcia podejmował się niechętnie, przeważnie zmuszony przez diecezję. Trzeba przyznać, że władze diecezjalne też mało dbały o seminarium, skąpiły funduszy, co wykażemy szerzej na innym miejscu. Po promulgacji kasaty jezuitów rektora seminarium naznaczał biskup wspólnie z kapitułą. W ten sposób faktyczny ciąg rektorów Warmińskiego Seminarium w Braniewie zaczyna się dopiero od 1780 r. i trwa do dziś. Wcześniej prefekta Seminarium naznaczał rektor Kolegium, być może po konsultacji z prowincjałem. Funkcja prefekta Seminarium diecezjalnego była raczej niska i wyżej stał prefekt Seminarium papieskiego a nawet Konwiktu szlacheckiego. Prefekci zmieniali się często i ich stanowisko było traktowane jako jedna z wielu funkcji w ramach Kolegium. O niskiej randze i prefekta i Seminarium diecezjalnego w ramach Kolegium świadczą bardzo skąpe wzmianki o tej osobie i tej instytucji w ramach sprawozdawczości wewnątrz zakonu, jakimi były *annuae* czy kroniki, jednakże trzeba podkreślić, że jezuita od początku prowadził metrykę Seminarium.

⁶ B.M. Rosenberg, Das Akademische Gymnasium 1772–1811, ZGAE 30(1966), s. 516–537. Gimnazjum Akademickie powstało zaraz po ogłoszeniu w Prusach kasaty jezuitów w 1780 r. Wymieniony autor natomiast zda się sugerować, że miało to miejsce w roku zaboru Warmii przez Prusy, co niewątpliwie stanowi niezbyt groźne potknięcie.

Trudna sytuacja Seminarium diecezjalnego po 1780 r. nie była czymś nowym, ale należy ją ocenić jako „miseryi seminaryjnej” ciąg dalszy.

Pierwszym rektorem Akademickiego Gimnazjum w Braniewie został w 1781 r. eks-jezuita Mateusz Schultz rodem z Lidzbarka i pozostawał on na tym stanowisku aż do swej śmierci 7 lipca 1794 r.⁷ Był to zaprawiony pedagog, bowiem wcześniej, w latach 1773–1781, jeszcze przed promulgacją kasaty, był prefektem Seminarium diecezjalnego. Jego następcą na prefekturze Seminarium był również eks-jezuita Stefan Kucharski. Według spisu domu jezuickiego w Braniewie z 5 grudnia 1772 i 1773 r. urodził się on w Lidzbarku 26 grudnia 1737 r. Do jezuitów wstąpił 9 sierpnia 1757 r., śluby zakonne złożył 9 sierpnia 1766 r., od 15 sierpnia 1771 r. był profesorem filozofii. Funkcję rektora Seminarium z nominacji biskupa Krasickiego i kapituły pełnił w latach 1780–1784. Niewiele wiemy o jego działalności i dalszym życiu. Od 1789 r. był proboszczem w parafii Kawkowo w dekanacie olsztyńskim i tam 3 maja 1792 r. zmarł⁸. Zapewne nie wysoko ceniono wówczas funkcję rektora, skoro dano mu tak podrzędną parafię. O losach Seminarium i kleryków za jego rektoratu też prawie nic nie wiemy.

Następny rektor Walenty Ganswind kierował Seminarium jedenaście lat, od 1784 do 1795 r. Nie należał nigdy do jezuitów, był księdzem diecezji warmińskiej. Subdiakoniat przyjął od biskupa Karola Zehmena w dwudziestą drugą niedzielę po Zielonych Świątkach 1773 r. Jako rektor często pisał listy⁹ do wikariusza generalnego i do samego biskupa w sprawie Seminarium, a także młodych księży, których albo egzaminował na przedłużenie jurysdykcji do spowiadania, albo też reedukował skazanych na pobyt w Seminarium za jakieś przewinienia. Ten rektor sporządził wykaz kleryków z lat 1788–1792¹⁰. W Seminarium przebywało najwyższej pięciu kleryków fundacyjnych, to znaczy mających pełne utrzymanie zapewnione im przez diecezję. Obok nich mieszkali klerycy określani mianem konwiktów. Od tych pierwszych różnili się oni tylko tym, że za swoje utrzymanie płacili. Tylko niektórzy z tych konwiktów po kilku latach pobytu zdołali zdobyć sobie miejsce na fundacji, kiedy któryś z kleryków fundacyjnych otrzymał święcenia i beneficjum. O te beneficja nie było łatwo, więc czasami w Seminarium pozostawał wyświęcony na kapłana kleryk poszukujący beneficjum, chociaż na ogół kto posiadał święcenia niższe, musiał do subdiakonatu zdobyć tytuł kanoniczny, czyli zapewnienie utrzymania, albo w formie wikariatu, chociaż też zdarzały się gwarancje dane ze strony rodziny. Taki ksiądz korzystał z utrzymania danego przez bliskich „dopóki nie otrzyma stosownego beneficjum”. Przy tej trosce o zdobycie tytułu kanonicznego odnosi się wrażenie, że na Warmii nawet parafie wiejskie liczące np. ok. pięćset dusz, obok proboszcza miały jeszcze wikariuszy. Z wykazów sporządzonych przez Ganswinda wynika, że za jego rektoratu kleryków fundacyjnych i konwiktów bywało do piętnastu, a to była ilość całkowicie wystarczająca

⁷ B.M. Rosenberg, jw., s. 523–524; Encyklopedia SJ, s. 607.

⁸ F. Dittrich, jw., s. 188; Encyklopedia SJ, s. 341. Zob. wykaz proboszczów tej parafii — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* (skrót: PDE), 1876, s. 10.

⁹ Dokumentacja jego działalności jest tak bogata, że bliższe jej opracowanie odkładamy do innej pracy. Gdyby czytelnik chciał poznać jego dukt pisma, poprawny i staranny jak ucznia szkolnego, niech weźmie przynajmniej jeden kodeks, np. AAWO, AB, A 102, k. 39, et passim.

¹⁰ AAWO, AB, JS 4a, k. 52–72.

dla diecezji, która wtedy liczyła nie więcej niż osiemdziesiąt parafii. Ponadto kilku kleryków dla diecezji kształciło się w Alumnacie Papieskim, o czym będzie mowa dalej. Rektor Ganswind był niezadowolony ze skromnego wynagrodzenia za funkcję rektorską, zabiegał najpierw o parafię Szalimia, ale wnet odstąpił i zgłosił to w 1794 r. do władz diecezjalnych i te zamiast ewentualnie dopłacić mu z kasy biskupa lub kapituły zdecydowały przeznaczyć na pewien czas jedną porcję uposażeniową kleryka fundacyjnego¹¹. Weznieśniej tych porcji było zaledwie pięć, więc teraz zostały tylko cztery. Coraz rzadziej dawano klerykowi pełną porcję, dzielono je na połówki albo nawet na ćwiartki. Tylko bardzo ubodzy, ale zarazem zdolni klerycy mogli liczyć na pełne utrzymanie, inni musieli płacić, a czasami, jeśli kleryk pochodził z Braniewa lub pobliskich okolic, władze diecezjalne wyrażały zgodę, aby pozostawał on przy rodzinie i do Seminarium przychodził tylko na zajęcia. Główne wychowanie należało do rektora. Klerycy chodzili na lekcje do Gimnazjum Akademickiego, ale w Seminarium powtarzali przerobiony materiał, pogłębiali go przez lektury i dyskusje, a niektórych przedmiotów, jak np. liturgiki, homiletyki, pedagogiki zaliczanych do tzw. teologii praktycznej uczyli się wyłącznie pod kierunkiem rektora, który jak się wydaje nie miał asystenta. Łatwo sobie wyobrazić jak wyglądało to chałupnicze kształcenie. Nie było jasnych kryteriów co do tematów, które kleryk powinien przerobić, ani też odnośnie do wymagań stawianych na egzaminach, które zazwyczaj składali kandydaci do święceń przed oficjałem dosłownie na kilka dni przed samymi święczeniami. Wszystko zależało od uznania biskupa; Krasicki w 1791 r. zarządził, aby święcie tych, którzy przynajmniej dwa lata uczyli się teologii¹², w mniejszym stopniu od kapituły, która dysponowała tylko trzecią częścią porcji kleryckich, a i to biskup Krasicki ignorował, chciał decydować sam ze swoim wikariuszem generalnym, co budziło w kapitule bunt. Krasicki 12 sierpnia 1789 r. wydał Ganswindowi wyraźne polecenie, aby do Seminarium, czy to na fundację czy na konwiktora, nie przyjmował nikogo sam i czekał na decyzję biskupa¹³. Biskup nie wspomina o uprawnieniu kapituły do prezentowania do Seminarium. Jakby w rewanżu za te jednostronne arbitralne decyzje biskupa, kapituła w 1793 r. uchwaliła, że jeśli w Seminarium zwolni się miejsce, kapituła do trzydziestu dni powinna je obsadzić, po upływie tego czasu inicjatywa należy do biskupa, który też jeśli do trzydziestu dni nie da kleryka na wakujące miejsce ze swej puli, przejmie je kapituła¹⁴. Musimy pamiętać, że po likwidacji dominium warmińskiego przez zaborcę w 1772 r. znacznie spadły nie tylko dochody kanoników, ale też ich prestiż. Dla wzmocnienia swoich finansów kanonicy chętnie przyjmowali nawet niewielkie parafie, najlepiej pod Braniewem, co przedtem było nie do pomyślenia. Ganswind w 1795 r. zrezygnował z rektorstwa, objął parafię św. Mikołaja w Elblągu i dzierżył ją do swej śmierci w 1811 r.¹⁵

¹¹ AAWO, AK, Acta Cap. 23, k. 322, 323, 332.

¹² AAWO, AB, A 108, k. 226.

¹³ AAWO, AB, JS 39d, k. 281.

¹⁴ AAWO, AK, Acta Cap. 23, k. 126.

¹⁵ O jego kłopotach na parafii elbląskiej zob. AAWO, AB III, E 6: „In Beschwerdesachen des Probstes Ganswind zu Elbing contra den dortigen Magistrat, die Administration der Kirchengüter und Gehaltszahlung von 400 Mk. [...] betreffend“ 1796–1811.

Po odejściu Krasickiego na Gniezno nowy biskup Karol von Hohenzollern na stanowisko rektora w sierpniu 1795 r. zaproponował Macieja Regenbrechta¹⁶, rodem z Braniewa, profesora prawa na Uniwersytecie we Wrocławiu, zajmującego się zbiorami prawa kościelnego w Hiszpanii. Nowy rektor był osobą jeszcze młodą i chyba mało znaną. Był zatrudniony w nauczaniu szkolnym w Braniewie w ramach Instytutu Królewskiego Szkolnego, ale nie czuł się tu dobrze. W liście do dziekana lidzbarskiego pisanym w Braniewie 4 września 1789 r. prosił o pomoc w uzyskaniu manumisji i stanowiska wikarego, choćby w wiejskiej parafii, bowiem uprzykrzyło mu się siedzieć beczynnym w Braniewie, gdzie poza rektorem Ganswindem nie znalazł człowieka zaufanego¹⁷. Zatem nowy rektor miał nie więcej niż sześć lat kapłaństwa i niskie stanowiska. Rektorstwo otrzymał zapewne z rekomendacji rektora ustępującego. Ciekawe, że ten właśnie trend promowania na stanowisko rektora ludzi mało znanych i mało zasłużonych będzie powtarzać się przez dzieje, aż do dni naszych (o czym przy innej okazji). Niewiele mamy informacji o ośmioletniej działalności Regenbrechta na stanowisku rektora seminarium. Musiał być mało aktywny, bo oto jeszcze będąc rektorem został 6 marca 1801 r.¹⁸ mianowany dziekanem w Jezioranach, w międzyczasie wyzbył się rektorstwa, ale funkcję dziekana pełnił do 1811 r., kiedy chyba zmarł. O sytuacji Seminarium za rządów tego rektora wiele nowego dowiadujemy się z protokołu posiedzeń kapituły z 3 listopada 1801 r.¹⁹ Przewidziana była wtedy sesja na temat kultu Bożego, ale z braku materii podjęto temat zbliżony treścią, mianowicie o kondycji Seminarium diecezjalnego. Prepozyt kapituły Ignacego Mathy (późniejszy biskup chełmiński) jako konserwator Seminarium przedstawił rozliczenie finansowe tej instytucji za rok ubiegły i stwierdził, że stan kasy przedstawia się dobrze, bowiem dochody wynosiły 732 talary 66 groszy, wydatki zaś 691 talarów 17 groszy i 6 denarów. Pozostaje więc nadwyżka 41 talarów 48 groszy 12 denarów, doliczając do tego 100 talarów, jakie Seminarium pobiera za oddanie w dzierżawę ogrodu, łąki i pola (nazywanego Białą Górą). Seminarium może zapewnić fundację nie dla pięciu, jak dotąd, ale dla dziewięciu alumnów, tymczasem obsadzone są tylko cztery, na resztę trzeba zwerbować kandydatów. Kapituła korzystając z obecności oficjała Jana Cichowskiego jako prezentującego biskupa, wspólnie z nim podjęła decyzję, aby rektor zadowolił się pensją 100 talarów, a odda piątą porcję seminaryjną. Odtąd należy utrzymywać nie pięciu, ale dziewięciu alumnów na koszt Seminarium. Na fundację kandydatów przedstawiać się będzie w proporcji takiej, że biskup mianuje dwóch, kapituła zaś trzeciego. Od razu na tym posiedzeniu zostali zgłoszeni kandydaci przez kapitułę i przez Cichowskiego w imieniu biskupa.

Ten protokół z posiedzenia kapituły wiele nam wyjaśnia. Stan finansowy Seminarium był dobry, brakło natomiast kandydatów, rektor odstąpił od pobierania jednej porcji z fundacji na uzupełnienie swej pensji. Ową porcję wywalczył w 1794 r. Ganswind, teraz porcja wróciła do kleryków. Prawdopodobnie wtedy Regenbrecht

¹⁶ AAWO, Acta Cap. 24, k. 19. F. H i p l e r, *Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bisthums Ermland* (skrót: *Literaturgeschichte*), Braunsberg und Leipzig 1872, s. 293.

¹⁷ AAWO, AB, A 105, k. 96.

¹⁸ AAWO, AB, A 80, k. 229, zapis o nagłówku: „Datur commenda ecclesiae parochialis Seeburgensis illustri admodum reverendo Regenbrecht regenti seminarii diocesanii”.

¹⁹ AAWO, AK, Acta Cap. 27, k. 18–19.

został mianowany dziekanem jeziorańskim i nie potrzebował dalej wsparcia finansowego. Rektorem pozostał do 1803 r., a więc około dwóch lat kumulował dwa ważne stanowiska. To nas zastanawia, dlaczego rektor objął daleko położoną parafię dziekańską. Prawdopodobnie uczyło się mało kleryków i jego obecność w Braniewie nie była konieczna. Zatem przy dostatku finansowym Seminarium ledwie wegetowało.

W latach następnych budynki seminaryjne i cała infrastruktura gospodarza Seminarium doznały znacznego uszczerbku wskutek przemarszów wojsk francuskich, ale wnet znowu otrzymało duże wsparcie z tzw. funduszu sekularyzacyjnego. Mianowicie rząd dekretem z 30 października 1810 r. zlikwidował wiele klasztorów i kapituł. Pod młotek poszła kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście²⁰. Część jej majątku rząd przeznaczył na Seminarium. Wówczas to Seminarium otrzymało jednorazowo w gotówce prawie dwa tysiące talarów oraz na stałe lieżący 277 hektarów majątek Kosyn koło Smolajń i kurię kanonika Foxa, a potem, w 1829 r., jeszcze majątek Fiszewo na Żuławach. Z diecezji napływały na Seminarium daniny od parafii, tzw. lasztowe (lastalia) i pogrzebowe (funeralia). Ponadto znaczną część finansów w gotówce zapewniał biskup i kapituła. Pieniądzy zatem było dość dużo, ale brakło kleryków i musiały być one przeznaczone na stypendia dla gimnazystów. Kryzys ujawnił się niebawem. Biskup elekt Józef Hohenzollern w 1815 r. narzekał, że młodzież poszła do wojska i od trzech lat do Seminarium nie przyszedł ani jeden kandydat²¹. Na początku XIX w. również sprawy materialne Seminarium nie do końca układały się sielankowo, bowiem kilka budynków kościelnych użytkowanych przez szkoły braniewskie znalazło się w bardzo złym stanie. Po likwidacji dominium warmińskiego w 1772 r. rząd zabrał od biskupa i kapituły terytoria ziemskie. Przejął na siebie obowiązek konserwacji budynków kościelnych, ale na tym tle istniały duże rozbieżności między potrzebami i oczekiwaniami władz diecezjalnych a faktycznym zaangażowaniem agend państwowych. W Prusach Wschodnich było stanowisko naczelnego inżyniera prowincji, nazywano go *Provincialbaumeister*. Do niego diecezja zgłaszała dezyderaty, co do konserwowania zabytków kościelnych. Urzędnik ów, najczęściej protestant, nie miał większego zapалу do naprawy zabytków użytkowanych przez katolików. Zaniedbania doprowadziły do tego, że w 1794 r. trzeba było rozebrać stary klasztor pofranciszkański, zaś w 1809 r. piękny gotycki kościół, też pofranciszkański. Seminarium diecezjalne w końcu XVIII w. również chyliło się ku ruinie i inżynier prowincji poza jakimś szkicami (nazywano to *delineatio*) niczego więcej nie zrobił. Sytuację uratowało przekazanie przez Kurię Rzymską sławnego *Steinhaus* na potrzeby Seminarium diecezjalnego, ale i ten budynek potrzebował remontów. Zniszczenia budowli będącej w dobrym stanie dokonały wojska francuskie. Władze miasta Braniewa tam je zakwaterowały i potem, w 1808 r. domagały się remontu na koszt rządowy, ale władze królewieckie winą za zniszczenia obarczały radę miejską i na nią składały cały ciężar finansowy remontów.

W przekonaniu ówczesnych ludzi uczniowie powinni mieć oddzielny kościół. Zaraz po wyburzeniu kościoła pofranciszkańskiego rząd planował dla gimnazystów

²⁰ A. Bludau, Die Aufhebung des Kollegiatstiftes Guttstadt, *ZGAE* 21(1923), s. 149–235.

²¹ AAWO, AB, JS 112, k. 1–6.

urządzić kaplicę szkolną w *Steinhaus*, początkowo chciał młodzież wtłoczyć do kaplicy kleryckiej, kiedy władze diecezjalne nie wyraziły na to zgody, kaplicę dla gimnazystów rząd chciał zorganizować w refektarzu kleryckim, ale i tego udało się uniknąć. Kościół gimnazjalny zbudowano dopiero w 1865 r.

II. OSTATNIE LATA ALUMNATU PAPIESKIEGO 1772–1800

Przy klasztorze w Braniewie jezuici zorganizowali kilka znaczących grup kształcenia. Najliczniejsze i najważniejsze było gimnazjum pięcioklasowe, realizowane przez ucznia w ciągu siedmiu lat, bowiem klasa pierwsza i ostatnia normalnie były zaplanowane na dwa lata. W naszym opracowaniu nie zajmujemy się tą szkołą, zresztą historycy niemieccy opracowali ten temat dość wyczerpująco, chociaż naszym zdaniem nie do końca, a to dlatego, że za mało uwzględnili źródła jezuickie. Drugą co do rangi szkołą był Alumnat Papieski, trzecią Seminarium diecezjalne, czwartą Seminarium jezuickie wewnętrzno-zakonne, jakby ukryte, piątą Nowicjat, który w Braniewie istniał przez krótki okres czasu: od 1569 do 1585 r.

Chcemy poświęcić nieco więcej uwagi tej drugiej szkole, jakim był Alumnat Papieski. Musimy uściślić nazewnictwo: od słowa *alio* — żywić, przez alumnat rozumiemy ten zakład, który daje pełne wyżywienie, albo dokładniej — pełne utrzymanie. W zamyśle Soboru Trydenckiego seminaria miały być i przeważnie były pełnymi alumnatami, to znaczy uczniowie ich otrzymywali wszystko za darmo: jedzenie, mieszkanie, ubranie, a nawet pieniądze na drogę, gdy klerycy do innej diecezji jechali po święcenia w oparciu o tzw. *dymisoria* dane im przez kompetentne władze. Warmińskie Seminarium Diecezjalne też było alumnatem, ale tylko do roku 1759, bowiem w tym roku biskup Adam Stanisław Grabowski w porozumieniu z kapitułą wycofał klerykom opłaty na ubranie, co oznaczało uszczuplenie utrzymania z pełnego na częściowe, niemniej nadal znaczne. Można zatem powiedzieć, że na Warmii do 1759 r. każde seminarium było zarazem alumnatem, ale niekoniecznie na odwrót, tzn. nie każdy alumnat był seminarium. Te uściślenia semantyczne są szczególnie użyteczne kiedy zajmujemy się Alumnatem Papieskim w Braniewie i zapewne gdzie indziej.

Alumnaty papieskie w całym Kościele jako pierwszy zaczął organizować papież Grzegorz XIII (1572–1585). Ich celem było kształcenie elit dla krajów opanowanych przez różne odłamy reformacji, głównie w Szwecji, Danii, Anglii, Inflantach, Kurlandii, a także prawosławnej Rusi. Takowe zakłady kształcenia zorganizowano w szeregu miastach Europy jak Gratz 1573, Wiedeń 1574, Donai 1575, Praga 1575, Dylinga 1585, Kolozsvár 1585, Cluj 1585. Antonio Possevino z upoważnienia papieża takowe instytuty powołał w Ołomuńcu i Braniewie 1578 i potem w Wilnie 1582. Wszystkie owe alumnaty czy seminaria były w całości utrzymywane przez Kurię Rzymską, a później przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary powołaną w 1622 r. Pieniądze wpłacał rocznie nuncjusz papieski w danym kraju. Trzeba przyznać, że były to fundusze znaczne, wypłacane regularnie, dzięki czemu te zakłady prosperowały dobrze i cieszyły się dużym powodzeniem.

W Braniewie Alumnat Papieski przewidziany był dla 20 chłopców, głównie z krajów innowierczych północnych i wschodnich. U ujęcia Pasłęki zaroilo się od młodzieży wielu języków, wśród nich jednak najwięcej było Szwedów, a to dzięki koneksjom polskich Wazów i bogatej fundacji (10 tys. talarów) ze strony Katarzyny Jagiellonki, żony króla szwedzkiego Jana III, których synem był późniejszy król polski Zygmunt III Waza. Studenci Alumnatu Papieskiego w Braniewie (gdzie indziej też) składali przysięgę. Właśnie rota tej przysięgi stanowiła element ważny i nawet kontrowersyjny. Dla Alumnatu w Braniewie znamy trzy roty, pierwsza nie posiadająca wyraźnej daty, gdzieś z około 1581 r., druga z 1624 i trzecia z 1666 r.²² W pierwszej rotie przysięgający obiecywali uczyć się pilnie, gorliwie trzymać się religii katolickiej i po powrocie do swego kraju być jej apostołami w miejscu swego pobytu. Wołą zatem fundatorów było wychowanie niekoniecznie tylko duchownych, ale i świeckiej inteligencji katolickiej dla krajów zmajoryzowanych przez reformację. W drugiej rotie wprowadzono bardzo ważną innowację, mianowicie młodzieńcy zobowiązywali się do przyjęcia święceń kapłańskich i potem do pracy w krajach misyjnych, z których pochodzili. Ta innowacja zdecydowanie zmieniła kształt uczelni i z Alumnatu uczyniła Seminarium Papieskie. Znamy jednak przypadki, kiedy jeszcze po 1624 r. chłopcy nie godzili się na przyjęcie święceń, i nie byli z tego powodu wykluczani z fundacji. Trzecia rota podkreślała obowiązki misjonarza meldowania Kongregacji o miejscu swego pobytu, zabraniała wstępowania do zakonu i podejmowania tzw. beneficjów prostych (*simplex, sine cura animarum*), do jakich zaliczano wikariaty katedralne, a także funkcje urzędnicze, choćby i w samej kurii biskupiej. Kongregacja dbała, aby duchowni wykształceni za jej pieniądze, pracowali w otwartym duszpasterstwie, najlepiej w krajach misyjnych, ale też od połowy XVII w. tolerowano zatrudnianie ich na wikariaty i probostwa w diecezji warmińskiej. Oficjalne pozwolenie absolwentom Seminarium Papieskiego na podjęcie pracy w diecezji warmińskiej uzyskał w Kurii Rzymskiej biskup Grabowski w 1743 r. W ten sposób Seminarium Papieskie niejako ubocznie stało się Seminarium diecezjalnym, chociaż tylko po części. Seminarium to (włącznie z okresem alumnackim, 1578–1624) funkcjonowało przez 220 lat i wykształciło 1580 absolwentów. Metrykę tego zakładu opublikował Georg Lühr²³, dzięki czemu mamy przegląd zakładu.

Bardzo poważne perturbacje w funkcjonowaniu Seminarium Papieskiego spowodował zabór Warmii. Oto podlegało ono zwierzchnictwu nuncjuszy w Polsce. Nuncjusz wizytował i co najważniejsze, wypłacał pensję na utrzymanie. Rząd pruski jak każdy zaborca dążył do przecięcia wszelkich nici łączących ziemie zabrane z macierzą, od której zostały oderwane. Tuż po zaborze (dane z 5 grudnia 1772) regensem Seminarium Papieskiego w Braniewie był Wojciech Harasch²⁴. Urodził się on w Braniewie 2 lutego 1704 r., do jezuitów wstąpił 14 sierpnia 1720 r., śluby zakonne złożył 14 sierpnia 1722 r. Jako zakonnik całe swe życie spędził na

²² AAWO, AB, A 32, k. 316–317, 319; AB, JA, 1, k. 96; tamże, AK, AB 6, s. 121; AB 43, s. 363–366. Zob. A. Hoffmann, Antonio Possevino's Bemühungen um die sogenannten Nordischen Päpstlichen Seminare 1578–1585, Koblenz 1929, s. 14–46.

²³ G. Lühr [Irsig.], Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798, Braunsberg 1925.

²⁴ F. Dittrich, jw., s. 180; Encyklopedia SJ, s. 210.

Warmii pracując to w Braniewie, to w Reszlu lub Świętej Lipce. W 1773 r. został przeniesiony z Braniewa do Świętej Lipki i tam zmarł 19 czerwca 1775 r. Po nim funkcję regensa Seminarium Papieskiego otrzymał Piotr Laschki²⁵, urodzony w Lidzbarku 31 stycznia 1731 r., wstąpił do jezuitów 15 sierpnia 1746 r., śluby zakonne złożył 15 sierpnia 1747 r. W przeciwieństwie do swego poprzednika Laschki pracował w wielu kolegiach poza Warmią: w Żodziszkach, Slonimiu, Wilnie, Nowogródku, Grodnie. W Braniewie był prefektem Seminarium diecezjalnego, od 1774 r. regensem Seminarium Papieskiego. Na tym stanowisku pozostał długo, bo aż do 1785 r., kiedy to został proboszczem w Gniewie, pracował tam do ok. 1794 r., potem zrezygnował z powodu utraty wzroku. Daty jego śmierci nie znamy. Po ogłoszeniu kasaty jezuitów braniewskich Laschki przeszedł do kleru diecezjalnego. Nadal pozostał rektorem Seminarium Papieskiego, nadto kierownikiem szkoły kościelnej pojezuickiej czyli Gimnazjum Akademickiego w Braniewie. Karol Hohenzollern mianował go dyrektorem całego Instytutu Szkolnego. Skumulował więc aż trzy ważne stanowiska. W jego życiorysie możemy obserwować dole albo raczej niedole Towarzystwa Jezusowego w tych trudnych dla zakonu czasach, chociaż piastował przed i po kasacie wysokie godności. W tej chwili Laschki interesuje nas jako regens Seminarium Papieskiego. Najpierw piastował je jako zakonnik, zaś po 22 czerwca 1780 r. już jako warmiński ksiądz diecezjalny. Praca na stanowisku regensa przedtem nie należała do zbyt uciążliwych. Rektor miał stosunkowo niewielką grupę chłopców, otrzymywał z gaży nuncjatury wysoką pensję. Oczywiście jako zakonnik pieniądze przekazywał swemu przełożonemu, to jest rektorowi całego kolegium, ale mógł mieć satysfakcję ze swojej roli w zakonie. Po zaborze Warmii w 1772 r., a więc na osiem lat przed ogłoszeniem kasaty zakonu, regens Seminarium Papieskiego był wystawiony na zarzuty różnych urzędników pruskich z racji kontaktów z nuncjuszem przebywającym przy królu polskim. Rząd pruski 31 sierpnia 1773 r. wydał zakaz komunikowania się z nuncjuszem w Warszawie²⁶. Oznaczało to, że pensja z nuncjatury dla Seminarium Papieskiego w Braniewie wynosząca wtedy 1200 talarów może nie dotrzeć do uczelni. Laschki 26 stycznia 1774 r. wystosował do samego króla list, w którym przekonywał i prosił: *mich durch Briefe zum besagten Nuntius referiren zu können, wie auch die dazu benöthigte Pension einzufordern*²⁷. Król pruski uznał prośby Laschkiego za zasadne i pismem datowanym w Poczdamie 10 marca 1774 r. pozwolił na korespondencję i na przyjęcie pensji²⁸. Odtąd nie było przeszkód w kontaktowaniu się z nuncjuszem i bez przeszkód docierała do Braniewa z nuncjatury warszawskiej wspomnianej wysokości pensja stanowiąca jedyne źródło finansowania. Rząd nie pozostawił jednak Seminarium Papieskiego w spokoju. Drugi akt ingerencji dotyczył celu tej instytucji. Prusy nie znosiły ze strony katolickiej tego wszystkiego, co miało znamiona misyjności w pobliskim rejonie. Próby rekatolicyzacji innowierców (a chodziło głównie o protestantów) nazywali uszczypliwie jako „Proselitenmacherei”. W tym duchu działając rząd w 1774 r.

²⁵ B.M. Rosenberg, jw., s. 518; Encyklopedia SJ, s. 355.

²⁶ M. Lehmann [hrsg.], Preussen und die katholische Kirche seit 1640, Tl. 4, Leipzig 1883, nr 515, s. 528–529.

²⁷ F. Dittrich, jw., s. 139.

²⁸ M. Lehmann, jw., nr 572, s. 592–593.

zmienił cel znanej fundacji Szweda Macieja Montanusa (zm. 27 II 1650) ustanowionej przez kapitułę 14 listopada 1672 r. przeznaczoną przez fundatora dla studentów konwertytów, rząd chciał udostępnić ją wszystkim młodzieńcom diecezji pruskiej. Zarządzeniem ministerstwa stanu z 1783 r.²⁹ Seminarium Papieskie zostało pozbawione celów misyjnych, zawartych w pierwotnych zapisach. Miejsce w nim miało już tylko szesnastu alumnów, którzy z góry zostali przeznaczeni na diecezje: sześciu na warmińską, czterech na chełmińską, czterech na archidiaconat pomorski i dwóch na Inflanty.

Piotr Laschki stracił zaufanie nuncjusza, który go oskarżał o pogarszanie się sytuacji Seminarium Papieskiego. Nuncjusz dał mu do pomocy wicerektora, nazywanego ogólnie prokuratorem, ale nazwiska jego nie znamy, wiemy tylko, że miał on jakiegoś pomocnika, który nazywał się Adamski oraz jakiś Karłowski. To oznaczało, że Laschki wnet musi odejść. Rzeczywiście uczynił to w 1785 r., a w jego miejsce wszedł ów nowy prokurator. Nie cieszył się on uznaniem alumnów. Ci w 1789 r. do nuncjusza skierowali kilka listów i zbiorczą petycję przeciwko prokuratorowi³⁰. Obwiniali go o duże pogorszenie się warunków bytowych alumnów, o nadużywanie dla własnych celów funduszy przeznaczonych dla Seminarium. Przy tej okazji alumni spisali swoje menu, aby wykazać co im w międzyczasie zostało zabrane. Skargi młodzieży okazały się skuteczne, bowiem w sierpniu 1789 r. spotykamy nowego przełożonego w Seminarium Papieskim, a był nim zakonnik z grupy kanoników regularnych, bożogrobeca z klasztoru w Gnieźnie Maksym Łowicki³¹. Krasicki 22 sierpnia 1789 r. skierował do niego list³², w którym domagał się, aby regens do Seminarium, na pulę tych sześciu alumnów przeznaczonych dla diecezji warmińskiej, nikogo nie przyjmował sam, bez pisemnej zgody biskupa. Rektor posłuchał biskupa, ale naraził się kapitule, która była zdania, że i ona na tych sześć miejsc powinna mieć prawo prezenty na dwa, zgodnie ze starymi uprawnieniami. W Seminarium Papieskim kształcili się bazylianie z Supraśla, Drohiczyzna, Kuźnicy Białostockiej i Warszawy. Kamera królewska na tzw. Prusy Nowowschodnie pismem do biskupa warmińskiego wystosowanym z Białegostoku 18 października 1797 r. nakazała im wszystkim wycofać się z Braniewa³³. W ten sposób zostało ograniczone pole działania Seminarium.

O tych zagrożeniach dla Seminarium w Rzymie wiedzano, ale jakby nie brano tego poważnie. O dobrym samopoczuciu władz kościelnych świadczy nowy regulamin wydany dla Seminarium Papieskiego w Braniewie przez nuncjusza papieskiego w Warszawie Ferdynanda Marię Saluzzo 21 września 1791 r.³⁴ W pewnej ankiecie z 1793 r. na temat tego Seminarium czytamy, że po zakończeniu filozofii i teologii alumni otrzymują dymisorie od ordynariuszy

²⁹ AAWO, AB, JA 1a, k. 1.

³⁰ Zachowała się ona w AAWO, AB, H 319. Poszyt liczący 12 kart.

³¹ Pierwszy znany jest list adresowany do bpa Krasickiego napisał w Braniewie 24 III 1789 — AAWO, AB, D 104, k. 175. Czytamy tam: „Przysłany od Nuncjatury do Alumnatu Papieskiego, dla umniejszenia pracy tamtejszemu regentowi, spieszę natychmiast żebym złożył powinne wyrazy”.

³² AAWO, AB, A 105, k. 84.

³³ AAWO, AB, JA 1, k. 10–12.

³⁴ Taniż, k. 3–8.

diecezji, dla których byli przeznaczeni, przyjmują święcenia i są zatrudniani w duszpasterstwie³⁵. W Braniewie przewidziane były cztery miejsca dla unitów z Austrii i Rosji, ale ponieważ obecnie oni nie mogą tu uczyć się, więc cztery stypendia wyłączono z Braniewa i przekazano je dla klasztoru unickiego w Supraślu. W ten sposób z szesnastu stypendiów Seminarium Papieskiego w Braniewie od 1793 r. pozostało tylko dwanaście. Cztery porcje jeszcze w połowie XVIII w. zdołał z Braniewa wyciągnąć sobie biskup smoleński Jerzy Hylzen. Rząd coraz bardziej „podkreślał śrubę” wobec Seminarium. Najpierw w 1785 r. wydał zarządzenie, iż do Seminarium Papieskiego wolno przyjmować tylko po ukończeniu 21 lat życia³⁶. W kilka lat później, 9 kwietnia 1797 r., departament spraw zagranicznych pismem z Berlina podał do wiadomości władzom diecezji warmińskiej, że nuncjusz apostolski Wawrzyniec Litta nie ma prawa do wizytowania tegoż Seminarium³⁷. Kres istnienia Seminarium Papieskiego stawał się coraz bliższy, ale na to wcale nie zapracowały stosunki w państwie pruskim. Tu prawdopodobnie Seminarium to, sprowadzone do funkcji uczelni w pewnym sensie usługowej wobec katolików dzielnicy pruskiej, przetrwałoby wieki. Upadek Seminarium został spowodowany przerwaniem dopływu finansów z Rzymu, skutek zajęcia tego miasta i całego państwa kościelnego przez Napoleona. Podobny los podzieliły analogiczne alumnaty papieskie, a było ich około siedemnastu. Maksym Łowicki wycofał się do zakonu, udał się do Gniezna, gdzie został proboszczem parafii pod wezwaniem św. Jana należącej do miechowitów. Budynek po Seminarium do końca XVIII w. zupełnie opustoszał. Akurat wtedy budynek Seminarium diecezjalnego koło kościoła św. Katarzyny w Braniewie był w bardzo złym stanie i zdaniem fachowców nadawał się jedynie do rozbiórki. Stolica Apostolska pospieszyła diecezji z hojną pomocą i 18 października 1800 r. (jak wspominaliśmy wyżej) przekazała na potrzeby Seminarium diecezjalnego sławny *Steinhaus* razem z przynależnymi doń ogrodami i zabudowaniami gospodarczymi³⁸. Uczyniła to gratisowo i żądała jedynie spłaty pewnych długów ciążyących na „Kamiennym Domu”, a te wcale nie były wielkie i diecezja tanim kosztem nabyła budynek, który służył seminarium aż do 1932 r., a padł dopiero pod bombami 5 lutego 1945 r.

III. SEMINARIUM DIECEZJALNE W POTRZĄSKU 1811–1818

Władze oświatowe w 1811 r. dokonały upaństwowienia gimnazjum braniewskiego. Zostały zlikwidowane te dwie klasy przeznaczone dla seminarzystów, tzn. filozoficzna i teologiczna. Obaj je obsługujący profesorowie, Antoni Orgass i Walenty Woelky zostali przeniesieni na emeryturę. Klerycy w Seminarium zostali pozbawieni nawet tych skromnych wykładów, jakie im przez prawie 30 lat

³⁵ Tamże, k. 17.

³⁶ AAWO, AB, A 70, k. 241–242; A 115, k. 66, 69, 88.

³⁷ M. Lehmann, *iw.*, Tl. 7, nr 428, s. 548.

³⁸ Istotny dokument znajduje się w AAWO, AB, Eb 39. Nagłówek: „Decretum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide”.

serwowano w Gimnazjum Akademickim. Musimy tu uświadomić, że Seminarium do 1945 r. nigdy nie było uczelnią, ale coś w rodzaju internatu o zastrzonej dyscyplinie. Obecnie prawie w każdym Seminarium są organizowane wykłady stojące na jakimś tam poziomie. Dawniej było inaczej: w domu seminaryjnym zwykle prowadzono jednak pewne ćwiczenia z tzw. teologii praktycznej. Kiedy zostały zamknięte wykłady w szkole, rektor oczywiście nie musiał kleryków rozpuszczać, sam ich uczył czego się dało, ale na dłuższą metę taki stan pozbawienia Seminarium tego elementu dydaktycznego, samo Seminarium kierowało na drogę stopniowej degradacji i zaniku. Tak też było z Seminarium Warmińskim. Nie od razu utraciło ono kleryków, ci jakoś przygotowani zostali wyświęceni i poszli do pracy. Brak uczelni dla Seminarium w tym czasie nałożył się na kryzys gimnazjum spowodowany wojną napoleońską. Ciekawe, że w omawianym okresie Seminarium miało nadmiar środków materialnych, podczas gdy zabrakło profesorów, a z biegiem czasu i kleryków. Początkowo tych kleryków było około dziesięciu, ale z każdym rokiem coraz mniej. Dna Seminarium dotknęło w latach 1817–1822, kiedy przebywał w nim tylko jeden kleryk. Kryzys Seminarium nie był dziełem przypadku. U jego podstaw leżą tendencje rządowe, aby kandydatów do stanu duchownego wpięrow kształcić na uniwersytecie. Władzom chodziło o to, aby tradycyjny, mocno spolonizowany kler warmiński rzucić na szerokie wody państwa pruskiego, wydzwignąć go z zaściankowości i ultramontanizmu, a wtopić go w rzeszę i uczynić potem dobre narzędzie do pełnego podporządkowania ziem zabranych z państwem pruskim. W Braniewie nie było widoków na uniwersytet, więc kleryków należałoby wysłać do innych większych miast pruskich, gdzie już były uniwersytety. Najczęściej mówiono o Wrocławiu, gdzie na fakultecie teologicznym była teologia katolicka obok protestanckiej albo na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, gdzie była tylko teologia protestancka. Około 1812 r. władze najczęściej mówiły o Uniwersytecie Królewieckim, najbliższym, w tej samej dzielnicy³⁹. Nie było tam na wydziale teologicznym sekcji katolickiej, ale rząd robił nadzieje, że zatrudni ze dwóch teologów katolickich, a jako trzeci mógłby ewentualnie wystąpić proboszcz katolickiej parafii w Królewcu w dzielnicy Sackheim. Klerycy mogliby przy tym kontakście mieszkać i większość zajęć tam odbywać. Nie było mowy o filozofii, bo ta dyscyplina nie miała charakteru wyznaniowego i klerycy mogli śmiało korzystać z istniejących zajęć na uniwersytecie. W XIX w. ten fakultet miał inny profil od dzisiejszego, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni. Do filozofii należała matematyka, astronomia, filologia starożytna i języków nowożytnych, a także historia. Przez cały XIX w. absolwenci historii otrzymywali tytuły naukowe z filozofii. Trzeba przyznać, że propozycja przeniesienia Seminarium do Królewca była najbardziej sensowna, bo to miasto, jak i katolicy Prus Wschodnich od 1614 r. wprawdzie nieformalnie, ale należeli do diecezji warmińskiej. Oficjalnie zostali włączeni bullą *De salute animarum* w 1821 r. Władze diecezjalne panicznie bały się przeniesienia Seminarium dokądkolwiek i dążyły do utworzenia jakiegos ośrodka kształcenia w samym Braniewie, bały się

³⁹ Wysiłkom biskupa zmierzającym do utracenia tej niebezpiecznej tendencji i utworzenia uczelni kleryckiej na Warmii dzielnie sekundował bogaty kupiec braniewski, zob. [F. H i p l e r], Johannes Oestreich, der Kaufmann von Braunsberg, Braunsberg 1881. Jego sławne Promemoria w tej sprawie z 16 XI 1811 r. zob. tamże, s. 35–43.

po prostu, że ta garstka kleryków pochodzenia wiejskiego zagubi się w obcym środowisku, a może nawet zatraci poczucie usposobienia duchownego katolickiego, zobowiązanego do celibatu. Nie bały się tego o co rządowi głównie chodziło, o pełniejsze zgermanizowanie kleru i diecezji, ale niepokój budziły trendy liberalne protestantyzmu i uniwersytetów. Dla tradycyjnej a nawet konserwatywnej ludności warmińskiej i kleryków z niej wywodzących się, ten ultramodernizm rzeczywiście mógł być niebezpieczny.

W tym czasie, kiedy podupadało Seminarium trudna była też sytuacja z zarządaniem diecezją. Biskup Karol Hohenzollern rezydował w Oliwie, zaniedbał tradycyjną rezydencję lidzbarską. Zamek zaczął podupadać. Może częściej biskup ten wyjeżdżał do rezydencji letniej w Smolajnach, ale to był stanowczo za skąpy fizyczny udział pasterza w życiu diecezji. Rządy sprawował oficjalnie rezydujący we Fromborku, który zmuszony był często słać listy i gońców do Oliwy. Biskup Karol von Hohenzollern zmarł 11 sierpnia 1803 r. mając 71 lat. Przy rozrachunku jego majątności okazało się, że ciąży na nim dług w wysokości 42 tys. talarów. Rząd wpadł na zaskakujący pomysł, aby nie obsadzać diecezji aż do czasu spłacenia tego długu z dóbr stołu biskupiego, praktycznie biorąc z pensji, którą rząd od 1772 r. wypłacał biskupowi. Papież Pius VII, internowany przez Napoleona, nie był w stanie nic zdziałać w tej sprawie. Kapituła teoretycznie miała prawo wyboru biskupa, ale to była stara znana nam od 1523 r. fikcja rzekomo wolnego wyboru, faktycznie akceptacji w drodze głosowania kandydata narzuconego przez króla, najpierw polskiego, a po zaborze pruskiego. Ta fikcja wyboru trwała aż do czasów biskupa Maksymiliana Kallera w 1931 r. Rząd pruski przez nominację biskupa przeprowadzał jakiś rekonesans zdania kapituły, czy dany kandydat nie będzie budził u niej zdecydowanego sprzeciwu, ale do autentycznych wolnych wyborów biskupa przez kapitułę, jak to stanowił konkordat wormacki z 1122 r. i potem konkordat wiedeński z 1448 r., było bardzo daleko. Po śmierci biskupa Karola Hohenzollerna diecezją rządził przez sześć lat, od 15 VIII 1803 r. do 30 X 1809 r. wikariusz kapitulny Ignacy Mathy. Nowym biskupem został bliski krewny zmarłego, Józef Hohenzollern, opat oliwski oraz kanonik warmiński i wrocławski „wybrany” przez kapitułę warmińską 6 lipca 1808 r. prekonizowany przez Rzym 14 kwietnia 1817 r., sakrę otrzymał 12 lipca 1818 r. Ta zwłoka dziesięciu lat przerwy między wyborem a sakrą biskupią spowodowana była znanymi wypadkami politycznymi papieżstwa i całej Europy. Biskup elekt pozostał w Oliwie, ale żywo interesował się losami swej diecezji, a do Smolajn częściej przyjeżdżał niż poprzednik. Pozostawał w stałej łączności z oficjalatem we Fromborku, gdzie Woelkego w 1815 r. zastąpił Tomasz Orlikowski, a tego w 1820 r. Marcin Fotschki. Z nimi biskup nieraz rozważał, jak wskrzesić nauczanie seminaryjne. Wielkim jego powiernikiem był dyrektor Gimnazjum braniewskiego ks. Józef Schmülling i syndyk tegoż Gimnazjum przemysłowiec Jan Östreich. Ten drugi niezmiernie dążył poprzez pisma i kontakty osobiste do wskrzeszenia w Braniewie jakiegoś ośrodka kształcenia kleryków i wspólnie z biskupem zapobiegał tendencjom rządowym przeniesienia tegoż Seminarium w obce dalekie strony. Obaj zdawali sprawę, że takie przeplacowanie wątłej rośliny może być niebezpieczne, jeśli nie wręcz zgubne. Biskup Józef Hohenzollern okazał się bardzo gorliwym pasterzem, o czym można przekonać się studiując jego korespondencję opublikowaną przez

F. Hiplera⁴⁰. Biskup dla przyszłego Seminarium już w 1817 r. kreślił program i regulamin, chociaż w opinii ówczesnych autorytetów nie były to dzieła udane. Kiedy ów projekt regulaminu w ministerstwie H. Schmeding (katolik) skrytykował, biskup słowa te przyjął z całą pokorą i potem to zadanie pozostawił nowemu rektorowi.

Normalnie w życiu Seminarium postacią najbardziej reprezentatywną bywa rektor. W Seminarium braniewskim były to osobistości dość słabe, bez wyrazu i bez wyższego wykształcenia. Dość przeciętną osobowością był czwarty z kolei rektor od kasaty zakonu. Został nim w 1804 r. pięćdziesięcioletni wikariusz z Dobrego Miasta, Józef Wobbe⁴¹. Na stanowisku pozostał aż do swej emerytury w 1823 r., ale nie miał sukcesów, za co chyba trudno go winić. Jako rektor czasowo zarządzał parafią braniewską (1805–1809), w 1810 r. otrzymał beneficjum w domu konwertytów w Braniewie z przeznaczeniem dla wicerektora, którego chciał zatrudnić. Jako rektor albo nie chciał albo nie mógł wiele zdziałać. Seminarium miało finanse, ale nie miało kleryków, bo zabrakło ich uczelni. Uaktywnił się w 1814 r., kiedy wspólnie z oficjałem Orlikowskim prowadził z władzami polemikę z powodu czterech kandydatów do Seminarium, którzy zdaniem władz rządowych nie mieli kwalifikacji, by mogli otrzymać święcenia.

IV. POWOŁANIE LICEUM *HOSIANUM* 19 MAJA 1818 r.

Wytrwałość biskupa Józefa Hohenzollerna i jego współpracowników w dziele powołania ośrodka naukowego dla seminarzystów w Braniewie została uwieczniona sukcesem. Król patentem z 19 maja 1818 r. powołał Liceum, które w kilka lat później otrzymało w nazwie dodatek *Hosianum*⁴². Rzecz znamienna, nie udało się odnaleźć pełnego tekstu tego patentu, a jedynie krótsze lub bardziej rozbudowane wzmianki. Wygląda na to, że władze pruskie celowo unikały tworzenia jednoznacznej dokumentacji, jakby po cichu planując w stosownej chwili wycofanie pozwolenia. Podobne zjawisko obserwujemy z aktem prawnym w 1913 r., kiedy Liceum *Hosianum* zostało podniesione do rangi akademii, i znowu nie posiadamy na to wyraźnego samodzielnego dokumentu. Mimo tych ważnych formalnych mankamentów rząd nie kwestionował obu tych faktów. Wyraził (w pierwszym przypadku) zgodę na finansowanie dwóch wydziałów: filozoficznego i teologicznego, przeznaczonych zasadniczo dla wszystkich pragnących te dyscypliny studio-

⁴⁰ F. Hipler [hrsg.], Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischof von Ermland Joseph v. Hohenzollern (1776–1836), Braunsberg 1883. Powyższa publikacja stanowi trzeci tom serii Bibliotheca Warmiensis i siódmy tom szerzej ujętej serii: Monumenta Historiae Warmiensis.

⁴¹ Rektorem mianował go administrator diecezji kanonik Ignacy Mathy — zob. AAWO, rkps Dobre Miasto 14, k. 32, 12 IX 1804. Pisz tam, że z wikariatu dobromiejskiego ustąpił Wobbe „qui a reverendissimo administratore susceptus est in regentem seminarii dioecesiani”. Zob. J. Kolberg, Ermländische Goldschmiede, ZGAE 16(191), s. 527. Autor ten stwierdza na pewnym zabytkowym kielichu napis: „Josepho Wobbio nuper regenti nobis charo sacerdoti quinquagenario pio pectore offerimus”.

⁴² J. B e n d e r, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, s. 148–160.

wać. W praktyce jednak uczyli się tam tylko ci, którzy zamierzali wstąpić do Seminarium. Na fakultecie teologicznym miało być zatrudnionych pięciu profesorów, zaś na fakultecie filozoficznym czterech. Czas studiowania na obu fakultetach łącznie przewidywano na trzy lata. Profesorów zatrudniał i opłacał rząd, ale biskup miał prawo weta. Pierwsi profesorowie przyszedli z Niemiec zachodnich, z Westfalii, Nadrenii i Bawarii. Rząd nie zatrudniał uczonych z dawnych ziem polskich, aby nie podtrzymywać i tak silnej nacji polskiej w diecezji warmińskiej. Na pierwszych profesorów angażował młodych duchownych, przeważnie wikariuszy, którzy posiadali jednak stopień doktorski. Warmia początkowo swojej kadry nie miała, ale przy tych profesorach przysyłanych dość szybko wykształciła się grupa rodzima. Pierwszym profesorem urodzonym na Warmii, konkretnie zaś w Bisztyнку, był Józef Neumann powołany na profesora *Hosianum* 26 XII 1826 r. Po nim talenty rodzime posypały się jak z rogu obfitości. Nie będziemy tutaj wymieniać szczegółowo nazwisk profesorów i ich osiągnięć. Pozostawiamy to do pracy, która dzieje Seminarium przedstawi, jak żywym nadzieję, w sposób wyczerpujący. Profesorowie otrzymywali pensję od 500 do 800 talarów rocznie, ponadto mieszkanie i drzewo na opał. W sumie na utrzymanie Liceum *Hosianum* rząd musiał wpłacić rocznie ok. 6 tys. talarów. Były poważne kłopoty ze skompletowaniem grona profesorskiego i wszystkie katedry dopiero w 1846 r. zostały obsadzone. Władze diecezjalne musiały dbać, aby zdobyć profesorów, bo rząd wiele razy zdradzał chęci zlikwidowania tej niedoskonałej uczelni, nazywając to eufemistycznie — włączeniem do jakiegoś uniwersytetu.

V. KS. JÓZEF SCHEILL — TWÓRCA NOWOŻYTNEGO SEMINARIUM WARMIŃSKIEGO 1824–1834

Biskup poszukiwał odpowiedniego kandydata na rektora Seminarium. Było to stanowisko ważne, początkowo wyłącznie kościelne, ale z biegiem czasu rząd wyraził zgodę, aby każdorazowy rektor Seminarium był zarazem w Liceum profesorem teologii pasterskiej. W ten sposób rektor stawał się automatycznie profesorem opłacanym przez państwo. Miało to swoje dobre i słabe strony. Rektor Wobbe przeszedł na emeryturę w sierpniu 1823 r. Biskup miał już na widoku następcę w osobie Józefa Scheilla, ale z nim jeszcze nie wszystko zostało uzgodnione, wobec czego biskup 22 września 1823 r. powołał rektora tymczasowego, a został nim profesor dogmatyki Liceum *Hosianum*, Jan Henryk Achterfeld⁴³. Miał go wspierać w zakresie spraw gospodarczych profesor Antoni Frenzel, późniejszy sufragan warmiński. Achterfeld funkcje rektorskie zastępco sprawował ponad rok, zanim nie przybył Scheill. Zabrał się dość energicznie, dążył do poprawy dyscypliny, czemu miał służyć ułożony przez niego nowy regulamin Seminarium. Wśród alumnów Achterfeld wyróżnił dwie grupy: laików i kleryków. Nie precyzował co rozumie przez te określenia. Prawdopodobnie laicy, to ci

⁴³ Tamże, s. 148, 161. Zob. też AAWO, AB, Eg 54 — to jego dyplom doktorski z 1826 r. Jego listy zob. AAWO, AB II, D 16, k. 1–16; AK, Acta Cap. 33, k. 99.

chłopcy, którzy mieszkali w budynku seminaryjnym i chodzili na wykłady filozofii i teologii w Liceum *Hosianum*. Ci, którzy ukończyli teologię otrzymywali niższe święcenia i pozostawali w Seminarium jeszcze przez rok, ćwicząc się w różnych dyscyplinach teologii praktycznej, powtarzając materiał przerobiony na wydziale. Dopiero alumn posiadający niższe święcenia był nazywany klerykiem, a święcenia takowe można było otrzymać tylko po skończeniu teologii w Liceum *Hosianum*. Wymowa tekstów źródłowych na ten temat bywa niejasna. Trudno ustalić, czy młodzieniec studiujący w Liceum *Hosianum* był uważany za kleryka, czy jeszcze nie. Tak samo trudno ustalić, jak długo w tym swoistym internacie jakim było Seminarium pozostawał kleryk po skończeniu Liceum. Nie było tu stałych zasad i dużo zależało od uznania przełożonych, jako że prawo kanoniczne czy nawet państwowe nic w tej kwestii nie stanowiło. Przepisy o kształceniu i promocji kleru były w prawodawstwie kościelnym bardzo słabo rozpracowane i właściwie ten stan trwa do dnia dzisiejszego.

Józef Scheill⁴⁴ urodził się 18 marca 1784 r. w małej miejscowości Einöde Sichel pod Reichenthal w Bawarii. Kształcił się w gimnazjum benedyktyńskim w Salzburgu, potem na Uniwersytecie w tym mieście, a następnie prawo i administrację w Landshut. Był uczniem słynnego Jana Michała Sailera. Święcenia kapłańskie otrzymał na Wielkanoc 1817 r. Zaraz po święceniach został wikariuszem w Monachium, zaś w roku następnym kaznodzieją przy parafii św. Marcina w Landshut, za co od państwa otrzymywał całkiem przyzwoitą pensję w wysokości 750 talarów. W 1821 r. uzyskał doktorat z teologii. Od diecezji warmińskiej za rektorstwo w Braniewie zażądał tę samą sumę (750 talarów) i biskup Józef Hohenzollern wyraził zgodę argumentując, że za dobrego rektora nie żał i drogo zapłacić. Scheill do Braniewa przyjechał 22 czerwca 1824 r. i funkcje rektorskie objął zaraz po wakacjach. W liście do Sailera pisał, że ma tylko sześciu kleryków, ale odczuwa mocno ciężar przyjętego urzędu⁴⁵. Ks. Scheill będąc rektorem w Liceum *Hosianum* został profesorem teologii pasterskiej z roczną pensją państwową 700 talarów. Miał więc dwie wysokie pensje, jedną od diecezji za rektorstwo, drugą od państwa za profesurę. Dał się poznać jako gorliwy rektor. W stylu niemieckim dążył do zaprowadzenia porządku w Seminarium. W tym celu od początku podjął przedsięwzięcie zaczęte przez samego biskupa w 1817 r. i przez pełniącego obowiązki rektora Achterfelda, mianowicie ułożenie studiów dla Seminarium. W tym dziele ściśle współpracował z oficjałem i wikariuszem generalnym Marcinem Fotschki, który sławny dryl pruski w Seminarium chciał mocno ugruntować i wszczepić w dusze alumnów. Oficjał ingerował w szczegóły regulaminu i życia seminaryjnego w ogóle. Mocno ograniczał młodego rektora, co ten znosił bez szemrania. Biskup Józef Hohenzollern 18 października 1825 r. zatwierdził próbną wersję statutów, które w latach następnych dopracowywane były przez rektora i oficjała

⁴⁴ Postać godna osobnej monografii. Podstawowe wiadomości o nim zob. J. B e n d e r, *Geschichte*, jw., s. 163. O jego kwalifikacjach jako kanonisty, zob. A. P e t r a n i, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961, s. 286. Przekazów źródłowych jest o nim wiele, dla przykładu zob. AAWO, AB, JS 26 i 27 (jegoteczka osobowa, tamże na k. 5 krótki życiorys Scheilla napisany przez F. Hiplera, który zapewne te materiały przeglądał pisząc swoją niestety nieukończoną pracę na temat warmińskiego seminarium diecezjalnego).

⁴⁵ List opublikował F. H i p l e r, *Scheill und Sailer*, *PDE* 1890, s. 34–35.

przy pewnym, chociaż niewielkim udziale ze strony tych, którzy je realizowali, mianowicie alumnów. Właśnie oni wnieśli pewne propozycje co do trwania ferii, a władze zatwierdziły je. Scheill napisał kilka znaczących prac z zakresu prawa kanonicznego, prawa regionalnego bawarskiego, brał udział w edycji podręczników prawa. Po przyjeździe do Braniewa nie miał czasu na prace badawcze, ale zacięcie naukowe ujawnił w swoich wykładach z teologii pasterskiej. Wykazał dużą dociekliwość, jeśli chodzi o prawa i zwyczaje warmińskie. Sięgnął do rozporządzeń dawniejszych biskupów i warmińskich synodów, polecił klerikom sporządzać sobie wyciągi z ustaw synodalnych. Taki ciekawy trend w kształceniu podtrzymywali później następní rektorzy. Notabene ostatni synod Jana Szembeka miał miejsce w 1726 r. Rektor Scheill doprowadził redagowanie regulaminu do finału. W 1832 r. biskup podpisał wersję ostateczną⁴⁶ i odtąd fungował on niezmiennie aż do 1886 r. Józef Scheill w miarę możliwości czasowych angażował się w życie diecezji, poza Seminarium. Należał do egzaminatorów prosynodalnych i posiadał uprawnienia notarialne. Nie został kanonikiem czy prałatem, co sprawie Seminarium wyszło to na dobre, bowiem profesor, który otrzymywał kanonię fromborską musiał zrezygnować z profesury, gdyż obie były płatne przez państwo, a dwóch pensji państwowych nie wolno było kumulować. Dużą zasługą ks. Scheilla było mądre rozplanowanie zajęć w Seminarium. Zwrócił on uwagę na ćwiczenia, których tak mało mamy obecnie w Seminarium. Materiał przerobiony na wykładach w Liceum klerycy powtarzali, pogłębiali, czasami przy udziale tych samych co w Liceum profesorów i przed święceniami zdawali egzamin, który decydował o dopuszczeniu do święceń kapłańskich. Ten prywatno-kościelny egzamin nazywano *ex universa theologia*. Po skończeniu Liceum przeważnie jeden rok trwał ów czas ćwiczebny. Niektóre niezbędne duchownym przedmioty nie były wykładane w Liceum. Rektor z alumnami musiał je przećwiczyć w Seminarium. Chodzi tu o takie dyscypliny, jak liturgia, katechetyka, śpiew. Jak wiemy, nazywano je „teologią praktyczną”. Klerycy pisali różne wypracowania, streszczali uchwały synodalne i zarządzenia biskupie. Rektor je sprawdzał i wystawiał oceny. Alumn musiał wyuczyć się na pamięć formularzy potrzebnych przy sprawowaniu sakramentów, sakramentaliów, udzielania Komunii św. poza Mszą św., itp. Dokładny aż do wścibskości oficjał Fotschki dał rektorowi wykaz tych obowiązkowych do wyuczenia klerikom formularzy⁴⁷. To są sprawy niby drobne, ale dla pracy księdza w duszpasterstwie bardzo ważne. W Seminarium jak dawniej, wszyscy byli alumnami, ci w zależności od posiadania święceń dzielili się na laików i kleryków. Zdarzały się przypadki, że po święceniach kapłańskich alumn pozostawał jeszcze przez pewien czas. Przez swoje zaangażowanie Scheill postawił Seminarium na dobrym poziomie. Duża w tym zasługa jest również profesorów świeckich i duchownych, którzy wykładali w Liceum *Hosianum*. Zachowało się dużo listów ks. Scheilla pisanych do biskupa, oficjała i władz państwowych. Czasami, wydawałoby się, drobna sprawa była przedmiotem długiej korespondencji. Drobiazgowość

⁴⁶ Istnieje wiele różnych próbek ujęcia tego regulaminu. Na tekst ostateczny wygląda przekaz w AAWO, AB II, D 16, k. 193–198. Zachował się egzemplarz, który zapewne wisiał w refektarzu kleryckim — zob. AAWO, AB, JS 28, k. 46–50.

⁴⁷ Fotschki do Scheilla, Frombork 29 IV 1834 — AAWO, AB, JS 26, k. 192–194.

ich nas nuży lub wręcz śmieszny, ale jest też świadectwem zatroskania. Godna tu uwagi jest wymiana listów Scheilla z Fotschkim na temat spacerów kleryckich, biegów, wyjścia na miasto, rekreacji, zażywania tabaki, itp. Oni widocznie już wtedy zrozumieli to, co obecnie nazbyt często powtarzają nasi politycy, że „diabeł tkwi w szczegółach”. Do tych drobiazgów z życia i pracy księdza Scheilla należy też zachowany w jego teczce osobowej bilet podróży wystawiony przez polskiego woźnicę⁴⁸. Dziwi nas, że rektor nawet podczas wakacji składał do biskupa warmińskiego podanie o pozwolenie na wyjazd do rodzinnych stron. Ks. Scheill jako dzielny rektor swoim zapalem i siłą działania technął nowego ducha w Seminarium diecezjalne. Zastał kleryków szczęśliwym a zostawił ich dwudziestu siedmiu. Rektor zszedł przedwcześnie i to tragicznie: 9 lipca 1834 r. podczas kąpieli w rzece Pasłęce utonął, mając pięćdziesiąt lat. W pół roku później śmiercią naturalną ale też zdecydowanie przedwczesną zmarł jego przyjaciel 46-letni Bernard Busse, profesor historii Kościoła i prawa kanonicznego, wykładowca bardzo ceniony przez młodzież. Obaj zostali pochowani w Braniewie, daleko od swoich rodzinnych stron. Przyjaciele, koledzy i studenci postanowili wystawić im pomnik za pieniądze składowe. Zebrali kilkakrotnie więcej niż było potrzeba, więc za resztę ufundowali im trwałą pamiątkę, mianowicie stypendium ich imienia. Co roku rozpisywany był konkurs na pisemne wypracowanie na zadany temat z zakresu przedmiotów przez nich wykładanych. Ów „Scheill-Bussesche Stiftung”⁴⁹ funkcjonował do drugiej wojny światowej i przedłużył pamięć o cenionych profesorach. Stał się też ważkim przyczynkiem do rozwoju nauki kościelnej. Idąc za tym przykładem biskup Józef Hohenzollern z własnych zasobów ufundował trzy nagrody za najlepsze kazania kleryckie. To niby drobiazg, ale niewątpliwie rzewny przykład zaangażowania pasterza w rozwój duchowieństwa.

VI. DALSZY ROZWÓJ SEMINARIUM 1834–1873

Następny rektor Karol Ditter von Dittersdorf⁵⁰ objął Seminarium 13 listopada 1834 r. Był profesorem teologii pasterskiej w Liceum, a w latach 1836, 1838, 1842 pełnił po roku funkcję rektora tej uczelni. Uchodził za dobrego kaznodzieję. W 1840 r. został protonotariuszem apostolskim. Interesował się prawem kościelnym i egzegezą, ale mało napisał prac. W stosunku do kleryków podtrzymał wymagania, pierwszy raz postawione przez Scheilla, aby sporządzali sobie wyciągi z synodów, zarządzeń diecezjalnych, zarządzeń pasterskich biskupów warmińskich. Seminarium kierował przez dziewięć lat, 21 sierpnia 1843 r., kiedy został instalowany na kanonika fromborskiego, inne stanowiska musiał opuścić. Za jego

⁴⁸ AAWO, AB, JS 27, k. 96.

⁴⁹ Oryginał — AAWO, AB, Eb 41. Publikuje F. H i p l e r, Die Scheill-Bussesche Stiftung bei dem Lyceum Hosianum in Braunsberg, *PDE* 1891, s. 55–60. Autor ten podaje krótkie życiorysy obu profesorów.

⁵⁰ Podstawowe dane o nim zob. Słownik biograficzny kapituły warmińskiej, praca zbiorowa pod red. J. G u z o w s k i e g o, Olsztyn 1996, s. 45. Czynnności rektorskie zob. AAWO, AB, JS 4a, k. 131–144, 204–240; JS 26, k. 235–236, 240, 328–329. Jego testament AAWO, AK I, T 21.

kadencji wymienił się rządcą diecezji. Zaczyn i gorliwy biskup Józef Hohenzollern, wielki odnowiciel całego szkolnictwa w diecezji, zmarł w Oliwie 26 września 1836 r. Na jego pogrzebie w Oliwie Dittersdorf wygłosił kazanie. Nowy biskup Stanisław Hatten wobec Seminarium wydał kilka zarządzeń dość kontrowersyjnych, np. 7 czerwca 1838 r. zażądał imiennego wykazu alumnów z adnotacją; przed kim spowiadają się i potem kazał wyeliminować jednego spowiednika, nie podając powodów. Przy tej przykłej okazji poznaliśmy pełny spis 27 alumnów⁵¹, co dla historyka jest rzeczą ważną. Biskup polecił ograniczyć wydatki seminarium na wyżywienie alumnów, co więcej, sugerował aby nie przyjmować więcej niż 30 kleryków⁵². Wydaje się to nieco dziwne, zwłaszcza że na mocy decyzji bulli *De salute animarum* z 1821 r. diecezja warmińska została terytorialnie kilkakrotnie powiększona, chociaż jej nabytkami, poza terenami byłego oficjalu malborskiego, były ziemie zamieszkałe w przytłaczającej większości przez ludność wyznania lutereckiego. Restrykcje proponowane przez biskupa nie spodobały się moderatorom Seminarium i podjęto z nimi delikatną polemikę. Uczynił to nie sam rektor, ale jego zastępca, Jan Neubauer, pierwszy znany nam wicerektor w dziejach Seminarium. W liście skierowanym do biskupa z 4 grudnia 1839 r. stał on na stanowisku nie uszczuplania racji żywnościowych dla młodych, rozwijających się ludzi⁵³. W 1838 r. wprowadzono w Seminarium obowiązkowy lektorat z języka polskiego. Pierwszym lektorem został pochodzący z mieszanej polsko-niemieckiej rodziny z Poznania ks. Wawrzyniec Feldt⁵⁴. Biskup Hatten wobec Seminarium miał i szczęśliwe posunięcia, mianowicie 13 lipca 1840 r. wydał szczegółowe przepisy w sprawie rygorozum z teologii przed święczeniami kapłańskimi⁵⁵. Przewidywał zestaw konkretnych tez a także skalę ocen: *unbedingt fähig*, *bedingt fähig*, *unfähig*. Nie była to zupełna nowość, bowiem podobne przepisy były wydawane wcześniej, ale te z 1840 r. zostały ujęte w sposób najbardziej wyczerpujący. Po raz pierwszy sprecyzowano wymogi intelektualne kandydatów do Seminarium. Ujął to oficjal Antoni Frenzel w piśmie do Dittersdorfa 31 lipca 1839 r.⁵⁶ Pisał tam, że kandydat musiał mieć świadectwo maturalne lub o ukończeniu akademii czy uniwersytetu. Dziwi nas postawienie na jednej płaszczyźnie tych świadectw różnych szkół, ale tak pisze w tym przekazie. W każdym razie nikt dotąd nie może zarzucić (używając obiegowego obecnie żartu), że warunkiem przyjęcia do Seminarium jest „nie matura, lecz chęć szczerą...”. Biskup Hatten 3 stycznia 1841 r. został w swoim domu bestialsko zamordowany przez człowieka chyba raczej umysłowo chorego (czeladnik rzeźniczy z Fromborka, Wilhelm Kühnapfel), ale ostatecznie skazanego na śmierć. Wyrok został publicznie wykonany, co jeszcze bardziej strasznym uczyniło całe to zdarzenie. Notabene był to w państwie pruskim ostatni wyrok publiczny wobec skazańca ze swego kraju. Na pogrzebie biskupa Hattena kazanie

⁵¹ AAWO, AB II, D 16, k. 283, 286, AB, H 152, k. 283.

⁵² AAWO, AB II, D 16, k. 295.

⁵³ Tamże, k. 287–291.

⁵⁴ J. O b l a k, Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870, Lublin 1960, s. 53–65, 69.

⁵⁵ AAWO, AB, JS 4a, k. 132–138; JS 26, k. 243–248 (kopia).

⁵⁶ AAWO, AB, JS 4a, k. 123–124.

głosił Dittersdorf, musiał więc mieć uznanie jako kaznodzieja, skoro aż dwóch biskupów żegnał mową pogrzebową.

Nowym ordynariuszem został sufragan Józef Ambroży Geritz. Dla uczczenia 600-lecia powstania diecezji warmińskiej biskup Geritz postanowił pozostawić trwałą pamiątkę, jaką był otworzony 8 sierpnia 1843 r., finansowany przez diecezję konwikt dla pochodzących z rodzin ubogich gimnazystów rokujących nadzieję wstąpienia do stanu duchownego⁵⁷. Było to jakby małe seminarium, dzięki któremu szybko zaradzono brakowi księży w diecezji. Rektorstwo po Dittersdorfie objął kapelan tego biskupa Józef Carolus⁵⁸ i dzierżył je od 1846 r. aż do czasu kiedy został kanonikiem w 1861 r. Za ich rządów Prusy przeżyły wstrząs Wiosny Ludów. Wtedy w 1848 r. zebrał się po raz pierwszy parlament, do którego z Braniewa weszło kilku profesorów, a także (z okręgu Powiśla) sam biskup Geritz, który niezbyt się spisał, bowiem kiedy wotowano w parlamencie pruskim w sprawie potępienia rozbiorów Polski, biskup powstrzymał się od głosu⁵⁹, jakby niepomny, że w młodości (wprawdzie przez krótki okres czasu, bo niespełna rok) kształcił się u misjonarzy w Warszawie. W 1843 r. został zatwierdzony przez państwo status Liceum *Hosianum*, co oznaczało ostateczne zażegnanie niebezpieczeństwa likwidacji tej uczelni i groźbę przerzucenia alumnów na Uniwersytet Królewiecki, czy raczej wrocławski, do czego jeszcze w 1834 r. dążył znany z antypolskich pociągnięć nadprezydent Prus Teodor von Schön. Cofając się nieco chronologicznie wstecz, trzeba jednak przyznać, że ten wysoki urzędnik działając na przekór Kościołowi katolickiemu i jego agendom, w tym i Seminarium, raz nieświadomie oddał pewną przysługę. Miało to miejsce w 1833 r. Biskup zamierzał część seminarzystów przenieść z Braniewa do katedry fromborskiej, aby tam pod okiem gorliwego kanonika Antoniego Frenzela przyuczuli się Służby Bożej, korzystając z prebend wikariuszowskich. Biskupowi chodziło o czwarty, ostatni rok, który Liceum *Hosianum* miał już ukończone. Biskup zabiegał o zgodę Schöna i ministra wyznań von Altensteina, oni mieli dać zgodę na podział funduszu rządowego przeznaczonego Seminarium. Po pewnych wahaniach i deliberacjach objął odmówili przyzwolenia⁶⁰, co moim zdaniem dla Seminarium wyszło na lepsze, bo podział tej niezbyt wielkiej grupy mógłby okazać się szkodliwy dla spójności tego zakładu jakim zawsze było i jest Seminarium.

Wykłady w Liceum *Hosianum* zaczęte 15 października 1821 r. były prowadzone i udoskonalane, tak co do metody, jak i zakresu wiedzy. W Prusach nie było drugiej takiej uczelni, więc nie było i na czym się wzorować. Idealem był tu program uniwersytecki. Po zatwierdzeniu regulaminu Liceum, ministerstwo 9 czer-

⁵⁷ Konwikt ten stanowi kontynuację bursy ubogich z czasów jezuitów i nieco późniejszych, istniejącej w latach 1581–1809. Statuty tego konwiktu wydano już w 1841 r. w formie druku ulotnego, znane są też w formie rękopiśmiennej, zob. AAWO, AB, A 92, k. 1–10.

⁵⁸ Niektóre akta z czasów jego rektorstwa — AAWO, AB II, D 16, k. 294, 295, 302, JS 4a, k. 145, 240–271. Wyraźny odcisk pieczęci seminaryjnej z 1845 r. zob. AAWO, AB, H 152, k. 30.

⁵⁹ Miało to miejsce na sejmie we Frankfurcie 27 VIII 1848 — zob. B.M. Rosenberg, Beiträge zur Geschichte des politischen Lebens im Ermland während des Vormärz und der 1848er Revolution, ZGAE 31/32(1967/68), s. 275, 303.

⁶⁰ AAWO, AB II, D 30. Korespondencję biskupa na ten temat publikuje F. Hippler, Briefe, Tagebücher und Regesten, jw., s. 469–483.

wca 1847 r. skierowało do braniewskiej uczelni instrukcje, jakich przedmiotów musieli uczniowie wysłuchać. To pismo rządowe na lokalny użytek przełożyli trzej profesorowie Liceum i rozpracowali w Braniewie 25 czerwca 1847 r.: Piotr Schwann, Wawrzyniec Feldt i Antoni Eichhorn, którzy stanowili senat Liceum⁶¹. To ciekawy dokument obrazujący nam, czego wymagano od kleryków. Oto główne założenia: 1) studenci pierwszego roku zobowiązani są wysłuchać wykładów czterech najważniejszych przedmiotów należących do filozofii: a) logiki i metafizyki, b) literatury klasycznej, przynajmniej na temat jednego pisarza łacińskiego i jednego greckiego, c) historii oraz historii literatury z jakiegoś jednego zwartego w sobie okresu, d) matematyki i przyrodoznawstwa oraz jakiegoś działu fizyki. Przez dwa następne lata zobowiązani są wysłuchać: 2) przeglądu najważniejszych systemów filozoficznych, 3) dziejów kultury starożytnego Rzymu i Grecji, 4) przeglądu jakiegoś nowszego okresu literatury niemieckiej, 5) wykładu na temat jakiegoś stylisty łacińskiego. Inne przedmioty pozostawia się osobistej gorliwości ucznia.

Nie ma w tym piśmie mowy o teologii, która w systemie kształcenia kleryka była dziedziną wiedzy o wiele ważniejszą. Zapewne został wydany na ten temat osobny akt prawny, którego jednak dotychczas nie znamy.

W omawianym okresie liczba kleryków powoli, ale dość systematycznie wzrastała. Zdaje się najwyższe cyfry notuje rubrycelą warmińska na rok 1851, wymienia się tam nazwisko rektora Józefa Carolusa, wicerektora Ludwika Hoppego ur. w 1821 r., wyświęconego na księdza w 1845 r., dalej wymieniani są: *A. Alumni clerici 1–9*; *B. Alumni laici 10–37*. Ci alumni laicy, to klerycy przed niższymi święczeniami. Musimy zatem uważać, kiedy w źródłach niemieckich jest mowa o alumnach klerykach, to jeszcze nie oznacza całego seminarium. My zaś przez słowo „kleryk” rozumiemy każdego, kto wpisał się do Seminarium, chociażby nie miał żadnych święceń; w 1854 r. alumnów laików i kleryków rubrycelą notuje 38, ale w innych latach, wcześniej i potem było ich mniej, przeważnie 20–30, od 1872 r. liczba systematycznie spada, aż do zera w 1878 r. i przez dziesięć lat następnych, dopiero rubrycelą na 1887 r. notuje: *A. Alumni clerici 1–5*; *B. Alumni laici 6–24*. Widać po udrękach *Kulturkampfu* młodzież garnęła się na nowo do Seminarium!

Zastanawia nas, dlaczego biskup Geritz w 1855 r. wspólnie z prowizorami Seminarium kanonikami Pawłem Moellerem i Andrzejem Thielem ustalili, że pieniędzy wystarczy na utrzymanie tylko trzydziestu alumnów? Kanonicy opracowali i przedstawili biskupowi w ośmiu punktach program oszczędnościowy⁶², oto dla przykładu: na bibliotekę wcześniej wydawano 200 talarów, teraz przeznacza się 150, na reparację 350, teraz 150; ogólnie nakazano ograniczenia wydatków na wyżywienie. Punkt piąty godny jest przytoczenia w oryginale: *Die Bekleidung der Alumnien im Etat gestrichen*. Z tego widać, że alumni otrzymywali pieniądze na ubranie. Jak wiemy, ten punkt wydatków Seminarium zlikwidował biskup Grabowski w 1759 r. Widocznie kościelne władze niemieckie potem go przywróciły, by teraz znowu skreślić. W roku 1860 Seminarium diecezjalne niespodziewanie

⁶¹ AAWO, AB, JS 26, k. 3.

⁶² AAWO, AB II, D 16, k. 295.

otrzymało całkiem znaczące wsparcie finansowe ze strony rządu: roczną pensję w wysokości 5205 denarów 20 groszy⁶³. Była to część większej sumy danej diecezji jako uposażenie przyobiecane jeszcze w 1821 r. przez bullę *De salutae animarum*. Stwierdzono tam ogólnie, że diecezja warmińska nie zostaje podporządkowana żadnej metropolii, a jej uposażenie rząd wspólnie z Kościołem ustali w terminie późniejszym. Jak widzimy, spełnienie tej zapowiedzi nastąpiło dopiero w 1856 r. Wszelkie pensje państwowe uzależniały Kościół od państwa. Nie tylko Liceum *Hosianum*, ale i Seminarium starały się jakoś odwdziaczyć, choćby przez fetowanie uroczystości państwowych, rocznicy urodzin cesarza i ważnych faktów z jego rodziny. Władze tych uczelni organizowały uroczystości nazywane jako „Redeakt”, gdzie główną część stanowiła mowa na cześć. Zawsze zapraszani byli kanonicy fromborscy, ale ci co najwyżej przysyłali delegację, *in gremio* rzadko brali udział w takowych fajerwerkach.

Ustabilizowany poziom Seminarium przejął w 1861 r. nowy rektor, Ludwik Hoppe, który przedtem przez pięć lat był wicrektorem. Liczba kleryków utrzymała się na dawnym poziomie. Przedmiotem jego korespondencji z biskupem był ciężko chory na oczy kleryk Alojzy Palm⁶⁴. Biskup Geritz 4 listopada 1865 r. polecił w Seminarium ożywić nauczanie języka polskiego i litewskiego⁶⁵. Rektor dokonał wśród kleryków rekonesansu, kto potrafiłby szybko opanować te języki, potrzebne dla wielonarodowej diecezji. Lektorem języka polskiego był Piotr Kawczyński. Na wizytatora poziomu nauczania tego języka biskup wyznaczył Franciszka Hiplera⁶⁶, wicrektora Seminarium, który pochodził z Olsztyna, gdzie większa część ludności mówiła po polsku. Kiedy Hoppe 30 stycznia 1869 r. został kanonikiem katedralnym i przeniósł się do Fromborka, rektorem został Hipler, najwybitniejszy historyk warmiński XIX w., obok Antoniego Eichhorna — filar powstałego w 1856 r. Warmińskiego Towarzystwa Historycznego, redaktor kroniki diecezjalnej *Pastoralblatt für die Dioecese Ermland* od początku w 1869 r. aż do śmierci w grudniu 1898 r. Wicrektorem był inny wybitny historyk warmiński Augustyn Kolberg. Hipler z polecenia biskupa Filipa Kremenza zaczął reformę przepisów seminaryjnych i Liceum *Hosianum*, ale nie zdążył tego wykonać. Towarzyszył biskupowi na Sobór Watykański I i potem włączył się w walkę z sektą starokatolików. Biskup Kremenz nawiązując do zarządzenia biskupa Józefa Hohenzollerna z 3 marca 1827 r. wydał 5 lutego 1874 r. dla kleryków przepisy o stroju duchownym. Obowiązywała ich sutanna, a czarna szata krótsza, sięgająca na szerokość dłoni za kolana, dozwolona była tylko w podróży⁶⁷. Resztę sił rektora pochłonęły zawirowania walki kulturalnej. Hipler nie wpuścił państwowego wizytatora do Seminarium, wobec czego zostało ono w 1876 r. zamknięte⁶⁸ i działalność wznowiło dopiero w dziesięć lat później. Klerycy warmińscy, którzy ostali, rozpierzchli się po całych Niem-

⁶³ List bpa J.A. Geritza do rektora seminarium, Frombork 23 VI 1860 — AAWO, AB, JS 4a, k. 279–284.

⁶⁴ AAWO, AB II, D 16, k. 319–320.

⁶⁵ Tamże, k. 318.

⁶⁶ J. Obłąk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych*, jw., s. 77.

⁶⁷ AAWO, AB, JS 4a, k. 310.

⁶⁸ Tamże, k. 312–320, 323–326.

czech. Kilku z nich zatrzymało się w Seminarium w Eichstätt w Bawarii. Z tego miasta pochodził ongiś sufragan warmiński Karol von Zehmen. Hipler zgromadził sporo materiału do dziejów Seminarium, którego był rektorem, ale nie spożytkował go należycie. Dał krótki, niedokończony i dość nieudany opis początkowych dziejów tegoż zakładu.

ERMLÄNDISCHES DIEZÖSANSEMINAR IM SCHWIERIGEN
JAHRHUNDERT 1772-1872.
ABRIß DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel stellt die Geschichte des Ermländischen Geistlichen Seminars in einem Jahrhundert dar, daß durch wichtige historische Tatsachen, so die erste Teilung Polens und den Kulturkampf markiert wurde. Der Autor beschreibt die Folgen der Einverleibung von Ermland seitens Preußen für das Seminar sowie die Kassation des Jesuitenordens. Dann beschreibt er die letzten Jahre des Päpstlichen Seminars (1772-1800), der rangzweiten Schule in Braniewo. Weiter werden die Aktivitäten des Diezösanseminars in den Jahren 1811-1818 diskutiert, daß sich in ernsthaften Schwierigkeiten befand, durch die Abschaffung der Fakultäten für Philosophie und Theologie im Gymnasium von Braniewo. Am 19. Mai 1818 wurde das Hosianum-Lyzeum ins Leben gerufen, daß die Pflicht der Klerikerausbildung übernahm. 1913 wird dieses Lyzeum zur Akademie erhoben. Als Gründer des modernen Ermländischen Seminars wird der Rektor Josef Scheill angesehen, der dieses Amt in den Jahren 1824-1834 bekleidete.

KSZTAŁCENIE ALUMNÓW WARMIŃSKICH W CZASACH BISKUPA MAKSYMILIANA KALLERA (1930–1945)

Treść: — I. Kontekst historyczny. — II. Podstawy prawne edukacji i wychowania alumnów. — III. Studia w braniewskiej Akademii Państwowej. — IV. Formacja w braniewskim Seminarium Duchownym. Podsumowanie. Aneksy. — Zusammenfassung.

I. KONTEKST HISTORYCZNY

Warmińskie Seminarium Duchowne, erygowane zgodnie z uchwałami Soboru Trydenckiego, przez Sługę Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza i Legata Papieskiego Franciszka Kardynała Commendone podczas synodu diecezjalnego obradującego w Lidzbarku w sierpniu 1565 roku, rozpoczęło działalność w połączeniu z Braniewskim Kolegium Jezuitów w uroczystość św. Katarzyny, dnia 23 listopada 1567 roku¹.

Od samego początku braniewskie Kolegium Jezuitów ściśle zespolone z Seminarium Duchownym, do którego w 1578 roku dołączono także Papieski Alumnat dla Północnych Misji miało aż do końca XVIII wieku centralne znaczenie w kształceniu kapłanów na potrzeby — izolowanej wyznaniowo — od czasów Reformacji — Warmii, jak również północnej Europy oraz litewskiej Prowincji Jezuitów.

Wraz z pierwszym rozbiorem Polski (1772) po trzech wiekach przynależności do Polski, diecezja warmińska została wcielona do państwa pruskiego. Kasata Towarzystwa Jezusowego, która nastąpiła rok później (1773), boleśnie dotknęła Seminarium Warmińskie. Po odpadnięciu ważnych zadań (kształcenie litewskich Jezuitów i likwidacja w 1798 roku Papieskiego Alumnatu dla Północnych Misji) braniewski ośrodek teologiczny utrzymał się wprawdzie, ale w bardzo mizernej postaci. W 1805 roku liczył on zaledwie 3 profesorów i 16 studentów². W 1811 roku nastąpiło jego przekształcenie w Gimnazjum Akademickie. Podczas gdy rząd pruski podjął w tym okresie starania mające na celu przeniesienie kształcenia

¹ Por. J. Obłak, O początkach Kolegium Jezuitów i Seminarium Duchownego w Braniewie, *Studia Warmińskie* 5(1968), s. 5 n.; zob. też: A. Szorc, Dzieje Diecezji Warmińskiej (1234–1991), Olsztyn 1991, s. 67–68.

² Por. E. Gatz, Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil, Herder Rom-Freiburg-Wien 1994, s. 70 n.

alumnów warmińskich na Uniwersytet w Królewcu albo we Wrocławiu, Biskup Warmiński Józef von Hohenzollern po żmudnych rokowaniach z władzami pruskimi osiągnął zgodę na założenie w Braniewie Wyższej Szkoły Filozoficzno-Teologicznej, która w 1821 roku została nazwana Liceum *Hosianum*³. Od tego czasu alumni na wykłady dochodzili do Liceum *Hosianum*, a w Seminarium, które zwane było także konwiktem, otrzymywali formację ascetyczną i duszpasterską. Ten styl seminariów duchownych upowszechnił się we wszystkich krajach niemieckojęzycznych i właściwie obowiązuje do dnia dzisiejszego. Losy braniewskiego ośrodka kształcenia księży katolickich będą odąd ściśle związane z dwiema instytucjami: państwowym instytutem intelektualnej formacji filozoficzno-teologicznej oraz z kościelnym Seminarium Duchownym, miejscem formacji ascetyczno-duszpasterskiej. Godzi się w tym miejscu nadmienić, że po likwidacji Papieskiego Alumnatu dla Północnych Misji, Seminarium braniewskie przeniosło się na jego miejsce do budynku zwanego „Kamiennym Domem” (*Steinhaus*), w rynku, obok poczty, gdzie pozostawało od końca XVIII wieku aż do wybudowania nowego obiektu w 1932 roku.

Braniewskie Liceum *Hosianum* w 1843 roku zostało zrównane w prawach z uniwersytetami krajowymi, otrzymując odąd cztery profesorskie katedry filozoficzne i pięć teologicznych⁴. Od XIX wieku większość księży warmińskich była absolwentami Liceum *Hosianum*. Ten ośrodek teologiczny posiadał po części nawet bardzo znacznych naukowców, jednakże liczba studiujących prawie nigdy nie przekraczała 40.

Do poważnych kontrowersji w braniewskim Liceum *Hosianum* doszło podczas I Soboru Watykańskiego, kiedy to większość profesorów przeciwstawiała się dogmatowi o nieomyślności papieża. Dwóch spośród nich, uporczywie odmawiających przyjęcia dogmatu, zostało przez biskupa Filipa Krementza zasuspendowanych.

W roku 1873 Seminarium Duchowne z powodu Kulturkampfu zostało przez władze pruskie zamknięte, podczas gdy wykłady w Liceum *Hosianum* były nadal prowadzone. Alumni starszych roczników w celu bliższego przygotowania do święceń kapłańskich musieli udawać się w tym okresie do Seminarium Duchownego w Eichstätt. Liczba studiujących w Braniewie na skutek restrykcji władz państwowych radykalnie się obniżyła, statystyki za ten okres notują zaledwie pięciu studentów.

Po kilkunastu latach regresu nastąpiło stopniowe wznowienie działalności Seminarium Duchownego. Najpierw władze pruskie udzieliły zezwolenia na tzw. *Mittagstisch* (czyli zorganizowanie wyżywienia dla studentów Liceum), a w 1886 roku nastąpiło formalne ponowne otwarcie Seminarium Duchownego w Braniewie. Wówczas ponownie nastąpił wzrost studiujących.

W roku 1912 Liceum *Hosianum* zostało przemianowane na Akademię Królewską, a w 1919 roku Akademię Państwową i w tej formie przetrwał ten ośrodek teologiczny aż do zimowego semestru 1944/45, czyli końca Prus Wschodnich.

³ Por. Tamże, s. 73.

⁴ Por. Tamże, s. 72.

Wówczas, jak pisze niemiecki historyk, Braniewska Akademia Państwowa wraz z niemieckim biskupstwem warmińskim *poszła na dno*⁵.

II. PODSTAWY PRAWNE EDUKACJI I WYCHOWANIA ALUMNÓW

Zgodnie z artykułem 6 Konkordatu zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Państwem Pruskim z 13 sierpnia 1929 roku⁶ Warmińska Kapituła Katedralna dnia 23 lipca 1930 roku wybrała nowego Biskupa Warmińskiego w osobie Maksymiliana Kallera, dotychczasowego Administratora Apostolskiego w Wolnej Pralaturze Piłskiej. Ojciec Święty Pius XI zatwierdził ten wybór 2 września 1930 roku i w listopadzie tegoż roku po uprzedniej konsekracji w Pile, biskup Maksymilian Kaller rozpoczął posługę pasterską w Kościele Warmińskim⁷.

Jedną z pierwszych trosk nowego biskupa stała się sprawa budowy nowego Seminarium Duchownego w Braniewie. W sprawozdaniu o stanie diecezji warmińskiej napisanym przez Kallera we wrześniu 1933 roku, w związku z jego pierwszą wizytą *ad limina apostolorum* na ten temat czytamy: *Ponieważ stare budynki Seminarium zostały wybudowane w szesnastym wieku i, jak zostało powiedziane już w sprawozdaniu z 1923 roku, nie odpowiadają wymogom sanitarnym, z inicjatywy biskupa w roku 1931 i 1932 zostało wybudowane w mieście Braniewie nowe przestronne seminarium, które kosztowało około 600.000 marek, według bieżącego kursu. Ponieważ państwo dało sumę 200.000 RM, całe duchowieństwo szczerze ofiarowało 130.000 RM i ze środków diecezjalnych można było wydać 220.000 RM, diecezja została zmuszona, jak to już wyżej powiedziano, do zaciągnięcia długu w wysokości jedynie 50.000 RM, który już obecnie jest pomniejszony o jedną trzecią. Dnia 23 sierpnia 1932 roku najjaśniejszy i czcigodny Cesare Orsenigo, Arcybiskup Ptolemais, nuncjusz apostolski z Berlina był łaskaw poświęcić nowe Seminarium*⁸.

Od początku XX wieku liczba alumnów w Seminarium braniewskim oscylowała między 40–70. Warunki lokalowe w tzw. „Kamiennym Domu” zupełnie odpowiadały tej liczbie kleryków. Gdy Akademia Państwowa w Braniewie otrzymała status uniwersytecki, obok alumnów warmińskich rozpoczęli w niej studia filozoficzno-teologiczne również klerycy z nowo utworzonej diecezji gdańskiej.

W 1932 roku do kleryków z Warmii i Gdańska dołączyli alumni z Wolnej Pralatury piłskiej, którzy do tej pory studiowali w ośrodku filozoficzno-teologicz-

⁵ Zob. G. Reifferscheid, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Köln–Wien 1975, s. 34–78; zob. też: F. Dittrich, *Der Plan der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Königsberg*, *ZGAE* 18(1912), s. 395–488.

⁶ Por. G. Fittkau, *Kaller Maximilian (1880–1947)*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon* Herausgegeben von Erwin Gatz, Berlin 1983, s. 357–361.

⁷ Por. Tamże, s. 358.

⁸ *Relatio status diocesis Warmiensis (Ermland) mense Septembris 1933 conscripta*, w: *Sacra Congregatio Consistorialis, Locus: Warmia (Prussia), Res: Relazione Diocesana e Visita ad limina*, Num. Prot. 843/33, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, s. 1–28.

nym u Jezuitów w St. Georgen, niedaleko Frankfurtu nad Menem. Wszyscy klerycy zamieszkali oczywiście w Kamiennym Domu. Celem zgromadzenia alumnów z trzech diecezji w jednym ośrodku formacyjnym w Braniewie było, jak się wydaje, ujednoczenie duszpasterskiej formacji przyszłego kleru katolickiego w północno-wschodniej części Niemiec, co miało duże znaczenie z uwagi na kontekst społeczny i narodowościowy tych trzech diecezji. W ten sposób w roku 1932 stan alumnów w Seminarium braniewskim podwyższyl się do 107, mianowicie: 67 Warmiaków, 17 Gdańszczan i 23 z Prałatury pilskiej⁹. W sposób oczywisty liczba kleryków przerastała możliwości Kamiennego Domu.

Rok później w sprawozdaniu *ad limina* biskup Kaller napisał: *W diecezjalnym wyższym seminarium 74 alumnów warmińskich, ponadto 14 z diecezji gdańskiej i 32 z Prałatury Pilskiej, razem 120*¹⁰. Zatem po przeniesieniu się do nowego budynku seminaryjnego liczba kleryków systematycznie wzrastała i tendencja ta utrzymywała się aż do głębokiego kryzysu ideowego, który ujawnił się w połowie lat trzydziestych, gdy większość profesorów Akademii Braniewskiej stało się członkami partii hitlerowskiej NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei)¹¹, co nie pozostawało bez wpływu na studentów, którymi byli przecież kandydaci do kapłaństwa.

Podstawą formacji kapłańskiej w okresie rządów biskupa Maksymiliana Kallera były odnośne kanony prawa kanonicznego (can. 1364–1366 C.J.C.), zalecenia Konstytucji Apostolskiej *Deus scientiarum Dominus* z 24 maja 1931 roku oraz zarządzenia Kongregacji o Studiach w Seminarjach i na Uniwersytetach z 12 czerwca 1931 roku¹².

Stosownie do wspomnianych norm ogólnych biskup Kaller na Synodzie diecezjalnym w 1932 roku zatwierdził szczególne postanowienia dotyczące kształcenia alumnów warmińskich w Akademii Państwowej w Braniewie, będące odąd nowym obowiązującym porządkiem studiów¹³. Dwa lata później, z dniem 1 lipca 1934 roku ustanowił i wprowadził w życie Statuty dla Warmińskiego Seminarium Duchownego pod wezwaniem Świętego Ducha w Braniewie¹⁴.

⁹ Por. E. Gatz, *Priesterausbildungsstätten*, jw., s. 71.

¹⁰ *Relatio ad limina* (1933), jw., s. 2.

¹¹ H. Heiber, *Universität unterm Hakenkreuz*, Teil II, Band 2, München 1994, s. 95. Opisując kapitulację wyższych uczelni niemieckich wobec systemu hitlerowskiego, autor stawia tezę, iż w tej niechlubnej konkurencji na pierwsze miejsce wysunęła się właśnie Braniewska Akademia Państwowa uchodząca z tego powodu w pewnych kręgach za wyższą szkołę partyjną: „...An erster Stelle, im Rang einer Universität, die Braunsberger Staatliche Akademie, von der ein Lexikon berichtet, 1933 seien hier mit nur einer Ausnahme alle Dozenten der NSDAP beigetreten und sie habe nun als Hochschule der Partei gegolten...” — Tamże, s. 95.

¹² Por. *Wissenschaftliche und aszetische Vorbildung und Fortbildung des Klerus*, w: *Diözesansynode des Bistums Ermland 11–13 Oktober 1932*, Braunsberg 1933, s. 15.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Statuten des Bischöflich-Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg*, Braunsberg 1934, s. 1–16.

III. STUDIA W BRANIEWSKIEJ AKADEMII PAŃSTWOWEJ

Akademia Państwowa w Braniewie była wyższą uczelnią filozoficzno-teologiczną w pełni utrzymywaną ze środków państwowych, respektującą prawa biskupa diecezjalnego co do sposobu formacji kapłańskiej studiujących w niej alumnów. Posiadała równocześnie daleko posuniętą niezależność od biskupa; w swoim statusie autonomicznym była równa z innymi uniwersytetami niemieckimi. Władze uczelni stanowił Rektor i Senat pochodzący z demokratycznego wyboru. Państwowym kuratorem Akademii był każdorazowy Nadprezydent Prowincji Pruskiej z Królewca. Profesorowie i docenci byli powoływani zarówno spośród duchownych, jak i świeckich, otrzymując odpowiednio wysokie państwowe wynagrodzenie.

Relacje między biskupem diecezjalnym a Akademią nie wynikały ze zmieniających nastrojów stron, lecz oparte były o państwowo-kościelne uzgodnienia czyli obowiązujące prawodawstwo, w tym wypadku Konkordat Pruski (1929) i Statuty Akademii. Artykuł 12 Konkordatu Pruskiego stanowił:

Dla naukowego kształcenia duchownych pozostają nadal: katolickie wydziały teologiczne przy uniwersytetach we Wrocławiu, Bonn i Münster oraz przy Akademii w Braniewie. Ich stosunek do władz kościelnych jest odpowiednio uregulowany, zgodnie z wcześniej ustalonymi i zachowującymi swą moc statutami katolickich wydziałów teologicznych w Bonn i we Wrocławiu¹⁵.

Szczegółowe uprawnienia biskupa wobec Akademii wynikały z Protokołu Końcowego Konkordatu Pruskiego: *Zanim ktoś będzie zatrudniony i dopuszczony do sprawowania urzędu nauczycielskiego na katolickim wydziale teologicznym, konsultowany być musi właściwy biskup, czy ma jakieś uzasadnione zastrzeżenia co do głoszonej nauki i sposobu życia proponowanego kandydata. Zatrudnienie lub dopuszczenie do kandydatury zakwestionowanej osoby wówczas nie nastąpi. Oferta na objęcie odnośnej katedry, rozpisana przez ministra do spraw nauki, sztuki i kształcenia publicznego odbędzie się w sposób poufny z zastrzeżeniem uprzedniego wysłuchania opinii biskupa diecezjalnego. Równocześnie zawiadamia się biskupa i zwraca się do niego z prośbą, aby zechciał wypowiedzieć się w tej kwestii w odpowiednio wystarczającym terminie. W odpowiedzi wymienić należy aktualnie istniejące zastrzeżenia co do głoszonej nauki i sposobu życia zaproponowanego kandydata; jak dalece biskup posunąć się może w swej opinii, pozostawia się jego uznaniu, zgodnemu z ustalonym dla niego obowiązkiem. Nominacja ogłoszona zostanie dopiero wówczas, gdy biskup oznajmi ministrowi, że z jego strony nie ma żadnych zastrzeżeń co do głoszonej nauki i sposobu życia prezentowanego nauczyciela akademickiego. W razie gdyby wykładowca akademicki na jednym z katolickich wydziałów teologicznych w swej działalności naukowej lub też w swych pismach obraził naukę katolicką lub dopuścił się uchybienia wobec wymogów kapłańskiego sposobu życia, wówczas biskup uprawniony jest do zgłoszenia tego faktu ministrowi do spraw nauki, sztuki i oświaty publicznej. W takim przypadku*

¹⁵ Por. H. Flatten, Das bischöfliche Nihil Obstat für Privatdozenten der Theologie nach deutschem Konkordatsrecht, w: Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat, Festschrift zum 70. Geburtstag von Univ.-Professor Franz Arnold, Wien 1963, s. 197–218.

minister zarządzi odwołanie dotyczącej osoby bez uszczerbku dla jej praw, wynikających z uprawnień przysługujących urzędnikom państwowym, a przede wszystkim postara się o znalezienie odpowiedniego zastępcy dla potrzeb wykładania tego przedmiotu naukowego¹⁶.

Biskup Kaller, w odróżnieniu od swego poprzednika Augustyna Bludaua (1909–1930) nie był naukowcem, lecz raczej wybitnym duszpasterzem. Wobec Akademii Braniewskiej przejawiał wielki respekt, a do profesorów w niej zatrudnionych był przyjaźnie nastawiony. Zgodnie ze Statutami Akademii po uprzednim zaproszeniu przez Rektora i Senat uczestniczył w najważniejszych uroczystościach Uczelni, jak: rozpoczęcie roku akademickiego, promocje, habilitacje, wykłady okolicznościowe i inauguracyjne itp. Biskupowi przedkładano do wiadomości wykazy wykładów i ćwiczeń; w odniesieniu do przedmiotów teologicznych ewentualne uwagi i wskazówki biskupa miały moc wiążącą. Profesorowie obydwu wydziałów przed rozpoczęciem wykładów na ręce biskupa składali wyznanie wiary¹⁷.

Strukturę naukowo-dydaktyczną braniewskiego ośrodka od czasów Maksymiliana Kallera wyznaczało 2-letnie studium filozofii i 4-letnie studium teologii, oparte o wytyczne Konstytucji Apostolskiej *Deus scientiarum Dominis* z 1931 roku. Zdecydowano o tym na Synodzie diecezjalnym w 1932 roku: *Studium filozoficzno-teologiczne, które dotąd w Braniewie trwało 10 semestrów, zostanie począwszy od Wielkanocy 1933 roku przedłużone o 2 semestry, także studium filozoficzne trwać będzie cztery semestry (zamiast dotychczasowych trzech), a studium teologiczne łącznie z formacją pastoralną 8 semestrów (zamiast dotychczasowych siedmiu)*¹⁸.

Do Seminarium Duchownego przyjmowani byli kandydaci po ukończeniu niemieckiego gimnazjum humanistycznego z dobrą znajomością języka greckiego i łacińskiego. Jeżeli kandydat ukończył inną szkołę średnią, w której język grecki i łaciński nauczany był w stopniu niewystarczającym, musiał zdać egzamin dodatkowy. Kandydaci bez znajomości języka łacińskiego mieli przedłużone studia co najmniej o 2 semestry; dopiero po zdaniu egzaminu z łaciny mogli rozpocząć dwuletnie studium z filozofii. Od początkujących studentów wymagano także znajomości języka greckiego i hebrajskiego. Kto tej znajomości nie wyniósł z gimnazjum, musiał nauczyć się tych języków w trakcie trwania dwóch pierwszych semestrów i zdać z nich egzamin, o ile chciał uniknąć przedłużenia swoich studiów o cały rok¹⁹.

Praktyczne względy duszpasterskie diecezji warmińskiej na kandydatów do kapłaństwa nakładały także obowiązki nauki języka polskiego. Klerycy pochodzący z parafii, gdzie regularnie wygłaszane były kazania w języku polskim musieli obowiązkowo uczyć się na lektorat języka polskiego i zdać z niego egzamin. Do nich dołączali się jeszcze ci, którzy do tego zostali przeznaczeni przez biskupa albo

¹⁶ Por. Tamże, s. 200.

¹⁷ Relacja ustna księdza prof. dra Gerharda Fittkaua, w latach 1933–1937 alumna Seminarium Duchownego w Braniewie.

¹⁸ *Wissenschaftliche und assetische Vorbildung*, jw., s. 16.

¹⁹ Tamże.

zgłosili się dobrowolnie. Nauczanie języka polskiego odbywało się na koszt państwa od piątego do ósmego semestru po dwie godziny tygodniowo, a na koszt diecezji od 3 do 12 semestru po jednej godzinie tygodniowo²⁰.

W odniesieniu do studentów, którzy przenieśli się do Braniewa z innej wyższej uczelni obowiązywało następujące postępowanie:

— jeśli gdzie indziej studiował filozofię przez trzy lub cztery semestry zaliczano mu jeden względnie dwa semestry,

— jeżeli studiował także inne przedmioty przez cztery lub więcej semestrów, to zaliczyć mu można było najwyżej dwa semestry.

Chociaż podstawą formacji filozoficznej był zalecany przez Kodeks i Konstytucję Apostolską system tomistyczny, to jednak uwzględniano również aktualne prądy filozoficzne, by przyszli kapłani mieli pełne ich zrozumienie, mogli je prawidłowo ocenić, potrafili na współczesne problemy filozoficzne dyskutować i kompetentnie się do nich ustosunkować. Synod diecezjalny w 1932 roku apelował do profesorów i docentów, by *nie ograniczali się do jałowego wykładu swoich dyscyplin w duchu św. Tomasza, lecz szeroko otwierali studentom horyzonty wiedzy ucząc ich samodzielnego wnikania w dziedzinę nauki*²¹. Poza katedrą filozofii i pedagogiki na wydziale filozoficznym Braniewskiej Akademii istniała jeszcze katedra nauk klasycznych, historii i biologii. W celu gruntownego i uniwersalnego wykształcenia przyszłych księży obowiązkowy charakter miały także wykłady z historii, literatury, filologii klasycznej oraz biologii. Ilustracją uniwersalnego kształcenia alumnow w Braniewie mogą być przykładowo tematy wykładów monograficznych prowadzonych przez profesora biologii Hansa André²²:

- *Budowa i funkcje centralnego systemu nerwowego*
- *Systematyczne wprowadzenie w regionalny świat roślin*
- *Ćwiczenia w rozpoznawaniu i nazywaniu roślin i ptaków*
- *Ćwiczenia mikroskopijne*
- *Ćwiczenia rozpoznawania miejscowych ziół leczniczych*
- *Wycieczki botaniczne w okolicach Braniewa.*

Po ukończeniu czwartego semestru alumni byli zobowiązani złożyć końcowy egzamin filozoficzny zwany *Philosophicum* oraz pisemny i ustny egzamin z Wprowadzenia do Pisma Świętego.

Studia teologiczne rozpoczynały się w Braniewie na piątym semestrze. Przedmioty teologiczne podzielone były na: *disciplinae principes*, *auxiliares* i *speciales* (czyli dyscypliny zasadnicze, pomocnicze i specjalne). Do dyscyplin zasadniczych zaliczano: teologię dogmatyczną, moralną, fundamentalną, wstęp i egzegezę Pisma Świętego, historię Kościoła, patrologię, archeologię chrześcijańską i prawo kanoniczne.

Jako dyscypliny pomocnicze traktowano: język hebrajski, język grecki, liturgikę, teologię ascetyczną i teologię orientálną.

²⁰ Tamże, s. 16–17.

²¹ Tamże, s. 17.

²² G. Reifferscheid, jw., s. 46–47; zob. też: Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg 1929/30–1944/45, Königsberg 1929–1945.

W skład dyscyplin specjalnych wchodziły: historia Starego i Nowego Testamentu, teologia biblijna, mariologia, teologia pastoralna, katechetyka, pedagogika, sztuka sakralna i wszystkie pozostałe.

Pierwszeństwo w nauczaniu na wydziale teologicznym zajmowała święta teologia czyli dogmatyka i teologia moralna. Tym przedmiotom, w związku z wydłużeniem studiów, przydzielono większą ilość godzin, mianowicie od 5 do 15 semestru po 4 godziny tygodniowo.

Z dyscyplin zasadniczych prawo kanoniczne nie było dotychczas na Akademii wystarczająco reprezentowane. Profesor historii Kościoła wykładał ten przedmiot jako uboczny. Za rządów biskupa Kallera wydział teologiczny uzyskał dodatkową katedrę prawa kościelnego.

W ramach teologii moralnej Synod (1932) polecił większą uwagę poświęcić etyce socjalnej²³, szczególnie nauce o gospodarce i etyce politycznej. Podstawą społecznej formacji alumnów miały być odtąd papieskie encykliki *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno*, z których systematyczne wykłady, dwa razy w miesiącu, dla wszystkich alumnów przeprowadzał w Seminarium osobiście biskup M. Kaller²⁴.

Konstytucja Apostolska na wydziały filozoficzne i teologiczne nakładała obowiązek przeprowadzania ze studentami ćwiczeń i dysput scholastycznych. Temu wymaganiu Akademia Braniewska na obydwu wydziałach czyniła zadość poprzez seminaria i kolokwia. Seminaria prowadzili profesorowie z dogmatyki moralnej, egzegezy Starego i Nowego Testamentu i historii Kościoła po 2 godziny tygodniowo. Studenci byli zobowiązani do udziału przynajmniej w jednym seminarium przez wszystkie semestry teologiczne.

Wykłady oraz egzaminy z głównych dyscyplin filozoficznych i teologicznych zgodnie z rzymskimi kryteriami odbywały się w języku łacińskim.

Główne egzaminy studenci składali po ukończeniu czwartego, dziesiątego i dwunastego semestru, czyli po ukończeniu filozofii, teologii i kursu pastoralnego, który odbywał się nie w Akademii, lecz w Seminarium, ponadto alumni składali egzaminy cząstkowe zwane *semestralia*. Na zakończenie każdego semestru student musiał złożyć ten częściowy egzamin z dwóch przedmiotów do wyboru. Zamiast egzaminu ustnego można było oddać profesorowi pisemną pracę seminaryjną. Końcowy egzamin teologiczny składał się z dwóch części: egzegeza Starego i Nowego Testamentu, jak również teologia fundamentalna oraz historia Kościoła podlegały końcowemu egzaminowi po ukończeniu ósmego semestru. Główny egzamin z teologii dogmatycznej, moralnej i prawa kanonicznego był zdawany jako tzw. egzamin *pro introitu* po ukończeniu dziesiątego semestru. Na ten egzamin składały się pisemne prace klauzurowe oraz ustny egzamin przed biskupią komisją egzaminacyjną, złożoną z profesorów Akademii oraz przedstawicieli Kapituły Katedralnej we Fromborku. Po pomyślnym wyniku tego egzaminu student był formalnie przyjmowany do Seminarium Duchownego, otrzymywał sutannę, odtąd zwany był klerikiem i rozpoczynał roczne pastoralne przygotowanie do święceń kapłańskich²⁵.

²³ Por. Diözesansynode des Bistums Ermland, jw., s. 17.

²⁴ Tamże, s. 18.

²⁵ Por. Beschlüsse und Anregungen der Diözesansynode, w: Diözesansynode des Bistums Ermland (1932), Braunsberg 1933, s. 15–21.

Charakterystycznym przywilejem kleryków w krajach niemieckojęzycznych była możliwość studiowania przez dwa semestry poza macierzystą uczelnią i poza własnym Seminarium Duchownym, co zresztą praktykuje się także obecnie. Dawano w ten sposób alumnom możliwość poznania innych ośrodków naukowych, a ich powołanie kapłańskie poddawano próbie stałości w warunkach życia i studiowania z dala od Seminarium Duchownego. Klerycy bowiem w trakcie trwania tzw. *Freisemester* zamieszkiwali na stacji, którą podobnie jak wyżywienie musieli sami opłacać, a na wykłady chodzili na wybrany przez siebie fakultet. Oto jak ów okres studiów wspomina ks. Gerhard Fittkau, absolwent Akademii Braniewskiej z 1937 roku: *Nasza formacja kapłańska trwała 12 semestrów, w międzyczasie mieliśmy tzw. dwa wolne semestry. Dzisiaj studenci robią w tym czasie, co tylko zechcą. Wówczas było inaczej. U nas utarło się wśród duchownych przekonanie, że kto nie odbywał podróży i nie studiował na innych uczelniach, ten nie ma wielkiego znaczenia. My, klerycy warmińscy, w owym czasie dużo podróżowaliśmy i wybieraliśmy sobie na ogół najbardziej odległe uniwersytety, jak najdalej od Braniewa, a więc: Freiburg, Monachium, Innsbruck, Münster. Nie wynikało to bynajmniej z kompleksu, iż nasza macierzysta uczelnia odbiega poziomem naukowym od innych wydziałów teologicznych. Przenigdy, wręcz przeciwnie. Był natomiast wówczas trend żeby poznawać inny świat, możliwie daleko od Braniewa. Ja na przykład przez ten okres studiowałem w Innsbrucku. Naturalnie nie wszyscy klerycy studiowali na Zachodzie, lecz tylko ci, którzy mieli bogatych rodziców, na przykład synowie bogatych chłopów mogli sobie na to pozwolić. Synów średnio zamożnych rodziców nie było na to stać, chyba że sobie nieco grosza zapracowali podczas ferii semestralnych. Dawniej za wszystko trzeba było słono płacić. Nie tak jak dzisiaj. Obecnie młodzież akademicka wszystko otrzymuje za darmo*²⁶.

Kryteria wolnych semestrów na Akademii Braniewskiej były ściśle określone z niemiecką starannością i dokładnością. Urlopowano alumnów na inne wyższe uczelnie od 2 do 3 i od 5 do 7 semestru włącznie, jednakże nie dłużej aniżeli na dwa semestry. Dla dłuższego urlopu, odpowiednio motywowanego, konieczna była zgoda biskupa diecezjalnego. Klerycy warmińscy studujący poza Braniewem zobowiązani byli przestrzegać następujących zasad:

1. Na początku każdego semestru musieli przedstawić się duszpasterzowi akademickiemu, przedłożyć mu pisemne zezwolenie Regensa na studia zewnętrzne, w trakcie semestru utrzymywać z nim żywy kontakt, a przed wakacjami złożyć mu wizytę pożegnalną.

2. Duszpasterz akademicki miał prawo polecić alumnowi, by zmienił stację, jeżeli w jego mniemaniu stacja była nieodpowiednia.

3. Klerycy zobowiązani byli w nowej sytuacji życiowej sumiennie przestrzegać ćwiczeń duchowych, a mianowicie: codzienny udział we Mszy św., lektura duchowna, rozmyślanie i sumienna ocena swego postępowania. Wymagano także cotygodniowej spowiedzi oraz udziału w Mszach akademickich. Wobec duszpas-

²⁶ Relacja ustna księdza prof. dra Gerharda Fittkaua, w latach 1933–1937 alumna Seminarium Duchownego w Braniewie.

terza akademickiego mieli odznaczać się stałą gotowością w wypełnianiu jego zaleceń i pomagać mu w duszpasterskiej pracy wśród studentów. Rekolekcje odbywali według wskazań własnego Regensa seminaryjnego.

4. Uczęszczanie na wykłady i zaliczanie przedmiotów u profesorów wyznających inny światopogląd, dozwolone było alumnom jedynie wówczas, jeżeli uprzednio uzyskali wyraźne przyzwolenie kierownictwa macierzystego Seminarium.

5. Uczestnicząc w rozrywkach i zabawach świeckich mieli zawsze pamiętać o ograniczeniach, które stawia przed nimi przyszły stan duchowny i unikać tego wszystkiego, co jest zagrożeniem ich własnej duszy, bądź co mogłoby zgorszyć studentów świeckich. Klerycy studiujący zewnątrz mogli przystępować tylko do katolickich organizacji studenckich.

6. W ciągu każdego semestru na studiach poza Seminarium alumni byli zobowiązani nie tylko do przykładowego uczęszczania na wykłady, lecz musieli także zdawać egzamin częściowy, tzw. *semestrals* i jego wynikiem legitymować się po powrocie do Braniewa. Po powrocie do Seminarium musieli przedstawić Regensowi świadectwo wystawione przez duszpasterza akademickiego²⁷.

Synod diecezjalny (1932) postulował, by *całokształt studiów w Akademii brał wzgląd na fakt, iż słuchacze to wyłącznie alumni przygotowujący się do stanu kapłańskiego*²⁸, ale równocześnie ze zrozumieniem konstatował, że *wydziały filozoficzny i teologiczny nie sprostają swemu naukowemu zadaniu, gdyby chciały ustalać tok studiów wyłącznie na potrzeby praktycznego duszpasterstwa*²⁹. W odróżnieniu od obecnej praktyki, gdy na wydziałach teologicznych dominują studenci świeccy, w owym czasie, w Akademii Braniewskiej studiowali wyłącznie przyszli duchowni. O wyjątku od tej reguły wspomina wyżej wspomniany ksiądz Fittkau: *Raz tylko zrobiono wielki wyjątek. Na wydziale filozoficznym studiowały dwie panie. Poza nimi nigdy nie było u nas na studiach ludzi świeckich. Semestry filozoficzne zostały im zaliczone, gdy ubiegały się o dalsze studia gdzie indziej. Jedną z tych pań była później sekretarką u profesora Josefa Lortza*³⁰.

Po zaliczeniu semestrów teologicznych i po zdanim egzaminie końcowym *Introitus* alumni otrzymywali nowy status, stawali się klerykami, których obowiązywała teraz formacja pastoralna, mająca miejsce wyłącznie w Seminarium. Teologię pastoralną, homiletykę, katechetykę oraz ćwiczenia homiletyczno-katechetyczne prowadził Regens Seminarium. Subregens wykladał sakrament pokuty, liturgikę oraz prowadził ćwiczenia ceremonii kościelnych. Sztuki administracji kościelnej oraz zarządu majątkiem kościelnym uczył kleryków wikariusz generalny.

Czesne dla alumnow diecezjalnych za rok wynosiło 350 marek (była to cena trzech pełnowartościowych krów w owym czasie). Alumni z diecezji gdańskiej i z Prałatury Pilskiej płacili 450 marek rocznie³¹.

²⁷ Por. Diözesansynode des Bistums Ermland, jw., s. 19.

²⁸ Tamże, s. 20.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ Relacja ustna księdza prof. dra Gerharda Fittkaura.

³¹ Relatio ad limina (1933), jw., s. 9.

Klerycy warmińscy w XI i XII semestrze byli zwolnieni od placenia czesnego. W I i II semestrze zwolnienie z czesnego względnie uzyskanie stypendium było ustawowo wykluczone.

Nowo wyświęconym księżom udzielano 4-tygodniowego urlopu, aby mogli odпочąć przed rozpoczęciem pracy na pierwszym wikariacie.

IV. FORMACJA W BRANIEWSKIM SEMINARIUM DUCHOWNYM

Braniewskie Seminarium Duchowne pod wezwaniem Świętego Ducha wraz z wysokim poziomem kształcenia intelektualnego kandydatom do kapłaństwa zapewniało również *formację serca i charakteru, by dary natury wzbogacone były i uszlachetniane darami łaski Bożej*³². Dla spełnienia tego zadania formacyjnego biskup Maksymilian Kaller dnia 1 VII 1934 roku ogłosił Statuty Biskupiego — Warmińskiego Seminarium Duchownego w Braniewie. Przywołując na pamięć wypróbowaną zachętę pedagogiczną: *Serva ordinem et ordo te servabit!* Biskup Kaller zobowiązał alumnów do pilnego przestrzegania zasad tych Statutów: *Zachowujcie regulamin seminaryjny, a on zapewni wam samym moralną postawę i rozwój. Ćwiczenie waszego młodego charakteru poprzez pilność, karność i porządek jest dla was najlepszym przygotowaniem do szkoły ofiarności przyszłego życia kapłańskiego*³³. Statuty biskupa Kallera będące podstawą formacji seminaryjnej kandydatów do kapłaństwa w braniewskim Seminarium Duchownym obejmowały cztery sektory obowiązków:

- a) religijno-moralna formacja alumnów
- b) naukowa formacja alumnów
- c) zachowywanie się alumnów wobec przełożonych i współkolegów
- d) regulamin domu.

Dopełnieniem Statutów był szczegółowy porządek dnia, przewidziany na niedziele i święta oraz dni powszednie³⁴.

A. Religijno-moralna formacja alumnów

1. Główne zadanie Seminarium polega na przekazywaniu religijno-moralnej formacji, która uzdolni alumnów w przyszłości do miłego Bogu życia kapłańskiego i do zbawiennej działalności kapłańskiej.

2. Dążenie do czystości i świętości, umacnianiu się w wierze i każdej chrześcijańskiej cnocie, naśladowanie Chrystusa, pilne i radosne korzystanie ze środków łaski naszego świętego Kościoła, są dla każdego alumna najwyższym i najpiękniejszym obowiązkiem.

³² Por. Wprowadzenie do Statutów Biskupa Maksymiliana Kallera, w: Statuten des Bischöflich-Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg, Braunsberg 1934, s. 2.

³³ Tamże, s. 2.

³⁴ Szczegółowe zasady Statutów podaje za: Statuten des Bischöflich-Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg, Braunsberg 1934, s. 1–16.

3. Aby osiągnąć ten zaszczytny cel zarządza się zgodnie z Kodeksem Prawa Kościelnego (c. 125 i 1367) następujące ćwiczenia religijne:

a) Wspólna modlitwa poranna i wieczorna, a mianowicie *Laudesy* i *Kompleta* brewiarza. W niedzielę i święta należy je śpiewać. Prywatnie odmawiają alumni w swych pokojach krótką modlitwę poranną natychmiast po wstaniu i podobną modlitwę wieczorną przed pójściem na spoczynek.

b) Codzienne rozmyślanie. Punkty rozważania podaje Ojciec Duchowny poprzedniego dnia wieczorem.

c) Codzienne uczestnictwo we Mszy św. W dni powszednie odprawiana jest cicha Msza święta, podczas której przez trzy dni alumni śpiewają pieśni kościelne, a w pozostałe dni jest Msza recytowana, podczas której odmawiają modlitwy Mszy św. na przemian z kapłanem, bądź też modlą się indywidualnie.

We wszystkie niedziele i święta, za wyjątkiem niedziel rekolekcyjnych odprawiana jest Suma. Grupa alumnów bierze ponadto udział w Sumie z kazaniem w kościele parafialnym, zajmując miejsca w przeznaczonych dla alumnów stallach.

d) Codzienny szczegółowy rachunek sumienia przed obiadem.

e) Codzienne czytanie Pisma Świętego.

f) Codzienna wspólna adoracja Najświętszego Sakramentu.

4. Cotygodniowa spowiedź i częste przystępowanie do Komunii św. Codzienne przystępowanie do Stołu Pańskiego zaleca się gorąco alumnom także podczas ferii. Na dziękczynienie należy przeznaczyć około 15 minut. Na spowiedź alumnów w terminarium wyznacza się oprócz Ojca Duchownego jeszcze 2 spowiedników. Spowiedź u innych spowiedników (diecezjalnych lub zakonnych) dozwolona jest tylko wyjątkowo, a i w tych wypadkach należy wybierać starszych kapłanów. Regensowi i Subregensowi nie wolno spowiadać alumnów, za wyjątkiem, jeśli oni sami, z jakiś ważnych i nagłych przyczynach o to poproszą (c. 891).

h) Cotygodniowa konferencja ascetyczna pod kierownictwem Ojca Duchownego.

i) Służba przy ołtarzu. Do Mszy św. wyznacza się ministrantów w cyklu tygodniowym, podobnie wygląda służba w zakrystii.

W niedzielę i święta podczas sumy w kościele parafialnym i podczas procesji eucharystycznych klerycy biorą udział w mniejszych lub większych grupach. Klerycy mogą w kościele parafialnym wygłaszać kazania na rannej Mszy św., które wcześniej zostały przedłożone Regensowi do zatwierdzenia.

Asystę pontyfikalną w katedrze fromborskiej Seminarium zapewnia w dniach ustalonych przez Najprzewielebniejszy Ordynariat. Służbę liturgiczną należy wykonywać nienagannie i godnie, dla alumnów ma być świętym obowiązkiem i sprawą honoru.

k) Uczestniczenie wszystkich alumnów w Procesji Bożego Ciała przy kościele parafialnym w samym dniu świętym i podczas Oktawy.

l) Uroczystości piątkowe poświęcone Najświętszemu Sercu Jezusa (suma, a po niej nabożeństwo przebłagalne), szczególnie nabożeństwo do Matki Boskiej w miesiącu maju (w każdą środę i sobotę wieczorem zamiast komplety nabożeństwa majowe, według diecezjalnego zwyczaju), w październiku (nabożeństwo różańcowe), nowenna do Ducha Świętego przed zesłaniem Ducha Świętego, oktawa

modlitwy powszechnej o zjednoczenie w wierze (w styczniu), wieczysta adoracja (dwa razy w semestrze).

m) Pielęgnowanie odmawiania Różańca i Drogi Krzyżowej (indywidualnie).

n) Udział w trzydniowych rekolekcjach, każdego roku przed rozpoczęciem semestru letniego, oddzielnie dla nowo wstępujących alumnów i równocześnie dla pozostałych alumnów, trzydniowe rekolekcje odprawia się również dla kandydatów przed niższymi święceniami i przed diakonatem. Sześciodniowe rekolekcje dla kandydatów przed święceniami subdiakonatu i prezbiteratu (c. 1001).

o) Miesięczna odnowa ducha (dzień skupienia), zaleca się, by alumni odbywali dni skupienia dobrowolnie, przy czym zachowane być musi milczenie we wspólności.

p) Egzorta (konferencja) Regensa w każdą sobotę wieczorem o godz. 20³⁰ w kaplicy seminaryjnej obowiązkowa dla wszystkich alumnów.

5. Każdy alumn dążyć musi do prawdziwego, wewnętrznego życia, gdyż na tym opiera się szczęście duchowe i sukces w przyszłym duszpasterstwie. Szczególnie gorące nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu i czuła miłość do Najświętszej Matki i Dziewicy Maryi musi być sprawą serca dla każdego kandydata do stanu duchownego.

B. Naukowa formacja alumnów

1. Obowiązkowe wykłady i ćwiczenia oraz egzaminy ustalone zostały przez Warmiński Porządek Studiów. Alumni są zobowiązani do przestrzegania planu studiów i do uczęszczania według tego planu na wykłady i do rozłożenia ich na poszczególne semestry.

2. Na początku każdego semestru każdy alumn przedstawić musi regensowi spis wykładów i ćwiczeń, które zamierza zaliczyć.

3. Nie przerywane i pilne uczęszczanie na obowiązkowe wykłady, zarówno na Państwowej Akademii, jak również w Seminarium jest niezbędnym warunkiem formacji naukowej przyszłych kapłanów.

Prefekci (spośród studentów) mają obowiązek czuwania nad regularnym uczęszczaniem na wykłady, a zaniedbujących się alumnów mają zgłaszać Regensowi.

4. Pod koniec 1 i 3 oraz 5 i 7 semestru każdy alumn złożyć musi egzamin semestralny z dwóch przez siebie wybranych przedmiotów. Kierownictwo Seminarium zadba o to, aby przedmioty egzaminów się zmieniały. Ustny egzamin może być zastąpiony pracą pisemną (pracą seminaryjną). Kto na egzaminie z obowiązkowego przedmiotu uzyskał notę niedostateczną, musi powtórzyć egzamin.

5. Naukowej i praktycznej formacji służy podręczna biblioteka w czytelni seminaryjnej. W interesie wszystkich użytkowników czytelni przestrzegać należy mileżenia. Książek i czasopism nie wolno zabierać ze sobą na pokoje. Gazety wykładane w sali rekreacyjnej, po ich wykorzystaniu należy pozostawić na miejscu.

6. Alumnów zachęca się gorąco do pielęgnowania śpiewu chóralnego, jako dobrej szkoły dla śpiewu liturgicznego. Zaleca się udział w chórze kościelnym.

C. Zachowywanie się alumnów wobec przełożonych i współkolegów

1. Kierownictwo Seminarium składa się z Regensa, Subregensa i Ojca Duchownego. Przełożeni Seminarium czuwają pilnie i dbają, aby w Seminarium panował duch wiary, miłości, modlitwy i porządku, jak tego wymaga miejsce, w którym wychowuje się godnych kapłanów i niestrudzonych pracowników w Winnicy Pańskiej. Wobec alumnów muszą oni okazywać ojcowską miłość i dobroć, lecz również z całą stanowczością nie będą tolerować żadnego nieporządku i najmniejszych nadużyć.

2. Alumni darzyć mają swych przełożonych zaufaniem, uznając i szanując ich autorytet nie tylko zewnątrz, lecz także aktem wewnętrznym. Wobec przełożonych okazywać muszą należną cześć i posłuszeństwo. Należy unikać wszelkiego narzekania, manii krytykanctwa. Tym bardziej, że kiedyś sami będą wymagać dla swego kapłańskiego urzędu i swej działalności poszanowania autorytetu i godności kapłańskiej. Tylko ten będzie dobre dawał polecenia, który sam nauczył się posłuszeństwa.

3. Do pomocy przełożonym Regens mianuje spośród alumnów 2 prefektów, którzy zmieniają się co tydzień, pełniąc swoje obowiązki. Dla każdego piętra, gdzie znajdują się pokoje mieszkalne alumnów po jednym subprefekcie. Ich zadaniem jest przekazywanie kolegom zleceń Regensa i dopilnowanie porządku w ich regionach we wszystkich punktach. Tych, którzy się zaniedbują, bądź którzy opuszczają obowiązkowe zajęcia, prefekci mają obowiązek upominać po bratersku, a tych którzy tymi napomnieniami się nie przejmują, zgłaszać do Regensa. Każdy subprefekt zgłasza Regensowi w zakresie swego piętra ewentualne zażalenia i skargi współkolegów. Jednakże każdemu alumnowi wolno także zwracać się bezpośrednio do Regensa. Prefekci ustalają trasę wspólnych spacerów, przechadzek, a co najmniej jeden z nich musi towarzyszyć kolegom na spacerze, a także przechadzkom w starym ogrodzie seminaryjnym. Ich zadaniem jest troszczyć się o dobre zachowanie kolegów i uważać, żeby żaden alumn bez pozwolenia Rektora nie szedł innymi drogami. Ponadto Prefekci czuwają nad uczęszczaniem na wykłady, a opieszłych zgłaszają Regensowi. Alumni zobowiązani są odnosić się z szacunkiem do prefektów i subprefektów.

4. Dla wspólnego życia alumnów w Seminarium regułą zasadniczą i gwiazdą przewodnią musi być Słowo Pana: *To jest moje przykazanie abyście się wzajemnie miłowali tak jak ja was umilowałem. Pozostańcie w mojej miłości.* W Seminarium Duchowym panować musi dlatego duch prawdziwej miłości i braterstwa, ogarniający wszystkich. Alumni powinni zachować ducha jedności poprzez więzy pokoju i stanowić jedno serce i jeden duch. Braterska miłość nie może nigdy doznać uszczerbku, a we wzajemnym obcowaniu należy zachowywać się taktownie i mieć wzgląd na drugą osobę. Każde usiłowanie i próba siania niezgody i wprowadzania podziałów i partii, karane będzie jako wielkie uchybienie miłości.

Wstępowanie do korporacji studenckich istniejących na wyższych uczelniach i aktywna w nich działalność podczas pobytu w Seminarium jest dla alumnów wzbroniona.

5. W zewnętrznym zachowaniu alumni powinni odznaczać się skromnością, szlachetnym postępowaniem w domu i poza domem, jak tego wymaga honor stanu, do którego chcą kiedyś należeć oraz honor uczelni, w której do tego stanu się przygotowują. Ze wszystkich sił muszą się starać, aby wszystkie ich słowa i uczynki były zgodne z zasadami naszej świętej religii, a zwłaszcza w całej zewnętrznej postawie przestrzegać muszą kościelnych nakazów, dotyczących *honestas vitae* i *decorum clericale*.

Wstępującym do Seminarium wolno nosić swoje dotychczasowe ubranie, lecz przy zakupie nowych wybierać raczej ciemne materiały. Od rozpoczęcia studiów teologicznych alumnowi obowiązuje noszenie koloratki. Dla kleryków (po skończonych studiach filozoficznych i teologicznych) nakazane jest prawem kościelnym (c. 136) *habitus ecclesiasticus* (sutanna), zgodnie ze zwyczajem diecezjalnym i ustaleniami poszczególnych diecezji³⁵.

Czcigodnym siostronom należy okazywać poszanowanie, a wobec personelu świeckiego okazywać daleko idącą powściągliwość. Wstęp do kuchni i do mieszkań personelu dozwolony jest za zgodą Regensa. Unikać zbytecznego przebywania na furcie. Umeblowanie Seminarium jest własnością domu i należy je szanować.

D. Regulamin domu

1. Wszyscy alumni zobowiązani są do sumiennego przestrzegania regulaminu domu i porządku dnia. Punktualność w ich przestrzeganiu jest najlepszym przygotowaniem do starannego wypełniania obowiązków powołania kapłańskiego. O wyjątek prosić można jedynie z ważnych przyczyn. Regens odwiedza od czasu do czasu pokoje do nauki, aby przekonać się czy przestrzegany jest ustalony porządek.

2. Dla regulaminu domowego wielkie znaczenie ma milczenie. Milczenie obowiązuje:

a) podczas studium

b) od modlitwy wieczornej do następnego dnia rana tzn. do zakończenia Mszy Świętej

c) podczas udawania się do kaplicy i sali jadalnej

d) w czytelnii.

A poza tym unikać należy hałasów, głośnego tupania, trzaskania drzwiami, biegania po korytarzach itp.

3. Po wykładach lub też w dłuższych przerwach między wykładami w Akademii (tzw. okienka) alumni natychmiast wracają do Seminarium Duchownego.

4. Studium odbywają studenci w swoich pokojach, albo przy sprzyjającej pogodzie w ogrodzie seminaryjnym obok domu. W czasie przeznaczonym na studium nie wolno chodzić do innych pokoiów.

5. Palenie papierosów dozwolone jest w ogrodzie, na II górnym piętrze i na poddaszu, jak również podczas rekreacji w sali rekreacyjnej.

³⁵ Studenci filozofii i teologii (od I do X semestru nazywani byli alumnnami). Od rozpoczęcia formacji pastoralnej w XI i XII semestrze nazywano ich klerykami.

6. Trasę codziennego spaceru dla alumnów wyznaczają prefekci, klerycy nie muszą się kierować tymi wskazaniem. W poniedziałki, czwartki i soboty spacer jest obowiązkowy. W pozostałe dni można wybrać się w tym czasie na boisko seminaryjne lub też do starego ogrodu. Latem we wszystkie dni tygodnia wolno alumnom podczas spaceru kąpać się w miejskim kąpielisku.

Klerycy mogą się kąpać w wolnym czasie, także przed południem.

W każdą środę po południu jest wolne wyjście do miasta, w którym to czasie można poczynić konieczne zakupy.

7. W niedzielę i święta po południu alumnom wolno udać się prywatnie z wizytą do znajomych. O pozwolenie na odwiedziny w mieście z podaniem osób odwiedzanych zwrócić się należy poprzez prefektów do Regensa, najpóźniej w niedzielę przed obiadem. Wstęp do kawiarni, restauracji, teatrów, oraz na zabawy ludowe jest zabroniony. Na odwiedziny Centrum Stowarzyszeń Katolickich Regens wyrazić może swoją zgodę.

8. Odwiedzających przyjmować można tylko w rozmównicy i to w wolnym czasie.

9. Urlop na wyjazd poza Seminarium udzielony być może tylko z ważnych powodów.

10. Pozwolenie na udzielanie lekcji prywatnych wydać może Regens studiującym alumnom, wyjąwszy kleryków, jeżeli te lekcje odbywają się w domu seminaryjnym i ograniczone są do 4 godzin tygodniowo.

11. Choroby alumnów prefekt względnie subprefekt zgłasza natychmiast Regensowi. W czasie semestru każdy alumn powinien być ubezpieczony w Kasie Chorych wyznaczonej przez kierownictwo Seminarium. Podczas ferii zaleca się to samo.

12. Po ostatnim wykładzie alumni rozjeżdżają się na wakacje. Przed wyjazdem, jak również po powrocie zgłaszają się do Regensa. Taką samą wizytę powitalną i pożegnalną składają u Proboszcza, gdzie przebywają podczas wakacji. Podczas wakacji alumni muszą zachowywać się zgodnie z ich powołaniem, kontynuować seminaryjne praktyki religijne, dawać dobry przykład, unikać wszystkiego, co mogłoby narazić ich powołanie kapłańskie, a dla ludzi mogło też być zgorzeniem.



Przy wstąpieniu do Seminarium każdy alumn otrzymywał jeden egzemplarz wyżej wymienionych Statutów i przyrzekał Regensowi przez podanie ręki, że będzie sumiennie przestrzegał tych zasad. Na początku każdego roku akademickiego Statuty były alumnom odczytywane i szerzej wyjaśniane.

Porządek dnia
w niedzielę i święta

6 ³⁰	Wstawanie, prywatna modlitwa poranna
7 ⁰⁰	Rozmyślenia w kaplicy
7 ²⁵	Suma, śniadanie (15 minut), czas na rekreację
9 ¹⁵	Studium. Wyjście jednej grupy do kościoła parafialnego na Sumę z kazaniem
11 ⁴⁵	Rachunek sumienia szczegółowy i czytanie Pisma Świętego w kaplicy
12 ⁰⁰	Obiad
12 ³⁰	Wyjście na spacer
14 ⁰⁰	Kawa — podwieczorek
14 ¹⁵	Wyjście na spacer
17 ⁰⁰	(w semestrze letnim 18 ⁰⁰) — Studium
19 ⁰⁰	Kolacja, Adoracja i czas wolny
20 ³⁰	Uroczysta kompletna. Punkty rozmyślenia
21 ¹⁵	(najpóźniej 22 ⁰⁰) Prywatna modlitwa wieczorna i spoczynek nocny

Dni powszednie

5 ⁴⁵	Wstawanie, prywatna modlitwa poranna
6 ⁴⁵	Laudesy i rozmyślenia w kaplicy
6 ⁵⁰	Msza Święta, śniadanie (15 minut), czas wolny
8 ⁰⁰ –13 ¹⁵	Wykłady — Szczegółowy rachunek sumienia i czytanie Pisma Świętego w kaplicy
13 ³⁰	Obiad i czas wolny
14 ⁴⁵	Wyjście na spacer (środa 14 ⁰⁰ –15 ⁴⁵) — wolne wyjście
15 ⁴⁵	Kawa — podwieczorek
16 ⁰⁰ –19 ¹⁵	Wykłady albo studium
19 ¹⁵	Kolacja, Adoracja, czas wolny
20 ³⁰	Wolne zajęcia
20 ⁴⁵	Kompleta i punkty rozmyślenia
21 ¹⁵	(najpóźniej 22 ⁰⁰) prywatna modlitwa wieczorna i spoczynek nocny.

V. PODSUMOWANIE

Sobór Trydencki nałożył na wszystkich kapłanów obowiązek inkardynacji do konkretnej diecezji. Ta decyzja Soboru przyczyniła się do zlikwidowania zjawiska *clerici vagantes* (waleśających się po świecie duchownych). Odtąd duchowieństwo diecezjalne związane jest z diecezją i biskupem. Dlatego można powiedzieć, że od Soboru Trydenckiego rozpoczął się rozwój duchowieństwa diecezjalnego.

Inną decyzją Soboru Trydenckiego było nałożenie na biskupów diecezjalnych troski o rozwój powołań kapłańskich. Często nadinterpretowany dekret Soboru Trydenckiego o seminariach nie przewidywał kształcenia kandydatów do stanu duchownego wyłącznie w seminariach duchownych, lecz zobowiązywał biskupów jedynie do tego, aby zajmowali się w ogóle rozwojem i kształceniem narybku kapłańskiego.

Bieg historii sprawił, że w krajach niemieckojęzycznych nie biskupi diecezjalni, lecz Jezuici z szeroko rozgałęzioną siecią swoich kolegiów i uniwersytetów zajmowali się kształceniem kleru diecezjalnego według wskazań Soboru Trydenckiego, podczas gdy biskupi, o ile w ogóle tą kwestią się zajmowali, mogli się przebić w tym zakresie tylko z największym trudem. Dopiero odsunięcie zakonów w dobie Oświecenia, a przede wszystkim kasata Towarzystwa Jezusowego w 1773 roku przyczyniła się do istotnej zmiany w tej dziedzinie. Odtąd biskupi przejęli we własne ręce odpowiedzialność za kształcenie swoich kapłanów. Nie oznaczało to bynajmniej rozwoju seminariów duchownych w tej postaci, z jaką dzisiaj mamy do czynienia w Polsce, czy w innych krajach Europy Wschodniej. Wzorcowym modelem dla diecezji niemieckojęzycznych, w tym także dla ówczesnej diecezji warmińskiej, stała się w tym względzie regulacja przeprowadzona w diecezji Münster przez tamtejszego wikariusza generalnego oraz ministra oświaty Franza von Fürstenberga z 1773 roku¹⁶. Na podstawie tego porozumienia naukową erudycję kandydatów do kapłaństwa zlecono nowo powstałemu uniwersytetowi krajowemu w Münster, a więc instytucji państwowej, natomiast już samo przygotowanie do święceń i do praktyki duszpasterskiej biskupiemu seminarium diecezjalnemu. Równoległe do kościelnych interesów odpowiedniego kształcenia księży również państwo było tym problemem żywotnie zainteresowane. Kościół przecież wyręczał częściowo państwo w dziedzinie kształcenia i wychowania dzieci i młodzieży, a także w różnych sektorach pracy socjalnej. Władze państwowe zatem, z racji na duże społeczne znaczenie kleru diecezjalnego, podobnie jak biskup diecezjalny, były zainteresowane współdziałaniem przy kształceniu kandydatów do kapłaństwa. Po długich negocjacjach i rozmaitych próbach, kształcenie księży w obszarze języka niemieckiego uregulowano ostatecznie w ten sposób, że edukacja filozoficzno-teologiczna odbywać się będzie na wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych albo innych państwowych wyższych uczelni, a tylko w wyjątkowych przypadkach w biskupich wyższych seminariach duchownych. Ogólnie biorąc poziom wykształcenia księży podniósł się radykalnie w stosunku do tego co było w XVIII wieku, bądź w stosunku do tych regionów Kościoła Powszechnego, gdzie pozostano przy dotychczasowej, seminaryjnej metodzie kształcenia duchownych. Kler diecezjalny, a wraz z nim Kościół, zyskał na tych reformach kształcenia akademickiego będących owocem porozumienia i współpracy państwa i Kościoła¹⁷.

Status Braniewskiej Akademii Państwowej jako miejsca kształcenia warmińskiego kleru diecezjalnego ukształtował się według tych samych kryteriów jak

¹⁶ Por. H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979, s. 40–46 oraz s. 97–109.

¹⁷ Por. E. Gatz, *Priesterausbildungstätten*, jw., s. 241–279.

wszystkich pozostałych ośrodków teologicznych w obszarze języka niemieckiego. W utrzymywaniu Akademii państwo było o tyle zainteresowane, o ile istniały dawne zobowiązania. Powody sięgają daleko wstecz, czasów króla pruskiego Fryderyka II, który dokonał kasacji „dotacji” *Hosianum*. Jezuici byli pod tym względem realistyczni i przewidujący. Powołując do życia w Braniewie swoje Kolegium, uczynili to pod tym warunkiem, że każda uczelniana katedra (*Lehrstuhl*) na swoje potrzeby i na trwałe utrzymanie dostanie majątek ziemski (jak na przykład Krosno). Po pierwszym rozbiore Polski, gdy Warmia przypadła Państwu Pruskiemu, podczas sekularyzacji majątków ziemskich, „dotacje” *Hosianum* zostały zagarnięte przez państwo. Biskup warmiński Józef von Hohenzollern po żmudnych pertraktacjach z władzami pruskimi uzyskał pewnego rodzaju odszkodowanie za zabrane majątki *Hosianum*; mianowicie Państwo Pruskie zobowiązało się do finansowania pewnej liczby katedr (*Lehrstühle*) w braniewskim ośrodku teologicznym. To zobowiązanie wobec Kościoła władze państwowe respektowały aż do 1945 roku³⁸.

Z przyjściem biskupa Maksymiliana Kallera na Warmię datuje się wyraźne zwiększenie liczby kandydatów do studiów teologicznych. Do tego wzrostu przyczynił się katolicki ruch młodzieżowy, który mimo rozpoczętej już dyskryminacji narodowych socjalistów, szczególnie w północnych Niemczech zyskiwał wielu zwolenników³⁹. W 1932 roku studiowało na Akademii 107 alumnów, rok później 120. W 1935 roku wskutek sygnalizowanego wyżej kryzysu w gronie profesorów i nie mającego precedensu zaangażowania się ich w narodowy socjalizm liczba studentów spadła do 88. Później znowu wzrosła i do wybuchu II wojny światowej utrzymywała się mniej więcej na jednakowym poziomie ok. 100 alumnów.

Druga wojna światowa spowodowała katastrofalny spadek studentów w braniewskiej Akademii. Alumni wydziału filozoficznego i teologicznego, o ile nie otrzymali jeszcze święceń subdiakonatu, zostali potraktowani jak normalni rekruci i zmobilizowano ich na wojnę do służby wojskowej z bronią w ręku. Budynek nowego Seminarium Duchownego został zajęty dla potrzeb wojskowych. Garstka starszych alumnów (diakonów i subdiakonów) oraz nieliczni, których stan zdrowia uchronił przed mobilizacją wojenną dalej kontynuowała swoje studia w Akademii Państwowej, która funkcjonowała do zimowego semestru 1944–1945⁴⁰. W latach wojny liczba profesorów, w sensie dosłownym, przewyższała liczbę studentów.

Ostatnim aktem braniewskiego ośrodka teologicznego była chaotyczna ucieczka resztki profesorów i wychowawców wobec zbliżającej się do Braniewa z początkiem lutego 1945 roku groźnej ofensywy Armii Czerwonej. Paul Arendt ostatni regens Seminarium Duchownego tak opisuje swoje przeżycia z tamtych dni: *5 lutego braniewskie Seminarium Duchowne (podczas wojny zamienione na szpital wojskowy) wskutek rosyjskiego ataku lotniczego na Braniewo zostało poważnie uszkodzone. Ponieważ Rosjanie z wielu stron zbliżali się do miasta została zarządzona ewakuacja. Jedyną możliwością, by wydostać się z miasta i nie wpaść*

³⁸ Relacja ustna księdza prof. dra Gerharda Fittkawa, jw.

³⁹ Por. E. G a t z, *Priesterausbildungsstätten*, jw., s. 247.

⁴⁰ Por. B. S t a s i e w s k i, *Die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunschweig 1568 bis 1945*, w: *Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten*, Bd 30, Köln 1963, s. 41–58.

w ręce Rosjan był szlak po lodach zamarzonego Zalewu Wiślanego. Kleryków już nie było, zostawiłem cały swój dobytek i tak jak stałem, pieszo przewędrowałem cały Zalew Wiślany i Mierzeję Wiślaną aż do Gdańska. Stamtąd udało mi się przedostać do południowych Niemiec, gdzie znalazłem gościnne przyjęcie u kanonika Bedlemeiera w Rottenburgu⁴¹.

Na zakończenie należy dodać, że przedstawiając dzisiaj zagadnienie kształcenia alumnów warmińskich w okresie rządów biskupa Kallera, skoncentrowano się raczej na aspekcie prawnym tego problemu, a tylko w niewielkim stopniu ukazano stan faktyczny.

Omawiając dzieje ośrodka teologicznego nie sposób pominąć szczegółowej prezentacji sylwetek profesorów, tematyki ich wykładów czy zakresu badań naukowych. Istotne znaczenie posiada także przebadanie środowiska studentów, ich losów i roli jaką odegrali w życiu Kościoła i państwa. Akademia Braniewska wraz z Seminarium Duchownym poddana została dziejowej próbie moralnej, jaką było od 1933 roku dyktatorskie państwo pod rządami Adolfa Hitlera.

Środowisko profesorów, przy początkowej aprobachie biskupa Kallera, nie tylko sympatyzowało z nowymi ideami, lecz także nadużywając do tego akademickich katedr, usiłowało pogodzić zasady narodowego socjalizmu z doktryną katolicką. Sytuacja stała się na tyle groźna, że w 1934 r. interweniowała Stolica Apostolska suspensując dwóch najbardziej skrajnych zwolenników hitlerowskiej teorii o sterylizacji i segregacji rasowej⁴².

Również alumnów poddawano na Akademii w tym okresie militarnej presji, gdy pod pozorem ćwiczeń sportowych, w ramach obrony cywilnej, w brązowych mundurach SA, uczono ich strzelania z broni i zaprawiano we współczesnych formach walki⁴³.

To wszystko sprawiło, że Akademia Braniewska uchodziła wówczas za najbardziej brązową katolicką uczelnię teologiczną w Trzeciej Rzeszy Niemieckiej⁴⁴.

Wszystkie te problemy wymagają szczegółowego, odrębnego potraktowania, ale obecnie przekracza to ramy wyznaczonego tematu.

⁴¹ Por. Lebenslauf des Dr. Paul Arendt (Diözese Ermland), w: Historischer Verein für Ermland, Münster.

⁴² Por. H. Preuschhoff, Zur Suspension der Braunsberger Professoren Eschweiler und Barion im Jahre 1934, ZGAE 45(1989), s. 115–139.

⁴³ Zob. Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg 1939/40–1944/45, Königsberg 1939–1945. Zob. także: G. Reifferscheid, jw., s. 72–77.

⁴⁴ Por. H. Heiber, jw., s. 95–99.

Aneks I – c.d.

PLAN WYKŁADÓW

17. j. polski	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1 ¹	-	
18. metodyka naukowa	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1 ²
19. muzyka kościelna	2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1 ³
20. św. cieleśne	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2 ¹
Ogólna liczba godzin w semestrze	21	21	21	21	21	21	25	22	20	12	12	12	12						

1 Przez dwa semestry

2 Praktyczna teologia i asceza w 9 i 10 semestrze poza tym po 15 godz. tyg. w seminarium duchownym

3 Kurs języka łacińskiego i greckiego po 3 godz. tygodniowo. *Latium* zdać trzeba przed rozpoczęciem studiów

4 W 9 i 10 semestrze

5 W ciągu dwóch semestrów

6 Od 3 do 10 semestru

7 Dla wszystkich semestrów

Braniewo, dn. 25. stycznia 1933 r.

Aneks 2

PLAN WYKŁADÓW
dla kursu kleryków w Seminarium Duchownym w Braniewie

Przedmioty	Liczba godzin w semestrze				
	9	10	11	12	
1. Wykłady akademickie wyjątek język polski	9	9			
2. Pastoral.	3	3	3	3	regens
3. Homoletyka	3		2	2	regens
4. Homo. św.			1	1	regens
5. Katechetyka		3	2	2	regens
6. Katechetyka św.	1	1	1	1	regens
7. Sakrament pokuty	2	2	2	2	subregens
8. Liturgia	3	3	3	3	subregens
9. Lit. św.	1	1	1	1	subregens
10. Ascetyka	2	2	2	2	ojciec duch.
11. Chorał			1	1	lekt. muzyki
12. Język polski	1	1	1	1	lektor j. pol.
13. Admin. kościelna			1/2	1/2	wik. generalny
Razem liczba godzin	25	25	19,5	19,5	

Aneks 3¹

Seminarium Duchowne w Braniewie liczyło w semestrze letnim 1934 r. ogółem 112 alumnów, którzy pochodzili z 110 rodzin. Wśród alumnów było bowiem po dwóch braci. Owe 110 rodzin miały razem 743 dzieci, z których 148 zmarło, żyjących pozostało więc tylko 595.

Przy ogólnej liczbie 743 dzieci przypadło przeciętnie z owych 110 rodzin na każdą po 6,75 dzieci — a przy ogólnej liczbie 595 żyjących dzieci po 5,41 na każdą rodzinę.

Tych 112 alumnów pochodziło z rodzin:

16 dzieci	1 alumn	10 dzieci	14 alumnów
15 dzieci	1 alumn	9 dzieci	7 alumnów
		8 dzieci	12 alumnów
13 dzieci	1 alumn	7 dzieci	12 alumnów
12 dzieci	5 alumnów	6 dzieci	12 alumnów
11 dzieci	5 alumnów		<u>12 alumnów</u>
	13 alumnów		57 alumnów

¹ Zob. *Ermländisches Kirchenblatt* 4(1934), s. 382.

5 dzieci	8 alumnów	13 alumnów
4 dzieci	16 alumnów	57 alumnów
3 dzieci	9 alumnów	42 alumnów
2 dzieci	7 alumnów	<u>Razem 112 alumnów</u>
1 dziecko	2 alumnów	
	<u>42 alumnów</u>	

Więcej aniżeli dwie trzecie alumnów, mianowicie 78, pochodzi z rodzin mających 5 i więcej dzieci — a mniej niż jedna trzecia z rodzin mających 4 i mniej dzieci.

AUSBILDUNG VON ERMLÄNDISCHEN KLERIKERN ZU ZEITEN DES BISCHOFES MAXIMILIAN KALLER (1930-1945)

ZUSAMMENFASSUNG

Nach der Übernahme der Diözese von Bischof Maximilian Kaller am 23 Juli 1930 war der Bau eines neuen Priesterseminars in Braniewo eine seiner ersten Entscheidungen. In seiner Amtszeit fand die Gestaltung der Kleriker im Einklang zu den entsprechenden Kanonen des Kanonischen Rechts, den Empfehlungen der Apostolischen Verfassung *Deus scientiarum Dominus* mit der Verordnung der Studienkongregation im Seminar und an der Universität statt. Die Gestaltung der Kleriker im Priesterseminar von Braniewo bezog sich auf die moralisch-religiöse, wissenschaftliche und die disziplinäre Haltung der Kleriker.

ZARYS POWOJENNYCH DZIEJÓW SEMINARIUM „HOSIANUM”*

Systematyczna praca Warmińskiego Seminarium Duchownego po raz ostatni została zakłócona na skutek II wojny światowej. W budynku seminaryjnym urządzono wówczas szpital polowy. Alumnów z młodszych roczników powołano do służby wojskowej, a profesorowie i alumni starszych roczników zostali umieszczeni w klasztorze ojców redemptorystów w Braniewie i w budynkach Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Po raz ostatni wspólnych święceń kapłańskich czterem diakonom udzielono w diecezji warmińskiej 21 III 1943 r., w roku następnym — tuż przed ewakuacją ludności z Prus Wschodnich — otrzymał jeszcze święcenia prezbiteratu Karl Polzien, urodzony w Reszlu. Niestety, zginął on w kwietniu 1945 r. Rektorem (subregensem) seminarium w czasie wojny był ks. dr Paul Arendt, subregensem ks. dr Paul Keuchel, a ojcem duchownym jezuita — Heinrich Diebels. Gdy zbliżył się front, na przelomie roku 1944/1945 seminarium zostało przeniesione do Wrocławia, a gdy wojska radzieckie podeszły do tego miasta, dalej w głąb Niemiec, do Königstein. Budynek seminarium i gmach biblioteki w Braniewie w styczniu 1945 r. zniszczył *Brandkommando*.

Po przyznaniu Polsce na mocy traktatów w Teheranie, Jalcie i Poczdamie części Prus Wschodnich, pojawił się problem uregulowania nie tylko administracji państwowej, ale także kościelnej. Nie chcę tutaj przypominać wszystkich wydarzeń, które miały miejsce w diecezji w pierwszej połowie 1945 r. Między 8 a 10 sierpnia tr. powrócił — po prawie sześciomiesięcznej nieobecności — bp Maksymilian Kaller. Zatrzymał się w Olsztynie z zamiarem dalszego pełnienia urzędu ordynariusza. Był jednak świadomy zaszłych zmian politycznych. Ułożył więc plan odbudowy (restauracji) administracji diecezjalnej. Składał się on z czterech punktów. Trzeci był poświęcony seminarium duchownemu. Zamierzał oddać zarząd nad nim polskiemu duchownemu. Jedynie regensem mógłby być — według niego — ks. dr Kroyden (tak podaje ks. Reifferscheid), natomiast bp Jan Oblak ustalił, że miał nim zostać ks. dr Szczepan Smarzych — kapłan diecezji łódzkiej, który podjął pracę w parafii św. Trójcy w Kwidzynie. Ponieważ budynek w Braniewie został zniszczony, myślał Kaller o wykorzystaniu na ten cel szkoły ewangelickiej, położonej w Olsztynie w pobliżu kościoła św. Jakuba (ul. Pieniężnego 3).

* Tekst przygotowany na podstawie książki, A. Szorc, A. Kopiczko, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 105–165.

Polski Komitet Narodowościowy w Olsztynie nie przyznał jednak biskupowi Kallerowi obywatelstwa polskiego i orzekł, że musi on opuścić terytorium Polski. Na jego miejsce kard. Hlond wyznaczył — jako administratora apostolskiego diecezji warmińskiej — ks. dra Teodora Bensch. Fakt, że objął on diecezję położoną na Ziemiach Zachodnich (nazywanych także Ziemią Odzyskanymi) i przed 1945 r. w większości zamieszkałą przez protestantów, narzucił specyficzny model jego pracy. Ks. Bensch miał przed sobą dwa główne zadania: pozyskanie kościołów protestanckich dla kultu katolickiego oraz sprowadzenie polskich księży. W tej drugiej sprawie stał listy do wszystkich biskupów i do prymasa Polski, ale efekty tych starań były znikome. Należało więc jak najszybciej reaktywować działalność diecezjalnego seminarium duchownego. Początkowo nie było to jednak możliwe ze względu na brak kadry wychowawczej i profesorskiej. Mimo to, już po kilku tygodniach pobytu w Olsztynie podjął starania o pozyskanie budynku na cele seminaryjne. 16 października (6 tygodni po przybyciu) zwrócił się do Pełnomocnika Rządu na Okręg Mazurski o przekazanie diecezji dawnego schroniska dla starców, położonego przy ul. Mariańskiej 3. Stacjonowały tam jeszcze wojska sowieckie. Ponieważ nie otrzymał odpowiedzi, prośbę swą ponowił 25 I 1946 r. Decyzja przyszła dokładnie po miesiącu. 25 lutego wojewoda olsztyński Zygmunt Robel przydzielił diecezji wspomniany dom starców. Akt ten potwierdził prezydent miasta Olsztyna 19 marca tegoż roku. W otrzymanym gmachu usytuowano najpierw Niższe Seminarium Duchowne, erygowane 16 sierpnia 1946 r.

Nadal jednak istniał problem kształcenia kandydatów do kapłaństwa. Rozwiązano go tymczasowo w ten sposób, że zgłaszających się młodzieńców wysyłano do seminariów w innych diecezjach, najczęściej chełmińskiej. Problem jednak pojawił się na początku roku 1949. Bp Kazimierz Józef Kowalski, ordynariusz diecezji chełmińskiej przesłał list do administratora diecezji warmińskiej z informacją, że z powodu braku miejsc w roku akademickim 1949/50 nie może udzielić gościny alumnom warmińskim. To przesądziło o podjęciu ostatecznej decyzji reaktywowania własnej uczelni. Największy problem stanowiło nadal pozyskanie kadry wychowawczej i profesorskiej. Na księży warmińskich administrator nie mógł liczyć. W ich gronie nie było odpowiednich kandydatów. By pozyskać kadrę naukową odwiedził więc kilka diecezji. Pomocy nie udzielono mu w Poznaniu, Warszawie, ani w Lublinie. Powiodło mu się dopiero w diecezji kieleckiej. Funkcji rektora zgodził się podjąć wychowawca kieleckiego seminarium — ks. dr Józef Łopot. Wicerektorem został ks. dr Jan Obląk, Ojcem duchownym ustanowiono ks. Antoniego Jagłowskiego, prokuratorem — neoprezbitera, ks. Stefana Brzykcego.

Uroczysta inauguracja działalności reaktywowanego warmińskiego seminarium duchownego odbyła się 17 X 1949 r. w budynku przy ul. Mariańskiej 3. Uroczystościom przewodniczył — zaproszony przez ks. Teodora Bensch — biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski. W inauguracji udział wzięli: administrator diecezji gdańskiej — ks. Andrzej Wronka i rektor seminarium w Pelplinie — ks. Józef Grochocki. W ten sposób seminarium wznowiło swoją działalność, kontynuowaną do dnia dzisiejszego. Pierwszy rektor pracował na tym stanowisku do 1958 r. Po nim funkcję tę pełnił nowo mianowany biskup pomocniczy diecezji warmińskiej — bp dr Józef Drzazga, kapłan diecezji lubelskiej. Po czterech latach rektorem został były wicerektor — ks. dr Jan Obląk (1962–1968), również

mianowany biskupem pomocniczym diecezji warmińskiej w roku 1962. Kolejnymi rektorami byli: ks. dr Henryk Gulbinowicz (1968–70, obecnie metropolita wrocławski), ks. dr Władysław Turek (1970–1982), bp dr Wojciech Ziemia (1982–1986), ks. lic. Kazimierz Torla (1986–1991) i ks. mgr Emil Rzeszutek (1991–1995). 1 lipca 1995 r. funkcję tę objął dziewiąty powojenny rektor — ks. dr Jan Guzowski.

Rektorów w pracy wychowawczej wspomagali bezpośrednio wicerektorzy. Ze względu na to, iż alumni od początku mieszkali w dwóch budynkach, było ich zazwyczaj dwóch, a w latach 1982–1991 — trzech. Jeden z wicerektorów pełnił też funkcję prefekta studiów. Wychowawcami w seminarium byli również prefekci, którzy czuwali nad formacją dyscyplinarną uczniów.

Ojcami duchownymi do roku akademickiego 1964/65 byli jezuici. Jako ostatni na tym stanowisku pracował o. Stanisław Szymański. Następnie funkcję tę przejęli księża Misjonarze św. Wincentego á Paulo. W roku akademickim 1982/83 zatrudniono jako ojca duchownego także księdza diecezjalnego. Kolejna zmiana nastąpiła w roku akademickim 1983/84, od kiedy to opiekę duchowną sprawują wyłącznie księża diecezjalni.

W seminarium pracowały i nadal pracują siostry zakonne. Jako pierwsze podjęły się tego obowiązku już w roku 1946 siostry obliczanki (Wynagrodzicielki Najświętszego Oblicza). W okresie od 1946 do 1991 roku pracowało ich łącznie ok. 60. Wśród nich na wspomnienie zasługuje S. Barbara M. Mielczarek, która była kucharką i troszczyła się o zaopatrzenie przez lat czterdzieści. W roku 1950 pracę w seminarium podjęły także siostry Misjonarki Świętej Rodziny, które zatrudniono w budynku przy ul. Jagiellońskiej 57 oraz przy ul. Kopernika 47, gdzie do czerwca 1993 r. prowadziły kuchnię, pralnię i obsługiwały furtę. W nowym seminarium wybudowanym w Redykajnach pracę podjęły siostry ze Zgromadzenia św. Katarzyny (katarzyńki).

Rektor przy współpracy z wicerektorem (wicerektorami) był odpowiedzialny za całokształt działalności seminarium. Pracę dydaktyczną prowadzili wykładowcy. W pierwszych latach aż 80% spośród nich posiadało stopnie doktorskie. Wszyscy jednak byli kapłanami innych diecezji. Dopiero w roku akademickim 1953/54 do pracy w seminarium został skierowany ks. Julian Wojtkowski, absolwent seminarium lubelskiego, ale wyświęcony na księdza diecezji warmińskiej. Pierwsi wychowankowie „Hosianum” podjęli wykłady w roku akademickim 1957/58. Byli nimi ks. Zenon Szerle i ks. Tadeusz Pawluk. Wcześniej ukończyli oni studia specjalistyczne.

W roku 1958 oprócz wychowawców było 12 wykładowców, w tym 10 doktorów; dziesięć lat później wykładowców było już 25, w tym 6 doktorów habilitowanych. W roku akademickim 1991/92 zatrudniano 40 pracowników naukowych: sześciu profesorów (po habilitacji), osiemnastu doktorów, siedmiu licencjuszy oraz sześciu magistrów. Jako pierwszy z księży warmińskich pracę doktorską obronił 21 III 1953 r. ks. Julian Wojtkowski. Następni doktorami z grona duchowieństwa warmińskiego zostali ks. Tadeusz Pawluk (24 XI 1959), ks. Stanisław Kałucki (27 VI 1960) i ks. Wiesław Terez (1 III 1963). Przewód habilitacyjny — jako pierwszy z grona wykładowców seminarium (ale nie wychowanków) — przeprowadził ks. Piotr Poręba (1967). Drugim doktorem habilitowanym został tutejszy absolwent, ks. Władysław Piwowarski (1967).

trzecim ks. Julian Wojtkowski (1968), czwartym ks. Józef Myśków (1968), piątym ks. Tadeusz Pawluk (1969), szóstym ks. Edmund Przekop, siódmym ks. M. Borzyszkowski (1972), ósmym ks. Alojzy Szorc (1988), dziewiątym ks. Ryszard Sztuchmiller (1994) i dziesiątym ks. Józef Turek (1995).

Spśród absolwentów Warmińskiego Seminarium Duchownego czterech obdarzono godnością biskupią. 22 VIII 1969 r. sakrę biskupią otrzymał ks. Julian Wojtkowski (wprawdzie nie absolwent, ale wyświęcony na kapłana diecezji warmińskiej, obecnie biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej), 4 VII 1982 r. — ks. Wojciech Ziemia (obecnie ordynariusz diecezji elckiej), 29 IV 1989 r. — ks. Józef Wysocki (obecnie biskup pomocniczy diecezji elbląskiej), 20 X 1989 r. — ks. Józef Kowalczyk (obecnie Nuncjusz Apostolski w Polsce), a 5 III 1994 r. — ks. Jacek Jezierski (pierwszy powojenny biskup urodzony na terenie diecezji warmińskiej, obecnie biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej).

Seminarium nie mogłoby istnieć, gdyby nie było kandydatów do kapłaństwa. Moim zadaniem nie jest analiza istoty i tajemnicy powołania kapłańskiego. Skoncentruję się jedynie na ukazaniu obrazu socjologicznego studentów „Hosianum”. W czwartym roku istnienia (1953) tylko ok. 5% alumnów pochodziło z województwa olsztyńskiego (wówczas województwo obejmowało 3/4 diecezji warmińskiej). Ale już rok później z województwa olsztyńskiego było ok. 44% ogółu studentów. W latach 1953–1956 tylko 25% pochodziło z diecezji warmińskiej, inni natomiast z diecezji: łomżyńskiej, płockiej, chełmińskiej, tarnowskiej i wileńskiej. W latach 1960–1964 najwięcej kandydatów było z województw: lubelskiego, rzeszowskiego, krakowskiego, białostockiego i północno-wschodnich powiatów województwa warszawskiego. W roku akademickim 1963/64 rozpoczęli studia klerycy pochodzący z 14 diecezji, ale coraz częściej zgłaszali się młodzieńcy z obszaru diecezji warmińskiej. W kronice seminaryjnej zanotowano, że stanowili oni już 30%, 16 procent to alumni z diecezji lubelskiej, 13 — z tarnowskiej, 9 z płockiej, pozostali zaś m.in. z diecezji gdańskiej i białostockiej. W następnych latach już przeszło 50% zgłaszających się kandydatów urodziło się w diecezji warmińskiej. Jeżeli weźmiemy pod uwagę absolwentów, należy odnotować, że do roku 1970 tylko 10 wyświęconych kapłanów pochodziło z diecezji warmińskiej, natomiast wśród 750 absolwentów seminarium w latach 1950–1992, z diecezji warmińskiej było 297 (40%), z tarnowskiej — 90, łomżyńskiej — 53, chełmińskiej — 47, wileńskiej i lubelskiej — po 42, przemyskiej — 18 i krakowskiej — 14. Najwięcej powołań miejscowych było w Elblągu (25), następnie w Olsztynie (24), Bartoszycach (15), Ostródzie (11), Szczytnie (10), Kętrzynie, Lidzbarku i Pisz (po 9).

Na pierwszy rok zgłosili się najliczniej młodzieńcy w roku akademickim 1957/58 — ok. 80. Stanowili oni wtedy prawie połowę wszystkich studentów. Liczba kandydatów spadła gwałtownie w latach 1959–1963, ale w okresie późniejszym stale wzrastała. W ciągu pierwszych piętnastu lat funkcjonowania seminarium święcenia kapłańskie przyjęło 260 absolwentów, a w latach 1949–1995 łącznie 811.

Studia seminaryjne do roku 1956 trwały pięć lat. Cykl sześcioletni rozpoczęto w roku akademickim 1956/57. Dużo innowacji w programie wprowadził bp J. Drzazga. Za jego rektorstwa pojawiły się nowe przedmioty, jak: psychologia empiryczna, konwersatorium teologiczne, historia Polski, wstęp do filozofii, prowa-

dzenie kancelarii, katechetyka praktyczna. Na kursach wyższych zobowiązano studentów do udziału w seminariach naukowych. Nowe „ratio studiorum” — zatwierdzone przez Stolicę Apostolską i zalecone przez Episkopat Polski — wprowadzono w roku akademickim 1968/69. Jego program zmierzał do zastosowania w nauczaniu seminaryjnym zasad i wskazań Soboru Watykańskiego II, z uwzględnieniem warunków i potrzeb seminariów polskich.

29 V 1969 r. bp Józef Drzazga (rektorem był ks. Henryk Gulbinowicz) złożył na ręce kard. Karola Wojtyły, przewodniczącego Podkomisji Studiów, prośbę o wnie-sienie na Konferencję Plenarną Episkopatu Polski sprawy przyznania naszemu seminarium przez Stolicę Apostolską prawa nadawania dwu pierwszych stopni akademickich (bakalaureatu i licencjatu). Dorobek naukowy księży profesorów po wojnie liczył już wówczas ok. 230 publikacji i 5 tomów rocznika „Studia Warmińskie”. W uczelni pracowało 5 samodzielnych pracowników naukowych (tzn. z habilitacjami). Ostateczna odpowiedź ze Świętej Kongregacji Nauczania Katolickiego została ogłoszona 30 XI 1972 r. Zasugerowano w niej, by seminarium podjęło współpracę naukową z jednym z centrów teologicznych już istniejących w Polsce. Wówczas ks. rektor taką umowę podpisał z Katolickim Uniwersytem Lubelskim, gdzie studenci „Hosianum” mogli bronić prace magisterskie. W związku z tym — już w roku 1973 — ostatni kurs włączono na listę studentów Wydziału Teologicznego KUL.

8 XII 1981 r. Jan Paweł II wydał *Motu Proprio* rozpoczynające się od słów *Błogosławiona Jadwiga*, ustanawiające Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. Do tej uczelni został afiliowany Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny, a w jego ramach także seminarium duchowne, dzięki czemu już w 1982 r. mogły odbyć się obrony prac magisterskich w Olsztynie. Odtąd związek ten utrzymał się do roku 1995, kiedy to 22 lutego Stolica Apostolska agregowała Warmiński Instytut Teologiczny do Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, uprawniając do nadawania we współpracy naukowej nie tylko tytułu zawodowego magistra teologii, ale także kościelnego stopnia naukowego licencjata teologii.

Obok formacji intelektualnej dużą wagę przywiązywano do przygotowania pastoralnego. Miały temu służyć przede wszystkim różnego rodzaju praktyki duszpasterskie. W roku 1962 wprowadzono takie praktyki w okresie wakacji. Alumni z III, IV i V roku studiów mieli zajmować się na terenie parafii rodzinnych dobroczynnością, katechizacją i duszpasterstwem specjalistycznym, natomiast alumni roku ostatniego (VI) odbywali je na terenie parafii wskazanych przez wychowawców. Celem tych praktyk było zdobycie doświadczenia duszpasterskiego. W 1968 r. zapoczątkowano zwyczaj prowadzenia przez alumnów katechizacji dzieci przy parafiach olsztyńskich. Trwała ona od listopada do maja.

Obok praktyk katechetycznych studenci byli zobowiązani do zaliczenia praktyk kancelaryjnych w parafiach olsztyńskich św. Jakuba i św. Józefa. Pod kierunkiem ojca duchownego klerycy prowadzili też apostołstwo miłosierdzia wobec chorych. Polegało ono na odwiedzaniu ich, przynoszeniu Komunii św. i dostarczaniu lektury.

Od 1958 r. w seminarium wydawana była gazetka ścienna nosząca tytuł „Serce Warmii”, potem również „Gazetka Misyjna” oraz gazetka „Pod prąd” (od 1963).

W dziejach seminarium były również chwile trudne, związane z represjami władz państwowych. Pierwsze konflikty na tle stosunków seminarium–władza

ludowa dotyczyły nieruchomości. W dniach 4 i 5 IV 1949 r. Państwowy Fundusz Ziemi przejął gospodarstwo seminarium duchownego — Kosyń k. Dobrego Miasta i przekazał je Państwowym Nieruchomościom Ziemskim. Konfiskacie uległo 208 ha roli, 27 ha łąk, 163 ha lasów i wód, budynki, sprzęt i inwentarz żywy. 21 XI 1952 r. Państwowe Gospodarstwo Rolne zabrało majątek seminarium i Kurii Biskupiej w Smolajnach k. Dobrego Miasta. Trochę wcześniej, 20 XI 1951 r. władze wojewódzkie zajęły w zarząd na 10 lat (ale nigdy nie zwróciły) kompleks budynków Niższego Seminarium Duchownego w Orneccie, zlokalizowanych na Górze św. Andrzeja. W sumie było to osiem budynków mieszkalnych, kościół oraz trzy budynki gospodarcze. 3 VII 1952 r. powiatowe władze w Braniewie skonfiskowały budynek Niższego Seminarium Duchownego we Fromborku. Jesienią 1955 r. Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Olsztynie zajęło budynek seminaryjny zlokalizowany w Olsztynie przy ul. Jagiellońskiej 57 (wówczas Stalingradzkiej) i przeznaczyło dla Filharmonii Olsztyńskiej i Internatu Szkoły Muzycznej. 22 IX 1961 r. przeprowadzono egzekucję w seminarium przy ul. Mariańskiej. O godz. 9 zajęły samochody ciężarowe, na które załadowano m.in. 49 sztuk trzody. O godz. 11 przybyli studenci z Kortowa, którym najpierw powiedziano, że będą pracować na stacji PKP. Kilku z nich, gdy zorientowali się o co chodzi, opuściło teren seminarium. Pozostało tylko trzech, którzy pracowali przy załadunku mienia. Akcję nadzorowała milicja. Druga podobna egzekucja miała miejsce 27 września tr. Ponieważ niektórzy klerycy próbowali protestować, następnego dnia przybył milicjant, który wręczył wezwania na przesłuchania. W sumie przesłuchano 16 alumnów.

Latem 1962 r. Wojewódzka Rada Narodowa zajęła gmach przy ul. Mariańskiej 3, przekazując w zamian budynek po szkole pielęgniarzkiej przy pl. Bema 2.

Represje dotyczyły także osób. 26 I 1952 r. Prokuratura Wojskowa w Olsztynie pozbawiła wolności alumna roku I Ottona Korsaka, a dwa lata później — funkcjonariusze UB pozbawili wolności również alumna I roku — Janikowskiego. Ponadto Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa nękał przesłuchaniami kleryków w celach wywiadowczych. Jesienią 1954 r. ks. dr Stefan Zajkowski (za pracę wśród żołnierzy gen. Andersa) i ks. dr Jan Jakub Jestadt (za zły stosunek do ZSRR) zostali zmuszeni przez Wydział do Spraw Wyznań do opuszczenia stanowiska wykładowców w seminarium. W 1954 r. trzech absolwentów musiało przyjąć święcenia kapłańskie w innych diecezjach. W informacji sporządzonej przez odpowiednią komórkę KW PZPR w roku 1965 czytamy, że *pewna ilość wystąpień [z seminarium] jest jednak inspirowana przez służbę bezpieczeństwa. W stosunku do kleryków sfanatyzowanych, negatywnie ustosunkowanych do PRL i socjalizmu organizuje się przedsięwzięcia zmierzające do podważenia ich opinii w oczach kierownictwa, a w konsekwencji do wystąpienia z seminarium. Najczęściej są to odpowiednio przeprowadzone rozmowy z tymi klerykami. W planach działalności na przyszłość wymieniano m.in. dążenie do usunięcia kleryków o wrogim stosunku do PRL, pozyskiwanie ich do współpracy, wysyłanie do odbywania służby wojskowej, rozeznawanie sytuacji w klasach maturalnych i zapobieganie już w szkołach wstępowania do seminarium.*

W dniach 22–24 VIII 1960 r. Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Olsztynie przeprowadził rewizję biblioteki seminarium i skonfis-

kował 50 tomów książek (zachował się ich wykaz). Gdy ordynariusz zaprotestował przeciwko takiemu postępowaniu, 29 IX 1960 r. otrzymał odpowiedź, że *kontrola ma na celu zapobieżenie godzenia w ustrój Państwa Polskiego, uprawiania propagandy wojennej, naruszaniu międzynarodowych stosunków Państwa Polskiego... w toku kontroli [pisano dalej] ujawniono wydawnictwa godzące w ustrój socjalistyczny, wydawnictwa antyradzieckie, itd.*

Kolejną presją wywieraną na seminarium były wizytacje komisji składających się z przedstawicieli Kuratorium Oświaty i Wychowania oraz Wydziału do Spraw Wyznań. Odbywały się one stosunkowo często, pomimo że niektórzy wychowawcy kategorycznie nie godzili się na to. W przypadku nie wpuszczenia komisji, postulowano kary w formie wcielania alumnów do wojska albo zawieszenia działalności seminarium. Ta ostatnia groźba była bardzo realna w roku 1966.

Represje ze strony władzy ludowej nie ominęły także uroczystości związanych z 400-leciem istnienia seminarium. Instancje partyjne podjęły wówczas szereg czynności mających na celu ograniczenie uczestnictwa wiernych w nabożeństwie. W dniach 25 i 26 XI 1967 r. zorganizowano szereg imprez dla młodzieży: seanse filmowe, rozgrywki sportowe, spotkania młodzieży z wojskiem w koszarach, wywiadówki z rodzicami.

Trudno tu wymienić wszystkie represje. Ogólnie można powiedzieć, że potarzały się one aż do roku 1989.

Seminarium w powojennej rzeczywistości istnieje już 46 lat. Za cztery lata będziemy obchodzić 50-lecie wznowionej po wojnie działalności. Będzie to dobra okazja, by już bez emocji, w sposób obiektywny, ale i rzeczowy ukazać jego misję wśród społeczności Warmii i Mazur. Udostępnione państwu moje opracowanie powojennych dziejów seminarium niech będzie do tego wstępem.

ABRIB DER NACHKRIEGSGESCHICHTE DES PRIESTERSEMINARS „HOSIANUM“

ZUSAMMENFASSUNG

Nach dem II. Weltkrieg plante Bischof Kaller schon im August 1945 die Reaktivierung des Priesterseminars. Tatsächlich nahm es seine Tätigkeit erst am 17.10.1949 in Olsztyn in der Mariańska Str. 3 wieder auf. 1962 hat die Stadtverwaltung das Gebäude beschlagnahmt, und so zog das Seminar ins Gebäude am Bema-Platz Nr. 2. Seit den fünfziger Jahren bemühte man sich um eine Bauerlaubnis, um ein eigenes Gebäude zu bauen. Jedoch die Staatsverwaltung stellte immer wieder neue Hürden auf. Erst nach Entstehung der *Solidarnosc* hoffte man wieder, eine Genehmigung zu erhalten. Dies geschah tatsächlich 1984. Das in Redykajny neu errichtete Gebäude bezogen die Kleriker 1991, nachdem es Papst Johannes Paul II. eingeseget hatte.

Die Lehrerschaft bildeten anfangs Priester aus anderen Diözesen. Als erster ermländischer Geistlicher führte (1953) im Seminar Bischof Julian Wojtkowski seine Lehrveranstaltungen durch. 1957 trafen die ersten Hosianum — Abgänger: Pf.Pf. Tadeusz Pawluk und Zenon Szerle als Lehrer im Hosianum ein. In der Nachkriegsgeschichte (46 Jahre) haben sich 7 Absolventen des Seminars habilitiert, etwa 40 haben die Doktordisertation mit Erfolg

verteidigt, und vier Abgänger haben den Bischofshut erhalten, unter ihnen auch der apostolische Nuntius in Polen, Erzbischof Józef Kowalczyk.

In den 50er Jahren kamen die Priesterkandidaten, die in Olsztyn studierten, aus verschiedenen Regionen Polens. Nur etwa 20% kamen aus der ermländischen Diözese. Andere kamen nach Olsztyn aus den Bistümern: Płock, Chełmno, Tarnów und Vilnius. Dieser Zustand änderte sich erst in der Hälfte der 60er Jahre. Das Studienjahr 1964/65 hatte 70% Kandidaten, die aus der ermländischen Diözese stammten; aber bis zum Jahre 1970 kamen nur 10 Absolventen aus dem Bistum Ermland. In den Jahren 1950–1992 verließen 750 Kleriker das Seminar: 297 aus dem Bistum Ermland, 90 aus dem Bistum Tarnów, 53 aus dem Bistum Łomża, der Rest aus den Bistümern: Chełmno (47), Vilnius und Lublin (42) sowie Przemyśl und Krakau (14).

Nach der Einführung am 25.03.1992 einer neuen Aufteilung der Kirchenverwaltung in Polen sind aus dem Hosianum das Höhere Priesterseminar der Diözese Elk und 1993/94 das Höhere Priesterseminar der Diözese Elbląg hervorgegangen. Die Tradition des Hosianum setzt aber weiterhin das Höhere Priesterseminar des Erzbischoftums Ermland mit Sitz in Olsztyn-Redykajny fort. Seit dem 1.07.1995 bekleidet Priester Dr. Jan Guzowski das Amt des Rektors. Seine Vorgänger waren: Priester Dr. Józef Łapot (1949-1958), Bischof Dr. Józef Drzazga (1958-1962), Bischof Jan Oblak (1962-1968), der heutige Kardinal Henryk Gulbinowicz (1968-1970), Priester Dr. Władysław Turek (1970-1982), Bischof Dr. Wojciech Ziemia (1982-1986), Priester Lizentiat Kazimierz Torla (1986-1991) und Priester Mag. Emil Rzeszutek (1991-1995).

**HOMILIA WYGŁOSZONA NA MSZY ŚW.
Z OKAZJI ROCZNICY 430-LECIA ISTNIENIA
SEMINARIUM ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ
OLSZTYN 25 XI 1995 r.**

Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, Zbawcy moim.

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

1. W dniu dzisiejszym Kościół Warmiński ze szczególnym uniesieniem wyśpiewuje razem z Maryją hymn wdzięczności: *Wielbi dusza moja Pana*. Śpiewa ten hymn w poczuciu wielkiej radości, której źródłem jest rocznica czterysto-trzydziestolecia istnienia i działalności Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

Pragnę na ręce Waszej Eksceleencji, Czcigodny Pasterzu Kościoła Warmińskiego, na ręce Księży Biskupów, Twoich współpracowników, na ręce Księdza Rektora, Przełożonych, Profesorów i wszystkich członków wspólnoty seminaryjnej, na ręce całego Duchowieństwa, wszystkich Rodzin zakonnych męskich i żeńskich, wreszcie na ręce całego ludu Bożego, który ten Kościół Warmiński stanowi — pragnę złożyć najlepsze gratulacje z okazji tak doniosłej i wymownej rocznicy. Razem z Wami powtarzam słowa wypowiedziane niegdyś przez Matkę Chrystusa: *Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, Zbawcy moim*.

Włączam się w to wspólne dziękczynienie jako Przedstawiciel Stolicy Apostolskiej z którą Kościół Warmiński łączą wielowiekowe więzi oraz jako kapłan tej Archidiecezji i absolwent „Hosianum”. Pragnę wspólnie z Wami, Czcigodni i Drodzy Bracia, Drogie Siostry, złożyć Bogu dziękczynną Ofiarę. Dziękczynienie nasze płynie z głębi serc, z głębi naszej wiary; a także z głębi tej miłości, którą zaszczerpił w nas Jezus Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały. Wszak *W Nim mamy odkupienie przez Jego krew, odpuszczenie występków według bogactwa Jego łaski* (Ef 1, 7).

2. Zatrzymajmy naszą uwagę na myśli św. Pawła, którą proponuje nam dzisiejsza liturgia. Pierwsze czytanie mszalne wzięte z Listu do Efezjan, wydaje się być *napisane* dla tych, którzy w sposób specjalny i pogłębiony powinni rozważać problem swojego powołania, a także z odpowiedzialnością powinni podejmować decyzje w odniesieniu do niego. Wyjątek z Listu Apostoła Pawła mówi przede wszystkim o naszym wiecznym powołaniu: *W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed założeniem świata, abyśmy*

byli święci i nieskalani przed Jego obliczem (Ef 1, 4). Zapewne niejednokrotnie zastanawialiśmy się nad tą głęboką tajemnicą. Nasze powołanie ma swoje źródło jedynie w Bogu, który zna każdego z nas w Słowie, swoim Synu i znając przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli (tamże). W ten sposób, odwieczny i jednorodzony Syn, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, ma na ziemi swoich braci, a On jest pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8, 29). Myśleć o powołaniu znaczy pozostawać w zażyłości z odwieczną tajemnicą, która jest tajemnicą Miłości, tajemnicą Łaski. To jest podstawowy i pełny wymiar przygotowania do kapłaństwa, które urzeczywistnia się w murach seminaryjnych. Łaska stanowi jednocześnie istotny fundament powołania w każdym z nas. Chciałbym życzyć Alumnom Warmińskiego „Hosianum”, aby tak jak minione pokolenia ich poprzedników pogłębiali rzetelnie powołanie kapłańskie przez lata seminaryjnej formacji. Potrzeba — kochani Klerycy — abyście każdego dnia w obecności Jezusa Eucharystycznego zgłębiali na nowo ową tajemnicę wybrania nas przed założeniem świata. Świadomość wybrania, świadomość daru Bożego darmo otrzymanego, winna nadawać naszemu powołaniu głęboki sens w perspektywie całego naszego życia kapłańskiego, zgodnie z Chrystusowym napomnieniem: *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (Mt 10, 8).

3. Najmilsi! Z tego rozpoznania Boga i Jego daru pochodzi też radość i wesele. *Raduje się duch mój w Bogu, Zbawcy moim* (Łk 1, 47). Radość płynąca z boskiego działania, radość z wybrania i bezinteresownego daru. Maryja wielbi Boga w dzisiejszej Ewangelii ze względu na Niego samego, mimo, że uwielbia Go za to, co dla Niej uczynił. Wszystko przypisuje Bogu, a niczego sobie samej: *Wielkie rzeczy — mówi — uczynił mi Wszechmocny* (Łk 1, 49). Zaiste, Bóg jest sprawcą, główną osobą działającą. Ona jest tylko *miejszem* (in me), w którym Bóg działa, aczkolwiek miejscem wolnym, które współpracuje z Bogiem poprzez gotowość podporządkowania Mu swojego *tak*. Maryja jest *pełna łaski*, ponieważ jest pozbawiona siebie. Echo Maryjnego Magnificat powinno przeto odbijać nutą wdzięczności w duszy każdego człowieka powołanego przez Boga, każdego alumna, a potem kapłana. Można by ten hymn wdzięczności wypisać na ścianach gmachu Seminarium Duchownego w Olsztynie i każdego innego Seminarium w świecie. Można by wszystkie słowa tam użyte wypisać wielkimi literami, ażeby je nieustannie czytali wszyscy, a zwłaszcza ci, którzy w tym Seminarium przebywają, którzy w nim się do kapłaństwa przygotowują. Uczy Święty Ambroży: *W każdym niech będzie dusza Maryi, aby wielbić Pana, w każdym niech będzie duch Maryi, aby radować się w Bogu. Jeśli według ciała istotnie tylko jedna dusza jest matką Chrystusa, to według wiary wszystkie rodzą Chrystusa; każda dusza faktycznie gości w sobie Słowo Boga* (Wykład Ewangelii Św. Łukasza, II, 26).

4. Niech zatem rozbrzmiewa ów kanyk wdzięczności. Niech go podejmą serca powołanych do służby Bożej, którzy tworzą społeczność tutejszego Seminarium. Niech podejmie go za Maryją cały Kościół Warmiński trwający na dziękczynieniu za dar jakim było na przestrzeni minionych czterystu trzydziestu lat „Hosianum”. Jakże głębokie treści kryje w sobie ta nazwa dla Diecezji, której pasterzem był

kiedyś Sługa Boży Kardynał Stanisław Hozjusz! Prawdziwy *vir Ecclesiae*, jeden z architektów Soboru Trydenckiego, obrońca wiary katolickiej na Świętej Warmii, a także w tej części Europy. W prowadzonym przez niego dziele szczególną rolę odegrała założona przezeń instytucja seminarium duchownego — pierwszego, jakie powstało na ziemiach polskich. Zostało ono założone — jak wiadomo — w ramach wypełniania uchwał Soboru Trydenckiego. Mieściło się w Braniewie i wkrótce zasłynęło jako „Ateny Północy”. Referaty jakie wysłuchaliśmy wczoraj w ramach sesji naukowej przybliżyły nam dzieje, dorobek i znaczenie „Hosianum” dla polskości i katolicyzmu na Warmii. Przechodziło potem to Seminarium różne szykany ze strony władz komunistycznych. I tym próbom się nie poddawało. Możemy dzisiaj powiedzieć, że w ciągu trudnych lat powojennych Seminarium Warmińskie, podobnie jak i inne polskie Seminarium — wypracowało u swych wychowanków świadomość Kościoła, który służy Narodowi, dzieląc radości i troski każdego człowieka.

5. Drodzy Bracia i Siostry! Doświadczenia jakie niesie przeszłość naszego Seminarium, zarówno ta dalsza, jak i lekcja historii niedawnego okresu totalitaryzmu, stanowią dla nas duchową spuściznę. Dlatego w stronę przyszłości patrzymy z wdzięcznością dla Boga i dla ludzi. Dla Boga — że dał taką moc ludziom; a dla ludzi za to, że te moc podejmowali, że byli jej wierni. Dziękujemy więc Bogu w Trójcy Przenajświętszej Jedynemu; dziękujemy Chrystusowi, Dobremu Pasterzowi, Chrystusowi, Wiecznemu Kapłanowi, za te 430 lat. Za te pokolenia kapłanów, przed tym alumnów, profesorów, wychowawców, biskupów — całą dynastię sług i naśladowców Dobrego Pasterza, którzy tworzyli, z roku na rok, dzieje Kościoła Warmińskiego. To jest wielkie dziedzictwo, którego jesteśmy spadkobiercami. To dziedzictwo trzeba ciągle umacniać i pomnażać poprzez mądre i twórcze konfrontowanie ze współczesną rzeczywistością. Należy je weryfikować w świetle nowych, konkretnych wymogów jakie Kościół stawia przed seminariami i realizowaną w nich formacją do kapłaństwa. Mam tu na myśli zwłaszcza wskazania zawarte w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Pastores dabo vobis* z 1992 roku. *Nowa ewangelizacja* — pisał w niej Ojciec Święty Jan Paweł II — *potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii, to znaczy kapłanów, którzy starają się przeżywać swoje kapłaństwo jako szczególną drogę do świętości. I nieco dalej: Ludzie nie chcą być częścią anonimowego, przelęknionego tłumu, chcą zostać rozpoznani i wezwani po imieniu, chcą iść bezpiecznie po ścieżkach życia, by ich odnaleziono, jeśli się zagubią, by ich kochano, chcą otrzymać zbawienie jako najwyższy dar Bożej miłości: to właśnie czyni Jezus Dobry Pasterz — a wraz z Nim kapłani* (nr 82).

Najmilsi! Kończąc to jubileuszowe rozważanie, pragnę życzyć „Hosianum”, aby w myśl przytoczonych słów Ojca Świętego dawało Kościołowi Warmińskiemu zastępy nowych głosicieli Ewangelii, a więc kapłanów świętych, zdolnych szukać z miłością *to, co było zginęło*. Życzę seminarzystom i wychowawcom seminaryjnym, aby budowali autentyczną wspólnotę uczniów Pańskich, ucząc się służyć ludowi Bożemu, by mogła wzrastać wiara, nadzieja i miłość w sercach i w historii

ludzi naszych czasów. To życzenie jest zarazem moją najgorętszą prośbą, którą zanoszę w tej Mszy Świętej do Chrystusa za pośrednictwem Maryi głoszącej wielkie dzieła Boże; Maryi — przygarniającej powołanych i osłaniającej od początku ich wzrastanie; Maryi — wspomagającej w życiu i posłudze wszystkich kapłanów.

ARTYKUŁY i MATERIAŁY

KONCEPCJA BOGA W FILOZOFII PROCESU

Treść: — I. Szerokie pojęcie filozofii procesu: spór o metafizyczne rozumienie zmiany.
— II. Wąskie pojęcie filozofii procesu: podstawowe pojęcia metafizyki Whiteheada i Hartshorne'a.
— III. Bóg a zło. — IV. Bóg a świat jako całość. — V. Bóg a indywidua złożone. — Zusammenfassung.

Kiedy mówi się o koncepcji Boga w jakiejś filozofii, to zazwyczaj ma się na myśli odpowiedź na kilka pytań, a zwłaszcza na pytanie o to, czy i na jakiej podstawie przyjmuje się w niej istnienie Boga oraz jak tego Boga się rozumie. To drugie pytanie — o Boską naturę — daje się podzielić na pytania bardziej szczegółowe: o atrybuty Boskie, o relację Boga do świata, do człowieka czy do zła. Dziś, za Pascalem i Kierkegaardem, coraz częściej dodaje się jeszcze pytanie o to, jak ma się dana filozoficzna koncepcja Boga do Boga, w którego wierzą ludzie, czyli — w naszym kręgu kulturowym — do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Podejmując temat koncepcji Boga w filozofii procesu pójdę tropem tych pytań. Najpierw muszę jednak wyjaśnić, czym jest filozofia procesu i jakie jest jej znaczenie w filozofii współczesnej.

Bardziej szczegółowy plan mojego studium przedstawia się następująco. W punkcie 1) omówię szerokie rozumienie filozofii procesu oraz spór o metafizyczne rozumienie zmienności i tożsamości. W punkcie 2) postaram się objaśnić znaczenie najczęściej obecnie używanego, wąskiego pojęcia filozofii procesu oraz ogólnie zarysuję metafizyczną wizję twórców tego nurtu: Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne'a. Po tych wstępnych wyjaśnieniach przejdę już do tego, co stanowi główny przedmiot tego artykułu: do koncepcji Boga w wąsko rozumianej filozofii procesu, czyli głównie u Whiteheada i Hartshorne'a. I tak, w punkcie 3) będę mówił o ujęciu relacji Boga do zła, w punkcie 4) o ich koncepcji relacji Boga do świata jako całości, a w ostatnim punkcie 5) o ich rozumieniu relacji Boga do tzw. indywiduów złożonych (czyli m.in. do ludzi). W każdym z tych trzech ostatnich punktów postaram się zwrócić uwagę na możliwości zastosowania odpowiednich teorii procesualistycznych do teologii i także na istotne ograniczenia, jakie napotka teolog (zwłaszcza chrześcijański) próbujący wykorzystać kategorie filozofii procesu do rozumienia religii. Pominę natomiast zupełnie zagadnienie systemowych argumentów za istnieniem Boga, ponieważ jest to kwestia bardziej techniczna i wymagająca zupełnie odrębnego artykułu.

I. SZEROKIE POJĘCIE FILOZOFII PROCESU: SPÓR O METAFIZYCZNE ROZUMIENIE ZMIANY

Termin „filozofia procesu” czy, jak chcą niektórzy, „filozofia procesualna” (ang. *process philosophy*) funkcjonuje w literaturze filozoficznej w dwojakim znaczeniu, szerokim i wąskim. W sensie szerszym termin ten jest rzadziej używany, ale — z wielu powodów — warto zacząć właśnie od objaśnienia tego szerokiego znaczenia „filozofii procesu”. Oznacza on taki rodzaj filozofii, który uznaje zmienność, stawanie się, kreatywność oraz czas za ostateczne i podstawowe metafizyczne „wymiar” czy aspekty rzeczywistości. W tym szerokim znaczeniu używa się też niekiedy terminu „filozofia stawania się”. Za jej patrona uważany jest Heraklit, a do grona najwybitniejszych przedstawicieli zalicza się Plotyna, Hegla, Bergsona, Peirce’a, Whiteheada czy Teilharda de Chardin. Filozofię procesu w tym rozumieniu przeciwstawia się często filozofii bytu, czy może lepiej: filozofii substancji, w której akcent pada na trwałość, niezmienność podstawowych składników rzeczywistości i która wywodzi się — tak przynajmniej twierdzą procesualiści — od Parmenidesa, a swoich głównych przedstawicieli ma w Arystotelesie, św. Tomasz, Kartezjuszu, Leibnizu i Spinozie¹.

Spróbujmy wyjaśnić — z konieczności bardzo skrótowo — spór, jaki toczy się między szeroko pojętą filozofią procesu a filozofią substancji. Nie jest to łatwe, bo istnieje przynajmniej kilka różnych sposobów rozumienia procesu czy stawania się i wiele różnych sposobów rozumienia substancji. Upraszczając nieco sprawę można jednak powiedzieć, że zasadniczym przedmiotem sporu jest metafizyczny sposób rozumienia zmiany i jej relacji do tego, co jest niezmiennie, stałe, tożsame z sobą w czasie.

W klasycznej koncepcji bytu i substancji istniała tendencja do deprecjonowania zmiany na korzyść tego, co niezmiennie. Dominowała ona w starożytnej filozofii greckiej i przejęta została później przez większość filozofów średniowiecznych. Najbardziej wyrazistym przykładem tej deprecjacji była Arystotelesowska koncepcja najdoskonalszej rzeczywistości czyli Boga, który pozbawiony został wszelkiej zmienności, nawet poznania rzeczy podlegających zmianie (przygodnych). Arystoteles rozumował w ten sposób: gdyby Bóg wiedział cokolwiek o zmiennym świecie podksiężycowym, wprowadzałoby to zmienność do boskiego umysłu. Sama bowiem wiedza o czymś zmiennym zawiera element zmiany. Dlatego właśnie Bóg w metafizyce Arystotelesa (musimy pamiętać, że nie był to Bóg w sensie judeochrześcijańskim) musiał być samomyślącą się myślą. Nie mógł myśleć o niczym innym niż o sobie samym, bo wszystko poza nim było zmienne; wiedza o tym wszystkim wprowadzałaby czynnik zmiany — a więc niedoskonałości — w samym Bogu.

¹ Odróżnienie filozofii bytu (*philosophy of being*) i filozofii procesu (*process philosophy*) czy stawania się (*philosophy of becoming*) może być mylące ze względu na dwojaki rozumienie słowa „byt”. Odniesione do terminu „niebyt”, słowo to oznacza całość rzeczywistości. W tym sensie miano filozofii bytu przysługuje każdej metafizyce stawiającej sobie za cel badanie rzeczywistości jako takiej (bytu jako bytu), a więc odnosi się ono także do filozofii procesu. Inaczej mówiąc, filozofia procesu byłaby pewnym rodzajem filozofii bytu, czyli po prostu metafizyki. W drugim, preferowanym przez procesualistów, znaczeniu termin „byt” przeciwstawiony jest terminowi „stawanie się” czy „proces”.

Ci, którzy znają trochę filozofię Arystotelesa wiedzą, jak tłumaczył on powstanie ruchu w świecie. To nie Bóg wprowadził świat w ruch bo — jak już wspomniałem — on nawet o istnieniu zmiennego świata nie mógł wiedzieć, lecz ostatnia sfera niebieska zakochując się w Bogu sama wprowadziła się w ruch. Następnie ruch przeniósł się na sfery niższe i ostatecznie stał się udziałem naszego świata podskiężycowego. Ta droga transmisji ruchu była drogą od najwyższej doskonałości (Boga) do tego, co jest najmniej doskonale (do świata podskiężycowego). Widzimy więc, że zmiana i ruch były dla Arystotelesa czymś niedoskonałym.

Zdaniem jednego z filozofów procesu podstawą takiego stanowiska deprecjonującego zmienność było całkowicie błędne pojmowanie doskonałości: W „*Państwie*” Platona znajdujemy stwierdzenie, że Bóg, będąc doskonały, nie może podlegać zmianie (ani na lepsze, ponieważ doskonałość wyklucza coś doskonalszego, ani na gorsze, ponieważ zdolność do zmiany na gorsze, do rozpadu, degeneracji jest oznaką niedoskonałości). Argument ten może wydawać się poprawny, ale jest on taki tylko wtedy, gdy prawdziwe są dwa założenia: że da się pojąć znaczenie «doskonałości» wykluczające jakąkolwiek zmianę i że musimy pojmować Boga jako doskonałego właśnie w tym sensie². Obydwa te założenia nie są jednak, jego zdaniem, oczywiste. Wprost przeciwnie, wiele wskazuje na to, że nie da się pojąć doskonałości, w ramach której wykluczona byłaby wszelka zmiana; w naszym potocznym rozumieniu niemożliwość zmiany jest raczej oznaką niedoskonałości niż doskonałości. Gdy chodzi natomiast o religijne rozumienie Boga, to nie wyklucza ono zmienności w jakimkolwiek aspekcie boskiego bytu. Jedynie pod pewnymi względami (np. dobroci) Bóg jest uważany za niezmiennego, pod innymi natomiast (np. wiedzy, relacji do świata) wiara i praktyki religijne wydają się wręcz domagać jego zmienności³.

Kulminacją tej tendencji do deprecjacji zmienności jako niedoskonałości była, zdaniem tego samego procesualisty, metafizyka Spinozy, który uznał, że Bóg wprawdzie poznaje świat, ale aby to było możliwe, świat nie może mieć w sobie nic przygodnego, a więc zmiennego i przypadkowego⁴. *Filozofie bytu* — pisze on dalej — w sposób dla siebie charakterystyczny traktują zmianę jako «nierealną» lub jedynie jako zastępowanie jednego zbioru jakości przez drugi w trwałym «substratum», «substancji», lub «podmiocie zmiany». Rzeczywistość składa się dla nich z bytów, a nie ze zdarzeń. Jeśli byt nie jest bytem najwyższego rodzaju, to objawia swoją ułomność przez to, że podlega zmianom. Jeśli natomiast jest bytem najwyższego rodzaju, wszelka jego zmiana byłaby zmianą na gorsze i nie miałaby żadnego sensu. Tak więc najwyższy byt jest niezmienny, podczas gdy inne, ułomne rzeczy nieustannie się zmieniają, aby w próżnym wysiłku ukryć swą niedoskonałość⁵.

Wielu klasycznych filozofów bytu broniłoby się przed taką interpretacją czyniąc rozmaite rozróżnienia, np. między zmianą a aktywnością. I tak np. Boga

² Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: SUNY 1984, s. 2.

³ Por. Tamże, s. 2–3.

⁴ Por. Ch. Hartshorne, *The Development of Process Philosophy*, w: *Process Philosophy: basic Writings*, ed. E.H. Cousins, New York: Newman Press 1971, s. 48. Por. również: T e n z e, *Insights and Oversights of Great Thinkers*, Albany: SUNY 1983, s. 118–126.

⁵ Ch. Hartshorne, *The Development of Process Philosophy*, jw., s. 49–50.

można pojąć jako byt w jednym sensie niezmienny, lecz w innym — jako aktywny, np. tak jak u św. Tomasza, jako czysty akt nie zmieszany z żadną potencjalnością. Przy takim ujęciu powstaje jednak problem, jaka jest relacja między tak pojętym aktem a zmianą. Wydaje się bowiem, że oryginalna Arystotelesowska koncepcja aktu i możliwości miała właśnie wyjaśnić zmienność rzeczy jako przechodzenie z możliwości do aktu. Wprawdzie św. Tomasz dodaje istotną modyfikację, bo mówi o Bogu jako o czystym akcie *istnienia*, ale i to nie wyjaśnia, jaka jest relacja takiego czystego aktu istnienia do nie-czystych czyli utreściowionych aktów istnienia i do zmian obserwowanych w świecie empirycznym. Podobnie trudna do wyjaśnienia była w filozofii Platona relacja między światem niezmiennych i koniecznych idei, które stanowić miały prawdziwą rzeczywistość a światem zmiennych rzeczy. Jak pamiętamy, dla wyjaśnienia tego Platon odwoływał się do metafory cienia: rzeczy zmienne są jedynie cieniem tej prawdziwej rzeczywistości.

Próbując bronić tej koncepcji doskonałości filozof może więc ostatecznie uciec od odpowiedzi na to i inne podobne pytania odwołując się do mało zrozumiałych metafor czy całych teorii, dokonując następnych nieintuicyjnych rozróżnień lub twierdząc, że w tym miejscu kończy się zasięg racjonalnego dyskursu a zaczyna obszar tajemnicy. Ale żadna z tych odpowiedzi, a zwłaszcza ta ostatnia, nie będzie satysfakcjonująca, bo przecież jeżeli relacja aktywności Boga do zmienności świata miałyby być ostatecznie tajemnicą z tego powodu, że nie potrafimy w zrozumiałym sposób połączyć naszej filozoficznej idei Boga z doświadczanym przez nas światem, to powstanie pytanie, dlaczego nie ustawiliśmy zapory dla racjonalnych spekulacji wcześniej i nie powiedzieliśmy, jak czynią to niektórzy, że także o samym Bogu na podstawie rozumu nie powiedzieć się nie da. Inaczej mówiąc, jeżeli decydujemy się już na racjonalną spekulację o Bogu, to odwoływanie się później do argumentu, że nasz rozum wielu rzeczy z nim związanych nie może pojąć nie jest, w takiej sytuacji, wiarygodne bo powstaje domysł, że przywołujemy argument istnienia tajemnicy tam, gdzie poplątaliśmy się w racjonalnym dyskursie bądź tam, gdzie chcemy ukryć jakąś poważną trudność.

Tak — mniej więcej — widzieliby przedmiot sporu między filozofią bytu (substancji) a filozofią procesu sami filozofowie procesu. Oczywiście, inaczej wyglądałoby to od strony klasycznych metafizyków, lecz nie będę już tutaj ich wersji sporu przytaczał. Powiem tylko, że w dyskusjach obydwie strony stosują często — mówiąc językiem zapaśniczym — wiele chwytów poniżej pasa, przeinterpretowując nawzajem swoje stanowiska. Ale to jest, niestety, cecha wielu filozoficznych dyskusji. Na szczęście są i tacy myśliciele z jednej i drugiej strony, którzy zadali sobie trud wzajemnego zrozumienia stanowisk.

Nie próbując przedstawić wersji sporu od strony tzw. filozofii klasycznej chciałbym podsumować to moim własnym ujęciem kontrowersji zachodzącej między filozofią bytu czy substancji a filozofią procesu. Moim zdaniem, obydwa rodzaje filozofii zdają sobie sprawę zarówno ze zmiennych jak i niezmiennych aspektów rzeczywistości: trwałość i zmienność są współistniejącymi, nawzajem się dopełniającymi charakterystykami, i rzadko który filozof całkowicie rezygnuje z opisu rzeczywistości w kategoriach jednej charakterystyki na korzyść drugiej⁶.

⁶ Za wyjątki można uznać filozofie Parmenidesa, Gorgiasza lub Heraklita, chociaż ten ostatni, podkreślając zmienność rzeczywistości, uważał, że przeniknięta jest ona Logosem.

Jednak pierwszy z tych dwóch rodzajów filozofii — filozofia bytu (substancji) uznaje zmianę za oznakę niedoskonałości i w swoim ujęciu rzeczywistości akcentuje to, co niezmiennie jako w pełni realne (tzn. jako rzeczywiste czy jako byt w sensie ścisłym). Jeżeli filozof znajdujący się w tej tradycji przyjmuje istnienie Boga to zwykle akcentuje jego pozaczasowy (i także pozaprzestrzenny) charakter, bo czas wiąże się zwykle ze zmiennością. A ponieważ modelem dla naszego myślenia jest świat czasoprzestrzenny, to filozof taki będzie postulował najczęściej istnienie pewnych specyficznych rodzajów poznania (np. przez szczególnego rodzaju analogie czy intuicje), dzięki którym można poznać „osiągnąć” tak rozumianego Boga.

W filozofii procesu natomiast zmiana, stawanie się nie jest oznaką niedoskonałości, lecz metafizyczną charakterystyką wszystkiego co realne. W istocie, zmiana jest tutaj pojmowana jako coś doskonałego albo przynajmniej doskonalszego niż niezmiennosc. To, co w pełni realne jest zarazem zmienne. Niezmiennosc, trwałość, czy to, co w konkurencyjnej tradycji nazywa się substancją jest jedynie abstraktem ze zmiennej rzeczywistości. Jeżeli ktoś należy do tej tradycji i jest zarazem teistą, to Boga będzie najczęściej pojmował jako byt zmienny. Będzie również zwykle (choć nie zawsze) zaprzeczał istnieniu nadzwyczajnych pozaracjonalnych i pozaempirycznych źródeł poznania. Jeżeli już podejmie spekulację na temat istnienia i natury Boga, to niechętnie będzie używał argumentu z istnienia tajemnic. Będzie dążył do sformułowania racjonalnie przejrzystej koncepcji.

Jakie jest znaczenie tej szeroko pojętej filozofii procesu w myśli współczesnej? Niektórzy twierdzą, że praktycznie od czasów Kanta, z kilkoma wyjątkami filozofia jest prawie wyłącznie szeroko rozumianą filozofią procesu⁷. Jest to trochę przesadzona ocena, ponieważ większa część filozofii współczesnej nie jest przychylnie nastawiona do metafizyki, ale jeśli ograniczylibyśmy się do myśli metafizycznej, to rzeczywiście trzeba przyznać, że większość oryginalnych metafizyków XIX i XX wieku co najmniej sympatyzowała z szeroko rozumianą filozofią procesu. Moim zdaniem jest to związane głównie z powstaniem i ugruntowaniem się w naszej kulturze powszechnie dziś przyjmowanego paradygmatu ewolucjonistycznego. Wydaje mi się, że dla filozofii współczesnej miało to równie wielkie znaczenie jak teoria Kopernika dla filozofii nowożytnej. Nie ma tu jednak miejsca na rozwinięcie tej myśli.

II. WĄSKIE POJĘCIE FILOZOFII PROCESU: PODSTAWOWE POJĘCIA PROCESUALNEJ METAFIZYKI WHITEHEADA I HARTSHORNE'A

Teraz, kiedy już podstawowe intuicje wokół których zorganizowana jest szeroko pojęta filozofia procesu są — mam nadzieję — mniej więcej zrozumiałe, przejdę do omówienia filozofii procesu w najczęściej obecnie używanym wąskim znaczeniu. Dziś, kiedy mówi się o filozofii procesu, to ma się na myśli przede

⁷ Por. Tamże, s. 10.

wszystkim metafizykę Alfreda N. Whiteheada (1841–1947) i jego intelektualnych następców, zwłaszcza Charlesa Hartshorne'a (ur. 1897). Tak zdefiniowali ten termin redaktorzy amerykańskiego kwartalnika *Process Studies* i w tym znaczeniu przyjął się on we współczesnej literaturze filozoficznej⁸.

Kim był Whitehead? Był on Anglikiem, profesorem matematyki w Cambridge i Londynie. Jego zainteresowania nie ograniczały się jednak do metafizyki. Zajmował się też twórczo logiką i filozofią matematyki, fizyką, filozofią przyrody, aby wreszcie przejść do zbudowania imponującego systemu metafizycznego. Po przejściu na emeryturę został zatrudniony jako profesor filozofii na uniwersytecie Harvarda w USA i tam właśnie powstały główne jego filozoficzne prace. Tam również, a nie w Anglii, znaleźli się kontynuatorzy jego metafizyki. Tak więc filozofia procesu w tym znaczeniu jest przede wszystkim filozofią amerykańską, mimo że jej twórcą był Brytyjczyk.

Za współtwórcę tego nurtu uważa się rdzennego już Amerykanina Charlesa Hartshorne'a, który w 1997 roku obchodził setne urodziny. Hartshorne, który w przeciwieństwie do Whiteheada, jest filozofem z wykształcenia, rozwinął przede wszystkim wątki metafizyczne i teologiczne. To on właśnie sprawił, że powstało środowisko ludzi uznających za swój cel rozwijanie filozofii procesu, dzięki czemu nurt ten ma obecnie w USA całkiem pokaźną liczbę zwolenników i sympatyków oraz grupki kontynuatorów w Europie (zwłaszcza w Belgii), a także w Japonii. W Polsce pewne wątki filozofii procesu, zwłaszcza od strony filozofii przyrody podejmował m.in. M. Heller, a od strony filozofii Boga czy teologii — abp Józef Życiński.

Na czym polega specyfika filozofii procesu w tym sensie? Żeby uprzystępnąć Państwu główne motywy metafizyki Whiteheada i Hartshorne'a, dobrze będzie zacząć od przypomnienia, na czym polega główne pytanie metafizyki. Dotyczy ono tego, co jest w pełni realne, czyli co jest najbardziej podstawowym rodzajem bytu. Pytanie to podsuwa nam sama bogata rzeczywistość, w której istnieje wiele różnego rodzaju rzeczy, takich jak np. indywidualne przedmioty, stany rzeczy czy fakty, barwy, dźwięki, smaki, zapachy, liczby, dzieła sztuki, atomy, kwarki energii, galaktyki. Wydaje się, że wśród tych różnych przedmiotów świata nie wszystkie są jednakowo realne, że jedne są bardziej realne, a inne jakby mniej. Które więc są tymi podstawowymi bytami?

Wiadomo, że na to pytanie udzielano różnych odpowiedzi. Niektórzy sądzili, że w pełni realne są jedynie indywidualne substancje, takie jak poszczególne rośliny, zwierzęta i ludzie, a wszystko inne jest jedynie przypadłością substancji. Inni uważali, że w pełni realne są ogólne i niezmiennie idee, a świat jednostkowych rzeczy jest jedynie marnym cieniem tamtego prawdziwego świata. Jeszcze inni twierdzili, że w pełni realne są jedynie niezniszczalne materialne atomy, a pozostałe rzeczy stanowią konfigurację tych atomów. Byli i tacy, którzy uważali, że w pełni realne są jedynie niematerialne atomy (monady) bądź, że kimś takim jest sam Bóg.

⁸ J.B. Cobb, Jr., L. Ford, *The Prospect for Process Studies*, s. 7. Zdaniem Cobba i Forda, weższe rozumienie terminu „process philosophy” pochodzi od Bernarda Loomera, który użył go w takim znaczeniu w artykule: *Process Philosophy and the Christian Faith*, opublikowanym w *Journal of Religion* w 1946 r.

Whitehead, a za nim Hartshorne, twierdzą natomiast, że podstawowym tworzywem rzeczywistości są mikrokosmiczne i momentalne (a więc nietrwale w czasie) atomy, które nie mają jednak wyraźnie materialnej natury, lecz albo są neutralne wobec rozróżnienia umysł–ciało, albo są bliższe naturze umysłu. Byty te nazywają oni bytami aktualnymi. One przychodzą do istnienia i natychmiast znikają, ustępując miejsca następnym. Są więc niejako „pulsacjami” jakiegoś naturalnego dynamizmu rzeczywistości, jakby metafizycznymi odpowiednikami kwarków energii, o których mówi fizyka. Do istoty tych bytów aktualnych należy to, że w swoim krótkim momencie zaistnienia syntetyzują one wielość elementów, podobnie jak np. moje obecne spostrzeżenie syntetyzuje wiele różnych danych, i mimo wielości tych danych, samo jest jedno. Podobnie, każdy taki mikrokosmiczny byt aktualny jest swoistą jednością wielości.

Synteza, o której mowa nie jest jednak jakąś mechaniczną syntezą. Jest ona kreatywna: w przypadku każdego bytu aktualnego inna co do treści. Podstawową charakterystyką stającego się bytu aktualnego jest więc jego kreatywny charakter: *być jest tym samym, co tworzyć*⁹. Dokładniej mówiąc: *stawać się* bytem aktualnym jest tym samym, co tworzyć, tylko bowiem stający się byt aktualny jest twórczy. Przeszły byt aktualny, a więc ten, który już przeminał jest jedynie zastygłym przypadkiem twórczości, który, jako coś ukonstytuowanego, zamkniętego i tym samym uprzedmiotowionego, może być co najwyżej wykorzystany podczas tworzenia się teraźniejszego bytu aktualnego. Twórczość nie przysługuje więc temu, co jest już uprzedmiotowione a jedynie temu, co ukonstytuowane jeszcze nie jest, czyli temu, co się staje, co jest w procesie.

W jakim sensie mówi się tutaj o kreatywności bytu aktualnego? W ramach naszego ludzkiego doświadczenia mówimy o kimś, że jest kreatywny wówczas, gdy tworzy on coś nowego, gdy jego działanie nie jest automatyczne, zdeterminowane w całości przez czynniki wewnętrzne (psychofizyczne) i zewnętrzne (środowiskowe). Sens, w jakim używa się tego terminu w filozofii Whiteheada i Hartshorne'a wyklucza sytuację *całkowitego* braku kreatywności. Byty aktualne mogą być bardziej lub mniej twórcze, lecz ich kreatywność nie może być równa zeru, ponieważ, zgodnie z zasadą: *być jest tym samym, co tworzyć*, brak kreatywności jest brakiem bytu aktualnego¹⁰. Byt aktualny jest więc z konieczności kreatywny, ale i *vice versa*: nie ma kreatywności poza stającym się bytem aktualnym. Kreatywność i byt aktualny są określeniami tego samego metafizycznego „punktu”, stanowiącego ostateczny składnik rzeczywistości.

Kreatywność wiąże się więc ze spontanicznością i niezdeteterminowaniem, czy też lepiej: z niecałkowitym zdeterminowaniem stającego się bytu aktualnego przez przyczyny zewnętrzne. Zawsze bowiem występuje pewien stopień takiej determinacji — żaden byt aktualny nie jest całkowicie zdeterminowany, ale też żaden nie jest w zupełności niezdeteterminowany, spontaniczny i kreatywny. Według Whiteheada i Hartshorne'a taka kreatywność w stopniu absolutnym musiałaby się wiązać z absolutną determinacją wszystkich pozostałych bytów. Dlatego m.in. odrzuca oni koncepcję Boga jako Absolutu. Absolutność pewnej własności w jed-

⁹ Ch. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London: SCM Press 1970, s. 1.

¹⁰ Por. Tamże.

nym bycie aktualnym sprzeczna jest, ich zdaniem, z występowaniem tejże własności, nawet w minimalnym stopniu, w jakimkolwiek innym bycie aktualnym.

Dla zrozumienia tej koncepcji podstawowego tworzywa rzeczywistości istotne jest uchwycenie, że każdy byt aktualny jest ostatecznie przyczyną samego siebie, *causa sui*¹¹. Tym, co ontycznie pierwotne nie jestem zatem pewien istniejący podmiot, posiadający zdolność syntetyzowania danych, lecz jakby sama ta „zdolność” syntetyzowania, która uzyskuje ostatecznie — dzięki procesowi przebiegającemu w nieczasowych fazach — jedność podmiotu. Proces nie zakłada podmiotu, lecz odwrotnie: podmiot (jednostkowy, mikrokosmiczny byt aktualny) wylania się z procesu w procesie konkretyzacji. Kiedy proces ten się zakończy byt aktualny nie może być już dalej kreatywny, lecz staje się przedmiotem i przechodzi do przeszłości.

Oprócz mikrokosmicznych, atomowych bytów aktualnych w filozofii procesu przyjmuje się też istnienie tzw. indywidualów złożonych, które stanowią specyficzne nagromadzenie bytów aktualnych, takie mianowicie, które cechujące się wewnętrzną jednością. Poszczególne żyjące zwierzę lub człowiek są takimi właśnie indywidualami, które, choć złożone z mikrokosmicznych i momentalnych bytów aktualnych podobnie jak np. kamienie czy planety, różnią się od nich właśnie wewnętrzną jednością. Inaczej mówiąc, mikrokosmiczne byty aktualne tworzą różne zbiorowiska. Jedne z nich są takie jak rój pszczół czy stado ptaków i bytowość w sensie mocnym przysługuje jedynie ich poszczególnym składnikom. Inne natomiast to np. indywidualny człowiek czy zwierzę. W ich przypadku zarówno poszczególnym składnikom jak i całemu ich nagromadzeniu przysługuje bytowość w sensie mocnym. Indywidua złożone są odpowiednikami tradycyjnych substancji¹².

Whitehead przedstawił swoją metafizykę w pracy *Process and Reality*, niedostępnej w języku polskim, ale też i trudno dostępnej w jęz. oryginalnym — nie z tego powodu, iżby było mało egzemplarzy tej książki, ale dlatego, że jest ona napisana niemal hermetycznym językiem, z ogromną liczbą technicznych rozróżnień. Prawdopodobnie język, w jakim wyraził Whitehead swoją metafizykę oraz jego prometafizyczne nastawienie spowodowały, że przedstawiciele dominującego nurtu filozofii angloamerykańskiej jakim jest filozofia analityczna, z dużym dystansem traktowali propozycje Whiteheada i innych procesualistów. Nic więc dziwnego, że filozofia procesu jest raczej marginalnym zjawiskiem współczesnej akademickiej filozofii amerykańskiej, chociaż jej przedstawiciele można spotkać także na renomowanych uczelniach w USA. Znacznie częściej jednak można spotkać jej sympatyków, którzy nie przyjmują systemu Whiteheada czy Hartshorne'a w całości, lecz zgadzają się z niektórymi intuicjami zawartymi w tej filozofii. Filozofia procesu spotyka się z największym uznaniem wśród filozofów przyrody i filozofów religii oraz teologów. Spora część tych dość powszechnie przyjmowanych intuicji dotyczy koncepcji Boga.

¹¹ Por. Tamże, s. 86, 88, 221–222.

¹² Istnieje dyskusja wśród procesualistów, co stanowi podstawę mocnej jedności takich złożonych indywidualów. Generalnie biorąc uznaje się, że umysł czy dusza, ale rozważa się problem, jak ten umysł czy duszę na gruncie filozofii procesu pojąć.

Większość kontynuatorów Whiteheada akceptująca jego procesualną wizję rzeczywistości uznaje, że nie da się wytłumaczyć wielu nasuwających się problemów bez przyjęcia istnienia Boga. Ale ci, którzy tak twierdzą, uważają zarazem, że wizja ta domaga się istnienia innego Boga niż ten, o którym mówiła filozofia klasyczna. Jak już zapowiedziałem na początku, nie będę tu mówił o formułowanych w tej filozofii argumentach za istnieniem Boga, lecz skoncentruję się na szeroko pojętej problematyce Jego natury. Na początek przedstawię procesualne ujęcie relacji Boga do zła, które w pewnym sensie wyznacza pozostałe teorie w zakresie teologii naturalnej.

III. BÓG A ZŁO

Zacznijmy od uwagi, że w tej koncepcji Bóg nie jest stwórcą świata z niczego. Ani Whitehead ani Hartshorne nie uznają zasadności pytania o początek aktualności przyjmując, że istnienie i następowanie po sobie bytów aktualnych należy po prostu do natury rzeczywistości. Świat spontanicznych bytów aktualnych jest, ich zdaniem, współwieczny z Bogiem. Bóg nie jest więc zasadą istnienia świata, lecz zasadą jego porządku.

Tu trzeba powiedzieć, że filozofowie różnią się między sobą nie tylko odmiennymi odpowiedziami na te same pytania, ale również oceną, które z pytań są zasadne, a które nie. Wiadomo np. że spora część tradycji filozoficznej, zwłaszcza tej związanej z szeroko pojętym nurtem pozytywistycznym, odrzucała zasadność większości tradycyjnych problemów metafizycznych. Co więcej, uznawała je często nie tylko za fałszywe, ale za bezsensowne. Ale w szeregach tych, którzy uznają ważność metafizyki także istnieją poważne rozbieżności co do rangi i sensowności wielu pytań. I tak, jedni uważają, że najbardziej podstawowym pytaniem metafizycznym jest pytanie (czy raczej zbiór pytań) dotyczących istnienia rzeczy; inni natomiast sądzą, że istnienie świata jest faktem banalnym, na którym nie da się zbudować metafizyki. Inaczej mówiąc jest to dla nich fakt oczywisty i nie wymagający dalszych pytań, a najważniejsze jest zagadnienie uporządkowania świata, albo inaczej mówiąc to, że świat nie jest zupełnym chaosem. Tak właśnie sądzą filozofowie procesu, stąd i Bóg nie jest dla nich zasadą istnienia świata, lecz zasadą jego porządku.

Co to znaczy, że Bóg jest zasadą porządku rzeczywistości? Otóż świat, w którym żyjemy i który poznajemy nie jest zbiorem niezróżnicowanych, chaotycznych mikrokosmicznych bytów aktualnych, lecz jest uporządkowany w tym sensie, że byty te tworzą określone zbiorowiska, takie jak np. moje ciało, które różne jest od ciał zwierząt czy od kamieni, a z drugiej strony jest podobne do ciał innych ludzi. Mówiąc językiem starożytnych Greków wszechświat nie jest chaosem lecz kosmosem, czyli jest w pewien sposób uporządkowany, a ten porządek nie jest samoistny. Zasadą tego porządku jest właśnie Bóg.

Bóg nie jest jednak absolutnym twórcą takiego lub innego porządku, np. praw przyrody obowiązujących w danej epoce kosmicznej, a jedynie gwarantem istnienia

jakiegoś porządku, albo inaczej: gwarantem niemożliwości istnienia chaosu. Nie ma mowy o tym, aby Bóg był źródłem *absolutnego* uporządkowania świata, ponieważ poszczególne byty aktualne są z natury kreatywne, spontaniczne. Bóg podsuwa każdemu bytowi aktualnemu i każdemu indywiduum złożonemu (a więc też każdemu człowiekowi) początkowy cel, który jest ideałem jego rozwoju. Cele te Bóg dobiera w taki sposób, aby prowadzić świat do coraz większej harmonii, rozumianej jako jednoczesna realizacja ideału piękna, prawdy, przygody i pokoju. Bóg nie determinuje jednak procesu konstituowania się bytu aktualnego, ponieważ każdy taki byt w „późniejszych” fazach swego rozwoju indywidualnie „ustosunkowuje się” do boskiego celu.

Stąd właśnie bierze się na świecie zło. Bóg nie jest za nie odpowiedzialny, bo choć zmierza on do utworzenia harmonijnego świata, to nie jest przecież wszechmocny w tradycyjnym sensie; jest bowiem ograniczony spontanicznością bytów aktualnych. W podobny sposób np. my sami nie do końca panujemy nad kierunkiem rozwoju naszych dzieci. Możemy im podsuwać cele, które uważamy za słuszne, lecz — ponieważ dzieci są wolne — to nawet z najlepszej rodziny może wywodzić się przestępca. Bóg może jedynie „zapropionować”, „zasugerować” idealny cel rozwoju, nie determinuje jednak bytów aktualnych do jego realizacji, ponieważ są one twórcze i spontaniczne.

Zwróćmy uwagę na to, że w przeciwieństwie do wizji neoplatonickich czy manichejskich, zło nie jest tu pochodne od jakiegoś czynnika z natury złego, np. od materii, lecz jest ubocznym rezultatem „zderzenia się” niezliczonych, autentycznie spontanicznych (czy inaczej wolnych) bytów, które tworzą rzeczywistość. Ponieważ świat składa się z aktywnych i twórczych indywiduów, to zło zawsze będzie istniało. Taka jest cena jaką płacimy za wolność własną i innych. Z drugiej strony, dobro, które znajdujemy w świecie jest także skutkiem kreatywnej wolności. Bez niej nie byłoby ani zła, ani dobra. Ceną gwarancji nieobecności zła byłaby nieobecność dobra. Ryzyko zła i możliwość dobra są dwiema stronami tego samego — wolności¹³. Dlatego właśnie proponowany przez Boga ideał nigdy nie zostaje zrealizowany do końca¹⁴.

Gdyby tę relację Boga do bytów aktualnych określić jako miłość, to nie byłaby to miłość zmuszająca do czegoś, kontrolująca i karcąca, ale raczej zachęcająca i proponująca ciągle na nowo realizację boskich celów. Byłaby to również miłość współczująca w sensie niemal dosłownym, ponieważ Bóg zmienia się pod wpływem tego, co dzieje się w świecie. Gdybyśmy natomiast zapytali o to, czym byłaby tu boska opatrność to trzeba by odpowiedzieć, że nie jest ona zaprzeczeniem wolności, lecz jej optymalizacją, polegającą na ograniczaniu zdarzeń przypadkowych. Bóg, przez prawa przyrody, nakłada ograniczenia, wewnątrz których pozostałe stworzenia mogą wypracowywać szczegóły swego istnienia. Granice te zabezpieczają uniwersalną kreatywność przed całkowitym chaosem. Ze względu na

¹³ Por. S. S i a, *Cierpienie i kreatywność*, przeł. P. Gutowski, *Zeszyty Naukowe KUL* 33(1990), nr 1-4, s. 23.

¹⁴ „W sercu natury rzeczy — pisze Whitehead — tkwi zawsze sen o młodości i żniwo tragedii. Przygoda Wszechświata zaczyna się od marzenia, a owocuje tragicznym Pięknem”. *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press 1967², s. 296.

przypadek, zawsze będą w świecie elementy chaosu, lecz podporządkowane ogólnemu porządkowi i harmonii¹⁵.

Zatrzymajmy się na chwilę, żeby zreflektować kilka spraw. Z pewnością wszystkich wychowanych na tradycyjnym tomizmie musiało zaniepokoić w tej koncepcji nie tylko twierdzenie, że Bóg nie jest stwórcą świata z niczego, ale może przede wszystkim to, że nie jest On wszechmocny w stopniu absolutnym, tzn. że jego moc jest ograniczona. Pojawia się pytanie, czy taki Bóg, skoro nie jest wszechmocny, może w ogóle być Bogiem, tzn. czy może spełniać wszystkie funkcje, które przypisuje mu religia?

Odpowiedź Whiteheada i Hartshorne'a brzmiałaby zapewne następująco: tradycyjna koncepcja, która stała się w pewnym sensie oficjalną czy ortodoksyjną, powstała na skutek obdarzania Boga różnymi metafizycznymi „komplementami”. Tak więc np. przypisano Bogu wszechmoc i wszechwiedzę w stopniu najwyższym, tzn. taką, że Bóg wszystko absolutnie (włącznie ze zdarzeniami przyszłymi) wie i wszystko może, nie zauważając, że z Boga czyni się w ten sposób — jak mówi Whitehead — kosmicznego tyrana. Później bezskutecznie próbowano na różne sposoby wytłumaczyć oczywistą antynomię wszechmocności i wolności. Tymczasem, aby Bóg był Bogiem, to znaczy adekwatnym przedmiotem czci religijnej, nie tylko nie trzeba, ale nawet nie można go pojmować jako wszechmocny Absolut. Wystarczy tylko odwołać się do Biblii, aby zauważyć, że religia nie domaga się od nas takiej filozoficznej koncepcji Boga, jaką utrzymywali filozofowie klasycy.

Widać więc, że linia obrony procesualistycznej koncepcji Boga wiedzie w kierunku wykazania trudności w filozofii klasycznej a zwłaszcza tego, że jest ona niezgodna z religijnym pojęciem Boga. Jeżeli bowiem Boga pojmujemy jako niezmiennego, wszechmocnego i wszechwiedzącego, to sens wielu praktyk religijnych zostanie zakwestionowany bądź zinterpretowany zupełnie opacznie. Np. znaczenie naszej modlitwy błagalnej musimy interpretować wówczas w taki sposób, że w istocie nie dotyka ona Boga, bo on już dokładnie wie, co się dalej zdarzy. Tymczasem religia domaga się raczej Boga bardziej — by tak powiedzieć — wrażliwego na nasze prośby, Boga, który nas słucha i reaguje na nasze błagania. To, że nie zawsze reaguje pozytywnie jest — w tej procesualistycznej koncepcji — całkiem zrozumiałe, bo Bóg po prostu nie wszystko może. Taki Bóg współcierpi ze światem, gdy np. zdarzy się jakaś tragedia: klęska żywiołowa czy wojna. To, co zdarza się w świecie dotyka Boga, zmienia go. Tymczasem w tradycyjnej scholastycznej (zwłaszcza tomistycznej) koncepcji, to jedynie Bóg mógł wpływać na świat, natomiast niemożliwa była autentyczna relacja w drugą stronę.

Pominę tu zagadnienie dotyczące sposobu rozumienia Boga w stosunku do czasu, którego nie mógłbym przedstawić bez wchodzenia w dość skomplikowaną terminologię. Zaznaczę tylko, że w tej kwestii toczy się interesująca dyskusja między procesualistami, z których jedni twierdzą, że Bóg jest pojedynczym i pozaczasowym bytem aktualnym (jest to koncepcja bliska pod pewnymi względami tomizmowi) a inni uważają, że jest on, podobnie jak każde inne indywiduum złożone, szeregiem następujących po sobie w czasie bytów aktualnych. Chciałbym

¹⁵ Por. S. S i a, jw., s. 26–27.

natomiast rozwinąć nieco zagadnienie sposobu rozumienia relacji Boga do świata wzięte w aspekcie problemu transcendencji i immanencji.

Na początek musimy sobie uświadomić, że kwestia relacji Boga do świata w tym aspekcie może być rozpatrywana albo jako relacja Boga do świata jako całości, albo jako relacja Boga do wszystkich indywiduów w świecie. Zajmijmy się najpierw tą pierwszą relacją.

IV. BÓG A ŚWIAT JAKO CAŁOŚĆ

Według Whiteheada i Hartshorne'a o istnieniu Boga można powiedzieć, że jest konieczne, niezmienne i niezależne w tym sensie, że *jakoś* zaktualizowany Bóg nie może nie istnieć. Bóg ujęty w aspekcie aktualności, czyli terażniejszości, jest przygodny, zmienny i zależny, ponieważ konkretny stan jego aktualizacji stanowi funkcję aktualnego stanu świata. Inaczej mówiąc, Bóg jest konieczny, niezmienny i niezależny w tym sensie, że nieprzerwanie istnieje, a przygodny, zmienny i zależny w aspekcie tego, *jak* w danym momencie jest zaktualizowany¹⁶. Jeszcze inaczej, w swojej pierwotnej naturze Bóg jest konieczny, niezmienny i niezależny od świata, a w swojej naturze wtórnej jest on zmienny, przygodny i zależny od świata.

W konsekwencji odrzucenia koncepcji stworzenia świata z niczego o świecie jako całości należy powiedzieć dokładnie to samo co o Bogu, to znaczy, że jest on zarazem konieczny i przygodny: *Moje stanowisko — pisze Hartshorne — jest takie, że Bóg istnieje niezależnie od tego, co mogłoby się zdarzyć [w świecie]; proszę jednak zwrócić uwagę, że utrzymuję również, iż istnienie takiego, czy innego świata nie jest czymś, co się po prostu «zdarzyło», lecz że, w takim czy innym stanie, jest współkonieczne z istnieniem Boga*¹⁷.

Jaka jest więc relacja Boga do świata jako całości? Nie można powiedzieć, że Bóg transcenduje świat w aspekcie jego istnienia, ponieważ zarówno istnienie Boga jak i świata jest konieczne. Jeżeli zachodzi w ogóle jakaś transcendencja Boga wobec świata, to jedynie w aspekcie aktualności: Bóg byłby transcendentny w stosunku do świata, jeżeli w swojej aktualności zawierałby, ogarniał jego aktualny stan. Rozstrzygnięcie kwestii, czy jest tak rzeczywiście wymaga jednak uprzedniej odpowiedzi na pytanie, czym jest, lub raczej czym byłby świat, bez Boga: czy nie posiadającym wewnętrznej jedności konglomeratem bytów aktualnych i indywiduów złożonych (tak jak np. poszczególne kamienie, czy planety), czy też charakteryzującym się taką jednością indywiduum złożonym (jak np. zwierzę czy człowiek). Hartshorne opowiada się za pierwszą z tych możliwości, zakładając

¹⁶ Por. Ch. Hartshorne, *Paulin on Rigour, Reason, and Moderation*, w: *Charles Hartshorne's Concept of God*, ed. S. S. i a., Dordrecht: Kluwer 1990, s. 315. Trzeba jednak pamiętać, że charakterystyki boskiego istnienia (konieczność, niezmiennność, niezależność) dotyczą np. u Hartshorne'a tzw. abstrakcyjnego aspektu boskości. Bóg jako konkret (Bóg-teraz) jest bowiem zawsze przygodny, zmienny i zależny. Relacja między tymi dwoma aspektami Boga jest taka, że konkret zawiera to, co abstrakcyjne, a nie odwrotnie. Tak więc konieczność, niezmiennność i niezależność Boga są ostatecznie zawarte w jego przygodności, zmienności i zależności.

¹⁷ Tamże.

jednocześnie jedność świata jako całości. Zasadą tej jedności jest Bóg. O ile więc o świecie (bez Boga) nie można powiedzieć, że jest indywiduum złożonym, o tyle świat wraz z Bogiem stanowi takie indywiduum. Relacja świata do Boga jest więc taka, jak relacja ludzkiego ciała do umysłu. Mówiąc wprost, świat jest ciałem Boga.

Konieczność istnienia świata znaczy więc tyle, że *Bóg musi posiadać pewien świat jako boskie ciało*¹⁸. Nie musi to być jednak świat, w którym obecnie żyjemy. To, w jakim aktualnie stanie znajduje się świat, ma charakter przygodny, a owa przygodność jest pochodną spontaniczności bytów aktualnych. Konieczne jest jedynie to, że jakiś świat istnieć musi. *Teologowie* — pisze Hartshorne — *zwykli odrzucać ideę, że «świat» jest «współwieczny z Bogiem», interpretując to w taki sposób, że wieczność Boga miałaby wówczas konkurenta [w wieczności świata]. Interpretacja taka polega jednak na zwykłym niezrozumieniu słowa «świat». Jeżeli mamy na myśli obecny system praw przyrody, to nie ma żadnego powodu, aby uznawać go za wieczny. Jeśli możliwe są inne prawa, nie powinniśmy zabraniać Bogu urządzenia wszechświata zgodnie z nimi. To, że idea Boga bez żadnego świata jest prawdopodobnie absurdalna nie oznacza tym samym, że istnieje określone indywiduum, które nie będąc Bogiem jest wieczne. Świat składa się z indywiduów i jedynie zbiór ich wszystkich, rozumiany jako fizyczna lub przestrzenna całość, jest ciałem Boga, ciałem, którego Duszą jest Bóg. Nie istnieje więc wieczne indywiduum «świat», które byłoby rywalem Boga*¹⁹.

Twierdząc, że relacja Boga do świata jest taka, jak relacja umysłu czy duszy do ciała, Hartshorne chce powiedzieć, że Bóg nie istnieje w abstrakcji od *jakiegos* ciała. W koncepcji tej Bóg jest więc indywiduum złożonym i odseparowanie go od jego ciała jest tylko abstrakcyjne. Sposób, w jaki Hartshorne mówi o relacji Boga do świata, sugeruje wprawdzie taką separację, przypomina on jednak sposób, w jaki ludzie mówią o swoim ciele. W wyrażeniu „moje ciało” zawarta jest sugestia, że ciało jest zewnętrzne w stosunku do mnie. Kiedy jednak mówię o sobie: „ja”, mam na myśli mój umysł wraz z moim ciałem.

W ścisłym znaczeniu nie można więc mówić o oddzieleniu Boga od świata jako całości ani w sensie przestrzennym, ponieważ Bóg *jest* indywiduum złożonym, ani w sensie czasowym, ponieważ zarówno świat, jak i Bóg nie mają początku i końca w czasie. Czy to oznacza jednak, że nie można mówić o żadnej transcendencji Boga wobec świata jako całości? W pewnym szczególnym znaczeniu jest to możliwe, trzeba jednak pamiętać, że świat jako całość, z wyłączeniem Boga, jest czystą abstrakcją. Świat tak pojęty (podobnie jak np. jakaś planeta), nie będąc indywiduum, nie jest podmiotem w sensie metafizycznym, co oznacza, że nie można mówić iż czuje, poznaje, pamięta. Tylko poszczególne indywidua wchodzące w skład świata (np. ludzie) są podmiotami w metafizycznym sensie. Bóg transcenduje więc świat poprzez swoją podmiotowość, która umożliwia przypisanie mu takich określeń, jak czucie, poznanie, czy pamięć. Świat zaś jako całość nie czuje, nie poznaje i nie pamięta. W tym właśnie sensie można mówić o transcendencji Boga wobec świata jako całości.

Widzą więc Państwo, że podstawowa intuicja Whiteheada i Hartshorne'a zmierza do zapewnienia mocnego związku Boga ze światem. Takie sformułowania

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ch. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, jw., s. 94.

jak: *świat jest ciałem Boga* mogą razić zwolenników eksponowania boskiej transcendencji, lecz musimy przecież przyznać, że metaforyka boskiego ciała jest obecna szczególnie mocno w myśli chrześcijańskiej. O Kościele mówi się przecież, że jest ciałem Chrystusa. A przede wszystkim sam Chrystus pojmowany jest jako wcielony Bóg. Odrębną kwestią jest to, jak pojmuje się w tych sformułowaniach ciało. Ale i tu trzeba pamiętać, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa potępiono doktrynę, według której ciało Chrystusa nie było takie jak nasze, całkowicie inne.

W kontekście doktryny procesualistycznej można w bardziej zrozumiały sposób wytłumaczyć, w jakim sensie Bóg współcierpi ze światem: bo świat nie jest czymś całkowicie zewnętrznym wobec niego. Można powiedzieć, że świat jest w Bogu, tak jak nasze ciało jest w nas, tzn. jest koniecznym elementem nas samych, choć my nie utożsamiamy się wyłącznie z ciałem. My jesteśmy czymś więcej niż tylko ciałem, z czego jednak nie wynika, że możemy istnieć poza jakimś ciałem. To, że chrześcijaństwo kładło zawsze duży nacisk na zmartwychwstanie ciał mogłoby stanowić następne potwierdzenie przydatności tej doktryny dla religii, gdyby nie fakt, że z samą ideą zmartwychwstania i nieśmiertelności procesualiści mają sporo trudności. Ale o tym jeszcze wspomnę nieco później.

V. BÓG A INDYWIDUA ZŁOŻONE

Kiedy mówi się o transcendencji Boga, to może chodzić nie tyle o transcendencję Boga w stosunku do świata jako całości, ale o transcendencję w stosunku do wszystkich indywiduów (podmiotów) w świecie. Wracając więc do analogii umysłu i ciała ludzkiego: chodzi o taki sens, w którym ja transcenduję indywidua wchodzące w skład mojego ciała (bądź ściślej: mózgu), a więc np. poszczególne organy, komórki, molekuly (jeżeli są indywiduami) czy też byty aktualne.

W tym znaczeniu można, według Hartshorne'a, mówić o transcendencji Boga, rozumianej jako boska „nieprzekraczalność” (*unsurpassability*)²⁰. Wyraz ten jest odpowiednikiem tradycyjnie stosowanych w tym przypadku terminów: „doskonałość”, „nieskończoność” czy też „absolut”. W stosunku do dotychczasowych określeń boskiej transcendencji niesie on jednak ze sobą istotne modyfikacje znaczeniowe. Pierwsze nasuwające się na myśl znaczenie, w jakim można mówić o nieprzekraczalności Boga, dotyczy aspektu synchronicznego, czyli przestrzennego. Komórki mojego ciała są w stosunku do mnie w takiej relacji, w jakiej pozostaje część do całości. W tym sensie Hartshorne używa na określenie wszystkich indywiduów, z wyjątkiem Boga terminu „fragmentaryczność”. Termin ten zastępuje tradycyjną „skończoność” ujętą w aspekcie przestrzennym. Indywidua są więc fragmentami aktualności jako całości, czyli, mówiąc inaczej: Boga ujętego w aspekcie aktualności (Boga-teraz). Bóg w tym aspekcie „nie może być jedynie fragmentem aktualnej całości. Bóg zawiera wszystko, cokolwiek jest aktualne, i będzie zawierał wszystko, co stanie się aktualne. Zarówno jego

²⁰ Por. Ten z e, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, jw., s. 236, 277.

aktualność, jak i potencjalność są inkluzywne, podczas gdy nasza aktualność i potencjalność są tylko fragmentaryczne²¹.

„Fragmenty” rzeczywistości jakimi są indywidua mają jednak przede wszystkim znaczenie czasowe, nie zaś przestrzenne. W tym znaczeniu nie są one jedynie biernymi częściami wszechświata, lecz odrębnymi podmiotami, tworzącymi się spontanicznie z poprzedzających je indywiduów. Hartshorne przypisuje im pewne cechy psychiczne, np. uczucie czy poznanie. Na czym polega boska transcendencja wobec indywiduów ujętych w tym aspekcie? Według Hartshorne’a wyraża się ona m.in. w istnieniu boskiej nieprzekraczalnej wiedzy, co oznacza, że nie istnieje żadne indywiduum, posiadające wiedzę większą niż Bóg. Nie znaczy to jednak, że Bóg wie wszystko²². W tej koncepcji Bóg nie zna przyszłości, czy też raczej nie zna jej w sposób dokładny. Wie natomiast z największym możliwym dla indywiduum prawdopodobieństwem, co może się zdarzyć. Spontaniczność bytów aktualnych nie pozwala mu jednak poznać przyszłości ze wszystkimi szczegółami. Przyszłość jest dziedziną niezdeterminowaną, nie tylko dla indywiduów w świecie, ale także dla samego Boga.

Indywidua nie tylko posiadają pewne charakterystyki psychiczne, lecz pełnią także funkcje przyczyn. W aspekcie teraźniejszości (jako podmioty w procesie konkretyzacji) są one przyczynami samych siebie, zaś w aspekcie przeszłości (jako już zobiektywizowane) są sprawczymi przyczynami następujących po nich indywiduów. W tym ostatnim sensie posiadają one pewną moc sprawczą. Według Hartshorne’a nieprzekraczalność Boga w aspekcie mocy oznacza, że spośród wszystkich indywiduów Bóg ma (i zawsze będzie miał) największy wpływ na dzieje wszechświata. Nieprzekraczalność ta nie oznacza jednak Bożej wszechmocy, czyli tego, że Bóg *wszystko* może. Ograniczenie w tym względzie stanowi zarówno spontaniczność tworzących się indywiduów, jak i ich (częściowa) determinacja, pochodząca z bezpośrednio je poprzedzających bytów aktualnych. Bóg może „pociągać”, „zachęcać” aktualizujące się indywidua do realizacji wyznaczonego przez siebie celu, nie może ich jednak całkowicie zdeterminować. Jak już wspomniałem, tradycyjną koncepcję Bożej wszechmocy zarówno Whitehead jak i Hartshorne uważają za błędną i zupełnie nie przystającą do religijnych intuicji. Bóg wszechmocny w tym sensie byłby, ich zdaniem, kosmicznym tyranem i despota, ponieważ nie dałoby się wyjaśnić istnienia zła inaczej, jak tylko przez obarczenie odpowiedzialnością za nie samego Boga. Większość praktyk religijnych nie miałaby wówczas sensu.

Doskonałość Boga, pojęta jako nieprzekraczalność, nie jest więc ukonstytuowana przez aktualną nieskończoność wszystkich boskich przymiotów. Aktualna nieskończoność tych przymiotów jest, na gruncie systemu Whiteheada i Hartshorne’a, wewnętrznie sprzeczna. Na przykład wiedza nie może być aktualnie nieskończona, z tej przyczyny, że przyszłość pozostaje niezdeterminowana.

Pogląd o nieprzekraczalności Boga przez inne indywidua stanowi pierwszy element sformułowanej przez Hartshorne’a doktryny tzw. podwójnej transcendencji. Pierwszy rodzaj transcendencji polega na tym, że Bóg transcenduje wszystko

²¹ Tamże, s. 235–236.

²² Por. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, jw., s. 26–27.

przez swoją nieprzekraczalność. Będąc nieprzekraczalny przez inne byty, przekracza jednak sam siebie — to drugi rodzaj transcendencji²³. Jako indywiduum złożone, Bóg jest szeregiem następujących po sobie stanów aktualnych. Każdy następny jego stan zawiera w sobie, i tym samym transcenduje, wszystkie stany go poprzedzające. Inaczej mówiąc, Bóg-teraz zachowuje w swojej pamięci wszystkie przeszłe stany świata. W tym, i tylko w tym, sensie są one nieśmiertelne — jako przedmioty boskiej, wszechogarniającej pamięci. Bóg transcendujący siebie samego to Bóg, którego kolejne aktualne stany są coraz bogatsze i który inspiruje wszystko, co zachodzi w świecie, do osiągania coraz większej harmonii i piękna. To piękno i harmonia, do osiągnięcia których zmierza Bóg, nie są jednak ostatecznie przeznaczone dla skończonych indywiduów istniejących w świecie, ale dla samego Boga. Ich przeznaczeniem i najgłębszym sensem jest powiększenie intensywności i bogactwa boskiego życia²⁴; taki jest też ostateczny cel świata.

Podobnie więc jak Hegel, tak i procesualiści podporządkowują rozwój świata wewnętrznemu rozwojowi Boga. W przeciwieństwie jednak do Hegla, odrzucają oni możliwość osiągnięcia przez Boga stanu Absolutu, nie uznają także istnienia koniecznych praw rozwoju wszechświata. Jedyne prawo o takim charakterze dotyczy konieczności ciągłego ubogacania kolejnych stanów boskiej aktualizacji. Nie oznacza to jednak kumulatywnie narastającego, coraz intensywniejszego przeżycia piękna i harmonii świata, ponieważ nowy stan może być stanem dysharmonii, wywołanym przez to, co dzieje się aktualnie w świecie. W tym sensie można mówić o Bogu współcierpiącym ze światem.

Swoją koncepcję Boga, w części dotyczącej relacji Boga do świata, Hartshorne określa mianem panenteizmu. Jego zdaniem jest ona złotym środkiem między dwiema skrajnościami: klasycznym teizmem i panteizmem²⁵. Pierwszy z wymienionych poglądów przyjmuje całkowitą przyczynową niezależność Boga od świata, a drugi — utożsamia świat z Bogiem. Panteizm uznaje natomiast odrębność Boga od świata, lecz w takim sensie, w jakim odrębny jest umysł od ciała. Zarazem akcentuje obustronną przyczynową zależność: Bóg wpływa na losy świata przez zachęcanie każdego bytu aktualnego i każdego indywiduum złożonego do realizacji harmonii, lecz sam znajduje się także pod przyczynowym wpływem świata, który, zmieniając się, zmienia też stan boskiego doświadczenia. Zachowana zostaje dzięki temu „intymność” relacji Boga do świata i zarazem jego odrębność, czyli te cechy, które w mniemaniu Hartshorne’a, stanowią istotny składnik religijnego pojmowania Boga.

Wspomniałem wcześniej, że o ile wiele tradycyjnych doktryn chrześcijańskich może być łatwo zinterpretowanych w kategoriach filozofii procesu, to są i takie, które trudno jest zinterpretować w kategoriach proponowanych przez tę filozofię. Chodzi tu zwłaszcza o kwestię nieśmiertelności. Bóg jest, oczywiście, nieśmiertelny w tym sensie, że nie może nie istnieć. Podobnie jakiś świat, jako współkonieczny z Bogiem, jest też nieśmiertelny. Czy jednak i w jakim sensie można mówić o nieśmiertelności indywiduów w świecie, np. poszczególnych ludzi? Wydaje się,

²³ Por. Tenże, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, *op. cit.*, s. 236.

²⁴ Por. Tamże, s. 243.

²⁵ Por. Ch. Hartshorne, W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 505.

że jedynym możliwym rodzajem nieśmiertelności jest nieśmiertelność w boskiej pamięci. Inaczej mówiąc, chodzi o to, że Bóg, ze względu na swą wszechogarniającą pamięć, będzie nas zawsze w niej zachowywał. W jeszcze innej terminologii, możliwa byłaby jedynie tzw. nieśmiertelność przedmiotowa (bylibyśmy przedmiotem boskiej pamięci), a nie podmiotowa, tzn. taka, w której mamy jakieś całkowicie nowe, następane życie.

Czy można to pogodzić z religią, zwłaszcza z chrześcijaństwem? Otóż niektórzy procesualiści twierdzą, że w obrębie tego schematu pojęciowego można zapewnić także nieśmiertelność podmiotową. Inni uważają jednak, że należy na nowo przemyśleć tradycyjną naukę o nieśmiertelności, a zwłaszcza to, czy religia rzeczywiście obiecuje nieśmiertelność podmiotową. Niektórzy dopatrują się w tej doktrynie pozostałości kupieckiego egoizmu domagającego się od religii czegoś za coś, tzn. żądającego wiecznego życia w zamian za cześć oddawaną Bogu i za wszelkie współdziałanie z Bogiem w prowadzeniu świata do większej harmonii. Tymczasem, jak wskazują niektórzy procesualiści, w pismach świętych Bóg domaga się współdziałania z nim nie tyle ze względu na nas, lecz ze względu na niego samego. Ale, jak już powiedziałem, część myślicieli procesualistycznych i sympatyzujących z filozofią procesu uważa, że w jej obrębie można znaleźć podstawy dla podmiotowej nieśmiertelności. Trzeba jednak przyznać, że jest to dość trudne zadanie.

To, o czym mówiłem stanowi jedynie niewielką część procesualistycznej koncepcji Boga. Warto zaznaczyć, że koncepcja ta stała się centralnym elementem całego nurtu w łonie współczesnej teologii, nazywanego „teologią procesu”. Warto też przypomnieć to, co już powiedziałem, że nawet myśliciele nie związani z tym nurtem często podkreślają swoją aprobatę dla pewnych przynajmniej fragmentów tej teorii. Na koniec chciałbym raz jeszcze zwrócić uwagę na jedną z takich intuicji, którą dość powszechnie dziś się przyjmuje, a którą szczególnie konsekwentnie opracowali właśnie procesualiści. Dotyczy ona relacji Boga do świata, a zwłaszcza do człowieka.

Kwestia relacji Boga do świata (a dokładniej do indywidualów w świecie) jest rzeczą niezwykle istotną dla każdego teistycznego filozofa. Zwykle chodzi tu o relację przyczynową, chociaż różnie pojmuje się zarówno naturę tej relacji jak i to, co jest jej rezultatem: jedni powiedzą, że jest nim *istnienie* świata, a inni, że pewien *porządek* w świecie. Ale gdyby pominąć te różnice, to można powiedzieć, że proponowano w dziejach trzy następujące rozwiązania. Pierwsze: relacja przyczynowa między Bogiem a światem zachodzi tylko w jedną stronę, od Boga do świata; nie zachodzi natomiast żadne przyczynowe oddziaływanie świata na Boga. W ramach tego ujęcia istniała jeszcze rozbieżność w kwestii, czy przyczynowe oddziaływanie Boga na świat jest jednorazowe (jak chcieli deści) czy jest ciągle (jak sądzili zwolennicy koncepcji, według której zachodzi stwarzanie ciągle. Drugie rozwiązanie głosiło, że nie ma żadnej istotnej różnicy między Bogiem a światem, stąd nie sposób mówić o kierunku przyczynowania. Wszelka przyczynowość jest jakby wewnątrzświatowa i wewnątrzboska zarazem. Tak w dużym uproszczeniu, można by opisać stanowisko panteistyczne. Trzecie rozwiązanie utrzymuje natomiast, że istnieje obustronne przyczynowe oddziaływanie: Boga na świat i świata na Boga. Takie stanowisko nazywa się dziś często panenteistycznym

i utrzymywane jest m.in. przez filozofów procesu). Ta intuicja szczególnie mocno zakorzeniła się wśród wielu współczesnych teistycznych filozofów.

Warto sobie uświadomić, że wyzwanie dla klasycznej koncepcji jednostronnego przyczynowego oddziaływania Boga na świat przyszło współcześnie nie tylko od strony filozofii procesu. Drugim ważnym czynnikiem zmuszającym filozofów teistycznych do ponownego przemyślenia tej kwestii było narastanie egzystencjalnej świadomości religijnej domagającej się autentycznej osobowej relacji między Bogiem a ludźmi. Wyrażało się to choćby w powstaniu filozofii dialogu, domagającej się uznania właśnie dialogicznej, a więc też obustronnie autentycznej przyczynowej relacji Boga do człowieka. Nieprzypadkowe jest więc to, że podobne oskarżenia pod adresem tradycyjnie tomistycznego ujęcia tej kwestii pływały zarówno ze strony filozofów procesu jak i ze strony filozofów dialogu. Co więcej, ich diagnoza była, w najogólniejszych zarysach, podobna i sprowadzała się do spostrzeżenia, że tomistyczna koncepcja Boga została bezkrytycznie osadzona na tych elementach filozofii greckiej, które nie były zgodne z religijnymi intuicjami judaizmu i chrześcijaństwa. Z tą diagnozą, a także z uznaniem potrzeby zapewnienia obustronnej autentycznej relacji przyczynowej między Bogiem a ludźmi sympatyzują też niektórzy teistyczni przedstawiciele innych nurtów filozoficznych, np. filozofii analitycznej.

Trzeba dodać, że tomiści również nie pozostali całkowicie obojętni na tę intuicję i przynajmniej niektórzy z nich uznali, że nie wystarczy już dzisiaj szermować argumentem, że wszelkie przybliżenie Boga do świata grozi panteizmem, lecz że trzeba doktrynę św. Tomasza dostosować do dzisiejszej wrażliwości religijnej. Stąd m.in. wzięło się podkreślanie w niektórych nurtach tomizmu, że Bóg Tomasza nie jest statyczny, lecz aktywny, że działa, skoro jest aktem istnienia. Co więcej, powstały też interesujące koncepcje łączące intuicje filozofii procesu, filozofii dialogu i tomizmu. Moim zdaniem, jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji tego typu przedstawił amerykański jezuita W. Norris Clarke, określający się skądinąd jako tomista egzystencjalny²⁶. Ale omówienie jego syntezy to już przedmiot na całkiem odrębny artykuł.

DAS KONZEPT GOTT IN DER PHILOSOPHIE DES PROZESSES

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Artikels bespricht der Reihe nach: 1. Ein weites Verstehen der Philosophie des Prozesses sowie den Streit um das metaphysische Verstehen der Veränderlichkeit und der Identität. 2. Die Bedeutung des zur Zeit am häufigsten gebrauchten, engen Begriffs der Philosophie des Prozesses und zeichnet allgemein die metaphysische Vision der Schöpfer dieser Strömung, das Konzept Gott in der eng verstandenen Philosophie des Prozesses. 3. Die Auffassung des Verhältnisses Gott zum Bösen. 4. Das Konzept des Verhältnisses Gott zur Welt als Ganzes. 5. Das Verstehen des Verhältnisses Gott zu den sogenannten zusammengesetzten Individuen, also u.a. zu den Menschen.

²⁶ Jego poglądy są mi znane na podstawie książki: *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994.

*Myślenie teologiczne wiąże się
z pytaniem filozoficznym jako
z leżącą u swych podstaw metodą.*

Kard. J. Ratzinger

BÓG FILOZOFII CZY BÓG RELIGII? PRÓBA ROZWIĄZANIA W PERSPEKTYWIE „METAFIZYKI KSIĘGI WYJŚCIA”¹

Tr e ś ć: — I. Krótki zarys dialogu. — II. Propozycja „Metafizyki Księgi Wyjścia”. — R e s u m é.

I. KRÓTKI ZARYS DIALOGU

I. W kulturze zachodniej dyskurs o Bogu związał się etymologicznie ze słowem teologia. Wprowadzenie tej nazwy w tym właśnie znaczeniu nie należy ekskluzywnie do religii chrześcijańskiej mimo, że w niej właśnie uzyskała ona swoje szczególnie wyróżnione miejsce. W poszukiwaniu genezy terminu teologia należy wrócić do kultury greckiej². Archaiczne korzenie nauki o Bogu wyrastały z pnia pierwotnych wierzeń antycznej Hellady, wyrażonych rytuałem kultu publicznego i następnie wzbogaconego religią misteriów orfickich, które nie tracąc swych uprawnień, zostały postawione wobec nowego, kształtującego się systematycznie w swej pewności, filozoficznego sposobu myślenia. Jego początki, wciąż trudne do jednoznacznego określenia, kryją się w metodzie poznania świata, która zaczęła go wyjaśniać w obrębie szeroko rozumianej sfery racjonalności, *logosu*. Pierwsze ślady tej postawy przewijały się już w Homeryckim rozumieniu słowa, czy w teologii Hezjoda, gdzie zaczęto oddzielać prawdę od prawdopodobieństwa³, a ich epickiego wykorzystania nie należy traktować jedynie jako wyraz fikcyjnych imaginacji poety, lecz pierwotne sposoby opisywania rzeczywistości⁴. Poznanie zostało obciążone koniecznością uzasadnienia używanych znaczeń w korespondencji z tym, co rzeczywiście „jest”, kierując wysiłek intelektualny w stronę racjonalnych pytań o świat, także o jego boski wymiar. Inaczej mówiąc, pojęcie teologii pojawiło się na spicju doświadczenia religijnego oraz wyobraźni poetyckiej, które w obliczu filozoficznego świadka nie mogły dalej usprawiedliwiać się samym swym zachodzeniem. Jeśli w pismach Platona teologia występuje w niesprecyzowanym jeszcze znaczeniu „wieszczona o bogach”, gdzie nie rozstrzyga się

¹ Niniejszy tekst jest rozwiniętą wersją referatu wygłoszonego w ramach Sesji Filozoficznej zorganizowanej przez Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej w Olsztynie w dniu 14 marca 1997 r.

² Por. A.J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Dieu cosmique, Paris 1949, s. 598–605; W. Jaeger, *À la naissance de la théologie*, Paris 1966.

³ Por. J.L. Mena, *Du mythe à l'ontologie*, Paris 1979, s. 15; 107–121.

⁴ Por. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 12 n.

prawdziwości czy fałszu tych opowieści, to już wówczas wyraźnie zaznacza się obecność *logosu*, który staje się metodą zdobywania wiedzy pewnej (*epistémé*), pozwalającej wyjść z bezkrytycznych przypuszczeń, domniemań poznawczych (*doksa*). W konsekwencji związało się to bezpośrednio z możliwością uzyskania rzetelnej wiedzy o świecie boskim, a nie tylko polegania na opowieściach religijnych, poprzez które poeci tak często fałszowali jego obraz. W takim kontekście umieszczona jest mowa Adejmantosa, który, uzupełniając wypowiedź Sokratesa, wskazuje na filozofów jako najlepiej przygotowanych by pouczać poetów o sposobach przedstawiania prawdziwego życia bogów, tzn. w dziedzinie teologii⁵. Krytyczny osąd wobec błędnych wyobrażeń religijnych nie był jeszcze na tyle konsekwentny, by przeszkodzić Platonowi w dość otwartej akceptacji opowieści mitycznych, zwłaszcza Homeryckiego eposu ożywionego pełnym religijnej gorliwością orfizmem, czy też innych poetów, którzy w jego przekonaniu, również uprawiali teologię. Należy zatem sądzić, że w jej obrębie znajdowało się też miejsce dla wolnych od *logosu* spekulacji na tematy religijne, które wiązały się w kulturowym wpływie antycznej religii (wierzeń orfickich) na osobę samego Platona. Ta ambiwalentna postawa wobec mitu tak wyraźna i charakterystyczna w jego dziele doczekała się różnych interpretacji⁶, choć, jak się wydaje, nie zaliczał on teologii — w całej jej rozciągłości — do warstwy wiedzy pewnej. Bogowie obdarzeni niektórymi cechami właściwymi ludziom, wchodzili w żywy kontakt ze zmiennością świata przez co narażali się na zamknięcie w kleszczach jaskini. Taki rodzaj obecności spychał ich miejsce w obszar znajdujący się poniżej niezmienności idei. W tym miejscu można przyznać rację stanowisku, które dostrzegło paradoksalną sytuację logiczną, taką mianowicie, że w systemie myśli platońskiej ontologiczne miejsce boskości znalazło się poniżej zasady filozoficznej⁷.

Po raz pierwszy w kontekście ściśle filozoficznym określenie teologii odnajdujemy w pismach Arystotelesa, zwłaszcza w jego *Metafizyce*. Teologia pojawia się jako zwieńczenie nauki o bycie, który jest pierwszym i najbardziej pierwotnym pojęciem ludzkiego poznania, pozostając *najcenniejszą wśród nauk teoretycznych*⁸. Skąd to wyróżnienie? Stąd mianowicie, że poznanie bytu jako takiego pozostaje nauką pierwszą, (*proté philosophia*) racjonalną dziedziną poznania, która zmierza do odnalezienia ostatecznej zasady wszystkich rzeczy i u kresu swych refleksji natrafia na Byt będący źródłem ruchu świata fizycznego, czyli staje się wiedzą o bogach, wiedzą boską.

Na kanwie tych podstawowych ustaleń można zaobserwować interesujące przemieszczenia we wzajemnych odniesieniach greckiej religii i filozofii. Według

⁵ Platon, Państwo. Księga druga, XVII–XVIII, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 118–122.

⁶ Wolicka zauważa, że warstwy *mythosu* w filozofii Platona nie należy traktować jedynie jako przeżytek odziedziczony po pierwotnym okresie kulturowym, lecz, świadomie niezracjonalizowaną do końca, metodą filozofowania. Chodziło w niej o stworzenie określonych reguł mitologizowania o charakterze formalnym, jak i treściowym, aby wyrażać prawdy metafizyczne. Funkcje mitu różnicowały się w zależności od przedmiotu i celu nauczania, przy czym przeważały cele wychowawcze podporządkowane platońskiej *politei* — E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994, s. 57–65.

⁷ Por. E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'Être*, Paris 1983, s. 182; t e n ż e, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982⁷, s. 28 n.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, VI, 1, 1026a, (s. 151).

standardowego ujęcia przyjmuje się, że szeroko rozumiana pierwotna sfera zjawisk religijnych, wyrażonych rytuałem, mitem czy eposem, była w swych początkach podległemu dla pojawienia się myśli filozoficznej. Proces jej kształtowania wiązał się z emancypacją od naiwności przedstawień religijnych lub dążył do ich ukrytowania. Bogom bowiem „już nie raz bardowie śpiewali fałszywą pieśń” — jak przestrzega Arystoteles przywołanym przysłowiem. Był to długi proces, o którym wspomina on w zakończeniu *Metafizyki*, gdzie wymienia niejakiego Ferykidesa z Syros, żyjącego ok. 550 r. przed Chr., jednego z najstarszych prozaików greckich, miał on należeć do tych, *którzy łączyli filozofię z poezją i nie tłumaczyli wszystkiego za pomocą mitów*⁹, a przecież i one same „pełne dziwów” pozwalały poznać własną niewiedzę sprzyjając pojawieniu się myślenia filozoficznego, *dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości*¹⁰. Teksty te wskazują, że naukowa (filozoficzna) teologia kształtowała się w krytycznym dialogu z wyobraźnią religijną, choć przez pewien czas współwystępowały. Były to zasadniczo różne wewnętrzne logiki, ale też istotne powody dla ich wzajemnej współobecności. O ile religia poprzez antropomorficzne osoby żyjących bogów chroniła człowieka greckiego przed poczuciem samotności wobec bezdusznego świata rzeczy, o tyle filozofia była procedurą badawczą ukierunkowaną na poznanie rzeczy, ich istotnej natury, zasad nimi kierujących i stojących u ich podstaw. A zatem, chronologicznie fakt religijny wyprzedzał namysł filozoficzny, natomiast fundamentalny trud greckiej filozofii polegał na próbie takiego oczyszczenia pierwotnej religii z naleciałości mitologicznych, aby umożliwić jej koegzystencję z teologią filozoficzną, lecz na warunkach wyznaczonych myśleniem racjonalnym. Pierwsi fizycy ze szkoły milezyjskiej, którzy w znacznym stopniu oddziałali na pojawienie się tej nowej dziedziny poznania nie mówili już więcej o bogach, lecz poszukiwali pierwszej zasady wszystkich rzeczy. Nie oznacza to, że poddawano w wątpliwość istnienie świata boskiego, natomiast zmianie ulegała optyka pytań, w których założono możliwość racjonalnego dotarcia do zasady świata, jego *arché*, znanego jedynie bogom¹¹. Ostatecznie też to filozofia stała się miarą pewności poznawczej, w rezultacie czego role zaczęły się odwracać. To nie

⁹ Tamże, XIV, 4, 1091b, (s. 379).

¹⁰ Tamże, I, 2, 982a, (s. 8).

¹¹ Logiczne powiązania religii z filozofią w poszukiwaniu zasady rzeczywistości będą się ujawniać w różnym akcentowaniu pojęcia bóstwa i bytu w myśli Presokratyków. Zdaniem Raminoux nie należy sądzić, że był to ostry spór, stawiający w opozycji teologię z filozofią. Należałoby raczej mówić o napięciu między archeologią i mitologią jako dwóch najbardziej rozwiniętych i zróżnicowanych sposobach poznawania świata. Przy czym przez arche-ologię należy rozumieć wiedzę o zasadach (*lex principes*), a pod ich nazwą poszukiwanie *arché*, elementu początkowego, tego, który stoi u podstaw początku. Ten typ wiedzy zadowala się samym postawieniem pytań, lub wręcz zakłada ich założenie jako zdań zapoczątkowujących myślenie, których ono potrzebuje, aby się rozwijać (*pour avancer*). Natomiast mitologia byłaby starszą tradycją, w której bogowie spełniali funkcję zasad. Można mówić źródłowo o rzeczywistości na dwa sposoby, pod nazwą bogów oraz pod nazwą zasad. Ślady drugiej postawy przewijają się u Ksenofanesa, który mówiąc o zasadach odwołuje się do języka mitologii, czyli do bogów. Reprezentantem pierwszego typu myślenia, archeologicznego, byłby Parmenides, którego dyskurs ontologiczny pominał pojęcie boga wstawiając w jego miejsce byt. Z przyjętej metody wynikał większy rygor i klarowność w myśleniu, lecz w pewien sposób mówiono o tym samym, dążąc jednocześnie do poszerzenia pola racjonalności w sferze mitologii. — C. Raminoux, *Etudes Procratiques*, t. II, Paris 1983, s. 174–176.

warstwa wierzeń przynosiła prawdziwą wiedzę o bogach, a wręcz nierzadko przyczyniała się do jej zniekształcenia. Owszem istnieje nauka o bogach, zwana teologią, ale nabywamy ją drogą filozoficznego dyskursu, którego cieniem jest przekaz religijny.

Paradoksalnie zatem greckie rozumienie teologii wyrasta ze wzrastającego niezadowolenia z jej religii. Pojawia się nowe zjawisko w obrębie ówczesnej kultury. Filozof nie może już naiwnie zgodzić się na obecność religijnego bóstwa wyrażonego epicką opowieścią, czy przedstawionego mitycznymi figurami. Wprowadzenie *logosu* w obszar badania świata rozpoczął proces demistyfikacji dotychczasowego sakralnego znaczenia bogów¹². Nawet, gdy oddawano im pokłony, to polegały one na spełnianiu rytualnego przyzwyczajenia nie zawsze przepelnionego wiarą w faktyczną skuteczność. Ten rozdzźwięk między praktyką i teorią religijną próbowały złagodzić zwrócone ku życiu duchowemu naczelne idee orfickie, tak przecież inspirujące dla filozofii platońskiej¹³. Pogłębiało się jednakże przekonanie, że prawdziwą teologię przynosiła filozofia na tyle, że stosunek antycznych filozofów do ich własnej religii, zwłaszcza kultu publicznego, zaczął być postrzegany w kategoriach bezbożności. Tak właśnie sformułowano główny zarzut wobec Sokratesa¹⁴. Znany z celności swej ironii i osobiście mu niechętny Arystofanes doda, że miał on porównywać tradycyjnych bogów do monet, które wyszły już z obiegu¹⁵.

Zdaniem niektórych badaczy, punktem krytycznym procesu osłabiania zaufania do greckiej religii stał się Arystotelesowski filozofizm. Powie się, że po jego koncepcji bóstwa zajętego wewnętrznym życiem teoretycznym, które nie jest zainteresowane losem świata a nie mamy nawet pewności, czy wie o jego istnieniu, historia życia mieszkańców Olimpu została zamknięta tak, jak wspomnienia z dzieciństwa, które zostawiają w pamięci jedynie obrazy, lecz już bez wiary w ich realne wypełnienie. Człowiek grecki zyskując naukową teologię czyli dość klarowną filozoficzną ideę Boga znalazł się w próżni religijnej, co pozwoliło Bocheńskiemu nazwać Stagirytę myślicielem „ślepych religijnie”¹⁶.

Echa tych przemian odezwały się również w poszukiwaniach filozofii. Z jednej strony, przypomina ona coraz bardziej zestaw praktycznych wskazówek dla życia ludzkiego, pragnie ukazać człowiekowi drogi postępowania, kierowania własnym życiem po utraconym poczuciu bezpieczeństwa, jakie zapewniali do niedawna bogowie greckich wierzeń. Z drugiej strony filozoficzna koncepcja Boga po-

¹² Châtelet używa pojęć „sekularyzacja” oraz „laicyzacja”, by nazwać proces, jaki spełniła myśl filozoficzna wobec antycznego panteonu bóstw. — F. Châtelet, *Historie de la philosophie*, T. I, *La philosophie palenne*, Hachette 1972, s. 18.

¹³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. I, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 48–51.

¹⁴ Wyraźnie pisze o tym Platon w dialogu „Eutyfron” poświęconym procesowi Sokratesa, gdzie główny artykuł oskarżenia dotyczy rozszerzania nowinek odrzucających bogów, których uznaje państwo i tworzących w ich miejsce nowe bóstwa — Platon, *Eutyfron*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 180. Reale precyzuje, że jeśli nie były to próby prowadzące wprost do ateizmu, to można je uznać za rodzaj herezji wobec religii państwowej. — G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, jw., s. 350.

¹⁵ Por. A. Krokiewicz, Arystofanes oskarża Sokratesa, *Przegląd Humanistyczny* II(1959), s. 102–111.

¹⁶ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 68. Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 173–175.

zbawiona odniesień religijnych powodowała, że sama teologia racjonalna zaczęła zbliżać się do funkcji, które spełniała religia. Zespolenie „dziedziny filozofii z dziedziną religii” wyraźnie jest w systemie Plotyna. Jest to swoista próba unifikacji umysłowo poznawalnego świata zasad ze światem boskim. Miała ona prowadzić do transformacji zasady metafizycznej w boga lub też utożsamić boskość z zasadą filozofii¹⁷. Końcowy okres rozwoju tradycji helleńskiej symbolizowany ateńską szkołą neoplatońską zorientowany jest wyraźnie na hierarchizowanie różnych jej nurtów, tak aby zharmonizować ze sobą naukę, mit oraz myśl spekulatywną¹⁸. Ukształtowała się nowa metodologia, której pierwszym wyrazicielem był Warron (Marcus Terentius Varro), a do której dość często nawiązuje św. Augustyn. Wyróżnił on trzy rodzaje teologii: mitologiczną (poetów), państwową (polityków) oraz naukową (filozofów). O ile pierwsza posiadała charakter literacki, ale też mało rzetelny, druga była pożyteczna ze względu na pragmatyczny motyw podtrzymania więzi obywatelskich, ostatecznie to jedynie ta trzecia, teologia filozoficzna gwarantowała prawdziwe poznanie Boga¹⁹.

2. Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się nowego fenomenu w obrębie ówczesnej kultury w postaci religii chrześcijańskiej. Jej zaistnienie nie było efektem przedłużenia czy nawiązania, do uprzednio istniejących greckich wierzeń, nie było też bezpośrednio zainteresowane wprowadzaniem nowych kategorii do okrzeplej już tradycji myślenia filozoficznego z jej teologią. Wiara chrześcijańska nie wynikała jako prosty skutek z filozoficzno-religijnej spuścizny antycznej Hellady. O ile Grecy wypracowali model racjonalnego myślenia o świecie, to religijne idee Biblii przyniosły monoteistyczną ideę Boga Osoby i Zbawiciela. Chrześcijaństwo wchodzi w środowisko kultury grecko-rzymskiej, w świat jej bogów i filozofię z przekonaniem, że to właśnie ono przynosi pełną prawdę o Bogu, Bogu Żywym ucieleśnionym w Jezusie z Nazaretu. Przynosi ją w podwójnym znaczeniu, zarówno i przede wszystkim, religijnym, ale również filozoficznym, co stopniowo coraz bardziej będzie uświadamiane przez pierwszych filozofujących chrześcijan. Co zrozumiałe, nie prowadzono żadnego metateoretycznego namysłu nad relacją nowej religii do istniejącej już teologii w jej greckiej konotacji. Natomiast faktem pozostaje, że do nazwy teologia, czy wprost filozofia podchodzono z pewną ostrożnością, wyręczając się innymi terminami, które każdorazowo samouzasadniały się w odwołaniu do autorytetu Bożego Objawienia. Jest w tym charakterystyczne, że pierwsi Ojcowie Kościoła, aż do Euzebiusza z Cezarei i Orygenesusa dość oszczędnie używali tych określeń na oznaczenie swoich własnych komentarzy do Biblii. Wahanie to widać wyraźnie już w pismach Atenagorasa²⁰.

Cóż zatem począć z teologią filozofów, gdy przemówił Żywy Bóg Biblii? Pytanie to odzywa się w myśli patrystycznej i dotyczy szerszej perspektywy zajęcia postawy wobec filozofii jako takiej. Różnice dotyczyły zakresu interioryzacji pojęć wypracowanych grecką mądrością w obręb prawdy Objawionej. Już wówczas rysują się dwie postawy, które mimo swych modalności będą się przewijać w dalszym przebiegu myśli chrześcijańskiej. Realizacją pierwszej z nich było

¹⁷ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 34–36.

¹⁸ C. Ramnoux, *iw.*, s. 174.

¹⁹ Por. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. I, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 312 n.

²⁰ Por. M.D. Philippe, *De l'être à Dieu*, t. II, *Philosophie et foi*, Paris 1978, s. 45 n.

Tertuliańskie odrzucenie Aten w imię Jerozolimy. Drugie stanowisko, opierało się o pojęcie Boskiego Logosu, któremu teoretyczne podstawy w nawiązaniu do Biblii dał Filon²¹. To dzięki niemu św. Justyn mógł w przebraniu filozofa głosić prawdę Słowa, Chrystusa i bez obaw wypowiedzieć tezę o *zbieraniu wszystkich ziaren prawdy, jakie wypowiedzieli filozofowie, gdyż cokolwiek prawdziwego zostało powiedziane, stało się własnością chrześcijan*. Klemens Aleksandryjski już bez obaw powie, że filozofia spełniła funkcję propedeutyczną wobec Objawienia i jest dobra jako jedno z dzieł Bożych przygotowujących Prawdę Chrystusową analogicznie do Starego Testamentu, lecz zastosowaną do pogan²².

Ten drugi sposób podejścia przyjmował się i trudno bez niego wyobrazić sobie powstania teologii w samym chrześcijaństwie. Zawierał on przekonanie, że Biblia rzeczywiście przynosi w pełni to, co było tak bardzo poszukiwane przez pogańskich filozofów a prawdziwym imieniem zasady świata jest „Jahwe” Objawienia. Nowość tego podejścia polegała też na tym, że znajdująca się w głębokim kryzysie w antycznej kulturze a priorytetowa dla chrześcijan, religijna koncepcja Boga Osoby zaczęła bardzo szeroko sięgać do języka filozofii (*logosu*) aby pokazać pełną prawdę o sobie w kontekście racjonalności. Kiedy Augustyn w VIII księdze *De Civitate Dei* korzysta z przywołanego rozróżnienia Warrona, bez najmniejszych wahań przyzna rację teologii racjonalnej a w niej nada zdecydowane pierwszeństwo filozofii platońskiej, którą *stawiać trzeba wyżej od tej wszystkich innych filozofów*²³. Teologia chrześcijan zawiera warstwę filozoficzną, postulowaną przez grecką tradycję myślenia, aby uzasadnić, że Bóg Objawienia nie jest kolejnym mitem powstałym w obszarze orientalnych wierzeń. Nie jest ona jedynie mową o bogach, co podkreśla bardzo mocno autor *Wyznań*, lecz mową samego Boga wypowiedzianą Logosem, Jego Słowem Wcielonym. Oznacza to, że wyznawcy Chrystusa mają już teologię porównywalną z wysublimowaną terminologią jej greckiego, w tym przypadku neoplatońskiego, odpowiednika.

Księga świata i Księga Biblii mają pewien obszar wspólnych odniesień teologicznych, które są odkrywane innymi metodami. Pierwsza będzie się odwoływać do prawdopodobności rozumu, druga opierała się na zaufaniu Prawdomównemu. Co najmniej do Boecjusza, jeśli nie do samego Tomasza z Akwinu trwała, i do dziś pozostaje aktualna, dyskusja metodologiczna o precyzyjne zakreślenie wzajemnych kompetencji między nimi. Wydaje się jednak, że główny krok został postawiony przez teologię św. Augustyna. Potwierdza to często Akwinata uważając go za fundatora teologii chrześcijańskiej. Wyrobiła się w niej pewna śmiałość filozoficzna poparta wiarą, że obie teologie, naturalna i objawiona choć innymi drogami, muszą stanąć przy tym samym Bogu. Ostatecznie są to dwie komplementarne dziedziny wiedzy w dojściu do Prawdy, choć, co trzeba koniecznie dodać, teologia przestaje być jedynie „najważniejszą z nauk teoretycznych” zaspokajających intelektualną ciekawość świata, lecz odnosi się też do zbawienia, co z ufnością doda niemal każdy chrześcijański teolog. Wśród przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych w obrębie myśli chrześcijańskiej bywały ogromne spory a wręcz głębokie różnice w metafizycznym wyrażaniu się prawdy teologii, ale ustalili się

²¹ Tamże, s. 9–21.

²² Tamże, s. 75–87.

²³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1, jw., s. 378.

paradygmat myślenia, w którym naturalna sfera poznania zyskała swoje stałe miejsce w rozumieniu Objawienia. Dzięki temu połączeniu Bóg przestał być jedynie teoretyczną zasadą inteligibilności świata, lecz przyjęty w wierze odsłonił swoją tajemnicę ofiarując człowiekowi dar zbawczy. Przez kilka stuleci realizacja tego kanonu myślenia była ułatwiona przez historyczny kontekst kulturowej dominacji chrześcijaństwa, w którym wysiłek teologii łączył się z czasem uświęcanym liturgią. Ale i dziś, pomimo istotnych zmian historycznych, cywilizacyjnych nie wydaje się, aby uległ przedawnieniu sam paradygmat wzajemnych odniesień chrześcijaństwa jako religii do filozofii. Mieści się w nim również odniesienie do ukształtowanego współcześnie, nowego partnera myślenia religijnego w postaci nauk szczegółowych oraz techniki.

3. Kolejne przeszerogowania w relacji filozoficznego i religijnego dyskursu o Bogu zaszły w epoce nowożytnej, a ich reperkusje trwają w naszej współczesności. W swych początkach zmiany te pojawiły się nie zauważone, choć dość szybko znalazły swój dramatyczny wyraz w żarliwym wezwaniu Pascala, który dostrzegł rozdarcie między Bogiem Patriarchów a Bogiem filozofii. Wiara i rozum znalazły się w rywalizacji. Gdzie szukać źródeł tego konfliktu, nieznanego kulturze zachodniej przez kilka stuleci, zupełnie obcego myśli św. Tomasza²⁴. Wówczas jeszcze, pomimo postępującego pęknięcia reformy protestanckiej, nie uległo osłabieniu kulturowe otoczenie chrześcijańskiej religii, a zatem zmiany musiały nastąpić w samej filozofii oraz w jej nowym usytuowaniu się wobec Boga religii. Powodów dylematu autora *Myśli* należy szukać w genezie nowożytnej filozofii. Nie pora na kolejną powtórkę z pouczeń jej ojca, René Descartes'a, powiedzmy tylko tyle, że przystępując do budowy nowego gmachu wiedzy nie tylko rozróżnił on metodologicznie teologię od filozofii, z czym zgodziliby się scholastycy, ale również radykalnie je odseparował²⁵. W drodze poszukiwania punktu wyjścia dla systemu metafizyki podmiotowi towarzyszy tymczasowa moralność a prawdy wiary objawionej wyjęte są z kręgu wątplenia. Tym samym religia, teologia objawiona, znalazły się poza polem racjonalnego dyskursu, nie mając żadnych wartości poznawczych a jedynie soteriologiczne. Wiara jest czymś zewnętrznym wobec poznania²⁶. Teologia jest bardziej dziełem „woli niż umysłu”. *Zawsze szanowałem teologię*, zapewnia autor *Rozprawy o metodzie*, ale jej zadaniem jest wskazywanie ludziom jak *osiągnąć niebo*, co *przekracza naszą zdolność pojmowania*, a nie zajmowanie się reformą sposobu zdobywania wiedzy²⁷. Gdy teologię wprowadzono, w początkowo nieantagonizowane, lecz mocno uwyrażone napięcie z porządkiem poznania racjonalnego, mogło to prowadzić konsekwentnie do bezwiednego przeciwstawienia sobie Boga religii pojęciu Boga określonego systemu filozoficznego, który bez świadomości posługujących się nim filozofów wprowadzał rywalizację i pracował na moment decyzji, który z Bogów jest dla filozofa godnym uznania. Sprawy potoczyły się tak, że powstał dylemat,

²⁴ Por. B. Montagnes, *Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, s. 215–239.

²⁵ Por. Komentarz Etienne Gilsona do *Rozprawy*: René Descartes, *Discours de la méthode*. Avec introduction et notes par E. Gilson, Paris 1970, s. 53.

²⁶ Por. E. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 66.

²⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode*, jw., s. 50 n.

albo wierzyć Bogu albo filozofować bez Niego. *Tertium non datur*. Wydaje się, że współczesne echa tego napięcia odnaleźć można w głosie Heideggera, że wierzący nie może filozofować lub też Jaspersa, że filozof nie może wierzyć, gdyż objawienie nie jest możliwe.

Bóg religii znalazł się bez jakiegokolwiek związku z poznaniem filozoficznym, czyli z nową metodą zdobywania wiedzy, popadając w proces irracjonalizacji. A co z Bogiem filozofii? Dla samego Kartezjusza był On konieczny, aby wprowadzić w ruch mechanizm kosmosu, po czym, jak słusznie dostrzegł Pascal *już mu Bóg na nic niepotrzebny*²⁸. Dla następców takich, jak np. oświeceniowi deści, pozostanie już tylko Wielkim Budowniczym, który pozostawił stworzenie jego własnemu losowi. Jeśli Bóg nie okazuje zbytniego zainteresowania światem, to nie ma też powodu, aby nim samym się zajmować. W tym znaczeniu najgorszym wrogiem filozofii stanie się religia objawiona, gdyż to ona właśnie zakłada bardzo bliskie relacje osobowe między Bogiem a człowiekiem. To wówczas właśnie powstają kolejne traktaty o religii naturalnej, której reguły wyznaczał „czysty” rozum i akceptacja filozofa. Niemniej dramatycznym, co i symptomatycznym potwierdzeniem tej tendencji stał się fakt, że katedra Notre-Dame w pewnym okresie trwania Rewolucji Francuskiej stała się miejscem kultu rozumu jako religii oświeconych. Z tego samego miejsca, choć nieco później August Comte będzie chciał głosić nowemu światu katechizm pozytywistyczny.

Filozofia została oczyszczona ze „nienaukowych” kontaktów z teologią objawioną. Następnym krokiem stało się podważenie sensu uprawiania teologii filozoficznej. W imię nowego ideału poznania naukowego Kantowski rozum teoretyczny przeniósł teorię Boga do postulatywnej dziedziny rozumu praktycznego. Z czasem, rozwój ponowozłotnego wzorca poznania, takiego, jakie było stosowane w naukach przyrodniczych, nie znalazł już żadnego miejsca dla idei Boga, spychając Go w obszar wolności, opeji i przekonania. Co ciekawe marginalizacji ulegała sama filozofia, a podręczniki teologii zostały postawione wobec konieczności usprawiedliwienia się, że od strony wymogów formalnych spełniają wymogi nauki²⁹.

Przedstawiona interpretacja dyskursu między religijnym i filozoficznym doświadczeniem Boga starała się pominąć ocenę i znaczenie zachodzących między nimi przemian, tym bardziej, że opinie są tu bardzo spolaryzowane. Jej celem była prezentacja wzajemnego dialogu religii i filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem napięć, jakie między nimi powstały. Jakkolwiek ocenia się wpływ nowozłotnego przełomu na ułożenie się tych relacji, nie ulega wątpliwości, że jest to jeden z punktów zwrotnych w filozofii uprawianej w kręgu myśli chrześcijańskiej, ale też w rozwoju filozofii w ogóle. Zwykle w takich okolicznościach dokonuje się przeszeregowań w dotychczasowym wartościowaniu dziejów filozofii a wraz z nim ulegają przeformułowaniu odniesienia do dokonanych zmian. Narażając się na błąd generalizacji, czy wprost na uproszczenia kryjące się za każdym schematem, wydaje się, że chrześcijańska filozofia ponowozłotna wybierała dwa rozwiązania. Pierwszą z nich, nazwać by można „dialogującą aktualnie”, drugą natomiast

²⁸ Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1983⁷, s. 84.

²⁹ Por. M.D. Chenu, *La théologie est — elle une science?*, Paris 1957, S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991, s. 183–200.

„dialogującą historycznie”. Otóż pierwsze rozwiązanie polegało na wejściu myśli chrześcijańskiej w dialog z aktualnymi nurtami filozoficznymi, by poszukiwać w nich miejsce sprzyjających dla eksplikacji biblijnej idei Boga. Drugi nurt natomiast starał się kontynuować typ myślenia z okresu rozróżnienia, ale nie przeciwstawienia sobie Boga wiary i Boga rozumu, dążąc jednocześnie do metodologicznego unowocześnienia swoich propozycji. Określa się go ogólnie jako zwrot neoscholastyczny. Trudno nie zgodzić się z opinią, że tradycja ta nie jest dziś wpływowa, błędem byłoby jednak uważać, że nie jest obecna w ogóle i nie odgrywa już żadnej roli we współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Kiedy w dalszej części analiz będziemy do niej właśnie nawiązywać, nie chodzi bynajmniej o wyrażenie tęsknoty nad światem, który nigdy już nie wróci, lecz o przypomnienie wypracowanej historycznie propozycji intelektualnej danej do rozważania. Tym bardziej, że wiąże się ona ściśle ze światem biblijnej Księgi i była obecna w myśli chrześcijańskiej niemal od jej początków. Istnieje bowiem bogaty nurt myślowy, który utrzymywał ścisły kontakt między biblijnym wezwaniem łaski a trudem filozoficznego poszukiwania. Tradycja ta na tyle zbliżyła oba typy refleksji o Bogu, że wpisały się one w jej nazwę: „metafizyka *Księgi Wyjścia*”.

II. PROPOZYCJA „METAFIZYKI *KSIĘGI WYJŚCIA*”

Na przełomie III i II stulecia przed Chr., w środowisku żydowskiej diaspory aleksandryjskiej dokonano przekładu Starego Testamentu zwanego *Septuagintą* na język grecki. Ich autorzy należeli do tych spośród uczonych żydowskich, którzy znakomicie znali kulturę grecką oraz jej filozofię³⁰. Od tej pory Biblia mogła być przybliżona i skonfrontowana z tradycją greckiej mądrości. Pierwsze ślady podjętego dialogu znajdują się u myślicieli żydowskich (Arystobul, zwłaszcza Filon)³¹. Następnie też, w sposób szczególnie żywy rozwijali go chrześcijańscy teolodzy-filozofowie dziedziczący, z jednej strony monoteistyczną ideę Boga, z drugiej natomiast edukację ukształtowaną w klimacie greckiej akademii. Spotkanie to, jak napisał Mascall, stało się uderzeniem krzemienia w stal, z którego powstał ogień³².

Naczelne idee zawarte w Biblii dotyczące Boga, świata, człowieka i relacji między nimi, nie będąc wprost filozoficznymi posiadały bardzo mocny metafizyczny ładunek. Lektura niektórych tekstów biblijnych wydała się szczególnie interesująca w kontekście pytań samej filozofii i do tej konfrontacji wprost zapraszała. Jednym z najbardziej ciekawych fragmentów okazała się scena z *Księgi Wyjścia*,

³⁰ Por. H.M. Simon, *Filozofia żydowska*, przeł. T.G. Pszczołkowski, Warszawa 1990, s. 23.

³¹ Trudno zatem podzielać w pełni tezę Etienne Gilsona, że „metafizyka *Księgi Wyjścia*” jest zjawiskiem swoistym dla tzw. filozofii chrześcijańskiej, lub jej „kamieniem węgielnym”, jak sformułował to w „*Duchu filozofii średniowiecznej*”, przeł. J. Rybalt, Warszawa 1958, s. 56. Powyższa wątpliwość nie odbiera jednakże słuszności stanowiska francuskiego filozofa, że historyczny proces kształtowania się powyższej problematyki uzyskał swoje szczególnie wyróżnione miejsce w refleksji filozoficznej powiązanej z chrześcijaństwem.

³² E.L. Mascall, *Ten, Który Jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 31.

w której Mojżesz spytał Boga o Jego Imię. Kim jesteś i co mam powiedzieć braciom, gdy wrócę? Moje Imię brzmi *Jestem, który Jestem*, powiedz im *JESTEM przysłał mnie do was*³³. Bóg Biblii odsłania swoją tajemnicę nazywając siebie Istniejącym, Tym, który JEST. Przekład grecki użył terminu „ho on” sugerując możliwość filozoficznej interpretacji Bożego „Jestem”. Nie należy sądzić, by Mojżesz, czy autorzy redagujący *Księgę Wyjścia* sugerowali istnienie w tetragramie jakiegoś określonego pojęcia metafizycznego, natomiast można przyjąć, że pewien filozoficzny wydzźwięk mógł się znajdować w tych słowach od chwili ich napisania, a tłumacze *Septuaginty* sens ten wydobyli nie znosząc podstawowego charakteru tekstu³⁴. Istotnie, na podstawie, tego tłumaczenia pojawiły się kolejne próby odnalezienia filozoficznego odpowiednika dla biblijnego imienia Boga. Podjęte poszukiwania ukształtowały odrębną tradycję refleksji teologiczno-filozoficznej nazwaną „metafizyką *Księgi Wyjścia*”. Trzeba dodać, że jest ona sama w sobie bardzo szerokim i złożonym zagadnieniem³⁵. Pominiemy w tym miejscu analizy dotyczące historycznego procesu jej kształtowania się, czy też próby wskazujące na różnice metafizyczne, czy biblijne stojące na zapleczu ukształtowanych interpretacji. Wyakcentuje się jedynie pozytywny wpływ, jaki wywarła idea Boga monoteistycznego z *Księgi Wyjścia* na myślenie teologiczne wypracowane w filozofii greckiej. Istotnie, myśl biblijna przyniosła pewne idee, które mogły inspirować racjonalne myślenie o Bogu. Jako pierwsza i najważniejsza pojawi się teza o ekskluzywnej jedyności Bożego „Jestem”, wobec którego inne bóstwa mogą być jedynie fałszywymi bogami. Z tym pierwszym złączy się twierdzenie, że judeochrześcijańskie pojęcie nadprzyrodzoności nie polega na nad-fizyczności łączonej z pojęciem niematerialności w sensie Arystotelesowskim, lecz przede wszystkim na radykalnej transcendencji ontologicznej Boga od świata³⁶. Po nadaniu Imienia Jahwe znaczenia metafizycznego uległa zasadniczej rewizji relacja jednego Boga do swego własnego istnienia oraz do istnienia świata. Mówiąc językiem metafizyki, sam byt zyskał nowe oświetlenie. Chodzi nie mniej ni więcej, jak tezę, iż pełna identyfikacja Boga z Pełnią Istnienia mogła się dokonać dopiero w klimacie kulturowego styku filozofii z myślą biblijną.

Biblijne imię Boga przeniesione na teren poznania metafizycznego sugerowało, że jest On niczym nieograniczonym Aktem Istnienia, natomiast wszystko to, co znajduje się poza Nim jedynie posiada istnienie, lecz bez koniecznego związku ze swoją istotą. W pełnym znaczeniu jedynie Bóg JEST i jest bytu konstytuuje się w JESTEM, Tego, który istnieje jedynie i realnie na mocy swej boskiej natury. Bóg teologii filozoficznej nie mógł już dzielić swego miejsca z żadną inną wielkością wymienianą w panteonie greckich bóstw. Nie mógł też zgodzić się na obecność

³³ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1982, s. 94.

³⁴ Por. A. Świderkówna, *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996, s. 22.

³⁵ W ramach programu badawczego prowadzonego pod auspicjami renomowanego francuskiego CNRS (Narodowego Centrum Badań Naukowych), wydano obszerny tom filozoficznych interpretacji „metafizyki *Księgi Wyjścia*”, *L'être et Dieu. Exégèses d'Exode 3,14 et Coran 20, 11-24*, Paris 1978. Por. *Celui qui est. Les interprétations juives et chrétienne de l'Exode 3,14* (édité par A. de Libera, E. Zum Brunn), Paris 1986; M. Kurdziałek, O tzw. „metafizyce *Księgi Wyjścia*”, *Zeszyty Naukowe KUL* 31(1988), s. 29-46.

³⁶ E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, jw., s. 230.

Kosmicznych Inteligencji Arystotelesowskiego kosmosu, które odgrywały rolę pośrednich bóstw. Bóg *Księgi Wyjścia* nie musiał też wyręczać się Platońskim Demiurgiem, aby stworzyć świat na bazie odwiecznie istniejącej materii. Był to wolny akt jego woli, która stwarzała świat bez udziału, choćby pośredniego, jakiegoś podłoża. Nowością myśli biblijnej było też głoszenie Boga Osoby w kontraście do rzeczowo-antropomorficznego języka zasad antycznej filozofii. O ile bowiem greckiemu politeizmowi czy, jak ktoś woli henoteizmowi, brakowało jasnego poglądu, co do roli i miejsca bogów w filozoficznej wizji świata, o tyle Objawienie przyniosło klarowną ideę Boga personalistycznego.

Czy to znaczy, że Grecy nie wypracowali rzetelnej teologii? Sąd taki byłby fałszywy i niepełny. Sama koncepcja teologii ma swoje antyczne korzenie, z których wyrosła kultura myślenia filozoficznego. Jednocześnie w sposób wyraźny zaznacza się pojęciowy brak tej myśli w opracowaniu idei Boga, która korespondowałaby z jej biblijnym odpowiednikiem. Co prawda bogowie greckiej religii mieszczą się bardziej w kulcie i rycie religijnym opowiedzianym językiem mitu, należy zatem, jak zauważa Vernant, unikać skrajnych tendencji usiłujących chrystianizować antyczną wyobraźnię religijną, czy też traktować ją jako prymitywny etap w kształtowaniu się kolejnych, coraz doskonalszych stopni świadomości religijnej, jak chcieli tego ewolucjoniści (Frazer). Grecka religia pozostaje zjawiskiem specyficznym oraz odrębnym i jako takie właśnie należy je badać. Tym niemniej istnieją też wyraźne różnice z chrześcijaństwem i są one na tyle oczywiste, wprost rzucają się w oczy (*sautent aux yeux*), tak, że trudno ich nie dostrzegać³⁷. Religijno-filozoficzna tradycja helleńskiej kultury była w zasadzie teologiczna, skierowana na poszukiwanie *arche*, elementu pierwszego i absolutnego, w znaczeniu ostatecznej podstawy rzeczywistości i dążność ta jest bezsprzecznie motorem napędowym greckiego geniuszu, ale pojęcie metafizycznej zasady nie mogło w sposób bezpośredni utożsamiać z Bogiem religii, między innymi, ze względu na wpływ antycznego politeizmu. Helleńskie początki metafizycznego poszukiwania jedności stoją w opozycji do politeizmu-mnogości greckich bogów. Niektórzy wprost będą twierdzić, iż upatrują niepowodzeń greckiej teologii filozoficznej w braku właściwej, monoteistycznej koncepcji Boga³⁸. Trudności greckiej teologii, choć nie zawsze w bezpośrednim nawiązaniu do „metafizyki *Księgi Wyjścia*”, sygnalizują też inni badacze. Jeśli mówi się o greckim monoteizmie, to zawsze w szerszym znaczeniu tego określenia, pod pewnymi zastrzeżeniami, lecz nigdy w pełnym jego sensie nadanym przez Biblię. Zwykle wskazuje się na przelomową rolę Ksenofanesa, który jeśli nie stworzył teorii religijnej, to z pewnością wprowadził pewien typ postawy (*une attitude*) w myślenie religijne, która poprzez swój uniwersalizm wpłynęła decydująco na formowanie się teologii racjonalnej. Dokonał on przede wszystkim krytyki naiwnego obrazowania bogów oraz w konsekwencji podważył adekwatność ich kultu³⁹. Werner Jaeger skłaniający się do przypisania znaczącej roli jego nauczaniu, które określił doktryną Boga Jedyne (*Xénophane ou la doctrine du Dieu Unique*), przywoła jednakże pojęcie przygotowania, jakie

³⁷ J.P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, s. 7–11.

³⁸ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, jw., s. 45–65.

³⁹ J.L. Mena, *Du mythe à l'ontologie*, jw., s. 534–553.

spełniła myśl teologiczna Greków dla przyjęcia monoteistycznej pełni przyniesionej przez myśl religijną Biblii⁴⁰. Idąca za wskazówkami niemieckiego badacza, Clémence Rammoux powie o procesie oczyszczania słowa bóg (*théos*) ku wizji monoteistycznej zwracając uwagę, iż miał on przede wszystkim wymiar negatywny, krystalizując się w kontraście do politeizmu ludowego, czy kultu państwowego greckiego *polis* oraz nawiązywał filozoficznie do ontologii i henologii szkoły elackiej⁴¹. José Lorite Mena dostrzeże w postawie Ksenofanesa rozdarcie między wpływem kulturowym środowiska a myślą teologiczną, gdzie trudno dostrzec pełnej ich zgodności. Jego intuicje teologiczne odznaczające się teoretyczną nowością nie zostały w żadnym stopniu poparte przez praktykę religijną, która pozostała podporządkowana wymaganiom środowiskowym. Bóg nie posiada natury osobowej, jest tworem teoretycznym przypominającym deistycznego *deus ex machina*, wobec którego trudno być pobożnym, modlić się i składać ofiarę. Tego rodzaju pojęcie boskości służyło w wyznaczaniu mocy i funkcji bogom, mniej się interesując charakterystyką ich cech osobowych, co przecież jest tak bardzo charakterystyczne dla myśli biblijnej⁴². W opinii Daniela Babut, Grecy, odwrotnie niż w scholastyce, traktowali teologię jako służebnicę filozofii, (*theologia philosophiae ancilla*), i ostatecznie nie udało się im przypisać Bytowi boskich atrybutów. Szukając przyczyn tego braku nie pisze on wprost o greckim politeizmie, lecz wiąże go z bliską znaczeniowo, antyczną tendencją diwinizowania Natury. Przywołując wyrażenie niemieckiego badacza Wilamowitza-Moellendorffa różnica ta, zdaniem Babut, polegałaby na tym, że, o ile Bóg Ewangelii jest Miłością, to dla Greków miłość była bogiem. Oprócz wynikających z tej tezy tendencji panteizujących, bogowie filozofów greckich wydawali się być szczególną manifestacją nieokreślonej boskości⁴³. I choć bogowie wyrastali poza siły natury, to traktowano ich bardziej jako pewien rodzaj mocy (*les puissances*) niż na sposób personalistyczny. Specyfika bogów opierała się o przypuszczenie, że zawierają w pełni wszystkie wartości przeżywane przez człowieka, co było jednym z głównych argumentów uzasadniających kult religijny⁴⁴.

Tak więc, oczywistość wzajemnych powiązań między filozofią i religią oraz bezpośrednie wiązanie się pojęcia Boga z metafizyką aktu istnienia może być dostrzeżone dopiero w planie filozofii, która była otwarta na ideę monoteistyczną⁴⁵. Religijny przekaz Biblii rysując Boże „Jestem” zawierał poszukiwaną przez Greków zasadę rzeczywistości nie tracąc przy tym swych zbawczych prerogatyw. „Metafizyka *Księgi Wyjścia*” wnosi na tyle inspirujące spojrzenie, że dzięki niej otrzymujemy w efekcie rozróżniającą syntezę. Antyczna myśl metafizyczna nawet w najbardziej rozwiniętych okresach rozwojowych natrafiała na trudności w pragnieniu połączenia bogów religii z zasadami filozofii w jednej teorii wyjaśniania

⁴⁰ W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, *iw.*, s. 58.

⁴¹ C. Rammoux, *Sur un monothéisme grec*, *Revue Philosophique de Louvain* 82(1984), s. 175–198. Vernant zauważa, że imię ojca wszystkich bogów i ludzi Zeusa, nie należy traktować jako boga jedynego we właściwym znaczeniu tego słowa, lecz poprzez jego dyferencje wobec różnorodności świata. — J.P. Vernant, *Mythe et la société en Grèce ancienne*, Paris 1974, s. 105.

⁴² J.L. Mena, *Du mythe à l'ontologie*, *iw.*, s. 534–545.

⁴³ D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris 1974, s. 206–208.

⁴⁴ J.P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, *iw.*, s. 13–19.

⁴⁵ E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, *iw.*, s. 181.

rzeczywistości. U szczytu Góry Synaj stanął nie tylko Naród Wybrany, ale też zogniskowały się poszukiwania i rozterki Homera, Jończyków oraz pelen religijnego napięcia nurt neoplatonicki. Filozofia i religia stanęły przy Tym samym, ale innymi drogami. Jedni prowadzeni głosem obietnicy wiary, drudzy równie krętymi ścieżkami racjonalnych uzasadnień.

Czy akcentowanie biblijnej idei Boga na potrzeby myślenia filozoficznego nie powoduje zbyt dużych przemieszczeń metodologicznych, które przesłonią tajemnicę wybrania językiem ontologii? Jeden ze współczesnych zwolenników teorii „metafizyki *Księgi Wyjścia*” ujął to następująco: „Wędrowiec, którego przewodnik zaprowadził na szczyt góry, mimo to własnymi oczami ogląda widok, który się przed nim roztacza, sam zaś widok nie jest mniej prawdziwy przez to, że ów szczyt został osiągnięty za pomocą przewodnika”⁴⁶. Czerpiąc z tej paraboli, można powiedzieć, że teolog, czyli człowiek wierzący w Boga na mocy łaski, zaprowadzony na Górę Synaj by usłyszeć prawdę o istnieniu Boga, wypowiedzianą i odnoszącą się do porządku wiary stara się te „słyszanie” przenieść, na ile to tylko możliwe, na naturalną sferę rozumu, z którego przecież w ten sam sposób korzysta filozof, by odpowiedzieć sobie, co wie o tym, w Którego wierzy?

Jeśli człowiek zdolny jest poznać Boga w oparciu o naturalne światło rozumu, pozostaje, jeszcze pełne nadziei czuwanie łaski, aby za „Jestem” metafizyki, odnaleźć zbawczą miłość Jahwe odsłaniającego swą pełnię w Objawieniu biblijnym.

DIEU DE LA PHILOSOPHIE OU DIEU DE LA RELIGION?
L'ESSAI DE TROUVER LA SOLUTION DANS LA THÉORIE
„LA MÉTAPHYSIQUE DE L'EXODE”

RÉSUMÉ

Cet article présente le problème des rapports entre l'expérience philosophique et religieuse de Dieu. Dans sa première partie nous avons mis certaines interprétations de dialogue entre ces deux différentes manières de découvrir l'existence de Dieu dans la pensée occidentale. Dans la deuxième partie nous avons essayé de rappeler la théologie de „la métaphysique d'Exode” comme une des solutions possibles pour dépasser le conflit qui s'est posé, ou qui existe encore entre la religion et la philosophie. Nous avons souligné de façon particulière le rôle du monothéisme biblique dans le procès d'identification de la notion de l'être avec le concept du Dieu unique.

⁴⁶ T e n Ź e, *Tomizm*, jw., s. 36.

EWOLUCYJNY CHARAKTER PROCESÓW KOSMICZNYCH

Treść: Wprowadzenie. — I. Ogólna charakterystyka zmian ewolucyjnych. — II. Ewolucyjny charakter zmian zachodzących we Wszechświecie. Zakończenie. — Summary.

WPROWADZENIE

Fakt powszechnej zmienności Wszechświata, a więc dynamicznego charakteru Kosmosu jako całości nie budzi już współcześnie większych wątpliwości. Za jego słusznością przemawiają z jednej strony dane obserwacyjne zarówno te z bezpośredniego naszego otoczenia, jak i te dotyczące odległych obszarów Wszechświata. Z drugiej zaś strony swój wkład w ukształtowanie się dynamicznego obrazu Kosmosu wniosły również rozważania teoretyczne współczesnej kosmologii oraz różne kierunki filozoficzne przyjmujące u swych podstaw tezę o zmiennym charakterze badanej rzeczywistości¹.

Można zatem powiedzieć, że przekonanie o niestatycznym charakterze naszego Wszechświata stało się niejako paradygmatem współczesnej wiedzy kosmologicznej. Ukształtowanie się tego przekonania zaliczane jest do wielkich rewolucji naukowych naszego stulecia². Nie dziwi więc rosnące zainteresowanie wszelkimi procesami kosmicznymi bezpośrednio lub pośrednio odpowiedzialnymi za ten dynamiczny obraz. Chodzi bowiem o bardziej całościowe i głębsze zrozumienie, opis i wyjaśnienie wszystkich tych procesów w imię naturalnego dążenia człowieka do poznawania świata.

Jednym z istotnych problemów stawianych w tym kontekście jest pytanie na ile i w jakim znaczeniu można tym globalnym procesom kosmicznym przypisać cechę zmian ewolucyjnych. Pytanie to jest tym bardziej zasadne, że idea zmian ewolucyjnych z bardzo wielkim trudem torowała sobie drogę w ramach nauk fizykalnych, do których bez wątplenia zalicza się również kosmologia. Wiele bowiem teorii fizykalnych, zwłaszcza klasycznych, nie tylko nie wyróżnia kierunku upływu czasu, ale w ogóle pomniejsza jego znaczenie w opisie zjawisk przyrody. Koncent-

¹ Chodzi tu m.in. o filozofię Henri Bergsona, Teilharda de Chardina oraz głośną obecnie filozofię procesu.

² Szerzej na ten temat patrz np.: J. Turek, *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Lublin 1995.

rują się one bowiem głównie na zjawiskach statycznych, odwracalnych lub jednoznacznie zdeterminowanych, a więc takich, w których wszystko jest raz na zawsze ustalone w „warunkach początkowych”. Znając bowiem stan układu fizycznego w danej chwili można w oparciu np. o prawa dynamiki wyznaczyć w sposób jednoznaczny jego zachowanie się zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości. A zatem w każdej chwili dana jest cała wiedza o zachowaniu się tego układu. Dynamika określa wszystkie stany jako równoważne. Znajomość dowolnego z nich pozwala obliczyć pozostałe wraz z trajektorią, wiążącą wszystkie stany i te przeszłe, i te przyszłe³. Nie ma więc w takim przypadku miejsca na powstawanie czegoś nowego w tym układzie, o czym wcześniej nie byłoby wiadomo. Trudno więc mówić wtedy o zmianach ewolucyjnych, które ze swej natury domagają się między innymi zaistnienia czegoś wcześniej nieznanego i jednoznacznie nieprzewidywalnego. Ewolucja jest bowiem procesem twórczym przynoszącym nowości, które w przeszłości nie istniały, i których nie można jednoznacznie wyznaczyć⁴.

Możliwości takie pojawiły się dopiero w przypadku wiedzy o procesach nieodwracalnych, opisywanych między innymi przez teorie termodynamiczne. Ukazały one bowiem, że również fizyka zajmuje się układami czasowo ukierunkowanymi, przebiegającymi od przeszłości ku przyszłości i nigdy nie powracającymi do stanów poprzednich, a więc mających swoją historię i swoje dzieje czyli swoją ewolucję⁵.

Na wzrost zainteresowania ewolucyjnym charakterem procesów kosmicznych wpłynął również fakt, że uświadomiono sobie, iż rozwijające się i ewoluujące życie na Ziemi nie mogłoby się w ogóle pojawić gdyby we Wszechświecie nie zaistniały odpowiednie ku temu warunki. W związku z tym interesujące są nie tylko same procesy kosmiczne opisywane i wyjaśniane z coraz większym powodzeniem przez współczesną kosmologię, ale również taki ich przebieg, który pozwolił na pojawienie się we Wszechświecie życia⁶.

W kontekście wspomnianych dyskusji i znacznego zainteresowania się tą problematyką oraz różnorodności stanowisk uzasadnionym wydaje się podjęcie próby odpowiedzi na postawione w temacie pytanie o ewolucyjny charakter procesów kosmicznych. Warto tu zauważyć, że ewolucją nazywa się czasami każdą zmianę kosmiczną przebiegającą w sposób ukierunkowany bez względu na to, czy jest to zmiana prowadząca do nieporządku, czy też pociągająca za sobą wzrost złożoności i zorganizowania⁷.

W szczególności, w podjętych rozważaniach chodziło będzie o w miarę adekwatne określenie na ile i w jakim sensie, dostrzegane we Wszechświecie wielkoskalowe procesy kosmiczne podpadają pod funkcjonujące zarówno w wie-

³ Por. np. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, Warszawa 1990, s. 23–28, 71–74.

⁴ K. Kłoskowski, *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990, s. 151.

⁵ Por. I. Prigogine, I. Stengers, *iw.*, s. 11–38.

⁶ Jest to problematyka tzw. zasady antropicznej, o której szerzej traktuje np. monografia: J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1990.

⁷ Por. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 16–17.

dzy potocznej, jak i naukowej pojęcie zmian ewolucyjnych. Realizacja tak sformułowanego celu obecnego artykułu w sposób dosyć jednoznaczny wyznacza jego podstawową strukturę. Najpierw konieczne będzie, przynajmniej w ogólnych zarysach, omówienie najważniejszych treści łączonych powszechnie z pojęciem „ewolucja”. Mając zaś tego rodzaju „wzorzec” możliwe będzie z kolei odniesienie do niego najważniejszych procesów kosmicznych i rozstrzygnięcie o ich ewolucyjnym charakterze.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA ZMIAN EWOLUCYJNYCH

Treści jakie współcześnie wiąże się z pojęciem „ewolucja” zostały wypracowane w toku długotrwałych i często bardzo ostrych dyskusji i sporów toczonych zarówno w gronie filozofów, jak i przyrodniczych, zwłaszcza biologów. Wszystkim tym dyskusjom i polemikom przyświecała bez wątpienia chęć opisu i wyjaśnienia obserwowanej w otaczającym nam świecie ogromnej różnorodności i zmienności rzeczy. Ponadto chodziło też o próby odsłonięcia mechanizmów odpowiedzialnych za zachodzące zmienności oraz końcowe ich wyniki.

Bez wątpienia największy wkład w te dyskusje, a więc i w proces kształtowania się pojęcia „ewolucja” wnieśli biolodzy. W sposób szczególnie uwidoczniło się to w kontekście zaproponowanej przez Karola Darwina i rozwijanej przez jego zwolenników teorii ewolucji, która w naszych czasach okazała się najbardziej rozbudowaną i powszechnie akceptowaną teorią ewolucyjną. To właśnie biolodzy obserwując ogromną różnorodność organizmów żywych, ich złożoność, a także dostrzegane między nimi podobieństwa szukali sposobów wyjaśniania tego stanu rzeczy. Zmiany ukierunkowane prowadzące od prostych, jednorodnych struktur do złożonych struktur heteronomicznych nazwano zmianami ewolucyjnymi. Dalszy rozwój nauk biologicznych odsłaniający nowe związki pomiędzy organizmami i odkrywający coraz bardziej złożone mechanizmy odpowiedzialne za zmiany ewolucyjne prowadził tym samym do uściślenia i wyraźniejszego określenia podstawowych treści tego pojęcia. Podobne efekty miały również dyskusje związane z ekstrapolowaniem tego pojęcia na inne rodzaje zmian, np. społecznych, psychologicznych, kulturowych itp. Wymagały one bowiem bądź uściślenia pewnych treści, bądź też wydobycia lub wyakcentowania nowych w związku z odnoszeniem tego pojęcia do odmiennych dziedzin wiedzy⁸.

W efekcie wszystkich tych zabiegów wypracowane zostały pewne podstawowe znaczenia terminu „ewolucja” funkcjonującego w słowniku współczesnych nauk, zwłaszcza biologicznych, modyfikowane jednak w zależności od dyscypliny w ramach których jest stosowane i zadań jakim ma służyć. Stąd podawane są różne określenia tego pojęcia lub proponowane definicje, z których jednak żadne nie może rościć sobie pretensji do wyłączności i adekwatności w odniesieniu do szerokiego spektrum istniejącej rzeczywistości. Niemniej, dosyć często przytacza

⁸ Szerzej na temat tego rodzaju dyskusji patrz np.: J.M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988; M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, jw., s. 5–18.

się określenie ewolucji wypracowane i uzgodnione przez biologów na zjeździe w Chicago z okazji setnej rocznicy opublikowania przez Darwina jego pracy „O powstaniu gatunków”. Pięćdziesięciu obecnych na tym zjeździe biologów przyjęło następujące określenie ewolucji: *Ewolucję określa się w ogólnym zarysie jako jednokierunkowy, nieodwracalny, przebiegający w czasie proces, który urzeczywistniając się przynosi nowość, różnorodność i wyższe szczeble organizacji. Proces ten zachodzi w każdej sferze świata zjawisk, został jednak najpełniej opisany i zbadany w sferze biologii*⁹.

Jak widać, określenie to nie zawęża pojęcia ewolucji jedynie do płaszczyzny biologicznej, chociaż w niej właśnie zyskało najlepsze dopracowanie. Stwierdza się w nim, że fakt ewolucji odnosi się do wszystkich poziomów organizacji materii, a więc dotyczy on całego Wszechświata. Procesowi temu nadaje się miano kosmogenezy, stanowiącej najszerze tło wszelkich innych form ewolucji. Tłem zaś bliższym i bezpośrednim jest geogeneza rozumiana jako rozwój naszej Ziemi stanowiącej konieczną niszę ekologiczną dla biogenezy¹⁰. W samej zaś ewolucji biologicznej wyróżnia się różne etapy. Mówi się o biogenezie czyli początkach życia w ogóle i o antropogenezie czyli procesie pojawiania się gatunku *homo sapiens*. Innym ujęciem ewolucji biologicznej jest zaakceptowanie dwóch jej rodzajów, a mianowicie ewolucji biochemicznej lub historii rozwoju chemizmu życia oraz ewolucji morfologiczno-gatunkowej czyli darwinowskiej. Podział ten związany jest z dwoma wyraźnie zaznaczającymi się etapami rozwoju życia, tj. okresem chemicznego przygotowania życia i okres różnicowania się już istniejącego życia¹¹.

Jeśli chodzi o podstawowe treści objęte nazwą „ewolucja” to w pierwszym rzędzie akcentuje się wśród nich kierunkowość prawie powszechnie uważając ją za bezsporną i pozostającą poza wszelką dyskusją cechą zmian ewolucyjnych¹². Rozumie się przez nią tzw. stałe ukierunkowanie polegające na tym, że zachodzące w danym układzie fizycznym lub biologicznym zmiany polegają na stopniowym, a więc i ciągłym przechodzeniu do coraz to nowych stanów układu uporządkowanych według pewnego kryterium wymuszającego takie przechodzenie. W tym więc ujęciu ukierunkowanie zmian oznacza, że układ nie powraca w swej historii do jakiegokolwiek ze stanów poprzednich. Nawet gdyby znalazł się on powtórnie w takich samych warunkach co poprzednio, to proces ewolucyjny nie cofa go ponownie do minionego etapu. Gdybyśmy bowiem uznali, że ewolucja może być odwracalna, to trzeba byłoby założyć udział czynników działających odwrotnie niż te, które wywołały i utrwaliły zmiany indywidualne, składające się na powstanie pierwotnej serii przeobrażeń. Ponadto należałoby przyjąć, że przyczyny, które wywołały odwrócenie ewolucji, działały w ściśle odwrotnej kolejności do tych, które wywołały rozwój. Uwzględniając jednak znaczną różnorodność i złożoność

⁹ S. T a x (red.), *Evolution after Darwin*, t. III. *Issues in evolution*, Chicago-Lenson 1960, s. 107.

¹⁰ Nie rozstrzyga to kwestii wyłączności istnienia życia na Ziemi.

¹¹ Por. Cz. Biedulski, *Ewolucjonizm biologiczny*, w: S. Mazierski (red.), *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Lublin 1980, s. 127-128; M. Heller, M. Lubański, *Sz. Ślaga*, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980, s. 399-402.

¹² Por. A. Grębecki, W. Kinastowski, L. Kuźnicki, *Ewolucjonizm*, cz. II, Warszawa 1962, s. 295; Cz. Biedulski, *juw.*, s. 127.

zarówno struktur i ich własności, które podlegają ewolucji, jak i warunków i przyczyn za nią odpowiedzialnych wydaje się bardzo mało prawdopodobnym aby ten ogromnie skomplikowany proces mógł być z całą dokładnością odwrócony i odtworzony w ściśle określonym porządku. Mówi się więc, że zespół cech charakterystycznych dla dowolnej kategorii systematycznej (rodzaju, rodziny, czy rzędu) jest zjawiskiem niepowtarzalnym, a żaden gatunek, który przekształcił się lub wymarł nigdy nie pojawił się ponownie. Nie znamy przykładu, aby bieg historii został odwrócony¹³. Przeciwnieństwem więc ukierunkowania jest bądź jakaś cykliczność zmian, bądź też różnego rodzaju regresy lub całkowicie chaotyczne cofanie się i opuszczanie stanów przebytych.

Przyjęcie kierunkowości zmian ewolucyjnych prowadzi do szeregu problemów będących nadal przedmiotem ożywionych dyskusji. W pierwszym rzędzie rodzi się pytanie o sposób urzeczywistniania się owej kierunkowości. Chodzi o to, czy jest ona realizowana na sposób jednokierunkowo specjalizujących się form, czy też poprzez pewnego rodzaju rozgałęzienia tak, jak to ma miejsce w przypadku np. drzewa rodowego, gdzie poszczególne linie rozwojowe z różnorodnymi rozgałęzieniami przebiegają niezależnie od siebie, chociaż pochodzą od wspólnego pnia i są sobie bliskie. Mimo więc że chicagowskie określenie ewolucji opowiada się za jednokierunkowością zmian, to jednak wielu biologów jest skłonna przyznawać, iż zmiany ewolucyjne, przynajmniej w świecie biologicznym, przebiegają na sposób różnokierunkowy czyli rozgałęziony, a nie liniowy¹⁴.

Ważną kwestię dyskusyjną są również same kryteria wyznaczające ową kierunkowość zmian, a także jej przyczyny. Uznanie bowiem kierunkowości tych zmian zakłada pewne ich uporządkowanie. Wymaga to więc uprzedniego przyjęcia jakiejś relacji ustalającej stałe odniesienia pomiędzy poszczególnymi etapami tej zmiany. Jeśli ona zachodzi, to mówi się wtedy, że przebiega w sposób uporządkowany, co nie oznacza jeszcze, że jest ona ukierunkowana. Aby taką była, trzeba dodatkowo dookreślić charakter relacji porządkującej, która dzięki temu może pozwolić na wyznaczenie kierunku przebiegu zmian. Z reguły dookreślenie takie polega na wskazaniu jakiegoś punktu odniesienia, który może być zawarty bądź w samej relacji porządkującej, bądź też zostaje dodany do tej relacji z zewnątrz w postaci np. celu. Tak więc każde ukierunkowanie zmiany zakłada jej uporządkowanie, ale mogą istnieć zmiany uporządkowane nie odznaczające się jednak wyraźnym ukierunkowaniem.

Konieczność dookreślenia relacji porządkującej w odniesieniu do zmian ewolucyjnych (w celu faktycznego stwierdzenia owego ukierunkowania) stała się przyczyną dyskusji wokół najbardziej adekwatnych kryteriów wyznaczających kierunek zmian ewolucyjnych. Jednym z powszechnie przyjmowanych tego rodzaju kryteriów jest wzrost złożoności, uorganizowania i indywidualizacji poszczególnych ogniw ewolucji. Kierunek ewolucji jest więc wyznaczany przez nabywanie przez dany układ materialny coraz wyższych szczebli złożoności i organizacji oraz większe jego uporządkowanie i skomplikowanie. W tym więc ujęciu ewolucja jest przechodzeniem od nieuporządkowanej różnorodności do różnorodności coraz

¹³ Por. A. Grębecki, W. Kinastowski, L. Kuźnicki, *iw.*, s. 287-288.

¹⁴ Por. W. Grębecka, *Ewolucjonizm*, Warszawa 1970, s. 153.

bardziej złożonej i uporządkowanej. Jest ona tworzeniem coraz bardziej złożonych form uporządkowanych i ustawionych hierarchicznie przy czym formy bardziej złożone są agregatami form mniej złożonych. Jest to więc proces kreatywny, twórczy przynoszący nowe formy, które wcześniej nie istniały. Wszystkie one są spajane siłami natury. Na niższych poziomach są to siły jądrowe, na wyższych elektromagnetyczne i w pewnym sensie grawitacyjne. W miarę wspinania się moc wiązań w tej piramidzie złożoności maleje. Struktury są coraz bardziej delikatne i podatne na uszkodzenia.

Uznanie wzrostu złożoności strukturalnej za jedno z kryteriów kierunku zmian ewolucyjnych¹⁵ domaga się dalszego uściślenia znaczenia tej nazwy. Chodzi o podanie w miarę obiektywnych wyznaczników tej złożoności pozwalających na jednoznaczne i wyraźne porządkowanie różnorodnych układów materialnych lub ich stanów. Okazuje się, że jest niezmiernie trudno znaleźć takie wyznaczniki i tym samym podać w miarę ściśle rozumienie pojęcia wzrostu złożoności strukturalnej. Poza czysto ilościową charakterystyką tej złożoności wielu badaczy odwołuje się do wymiaru funkcjonalnego tych układów. Zdaje się on nie tylko pozostawać w ścisłych związkach z wewnętrzną ich złożonością, ale pozwala w sposób łatwiejszy do wyrażenia i określenia tę złożoność uchwycić.

Inni starają się tu wykorzystać dobrze określone na gruncie fizyki pojęcie „entropii”. Jeśli przez entropię rozumie się miarę nieporządku czy też dokładniej, braku organizacji wewnątrz danego układu, albo liczbę różnych sposobów na jakie układ ten może być zrealizowany przez przypadkowe ułożenia jego części składowych, to istotnie zmniejszanie się entropii tego układu będzie wyznaczało kierunek jego zmian ewolucyjnych. Przeciwwstawiając zaś entropii informację próbuje się przy jej pomocy określać ilościowy stopień uorganizowania ewoluującego układu zarówno fizycznego, jak i biologicznego. Nie jest to jednak zbyt oczywiste i jako takie poddawane jest krytyce, chociaż istnieją uzasadnione nadzieje, że jakaś miara złożoności wyłoni się z teorii informacji lub innego źródła¹⁶.

Uznanie wzrostu uorganizowania, złożoności, indywidualizacji oraz specjalizacji za ważne kryterium kierunkowości zmian ewolucyjnych wydaje się jednak pozostawać w pewnej opozycji do darwinowskiego ujęcia ewolucji upatrującego w dokonującym się poprzez dobór naturalny przystosowaniu do środowiska istotny jej aspekt. Okazuje się bowiem, że organizmy bardziej złożone niekoniecznie są bardziej dostosowane do środowiska. Chodzi bowiem o takie zmiany strukturalne i funkcjonalne, które pozwalają organizmom i ich grupom (populacjom)¹⁷ na lepsze wyzyskanie warunków środowiska życiowego oraz uniezależnienie się od szkodliwych wpływów swojego otoczenia. Owa przystosowalność do środowiska wyraża

¹⁵ Biolodzy ewolucjoniści za podstawowe kryterium ewolucji uważają stopień przystosowania żywego organizmu do środowiska, co niekoniecznie musi wiązać się ze wzrostem jego złożoności i uorganizowania.

¹⁶ Szerzej na ten temat patrz np.: A.R. Peacocke, *Teologia a nauki przyrodnicze*, Kraków 1991, s. 114–135; H. Reeves, *Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens?*, Warszawa 1994, s. 41–54.

¹⁷ Wśród biologów nie ma zgodności, co do typu układu żywego będącego przedmiotem doboru naturalnego. Por. E. Mayr, *The Objects of Selection*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 94(1997), s. 2091–2094.

się najpełniej w zdolnościach organizmów (populacji) do zapewnienia potomstwu możliwości przetrwania¹⁸.

Takie wydają się być najważniejsze treści określane nazwą „ewolucja” funkcjonujące zwłaszcza w ramach współczesnych nauk przyrodniczych, głównie biologicznych. Dotyczą one przede wszystkim cech jakościowych, konstytuujących to pojęcie bez wnikania w podstawowe mechanizmy odpowiedzialne za przebieg tego rodzaju zmian. Jest to, można powiedzieć, maksymalistyczne podejście do istoty zmian ewolucyjnych wypracowane głównie w oparciu o analizy zmian biologicznych. Jako takie bywa ono często stosowane jako „wzorzec” dla określenia charakteru zmian dokonujących się w rzeczywistości pozabiologicznej, w tym również kosmicznej. Dysponując więc takim wzorcem można już przystąpić do właściwego realizowania podjętego w temacie zadania zmierzającego do w miarę całościowej i adekwatnej charakterystyki ewolucyjnej zmian zachodzących w skali całego Kosmosu.

II. EWOLUCYJNY CHARAKTER ZMIAN ZACHODZĄCYCH WE WSZECHŚWIECIE

Współczesna kosmologia relatywistyczna konstruując tzw. standardowy model Wszechświata wskazuje na bardzo różnorodne formy zmian jakim podlega ten Wszechświat w swych wymiarach globalnych. Traktuje więc go jako jeden olbrzymi układ fizyczny posiadający swoją własną historię wyznaczoną wspólnym dla wszystkich jego elementów czasem zwanym kosmicznym. Wprowadzenie tego czasu dokonuje ona na mocy przyjętej u swych podstaw tzw. zasady kosmologicznej. Zasada ta ujednolicając i porządkując zachodzące we Wszechświecie ruchy wprowadza jeden zsynchronizowany i wspólny dla wszystkich obserwatorów fundamentalnych ruch kosmiczny. Wszelkie więc zmiany czy ruchy lokalne odnoszone do czasu kosmicznego są traktowane jako przejawy zmian Wszechświata w jego wymiarach globalnych.

W pierwszym rzędzie przykładem takiej zmiany globalnej Wszechświata jest jego ekspansja. Współczesna kosmologia pojmuje ją jako systematyczne rozszerzanie się całego Kosmosu polegające na wzroście z czasem jego promienia i tym samym powiększaniu się jego objętości. Fizycznym, a więc i obserwacyjnym przejawem tego rozszerzania się jest rozbieganie się czyli oddalanie od siebie podstawowych skupisk, „cegiełek” materii tworzących ten Wszechświat. Dostyc powszechnie przyjmuje się obecnie, że „cegiełkami” tymi są galaktyki, których prędkości ucieczki są rzeczywiście obserwowane i mierzone przez astronomów.

Tak rozumiana ekspansja Wszechświata posiada istotnie swój wymiar globalny. Jest bowiem cechą przysługującą całemu Wszechświatowi. Odznacza się również wyraźnym ukierunkowaniem tych zmian. Wszechświat ekspanduje od mniejszych do większych rozmiarów przestrzennych. Własność ta nadawałaby ekspansji

¹⁸ Por. M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga, Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki, jw., s. 403-404.

w pewnym sensie charakter zmiany ewolucyjnej. Byłaby to jednak ewolucja bardzo swoista, zdecydowanie odbiegająca od zarysowanego wcześniej wzorca ewolucji, głównie biologicznej.

Przed wszystkim pomijając materialną zawartość Wszechświata i ograniczając się jedynie do zmiany w czasie jego geometrycznych własności tak pojęta ewolucja nie jest w stanie wskazać na jakikolwiek wzrost złożoności materialnych struktur Wszechświata, lepszą ich organizację, pewną nowość, a tym bardziej przypisać ekspansji Wszechświata cechę postępowości czy celowości. Jeśli w dodatku weźmie się pod uwagę fakt, że na obecnym etapie naszej wiedzy o Kosmosie nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć jak zachowa się promień Wszechświata w przyszłości (może to być dalsza ekspansja lub jej odwrócenie, czyli kontrakcja), to uzasadnionym staje się stwierdzenie, że ekspansji Wszechświata trudno przypisać cechę zmiany ewolucyjnej w sensie wcześniej przyjętego wzorca. Jest to bowiem zwykła kinematyka Kosmosu, którego charakter i przebieg zmian wiadomy jest już w warunkach początkowych. Znika więc postulowana przez ewolucję pewna „nowość” zmian i ich nieodwracalność. Ekspansja Wszechświata, jak przewidują to modele kosmologiczne, może zostać wyhamowana i przejść w kontrakcję. Nastąpi więc wtedy odwrócenie jej kierunku na przeciwny, a więc pojawi się cecha zasadniczo obca zmianom ewolucyjnym.

To samo można powiedzieć o zachowaniu się w trakcie ekspansji Kosmosu podstawowych parametrów opisujących termodynamiczny stan Wszechświata. Modele kosmologiczne pokazują, że istnieje odwrotna proporcjonalność pomiędzy tymi parametrami a promieniem Wszechświata. Znaczący to, że wraz z ekspansją maleją wartości takich parametrów jak średnia gęstość materii, jej ciśnienie i temperatura. Przed wszystkim widoczna jest zmiana gęstości materii wraz z ekspansją. Wszechświat staje się coraz bardziej rozrzedzony. Jeśli zaś proces ekspansji będzie postępował w nieskończoność, to wartość średniej gęstości materii będzie dążyła do zera. To samo dotyczy ciśnienia i temperatury, których wartości również zbliżać się będą do zera w nieskończonej ekspansji Wszechświecie. Doskonałym zobrazowaniem tego rodzaju zależności temperatury od promienia Wszechświata jest systematyczne zmniejszanie się temperatury promieniowania relikтового wraz z ekspansją Wszechświata. Wyliczenia prowadzone w oparciu o energię wiązań atomowych wskazują, że temperatura tego promieniowania w chwili jego oddzielenia się od materii korpuskularnej wynosiła około 3000°K. Miało to miejsce około jednego miliona lat po Wielkim Wybuchu. Obecnie temperatura tego promieniowania, a więc około 15 miliardów lat od chwili jego emisji, wynosi dokładnie 2,726°K. Za następne 15 miliardów lat temperatura ta będzie wynosiła już tylko półtora stopnia. Zmiana więc wspomnianych parametrów Wszechświata również przebiega w sposób wyraźnie ukierunkowany, od wartości większych do mniejszych.

Nie można jednak tego rodzaju zmian nazwać zmianami ewolucyjnymi, mimo że takie próby się pojawiają. Są to bowiem procesy rozpraszania energii, wzrostu ilości jej kwantów przy równoczesnym zmniejszaniu się ich wartości. Naturalną kolejną rzeczą prowadzić to musi do wzrostu we Wszechświecie nieporządku, braku uorganizowania i niwelowania różnic. Jest to proste następstwo faktu, że zawsze więcej istnieje możliwości stanów nieuporządkowanych niż uporządkowanych.

Składając jakiś obraz z wyjętych elementów mamy tylko jedną i tylko jedną możliwość jego ułożenia właściwego, a więc i właściwego uporządkowania elementów. Możliwości zaś poskładania owych elementów na sposób nieuporządkowany lub wręcz chaotyczny jest znacznie więcej, żeby nie powiedzieć — nieskończenie¹⁹.

Fakt więc globalnej ekspansji Wszechświata powoduje ogólny wzrost nieporządku, braku uorganizowania i chaosu. Ponieważ entropia danego układu jest z jednej strony na ogół proporcjonalna do ilości elementów, jaką ten układ zawiera, a z drugiej jest miarą nieporządku, więc ekspansja Wszechświata musi powodować przynajmniej nieznaczny przyrost entropii w całym Kosmosie²⁰. To zaś stoi w wyraźnej opozycji do przyjmowanego często rozumienia ewolucji jako procesu antyentropijnego, zmierzającego do wzrostu złożoności, uorganizowania i niezależności od otoczenia układów materialnych.

Nazywanie więc procesów prowadzących do chaosu i braku uorganizowania, do wyrównywania istniejących różnic i tworzenia monotonii w następstwie ekspansji Wszechświata zmianami ewolucyjnymi odbiega zdecydowanie od powszechnie przyjętych treści łączonych z pojęciem „ewolucja”. Trudno bowiem ewolucyjnym nazwać ogólnokosmiczny proces, którego kresem nie jest wzrost złożoności i wyłanianie się coraz bardziej uorganizowanych struktur, ale stan zupełnej gładkości, braku jakichkolwiek różnic i całkowitego nieporządku bądź w pustym świecie de Sittera, bądź też w pewnym sensie w stanie osobliwości końcowej.

Jednak dzieje Wszechświata to nie tylko procesy rozproszenia, dezintegracji i wzrostu nieporządku oraz chaosu. Fakt, że w tym Wszechświecie istnieje życie, istnieje człowiek z całą swoją kulturą świadczy, iż w Kosmosie mają również miejsce procesy antyentropijne prowadzące do wzrostu złożoności i uorganizowania, procesy nazywane ewolucyjnymi. To właśnie na kanwie owej globalnej tendencji Wszechświata do rozpraszania energii i wzrostu nieporządku pojawiają się procesy przeciwne, antyentropijne zmierzające do coraz większego uorganizowania materii Wszechświata. W efekcie tych procesów tworzone są złożone i uorganizowane układy materialne o bardzo zróżnicowanych strukturach, które same w sobie podlegają dalszym stopniowym i ciągłym przemianom.

Współczesna kosmologia wykorzystując aktualną wiedzę fizyczną usiłuje w miarę możliwości opisać wszystkie te procesy kosmiczne, które przejawiają tendencje do tworzenia coraz to bardziej złożonych ale i uorganizowanych struktur Wszechświata. Wiele jest jednak w tym względzie niejasności i białych plam, zwłaszcza gdy chodzi o najwcześniejsze etapy tych procesów, ale mimo to uzyskuje się pewien ogólny scenariusz przemian zachodzących w materialnej zawartości Wszechświata. Ukoronowaniem tych przemian, słusznie nazywanych ewolucyjnymi, jest dostrzegany we współczesnym Wszechświecie stan uorganizowania materii.

Trudno byłoby na tym miejscu szczegółowo opisywać wszystkie te procesy. Jest ich bardzo dużo, są ogromnie złożone i nie zawsze w pełni możliwe do opisu, a tym bardziej wyjaśnienia. Wydaje się również, że z punktu postawionego

¹⁹ S.W. Hawking, *A Brief History of Time*, London 1988, s. 145–146.

²⁰ H. Reeves, *Godzina upojenia*, jw., s. 63.

w temacie pytania nie jest to nawet konieczne. Chodzi jedynie o ukazanie ich ewolucyjnego charakteru, a to jest możliwe do osiągnięcia nawet przy pewnej ogólnej charakterystyce tych procesów. Zatem prezentacji tej charakterystyki poświęcone zostaną dalsze rozważania obecnego artykułu. Koncentrować się one będą głównie na procesach związanych z powstawaniem cząstek elementarnych i ich przemianą, na kosmicznej nukleosyntezie i tworzeniu się pierwiastków chemicznych oraz na powstawaniu i rozwoju wielkoskalowych struktur Wszechświata stanowiących konieczne podłoże dla ewolucji chemicznej i biologicznej.

Współczesna wiedza przyrodnicza nie dysponuje jeszcze w pełni wiarygodną teorią powstawania cząstek elementarnych. Podejmowane bowiem w tym względzie próby borykają się z bardzo wieloma trudnościami i jako takie nie mogą być traktowane jako ostateczne odpowiedzi na wysuwane w tym zakresie pytania. W pierwszym rzędzie dotyczy to teorii unifikacyjnych, które wskazując na istnienie coraz bardziej egzotycznych cząstek w miarę wzrostu temperatury i zbliżaniu się do superunifikacji oddziaływań nie tylko dalekie są jeszcze od zadowalających potwierdzeń empirycznych ale stają również przed wieloma problemami teoretycznymi²¹.

Także teorie kwantowej grawitacji upatrujące proces kreacji cząstek elementarnych na drodze fluktuacji kwantowej próżni dalekie są od teoretycznej i empirycznej zupełności. Nie tylko brakuje im wyraźnych odniesień obserwacyjnych ale również wiele problemów związanych z tworzeniem kwantowej grawitacji nie znajduje zadowalającego wyjaśnienia²².

Niemniej w większości prób opisu zachowania się bardzo wczesnego Wszechświata podejmowanych w ramach modelu standardowego przyjmuje się, że w pobliżu tzw. wielkości planckowskich miało miejsce szereg procesów fizycznych, które doprowadziły do pojawienia się swobodnych kwarków, leptonów i fotonów tworzących w toku dalszych przemian różnorodne struktury materialne Wszechświata²³. Prowadzone zaś badania zmierzają do opisu i wyjaśnienia nie tylko samych przemian tych cząstek, ich wzajemnego łączenia się i tworzenia bardziej złożonych struktur, ale również do odpowiedzi na pytania o ich złożoność, mechanizmy jakim podlegają i w ogóle o pojęcie elementarności. Przytacza się w związku z tym analogię z atomami, które przez długi okres czasu były uważane za najmniejsze i niepodzielne składniki materii okazując się ostatecznie strukturami bardzo złożonymi i różnorodnymi²⁴.

Pozostawiając odpowiedzi na wszystkie te pytania dalszym badaniom fizyków i kosmologów wydaje się jednak, że już na tym bardzo pierwotnym etapie dziejów Wszechświata daje się zaobserwować pewne tendencje materii do grupowania się i tworzenia struktur. Są to jeszcze struktury bardzo proste, mało złożone i niezbyt

²¹ Por. np. F. Close, *Kosmiczna cebula. Kwarki i Wszechświat*, Warszawa 1989, s.172-184.

²² Por. np. A.D. Dolgoy, J.B. Zeldowicz, M.W. Sazhin, *Kosmologija rannej Wselennoj*, Moskwa 1988, s. 139-148; S.W. Hawking, R. Penrose, *Natura czasu i przestrzeni*, Poznań 1996, s. 46-44.

²³ Por. Q. Ho-Kim, N. Kumar, Lam Ch-Sing, *Zaproszenie do fizyki współczesnej*, Poznań 1995; J.D. Barrow, *Początek świata*, Warszawa 1995, s. 66-70.

²⁴ Por. E. Okonow, G. Wardenga, *Wszechświat cząstek*, Warszawa 1976, s. 69-174; A.D. Dolgoy, Y.B. Zeldowich, *Cosmology and elementary particles*, *Reviews of Modern Physics* 53(1981), nr 1, s. 1-41.

zróznicowane ale stanowiące już wyraz dostrzeganego powszechnie dążenia Wszechświata do ograniczania procesów rozpraszania energii i wzrostu nieporządku. Z tej więc racji procesy te wyraźnie różnią się od procesów entropijnych i jako takie stanowią jeden z pierwszych etapów organizowania się materii w naszym aktualnym Wszechświecie. Noszą więc cechy zmian ewolucyjnych chociaż w porównaniu z ewolucją biologiczną jest to jeszcze bardzo ograniczona i prymitywna jej postać. Niemniej, bez początku i prostych przemian nie byłoby możliwości zachodzenia procesów bardziej złożonych²⁵.

Powstanie we wczesnym Wszechświecie cząstek elementarnych stało się punktem wyjścia do obserwowanych i dzisiaj procesów organizowania się i porządkowania materii Wszechświata. Dzięki podstawowym siłom działającym w przyrodzie oraz w następstwie ekspansji Wszechświata prowadzącej do spadku temperatury istniejące cząstki elementarne zaczęły łączyć się ze sobą tworząc najpierw jądra pierwiastków, a następnie również ich atomy. Były to jedynie atomy pierwiastków lekkich, głównie wodoru i helu, gdyż szybko ekspandujący Wszechświat nie stwarzał sprzyjających warunków do tworzenia się atomów pierwiastków ciężkich. Warunki takie zostały dopiero stworzone we wnętrzach gwiazd, gdzie z istniejących jąder wodoru i helu w procesie reakcji termojądrowych zostały utworzone wszystkie pozostałe pierwiastki z tablicy Mendelejewa. Można zatem powiedzieć, że zapoczątkowany we wczesnym Wszechświecie proces nukleosyntezy kosmicznej został niejako dokończony we wnętrzu gwiazd. W efekcie pojawiły się wszystkie spotykane w świecie pierwiastki ciężkie²⁶.

Charakteryzując bliżej ów kosmiczny proces nukleosyntezy, zwłaszcza z punktu jego wymiaru ewolucyjnego, należy podkreślić, że jest on niejako dalszym ciągiem procesu powstawania i przemiany cząstek elementarnych. Jest to jednak proces znacznie bardziej złożony i skomplikowany. Powstałe w jego następstwie atomy pierwiastków chemicznych są strukturami nie tylko o większej złożoności ale również o większym uporządkowaniu i organizacji niż w przypadku cząstek elementarnych. Widać to zarówno w odniesieniu do samych cząstek, jak i pierwiastków. Cięższe z nich są bardziej złożone i uorganizowane niż pierwiastki lekkie. Wskazuje to nie tylko na pewne ukierunkowanie procesu nukleosyntezy ale również na jego ciągłość. Wszystko to nadaje procesowi kosmicznej nukleosyntezy charakter zmian ewolucyjnych plasujących go na linii ogromnego ciągu ewolucyjnego przebiegającego od cząstek elementarnych do obserwowanych obecnie różnorodnych postaci życia.

Kolejnym etapem owego wszechświatowego procesu ewolucyjnego jest tworzenie się wielkoskalowych struktur. Chodzi tu głównie o galaktyki i ich gromady, gwiazdy i układy planetarne. Wytworzone w toku kosmicznej nukleosyntezy obłoki wodorowo-helowe zaczęły podlegać dalszej organizacji i zróznicowania głównie pod działaniem sił grawitacyjnych. W efekcie zaczęły się tworzyć ogromne kondensacje materii, które dały początek obserwowanym obecnie wielkoskalowym struktutom. Wszechświata.

²⁵ E. Pakszys, D. Soboczyńska, Od ewolucji chemicznej ku biologicznej. Próba analizy systemowej, *Studia Filozoficzne* 5(1984), s. 191–193.

²⁶ Por. B. Kuchowicz, *Kosmochemia*, Warszawa 1979, s. 214–292.

zawsze nieporównywalnie więcej, niż stanów uporządkowania i zorganizowania. W pełni uporządkowany stan jest tylko jeden.

W tym więc kontekście jest czymś wysoce zadziwiającym i budzącym głęboką refleksję, że tak mało prawdopodobny stan uorganizowania i porządku może być w ogóle realizowany we Wszechświecie. Widocznie siły porządkujące Wszechświat zdobyły przewagę nad ogólną tendencją do chaosu, a to jest już wystarczającą racją do postawienia pytania o przyczynę takiego stanu rzeczy. Odpowiedzi jednak na to pytanie nie należy oczekiwać ze strony nauk przyrodniczych. Są to bowiem pytania natury filozoficzno-teologicznej i te dyscypliny przejawiają kompetencje w tym względzie. Rozważania takie przekraczają jednak ramy obecnego artykułu.

THE EVOLUTIONARY CHARACTER OF THE COSMIC PROCESSES

SUMMARY

The aim of the article is to show which of the fundamental cosmic processes reveal the evolutionary character. The executed analyses point out that such feature can be only attributed to the production of the elementary particles, cosmic nucleosynthesis, genesis of the chemical elements and formation of the large-scale structures of the Universe.

SZTUKA RELIGIJNA CZY SACRUM W SZTUCE?

Pośród modnych ostatnio słów, np. opeja, paradygmat, tolerancja, wartość, dialog, spotykamy także słowo „sacrum”. Wydaje się, że kariera tych słów nie wnosi jakichś zasadniczych zmian do kultury, bowiem w orbitach ich użyć rozpoznajemy bez trudu znane od dawna tropy problemowe, a nawet jeśli nie wszystkie pokrywa uszlachetniająca patyna czasu, to przecież zastępują one tylko słowa „zużyte”, dziś nieporęczne, np. „wartość” zamiast „dobro”, „opeja” zamiast „wybór” czy „sacrum”¹ w miejsce „Bóg”. Chociaż więc słowa są (względnie) nowe, problemy są stare, można więc sądzić, że ich popularność to rezultat znanego językoznawcom naturalnego procesu „powierzchniowego odświeżania się” języka, także działania prawa ekonomii językowej (minimum słów — maksimum treści), a ostatecznie — oddziaływania nieszkodliwej w sumie mody. Chciałoby się skonkludować, że zmienia się tylko szata zewnętrzna kultury Zachodu, a jej jedność ideowa pozostaje nienaruszona. — Czy to przekonanie jest słuszne?

Wbrew powyższej argumentacji warto odnotować, że problem jedności naszej kultury widziany w aspekcie znaczeń wymienionych słów ogromnie się komplikuje, ponieważ są one obarczone wieloznacznością, a dokładniej mówiąc, ogniskują one w sobie różne, nierzadko radykalnie odmienne tradycje myślowe i związane z nimi teorie świata i człowieka. Jak się przekonamy, tak jest ze słowami „sztuka” i „sacrum”.

Jednym z istotnych warunków poznania naukowego jest rozpoznanie i neutralizacja wieloznaczności; nie zawsze się to udaje, a częstym tego powodem jest inercja poznawcza, która właśnie przybiera postać bezkrytycznego ulegania modzie. Wydaje się, że współczesne dociekania nad związkiem sztuki z religią cechują się niedostatkiem sondażu historycznego, a przecież nie jest to problem nowy. Jest to po części spowodowane obecnością w nich modnego, lecz błędnego przeświadczenia, że słowo *sacrum* niesie z sobą obietnicę znalezienia uniwersalnego, neutralnego ideowo punktu widzenia na istotę tego związku². Ponadto badania historyczne, nawet jeżeli zawężymy je do chrześcijaństwa, są w tym przypadku wyjątkowo złożone, bowiem problem przenika religię oraz teologię i filozofię.

¹ Lub np. „Niepoznawalne”, „Niewyraźalne”, „Mistyczne”, „Metafizyczne”, „Numinosum”, „Wieczne”.

² Na popularność nurtu sakrologicznego w sztuce i w teorii sztuki wpływa również błędne, kognitywne traktowanie sztuki.

Wymienione dziedziny kultury stoją przed niełatwą kwestią podziału kompetencji oraz przed koniecznością zintegrowania różnorodnej wiedzy z uwagi na cele praktyczne (kultowe). Zachowując świadomość tych trudności spróbują choćby wskazać na główne wątki historyczne sporu o związek sztuki z religią, co — miejmy nadzieję — rzuci nieco niezbędnego światła na jego wymiar rzeczowy. Będą nam pilotować następujące pytania: Kiedy i dlaczego pojawiło się pojęcie *sacrum*? Co to jest *sacrum*? Dlaczego uznano sztukę za sferę bezpośredniego doświadczenia *sacrum*? Na czym polega związek sztuki z religią?

Pojęcie *sacrum* związało się w szczególności z sztuką nowoczesną, z tzw. antysztuką, spotkamy je w różnych formach słownych w manifestach artystów i w komentarzach profesjonalnych znawców sztuki. Ci pierwsi chętnie głoszą, że sztuka awangardowa jest źródłowym miejscem doświadczenia *sacrum*, że jest ona syntezą religijności człowieka, a nawet że zastąpi religię instytucjonalną. Z kolei teoretycy sztuki, reprezentujący zresztą różne orientacje światopoglądowe, są na ogół powściągliwi w sądach, a roszczenia antyartystów i fakt społecznej quasi-religijnej celebracji antysztuki odczytują jako znak przemiany sztuki w „świecką religię”, w substytut religii odpowiadający zsekularyzowanej, postmodernistycznej inteligencji³. Jednakże większość teoretyków zajmuje postawę pragmatyczną, a mianowicie, sięgają oni po słowo *sacrum*, ponieważ — jak sądzą — stwarza ono ponadświatopoglądową, a dzięki temu płodną poznawczo płaszczyznę dialogu nad zapomnianym aspektem sztuki i kultury⁴. Nie brak wreszcie prób filozoficznego rozważania zasadności wiązania sztuki albo antysztuki z *sacrum*; ich autorzy zmierzają w dwóch kierunkach: wynajdywania związków przeżycia estetycznego z przeżyciem religijnym⁵ lub też związków konkretyzacji estetycznej z (możliwą) konkretyzacją tzw. numinotyczną⁶, a mają na uwadze następujące cele: rozpoznanie relacji sztuki do *sacrum* oraz uchwycenie, by tak rzec, oblicza samego *sacrum*. Rozważania te niewątpliwie przyczyniają się do zdynamizowania dyskusji, ale ich rezultaty nie wychodzą poza banalne ogólniki i ryzykowne hipotezy. Nim poznamy ostateczne przyczyny wspomnianych niepowodzeń, spójrzmy na trudności piętrzące się przed zwolennikami nurtu sakrologicznego.

Po pierwsze, antysztuka nie tyle przedstawia, ile programowo wyraża, a więc cechuje ją ekspresjonizm i ikonoklazm, co pociąga za sobą ważne pytanie, czy związany z nią kanon artystyczny jest stosowany dla treści religijnych? Problem ten nabiera ostrości na tle konfliktu pomiędzy artystami awangardowymi a Kościołem, bowiem artyści pomawiają Kościół o tradycjonalizm, zaś Kościół broniąc się przed antysztuką słusznie podejrzewa, że jej twórcy suponują zniekształconą koncepcję Boga ukrytą za „ekumenicznym” słowem *sacrum*.

³ Np. E. Lunn, *Marxism and Modernism. A Historical Study of Lucács Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, Los Angeles, London 1982, s. 38, 47. H.R. Rookmaker, *Sztuka nie potrzebuje usprawiedliwienia*, Katowice 1992, s. 17 n.

⁴ Np. niektórzy współautorzy tomu: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, S. Sawicki, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981, s. 173.

⁵ Zob. np. J. Fisher, *Doświadczenie estetyczne a doświadczenie religijne*, w: *Ethos sztuki*, red. M. Gołaszewska, Warszawa, Kraków 1985, s. 141–149.

⁶ Zob. np. W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, jw., s. 23–38. Zob. dyskusję z propozycją Stróżewskiego, zwłaszcza trafne uwagi krytyczne J. Białostockiego i S. Sawickiego, jw., s. 54 n.

Po drugie, pojęcie *sacrum* bywa także odnoszone do sztuki przedstawiającej, tradycyjnej czy — jak się niesłusznie mówi — mimetycznej, a stosuje się je zarówno do dzieł bezpośrednio uczestniczących w sprawowaniu kultu religijnego, jak i do dzieł pozostających poza kultem, a przedstawiających treści religijne. Dodajmy, że w obu przypadkach mówimy o sztuce religijnej i że wspomniana „religijność” jest raczej niezależna od stopnia artystycznej doskonałości dzieł sztuki. Ta sytuacja katalizuje obecność i wagę postawionego już pytania o ostateczne — teologiczne, filozoficzne, artystyczne czy praktyczne — racje usprawiedliwiające poznawczo-religijne pretensje różnych kanonów artystycznych.

Po trzecie, antyartyści i teoretycy antysztuki zakładają, że istnieje religia „w ogóle”, a ponieważ jest to teza ryzykowna, zachodzi podejrzenie, że myślą oni religię z faktem powszechnej religijności człowieka, a religijność ta konkretyzuje się różnorodnie, także w sposób niewłaściwy!

Po czwarte, przeciwstawia się sobie *sacrum* i *profanum*, z czego wynika, że istnieją dzieła religijne i dzieła, by tak rzec, świeckie, nie poruszające żadnych treści religijnych. Jest to podział dyskusyjny, bowiem z tego, że sztuka przedstawia albo nie przedstawia określonych treści religijnych, nie wynika automatycznie jej związek, czy też brak związku z religijnością człowieka⁷.

Po piąte, przeciwstawia się sobie także *sacrum* i *antysacrum*, a mianowicie, artyści czerpią wzorce ikonograficzne czy symbole z tradycji religijnej dla celów pozareligijnych, a nawet świadomie antyreligijnych, zaś ci, którzy mówią o związku ich sztuki z *sacrum*, jedynie zapożyczają treści i formy religijne, a udając celebrę religijną nadają im pozornie uniwersalny, bo ludyczny, a więc pogański sens, a przy okazji dopuszczają się zachowań jawnie świętokradczych i bluźnierczych, co każe sądzić, iż jedni i drudzy błędnie pojmują religię i dlatego niewłaściwie realizują własną religijność⁸.

Po szóste, chociaż artyści i teoretycy związani z nurtem sakrologicznym bronią się twierdząc, że religia oraz sztuka są trudne i że w związku z tym — jak dodają — uprawniony jest pluralizm podejść do kwestii wyrazu własnej (czy: po prostu) religijności w sztuce, można i należy kontrargumentować, że chociaż każdy artysta na swój sposób przeżywa problemy trapiące każdego człowieka, jego działalność ma także wymiar obiektywny, uwarunkowany jego wiedzą oraz kulturą wykorzystania wiedzy o religii i sztuce we własnej praktyce! Jak się przekonamy, wiedza ta, występująca w postaci nieświadomych założeń czy bezkrytycznie zaakceptowanej opinii, wywiera ogromny wpływ na poczynania artystów i na sądy teoretyków i nierzadko sprowadza je na jałowe trakty antysztuki, gdzie błędnie stawia się

⁷ Zilaniem M. Gołaszewskiej istotna funkcja sztuki to funkcja estetyczna, a więc nawet jeśli w dziele są obecne treści konkretnej religii, „estetyczne” absorbuje „religijne”, a poza tym z faktu obecności w dziele treści religijnych nie wynika jego „religijność” lub że musi ono wzbudzać przeżycie religijne. Zob. *Sacrum i profanum sztuki*, w: *Ethos sztuki*, M. Gołaszewska, red., jw., s. 14–44. — Sąd ten jest podzielany przez wielu artystów i teoretyków sztuki i jest on trafny, ale ujmując rzecz w „powierzchniowej” perspektywie omawianego problemu, a to z tej racji, że wszelka sztuka jest związana z obecną w człowieku relacją religijną, gdyż jest ona z konieczności doskonaleniem świata i człowieka, a więc jest ona drogą ku doskonałości, doskonałość ta zaś jest korelatem relacji religijnej. Do sprawy tej powrócę.

⁸ Zob. K. Czerni, „Antysacrum” — czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią, w: *Sacrum i sztuka*, N. Cieślińska, red., jw., s. 186–196.

problem związku sztuki z religią. — Po tym wstępie, unaoczniającym współczesne trudności związane z podjętym problemem, zatrzymajmy się nad jego stroną historyczną.

Starożytni Grecy jako pierwsi odkryli problem Boga, a wyrazili go w pytaniu: czy — i jak — można mówić albo obrazować bogów? Ich naturalna religijność znalazła swe ujęcie w mitach, ale wraz z chwilą, kiedy pojawiła się filozofia ze swym pytaniem o „arche” — przaprzyczynę kosmosu, doszło do kolizji obu sposobów wyjaśniania świata i związanych z nimi obrazów boga. Antropomorfizm i antropopatyzm mitu kłócił się z naturalnym — i wspartym filozoficzną analizą — przekonaniem o doskonałości „wyższego świata”, dlatego już Ksenofanes zauważa: *Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nieczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo, wzajemne oszustwa*⁹, zaś Platon, mimo szacunku dla Homera i Hezjoda za to, że „zbudowali Helladę”, potępia obu za układanie mitów fałszywych, szkodliwych z moralnego, tj. wychowawczego i politycznego punktu widzenia. Na kanwie polemiki z mitologicznym wyobrażeniem boga Platon przeprowadza, bodaj jako pierwszy, analizę ejdetyczną jego idei, dzięki której dowodzi, że *bóg jest prosty, niezmienny i nie szuka nikogo ani we śnie, ani na jawie*¹⁰. Ten sposób obrazowania natury boga zadomowi się — obok innych — w naszej kulturze.

Przy okazji warto odnotować, że w powyższej dysypucie uwyraźnił się problem tzw. hermeneutyczny, który w przyszłości zwiąże się na stałe z teologią i humanistyką, a nawet z niektórymi odmianami filozofii. Otóż Grecy traktowali pisma poetów paradygmatycznie, doszukując się w nich wzorców postępowania i wykładni przyszłych wydarzeń; ten wątek spotkał się z krytyką racjonalnie usposobionych myślicieli, ale problem hermeneutyczny pozostał i wyraża się on po dziś dzień w pytaniu: czy i w jaki sposób tekst jest rozstrzygalny albo jakie jest ostateczne kryterium (podstawa) interpretacji tekstu? W tradycji greckiej interpretowano, czyli poszukiwano jednoznacznej wykładni sensu dla tekstów poetów-maników, później problem przeniósł się na Pismo św. jako tekst objawiony oraz na teksty filozoficzne i artystyczne, a w hermeneutyce filozoficznej na świat doświadczenia jako tekst¹¹.

Grecy postawili problem Boga, ale pozostawili w spadku dwa jego rozbieżne ujęcia — mitologiczne i filozoficzne, i choć bóg filozofów suponował już cechy osobowe (Demiurg, Nieruchomy Poruszyciel, Samomyśląca się Myśl¹²), zdaniem E. Gilsona fuzja obu wyjaśnień nie była możliwa na gruncie myśli greckiej, a szansa taka pojawiła się wraz z Objawieniem judeochrześcijańskim¹³. Stwarza ją rzecz jasna Pismo św., które jest dla chrześcijan uwiarygodnionym przez Boga zapisem obrazującym Boga oraz dzieje Jego związku z człowiekiem od ich

⁹ Podaje za: M. Kurdziałek, Jedność filozofii i teologii, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, red., Lublin 1992, s. 55.

¹⁰ Platon, *Państwo II* 17 337d; 377a-383.

¹¹ Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka* H.G. Gadamera, Lublin 1982, szczególnie s. 7-118. D.C. Hoy, *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, Los Angeles, London 1978. J.M. Connolly, Th. Keutner, transl., ed., *Hermeneutics versus Science? Three German Views Essays by H.-G. Gadamer, E.K. Specht, W. Stegmüller, Notre-Dame* 1988.

¹² Por. W. Dłubać, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

¹³ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982, s. 39 nn.

początku aż do ich „zakończenia”. Co więcej, mówi ono o człowieku jako obrazie i podobieństwie samego Boga (Rdz 1, 26; 1, 27) i jest świadectwem ingerencji Chrystusa, widzialnego Boga-Człowieka w dzieje ludzkie. Podejmuje ono także i komentuje kwestię udziału dzieł człowieka w sprawowaniu kultu religijnego, i tak, przestrzega przed pokusą bałwochwalstwa i zakazuje sporządzania tego, co zbędne w kulcie lub co mogłoby spowodować idolatrię (Wj 20, 4; 20, 23), ale zarazem szczegółowo instruuje, co do sposobów wykonywania przedmiotów z konieczności związanych z kultem, a nawet pełniących funkcje zdobnicze (Lb 21, 8–9; Wj 25, 18; 1Krl 6, 23, 28; 41, 18–19). Jednakże zasadnicze problemy, przez jakimi stawia Pismo św. swojego interpretatora, dotyczą natury Trójcy św. oraz natury Chrystusa, który według własnego świadectwa i świadectwa apostołów jest współlistotny Ojcu i Duchowi św., ale zarazem jako Słowo Wcielone jest obrazem Boga-Ojca (J 14, 9; Kol 1, 3; Hbr 1, 3).

Wczesne chrześcijaństwo staje jednocześnie przed wielkim problemem, obecnym w nim zresztą do dzisiaj, a mianowicie, co począć z grecką filozofią, dziełem pogan? Choć już u jego początków były w nim obecne tendencje fideistyczne i antyfilozoficzne (np. u Tertuliana), to jednak otwiera się ono na tradycję filozoficzną. Dlaczego? Głównym powodem nieodzowności tego otwarcia się jest problem Pisma św., a dokładniej mówiąc, problem hermeneutyczny dotyczący rozstrzygalności zawartej w nim nauki. Pismo św. jest dziełem natchnionym przez Boga, ale jest ono zredagowane przez człowieka i z myślą o człowieku, zawarte w nim myśli są nierzadko wyrażone przenośnie, co wymaga stosownych zabiegów interpretacyjnych, które ustaliłyby jednoznacznie kanon wiary i pomogły zorganizować życie religijne. Zauważmy, że rodząca się teologia musi wziąć na siebie to zadanie wraz z odpowiedzialnością za trafny wybór filozoficznej tradycji, która byłaby pomocna w interpretowaniu Biblii. Jak wiemy, od tego wyboru zależy w dużej mierze oblicze chrześcijaństwa, które do dziś wyraża się w dramatycznej dysjunkcji: *Credo quia absurdum* (Tertulian) albo *Scio cui credidi* (Jan Eriugena, św. Anzelm z Canterbury).

Przywołana filozofia wiąże się z początkującą teologią w tzw. filozofię chrześcijańską¹⁴, w której godniejsze miejsce zajmuje *sacra doctrina*, zaś filozofia, dająca na różne sposoby racjonalny fundament hermeneutyce (*ars interpretandi*), traktowana jest jako *ancilla theologiae*¹⁵. Służebna rola filozofii przybierała różne formy i wydała różne owoce, bowiem wchłonięcie dorobku myśli greckiej, z jej głównymi nurtami — platonizmem i neoplatonizmem, arystotelizmem i stoicyzmem, dokonujące się na przestrzeni kilkunastu wieków, równało się przyswojeniu różniących się pomiędzy sobą teorii świata. Zatem od mariażu teologii z określoną filozofią zależy w dużej mierze pogląd teologa na kwestie trynitologiczne i chrystologiczne, a konsekwencją tych poglądów będzie jego stanowisko w tzw. teologii

¹⁴ Na temat pojęcia filozofii chrześcijańskiej zob. M.A. Krąpiec, O rozumienie filozofii, Lublin 1991, 55 nn.

¹⁵ Zob. St. Kamiński, Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1970, s. 281–286. Służebna rola filozofii wobec teologii, a ostatecznie wszystkich dziedzin kultury, przejawia się na trzy sposoby, a mianowicie dostarczaniu racjonalnego modelu świata, modelu ontologicznego lub kosmologicznego (platonizm, neoplatonizm, stoicyzm) lub logiki (dialektyki, retoryki) jako narzędzie dla racjonalnego opracowania treści wiary albo realistycznej wizji rzeczywistości, racjonalnej i dorzeczej analizy bytu (arystotelizm).

ikony, która rozważa zagadnienie możliwości i warunków udziału dzieł sztuki w kulcie religijnym. Krótko mówiąc, jaka będzie w przekonaniu teologa natura Syna i Jego relacja — jako Wcielonego Słowa, Obrazu i Podobieństwa — do Ojca, taka będzie relacja obrazu-wytworu człowieka (albo zawartych w nim treści) do jego Prawzoru, czyli Boga i całego bogatego kontekstu wiary religijnej. Różnice te, jeśli pominiemy motywy polityczne i nawyki kultowe, prowadzą w teologii ikony do sporu pomiędzy ikonofilami i ikonoklastami¹⁶.

Zwolennicy kultu obrazów, ikonoduli (Grzegorz z Nyssy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Złotousty, Jan z Damaszku) czerpią z neoplatonizmu, który rozporządza gotowym schematem jedności świata: od Dobra-Absolutu-Ducha poprzez kolejne hipostazy — Logos, dusze — aż do materii, a także rozporządza teorią jedności emancyjnej, która sprzyja nauce o Stworzeniu i Wcieleniu, jak również sięgają do stoicyzmu z jego teorią Logosu-Pneumy (o boskich cechach) tkwiącym immanentnie w świecie jako jego czynna zasada, obecna w rzeczach w postaci racjonalnych zarodków (*logi spermatikoi*). Wymienieni ikonofile dalecy są od idolatrii, traktują oni obrazy jako „księgę dla niepiśmiennych” (*biblia pauperum*), a znamieną dla ich stanowiska jest myśl, iż ikonoklazm uderza w podstawy nauki Kościoła; są też świadomi, że sztuka religijna wymaga kanonów, które chroniłyby ją przed błędem niewspółmierności wobec jej tematu i właściwych dla niej funkcji w kulcie. Natomiast ikonoklaści, żywiący obawę, że kult obrazów grozi bałwochwalstwem (Tertulian, Klemens z Aleksandrii, Laktancjusz, Euzebiusz z Cezarei i wielu biskupów z okresu nasilania się obrazoburstwa w czasach panowania cesarzy Leona III i Konstantyna V w VIII w.), wywodzą swą myśl ze skrajnego dualizmu platońskiego, a sprzymierzeńców ideowych znajdują w monofizytach (Nestoriusz, Eutyches), co pozwala im głosić, że Bóg jest nieprzedstawialny, bowiem natura boska i ludzka Chrystusa jest po Wcieleniu albo po Zmartwychwstaniu niepodzielna lub — po prostu — że nie można przedstawiać w materii tego, co święte bez naruszenia jego istoty.

Chociaż u podstaw ikonoklazmu nie leżą wyłącznie argumenty teoretyczne, ale również zaznacza się wpływ judaizmu i islamu oraz zmagania polityczne pomiędzy Bizancjum a Rzymem, przypomnienie sporu o ikony jest zarazem wskazaniem na ogromną rolę, jaką odgrywa w nim filozofia. Nie jest to sprawa przypadku, a zatem wybór określonej tradycji filozoficznej również nie może być przypadkowy. Filozofia i teologia dzielą ten sam problem, który jest centralnym problemem człowieka i którego rozwiązanie wpływa na charakter budowanej przez niego kultury, a mianowicie, problem natury Bytu Najwyższego: Absolutu w filozofii, a Boga wiary w teologii, a zatem — jak już mówiłem — od ich doboru i współpracy zależy właściwe rozwiązanie tego problemu. Filozoficzna teoria Absolutu zależy logicznie od teorii bytu, a ta z kolei będzie warunkować poznawczo teorię Boga w teologii. Można sądzić, że ten istotny wątek chrześcijaństwa znajduje swą adekwatną syntezę w myśli Tomasza z Akwinu, w której rozstrzyga się problem filozofii, kwestię relacji zachodzących pomiędzy filozofią

¹⁶ Zob. L. Brehier, *La querelle des images*, Paris 1904, E. Sessler, *Icone, image de l'invisible*, Paris 1982, J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve 1978.

a teologią, jak i interesujący nas problem sztuki religijnej. Do wyjaśnienia Tomasza powrócimy, a teraz spytajmy, co w dalszych dziejach naszej kultury sprawiło, że miejsce Boga zajęło *sacrum*?

Istotne dla tego procesu były dzieje pojmowania samej filozofii, a na tym tle dzieje rozumienia jej przedmiotu właściwego — bytu. Wbrew tradycji filozoficznej arystotelesowskiej, która zmierzała traktem racjonalnej i dorzecznej analizy rzeczywistości, a której ukoronowaniem była myśl Tomasza, już za sprawą J. Dunsza Szkota następuje powrót do idei filozofii chrześcijańskiej, której przedmiot jest a *propri* wskazany przez wiarę i teologię. Ten oczywisty fideizm oraz teologizm sprawia, że filozofia zostaje zredukowana do roli narzędzia służącego racjonalnemu opracowaniu treści wiary. Odcina to ją od poznawania rzeczywistości i z konieczności skierowuje ku krytyce różnych teorii i ich interpretacji jako swemu przedmiotowi. Szkot buduje własną koncepcję bytu nawiązując do Awicenny teorii „trzech natur” (w której ma miejsce wymieszanie realistycznej metafizyki z ontologizmem¹⁷) i na jej tle konstruuje warstwicową teorię struktury bytu, u którego podstaw kładzie niezdeterminowaną w sobie i niesprzeczną warstwę, wspólną wszelkiemu możliwemu i realnemu bytowi! Warstwa ta ogarnia swym zakresem także Boga; tym, co w Nim najszersze, ale jeszcze niezdeterminowane, jest „byt”. Nasuwa się pytanie, jakim bytem jest Bóg?

Jego naturę możemy zdaniem Szkota określić za pomocą transcendentaliów tzw. dysjunktywnych (skończony–nieskończony, zależny–niezależny, względny–bezwzględny, złożony–niezłożony), czyli — ujmując rzecz w języku ontologii R. Ingardena — tzw. momentów bytowych, których niesprzeczna kombinatoryka wyczerpuje wszelkie możliwe zróżnicowania bytowe, oraz za pomocą doskonałości „metafizycznych” albo czystych, czyli — jak powie Kartezjusz — doskonałości zawartych w idei Boga w stopniu eminentnym, czyli najwyższym z możliwych do pomyślenia. — Jaki jest rezultat takiego podejścia?

Zauważmy, że to jest powrót platonizmu i że oderwanie poznania filozoficznego od realnego bytu i skierowanie go ku ontologicznym spekulacjom, sprowadzającym się w gruncie rzeczy do „gry pojęciowej”, owocuje „zawieszeniem” teorii Boga na jego niesprzecznym logicznie, lecz przecież tylko i wyłącznie pomyślnym, apriorycznym „obrazie”; taki Bóg nie jest realny, lecz jedynie możliwy do pomyślenia!

Czasy schyłku średniowiecza i początków nowożytności to okres nasilania się krytycyzmu i sceptycyzmu w odniesieniu do filozofii i jej pretensji poznawczych w teorii Boga; na tym tle pogłębiają się obecne podziały w łonie chrześcijaństwa. Świadkiem zła trawiącego chrześcijańską Europę był R. Descartes; podjął on epokową próbę przywrócenia jedności kulturze, kładąc pod nią podwaliny nowej filozofii. Przekonanie słuszne, bowiem filozofia to fundament kultury, lecz rezultaty jego realizacji rozminęły się z intencjami Kartezjusza, ponieważ jego propozycja filozoficzna jest błędna. Spójrzmy na węzłowe momenty myśli Descartesa pod kątem problemu Boga.

Krytyka poznania zmysłowego jako rzekomego źródła wiarygodnej wiedzy o świecie prowadzi Kartezjusza do jego słynnego *Cogito* jako nowej zasady

¹⁷ Zob. M.A. Krapiec, *iw.*, s. 72–94.

myślenia, gwarantującej temu myśleniu pewność, ale odcina to myślenie od poznania, czyli od jego związku z realną rzeczywistością, w rezultacie czego nie wiadomo, czy w ogóle istnieje jakiś świat i czy nowa metoda filozoficzna ma charakter przedmiotowy. Aby tę trudność pokonać Kartezjusz przywołuje koncepcję tzw. pojęć wrodzonych, z naczelną pośród nich ideą Boga, a następnie analizuje tę ideę (w stylu św. Anzelmia dowodu ontologicznego) i „wykrywa”, że „nieskończenie dobry Bóg” nie chce zwodzić człowieka, dlatego jest On ostatecznym gwarantem naszego naiwnego, przedkrytycznego przekonania o istnieniu świata i o jego poznawalności.

Kartezjańska teoria Boga przypomina racjonalną analizę idei Boga, jaką najwcześniej przeprowadził Platon, ale pamiętać należy, że jej tłem światopoglądowym jest — podobnie jak u Anzelmia i Szkota — Bóg religii chrześcijańskiej! Związek pomiędzy analizą idei Boga a obrazem Boga wiary chrześcijańskiej nie jest związkiem koniecznym, lecz całkowicie przypadkowym, związanym z tradycją kulturowo-religijną, w jakiej przyszło żyć Kartezjuszowi. Dalsze dzieje filozofii będą się toczyć traktem myśli autora *Rozprawy o metodzie*, ale myśl ta będzie ukrytyczniana zarówno w jej warstwie logicznej, jak i w aspekcie tradycyjnego przekonania, że Bóg–Absolut jest przedmiotem poznania filozoficznego albo że jest On ostateczną racją istnienia świata.

B. Pascal powie, że Bóg nie wynika z kartezjańskiego „niesprzecznego pojęcia”, dzieła rozumu obiektywnego, lecz że jest On wyłącznie dosiężny aktem wolnego wyboru, którego symbolem jest ludzkie serce kierujące się racjami ważkimi życiowo. Pascalowski obraz Boga jest również wypełniony treściami pochodzącymi z religii chrześcijańskiej, tyle że ów obraz jest — wbrew tradycji religijnej — podatny na subiektywizację, bo przecież każdy człowiek przeżywa na swój sposób dramat swojego bytowania i na tej podstawie tworzy sobie obraz „własnego” Boga. Tą drogą pójdzie egzystencjalizm teistyczny (S. Kierkegaard, G. Marcel). D. Hume pogłębi przekonanie o zależności obrazu Boga od tradycji plemiennej oraz konwencji. I wreszcie I. Kant podda krytyce anzelmiańsko-kartezjański dowód ontologiczny, dzięki czemu — jak sam mówi — *obali metafizykę, aby zrobić miejsce dla wiary* i usytuuje problem Boga w sferze psychologicznej życia człowieka: idea Boga — obok idei świata i duszy — jest jedynie spekulatywno-praktycznym postulatem i z asadą regulatywną życia ludzkiego. W konsekwencji problem Boga staje się po Kancie — jak się do dziś oficjalnie mówi — „problemem prywatnym”. Dla pełni obrazu wypada wspomnieć o panlogicznych i panteistycznych spekulacjach Fichtego, Schellinga i Hegla, w których Bóg to boskość przewijająca się w świecie, człowieku i jego dziełach, boskość zmierzająca do obiektywnej i wsobnej adekwacji. — Opisana tradycja doczekała się krytyki w myśli A. Comte’a, L. Feuerbacha, K. Marksa oraz F. Nietzschego, którzy — każdy na swój sposób — proklamują „śmierć Boga”, czym chcą powiedzieć, że idea Boga nie generuje już kultury, że straciła ona swą moc „wyjaśniania świata” i normowania ludzkich poczynań. Za tą krytyką poszedł postulat eliminacji pojęcia Boga i religii z kultury, gdyż nie mogą one być niczym innym, jak tylko pozostałościami tradycyjnego, naiwnego myślenia i reakcyjnym „opium dla ludu”. A więc do dwóch sposobów „mówienia” o Bogu — racjonalnej

spekulacji nad Jego ideą bądź irracjonalnej ekspresji Niepoznawalnego — przyłącza się nieprzypadkowo nurt ateistyczny i antyteistyczny¹⁸.

Jednakże pomimo ciągłego „ukryteźniania” problemu i obrazu Boga, pomimo prób zastąpienia religii przez ideologie i utopie społeczne, oparła się ona tym zabiegom i pozostała faktem. Spowodowało to pojawienie się różnych form naukowego zainteresowania się jej fenomenem, a więc badań religioznawczych i religiologicznych — historii, ontologii czy etnografii religii (np. J. Frazer, B. Malinowski, W. Schmidt), badań socjologicznych (np. E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, L.L. Makarius, R. Girard, R. Callois), fenomenologicznych (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Scheler, N. Söderblom), analitycznych (np. P.F. Ramsey) czy hermeneutycznych (M. Eliade). — Jakie były ich rezultaty?

Otóż wykazały one, po pierwsze, powszechność faktu religii, po drugie, duże różnicowanie jej form (od prostych do rozbudowanych, od naturalnych do objawionych, od właściwych do zasadniczo zdegenerowanych), po trzecie, doniosłość funkcjonalną religii w życiu jednostki i społeczności oraz zależność kształtu tego życia od charakteru religii, po czwarte, nieredukowalność faktu religii z uwagi na jej autonomiczne funkcje, po piąte, transcendencję relacji religijnej nad innymi relacjami (poznawczą, moralną, wytwórczą). — I właśnie na gruncie powyższych badań pojawia się słowo *sacrum* (lub jakiś jego odpowiednik), a oznacza się za jego pomocą wszystko to, co było, co jest lub co będzie przedmiotem kultu religijnego człowieka.

Typowe dla tego rodzaju badań jest porównywanie ze sobą przedmiotów kultu religijnego i wyszukiwanie w nich elementów inwariantnych lub statystycznie powtarzających się. Za tym zabiegiem idą zazwyczaj uogólnienia i eskrapolacje, konieczne na gruncie danej nauki szczegółowej czy ich zespołu oraz ciekawe poznawczo, ale niestety zwodnicze, gdy je naiwnie przeniesiemy na grunt filozofii czy teologii, bowiem z ludzkich poglądów i wyobrażeń o Bogu nie wynika nie koniecznego i obowiązującego. Religia jest faktem, ale z tego nie wynika, że z uwagi na jej różne formy przedmiotem wiary religijnej człowieka jest jakieś uniwersalne *Sacrum*. Słowo *sacrum* jest dla religiologa jedynie znakiem tego, w co wyznawcy różnych religii wierzą. Nie istnieje „religia w ogóle”, a zatem nie istnieje również „Bóg w ogóle”. Wynika z tego, że bezkrytyczne używanie słowa *sacrum* np. na gruncie chrześcijaństwa prowadzi do jakiejś estetyzacji czy wręcz demonizacji obrazu Boga tej religii¹⁹.

Za sprawą błędów filozofii współczesna kultura uległa pokusie posługiwania się poręcznym i „ekumenicznym” słowem *sacrum*, a dziedzinami, w których słowo to zrobiło karierę, są sztuka i teoria sztuki. Zatrzymajmy się nad problemem teorii sztuki.

Dominują dziś dwie teorie sztuki, znane od greckiej starożytności i i nieprzypadkowo, że tak powiem, „ekshumowane” w czasach nowożytnych i najnowszych. Pierwsza z nich, „maniczna”, znajduje swe filozoficzne usprawiedliwienie na gruncie tzw. wariabilizmu ontologicznego, gdzie Naturą, czyli tym, co jest naprawdę, lub pierwszym atrybutem Natury jest ruch—nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander). Drogą do jej poznania może być jedynie jakaś szczególna

¹⁸ Por. St. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970.

¹⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 377 n.

„intuicja”, szlachetny szal–„mania” — *enthousiasmos* pojawiający się w człowieku za sprawą wyższych sił, np. bogów czy muz lub religijnej inspiracji, bądź też za sprawą nieokreślonej siły kosmicznej, wolnej i generującej świat otaczający człowieka, a przejawiającej się jako, np. *gra* (F. Schiller), woła mocy (F. Nietzsche), *Id* (Z. Freud), *elan vital* (H. Bergson), *Bycie* (M. Heidegger), *Mistyczne* (L. Wittgenstein), *Niewyraźalne* (Th. Adorno), *archepismo*, różnia (J. Derrida) czy *Nieprzedstawialne* (J.F. Lyotard). Zadanie sztuki to egzystencjalne „wniknięcie w”, ekstatyczne „zetknięcie” się z Naturą, która jest czystą, bezinteresowną i niezdeterminowaną zmianą. Poznawany przez artystę świat zmysłowy, świat niższy i gorszy bytowo, jest jedynie rezerwuarem tworzywa, służącego jako „narzędzie” czy medium osobliwego wglądu w samą Naturę. Podobnie jest w drugiej teorii, „ejdetycznej”, wyrastającej z tzw. statyzmu ontologicznego (Platon), gdzie Naturą jest idea–niezmiennność–tożsamość, zaś cel sztuki to „poznawcze zobrazowanie” tej zasady; sztuka ma odsłaniać to, co konieczne: idee (Platon); to, co idealne (R. Descartes); idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden). Z bardziej neoplatońskim wariantem tej teorii mamy do czynienia wówczas, kiedy Natura jest historyczna i teleologiczna, a zadanie sztuki to swoiste „przewidywanie” lub obrazowanie tego, co konieczne (idealne, wartościowe) na danym etapie historycznym (G.W. Hegel, K. Marks, A.N. Whitehead), a przy wariacie pesymistycznym (Naturze brak celowości), sztuka to ekspresja absurdalności świata i ludzkiego życia (J.P. Sartre, A. Camus).

Obie teorie traktują sztukę kognitywnie, jako rodzaj pradoświadczenia (*Ur-erfahrung, primordial experience*), a więc również jako źródło doświadczenia religijnego, a zatem kiedy artysta „manik” czy „ejdetyk” będzie **przypadkowo** usposobiony religijnie, przedmiotem poznania i celem jego sztuki albo antyszuki będzie z konieczności sfera *Sacrum*, utożsamiająca się lub będąca aspektem Natury. Obie teorie są błędne, ponieważ błędne są filozoficzne ontologie leżące u ich podstaw. Ontologie wariabilistyczna i statyczna wyrastają z podejścia tzw. epistemicznego (z krytyki poznania jako punktu wyjścia w filozofii), co z konieczności prowadzi je do dualizmu w planie teoriopoznawczym i bytowym. W tej sytuacji sztuka — jeśli ma mieć jakąś doniosłość w kulturze — musi być narzędziem przewycięzania obu dualizmów, integrowania w wytworze zarówno odmiennych sposobów poznawania (normalnego z manicznie-ekstatycznym bądź zmysłowo-doksalnego z czysto rozumowym), jak i odmiennych sfer bytowych (Natury z niższym światem)²⁰.

Pozostała nam trzecia teoria sztuki, tzw. klasyczna albo „prywatyna”, ale nim ją poznamy, poczynimy ważne rozróżnienia pojęciowe.

Zgodzimy się, że istnieje sztuka religijna oraz że istnieją różne religie i, że nie każda z nich wiąże się ze sztuką, gdyż w wielu obowiązuje ikonoklazm. Jeśli tak

²⁰ Należy wiedzieć, że czym innym jest sztuka jako przedmiot wyjaśniania filozoficznego, gdzie głównie rozstrzyga się kwestię, która z konkurujących ze sobą teologii sztuki „oddaje sztuce sprawiedliwość”, czym innym jest sztuka jako źródło wiedzy np. o kulturze, o jej twórcy i jego sposobie rozumienia świata, a czym innym jest sztuka jako wyraz bądź źródło doświadczenia i „wiedzy” poszerzającej rozumienie świata, człowieka i jego kultury, także religii. Artysta musi znać teorie sztuki, bo to daje mu rozumienie jego własnych poczynań, ale musi on także znać i rozumieć pozostałe sfery kultury. Por. A. M e r c i e r, *Sztuka i odpowiedzialność, w: Ethos sztuki, M. G o ł a s z e w s k a, red., jw., s. 113–134. E. G i l s o n, Szkoła Muz, Warszawa 1965, s. 222–243.*

jest, tzn. jeśli nie ma religii „w ogóle”, nie ma też sztuki religijnej „w ogóle” (z czym nie należy mylić powszechnej religijności człowieka). Czym zatem jest sztuka religijna? Możliwa jest tylko następująca odpowiedź: jest to sztuka związana z określoną religią, sztuka obrazująca specyficzne dla niej treści w sposób zgodny z kanonem wiary. Gdy zatem zdecydujemy się mówić o *sacrum* w sztuce chrześcijańskiej, musimy wiedzieć i respektować wiedzę o tym, że treść i zakres pojęcia *sacrum* będą inne na gruncie katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. — Czy „prywatywna” teoria sztuki respektuje powyższe ustalenia?

Kontekstem myślowym tej teorii jest racjonalna i dorzeczna, nie miesząca poznania z bytowaniem, metafizyka bytu (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). W „prywatywniej” teorii sztuki odróżnia się od siebie trzy punkty widzenia na sztukę: „Co to jest sztuka?”, „Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki?”, „Jaki jest związek sztuki z rzeczywistością przyrody i kultury, a więc również religii?” — Czym jest sztuka? Jest ona sprawnością (cnotą) rozumu praktycznego do celowej realizacji zamierzonego celu albo sztuka to rozum pokierowany przez to, co stosowne (odpowiednie, właściwe, współmierne) do zamierzonego celu. Sztuka nie jest poznaniem, ale wyrasta ona z wiedzy człowieka o świecie i jest ona tej wiedzy (również wiedzy religijnej) obrazem i wyrazem. Racją istnienia sztuki jest usuwanie zastanych w świecie braków, czyli doskonalenie świata. Jeśli tak jest, nic nie stoi na przeszkodzie, aby sztuka obrazowała treści religijne i uczestniczyła w kulcie, bo przecież kult można i trzeba doskonalić. Zdaniem Tomasza jest to nieodzowne, a powody — ale również warunki! — są następujące.

Akwinata odróżnia od siebie dwojaki sposób sprawowania kultu: zewnętrzny i wewnętrzny. Ten drugi polega na odniesieniu myśli i miłości człowieka ku Bogu i — z konieczności — posiada swe formy zewnętrzne, które są jednakże *jakby drugorzędne i podporządkowane formom kultu wewnętrznego*²¹. Z samego faktu złożenia człowieka z duszy i ciała płynie konieczność wyrażania się człowieka poprzez znaki materialne. Pomiędzy tymi znakami a ich „znaczeniem” nie ma koniecznego przyporządkowania, bowiem znaki te są jedynie wehikulami znaczeń, a więc zależą od ugody pomiędzy ich użytkownikami, ale — podkreśla Tomasz — nie są one dowolne! Dlaczego? Wszelka wiedza ludzka wywodzi się z poznania zmysłowego i chociaż człowiek nie może poznać zmysłami Boga, znaki zmysłowe są po to i muszą być tak dobrane, aby *pobudzać myśl w taki sposób, ażeby zmierzała ona ku Bogu*²². Tomasz zauważa, że sprawy Boże były ludziom objawione stosownie do ich możliwości poznawczych, co było celowe, gdyż ochroniło człowieka przed wzgardą dla tego, co jest dla niego za trudne i czego nie pojmuje. Płyne z tego ważna wskazówka, aby treści wiary przedstawić zgodnie z zasadą stosowności formy podawczej względem zdolności poznawczych²³. Czy można w tej mierze coś zalecać?

Tomasz zaleca zasadę umiaru, czyli zasadę złotego środka oraz zasadę prostoty przekazu. Wszelkie uzewnętrznianie, które równa się uspołecznianiu wiedzy i woli (wiary) powinno unikać zarówno niedomiaru, jak i nadmiaru (przesady); reguła ta chroni np. przed oddaniem czei czy zobrazowaniem czegoś w sposób niewłaściwy

²¹ STh I-II 101 2; II-II 81 7.

²² STh II-II 85 1; I I 10; II-II 84 2 3.

²³ STh I I 10; I-II 101 2.

czy też niewspółmierny do natury bądź godności tego czegoś. Z kolei zasada prostoty wymaga posługiwania się środkami obrazowania zrozumiałymi dla każdego; niesie ona z sobą korzyści poznawcze, bowiem dzięki prostocie każdy poznaje prawdy zawarte w obrazie „wprost tak, jak one są same w sobie”, a co więcej, prostota czyli dosłowność jest najlepszą podstawą wszelkiej interpretacji teologicznej i wydobywania sensów przenośnych²⁴.

Tomasz wymienia jeszcze jeden istotny warunek, który musi być **bezwzględnie** spełniony przez artystę, a mianowicie, stoi on przed powinnością posiadania prawdziwej wiedzy dotyczącej przedmiotu kultu religijnego. Jak sam mówi, brak tej wiedzy, równający się *nieznajomości prawdziwego Boga*, prowadzi do zabobonu i bałwochwalstwa, a wpada w nie ten, kto poprzestaje na zwyczajach, modzie i opiniach, czyli *kto nie posługuje się naturalnym sposobem zdobywania wiedzy, a mianowicie, poszukiwaniem i nauką*²⁵.

Tak więc dla Tomasza problem sztuki religijnej to wypadkowa wiedzy oraz... sztuki, czyli umiejętności właściwego wykorzystania tej wiedzy w procesie tworzenia dzieł obrazujących treści religijne, a także umiejętności rozumiejącego i roztropnego korzystania z nich w kulcie religijnym czy też poza nim. Na tę wiedzę składa się filozofia, która daje rozumienie świata, człowieka, jego sztuki i religii w aspekcie ich istoty oraz ostatecznych przyczyn i przeznaczenia, oraz teologia, która wsparta wiedzą filozoficzną interpretuje Objawienie i ustala kanon wiary. Wiedza ta chroni artystę przed błędem i fałszem w jego sztuce, a przez to nadaje jego dziełom nośność społeczną. Te głębokie uwarunkowania sztuki, która chce obrać za swój cel tematykę religijną, sprawiają, iż jest ona „rzeczą trudną”²⁶. — Tworzenie antysztuki i mówienie, iż dzięki niej doświadczają się *Sacrum*, jest z pewnością dużo łatwiejsze, ale jak widzieliśmy, pogląd ten rozmija się całkowicie z prawdą o sztuce i z prawdą o religii, zaś naturalną religijność człowieka skazuje na niewłaściwe dla niej formy wyrazu.

RELIGIOUS ART OR THE SACRUM WITHIN ART?

SUMMARY

Within the present aesthetics the consideration of what kind of connection is between the art and the religion usually leads for taking such an „ecumenical” word like „sacrum” to be a solution of this question. Such an approach to given problem is characteristic to the followers of two theories of art which are the following: 1) a „manic” one, and 2) an „eidetic” one. They both treat the art as a kind of some tool of the cognition of the primordial and distinguishable realm of *Sacrum*. The wide analyses conducted throughout the history of various consideration of the problem of the connection between the art and the natural religiosity of the man and also of connection between the art and the Christian religion show that due to some mistakes which happened to occur within the philosophy what in turn effected also the theology the God is now being replaced by some realm of *Sacrum* which is practically beyond the grasp. It consequently leads to a warp of the natural religiosity of the man and to disturbing the canons of Christian „picturing” the God. There is a reference to St. Thomas’ thought inhere according to whom the art should improve the cult while executing some demands which the art put before the artist and which are namely the demands to have sufficient philosophical and theological knowledge and to have discernment to choose the proper artistic means.

²⁴ STh I 1 10.

²⁵ STh II-II 93 1; 94 4; 96 1.

²⁶ Por. M.A. Krapięc, U podstaw rozumienia kultury, Lublin 1991, szczególnie, s. 239–259. Z.J. Zdybicka SJK, Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury, w: W kierunku religijności, Bp B. B e j z e, Warszawa 1983, s. 283–295.

POSTAĆ I MYŚL ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU¹

Nie jest łatwo w krótkim wystąpieniu przedstawić postać i myśl jednego z największych geniuszy ludzkości. Tomasz z Akwinu jest człowiekiem, który poszukiwanie prawdy uczynił głównym motywem swego intelektualnego życia².

Urodził się w Akwinie na zamku Roccasecca w 1224 roku (nieдалеко Neapolu). Jego ojciec był rycerzem (Landulf), a nie jak często sugerowano — księciem (nie był również spokrewniony z cesarzem Fryderykiem II). Był najmłodszym synem z drugiego małżeństwa ojca. Miał ośmioro rodzeństwa, w tym trzech braci. Jako najmłodszy został — zgodnie z przyjętym zwyczajem — ofiarowany (*oblatus*) na służbę Bogu (Kościołowi). Gdy skończył 5 lat został oddany do benedyktyńskiego klasztoru (opactwa) na Monte Cassino. Został więc kandydatem do stanu mniszego. Przebywał tu przez wiele lat. Zdobywał w tym czasie — rzecz można — podstawowe wykształcenie, a także praktykował elementarne reguły życia zakonnego. Uczono go tu zwłaszcza religii, gramatyki łacińskiej, czytania i pisania, języka ojczystego oraz podstaw matematyki i harmonii. Jego pobyt na Monte Cassino skończył się dość gwałtownie prawie po 10 latach. W wyniku zaostrzenia się wojny między wojskami cesarskimi i papieskimi, klasztor zostaje zajęty (przez wojska cesarskie) a część mnichów wypędzona. Tomasz zmuszony był powrócić do rodzinnego domu. Po krótkim w nim pobycie, wyjechał jednak na dalszą naukę do pobliskiego Neapolu. Tu zapisał się na studia. Studiował przez 5 lat (1239–1244). I rzecz ciekawa, uniwersytet (studium) w Neapolu był w owym czasie jedynym — rzecz można — świeckim uniwersytetem w Europie. Założył go bowiem cesarz Fryderyk II w 1224 roku niejako przeciw „szkołom papieskim” (aby rywalizować zwłaszcza ze studium w Bolonii). Cesarz chciał w nim kształcić (swoich ludzi) na urzędników państwowych. Dominowało tu prawo.

W tamtych czasach uniwersytety nosiły nazwę *studium generale*. W Neapolu studiował Tomasz tzw. sztuki wyzwolone (siedem sztuk), czyli w przybliżeniu filozofię. Nacisk kładziono tu szczególnie na logikę i filozofię przyrody Arystotelesa (a być może nawet na jego metafizykę). Wychowywano więc Tomasza

¹ Odczyt wygłoszony na uroczystej akademii ku czci św. Tomasza w WSD w Olsztynie (styczeń 1995).

² Na temat św. Tomasza istnieje szereg publikacji w języku polskim, np. J. Pieper, Tomasz z Akwinu, Kraków 1966; J.A. Weisheipl, Tomasz z Akwinu. Życie i dzieło, Poznań 1985; S. S wie ż a w s k i, Święty Tomasz na nowo odczytany, Kraków 1983.

w szacunku dla myśli Arystotelesa (jego nauczycielem był w tym czasie Piotr z Irlandii). To rzecz bardzo ciekawa i ważna, albowiem w tzw. „mieście Filozofów” — Paryżu, czyli w centrum kulturalnym ówczesnego świata, obowiązywał zakaz studiowania Arystotelesa, jako głównego przedstawiciela myśli pogańskiej (greckiej)³.

Tomasz, jak każdy student (immatrykulowany w wieku 14–15 lat, a studiowali wtedy tylko chłopcy) został przydzielony określonemu mistrzowi (danego przedmiotu), pod którego kierunkiem odbywał studia. Gdy je skończył, czyli opanował, przechodził do innego mistrza, aż do wyczerpania programu (owych siedmiu sztuk).

A jak wyglądała nauka? Zawierała trzy elementy: 1) studia nad tekstami (*lectio*); 2) dyskusje (*disputationes*); 3) powtarzanie wykładu mistrza (*repetitiones*). Do podstawowych tekstów np. z logiki należały: *Organon* Arystotelesa i komentarze do niego, autorstwa Boecjusza.

W owym Neapolu Tomasz spotyka braci dominikanów (zakon założony w 1215 roku), których zasady mu imponują, dlatego też w wieku lat 19 (1244 r.), na rok przed ukończeniem studiów, wstępuje do ich zgromadzenia.

Jego zasadniczym celem był obowiązek nauczania, a środkiem do niego „studiowanie prawd Bożych”. Jak wiadomo, w owym czasie powstały dwa wielkie zakony żebracze. Tak franciszkanie jak i dominikanie nie byli mnichami, tj. przywiązanymi do jednego miejsca pobytu, lecz byli braćmi zakonnymi. Dominikanów zwano *predicatores* — co znaczy przepowiadający (kaznodzieje).

Kim byli dominikanie, jak i franciszkanie w ówczesnej Europie? Byli w zasadzie wędrownymi kaznodziejami, utrzymującymi się z żebrania. Wielu ówczesnych możnych, w tym duchownych, sprzeciwiało się ich istnieniu. Również rodzina Tomasza (zasadniczo matka i rodzeństwo, bo ojciec już od roku nie żył) nie zgadzała się na jego wstąpienie do zakonu „żebraków”. Po skończonych studiach w Neapolu (choć nie zdobywa tu stopnia magistra) Tomasz już jako zakonnik, zostaje po drodze napadnięty przez swoich braci i uprowadzony do matki na zamku Roccasecca, gdzie rodzina usiłuje odwieść go od jego planów. Uwięzienie trwało około 1 roku czasu. Tomasz jednak nie dał się namówić do wystąpienia z zakonu. W tym okresie czasu studiuje oficjalny podręcznik do nauczania scholastycznego teologii — tzw. *Sentencje* Piotra Lombarda. Po uwolnieniu Tomasz wyjeżdża do Paryża i przebywa tu (po raz pierwszy) przez trzy lata (1245–1248). Tu właśnie spotyka Alberta Wielkiego, który wtedy kompletuje swoją wielką encyklopedię na temat Arystotelesa. Nie studiuje jednak pod jego kierunkiem, ani też na uniwersytecie, lecz jak się wydaje, czas spędza na prywatnej nauce oraz odbywa swój nowicjat. Po tym okresie udaje się wraz z Albertem Wielkim do Niemiec, do Kolonii. Albert — pierwszy Niemiec-dominikanin, który został mistrzem teologii w Paryżu — ma tu zorganizować pierwszy uniwersytet w Niemczech (*studium generale*).

Spotkanie z Albertem jest bardzo pomyślne dla Tomasza, albowiem to on jest tym, który przyczynił się najbardziej do przyswojenia przez kulturę europejską

³ Por. M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974. Autor szeroko omawia kontekst kulturowy wystąpienia św. Tomasza. Na ten temat por. także: J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963.

myśli Arystotelesa (bo ją objaśniał i komentował). Pracował nad tym systematycznie przez 20 lat. Albert był więc arystotelikiem i chciał, aby idee filozofii Stagiryty stały się dla łacinników zrozumiałe. Jednocześnie „poprawiał” on Arystotelesa. Tomasz nie mógł więc znaleźć lepszego nauczyciela. Sam Tomasz w tym wieku był już człowiekiem potężnej postury — mężczyzną wysokim, dobrze zbudowanym, trochę otyłym, z czasem łysiejącym — tak właśnie przedstawiany jest na portretach. Albert zaś zdawał sobie sprawę z talentu Tomasza i uczynił go swoim asystentem. Miał on prowadzić kursoryczne wykłady na temat Pisma św. Albert posiadał świadomość konieczności istnienia rzetelnej filozofii dla uprawiania teologii (choć sam wykładał teologię moralną). Tak więc Tomasz przebywając w Kolonii studiował tam i jednocześnie nauczał. Gdy zaś skończył 25 lat (w 1250 roku) przyjął święcenia kapłańskie.

W tym czasie generał zakonu dominikanów (Jan z Wildeshausen) zwrócił się do Alberta z prośbą o przysłanie do Paryża jakiegoś brata-studenta w celu uzyskania stopnia naukowego — mistrza teologii. Albert oczywiście wysłał Tomasza.

Sam Paryż jako miasto uniwersyteckie, a specjalnie uczelnia, był miejscem szczególnym. Obok występowania wielu różnych sporów, istniała też ostra i niezdrowa zarazem rywalizacja między nauczającymi, zwłaszcza między mistrzami diecezjalnymi a mistrzami zakonów żebraczych. Niestety, owa atmosfera niechęci czy wręcz nienawiści towarzyszyła całemu pobytowi Tomasza w „mieście filozofów”, które z tego powodu również podzieliło się na dwa zwalczające się obozy.

Tomasz rozpoczął więc nauczanie teologii w Paryżu, choć jednocześnie był szczerze przekonany o swej niekompetencji. Najpierw odbył 4-letni staż lektora *Sentencji* (1252–1256). *Sentencje* — jak pamiętamy — były zbiorem tekstów patrystycznych (Ojców Kościoła), rozświetlających główne tajemnice wiary. W owym czasie wykłady mistrzów ograniczały się ustawowo do Biblii. Tomasz był tzw. bakalarzem. Napisał wówczas pracę — odpowiednik naszego doktoratu — będącą komentarzem do owych *Sentencji*, pt. *Scriptum super Sententias*. Wyróżnił w niej dwie grupy „sentencji”: pierwsza omawia zagadnienie wyjścia (*exitus*) wszystkiego od Boga (Stwórcy), druga zaś ich powrotu (*reditus*) do Niego. Ten dwojaki porządek — wyjścia i powrotu — stanie się podstawowym schematem dociekań filozoficzno-teologicznych św. Tomasza⁴. Znajdzie on swoje zastosowanie także w najbardziej znanym dziele Tomasza — *Sumie Teologicznej*.

Bakalarze rozpoczynali swoje zajęcia (wykłady) o godzinie 9 rano (mistrzowie zaś o godzinie 6 rano — uważanej za najstosowniejszą porę dla takiej pracy). Wykład trwał od 2 do 3 godzin. Uroczysta promocja Tomasza na mistrza św. Teologii odbyła się na wiosnę 1256 roku. Miał wtedy 31 lat i był — wedle obowiązujących przepisów — za młody (wiek statutowy 35 lat). Korzystał więc z dyspensy. W trzy lata później (1259) przydzielono Tomaszowi „pomocnika” dbającego o wszystkie jego potrzeby, czyli takiego osobistego sekretarza (krótko mówiąc — w jednej osobie spowiednika, kapłana, ministranta, towarzysza podróży i — jak powiedziano sekretarza). Był nim brat Reginald z Piperno.

W czasie tego drugiego już pobytu w Paryżu (trwającego 4 lata) Tomasz prowadził wykłady, dysputy publiczne i głosił kazania. Były to zresztą trzy podstawowe zadania, jakie miał wtedy do spełnienia każdy teolog.

⁴ Jest to znany plotyński schemat emanacji i powrotu wszystkiego z i do Prajedni.

Postawą tzw. metody scholastycznej (badań i wykładu) była analiza tekstu oraz odwoływanie się w interpretacji do uznanych autorytetów. Stąd pisanie w owym czasie przede wszystkim komentarzy.

Tomasz pisał także (jak ówczesnie każdy uczone) komentarze do różnych pism. Odróżnia się jednak dwa ich rodzaje: takie, które zostały spisane przez studentów bądź jego sekretarza i takie, które on sam osobiście napisał lub podyktował. Tomasz bowiem zarówno sam pisał, jak i dyktował swoim sekretarzom, których podobno w pewnym okresie czasu miał aż czterech.

Do tekstów przez niego napisanych osobiście należą między innymi: wszystkie komentarze do dzieł Arystotelesa, niektóre komentarze do Pisma św. i obie *Sumy* — filozoficzna i teologiczna.

Tomasz jako mistrz teologii (magister) zobowiązany był także do przeprowadzania publicznych dysput (*questiones disputatae*). Tematy tych dyskusji były wcześniej uzgadniane (wyznaczane). Zostały one oczywiście spisane, a najbardziej znaną ich częścią jest *De veritate* (O prawdzie — tytuł pochodzi od pierwszej kwestii). Mistrzowie również mogli przeprowadzać, jeśli chcieli (mieli odwagę) tzw. Quodlibety czyli *questiones quodlibetales*, a więc dyskusje na tematy dowolne, zgłaszane wprost w czasie jej trwania (przy czym prowadzono je jedynie na uniwersytecie w Paryżu). Zarówno komentarze do Pisma św., jak i owe *questiones disputatae* (krótko — większość dzieł Tomasza) zostały napisane — rzecz można — dla zaawansowanych w dziedzinie teologii. Były wytworem akademickiej aktywności Tomasza na uniwersytecie. Obok takich prac powstały jeszcze inne, pisane dla niezbyt wtajemniczonych, czyli początkujących. Taki charakter mają w zasadzie przede wszystkim obie *Sumy*, zwłaszcza ta druga, tj. filozoficzna. Obie też są wynikiem pozaprogramowych zajęć Tomasza i nie były — jak wspomniano — inspirowane szkolnymi zajęciami. *Summa Contra Gentiles*, czyli tzw. *Suma Filozoficzna*, powstała na konkretne zamówienie — ówczesnego generała zakonu dominikańskiego Rajmunda z Penafort — jako pomoc dla misjonarzy pracujących wśród Muzułmanów (tj. w Hiszpanii i Afryce Północnej).

Dzieli się ona na dwie części. Księgi od I do III omawiają zagadnienia dotyczące Boga, ale poznawalne na drodze naturalnej (ludzki rozumem). Część druga (tj. księga IV) przedstawia zagadnienia również dotyczące Boga, ale dostępne (poznawalne) tylko na drodze Objawienia. Są nimi, jak wiemy, główne prawdy wiary. Część pierwsza tej sumy odwołuje się zasadniczo do poglądów Arystotelesa i Awicenny, ponieważ były one znane „niewiernym”.

Duża część poruszonych tu problemów została potem podjęta, ale już w sposób bardziej systematyczny i „uproszczony” w drugiej *Summie* Tomasza, czyli *Sumie Teologicznej*.

W 1259 roku Tomasz opuścił Paryż i wrócił do Italii, dokładnie do Neapolu, gdzie przebywał półtora roku. Wróci jednak znowu do „miasta filozofów” za 10 lat. W Neapolu właśnie rozpoczynał pisanie swojej pierwszej sumy, czyli *Summa Contra Gentiles* (filozoficznej). Po śmierci papieża Urbana IV (1265) został wezwany do Rzymu w celu założenia studium dominikańskiego. Miał wtedy 40 lat. Tutaj właśnie podjął zamiar napisania podręcznika dla początkujących teologów, czyli sławnej później *Sumy Teologicznej*. Uważał bowiem, że istniejące podręczniki nie nadają się do tego: są rozwlekłe, szczegółowe, niesystematyczne.

W 1268 roku (jak wspomniano — po 10 latach spędzonych we Włoszech) Tomasz wrócił do Paryża po raz trzeci. Tu między innymi kontynuował swoją pracę nad *Sumą Teologiczną*. Skończył ją dopiero (a właściwie nie skończył, czy nie dokończył, bo zaprzestał pisania 6 grudnia 1273 roku) po powrocie do Italii, do Neapolu, gdzie umarł stosunkowo młodo, bo w wieku 49 lat — 7 marca 1274 r.

Tomasz napisał w ogóle bardzo dużo. Polski przekład *Sumy Teologicznej* (dokonany po II wojnie światowej w Londynie) mieści się w 34 tomach. A to stanowi tylko około 1/10 część całej jego twórczości. Umiera młodo. Wydaje się, że jest to cena, jaką zapłacił za swój ogromny wysiłek intelektualny, albowiem nie oszczędzał się (mало jadł i spał, całkowicie oddawał się pracy i służbie).

Suma Teologiczna uchodzi za najważniejsze dzieło Tomasza w zakresie nauk teologicznych. Poświęcił mu 7 lat pracy. Zyskało zaś ono największą popularność oraz wywarło olbrzymi wpływ tak na życie jak i myśl katolicką naszej kultury. Dzieło składa się z trzech głównych części. Pierwsza (*prima pars*) traktuje o Bogu w Trójcy Jedynym oraz o pochodzeniu wszystkich stworzeń od Niego. Część druga (*secunda pars*) mówi o powrocie wszystkich stworzeń do Boga. Część trzecia zaś (czyli *tertia pars*) przedstawia Chrystusa jako „człowieczą drogę” do Boga. *Suma Teologiczna* zawiera też suplement (zredagowany przez jego uczniów metodą „kleju i nożyczek” na podstawie innych jego pism). Warto może — w aspekcie statystycznym — zauważyć, że dzieło to zawiera aż 512 kwestii (głównych problemów, zagadnień), 2669 artykułów i około 10 tysięcy zarzutów wraz z odpowiedziami na nie. Natomiast w swojej budowie nie ma sobie równego w dziejach teologii. Słusznie porównywano jego strukturę do wspaniałych sakralnych budowli gotyckich, czyli do katedr średniowiecznych.

Święty Tomasz jest przede wszystkim teologiem, choć jednocześnie jest genialnym filozofem. Filozofuje jednak — rzecz można — na użytek teologii. Jest bowiem przekonany, że to właśnie teologia jest mądrością najwyższą, jaką człowiek może osiągnąć w tym życiu⁵. Jednocześnie jest on świadom znaczenia filozofii dla uprawiania teologii. Jest przecież obok swego nauczyciela, tj. Alberta Wielkiego, klasykiem rozróżnienia wiedzy (nauki) i wiary (religii). Są to dziedziny poznania względem siebie autonomiczne. Człowiek bowiem nie może jednocześnie i tym samym aktem poznawczym wiedzieć i wierzyć (w to samo). Wierzyć może jedynie wtedy, kiedy chce wierzyć, ale wiara zawsze wymaga swoistej racjonalizacji; ma być rozumna (i wolna)⁶. Adresatem Objawienia jest przecież człowiek. To on musi (i powinien) zrozumieć jego treść.

Tomasz w swej myśli filozoficznej nawiązuje do Arystotelesa. Poprawia i pogłębia jego filozofię przebudowując ją w świetle własnej, nowej i genialnej zarazem koncepcji bytu, gdzie miarą bycia bytem (czyli czymś rzeczywistym, realnym) jest nie niezmienność (jak u Platona czy Arystotelesa), ale istnienie. Być czymś realnym, czyli bytem znaczy tu być czymś istniejącym. Zwiąże to dociekania filozoficzne całkowicie z istniejącą rzeczywistością⁷. Pozwoli mu to na

⁵ Na temat filozofii św. Tomasza por. zwłaszcza E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960; t e n ż e, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965; t e n ż e, *Bóg i istota*, Warszawa 1963.

⁶ Akt wiary jest aktem rozumu pod naciskiem woli.

⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, t e n ż e, *O bycie i istocie*, Lublin 1981.

zbudowanie nowej, poprawnej koncepcji Absolutu (Boga) jako tzw. Czystego Istnienia, będącego racją (Stwórcą) istnienia świata, a więc zbioru bytów niekoniecznych. Absolut ten jest bytem osobowym. Występuje tu więc wielka zgodność tej koncepcji filozoficznej z pojmowaniem Boga w chrześcijaństwie.

Tomasz sformułował też swoje słynne „pięć dróg” (dowodów), które stanowią ściśle filozoficzną i poprawną zarazem argumentację (jedyną w historii filozofii!) za istnieniem Boga. Dzięki temu wszystkiemu jego filozofia stał się w pełni realistyczna. Tego nie da się przecenić!

W związku z nową koncepcją bytu Tomasz utworzył też nową, poprawną koncepcję człowieka jako *compositum* (złożenie specyficznego) duszy i ciała. Wyakcentował w teorii człowieka koncepcję osoby, czyli bytu przede wszystkim rozumnego i wolnego, istniejącego w sobie i dla siebie⁸.

Tak więc, w wyniku przeciwstawienia się idealizmowi (platonizmowi, augustinizmowi), a dzięki odwołaniu się do realizmu Arystotelesa, Tomasz zbudował mocny racjonalny fundament (filozoficzno-teologiczny) dla rozwoju kultury chrześcijańskiej. Do niego nawiąże wielu późniejszych filozofów i teologów, a jego myśl antropologiczna stanie się intelektualnym zapleczem dla ogłoszonej współcześnie „Deklaracja Praw Człowieka”.

To *novum* filozoficzne Tomasza, przejawiające się zwłaszcza w koncepcji bytu, Boga i koncepcji człowieka nie zostanie od razu w pełni dostrzeżone. Upłynie wiele czasu zanim dopiero J. Maritain i E. Gilson a w Polsce M.A. Krąpiec, odkryją całą głębię filozofii Akwinaty. Od jego imienia powstanie też cały kierunek filozoficzny nazywany tomizmem.

Po co zatem wracać dziś do Tomasza, przecież żył i tworzył on w czasach średniowiecza? W czym może on nam być pomocny?

Tomasz był geniuszem, widział zatem lepiej (głębiej i dokładniej) sprawy, które wiążą się istotnie z człowiekiem, z jego życiem i przeznaczeniem. Wykorzystał w swym dziele ogromny dorobek swoich poprzedników. Był i jest nadal rzetelnym nauczycielem prawdy o Bogu i człowieku. Jako nauczyciel i mistrz prawdziwy, powinien być przedmiotem studiów i źródłem inspiracji w naszym, także współczesnym, poszukiwaniu prawdy. Prawda bowiem nie podlega funkcji czasu, ona się nie starzeje!

GESTALT UND IDEE DES HL. THOMAS AQUINUS

ZUSAMMENFASSUNG

Der hl. Thomas ist vor allem Theologe, obwohl er zugleich genialer Philosoph ist. In seinem Schaffen nutzt er geschickt die Errungenschaften seiner Vorgänger. Obwohl seine Gestalt jedem bekannt ist, so ist er dennoch Quelle neuer Anregungen und Forschungen.

⁸ Por. tenże, Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1976.

**PROCESY INFORMACYJNE BISKUPÓW CHEŁMIŃSKICH
LEONA REDNERA (1886–1898)
I AUGUSTYNA ROSENTERETERA (1899–1926)**

Treść: Wstęp. — I. Proces Biskupa Leona Rednera. — II. Proces Biskupa Augustyna Rosentretera.

WSTĘP

Biskup Warmiński dr Andrzej Thiel (1885–1908) przeprowadził na polecenie nuncjatury apostolskiej w Monachium trzy procesy informacyjne: arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego Juliusza Dindera (1886–1890)¹ oraz dwu kolejnych biskupów chełmińskich: Leona Rednera (1886–1898) oraz Augustyna Rosentretera (1899–1926). Akta tych procesów przechowywane są w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie².

Leon Redner urodził się 13 IX 1828 roku w Nowem nad Wisłą, jako syn nauczyciela Adalberta Rednera i Fryderyki Stock. Gimnazjum ukończył w Chełmnie i w 1848 roku zaczął studia teologii we Wrocławiu. W 1849 roku wstąpił do seminarium duchownego w Pelplinie. Otrzymał dzięki biskupowi Sedlagowi stypendium państwowe studiował później we Wrocławiu, uzyskując licencjat teologii na podstawie rozprawy: *O czyszczeniu*. Świecenia kapłańskie otrzymał w Pelplinie 17 IV 1853 roku. Przez rok był wikariuszem w parafii św. Mikołaja w Gdańsku, potem w latach 1854–1857 prefektem gimnazjum w Chojnicach. Powrócił stamtąd do Gdańska jako administrator a od 1860 roku proboszcz kaplicy królewskiej w Gdańsku, jednocześnie w latach 1857–1871 był w Gdańsku prefektem gimnazjalnym, a w latach 1864–1872 redagował czasopismo „Danziger Katholische Kirchenblatt”. Dzięki osobistej pracy naukowej otrzymał w 1861 roku doktorat teologii na uniwersytecie we Fryburgu Niemieckim. W 1882 roku został kanonikiem chełmińskiej kapituły katedralnej w Pelplinie, z nominacji króla pruskiego. Od 1873 roku był egzaminatorem prosynodalnym, nieco później otrzymał nominację na radcę duchownego. Brał wielokrotnie udział w Fuldajskiej konferencji biskupów, jako przedstawiciel biskupa chełmińskiego. Po śmierci

¹ J. Wojtkowski, Proces informacyjny Juliusza Dindera arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego (1886–1890). Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Banaszaka, Poznań (w druku).

² AAWO, AB I P 18.

biskupa chełmińskiego Jana Marwicza (3 VIII 1857–30 III 1886) został 4 VI 1886 roku wybrany wikariuszem kapituły chełmińskiej diecezji chełmińskiej. Papież Leon XIII zawiesił na ten raz prawo kapituły chełmińskiej do wyboru biskupa i 16 XI 1886 roku mianował biskupem chełmińskim kanonika Leona Rednera. Święceń biskupich udzielił arcybiskup gnieźnieński i poznański Juliusz Dinder 9 I 1887 roku w Pelplinie. W tym samym roku otworzył seminarium w Pelplinie, zamknięte w czasie walki kulturalnej (*Kulturkampf*). Młodych księży wysyłał na studia, aby mogli być prefektami szkół średnich. Erygował dwa konwikty dla uczniów gimnazjalnych: w Pelplinie i Chełmnie. Zarządził głoszenie w każdą niedzielę polskiego kazania w kościele św. Józefa w Gdańsku dla tamtejszej mniejszości polskiej. Odnowił pocysterską bazylikę w Pelplinie i przystosował do spełniania zadań katedralnych. Przygotował powstanie muzeum diecezjalnego w Pelplinie. Zmarł 1 IV 1898 roku w Pelplinie³.

Augustyn Rosentreter urodził się w Obrowie powiat Chojnice 13 I 1844 roku jako syn gospodarza Józefa Rosentretera i jego małżonki Anny Musolf. Po ukończeniu gimnazjum w Chojnicach egzaminem dojrzałości w 1861 roku wstąpił do seminarium duchownego w Pelplinie, lecz po roku przerwał je na skutek choroby oczu. Potem studiował w Bonn i Monasterze Westfalskim, gdzie otrzymał licencjat teologii na podstawie rozprawy: *O trzech pierwszych wierszach jedenastego rozdziału Listu Świętego Pawła do Hebrajczyków*. Powrócił do Pelplina na rok pastoralny i 12 III 1870 roku został tam wyświęcony na kapłana. Krótko był wikariuszem w Nowem nad Wisłą oraz u św. Brygidy w Gdańsku. W 1871 roku biskup J. Marwicz powołał go na profesora egzegezy do seminarium w Pelplinie. Podczas walki kulturalnej wykorzystał zamknięcie seminarium (1876) na studia w Rzymie i w Ziemi Świętej. Po powrocie został dyrektorem seminarium nauczycielskiego w Kościerzynie, a gdy seminarium duchowne w Pelplinie zostało ponownie w 1887 roku otwarte, otrzymał nominację na regensa, profesora egzegezy i kanonika chełmińskiej kapituły katedralnej w Pelplinie. Oprócz tego spełniał obowiązki egzaminatora prosynodalnego w kurii biskupiej i obrońcy węzła małżeńskiego w sądzie biskupim. W 1896 roku otrzymał doktorat *honoris causa* akademii w Monasterze Westfalskim. Od tego roku wykładał w seminarium pelplińskim także teologię moralną. Współpracował przy wydaniu *Kirchenlexicon* Wetzera i Weltego. Po śmierci biskupa chełmińskiego Leona Rednera († 1 IV 1898) został z polecenia Stolicy Apostolskiej wpisany na listę kandydatów i 22 XII 1898 roku wybrany przez kapitułę chełmińską. Papież Leon XIII zatwierdził wybór 27 II 1899 roku, święceń biskupich udzielił 9 VII 1899 roku w Pelplinie biskup warmiński dr Andrzej Thiel. Na mocy konkordatu z Polską w dniu 14 XII 1925 roku otrzymał w osobie biskupa Stanisława Okoniewskiego koadjutora z prawem następstwa. Zmarł trzy tygodnie później 4 I 1926 roku w Pelplinie. W pogrzebie wziął udział cały episkopat Polski i żaden z biskupów niemieckich⁴.

³ E. Pi s z c z, Redner, Leo (1828–1898) 1886–1898 Bischof von Kulm, w: E. G a t z (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, s. 601–602.

⁴ E. Pi s z c z, Rosentreter, Augustinus (1844–1926) 1890–1926 Bischof von Kulm, w: E. G a t z, jw., s. 630–632.

I. PROCES BISKUPA LEONA REDNERA

Proces informacyjny biskupa chełmińskiego Leona Rednera rozpoczyna pismo nuncjatury apostolskiej w Monachium, podpisane dnia 23 VIII 1883, a w rzeczywistości 1886 roku, przez nuncjusza apostolskiego, tytularnego arcybiskupa Nazjanzu, Angelo di Pietro, a skierowane do Biskupa Warmińskiego dr. Andrzeja Thiela. Nuncjusz powiadał, iż papież Leon XIII zlecił mu przesłuchanie dwu świadków o ks. dr. Leonie Rednerze, kanoniku katedralnym chełmińskim, który ma być mianowany na stolicę biskupią chełmińską. Następnie powołując się na otrzymane prawo przeniesienia pełnomocnictwa na innego prałata, prosił biskupa Thiela, aby w jego imieniu dwu odpowiednich i wiarygodnych mężów urzędowo i z zachowaniem tajemnicy wezwał i przesłuchał. Do pisma dołączył cztery egzemplarze kwestionariusza, po dwa dla każdego świadka, gdyż jeden z nich miał być wysłany do Rzymu, a drugi złożony w archiwum nuncjatury. Pismo zawierało słowa przysięgi świadka przed przesłuchaniem, słowa potwierdzenia zeznań przez Biskupa Warmińskiego, upoważnienie do przyjęcia wyznania wiary od biskupa elekta wobec dwu świadków według załączonego wzoru, słowa poświadczające przyjęcie wyznania wiary, wreszcie prośbę o sprawne przesłania dokumentów do nuncjatury.

Pismo wpłynęło do Fromborka 25 VIII 1886 roku, nazajutrz, czyli 26 VIII 1886 roku biskup Thiel zrobił na nim notatkę służbową: *Osobiste pismo do Rednera o wyznaczenie dwu 'odpowiednich mężów' oraz przysłanie świadectw Chrztu, Bierzmowania, Świeceń i promocji doktorskiej.*

Tego samego jednak dnia, 26 VIII 1886 roku, kanonik Redner pisał z Pelplina list do biskupa Thiela, który nadszedł do Fromborka 27 VIII 1886 roku. Powiadał w nim, że zgodnie z pismem nuncjatury monachijskiej gotów jest przybyć do Fromborka i złożyć wyznanie wiary w najbliższy wtorek, czyli 31 VIII 1886 roku, ale przyjmie każdy inny wyznaczony dzień.

Zaraz 27 VIII 1886 roku, po otrzymaniu osobistego pisma biskupa Thiela, wysłał drugi list, w którym wskazał na rozbieżność między biskupem a nuncjuszem, dotyczącą świadectw Chrztu, Bierzmowania, Świeceń i promocji doktorskiej. Nuncjusz mianowicie żądał przesłania ich w dwu egzemplarzach do nuncjatury, a biskup prosił o przywiezienie ich do Fromborka. Ostatecznie jednak zgodził się posłuchać biskupa Thiela i zabrać je z sobą, jadąc na wyznanie wiary z dwoma świadkami, kanonikami chełmińskimi: Janem Trepnauem i Edwardem Klawitterem. Nie będzie mógł jednak dostarczyć świadectwa Bierzmowania, które przyjął w Chełmnie jako uczeń trzeciej klasy gimnazjum, gdyż nie dostał żadnego poświadczenia, a brak jakiegokolwiek zapisu w księgach metrykalnych lub aktach. Ponieważ w drugim tygodniu września miał w Gdańsku witać *Görres-Gesellschaft*, prosił o przyjęcie wyznania wiary w najbliższym tygodniu, jeśli możliwe 31 VIII 1886 roku.

Pismo wpłynęło do Fromborka 28 VIII 1886 roku i nosi na sobie zapis biskupa Thiela: *Osobiście do Rednera w sprawie zjawienia się tu na wyznanie wiary 30 sierpnia, albo 4 września, w przeciwnym razie po 10 września. Tak samo do księży Trepnaua i Klawittera, z dołączeniem jednego kwestionariusza dla ułożenia odpowiedzi.*

Korespondencja doręczona była widocznie przez posłańca, gdyż tego samego dnia 28 VIII 1886 roku Redner potwierdził swe przybycie do Fromborka 30 VIII 1886 roku przed południem.

Datę 30 VIII 1886 roku nosi pismo przewodnie biskupa Andrzeja Thiela do nuncjusza apostołskiego Angelo di Pietro w Monachium, przekazujące listem poleconym przyjęte tegoż dnia wobec dwu świadków wyznanie wiary biskupa elekta Leona Rednera, wraz z zeznaniami pod przysięgą złożonymi przez tychże wiarogodnych świadków: Jana Trepnaua oraz Edwarda Klawittera. Pierwszy był uczniem kandydata na biskupa w gimnazjum chojnickim od 1854 roku. Drugi natomiast był przyjacielem kandydata od 1851 roku na studiach teologii katolickiej we Wrocławiu, potem w seminarium duchownym w Pelplinie, wreszcie jako proboszcza kaplicy królewskiej w Gdańsku i jako kanonika chełmińskiego przy katedrze w Pelplinie.

Oto brzmienie odpowiedzi świadków na te same pytania Stolicy Apostolskiej:

Kanonik Jan Trepnau⁵	Kanonik Edward Klawitter⁶
--	---

1. An testis cognoscat promovendum, quomodo, a quo tempore citra, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, aemulus, vel odiosus.

<i>Admodum Reverendum Dominum Leonem Redner, Canonicum Cathedralium</i>	<i>Primis vicibus admodum Reverendum Promovendum Canonicum Dominum</i>
---	--

⁵ H. Mross, Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920, Pelplin 1995, s. 335: Jan Trepnau urodził się 18 VI 1835 r. w Bobowie powiat Starogard, jako syn szewca Piotra Trepnau i Heleny Kuchtowskiej. Uczył się na koszt wuja, Ks. Jana Krzykowskiego (1788–1864), kapelana w Chełmnie. Szkołę elementarną ukończył w Starogardzie, gimnazjum (1844–1854) w Chojnicach, potem studiował w seminarium duchownym w Pelplinie i 27 VI 1858 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Był wikariuszem w Gdańsku (św. Brygida), Tczewie, Gdańsku (św. Mikołaj), administratorem w Nowem (1863–1864), proboszczem w Nidzicy, prodziekanem pomezkańskim, inspektorem szkół ludowych, proboszczem w Nowej Cerkwi koło Pelplina (11 V 1869), dziekanem gniewskim (1872–1883). Kanonik kapituły katedralnej w Pelplinie objął 2 X 1883 r., dziekanicę 1 IV 1895, mianowany biskupem tytularnym Flavianopolis, pomocniczym chełmińskim 3 X 1905, został wyświęcony na biskupa w katedrze pelplińskiej 10 XII 1905 przez biskupa Augustyna Rosentretera z biskupami E. Likowskim z Poznania i E. Hermannem z Fromborka. Zmarł 16 VI 1906 w Pelplinie, pochowany został w Nowej Cerkwi.

⁶ H. Mross, jw., s. 134–135: Edward Klawitter urodził się 13 X 1826 r. w Tucznie powiat Walcz, jako syn Jana Klawittera i Marii Fredrich. Wychowywał się na plebanii u wuja, Antoniego Fredricha, w Krajence. Naukę pobierał w progimnazjum w Walczu i gimnazjum w Chojnicach, gdzie zdobył maturę w 1851 roku. Teologię studiował na uniwersytecie we Wrocławiu 1851/1852 i w seminarium duchownym w Pelplinie, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie 1 V 1856 roku. Był wikariuszem w Gniewie, administratorem (1857) i proboszczem (1858) w Białutach, skąd obsługiwał katolicką kaplicę zamkową w Działdowie. Był proboszczem w Śliwicach (1861) i Zakrzewie (1866). Urządził misję parafialną (1869), która wpłynęła na życie religijne i trzeźwość wiernych, odnowił kościół parafialny, a także filialny w Wiśniewce. Jako powiatowy inspektor szkół ludowych brał udział w konferencji w Królewcu (1873), która ograniczyła naukę języka polskiego. Kanonik gremialną chełmińskiej kapituły katedralnej objął 29 I 1884, prepozyturę 25 IV 1887. Pracował jako radca wikariatu generalnego i uczył w seminarium duchownym prowadzenia kancelarii. Przewodniczył w diecezji Towarzystwom Św. Bonifacego i Św. Wojciecha. Prowadził prace odnawiające w katedrze pelplińskiej. Zmarł 28 XI 1897 r. w Pelplinie.

nec non Vicarium Capitularem Culmensem ad Episcopum Dioecesis Culmensis promovendum inde ab anno 1854, quo in gymnasio concensensi ejus discipulus eram, optime nosco. Promovendus mihi neque consanguinitate, neque cognatione, neque affinitate conjunctus est, cum eo nimium familiariter non vivo neque ei sum aemulus vel odiosus.

Leonem Redner cognovi anno 1851 in Universitate Vratislaviensi, ubi uno eodemque tempore mecum incubuit studiis Sacrae Theologiae catholicae; melius vero de ejus persona et vitae statu instructus sum eo tempore, quo mecum in Seminario Episcopali Clericorum Pelplini a mense Octobris anni 1852 usque ad mensem Aprilis anni 1853 commoratus est; deinde cognovi eum uti parochum Ecclesiae ad Capellam Regiam Gedanensis, denique uti Canonicum numerarium apud Ecclesiam Cathedralē Pelplinensem usque ad hanc diem. Non sum ejus consanguineus neque cognatus, affinis, aemulus vel odiosus; amicitia quidem cum eo sum conjunctus, sed haec circumstantia me eo adducere non potest, ut fortasse nimio affectu erga eum in depositione mea a veritate declinem.

2. An sciat in qua civitate, vel loco, et Dioecesi promovendus sit natus, et quae sit causa scientiae.

Scio eum natum esse in urbe Neuenburg, sita in Dioecesi Culmensi, in Borussia Occidentali, ubi ejus parentes noveram, cum administrator parochiae Neoburgensis essem.

Scio eum natum esse Neoburgi Dioecesis Culmensis, quod compertum habeo ex narratione Reverendissimi Promovendi, specialiter vero ex authentico testimonio baptismali oculariter a me perspecto et perlucto.

3. An sciat ipsum natum esse ex legitimo matrimonio, atque honestis et Catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae.

Natus est ex legitimo matrimonio patre rectore scholae Neoburgensis, catholico, viro piissimo, probissimo et religiosissimo, cui similem vix inveni et matre, licet religioni lutheranae addicta, sed marito suo non indigna, moribus integerrimis, quae ante mortem in sinum Sanctae Matris Ecclesiae redire cupivit, sed subitanea morte impedita est, quominus propositum suum perageret.

Scio eum esse natum ex legitimo matrimonio atque honestis parentibus et quidem patre catholico et matre acatholica, hoc nosco ex auditu et ex testimonio baptismali a me inspecto et perlucto.

4. An sciat cujus aetatis sit, praesertim an expleverit annum 30 et quae sit causa scientiae.

Natus est die 13 Septembris 1828, prout ex testimonio baptismi apparet.

Scio eum esse natum, annos 58.

5. An sciat eum esse in sacris Ordinibus constitutum, quibus, a quo tempore citra, praesertim an ante sex menses, et quae sit causa scientiae.

Die 17. Aprilis 1853 sacrum presbyteratus ordinem suscepit. Testantur hoc litterae formatae.

Scio eum esse in sacris Ordinibus anno 1853 constitutum, nam interfui ejus Ordinationi ad sacrum Presbyteratum.

6. An sciat eum esse in Ecclesiasticis functionibus et in exercitio Ordinum susceptorum diu versatum, in susceptione Sacramentorum frequentem et devotum, et quae sit causa scientiae.

Scio, eum ab hoc tempore in ecclesiasticis functionibus et in exercitio ordinum susceptorum nullo intervallo interjecto usque ad hunc diem versatum esse, in susceptione sacramentorum frequentem et devotum fuisse. Anno praeterito exercitiis spiritualibus interfuit. Sodalitati Ignatianae in Dioecesi Culmensi anno 1859 erectae sodalis adscriptus est. Haec omnia novi ex propria experientia, cum bis Gedani vicarius fuisset, ubi promovendus erat parochus et novissimis tribus annis Pelplini mihi facultas eum observandi data esset.

Saepe eum muneribus sacerdotalibus cujuscumque generis functum esse ipse meis oculis vidi; ab anno 1884 usque ad hunc diem video eum quotidie celebrare Sanctissimam Missam maxima cum devotione; scio eum in susceptione Sacramentorum frequentem fuisse et esse, in orando est assiduus et devotus et vidi quoque eum interfuisse Spiritualibus exercitiis.

7. An sciat eum semper Catholice vixisse et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae.

Ex causis supra dictis scio, eum semper catholice vixisse et in fidei firmitate permansisse.

Affirmative omnimodo ex propria experientia.

8. An sciat eum praeditum esse innocentia vitae, bonisque moribus, et an sit bonae conversationis, et famae, et quae sit causa scientiae.

Scio eum praeditum esse innocentia vitae bonisque moribus, bonae conver-

Optima gaudet fama, vitam agit puram, incotaminatam et vere sacerdotalem ita

sationis et famae. Causae scientiae: existimatio communis et iudicium proprium ex toto tempore ex quo promovendum noveram, mihi paratum.

ut exemplum sit omnibus sacerdotibus atque populis fidelibus.

9. An sciat eum esse virum gravem, prudentem, et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae.

Ex iisdem causis scio, eum esse virum gravem, prudentem et usu rerum praestantem.

Admodum Reverendum Promovendum habeo virum gravem, prudentem et usu rerum praestantem et scio, eum in diversis suis officiis gerendis Superioribus ecclesiasticis valde satisfacisse.

10. An sciat eum aliquo gradu in Jure Canonico, vel in sacra Theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore, et quo fructu ipsi Theologiae, vel Juri Canonico operam dederit, et an vere ea doctrina polleat, quae in Episcopo requiritur, ad hoc, ut possit alios docere, et quae sit causa scientiae.

Die 6. Augusti 1852 in universitate vratskaviensi examinibus magna cum laude superatis et thesibus ex universa theologia palam defensis Licentiati in Sanctissima Theologia nomen, jura et privilegia accepit, die 10. Januarii 1862 a friburgensi universitate ob valde laudabilem eruditionem comprobata libris prelo expressis Doctoris Theologiae gradus, jura, privilegia et immunitates rite ei collata sunt.

A die 24 Martii 1854 erat catecheta in gymnasio conecensi. Mense Octobri 1857 munus catechetae in gymnasio gedanensi suscepit. A die 1. Aprilis 1858 doctrinam christianam in scholis superioris ordinis ad Sanctum Petrum et Joannem Gedani explanavit.

Die 10. Decembris 1872 examinador prosynodalis nominatus est.

Ephemerides catholicas, quae Gedani produent, nisi fallor, per decem annos emittendas curavit.

Scripsit complures tractatus et libellos majoris minorisve amplitudinis qui sequuntur:

Est insignitus in sacra Theologia laurea Licentiatus a facultate catholica Universitatis Vratslaviensis anno 1852 et gradu Doctoratus a facultate catholica Universitatis Friburgensis anno 1862, quod nosco ex authenticis documentis a me inspectis et perlectis.

*Anno 1854 de vero et falso communismo.
Anno 1856 de civitate Dei Sancti Augustini.*

Anno 1856 de purgatorio.

Anno 1858 de illo Sancti Apostoli Pauli ad Romanos 3,29 quoniam quidem unus est Deus, qui justificat et cetera.

Anno 1859 manuale pro confraternitae ad Providentiam Divinam in ecclesia parochiali Gedanensi existente.

Anno 1860 Pugna revolutionis contra summum imperium Romani Pontificis.

Anno 1875 Historia ecclesiastica Gedani celeriter perstricta.

Diplomata de collatione tituli Licentiat et Doctoris Theologiae vidi, opera praefata vidi et legi.

Exinde non dubito, quin doctrina Episcopo necessaria polleat. Non mirum, quin a capitulo culmensi die 4. Junii anni currentis vicarius capitularis et administrator generalis dioecesis culmensis electus sit.

11. An sciat eum aliquo munere aliquando functum esse, vel circa curam animarum, aut regimen alterius Ecclesiae se exercuisse, et quomodo in eis se gesserit, tam quoad doctrinam, quam quoad prudentiam, integritatem, et mores, et quae sit causa scientiae.

Praeter ea, quae sub numero decimo prolata sunt, scio promovendum anno 1853 ad ecclesiam parochialem Gedanensem vocatum, die 14. Septembris 1857 administratorem parochiae ad capellam regiam Gedanensem, die 27. Martii 1860 parochum ad eandem ecclesiam canonice institutum, die 7. Augusti 1882 canonicum numerarium Ecclesiae Cathedralis Culmensis rite installatum, die 5. Septembris ejusdem anni officii vicariatus atque consistorii generalis episcopalis Culmensis inter consiliarios adnumeratum esse.

Eodem anno directorium sodalitatis Sancti Bonifacii et Adalberti in dioece-

Scio eum ab anno 1853 usque ad annum 1854 functum esse munere Vicarii apud Ecclesiam parochialem Sancti Nicolai Gedanensem; ab anno 1854 usque ad annum 1857 munere Catechetae in Gymnasio Conicensi, ab anno 1857 fuisse Administratorem Ecclesiae parochialis ad Capellam Regiam Gedanensis, et anno 1860 uti parochum apud eandem Ecclesiam canonice esse institutum; anno 1872 Examinatorem prosynodalem ab Episcopo Culmensi pie memoriae Joanne de Marwitz esse nominatum et confirmatum; anno 1882 Canonicum numerarium Ecclesiae Cathedralis Culmensis rite installatum et

si Culmensi promovendo commissum est.

Quae omnia authenticis decretis comprobantur. Ubique summa cum prudentia se gessit. Omittere non possum, quin ejus eximiam eloquentiam in concionando longe lateque praedicem. Optime meriti est de congregatione sororum caritatis Sancti Caroli Borromaei nec non de congregatione, quae sub nomine Pii viget Gedani.

Per totum tempus, quo ecclesiam Gedanensem regebat, erat confessarius extraordinarius praedictae congregationis sororum caritatis.

Operibus ejus Gedani orphanotrophium erectum, quod pro dolor a tempore quo in Borussia pugna contra ecclesiam catholicam exarsit, extinctum est.

die 4. mensis Junii anno 1886 a Reverendo Capitulo Culmensi Vicarium Capitularem et Administratorem Generalem Dioecesis Culmensis esse electum. Haec omnia scio tum ex mea propria experientia tum ex documentis a me perlectis. Scio et audivi, eum omnibus officiis maxima cum diligentia et dexteritate satisfecisse.

12. An sciat eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores, sive doctrinam, vel aliquo corporis, aut animi vitio, aliove Canonico impedimento teneri, quominus possit ad Ecclesiam Cathedralis promovendi, et quae sit causa scientiae.

Promovendum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores, sive doctrinam vel aliquo corporis aut animi vitio aliove Canonico impedimento teneri, quominus possit ad Episcopatum promoveri non modo nescio, sed prorsus nego.

Quoad omnia negative ex mea ipsius experientia et auditu.

13. An eum idoneum existimet ad bene regendam Ecclesiam Cathedralis, et praesertim eam, ad quam ipse est promovendus; an dignum, qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem Ecclesiae utilem, et proficuum futuram esse censeat, et quare ita existimet.

Existimo ipsum idoneum ad bene regendam Dioecesim Culmensis, dignum, qui ad illam promoveatur et ipsius promotionem eidem Dioecesi utilem et proficuum esse censeo. Nonnullas difficultates quidem primo tempore lingua po-

Non solum idoneum et dignum Admodum Reverendum Promovendum ad regendam Ecclesiam Culmensis verum etiam utilem ac proficuum ejus promotionem habeo tum ex causis jam supra allatis, tum quia ex Dioecesi oriundus

lonica, cujus promovendus non satis gnarus est, eidem parabit, quas vero vir peringeniosus et diligentissimus jam jamque superabit.

ejus statum et conditionem optime noscit et gaudet fiducia apud Clerum et populum fidelem.

Każde zeznanie własnoręcznie podpisał świadek, a poświadczyl biskup Andrzej Thiel i sekretarz, ks. Franciszek Liedtke⁷.

II. PROCES BISKUPA AUGUSTYNA ROSENTERERA

W dniu 3 II 1899 roku wpłynęło do Fromborka, na ręce Biskupa Warmińskiego dr. Andrzeja Thiela, datowane w przeddzień, 2 II 1899 roku, pismo księdza Augustyna Rosentretera z Pelpina. Kardynał sekretarz stanu Rampolla⁸ powiadomił go, iż papież Leon XIII w trybie nadzwyczajnym zezwolił na przeprowadzenie procesu informacyjnego przez Biskupa Warmińskiego dr. Andrzeja Thiela, w miejsce nuncjusza apostolskiego z Monachium, który został zaopatrzony w potrzebne instrukcje. Pismo rzymskie zawierało błąd: zamiast na *Episcopus Warmiae* opiewało na *Episcopus Warsaviae*, chociaż Augustyn Rosentreter w swym liście wyraźnie napisał do Rzymu *Episcopus Warmiensis*. Miał nadzieję, że nuncjusz nie popełni tego samego błędu. Spodziewał się, że pełnomocnictwo papieskie zostało już przez nuncjusza dostane biskupowi Thielowi. Prosił o wyznaczenie dnia, w którym stawi się osobiście wraz z dwoma świadkami, księżmi Klemensem Lüdtkem i Józefem Landsbergiem. Proponował ze swej strony dni 8 i 9, albo 13 i 14 lutego 1899 roku. Chcą przybyć poprzedniego dnia do Braniewa o godzinie 6.23 wieczorem, tak by około 7.30 być już we Fromborku.

Tego samego dnia 3 II 1899 roku wpłynęło na ręce biskupa A. Thiela we Fromborku pismo nuncjusza apostolskiego w Bawarii Benedykta Lorenzelliego, arcybiskupa Sardes. Powiadał w nim, że papież Leon XIII przychylił się do prośby księdza kanonika dr. Augustyna Rosentretera i zezwolił *na drodze wyjątku i w sposób nadzwyczajny*, aby jego proces informacyjny został ważnie i godziwie przeprowadzony przez Biskupa Warmińskiego. Dołączył dwa egzemplarze pytań dla dwu świadków o osobie elekta i dwu świadków o stanie diecezji chełmińskiej. Arkusze ze spisanyimi odpowiedziami należy włożyć do kwestionariuszy: jeden dla kongregacji konsystorialnej, drugi dla nuncjatury. Zeznania wraz z przysięgą o ich prawdziwości podpisują świadkowie, biskup warmiński i wyznaczony przezeń notariusz. Dołączone również dwie formuły wyznania wiary powinien podpisać składający biskup elekt i przyjmujący biskup warmiński. Elekt zobowiązany jest przekazać: dokument wyboru, świadectwo Chrztu, świadectwo Bierzmowania,

⁷ S. Hoppe, *Presbyteriologia Warmiensis*. Rękopis: AAWO AB – H 295, s. 316: Franciszek Liedtke, urodził się 2 VII 1855 roku w Hucie koło Elbląga, maturę zdobył w Braniewie w 1874 roku, studiował w Eichstätt 1877–1878, święcenia kapłańskie otrzymał 26 VII 1878. W latach 1879–1881 był stypendystą fundacji Preucka, doktorat prawa kanonicznego zdobył 7 VIII 1881 roku. Od I VII 1885 r. był pierwszym sekretarzem biskupim, zmarł nagle 3 III 1906 roku.

⁸ Marian Rampolla del Tindaro (*17 VIII 1843 Polizzi, † 16 XII 1913 Rzym).

świadcstwo święceń kapłańskich, oraz inne dokumenty dotyczące życia, doktoratu i tak dalej. Sporządzone w ten sposób dwa procesy kanoniczne wysłać do nuncjatury: jeden dla niej samej, drugi dla kongregacji konsystorialnej. Akta należało zszyć niemi, a końce ich połączyć woskiem hiszpańskim z odciskiem biskupiej pieczęci. Jako wzór dołączony został proces kanoniczny z 1878 roku, do wykorzystania i do zwrotu.

4 II 1899 roku biskup Thiel odpisał wikariuszowi kapitulnemu dr. Rosentreterowi, biskupowi elektowi chełmińskiemu, że otrzymał już polecenie nuncjatury i wybiera ostatni z przedłożonych terminów, mianowicie dzień 14 II 1899 roku, na przybycie do Fromborka biskupa elekta wraz ze świadkami, których powinno być czterech: dwu o osobie elekta i dwu o stanie diecezji chełmińskiej. Wybór świadków pozostawił elektowi, zaznaczając, że nie wszyscy czterej świadkowie muszą należeć do kapituły chełmińskiej. Dołączył kwestionariusz dla każdego świadka prosząc o nadesłanie pisemnych odpowiedzi w języku łacińskim, aby można było już wcześniej przygotować protokoły w dwu egzemplarzach. Elekta prosił o przywiezienie dwu egzemplarzy dokumentów, które miały być zszyte razem z protokołami: 1) dokument wyboru, 2) świadectwo Chrztu, 3) świadectwo Bierzmowania, 4) świadectwo święceń kapłańskich, 5) inne dokumenty życia, doktoratu i tak dalej. Wystarczą tu kopie autentyczne. Dobrze będzie dołączyć do akt procesu życiorys w dwu egzemplarzach.

Biskup elekt A. Rosentreter odpowiedział listem z 6 II 1899 roku, zwracając uwagę na rozbieżności. Mianowicie biskup Thiel żądał czterech świadków, a nuncjusz apostolski zapraszając go do Monachium na proces informacyjny żądał tylko dwóch, a nawet tylko jednego z diecezji chełmińskiej, gdyż drugim mógł być dobrze znający elekta ksiądz dyrektor prof. dr Andrzej Schmied z Monachium. Do procesu informacyjnego ś.p. biskupa dr. Rednera żądano tylko dwu świadków (kanonika Klawittera i kanonika Trepnau). Również wzór formularza zdaje się świadczyć, że wystarczy dwu świadków, którzy zeznają zarówno o osobie elekta jak i o stanie diecezji. Na koniec prosi biskupa Thiela o rozstrzygnięcie, zapewniając, że wszystko spełni chętnie i z radością; ewentualnie zabierze ze sobą jeszcze dziekanów: Sawickiego z Tczewa i Scharmera z Gdańska.

9 II 1899 roku biskup elekt chełmiński, A. Rosentreter napisał ostatecznie do Biskupa Warmińskiego, że zamówił obu dziekanów: Sawickiego i Scharmera, tak iż razem z czterema świadkami przybędzie do Braniewa w poniedziałek 13 II 1899 r. o godzinie 6.23 wieczorem, a formularze z odpowiedziami świadków każe dostać najpóźniej do niedzieli. W końcu podziękował za wielkopostny list pasterski.

10 II 1899 roku kanonik Klemens Lüdtkke przesłał biskupowi Thielowi odpowiedzi na pytania o stan diecezji chełmińskiej. Pismo nadeszło do Fromborka 11 II 1899 roku.

11 II 1899 roku dziekan Robert Sawicki z Tczewa przesłał odpowiedzi na pytania dotyczące osoby biskupa elekta A. Rosentretera. Pismo wpłynęło do Fromborka tego samego dnia.

14 lutego 1899 roku, we wtorek, dopełnione zostały formalności procesowe przez zaprzysiężenie sekretarza, ks. dr. Franciszka Liedtkego, oraz wszystkich czterech świadków, a następnie złożenie pod przysięgą wyznania wiary przez biskupa elekta i podpisanie zeznań.

O osobie elekta zeznawali pod przysięgą proboszcz i dziekan tezewski, ksiądz Robert Sawicki oraz kanonik chełmiński Józef Landsberg:

Dziekan Robert Sawicki⁹	Kanonik Józef Landsberg¹⁰
---	---

1. An testis cognoscat promovendum, quomodo, a quo tempore citra, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimum familiaris, aemulus, vel odiosus.

Reverendissimum Dominum promovendum in Seminario Episcopali cognovi inde ab anno 1861 neque sum consanguineus, cognatus, affinis, amicus quidem sed non nimum familiaris.

Promovendum electum Episcopum cognosco jam ex annis ejus gymnasialibus Conitii 1855–1861 uti condiscipulum, tum ex Seminario clericali nec non incumbentem in Academia Monasteriensi studiis theologicis annis 1863 et 1864. Non sum consanguineus ejus neque cognatus nec affinis nec nimum familiaris, minime vero aemulus vel odiosus.

2. An sciat in qua civitate, vel loco, et Dioecesi promovendus sit natus, et quae sit causa scientiae.

⁹ H. Mross, *juw.*, s. 289–290: Sawicki Robert Fabian (1841–1925), urodził się 7 III 1841 r. w Toruniu jako syn Wincentego Sawickiego, mistrza krawieckiego i jego małżonki Rozalii Pepping. Maturę zdobył w gimnazjum toruńskim w 1861 roku, a po studiach seminaryjnych w Pelplinie został 1 IV 1865 roku wyświęcony na kapłana. Pracował jako wikariusz w Świeciu i Gdańsku (św. Mikołaj), był w 1866 roku duszpasterzem jeńców austriackich w Tczewie, potem kapłanem wojskowym w Gdańsku i brał udział w wojnie francusko-pruskiej 1870–1871, za co otrzymał Żelazny Krzyż I klasy. Od 13 VII 1871 roku był proboszczem w Tczewie. W 1894 roku zbudował szpital św. Wincentego á Paulo dla polskich szarytek. W latach 1868–1905 był prezesem Katolickich Towarzystw Rzemieślniczych, inspektorem szkół ludowych, a 1889–1919 dziekanem tezewskim. W 1915 roku na prośbę biskupa A. Rosentretera otrzymał godność szambelana papieskiego, a w 1925 roku infułata, czyli protonotariusza apostolskiego. Odznaczony był orderem Czerwonego Orła IV i III klasy. Mimo polskiego nazwiska uważał się za Niemca. Zmarł w Tczewie 17 V 1925.

¹⁰ H. Mross, *juw.*, s. 165: Landsberg Józef urodził się 24 III 1840 w Maleninie powiat Tczew w rodzinie rolniczej Ludwika Landsberga i Doroty Link. Uczył się 1853–1855 w *Collegium Marianum* w Pelplinie i w gimnazjum chojnickim, gdzie zdał egzamin dojrzałości w 1861 roku. Studiował w seminarium duchownym w Pelplinie 1861–1863 i 1865–1866, a w latach 1863–1865 w Monasterze Westfalskim. Zamierzał tam wstąpić do jezuitów, lecz położenie rodziny na to nie pozwoliło. Świecenia kapłańskie przyjął 15 IV 1866 roku. Pracował najpierw jako wikariusz kaplicy królewskiej w Gdańsku, potem w Oliwie. Administrował parafiami w Kamieniu 1868–1870 i w Grudziądzu 1870–1871. W latach 1871–1896 był prefektem gimnazjum w Chełmnie, gdzie w roku 1887 otrzymał tytuł profesora, a w 1893 rady IV klasy. Uczył także języka hebrajskiego. Biskup Leon Redner mianował go 12 VI 1896 roku dyrektorem *Collegium Marianum* w Pelplinie. W dniu 1 VII 1896 roku odbyła się jego instalacja jako kanonika chełmińskiej kapituły katedralnej. W 1901 roku zrezygnował z funkcji dyrektora *Collegium Marianum* i przeszedł na stanowisko rady konsystorza oraz kaznodziei katedralnego. W 1905 roku był delegatem kapituły na uroczystościach 1150 rocznicy męczeństwa św. Bonifacego w Fuldzie. Zmarł w Pelplinie 21 XI 1905 roku.

<i>Natus est in pago nomine Abrau Dioecesis Culmensis, id quod audivi a personis fide dignis.</i>	<i>Natus est in pago Abrau Dioecesis Culmensis ubi ipse saepenumero sum versatus et interfui primo ejus sacrificio Missae haud ita multo post diem XII Martii anni 1870 in Ecclesia filiali Schlagentini.</i>
---	---

3. An sciat ipsum natum esse ex legitimo matrimonio, atque honestis et Catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae.

<i>Ex legitimo matrimonio natus est; a parentibus honestis et Catholicis, qui pietatem suam et religiositatem ostenderunt eo quod tres filios presbyteros Ecclesiae Catholicae donarunt, qui de persona mihi sunt noti.</i>	<i>Scio eum esse legitimo matrimonio, honestis et catholicis parentibus testante matricula.</i>
---	---

4. An sciat cujus aetatis sit, praesertim an expleverit annum 30 et quae sit causa scientiae.

<i>Ipsium esse annorum 55 (quinquaginta quinque) notum mihi est e consignatione Cleri Dioecesis Culmensis ab Ordinario ejusdem quovis anno edita.</i>	<i>Scio quoque eum annos quinquaginta quinque natum esse uti in elencho cleri Dioecesis Culmensis approbato expressum est.</i>
---	--

5. An sciat eum esse in sacris Ordinibus constitutum, quibus, a quo tempore citra, praesertim an ante sex menses, et quae sit causa scientiae.

<i>In sacris ordinibus constitutus jam die 12. Martii 1870, quo ordinatus est presbyter secundum consignationem Cleri Dioecesis Culmensis.</i>	<i>Scio eum in sacris Ordinibus constitutum esse inde ab anno 1870, quippe quum ejus primitiis interfuerim.</i>
--	---

6. An sciat eum esse in Ecclesiasticis functionibus et in exercitio Ordinum susceptorum diu versatum, in susceptione Sacramentorum frequentem et devotum, et quae sit causa scientiae.

<i>Munere vicarii functus est ad Ecclesiam in Neuenburg, inde ad Sanctam Brigittam in urbe Danzig, tum professor Seminarii Clericorum vocatus, in quo officio versatus est usque ad annum 1885, exceptis illis annis, quibus Seminarium Clericorum vi gubernii Civilis suppressum erat, quo tempore Roman peregrinatus est ad studia theologica</i>	<i>Scio fuisse eum Vicarium Neoburgi (Neuenburg) et Gedani (Danzig) ad sanctam Brigittam, tum Professorem Exegeseos in Seminario Clericali dioecetano per annos fere quatuordecim. Hoc Seminario suppresso Romam profectus ad studia sua theologica augenda linguam Syriacam didicit. Postea factus redux Directoris munere in Semi-</i>
---	--

adaugenda et etiam Terram Sanctam visitandam. Anno 1885 director nominatus Seminarii Ludimagistrorum Berensis (Berent). Anno 1897 die 22. Augusti Canonicus Ecclesiae Cathedralis installatus paulo post Seminarii Clericorum restituti regimen ex voluntate Reverendissimi Loci Ordinarii defuncti suscepit. Quamvis ipse non viderim, quam saepe suscepit Sacramenta, mihi tamen persuasum est ex omnibus, quae de eo vidi et audivi, eum esse Sacerdotem devotum et in tota Dioecesi ob mores probos laudatum.

nario ludimagistrorum Bernensi (Berent) functus est per duos fere annos. Anno 1887 ad Canonicatum apud Ecclesiam Cathedralis Culmensis Pelpolini evecus et Seminario denuo aperto uti Regens praefectus est.

Quam saepe sacramenta suscepit nescio quidem ex autopsia, quippe quum uti Director Seminarii puerorum, non obstante officio in Ecclesia Cathedrali, quotidie in Sacello hujus Seminarii Sacrum faciam, sed audivi a testibus fide dignis eum saepius in mense confiteri et quotannis exercitiis spiritualibus interesse solere. Officium vero divinum et sacrosanctum Missae sacrificium saepenumero eum vidi maxima cum reverentia et devotione celebrare.

7. An sciat eum semper Catholice vixisse et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae.

Inter omnes presbyteros bonae voluntatis Dioecesis nostrae constat, eum semper Catholice vixisse et in fidei puritate permansisse.

Catholice semper eum vixisse ac fidei puritatem retinuisse non solum certo scio sed etiam in rebus catholicis publice promovendis et defendendis excelsisse haud ignoro.

8. An sciat eum praeditum esse innocentia vitae, bonisque moribus, et an sit bonae conversationis, et famae, et quae sit causa scientiae.

Non est dubitandum, quin sacerdos laudatus et ab omnibus probatus praeditus sit innocentia vitae bonisque moribus, sana conversatione et fama.

Notum mihi quoque est eum innocentia vitae ac bonis moribus praeditum esse et bona conversatione pollere.

9. An sciat eum esse virum gravem, prudentem, et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae.

Scio ex experientia et iudicio generali, Promovendum esse virum gravem, prudentem et usu rerum praestantem.

Scio eum esse virum gravem et ut verbitar Breviarii in sanctum Adalbertum, pie severum et graviter mitem, insuper prudentem ac usu rerum praestantem. Haec mihi scientia ex frequente mea cum eo consuetudine est.

10. An sciat eum aliquo gradu in Jure Canonico, vel in sacra Theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore, et quo fructu ipsi Theologiae, vel Juri Canonico operam dederit, et an vere ea doctrina polleat, quae in Episcopo requiritur, ad hoc, ut possit alios docere, et quae sit causa scientiae.

In sacra Theologia insignitus est primo gradu Licentiati summa cum laude anno 1869 ac deinde gradu Doctoratus honoris causa ab eadem Academia Monasteriensi anno 1896 ornatus est ex unanimes Ordinis Theologorum decreto, „quia de Clero Dioecesis erudiendo atque educando, doctrinae praestantia, morum innocentia, regiminis suavitate per quinque lustra optime est meritus”. Diplomata promotionis ad Gradus Theologicos ipse vidi. Quae quum ita sint, constat cum certitudine, Promovendum Episcopum revera ea pollere doctrina, quae in Episcopo requiritur, ut alios cum bono eventu possit docere.

Haud ignoro promovendum nostrum Episcopum scientiis ac litteris tum in Gymnasio tum in Seminario et denique in Universitate Bonensi et Academia Monasteriensi semper praestitisse, ita ut Theologorum Ordo in Academia Monasteriensi ei ob commentationem exegeticam de tribus versibus primis capituli XI Epistolae sancti Pauli ad Hebraeos exhibitam, examinibus summa cum laude superatis et disputatione publica strenue peracta, ex unanimes decreto Sanctae Theologiae Licentiati gradum die VI Augusti 1869 in eum contulit. Huic primo gradui academico alter et major Doctoris Theologiae die XIV Februarii 1896, quinque lustris feliciter et laudabiliter in erudiendis educandisque clericis peractis, est additus. Ex quibus omnibus satis elucet, eum ea pollere doctrina, quae in Episcopo requiritur, ut alios bono successu possit docere.

11. An sciat eum aliquo munere aliquando functum esse, vel circa curam animarum, aut regimen alterius Ecclesiae se exercuisse, et quomodo in eis se gesserit, tam quoad doctrinam, quam quoad prudentiam, integritatem, et mores, et quae sit causa scientiae.

Munera, quibus Dr Augustinus functus est jam supra commemorata sunt et in omnibus semper prae se ferebat illam doctrinam, prudentiam et integritatem in Episcopo laudandam.

Munera quibus fungebatur jam supra sunt enumerata, in quibus omnibus semper prae se ferebat eam doctrinam, quam docet Sancta Mater Ecclesia.

12. An sciat eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores, sive doctrinam, vel aliquo corporis, aut animi vitio, aliove Canonico impedimento teneri, quominus possit ad Ecclesiam Cathedralem promoveri, et quae sit causa scientiae.

<i>Scandalum nullum ac nullo tempore, in quantum mihi notum, dedit neque circa fidem neque circa mores vel doctrinam. Corporis aut animi vitia nulla mihi sunt nota neque alia canonica impedimenta, quibus fieret ut ad Ecclesiam Cathedralē promoveri non posset.</i>	<i>In quantum humana fragilitas scire potest, scio eum nunquam scandalum dedisse, neque circa fidem neque circa mores, sed et nullo corporis aut animi vitio aut canonico impedimento affectus est.</i>
---	---

13. An eum idoneum existimet ad bene regendam Ecclesiam Cathedralē, et praesertim eam, ad quam ipse est promovendus; an dignum, qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem Ecclesiae utilem, et proficuum futuram esse censeat, et quare ita existimet.

<i>Secundum meam scientiam et conscientiam idoneum eum et dignum existimo ad bene regendam Ecclesiam Cathedralē et praesertim Culmensē, ad quam ipse est promovendus, immo est dignus, qui ad illam promoveatur et adjuvante Deo sperari potest promotionem Ejus eidem Ecclesiae Culmensi utilem fore et proficuum. Hoc existimo, quia per longitudinem annorum, per quos promovendus mecum amicitia et conversatione erat conjunctissimus, satis eum cognovi, ut iudicium hoc ferre mihi sit datum.</i>	<i>Propterea existimo eum ad bene regendam Ecclesiam Cathedralē Culmensē idoneum et dignum esse hancque promotionem ad Episcopatum Culmensē Deo Optimo Maximo adjuvante ad salutem fore animarum tam Germanorum quam Polonorum.</i>
--	---

Podpisy świadków brzmiały: *Robertus Sawicki praepositus et Decanus Diraviensis*, oraz: *Josephus Landsberg, Canonicus*.

Od nowej karty zaczynają się zeznania o katedrze i diecezji chełmińskiej, złożone przez kanonika i wikariusza kapitulnego księdza Klemensa Lüdtkego oraz dziekana i proboszcza w Gdańsku u św. Mikołaja księdza Franciszka Scharmera:

Kanonik Klemens Lüdtkę¹¹	Dziekan Franciszek Scharmer¹²
--	---

1. An testis sciat in qua Provincia sita sit Civitas Pelplinensis, cujus situs, qualitatis, et magnitudinis sit, quod conflatur domibus, et quot Christi fidelibus inhabitetur, cujus dominio in temporalibus subjaceat, et quae sit causa scientiae.

<i>Civitas Pelplinensis sita est in Regni Borussici Provincia quae vocatur „Bo-</i>	<i>Civitas Pelplinensis sita est in provincia Prussiae occidentalis ad flumen</i>
---	---

¹¹ H. Mross, jw., s. 179–180: Lüdtkę Klemens Marcin urodził się 10 XI 1841 r. w Nakielnie powiat Wależ, jako syn nauczyciela Wincentego Lüdtkę i Rozalii Klawitter, siostry wyżej wspo-

russia Occidentalis”, medium per locum fluente flumine Ferse, quod influit in Vistulam; conflatur 150 circiter domibus et inhabitatur a 2815 Christi fidelibus. Quod ita se habere scio, cum ipse per multos annos Pelplini habitaverim itaque situm conditionesque Domicilii mei et aspectu et actis satis cognoverim.

„Ferse” dictum. Est pagus circa 3000 incolarum fere sine exceptione catholicorum, conflatur 150 domibus, subiacet in temporalibus dominio regni Borussiae. Causa scientiae est commoratio 5 semestrium in seminario clericali Pelplinensi.

2. An sciat in illa Civitate esse Ecclesiam Cathedralem, sub qua invocatione, ejus structurae, et qualitatis, an aliqua reparatione indigeat, et quae sit causa scientiae.

Ecclesia Cathedralis et totius Dioecesis Culmensis principalis ante sexcentos circiter annos sub titulo Beatae Mariae Virginis gloriose in coelum assumptae lateribus coctis ab Ordine Cisterciensium aedificata et deinde translatae Sedi Episcopali Culmensi tradita (die 3. Augusti 1824) nunc quintum iam annum

In civitate Pelplinensi est ecclesia cathedralis sub invocatione Beatae Mariae Virginis, structurae gothicae, per magnae amplitudinis, quae hoc tempore et intra et extra diligentissime reparatur. Valet causa scientiae in quaestione prima allata propriaque ultimi temporis observatio.

mianego księdza Edwarda Klawittera. W latach 1852–1860 ukończył gimnazjum w Wałczu i po maturze studiował w seminarium duchownym w Pelplinie 1860–1863; potem w Monasterze Westfalskim. W dniu 1 VIII 1865 roku uzyskał licencjat teologii, a 5 VIII 1865 roku został wyświęcony na kapłana. Pracował jako wikariusz katedralny i nauczyciel *Collegium Marianum* w Pelplinie, w latach 1867–1886 był prefektem gimnazjum w Chojnicach, którego profesorów nawrócił ze *starokatolicyzmu*. Doktorat teologii otrzymał 25 XI 1874 roku w Monachium. W latach 1885–1886 przewodniczył komitetowi budowy Zakładu św. Karola Boromeusza w Chojnicach. Biskup Leon Redner mianował go 10 XII 1886 roku wikariuszem generalnym i oficjałem. W dniu 15 II 1887 odbyła się jego instalacja jako kanonika chełmińskiej kapituły katedralnej. Kandydował na biskupa chełmińskiego w latach 1886 i 1898. Podczas wakansu w 1898/1899 roku był wikariuszem kapitulnym. Po śmierci biskupa pomocniczego Jana Trepnaua został dziekanem chełmińskiej kapituły katedralnej i odbył instalację 24 IX 1906 roku. W zarządzie funduszu stypendialnego generalnego wikariatu w latach 1883–1908 udzielił 1396 stypendiów 608 gimnazjastom, w tym 229 teologom. Był członkiem Towarzystwa Naukowego w Toruniu, ogłaszał drukiem artykuły historyczne. Jako wikariusz generalny faworyzował Niemców, a do polskich dążeń narodowych był ustosunkowany niechętnie. Zmarł w Zakładzie św. Karola Boromeusza w Chojnicach 16 III 1909 roku i pochowany został w Pelplinie.

¹² H. Mross, jw., s. 290–291: Scharmer Franciszek Michał urodził się w Człuchowie 4 X 1849 roku jako syn mistrza piekarskiego Michała Scharmera i jego małżonki Justyny Schnas. W latach 1860–1868 ukończył gimnazjum w Chojnicach. Studiował w seminarium duchownym w Pelplinie w latach 1868–1870 i 1873–1874, a także na uniwersytetach w Würzburgu i Monasterze Westfalskim. Święcenia kapłańskie przyjął 11 V 1873 roku w Pelplinie. Był wikariuszem w Gdańsku na Starych Szkotach i u św. Brygidy. Po zakazie duszpasterstwa wydanym na skutek *ustaw majowych* pracował w latach 1874–1881 jako dziennikarz. W dniu 24 IX 1881 roku został proboszczem w Gdańsku na Starych Szkotach, a 20 V 1891 u św. Mikołaja. W latach 1898–1905 był dziekanem. W kościele od 1896 roku z polecenia biskupa L. Rednera były co niedzielę śpiewy i kazania polskie. W dniu 18 XI 1905 odbyła się jego instalacja jako kanonika chełmińskiej kapituły katedralnej. W latach 1909–1917 był wikariuszem generalnym i oficjałem. Należał do Towarzystwa Naukowego Toruńskiego. Zmarł 23 VI 1917 i pochowany został na cmentarzu św. Mikołaja w Gdańsku.

subsidiis Gubernii Regii, Episcopi Leonis pie in Domino defuncti, Capituli Culmensis et singulorum Canonicorum omniumque universae Dioecesis Culmensis fidelium reparatur et Deo adiuvante hoc anno ad novum splendorem revocata novo Episcopo Culmensi muneri instar tradetur. Haec omnia testari valeo, quia ante duodecim annos apud Ecclesiam Cathedralis installatus sum canonicus numerarius et curatio reparationis Ecclesiae Cathedralis singulari modo ad me est delata et denique in duplici meo munere tam canonici quam Vicarii Capitularis meum fuit sumptus pro domus Dei decore et exorare et colligere.

3. An sciat quot Episcopos suffraganeos habeat; et quae sit causa scientiae. *Si vero Ecclesia sit Episcopalis:* An sciat, cui Archiepiscopo sit suffraganea; et quae sit causa scientiae.

Ecclesia Episcopalis Terrae Culmensis cum Sede Episcopali Pelplinensi est suffraganea Archiepiscopo Gnesnensi et Poseniensi. Huic iuri Metropolitico Ecclesia Culmensis assignata est Bulla circumscriptionis Dioecesium Regni Borussici: „De salute animarum” die 16. Julii 1821.

Ecclesia episcopalis Culmensis Pelplini est suffraganea Archiepiscopo Gnesnensi-Poseniensi, quod notum mihi est ex schematismo dioecesano.

4. Quot et quales sint in dicta Ecclesia Dignitates, Canonicatus, et alia Beneficia Ecclesiastica, quis sit numerus omnium Presbyterorum, et Clericorum inibi in divinis inservientium, quae sit Dignitas major post Pontificalem, quales sint redditus Dignitatum, Canonicatum, et aliorum Beneficiorum, et an adsit praebenda Theologica, et Poenitentiarum, et quae sit causa scientiae.

In Ecclesia Culmensi sunt duae Dignitates, Praepositi et Decani, octo Canonicatus numerarii, quattuor Canonici honorarii Pelplini non habitantes, quattuor (regulariter sex) Vicarii Ecclesiae Cathedralis atque in tota Dioecesi 261 Ecclesiae parochiales, 83 Ecclesiae filiales, 26 capellae publicae, 392 Pres-

in dicta ecclesia sunt duae dignitates, octo canonicatus. Alia beneficia apud ecclesiam cathedralem non reperiuntur. Numerus presbyterorum inibi in divinis inservientium est 15. Clerici aliorum ordinum hoc tempore non sunt, quia ex quo tempore Reverendissimus Dominus Episcopus Dr Leo Redner de-

byteri in Divinis inservientes. Dignitas maior post Pontificalem est Praepositi Capituli. Juxta Bullam „De salute animarum” dotationes sunt in Ecclesia Cathedrali:

a) Dignitates Praepositi et Decami 1200 thalerorum (3600 marcarum) pro utroque.

b) Pro primo Canonico thalerorum mille (3000 marcarum), pro secundo thalerorum nongenti (2700 marcarum), pro quolibet ex reliquis sex thalerorum octingenti (2400 marcarum), pro quolibet ex quattuor Canonicis honorariis thalerorum centum (quae summa postea centum thaleris aucta est).

Praebenda Theologalis non adest neque Poenitentiaria, attamen ex Capituli gremio unus Canonicus Concionator Cathedralis alter Poenitentiarius major ab Ordinario Loci nominantur.

Cause scientiae in his et iis, quae sequuntur, rebus sunt et cognitio mea personalis et acta tam Curiae Episcopalis quam Capituli Culmensis.

functus est, sacros ordines conferre impossibile erat. Dignitas major post Pontificalem est praepositura capituli cathedralis. Reditus dignitatum et canonicatum enumerantur in bulla „De salute animarum” de die 16 mensis Julii 1821. Praebendae Theologalis et Paenitentiaria non existunt. Attamen munere Paenitentiarii majoris fungitur aliquis canonicorum. Quarum rerum notitia maxima ex parte mihi pervenit ex schematismo dioecetano.

5. An in ea cura animarum exerceatur, per quem, an sit in ea fons Baptismalis, et quae sit causa scientiae.

In Ecclesia Cathedrali cura animarum exercetur per Vicarios atque ex parte per Canonicos audiendis fidelium confessionibus et Sacra Communionem ministranda; fons autem Baptismalis in Ecclesia Cathedrali non est.

In ecclesia cathedrali Pelplinensi exceptis confessionibus audiendis neque exercetur cura animarum neque invenitur fons baptismalis. Qua de re propria observatione certior factus sum.

6. An habeat Sacrarium sufficienter instructum sacra suppellectili, caeterisque rebus ad divinum cultum, et etiam ad Pontificalia exercenda, necessariis, chorum, organum, campanile cum campanis, et coemeterium, et quae sit causa scientiae.

Sacrarium Ecclesiae Cathedralis sufficienter instructum est sacra suppellectili ceterisque rebus ad divinum cultum et etiam ad Pontificalia necessariis et Ecclesia habet chorum, duo organa,

Habet Sacrarium sufficienter instructum sacra suppellectili ceterisque rebus ad divinum cultum et etiam ad Pontificalia exercenda necessariis, a Reverendissimo Domino Episcopo Doctore

unum magnum alterum maximum, campanile cum campanis, non tamen coemeterium. Exceptis enim Episcopis et Canonicis, qui in Ecclesia ipsa sepe-liuntur, nemo in hac Ecclesia habet ius sepulturae.

Leone Redner frequenter usitatis. Habet chorum, duo organa, campanile cum 4 campanis. Coemeterio opus non est, quia episcopi et canonici in catacombis ipsius ecclesiae cathedralis sepe-liuntur, ceteri in coemeterio prope ecclesiam parochialem. Causa scientiae allata est in quaestione praecedenti.

7. An sint in ea corpora, vel alicue insignes Reliquiae Sanctorum, quomodo asserventur, et quae sit causa scientiae.

In Ecclesia Cathedrali multae quidem sunt Reliquiae Sanctorum, imprimis eae, quae in altaris maximi Reliquiariis decenter ornatis asservantur, non tamen adsunt corpora vel alicuae insignes Sanctorum Reliquiae singulari modo expositae vel exponendae.

Sunt in ea reliquiae sanctorum quamvis non insignes, asservantur in altaribus, praesertim in altari majore et sanctae crucis. Valet causa scientiae quaestio-nis praecedentis.

8. An habeat domum pro Episcopi habitatione, ubi, et qualem, quantum distet ab Ecclesia, et an reparatione indigeat, et quae sit causa scientiae.

Domus Episcopi ante quinquaginta cir-citer annos aedificata et bene conser-vata ab Ecclesia Cathedrali ad quad-ri-centos passus distat.

Habet civitas Peplinensis domum pro Episcopi habitatione sufficientis mag-nitudinis, ab ecclesia cathedrali circiter 500 pedes distantem. Est bonae qualita-tis neque indiget reparatione. Valet causa scientiae quaestionum praee-quentium.

9. An sciat verum valorem reddituum mensae Episcopalis ad quam summam annuatim ascendant, in quibus consistant, an sint aliqua pensione onerati, ad cujus, vel quorum favorem dicta pensio sit reservata et quae sit causa scientiae.

Valor reddituum mensae Episcopalis se-cundum Bullam „De salute animarum” efficit octo milia thalerorum, sed una pars huius summae continetur redditibus duorum praediorum rusticorum ad mensae Episcopalis dotationem quoque pertinentium. Praedium unum onera-tum est pensione 1050 marcarum ad Seminarii Clericalis favorem reservata.

De valore reddituum mensae episcopalis cognovi ex bulla „De salute anima-rum”. An pensionibus onerati sint, nes-cio.

10. Quot existant in illa Civitate Ecclesiae Parochiales, et an unaquaeque habeat fontem Baptismalem, quot item in illa existant Collegiatae, quot Monasteria virorum, et mulierum, quot Confraternitates, et Hospitalia, et an sit Mons Pietatis, et quae sit causa scientiae.

In Civitate Pelplinensi est una Ecclesia Parochialis, quae habet fontem Baptismalem. Collegiatae vero et Monasteria virorum et Montes Pietatis neque Pelplini neque universim in Dioecesi Culmensi existunt. Pelplini est una Domus Virginum Sororum Caritatis Sancti Vincentii a Paulo, una Confraternitas sub invocatione Sanctorum Angelorum Custodum unum Hospitale. In tota vero Dioecesi inveniuntur 6 domus Congregationis Virginum Sororum Caritatis Sancti Vincentii a Paulo cum 73 Sororibus, 2 domus Sancti Caroli Borromaei cum 30 Sororibus, 10 domus Sanctae Elisabeth cum 66 Sororibus, una domus Sancti Francisci cum 10 Sororibus. Hospitalia in Dioecesi Culmensi numerantur 87 et Confraternitates diversi nominis et generis circiter 420.

In civitate Pelplinensi praeter unam ecclesiam parochialem, quae habet fontem baptismalem, neque collegiatae existunt neque monasteria virorum. At invenitur ibi unum monasterium mulierum vel potius nosocomium congregationis Virginum sororum Charitatis sancti Vincentii a Paulo. Item una est confraternitas et unum hospitale. Mons pietatis, qui dicitur, non existit. Causas scientiae iam attuli in quaestionibus praecedentibus.

11. Quantum sit ampla Dioecesis, quot et quae loca complectatur, et quae sit causa scientiae.

Dioecesis Culmensis cum Sede Episcopali Pelplinensi est distinguenda a valde minore vetere Dioecesi Culmensi anno 1243 cum aliis tribus terrae Prussicae Dioecesibus erecta et inter flumina Vistulam, Ossam, Drewenziam sita. Dioecesis Culmensis nostrae aetatis complectitur, ut supra iam commemoratum est, 261 Ecclesias Parochiales cum amplitudine totali 470 milium passuum quadratorum et 707.119 animabus Christi fidelium.

In dioecesi Culmensi enumerantur 707.119 animarum, quarum cura in 261 parochiis exercetur, cujus rei notitiam accepi ex schematismo dioecetano.

12. An in ea erectum sit Seminarium; quot in eo pueri alantur, et quae sit causa scientiae.

In Seminario Clericorum Pelplini existente aluntur 113 Studiosi Sacrosanctae Theologiae, qui in Gymnasiis publicis studia et examina iam superaverunt. In Seminario parvo puerorum (Collegio Mariano) educantur circa 250 discipuli.

Erectum est in ea seminarium clericorum, in quo 113 alumni ad sacros ordines suscipiendos aluntur. Valet causa scientiae in quaestione praecedenti allata.

13. An ipsa Ecclesia vacet, quomodo, a quo tempore citra, et quae sit causa scientiae.

Ecclesia Culmensis vacat inde a Kalendis Aprilibus anni 1898 post obitum Reverendissimi Episcopi Dr. Leonis Redner, qui me Vicario eius per duodecim annos Generali praesente piam animam exspiravit et ut in luce Sanctorum perpetua requiescat successore dato in Sede Episcopali et dignissimo et maxime idoneo flagito atque oro.

Sedes episcopalis ecclesiae Culmensis vacat per obitum Reverendissimi Domini Doctoris Leonis Redner calendis Aprilibus praeteriti anni pie defuncti, cujus sepulturae ipsemet interfui.

Zeznania podpisali, każdy swoje: *Clemens Lüdtk*e Canonicus et Vicarius Capituli Culmensis, oraz *Franciscus Scharmer*, decanus et parochus ad sanctum Nicolaum. Sekretarzem był ks. Franciszek Liedtke.

Biskup Warmiński Andrzej Thiel w dniu 15 II 1899 przesłał arcybiskupowi nuncjuszowi Benedyktowi Lorenzelliemu: dwa egzemplarze procesu o zaletach biskupa elekta chełmińskiego dr. Augustyna Rosentretera i o stanie Kościoła chełmińskiego, wraz z przysłanym na wzór procesem z 1878 roku, który przy wykonaniu zlecenia był bardzo pożyteczny.

Nuncjusz podziękował 18 II 1899 roku, donosząc, że bez zwłoki jeden egzemplarz przesłał do Rzymu i ma nadzieję, że osierocenie diecezji chełmińskiej niedługo się skończy. Pismo wpłynęło do Fromborka 20 II 1899 roku i biskup warmiński Andrzej zadysponował złożenie jego do akt.

W tydzień później, 27 II 1899 roku, papież Leon XIII zatwierdził wybór, a 9 VII 1899 roku Biskup Warmiński dr Andrzej Thiel wyświęcił ks. dr. Augustyna Rosentretera na Biskupa Chełmińskiego w katedrze w Pelplinie.

PROCESSUS INFORMATIVI EPISCOPORUM CULMENSIIUM
LEONIS REDNER (1886–1898) ET AUGUSTINI ROSENTRERER (1899–1926)

SUMMARIUM

Episcopus Varmiensis Dr Andreas Thiel (1885–1908) de mandato Nuntiature Apostolicae Monacensis tres processus informativos instruxit: Archiepiscopi Gnesnensis et Posnaniensis Iulii Dinder (1886–1890), de quo conferatur liber in memoriam RD Professoris Mariani Banaszak Posnaniae edendus, necnon duorum Episcoporum Culmensium: Leonis Redner et Augustini Rosentreter.

In processu Leonis Redner anno 1886, de mandato Nuntii Apostolici Angeli di Pietro instructo, testes erant canonici Culmenses Ioannes Trepnau (1835–1906) et Eduardus Klawitter (1826–1897), notarius erat Franciscus Liedtke (1855–1906), secretarius Episcopi Varmiensis.

In processu Augustini Rosentreter anno 1899, de mandato Nuntii Apostolici Benedicti Lorenzelli instructo, testes *de persona electi* erant praepositus et decanus Dirsaviensis Robertus Sawicki (1841–1925) et canonicus Culmensis Iosephus Landsberg (1840–1905). Testes *de Ecclesia et Dioecesi* erant canonicus Culmensis Clemens Lüdtke (1841–1909) necnon decanus et parochus Sancti Nicolai Gedanensis Franciscus Scharmer (1849–1927). Notarius erat iterum Franciscus Liedtke.

Integra responsa interrogatoriis originali lingua Latina reproducentur.

**ANONIMOWY RĘKOPIS ŚREDNIOWIECZNY NR 20 ZE ZBIORÓW
BIBLIOTEKI MUZEUM WARMII I MAZUR W OLSZTYNIE
[SERMONES QUADRAGESIMALES]**

T re ś ć: Wstęp. — Treść i forma dokumentu. Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Na prośbę kierowniczkii Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie mgr Barbary Michalskiej zajęłam się bliżej łacińskim rękopisem nr 20 z tamtejszych zbiorów podejmując się jego odczytania. Dokument ten zawiera cztery karty, czyli pełne osiem stron tekstu formatu A4. Manuskrypt sporządzony został czarnym ziołowym inkaustem (obecnie wyblakły wygląda jak brązowy). Jest zapisany w dwóch kolumnach na stronie. Całość liczy 16 kolumn (o wymiarach 24×10 cm każda) po 40 wersów, czyli w sumie 640 wersów. Zewnętrzne kolumny tekstu przy oprawie¹ zostały wzdłuż kartek (2 cm) przycięte, co bardzo ufrudniło transliterację.

Materiałem, na którym zapisano tekst jest pergamin oklejony cienkim białym płótnem. Kodeks ma oprawę kartonową, a grzbiet płócienny. Pergamin poli-niowano. Ślady kleju na pierwszej i ostatniej stronie dokumentu wskazują na użycie dwóch kart jako wyklejek przy oprawie książki. Potwierdza to zapis na wyklejce wierzchniej okładki kodeksu: *losgelöst aus 4° De 12*. Na podstawie tej sygnatury, sprawdzonej w *Katalogu Biblioteki Liceum „Hosianum” w Braniewie*² udało się ustalić skrócony opis bibliograficzny książki, przy oprawie której użyto rękopisu jako wyklejki. Są to (*S*) *Ambrosius, Opera ex editione Romana. Edit. II fol. Lutetiae Parisiorum 1661*³. Na tejsze samej wyklejce wierzchniej okładki kodeksu znajduje się także odcisk czerwonej pieczęci w kształcie elipsy z napisem: *Bibliothek der Staatl. Akademie Brannsberrg*, co wskazuje również na braniewską proveniencję kodeksu⁴. Poniżej odcisnięto w czasach nam współczesnych pieczęć Biblioteki Muzeum w Olsztynie.

¹ Bliższych okoliczności wyjęcia i oprawy tekstu nie znamy. Można przypuszczać, że stało się to na początku XX w., zob. przypis 4.

² *Katalog der Bibliothek des Kgl. Lyceum Hosianum in Brannsberrg* (bez redakcji), Braniewo 1906, uzyskałam dzięki życzliwości ks. prof. M. Borzyszkowskiego.

³ Tamże, s. 89: *De 12* — *Patristik*; Biblioteka WSD „Hosianum” w Olsztynie tego egzemplarza nie posiada.

⁴ Akademia Braniewska, wyższa uczelnia teologiczna, istniejąca w Braniewie w latach 1912–1945, jako kontynuacja Collegium *Hosianum* (1565–1780), *Gymnasium Academicum* (1781–1818), *Lyceum Hosianum* (1818–1912), zob. J. O b ł a k, *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. I, Lublin 1985, szp. 209–210.

Wyklejki i karty ochronne kodeksu zawierają znaki wodne. Są to: Lew z mieczem w koronie i napis w otoku (również opatrzonym koroną): *Pro patria, Eendracht maakt magt*, następnie *V D L*⁵, sugerują użycie do oprawy materiału pochodzącego z papierni holenderskiej, bliżej nam nie znanej.

Dokument ten dzieli się dokładnie na dwie równe objętościowo części (2 + 2 karty) bliżej nie znanej całości, na co wskazuje oprawa. Dwie końcowe karty mają paginację rzymską XVIII–XX. Tekst obu części jest pisany tą samą ręką, w tym samym stylu i rozważa tę samą tematykę z zakresu typologii biblijnej, o czym będzie mowa przy przedstawieniu treści manuskryptu.

Interesujący nas kodeks rękopiśmienny jest łacińskim tekstem rubrykowanym. Jest to zmodyfikowana minuskuła gotycka obfitująca w liczne skróty. Jedyne nowe myśli są wyrażane zdaniami zaczynającymi się od dużych ozdobnych liter. Brak jakiegokolwiek interpunkcji. Na tej podstawie możemy twierdzić, że manuskrypt ten pochodzi ze średniowiecza, przypuszczalnie z połowy XIV w.⁶

Rękopis ten jest utworem anonimowym, nie ma podpisu autora ani właściciela, ponadto nie posiada wstępu, ani tytułu. Dotychczas nikt nie zajmował się tym zabytkiem literackim. Jest to wstępny etap badań i obecnie trudno ustalić, czy to jest przekaz oryginalny czy kopia? Próba odczytania nazwiska, czy tylko imienia autora z początkowych sylab czy liter poszczególnych wersów tekstu (akrostych) bowiem jest to w pewnej mierze tekst rymowany⁷, nie przyniosła pożądanego rezultatu. Rozdziały tekstu nie zostały jasno oznaczone. Jedyne zasygnalizowano je zwrotami: *In praecedenti capite audivimus...*, *in consequenti audimus...*⁸, co w omawianym rękopisie występuje pięć razy.

Podany w nawiasach prostokątnych tytuł: *Sermones quadragesimales* został wpisany na podstawie analizy treściowej i formalnej badanego rękopisu.

FORMA I TREŚĆ DOKUMENTU

Przymierzając teorię średniowiecznego kaznodziejstwa⁹ do interesującego nas tekstu można stwierdzić, że stanowi on literacki zapis traktatu lub kazań (*sermones*) egzegetycznych z dziedziny biblistyki. Są to wzorcowe kazania wielkopostne (*quadragesimales*) traktujące o Eucharystii, kapłaństwie Chrystusa, męce i jego

⁵ *Pro patria; W obronie ojczyzny. Eendracht maakt magt; Zgoda czyni bogactwo.* Tekst holenderski przetłumaczono na podstawie słownika: Nico Martens, Elke Morciniec, *Mały słownik holendersko-polski i polsko-holenderski*, Warszawa 1977. *V D L* są to zapewne inicjały właściciela papierni.

⁶ Por. *Pisma średniowieczne*, w: A. Gieysztor, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa 1973, s. 99–165.

⁷ Niestety, utwór ten nie posiada wstępu. Średniowieczni poeci często akrostychem podpisywali swoje utwory. Było to zgodne z ówczesnymi definicjami poezji. Akrostych to utwór poetycki, ułożony w ten sposób, że początkowe litery poszczególnych wersów, czytane pionowo z góry na dół tworzyły: wyraz, zdanie lub podpis autora. Por. *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. Teresy Michałowskiej, Wrocław-Warszawa 1990, s. 18–19.

⁸ Zob. rkps nr 20, s. 3, kol. 1; s. 4, kol. 1; s. 5, kol. 1, s. 6, kol. 2, s. 7, kol. 2.

⁹ Na temat teorii kaznodziejstwa w poszczególnych epokach zob. T. Szostek, *Kazanie*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, jw., s. 317–321.

śmierci w oparciu o odpowiednie teksty biblijne. Przy czym został tu szeroko rozbudowany typiczny sens Pisma Świętego zgodnie z wymaganiami średniowiecznej *artis praedicandi*¹⁰. Typologia biblijna w wiekach średnich miała już dobrze przygotowany grunt w pismach ojców Kościoła i pisarzy kościelnych pierwszych wieków chrześcijaństwa. Tu warto przypomnieć ojca chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego, Orygenes († 254), który był autentycznym biblistą¹¹. Także zasada św. Augustyna *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*¹² jest jakby podsumowaniem przemyśleń hagiografów Nowego Testamentu, który w tekstach Starego Przymierza widzieli wielokrotnie sens typiczny¹³.

Sens typiczny Pisma Świętego wskazuje na bogatsze znaczenie tekstów Starego Testamentu i był już stosowany przez samego Jezusa Chrystusa, który np. wyjaśniał, że przebywanie Jonasza we wnętrzościach wielkiej ryby poza sensem wyrazowym ma sens typiczny i jest zapowiedzią zmartwychwstania Chrystusa¹⁴.

W badanym przez nas rękopisie anonimowy autor zastosował metodę sensu typicznego czyli alegorycznego, pouczając słuchaczy, w co należy wierzyć i sensu moralnego czyli tropologicznego — przypominając jak należy postępować oraz wskazał na życie wieczne, które jest nagrodą za doczesne postępowanie zgodne z nauką i życiem Chrystusa¹⁵.

W utworze tym, mocno zretoryzowanym istotną rolę, zgodnie z tendencjami epoki¹⁶, odgrywa operowanie kontrastem. Dotyczy to głównie sfery wartości: dobro – zło, cnota – grzech. Autor starał się pokazać, że wszystkie osoby ludzkie, wartości ziemskie i doczesne są tylko niedoskonałymi figurami Jezusa Chrystusa — centralnej postaci historii zbawienia — lub jego boskich przymiotów. To ilustrują następujące, wybrane dla przykładu zwroty:

*Coena Domini perfigurata in agno paschali...*¹⁷

Haec victoria hostium Christi iam recitata

*fuit olim in Sampsonie et Sangar et David perfigurata...*¹⁸

Haec (historia) autem baiulatoris crucis Ihesu Christi iam narrata

*Olim fuit Iysaac filio Abrahae perfigurata...*¹⁹

Figury chrystologiczne pojawiające się w Starym Testamencie mogą być nieosobowe lub osobowe²⁰. Przyjrzyjmy się teraz jak te problemy wyjaśnia autor interesującego nas dokumentu.

¹⁰ Tamże, s. 317.

¹¹ E. S t a n u l a, Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego — Wstęp, w: O r y g e n e s, Komentarz do Ewangelii św. Jana, Warszawa 1981, s. 20–48.

¹² S. A u g u s t i n i, Quaestionum in Heptateuchum 2, 73, w: Patrologiae Latinae t. 34, Turnholt (1969), szp. 623.

¹³ Tak sądzono na podstawie Listów św. Pawła: Ga 4,24; Rz 5,14; por. Wstęp ogólny do Pisma Świętego, pod red. J. S z l a g i, Poznań, Warszawa 1986, s. 192.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. S. W i e l g u s, Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu, Lublin 1990, s. 119.

¹⁶ Zob. T. M i c h a ł o w s k a, Średniowiecze, Warszawa 1995, s. 782.

¹⁷ Rkps nr 20: s. 1, kol. 1.

¹⁸ Tamże, s. 2, kol. 2.

¹⁹ Tamże, s. 4, kol. 2.

²⁰ Podział ten zaczerpnęłam z: M. S z r a m, Figury Jezusa Chrystusa, w: Encyklopedia Katolicka KUL, Lublin, t. VII (w druku).

Dość obszernie skomentowany jest fragment *Księgi Wyjścia* (Wj 16, 14–15) dotyczący manny na pustyni. Było to zjawisko nadzwyczajne. Manna była pokarmem zesłanym z nieba dla Izraelitów. Była zapowiedzią (figurą) Eucharystii. Niszczała pod wpływem słońca. Podobnie Eucharystia w sercach próżnych i leniwych nie przynosi pożądanego owocu. Żli przyjmują Eucharystię na swoją zgubę (*in suam dampnationem*) dobrzy zaś na wieczną pociechę (*ad perpetuam consolationem*). Manna miała smak pokarmu ziemskiego. Eucharystia ma w sobie rozkoszny smak pokarmu niebiańskiego. Ten smak nie jest odczuwalny w spożywaniu, lecz w niebiańskiej kontemplacji. Sprawiedliwy spożywał mannę odczuwając smak, jaki chciał (*omnem saporem, pro ut quibus desiderabat*), lecz słodczy Chrystusa nie da się porównać z żadnym smakiem tego świata (*dulcedini Christi ullus sapor huius mundi assimilatur*). Kto zakosztował tej doskonałej słodczy uważa wszelkie rozkosze tego świata za piotun (*omne delectamentum totius saeculi absinthium reputaret*). Przykładem człowieka, który zakosztował słodczy Pana jest św. Piotr na górze Tabor. Chciał on tam pozostać na zawsze i zbudować namioty (*statim tabernacula facere et semper ibi manere*). Z manną działa się cuda. Według poleceń Mojżesza można było zebrać tylko jeden gomor²¹, czyli tyle, ile wystarczyłoby na całodzienne wyżywienie. Zbierający ponad jeden gomor żarłoczni, w końcowym efekcie mieli tylko tę miarę (*non plus quam gomor habuerunt*). Ci zaś, którzy nie mogli zebrać nawet tej miary, w swoich pomieszczeniach znajdowali ją napełnioną (*plenam mensuram invenerunt*). Podobnie przyjmujący Chrystusa w Eucharystii w jednej lub kilku hostiach naraz nie mają więcej od tych, którzy przyjęli jedną hostię lub tylko cząstkę hostii.

Inną nieosobową figurą Chrystusa w Starym Testamencie był baranek paschalny. Pascha była typem Wieczery Pańskiej. (*Coena Domini perfigurata fuit in agno paschali*, Rdz 22,13). Baranek paschalny był jedzony przez Żydów w czwartek przed Wielkim Piątkiem na pamiątkę wyjścia z niewoli egipskiej (Wj 11–12). Tak Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii, by nas wyzwolić z niewoli szatańskiej (*de diabolica potestate eripere voluit*). Jedzący baranka paschalnego byli przepasani, mieli sandały na nogach i laski w rękach (Wj 11,12) tak przyjmujący Chrystusa w Komunii św. mają mieć przygotowany umysł i „trzymać w rękach” moc wiary i czystości. Baranek paschalny był niegotowany lecz pieczony, tak komunikujący powinni być zahartowani ogniem cierpienia.

Dalej omawiany przez nas rękopis pokazuje Melchizedecha jako figurę Jezusa Chrystusa. Jest to figura osobowa. Chrystus ma w Eucharystii postać chleba i wina tak, jak niegdyś Melchizedech, król Szalemu wyszedł na spotkanie Abramowi i ofiarował mu chleb i wino (Rdz 14, 17–19). Melchizedech był królem i kapłanem podobnie jak Chrystus. Przeto Melchizedech był doskonałą figurą Chrystusa. Kapłani bowiem sprawują sakrament (Eucharystii) nie zaś patriarchowie czy prorocy. Kapłani przewyższają jakby Matkę Bożą. Przez Maryję bowiem jeden raz Syn Boży przyjął ciało, przez kapłanów częściej chleb staje się ciałem Chrystusa. Kapłani jako sprawcy Eucharystii powinni być bardziej od innych zdyscyplinowani. Wynikiem tych rozważań jest modlitwa o godne przyjmowanie sakramentu Eucharystii, by nie być przez Jezusa odrzuconym na wieki.

²¹ Chodzi tu o omer, 1/10 efy, około 4 litrów, zob. Słownik, w: Biblia Tysiąclecia, wyd. III, Poznań, Warszawa 1980, s. 1425.

Inwokacja do niewiernych Żydów ożywia z jednej strony tok narracji, z drugiej zaś wskazuje na niehistoryczny sposób myślenia charakterystyczny dla epoki średniowiecznej²². Kaznodzieja zwraca się do wiarołomnych Żydów mówiąc: cóż wam pomogły tłumy, kiedy Chrystus jednym słowem mógł was powalić i zabić jak to Bóg uczynił w Starym Testamencie. Tutaj następuje cała litania przykładów niezwykłego działania mocy Bożej. Wymienimy choćby kilka: Rozstąpiła się ziemia i pochłonęła buntowników Datana i Abirama (L 16, 27–13). Kara na Sodomę i Gomorę za grzechy (Rdz 19,24). Zamiana żony Lota w słup soli (Rdz 19, 26). Wojsko Sancheriba, króla Asyrii zostało zamienione w popiół (2 Krl 19,35; 2 Mch 8,19). Nagła śmierć synów Judy: Era i Onana (Rdz 46,12). Zabicie Goliata mieczem „anielskim” (1 Sam 17,50–52). Poddanie pod władzę szatana siedmiu mężów Sary, żony Tobiasza (Tb 7, 11 nn). Zesłanie jadowitych węzów na szemrzących (Lb 21, 5–6). Rzucenie na rozszarpanie drapieżnych niedźwiedzi jak 42 chłopców naśmiewających się z proroka Elizeusza (2 Krl 2,24).

Długa lista wydarzeń starotestamentalnych, świadczących o wszechmocy Bożej prowadzi do konkluzji skierowanej do tychże niewiernych Żydów: Chrystus dobrowolnie przyjął śmierć, jeśli zechce, obroni się i nie będziecie mogli oprzeć się jemu. On okazał swoje zwycięstwo i potęgę i dał możliwość zmartwychwstania ludziom i przyjmowania go.

Zwycięstwo, odniesione przez Chrystusa nad wrogami było już zapowiedziane w Starym Testamencie przez zwycięstwo Samsona (Sdz 15,15), Samgara (Sdz 3,31) i Dawida (1 Sam 17) nad Filistynami. (*Haec victoria hostium Christi iam recitata fuit olim in Samsone et Sangar et David perfigurata*).

Mocą Bożą Samson, Samgara i Dawid pokonali bardzo wielu wrogów, nie więc dziwnego, że Chrystus swą mocą powalił na ziemię Żydów w Ogrójcu²³.

Opis sądu i biczowania Chrystusa, wspomniany przez kaznodzieję (*In praecedenti capite audivimus, quod Christus fuit flagellatus*) nie zachował się w omawianym przez nas rękopisie.

Następnie scena cierniem koronowania Jezusa jest przedstawiona z całą dokładnością i z uwagą kaznodziei, że prawo nawet nie wymagało koronować człowieka cierniami. Włożenie więc cierniowej korony na głowę Chrystusa było wynikiem okropnej złośliwości Żydów. Okrycie płaszczem szkarłatnym, włożenie korony cierniowej i trzciny w prawą rękę Chrystusa, ponadto wymierzanie policzków i opluwanie było znieważaniem królewskiej godności Zbawiciela.

Dalej kaznodzieja przedstawił skazanie Chrystusa na mękę krzyżową i zaznaczył w tym opisie rolę szatana, który usiłował zniweczyć odkupienie rodzaju ludzkiego. Dzięki cierpieniom Chrystusa krzyż stał się odtąd znakiem zwycięstwa i chwały. Typem Chrystusa dźwigającego krzyż w Starym Testamencie był Izaak,

²² „Ta obojętność na czas, tak bardzo charakterystyczna dla człowieka średniowiecza, zachowała się zresztą w jakimś stopniu do dziś i występuje wszędzie tam, gdzie epoki minione i ludzi z tamtych epok ocenia się na podstawie kryteriów nam współczesnych nie starając się pojąć tamtych uwarunkowań i tamtej mentalności. Tak np., gdy winę za zbrodnię inkwizycji czy za zło moralne postępowania niektórych papieży przenosi się na Kościół współczesny, a uczonych średniowiecznych uważa się za zacofanych, bo w swoich badaniach naukowych różnili się od uczonych nam współczesnych”. — S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 354.

²³ Rkps nr 20, s. 2, kol. 2. „Si isti Dei adiutorio tot hostes prostraverunt, non est mirum, quod coram Christo omnes hostes eius corruerunt”.

noszący na swych barkach drwa na złożenie z siebie ofiary (Rdz 22). Izaak został uwolniony od śmierci przez anioła, a baranek zaplątany w krzakach był złożony Bogu w ofierze. Chrystus natomiast sam wszystko wycierpiał i za nas to ofiarował Bogu Ojcu.

W pierwszym rozdziale części drugiej zachowanego rękopisu autor koncentruje swą uwagę na cierpieniach Chrystusa. Podkreśla jego cichość i delikatność oraz cierpliwość z jednej strony, z drugiej zaś wymowność w sądzie i wytrwałość wobec wrogów w walce, podobnie jak Dawid w Starym Testamencie. W usta Chrystusa cierpiącego autor wkłada słowa psalmu 22,7: *Jam jest robak, a nie człowiek. To nieludzkie traktowanie Chrystusa sprawiało mu bardzo dotkliwy ból, gdyż ciało jego było nadzwyczaj delikatne, szlachetne i wrażliwe. Stąd żalosny okrzyk: *Wszyscy, co drogą zdążacie, przyjrzyjcie się i zobaczcie, czy jest boleść podobna do tej, co mnie przytłacza*²⁴. Rozważanie to zakończone jest wezwaniem do Zbawiciela: *O dobry Jezu, daj nam tak patrzeć na twą gorzką mękę, by zasłużyć na radość wieczną w ojczyźnie niebieskiej*.*

W następnym rozdziale zastanawia się autor nad zdradą Judasza. Pocałunek był zawsze znakiem miłości. Niegodziwy Judasz uczynił go znakiem zdrady. To niegodziwe pozdrowienie było już zapowiedziane w Starym Testamencie²⁵, Joab nazwał Amasę bratem i podstępnie przebił mu brzuch mieczem. Judasz przy pozdrowieniu nazwał Chrystusa mistrzem i tym gestem wydał go katom. Dalej jest długa inwokacja do Judasza, obrazująca wielką dobroć Chrystusa i niewdzięczność tego apostoła. Stare prawo dopuszczało zasadę „zab za zab”, lecz nie godziło się tak czynić. Podsumowaniem tej długiej listy niegodziwości Judasza jest stwierdzenie: [...] *lecz ty niegodziwy Judaszu zło wyrządziłeś temu, który tak wielkie dobrodziejstwo ci wyświadczył. Podobnie uczynili twoi rodacy Żydzi, których figurą był Saul, oddając Dawidowi złem za dobro. Kain również bez przyczyny zabił swego niewinnego brata Abła*²⁶.

Tekst rękopisu w następnym rozdziale przynosi opowiadanie biblijne o przesłuchaniu Chrystusa u Annasza i Kaifasza. Pan Jezus zachował się godnie, gdy Malchus, któremu niegdyś uzdrowił ucho, uderzył go w policzek. Tutaj Chrystus praktycznie pokazał, jak należy realizować jego naukę o miłości nieprzyjaciół. Autor kazania zestawia łagodność i cierpliwość Zbawiciela ze srogością, surowością i głupotą Żydów, którzy zakrywali oczy Bogu wszystkowiedzącemu, którzy plwocinami oszpecili twarz Chrystusa, będącą przedmiotem adoracji aniołów Żydów, którzy związali ręce Bogu Stworzycielowi nieba i ziemi. Ci przewrotni Żydzi mieli swoje prototypy wśród chwalcących ulanego ze złota cielca pod górą Synaj²⁷.

Żydzi, którzy wyśmiewali Chrystusa mają swoich poprzedników w Starym Przymierzu w osobie Chama, syna Noego. Cham w miejsce czci należnej swemu ojcu, wyśmiewał go i wyszydzał, jednak odbywało się to bez świadków²⁸. Chrystus

²⁴ Liturgia ten żalosny okrzyk, zaczerpnięty z Lamentacji Jeremiasza (Lam 1,12) wkłada w usta cierpiącego Chrystusa.

²⁵ 2 Sam 20,9. Jest to okrutna scena rozegrana między dwoma dowódcami wojsk Dawida: Joabem i Amasą.

²⁶ Rkps nr 20, s. 6, kol. 1. Kolumna ucięta z lewej strony. Utrudnia to dokładne odczytanie tekstu.

²⁷ Rkps nr 20, s. 7, kol. 1; Wj 32,2-8.

²⁸ Rkps nr 20, s. 7, kol. 1; Rdz 9, 22-25.

był znieważany publicznie przez tłum i przeciwnie do Noego, nie miał nikogo współczującego mu.

Żydzi naigrawający się z Chrystusa byli zapowiedzeni przez Filistynów (Filistyni byli ich figurą), wrogów Izraela, z którymi walczył heros biblijny Samson²⁹. Samson dzięki wyjątkowej sile, danej mu przez Boga stał się pod pewnym względem figurą Chrystusa. Samson dał się dobrowolnie związać wrogim Filistynom, podobnie Chrystus pozwolił się skępować linami Żydom przy pojmaniu w Ogrójcu³⁰. Całe to opowiadanie kończy się przywołaniem na pamięć sceny sądu ostatecznego, gdy Chrystus nieprzyjaciół swych pośle na zagładę, a przyjaciół do Królestwa swego Ojca. Konkluzję tej sceny stanowi prośba, skierowana do Chrystusa: *O dobry Jezu, daj nam podobać się Tobie i usłyszeć Twoje błogosławione wezwanie*.

Następny i ostatni rozdział omawianego rękopisu zawiera zgodnie z Biblią opis przesłuchania i upokorzenia Chrystusa. Tutaj Chrystusa biczowanie *linguis et verberibus* (językami i biczami) przez Żydów ma swą zapowiedź w osobie starotestamentowego Joba, którego smagał szatan uderzeniami i żoną językiem. Ciało Chrystusa było bardzo delikatne więc odczuwał on mocno uderzenia zarówno biczami jak i słowami³¹.

Zakończenie kazania jest zachętą autora-kaznodziei do rozważań męki Chrystusa, by nie zatracić własnej duszy. Zwraca się tu uwagę słuchacza-czytelnika na miłość Chrystusa, z jaką podejmował On straszną mękę oraz na obowiązek wdzięczności Bogu za te poświęcenie. Podejmowanie niewielkich cierpień życia ohocho ma być uniknięciem wiecznego potępienia po śmierci. *O dobry Jezu w tym życiu nas uderzaj i ćwicz, abyśmy po śmierci mogli bez oczyszczeń kosztować niebieskich słodyczy*.

ZAKOŃCZENIE

Anonimowy, nie posiadający tytułu, średniowieczny rękopis z Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, pod sygnaturą nr 20 został odczytany przez autorkę niniejszego artykułu. Jest to bardzo stary zabytek kaznodziejstwa polskiego w języku łacińskim³². Zachował się on jako wklejka przy oprawie dzieł św. Ambrożego, wydanych w Paryżu w 1661 r.

Niniejszy artykuł prezentuje dokonane badania nad tym zabytkiem. Na podstawie analizy formy i treści można nadać mu hipotetyczny tytuł: *Sermones quadragesimales*. Są to wzorcowe kazania pasyjne według teorii średniowiecznej *artis praedicandi*. Chociaż badania naukowe nad rękopisem nie są jeszcze zakończone, wydaje się uzasadnione opublikowanie dotychczasowych wniosków, które przedstawiono wyżej. Pozostaje zadanie dla mediewistów *sensu stricto*: ustalić autora, określić dokładniej datę powstania manuskryptu i formę jego przekazu

²⁹ Zob. Sdz 13,1–16,31.

³⁰ Por. J 18, 12.

³¹ Rkps nr 20, s. 8, kol. 2.

³² Por. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. I. Kazania i pieśni*, Warszawa 1902, s. 38 nn.

(oryginal czy kopia?) oraz prześledzić koleje jego losu, szczególnie z okresu przedbraniewskiego, bowiem *habent sua fata libelli*.

ANONYMES MITTELALTERLICHES MANUSKRIFT NR. 20 AUS DEN BESTÄNDEN
DER BIBLIOTHEK DES MUSEUMS VON ERMLAND UND MASUREN
IN OLSZTYN (ALLENSTEIN)
(*SERMONES QUADRAGESIMALES*)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz besteht aus Einleitung, Form- und Inhaltsbeschreibung des Dokuments, sowie Schlußbemerkungen. In der Einleitung wurde die äußere Gestalt des mittelalterlichen in lateinischer Sprache abgefaßten Dokuments dargestellt. Als Entstehungszeit wurde annähernd die Hälfte des 14. Jahrhunderts angenommen. Der Erhaltungszustand ist gut, die äußeren beim Binden beschnittenen Spalten des Textes ausgenommen.

In der Form- und Inhaltsbeschreibung ist festgestellt worden, daß das Manuskript eine Reihe von Fastenzeitpredigten in teilweise gereimter Prosa darstellt. Das Ziel dieser Predigten ist, die Hörer dem Gott anzunähern. Die Thematik ist biblisch und reich an Metaphern. Es werden auch oft biblische Typen und Antitypen dargestellt. Durch häufige Anrufung biblischer Gestalten wird Abwechslung geschaffen.

Der letzte Teil des Aufsatzes enthält Schlußfolgerungen und weitere Forschungspostulate.

PROBLEMATYKA EKUMENICZNA W DZIEJACH DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: — I. Inicjatywy o charakterze preekumenicznym w przeszłości. 1. Koncepcja jedności Kościoła Sługi Bożego Biskupa Warmińskiego, kardynała Stanisława Hozjusza. 2. Cześć dla Matki Pana w Świętej Lipce katolików warmińskich i ewangelików mazurskich. 3. Projekt wspólnej kaplicy protestantów i katolików dla uczczenia miejsca śmierci św. Wojciecha. 4. Pomnik wzniesiony w Giżycku przez protestantów dla uczczenia 900-lecia śmierci św. Brunona z Kwerfurtu Patrona Królestwa Pruskiego. 5. Badania naukowe historyków protestanckich nad życiem i duchowością patronów diecezji warmińskiej. — II. Spojrzenie na działalność ekumeniczną w diecezji warmińskiej po II Soborze Watykańskim. 1. Ekumenizm duchowy. 2. Ekumenizm naukowy. 3. Ekumenizm praktyczny. — Zusammenfassung.

Ewangelia jest pierwszym dokumentem chrześcijańskim przekazującym termin *oikumene* (Łk 2,1) i to w znaczeniu geopolitycznym. Cały świat — *pasan ten oikumenen*, który każe spisać cesarz August, to rzymskie imperium. Kiedy cesarstwo rzymskie stało się chrześcijańskie — *oikumene* — utożsamilo się z chrześcijaństwem, jako religią obejmującą „cały świat”. Synody biskupów, które gromadziły nie tylko episkopat jednej prowincji kościelnej, czy jednego kraju, lecz przedstawiciele episkopatu całego cesarstwa, zwaly się ekumenicznymi. Od geograficznego znaczenia przechodzi się stopniowo do teologicznego. Przez nazwę sobór czy synod ekumeniczny podkreśla się nie tyle sens geograficzny, lecz to, że jest on zebraniem całego — jednego powszechnego Kościoła Chrystusowego na ziemi¹. Stąd też Kościół od początku swego istnienia nosi w swej świadomości zasadę powszechnej jedności, która z woli Chrystusa ma go wewnątrz i organicznie kształtować.

Dążenie do jedności chrześcijaństwa jest wspólnym zadaniem wszystkich, którzy tworzą jedno Ciało Chrystusa. Ekumenizm zatem — jak mówi G. Baum — nie należy uważać za coś przejściowego, ale za stałą cechę chrześcijaństwa; stanowi on powszechną funkcję Kościoła, która wynika z jego istoty posłannictwa². Stąd to — pisze biskup W. Miziołek — ruch ekumeniczny jest tak dawny, jak

¹ B. Lambert, *Das ökumenische Problem*, Rom (Herder) 1963, s. 1–44; V. Linden und J. Witte, *Oecumenisme et catholicité*, w: *Nouvel Agè Oecumenique*, Paris 1966, s. 264–265; Y.J.M. Congar, *Ökumenische Bewegung*, LThK, t. 7, s. 1128.

² G. Baum, *L'unité — chrétienne d'après la doctrine des papes de Leon XIII a Pie XII*, Paris 1961, s. 172.

dawne są herezje i schizmy w łonie Kościoła Chrystusowego³. Zawsze bowiem obok tendencji odśrodkowych istniały wysiłki zdążające do zjednoczenia. Tak było i po wielkim rozdarciu chrześcijaństwa na skutek tzw. wielkiej schizmy, a później reformacji.

Niektórzy teologowie protestancyjści jak Rouse i Neil początku ruchu ekumenicznego dopatrują się w 1517 r. łącząc z nim inicjatywy zjednoczeniowe między prawosławiem a protestantyzmem⁴.

Pomimo tego o ruchu ekumenicznym we właściwym sensie można mówić dopiero od końca XIX wieku i początku XX, kiedy to niektóre wspólnoty protestantyzmu i anglikanizmu, zdając sobie sprawę z tragicznego rozbitcia chrześcijaństwa na liczne odłamy, podjęły pewne inicjatywy zjednoczeniowe, do których dołączyli się przedstawiciele pewnych grup chrześcijaństwa wschodniego. Czynnikiem decydującym i bodźcem do powstania ruchu ekumenicznego w aktualnym znaczeniu był zjazd ogólnościatowej Konferencji Protestantckich Towarzystw Misyjnych w Edynburgu w 1910 roku⁵.

Ks. C. Napiórkowski zauważa, że na miano ruchu ekumenicznego zasługują wszystkie inicjatywy i wysiłki podejmowane w celu przywrócenia Kościołowi jedności. I to inicjatywy zjednoczeniowe Kościoła katolickiego z protestanckim, protestanckiego z prawosławnym, katolickiego z protestanckim i prawosławnym. Wszystkie te inicjatywy — zdaniem autora — zasługują na miano ruchu ekumenicznego⁶.

W ujęciu katolickim, zwłaszcza w urzędowych dokumentach papieskich od Leona XIII do Piusa XII włącznie, ekumenizm ujmowano bądź jako ruch uniatywny-unijny bądź jako konwertyzm, bądź jako jedną z właściwości znamienia katolicyzmu Kościoła. Zwołany przez Jana XXIII Sobór, na który zaproszono chrześcijan odłączonych od Stolicy Apostolskiej, ustawił ekumenizm na nowych torach⁷.

Polska odegrała w ruchu ekumenicznym rolę zupełnie wyjątkową. Położenie geograficzne narzuciło jej funkcje styku protestantyzmu z prawosławiem. Na jej terenie dokonywały się interesujące próby zjednoczenia wewnątrzprotestanckiego, o czym świadczy ugoda sandomierska⁸ czy *Colloquium Charitativum* w Toruniu w 1645 roku⁹.

³ Bp W. Miziołek, Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych, Warszawa 1974, s. 1.

⁴ S. Napiórkowski, Historia ruchu ekumenicznego, Lublin 1972, s. 1-2; R. Rousse, S.Ch. Neil, Storia del Movimento Ecumenico, Bologna 1973.

⁵ W.A. Vissert Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes „ökumenisch“, w: Ökumenischer Aufbruch, t. 2, Stuttgart/Berlin 1967, s. 20.

⁶ C. Napiórkowski, jw., s. 1-2.

⁷ S. Moysa, Kościół katolicki wobec zjednoczenia chrześcijan, w: Kościół w świetle Soboru, Poznań 1968, s. 399-404; B. Mondin, L'ecumenismo nella Chiesa cattolica, prima, dopo e durante il Concilio, Roma 1966 (Herder).

⁸ T. Wojak, Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa 1977, s. 83; por. także, Confœderatio Generalis Varsoviae, Edd. M. Korolko, Klejnot swobodnego sumienia, Warszawa 1974, s. 174.

⁹ E. Piszcz, Geniza i przebieg toruńskiego Colloquium Charitativum za Władysława IV w 1645 roku, Lublin 1962, (mps BKUL); tegoż, Spory wokół wyznań wiary na toruńskim C. Ch. w 1645 roku, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22(1975), z. 4, s. 241-255; tegoż, Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645, Toruń 1995.

Diecezja Warmińska z racji styku przez wieki z luterańskim Księstwem Pruskim, z ewangelickimi Mazurami, obchodząca niedawno swój Jubileusz 750-lecia istnienia może to odnotować szereg inicjatyw o charakterze preekumenicznym jak i ekumenicznym. Wszystkie one podkreślają problem jak Kościół warmiński, a także luterański na Warmii i Mazurach nie godził się na podział chrześcijan, wciąż pielęgnując tęsknotę w sercach wiernych do jedności i spełnienia się modlitwy Chrystusa „aby wszyscy byli jedno”.

I. INICJATYWY O CHARAKTERZE PREEKUMENICZNYM W PRZESZŁOŚCI

1. Koncepcja jedności Kościoła Sługi Bożego Biskupa Warmińskiego, kardynała Stanisława Hozjusza

Wobec rozbitcia Kościoła katolickiego w XVI wieku przez wystąpienia ks. dra M. Lutra powstało w dobie renesansu w teologii polskiej wiele koncepcji jedności Kościoła. Tradycja humanistyczna nie sprzyja pluralizmowi religijnemu. Jest ona irenistyczna. Jej myśliciele potępiają z całą energią stosowanie siły w służbie ideału duchowego, są zdecydowanymi wrogami metod inkwizycji, ale z drugiej strony jedność wśród chrześcijan wydaje się im tak konieczna, że zalecają użycie wszelkich środków dla jej utrzymania czy też odbudowania¹⁰.

Według Lutra Kościół jest niepodzielnie jeden, istnieje *tylko święty, powszechny, chrześcijański Kościół*¹¹. Z tym jednak, że akcent jedności różnił się w sformułowaniu od ujęć używanych przez kontrreformację, dla której był Kościołem rzymskim z papieżem na czele. Luter uważał, że tym prawdziwym i jedynym Kościołem jest ten, w którym Słowo Boże jest prawdziwie zwiastowane i sakramenty czysto sprawowane.

Na terenie polskim na uwagę zasługuje koncepcja jedności Kościoła w ujęciu Frycza Modrzewskiego (1503–1572). Był w środowisku ówczesnym umysłem wybitnie niezależnym. Cechowały go umiar, uczciwość i skromność. Studiował w Krakowie i Wittenberdze. Teologia była dlań jedynie narzędziem walki o własną wizję świata chrześcijańskiego, która miała pogodzić zwaśnione strony. Wszędzie szukał kompromisu. Był to rodzaj teologicznego irenizmu¹². Irenizm ten zasadzał się na twierdzeniu podstawowym, że chrześcijan dobrej woli nie mogą dzielić przekonania dogmatyczne, zwłaszcza kiedy w większości wypadków jest to zwykle walka o słowa¹³. Na walce tej według niego mocno zaciążyła scholastyka i brak

¹⁰ J. Leclerc, Historia tolerancji religijnej w wieku reformacji, t. 1, Warszawa 1964, s. 164.

¹¹ P. Althaus, Martin Luter und die Einheit der Kirche Christi, *Zeitschrift der Luter Gesellschaft* 37(1966), z. 1, s. 1–9.

¹² Bp M. Rechowicz, Teologia pozytywno-kontrowersyjna: Szkoła Polska w XV wieku, w: Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce, t. 2, Lublin 1975, s. 58.

¹³ A.F. Modrzewski, O poprawie Rzeczypospolitej. Dzieła wszystkie, t. 1, Warszawa 1953, s. 408.

ściściej terminologii teologicznej. W dążeniu do jedności wykluczał używanie siły. Nie dostrzegał istotnych różnic w sporach o usprawiedliwieniu, konieczności dobrych uczynków, w poglądach na pokutę i grzech pierworodny. Irenizm Modrzewskiego zbliża się raczej do racjonalizmu. Pod pozorem próby pojednania katolików z kalwinami oraz z unitarianami doprowadza on do podważenia podstawowego dogmatu chrześcijaństwa, mianowicie Trójcy Świętej. Zaslugą jego było, że śmiało odrzucał użycie przemocy w bezpośredniej walce z błędem religijnym, dla przywrócenia jedności.

Inną koncepcję jedności Kościoła przedstawił Stanisław Orzechowski (1513–1566). Interesował go problem zjednoczenia chrześcijan, i to przede wszystkim realiów polskich. Usiłował stworzyć system religijno-polityczny, który można by nazwać swoistego rodzaju teokracją. W liście do Hozjusza (29 V 1563) naszkicował schemat rządów teokratycznych w formie trójkąta, którego wierzchołkiem jest ołtarz — prawe ramię symbolizuje Kościół, lewe ramię monarchię i króla. Polskość i katolickość stały się dla niego synonimami. Pojęciem jedności Kościoła nie obejmował protestantów. Ponieważ Królestwo Polskie wszystko zawdzięcza Kościołowi katolickiemu, Polacy powinni wrócić do Kościoła macierzystego. Obcokrajowców, którzy wicherzą i rozbijają jedność, należy z kraju usunąć¹⁴.

Sługa Boży Stanisław Hozjusz (1504–1579) swoją koncepcję jedności Kościoła przedstawił w rozprawach z zakresu teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Zasadę jedności widział w wyeksponowaniu papieżstwa i soboru. W teologii Hozjusza papieżstwo odgrywało funkcję podstawową: *Wyznajemy — pisał Hozjusz — że najwyższe dobro, a nawet wszelkie dobro chrześcijaństwa spoczywa w papieżstwie i stamtąd splywa ku nam. Stąd wyznajemy, że w papieżstwie prawdziwe jest Pismo święte, prawdziwy Sakrament Ołtarza, prawdziwa spowiedź dla odpuszczenia grzechów, prawdziwy urząd kaznodziejski*. Stwierdzał nadto, że na papieżstwie opiera się prawdziwe chrześcijaństwo i papieżstwo jest prawdziwym jądrem chrześcijaństwa (*verum nucleum Christianitatis esse*)¹⁵.

Wysuwając na czoło swej teologii papieżstwo, stworzył koncepcję jedności Kościoła oryginalną i jedyną w momencie, gdy Kościołowi groziło rozbiecie. By podnieść znaczenie papieżstwa, sięgnął do treści teologii średniowiecznej, przedstawiając je metodycznie w formie nowożytnej przywracając Kościołowi odnowę wewnętrzną, dynamizm i jedność z Kościołem wschodnim w Polsce (1595) otwarcie na działalność misyjną.

¹⁴ M. Rechowicz, *iw.*, s. 63.

¹⁵ S. Hosii, *Opera omnia*, t. I, Coloniae 1584, s. 415: „Nos autem fatemur sub papatu plurimum esse boni Christiani, imo omne bonum Christianum, atque etiam illine ad nos devenisse. Quippe fatemur in Papatu veram esse scripturam sacram, verum baptismum, verum sacramentum altaris, veras claves ad remissionem peccatorum, verum praedicandi officium, verum catechismum, ut sunt oratio dominica, decem praecepto, articuli fidei. Dico insuper, sub papatu veram Christianitatem, imo verum nucleum Christianitatis esse”.

2. Cześć dla Matki Pana w Świętej Lipce katolików warmińskich i ewangelików mazurskich

Święta Lipka — jak zaznacza Cezary Biernacki — była dla katolików Warmii i okolic Prus tym czym Częstochowa dla Polski i Ostra Brama dla Litwy¹⁶. Sanktuarium Matki Bożej — Święta Lipka — najpiękniejszy kościół w Prusach Wschodnich przyciągał ewangelików pruskich a zwłaszcza mazurskich od stuleci swoją urodą, bogatym wystrojem, uroczystymi nabożeństwami zwłaszcza odpustowymi, procesjami, a zwłaszcza — w co wierzyli Mazurzy — laskami słynącym obrazem Matki Bożej. Pastorzy początkowo zwalczali ten zwyczaj, a wobec wciąż utrzymującego się, nie usiłowali zwalczać, a tyle upominali wiernych by nie składali tam ofiar, by nie wierzyli w uzdrawiającą moc obrazu¹⁷. Współistnienie dwóch wyznań osiągnęło taki wymiar na początku XIX w., że biskup warmiński J. Hohenzollern (1776–1836) w liście do ministerstwa oświaty w Berlinie z dnia 10.08.1812 r. pisał: *Jest to jeden z najpiękniejszych kościołów na Warmii [...] nawiedzany rokrocznie przez tysiące pobożnych pątników z całej Warmii, z Prus Wschodnich i Zachodnich, Litwy i Polski [...]. Jednocześnie tam, jak to potwierdzają ciągle doświadczenia, katolicy i protestanci w braterskim przymierzu, przyciągnięci świętością, godnością i pięknem miejsca, kościoła, dla składania czci Najwyższemu. Potężne impulsy religijne, pociecha w cierpieniach, szlachetne myśli i głębokie wzruszenia oto uczucia i wrażenia, jakie budzi uroczyste, podniosłe nabożeństwo wśród pątników wszelkich wyznań, z których zapewne wielu wraca do swoich domów lepszymi. Nie spotyka się tam nadużyć. Być może, osobliwość Świętej Lipki wśród wielu miejsc odpustowych polega na tym, że chrześcijanie wszelkich wyznań gromadzą się tam na wspólne nabożeństwa i dla wspólnego uczczenia Boga. Dlatego jest ono przedmiotem powszechnej czci religijnej i miłości¹⁸*. Biskupi warmińscy w relacjach do Stolicy Apostolskiej o stanie diecezji zawsze przypominali ten fakt. Fenomen pielgrzymowania ewangelików do Świętej Lipki wskazywał, że wiara Ludu Bożego obydwu Kościołów bliższa była sobie niż ich instytucjonalna doktryna teologiczna.

Ponieważ do sanktuarium świętolipskiego pielgrzymowali przez wieki obok katolików także ewangelicy z Mazur, Biskup Warmiński J. Oblak polecił (w 1983) obchodzić dotychczasowe Wspomnienie Matki Boskiej Świętolipskiej, 12 VIII jako Wspomnienie NMP Świętolipskiej Matki Jedności Chrześcijan.

Na jubileusz 750-lecia diecezji warmińskiej obchodzony w Świętej Lipce 19 VI 1993 r. General Jezuitów o. Peter Hans Kolvenbach w liście do uczestników uroczystości podkreślił, że obraz Maryi ze Świętej Lipki zasłużył na tytuł Matki

¹⁶ C. Biernacki, Święta Lipka (Heiligelinde), w: Encyklopedia Powszechna Orgelbranda, t. 17, Warszawa 1864, s. 100.

¹⁷ G. Jasiński, Katolickie zwyczaje wśród Mazurów, *Posłaniec Warmiński* 6(1987), nr 1, 27 grudnia – 9 stycznia 1988.

¹⁸ Mazury i Warmia 1800–1870. Wybór źródeł, opracował W. Chojnacki, Wrocław 1959, s. 565; por. także W. Nowak, Sanktuarium NMP w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach, *Przegląd Powszechny* 5/6(1983), s. 217–230; Tegoż, Der Marienkult im evangelischen Masuren in 17. und 18. Jahrhundert, w: *De cultu Mariano saeculis XVII–XVIII. Acta congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, Vol. VII, pars 2, Romae 1988, s. 333–367.

Jedności Chrześcijan, gdyż sanktuarium to stanowisko zawsze miejsce spotkania i wspólnej modlitwy różnych ludów. Charakter ekumeniczny i międzynarodowy sanktuarium ma szczególne znaczenie w obecnych czasach, w których po upadku ateistycznego systemu komunistycznego Polska stara się wzmocnić swoje korzenie chrześcijańskie i budować swoją przyszłość na ewangelicznych wartościach prawdy i życia, sprawiedliwości i solidarności¹⁹.

3. Projekt wspólnej kaplicy protestantów i katolików dla uczczenia miejsca śmierci św. Wojciecha

Biskup warmiński Stanisław Hatten (1763–1841) inspirowany listem arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego Marcina Dunina zwrócił się do króla pruskiego w 1840 r. z prośbą o zgodę na wybudowanie małej kaplicy w Tękitach w tym miejscu, na którym — zgodnie z ówczesną tradycją — św. Wojciech poniósł śmierć męczeńską. W odpowiedzi na pismo minister oświaty zakomunikował biskupowi J. Geritzowi (1783–1867), że *mający być wzniesiony pomnik powinien polegać na kaplicy otwartej, do której dostęp miałyby wszystkie wyznania chrześcijańskie*²⁰. Decyzja władz berlińskich, o budowie kościoła, który by służył katolikom i protestantom nie znalazła akceptacji strony katolickiej. Biskup Geritz uzasadnił to stanowisko w piśmie z 19 XII 1843 r. przepisami ówczesnego Kościoła katolickiego, które zabraniały wznoszenia tego rodzaju świątyń, aby nie powodować ciągłych niepokojów religijnych płynących ze wspólnego korzystania z obiektu sakralnego. Nad ekumeniczną inicjatywą zaciążyła niechęć ze strony katolickiej do wznoszenia kaplicy wspólnej dla wszystkich wyznań chrześcijańskich (*Simultan-Kapelle*). Nie pomogły w tym względzie wyjaśnienia ministra, że każde wyznanie będzie miało osobne pomieszczenie, a wspólny dach będzie symbolizował jedność chrześcijan, istniejących w jednym państwie²¹.

4. Pomnik wzniesiony w Giżycku przez protestantów dla uczczenia 900-lecia śmierci św. Brunona z Kwerfurtu Patrona Królestwa Pruskiego

W dobie rozwijającego się ekumenizmu godne jest podkreślenia, że w związku z obchodami 900-lecia śmierci św. Brunona wierni parafii protestanckiej w Giżycku, w miejscu jego śmierci, na wzgórzu w pobliżu Giżycka, wzniesli sześciometrowy krzyż, upamiętniający męczeństwo Misjonarza Prusów²² z napisem: *„Dzielnemu misjonarzowi niemieckiemu, który jako pionier na Mazurach z 18 towarzyszami w dniu 9 marca 1009 roku poniósł śmierć męczeńską dla chrześcijaństwa i swojej ojczyzny, szlachetnemu Brunonowi z Kwerfurtu, ku chwalebnej pamięci. Kościół ewangelicki w Lötzen 1910”*²³. Trzeba także zaznaczyć, że od 1639 r.

¹⁹ I. Bruski, S. Fafiński, Z. Ziakowski, Jubileusz 750-lecia Archidiecezji Warmińskiej, *WWD* 7(1993), s. 40.

²⁰ Bp J. O b ł a k, Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej, *Studia Warmińskie* 3(1966), s. 12–14.

²¹ AAWO, Acta der bischöflichen ermländischen Curie, Die Erbaung einer Kapelle auf der Todesstätte des hl. Adalbert bei Fischhausen betreffend 1840–1897, s. 5–7, 21, 25–31, 41–55.

²² W. N o w a k, Kult św. Brunona w Diecezji Warmińskiej, *Studia Warmińskie* 19(1982), s. 91–92.

²³ Tamże, s. 89.

w księgach liturgicznych diecezji warmińskiej pod dniem 16 X znajdowała się adnotacja o Brunonie jako męczenniku i Apostole Prus, a od 1705 r. „*Patronus Regni Prusiae*”²⁴.

5. Badania naukowe historyków protestanckich nad życiem i duchowością patronów diecezji warmińskiej

Z racji obchodzonego Jubileuszu 900-lecia śmierci św. Wojciecha, patrona Diecezji Warmińskiej wyczerpującą biografię św. Wojciecha napisał u schyłku ubiegłego stulecia Niemiec H.G. Voigt, protestant. Praca tego uczonego historyka jest do dziś niezastąpiona²⁵. Również ten sam autor napisał monografię o św. Brunonie w związku ze zbliżającą się rocznicą 900-lecia jego męczeńskiej śmierci w 1909 roku²⁶. Także o bl. Dorocie z Mątwów, którą biskup chełmiński Jan Lipski 15 IV 1637 r. polecił czcić wraz z bl. Jutą z Chełmży jako *Patronki Prus a szczególnie diecezji chełmińskiej i pomezjańskiej* biografię napisał protestancki historyk T.Ch. Lilienthal²⁷.

II. SPOJRZENIE NA DZIAŁALNOŚĆ EKUMENICZNĄ W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Świadomość ekumeniczna należy do najskuteczniejszych a tym samym najostrejszych kryteriów recepcji nauki Soboru Watykańskiego II w życiu Kościoła. Do problemów szczegółowych, wskazujących na stan świadomości ekumenicznej Kościoła, należy: sposób rozumienia podziałów chrześcijan, sposób patrzenia na braci z innych Kościołów, sposób odnoszenia się do nich, istnienie lub brak intencji wysiłków, modlitwy, studiów, działalności, oświadczeń i spotkań ekumenicznych²⁸. Papież Paweł VI podkreślał, że właściwe ekumeniczne nastawienie staje się już na szczeblu diecezji.

Ekumenizm oznacza drogę pojednania chrześcijan i służy pogłębianiu świadomości wyznaniowej, nie zaś przyczynę indyferentyzmu postaw i przekonań. Jak to stwierdza Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 ekumenizm wpisał się na stałe w świadomość Kościoła²⁹. Rozwinął się on na trzech zasadniczych płaszczyznach: ekumenizmu duchowego, ekumenizmu naukowego i ekumenizmu praktycznego.

²⁴ Tamże, s. 70–71.

²⁵ H.G. Voigt, Adalbert von Prag, Berlin 1898; Także protestant W. Giessebrecht, Eine bisher unbekannte Lebensbeschreibung des hl. Adalbert, *Neue Preussische Provinzialblätter* 3 Folge, Bd 5(1860).

²⁶ H.G. Voigt, Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer, Stuttgart 1907 r.; również W. Giessebrecht, Brun-Bonifacius, Erzbischof unter den Heiden, w: *Evangelischen Kalender* 1856; T e n Ź e, Der erste deutsche Missionar in Preussen Vortrag von 1858, *Neue Preuss. Provinzialblätter* 3 F. 3(1859).

²⁷ T.Ch. Lilienthal, Historia b. Dorotae Prusiae patronae fabulis variis maculatam, quam e documentis manuscriptis veritati historicae restituit, notisque historico criticis illustravit, Dantisci 1744.

²⁸ Zob. Ekumenizm, praca zbiorowa pod red. L. R o m e u, Warszawa 1967, s. 171.

²⁹ II Polski Synod Plenarny, Poznań–Warszawa 1991, s. 97; Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, Wrocław 1986, s. 29.

1. Ekumenizm duchowy

Ekumenizm duchowy jest duszą ekumenizmu (por. DE 7), gdyż nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany (DE 7), bez odnowy Kościoła (DE 6), bez publicznych i prywatnych modlitw o jedność chrześcijan (DE 8). W ekumenizmie duchowym winni uczestniczyć wszyscy chrześcijanie i każdy Kościół lokalny. Program kształtowania w Kościele lokalnym takiej świadomości przedstawił Biskup Warmiński E. Piszcza wraz z rządcą diecezji mazurskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego seniorem P. Kubiczkiem w odezwie do wiernych na Tydzień Modlitw o Jedność w 1991 r.: *Pragnę gorąco, wraz ze zwierzchnikiem — Biskupem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zachęcić wszystkich Was, Ukochani, do serdecznych modlitw i wysiłków duchowych w tej właśnie intencji*³⁰.

Do włączenia się Kościoła lokalnego w ekumenizm duchowy poprzez modlitwę i udział w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan zachęcał także biskup warmiński J. Oblak w Liście pasterskim do wiernych w 1985 r. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan obchodzony w całym świecie chrześcijańskim w dniach od 18 do 25 stycznia jest typowym przykładem realizowania ekumenizmu duchowego.

Sz szczególnie uroczysty obchód Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan ma miejsce w parafiach miasta Olsztyna. Nad przygotowaniem i organizacją Tygodnia czuwa Komisja Ekumeniczna Diecezji Warmińskiej i Oddział Wojewódzki Polskiej Rady Ekumenicznej w Olsztynie zrzeszającej następujące Kościoły: Ewangelicko-Augsburski, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Polski Kościół Starokatolicki, Kościół Chrystusowy. Od kilkunastu lat podczas Tygodni Modlitw o Jedność Chrześcijan duchowni Kościoła katolickiego zapraszają kaznodziejów z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich do wygłaszania kazań podczas Nabożeństw ekumenicznych, podczas Mszy św. i sami przyjmują zaproszenia do wygłaszania homilii w ich świątyniach.

Diecezja warmińska należy do tych pierwszych diecezji w Polsce, której biskup — E. Piszcza — przyjął zaproszenie do wygłaszania kazań w cerkwi prawosławnej podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan³¹. A do zwyczaju wieloletniego należy wygłaszanie homilii podczas oktawy ekumenicznej w zborze ewangelicko-augsburskim przez Metropolitę Warmińskiego ks. arcybiskupa E. Piszcza³². Ma to szczególne znaczenie, gdyż w recepcji ekumenizmu przez wiernych wszystkich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz duszpasterzy Olsztyna jest to po-

³⁰ Wspólna Odezwia do wiernych na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan z dnia 6.01.1991 Biskupa Warmińskiego E. Piszcza i Seniora Diecezji Mazurskiej P. Kubiczka; por. W. Nowak, Oktawa Modlitw o Jedność Chrześcijan w Olsztynie i w Diecezji Warmińskiej, *BE* 1–2 (1991), s. 26.

³¹ W. Nowak, Tydzień ekumeniczny w Olsztynie i Diecezji Warmińskiej, *BE* 1(1990); 2(1990), s. 44; por. także, Homilia abp. Edmunda Piszcza, metropolity warmińskiego, wygłoszona w cerkwi Kościoła prawosławnego pod wezwaniem Opieki Matki Bożej dnia 17 stycznia 1993 roku [w Olsztynie], *WWD* 5(1993), s. 29–30; Homilia biskupa warmińskiego Edmunda Piszcza wygłoszona w cerkwi olsztyńskiej w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan — 13 I 1992 (Mt 2, 1–16), *BE* 1(1992), s. 63–65.

³² Homilia abp. Edmunda Piszcza, metropolity warmińskiego wygłoszona w zborze Kościoła ewangelicko-augsburskiego dnia 24 stycznia 1993 roku, *WWD* 5(1993), s. 30–32.

strzegane jako akceptacja ekumenicznego wymiaru Kościoła katolickiego określonego przez Sobór Watykański II.

Na uwagę zasługuje fakt, że podczas Tygodnia Modlitw w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie w ramach inauguracji tychże Tygodni kazania wygłaszali: biskup Kościoła reformowanego Z. Tranda³³, biskup Kościoła ewangelicko-augsburskiego z diecezji mazurskiej: P. Kubiczek³⁴, Rudolf Bażanowski³⁵, konsenior tejże diecezji ks. F. Duda; z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego ks. superintendent A. Kleszczyński; i wielu innych pastorów i księży prawosławnych. Księża ewangelicy mają coraz więcej możliwości wygłaszania kazań w kościołach katolickich. Jest to oznaką, że katolicy coraz bardziej cenią sobie kaznodziejstwo ewangelickie.

Realizacja ekumenizmu duchowego poprzez modlitwę w intencji jedności chrześcijan urzeczywistnia się w diecezji także poza Olsztynem szczególnie w Tygodniu Modlitw o Jedność. Równie uroczysty charakter obchód Tygodnia Modlitw o Jedność ma miejsce w Nidzicy zarówno w kościele katolickim jak i ewangelicko-augsburskim z udziałem wiernych kapłanów dekanatu, konseniora J. Otello³⁶ i zapraszanych gości kaznodziejów z Warszawy i Olsztyna³⁷. Kolejnym miastem ekumenicznej modlitwy o jedność chrześcijan stał się Kętrzyn, gdzie działa sześć Kościołów i Wspólnot ekumenicznych. Stała w każdym roku posługą Słowa Bożego podczas Tygodnia Modlitw o Jedność świadczy w Kętrzyńskiej Kolegii św. Jerzego pełni Biskup diecezji mazurskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego R. Bażanowski³⁸. Zwyczaj obchodzenia Tygodnia Modlitw o Jedność przyjął się i rozwinął w Elku, Giżycku, Piszcu, Ostróźnie³⁹, Malborku i wielu innych miastach diecezji warmińskiej. W innych parafiach przynajmniej w niedzielę w Tygodniu Ekumenicznym wszyscy księża są zachęceni do wygłoszenia kazań o ekumenizmie, lub odczytania listu pasterskiego na ten temat oraz do modlitwy o jedność. Natomiast nie odbywają się w tych parafiach nabożeństwa z udziałem i przemówieniem braci z innych Kościołów chrześcijańskich. Próby dojścia do tych parafii z takimi nabożeństwami okazują się pożyteczne i skuteczne.

Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w Olsztynie znajduje duży rezonans w miejscowych środkach przekazu myśli społecznej kształtując też i w ten sposób myśl ekumeniczną chrześcijan Warmii i Mazur⁴⁰. Staranne przygotowanie liturgii

³³ W. Nowak, Oktawa Modlitw o Jedność, jw., s. 26.

³⁴ Tenże, Tydzień ekumeniczny w Olsztynie, jw., s. 44.

³⁵ Homilia bpa Rudolfa Bażanowskiego, rządce diecezji mazurskiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego, wygłoszona w kościele Najświętszego Serca Jezusowego dnia 17 stycznia 1993 roku, WWD 5(1993), s. 26–28.

³⁶ Ks. Jerzy Otello (1925–1996). Ordynowany w 1952 r. w Łodzi. Od 1954 administrator, a do 1976 proboszcz parafii w Nidzicy. Duszpasterz młodzieży Diecezji Mazurskiej. Członek Synodu KEA, Prezes Towarzystwa Ziemi Nidzickiej i Polskiego Towarzystwa Historycznego. Konsenior Diecezji Mazurskiej. Zmarł 16 X 1996 r. Zob. S.J. Lossow FSK, Ekumeniczne świadectwo ojca Mariana Pirożyńskiego, redemptorysty, BE 3(1997), s. 12–45.

³⁷ W. Nowak, Tydzień Ekumeniczny, jw., s. 46.

³⁸ Tenże, Oktawa Modlitw, jw., s. 29; tegoż, Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w Olsztynie i w Archidiecezji Warmińskiej, BE 1(1953), s. 87.

³⁹ J. Korsak, Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w Parafii św. Franciszka w Ostróźnie, BE 1(1992), s. 79–80.

⁴⁰ D. Duchyński, Jedność w imię pokoju, *Gazeta Olsztyńska* 1(1993), 18 stycznia; tegoż, W duchu ekumenicznej nadziei, *Gazeta Olsztyńska* 18(1992), 27 stycznia.

i śpiewów na Tydzień Modlitw o Jedność wpływa także na ożywienie życia liturgicznego i muzycznego we wszystkich parafiach Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

Szczególnie uroczystą oprawę ma Tydzień Ekumeniczny w Warmińskim Seminarium Duchownym, które pierwsze w Olsztynie zapoczątkowało urządzenie Tygodnia Modlitw o Jedność z udziałem duchownych innych Kościołów chrześcijańskich. Dopiero po doświadczeniach w Seminarium z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Tydzień Modlitw odważnie wkroczył w życie pastoralne parafii Olsztyna⁴¹. Tradycyjnie też jeden dzień Tygodnia Ekumenicznego poświęcany był na spotkanie i prelekcje, realizującą postulat Dekretu o ekumenizmie 9⁴²: *o zapoznaniu z duchem braci odłączonych*. Prelekcje w Seminarium głosili: siostra franciszkanka (FSK) Joanna Lossow o dziejach ekumenizmu w Polsce; siostra Regina Witt o Kościele luterańskim; ks. A. Ławreszuk z Kościoła prawosławnego, ks. bp Z. Tranda, ks. A. Kleszczyński, ks. F. Duda, prelekcje głosili także wybitni teologowie katolicy: bp prof. A. Nossol, bp W. Miziołek, ks. prof. A. Skowronek, ks. prof. J. Pasierb, ks. prof. C. Napiórkowski, ks. dr S. Gajek z KUL. W Seminarium prelekcje głosili także bracia z ekumenicznej wspólnoty w Taiżé: Marek i Paulo w związku z organizowaniem Europejskiego Spotkania Młodych z bratem Rogerem we Wrocławiu 1990 r.

W ramach ekumenizmu duchowego najpierw w Reszlu w dniach 20–25 sierpnia 1986 r. zorganizowano ekumeniczne rekolekcje dla młodzieży z ruchu „Światło-Życie”, sióstr zakonnych, katechetów oraz studentów ATK i KUL⁴³. Kontynuacją tej inicjatywy były rekolekcje, które odbyły się w Świętej Lipce w dniach od 30 lipca do 6 sierpnia 1989 r. dla młodzieży różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Program przewidywał, aby każdy dzień poświęcony był innemu wyznaniu. Rekolekcje zainaugurował Biskup Warmiński E. Piszcz. Wśród zaproszonych gości znaleźli się: ks. P. Mendroch (duchowny luterański), bp Z. Tranda (zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Reformowanego), ks. A. Kleszczyński (duchowny ewangelicko-metodystyczny, pastor P. Zarecki (duchowny baptystyczny), ks. J.S. Gajek (Instytut Ekumeniczny KUL) oraz ks. W. Nowak opiekun tygodnia rekolekcyjnego. W rekolekcjach wzięło udział około 40 osób⁴⁴. Uczestnicy rekolekcji podjęli decyzję zorganizowania pielgrzymki do Taiżé dla ludzi młodych różnych Kościołów. Odbyło się w sumie tylko parę serii rekolekcji ekumenicznych z powodu małej grupy zgłaszających się uczestników zwłaszcza z innych Kościołów.

Znakiem czasu w Kościele ludzi młodych całego świata stały się pielgrzymki

⁴¹ A. Grześkowiak, Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w kraju, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 3–4(1989), s. 88–89, autor stwierdza, że oprócz Warszawy w organizowaniu obchodów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan przodują takie ośrodki jak Warmia, Górny Śląsk, Lublin i Wrocław.

⁴² B.a. Z życia ekumenicznego „Hosianum”, *BE* 1(1984), s. 68.

⁴³ G. Polak, Wydarzenia ekumeniczne w kraju i na świecie w 1986 r., *BE* 1(1987), s. 81.

⁴⁴ Tenże, Kronika wydarzeń ekumenicznych 1989–1991, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 8(1992), nr 1, s. 132; Wakacyjny Tydzień Ekumeniczny w Świętej Lipce k. Kętrzyna, *Pismo Okólne Episkopatu* 33(1989), s. 20; I. Łoźna, Wakacyjny Tydzień Ekumeniczny w Świętej Lipce, *Posłaniec Warmiński* 20(1989); Rekolekcje ekumeniczne, Reszel k. Kętrzyna, 20–25 sierpnia 1986, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1(1987), s. 93–95.

do Taizè, gdzie brat Roger w 1940 r. założył ekumeniczną wspólnotę, która swym prostym, zakonnym życiem pragnie urzeczywistniać „przypowieść o pojednaniu”. Bracia pochodzący z 20 krajów trzy razy dziennie gromadzą się na wspólną modlitwę. Od 30 lat wspólnota przyjmuje młodych, którzy z innymi pragną szukać sensu swego życia w Chrystusie. W każdym tygodniu w ciągu całego roku można uczestniczyć w Taizè w spotkaniach, które od niedzieli do niedzieli gromadzą młodych z całej Europy, a także z różnych kontynentów. Celem tych spotkań podczas takiego tygodnia jest dotrzeć do źródeł ufności płynącej z wiary, ufności, której echo pozostaje na długo, czasami nawet na całe życie. Pierwsza ekumeniczna pielgrzymka z Warmii do Taizè złożona z trzech autokarów odbyła się 6.09.1990 r. poprzedzona odpowiednim przygotowaniem duchowym i teologicznym. Od tego roku rocznie kilka autokarów z młodzieżą udaje się do Taizè. W latach 1990–1992 odbywały się kilkutygodniowe pielgrzymki do Taizè organizowane przez różne środowiska jak np.: Instytut Teologiczny im. Jana Pawła II w Olsztynie, Diecezjalną Komisję Ekumeniczną, parafie. Owocem kontaktu z braćmi z Taizè są działające w parafiach grupy biblijne, modlitewne.

Z kolei inną formą ekumenizmu duchowego wśród młodych stały się Europejskie Spotkania Młodych z bratem Rogerem w różnych miastach Europy jak np.: we Wrocławiu (1989/1990⁴⁵), kolejnym etapem „Pielgrzymki Zaufania” była Praga 1990/1991⁴⁶, Budapeszt 1991/1992⁴⁷ i Wiedeń 1992/1993. Z diecezji warmińskiej na te spotkania udało się w sumie około 60 autokarów z młodzieżą pod przewodnictwem kapłanów i ludzi świeckich zaangażowanych w życie Kościoła⁴⁸. Owoce duszpasterstwa ekumenicznego owych „Spotkań” stał się zwyczaj odprawiania nabożeństwa w duchu Taizè: adoracji Krzyża odprawiane raz w miesiącu w parafiach olsztyńskich⁴⁹, ale też w Giżycku, Malborku i innych.

Pod koniec ubiegłego stulecia w USA zrodziła się idea nabożeństw w intencjach ludzi potrzebujących i pokrzywdzonych przez los. Inicjatywa ta, zaowocowała w ruchu ekumenicznym ustanowieniem Światowego Dnia Modlitw w intencji Kobiet. Do Europy idea ta dotarła dzięki kontaktom między wierzącymi kobietami, a rozwój ruchu ekumenicznego umożliwił jej przeniknięcie do niemal wszystkich krajów Europy. Światowy Dzień Modlitw Kobiet rokrocznie obchodzony jest w pierwszy piątek miesiąca marca. W Olsztynie odbywa się on z inicjatywy kobiet ewangelickich w zborze Kościoła ewangelicko-augsburskiego zawsze z udziałem kobiet katolickich, których moderatorem jest ks. dr S. Kozakiewicz. Te piękne nabożeństwa są wyrazem solidarności kobiet wierzących z ludźmi najbardziej potrzebującymi⁵⁰.

W podsumowaniu można więc stwierdzić, że w diecezji warmińskiej istnieje dość dynamiczny ruch modlitwy, spotkań i inicjatyw ekumenicznych, ze szczegól-

⁴⁵ B.a. Europejskie Spotkanie Młodych we Wrocławiu, *BE* 1(1990); 2(1990), s. 35–38.

⁴⁶ W.M., Europejskie Spotkanie Młodych w Pradze, *BE* 1–2(1991), s. 50–55; J. R o s l a n, Jedność młodych nadzieją jedności Kościoła, *Posłaniec Warmiński*, 2(1991), s. 1, 5.

⁴⁷ W.M., XIV Europejskie Spotkanie Młodych w Budapeszcie, *BE* 1(1992), s. 47–50.

⁴⁸ I. Ł o Ź n a, Echo Wrocławia, *Posłaniec Warmiński* 9(1990).

⁴⁹ I i E. Ł o Ź n a, W duchu Taizè, *Posłaniec Warmiński* 8(1990).

⁵⁰ S. Kozakiewicz, Ekumeniczna modlitwa kobiet w Olsztynie, *BE* 3(1990), s. 67; M. W i l l i a m s, Setna rocznica ustanowienia Światowego Dnia Modlitwy Kobiet, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1(1987), s. 89–91.

nym uwzględnieniem Kościoła młodych, który potwierdza wzrost i pogłębienie się świadomości ekumenicznej Kościoła lokalnego. Wspólnym elementem tych inicjatyw ekumenicznych jest modlitwa. Modlitwa, jako jądro ekumenizmu duchowego, pielęgnuje przede wszystkim u wiernych ustawiczną gotowość pokuty i przebaczenia. Pierwsze słowo Jezusa zapisane przez św. Marka jest wołaniem o nawrócenie (1,15). Ekumeniczna postawa wymaga bowiem pewnego rodzaju nawrócenia, polegającego na pogłębieniu perspektyw duchowych, oczyszczeniu i poszerzeniu swego ducha.

2. Ekumenizm naukowy

Ekumenizm naukowy oznacza wysiłek teologów, którzy w duchu dialogu badają tradycję innych Kościołów i dbają o obiektywne poznanie jej przez katolików. Sobór Watykański II zobowiązuje katolików do przyswajania sobie doktryny i historii, życia duchowego i kultowego, psychologii religijnej oraz kultury właściwej braciom (DE 9,1)⁵¹.

Institut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie podjął w 1983 r. inicjatywę, pod inspiracją Diecezjalnej Komisji Ekumenicznej, organizowania sympozjów ekumenicznych w okresie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w aspekcie kontekstualnej problematyki badania doktryny, kultury, literatury, historii Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich Warmii i Mazur.

Dotychczas odbyło się jedenaście tego rodzaju spotkań naukowych, zawsze połączonych z tematyczną wystawą z zakresu sztuki w hallu biblioteki seminarystycznej, gromadzących ludzi nauki i kultury duchownych i świeckich różnych wyznań oraz studentów uczelni olsztyńskich.

I sympozjum odbyło się 20 stycznia 1983 r. na temat: *Kult maryjny wśród ewangelików i katolików na Warmii i Mazurach*⁵². Czytelnia biblioteki WSD „Hosianum” zgromadziła ewangelików i katolików, zainteresowanych fenomenem czci Matki Boskiej na Mazurach. Organizator spotkania naukowego, ks. dr hab. M. Borzyszkowski postulował wówczas zapoczątkowanie w Polsce dialogu katolicko-luterańskiego na temat Matki Pana. Tematowi literatury ewangelickiej na Mazurach poświęcone było V sympozjum ekumeniczne w 1987 r. dla uczczenia 100. rocznicy urodzin niemieckiego powieściopisarza, poety i eseisty, przedstawiciela tzw. humanizmu chrześcijańskiego E. Wiecherta, który urodził się na Mazurach k. Mrągorowa. Na sympozjum złożyły się referaty: ks. prof. W. Świeżawskiego: *Ersta Wiecherta epos o człowieku, kapłanie „Bezimiennej mszy”* i ks. mgr. J. Rosłana: *Motywy biblijne w „Dzieciach Jerominów”*⁵³. Również poeta ewangelicki Erwin Kruk prezentował na sympozjum swoją twórczość w okresie, gdy był represjonowany przez komunistyczne władze państwowe. Na temat dialogów

⁵¹ A. Skowronek, *Odkrywanie Jedności*, Warszawa 1988, s. 17; II Synod Polski Plenarny, jw., s. 98.

⁵² M. Borzyszkowski, *Maryjne sympozjum ekumeniczne w Olsztynie*, *BE* 2(1983), s. 22–25; W.M. Leyk, *Sympozjum ekumeniczne „Kult maryjny wśród ewangelików i katolików na Mazurach*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2(1983), s. 68–69.

⁵³ [M. Borzyszkowski], *V Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie*, *BE* 2(1987), s. 37–38.

luterancko-katolickich mówił na VIII sympozjum ekumenicznym w 1990 r. ks. prof. S.C. Napiórkowski⁵⁴. O Eucharystii w Kościele luteranckim mówił ks. dr J. Jezierski na IX sympozjum ekumenicznym w 1991 r.⁵⁵ Z zakresu sztuki p. dr K. Wróblewska mówiła na VI sympozjum w 1988 r. o portrecie duchownego katolickiego i ewangelickiego na Warmii i Mazurach⁵⁶. O motywach religijnych i moralnych w twórczości pisarzy niemieckich z Prus Wschodnich mówił dr hab. Jan Chłosta na X sympozjum w 1992 r.⁵⁷

Kościółowi prawosławnemu było poświęcone IV sympozjum ekumeniczne w 1986 r., podczas którego została otwarta wystawa ikon i obrazów artystów olsztyńskich a Biskup prof. A. Nossol wygłosił referat nt.: *Znaczenie dialogu prawosławno-katolickiego dla jedności Kościoła*. Z kolei ks. prof. E. Przekop omówił małżeńskie prawodawstwo wschodnie. Grupa literacka zaprezentowała wybór poezji bizantyjskiej⁵⁸. Do tematyki Kościoła wschodniego nawiązano także na VII sympozjum ekumenicznym w 1989 r., podczas którego ks. prof. J. Pasierb mówił o teologii ikony, a biskup warmiński E. Piszcz o dialogu jako składniku dążeń ekumenicznych⁵⁹. Na Mazurach znajdują się także staroobrzędowcy, tym chrześcijanom wschodnim zostało poświęcone XI sympozjum ekumeniczne w 1993 r., podczas którego p. dr Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew mówiła o staroobrzędowcach w Polsce⁶⁰.

Na mapie ekumenicznych sympozjów organizowanych na Warmii należy także wymienić Seminarium Duchowne Książy Werbistów w Pieniężnie. Ten ośrodek teologiczny, kształcący przyszłych misjonarzy w świecie podjął cenną inicjatywę organizowania sympozjów naukowych pod hasłem „Pieniężneńskie Spotkania z Religiami”, podczas których prezentowane są przez rzeczoznawców z całej Polski wielkie religie świata⁶¹. Inicjatywa ta koresponduje z postulatem DE (10,4) o problemie „ekumenizm i misje”. Pragnieniem bowiem Soboru Wat. II jest przewyciężenie myślenia w kategoriach konkurencji i rywalizacji w szeregach przepowiadających misterium paschalne Chrystusa a także problem inkulturacji w ewangelizacji świata.

Dekret o Ekumenizmie (nr 10) postuluje, iż formacja ekumeniczna ma stać się własnością całej wspólnoty kościelnej, w pierwszym rzędzie wykształcenie kapłanów i duszpasterzy; dlatego też duchem ekumenicznym przeopojone muszą być wszystkie dyscypliny teologiczne: egzegeza, dogmatyka, teologia moralna, ekumeniczny wymiar ma mieć teologia katolicka. Tym wyzwaniom Soboru Watykań-

⁵⁴ Tenże, VIII Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 3(1990), s. 11–12.

⁵⁵ W. Nowak, Oktawa Modlitw o Jedność, jw., s. 26.

⁵⁶ M. Borzyszkowski, VI Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 3(1988), s. 18–19.

⁵⁷ Tenże, X Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 1(1992), s. 61–62.

⁵⁸ W. Nowak, Tydzień Ekumeniczny w Diecezji Warmińskiej, *BE* 3(1986), s. 29.

⁵⁹ M. Borzyszkowski, VII Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 1(1989), s. 32–34.

⁶⁰ W. Nowak, Tydzień Powszechnej Modlitwy, jw., s. 86.

⁶¹ J. Walerowski SVD, Pieniężneńskie Spotkania z religiami, Dni Judaistyczne 16–17 IV 1986, *BE* 4(1986), s. 13–17; S. Więcek SVD, Dzień Muzułmański w Pieniężnie, *BE* 1(1986), s. 24–29; Tamże, Iman Mahmud Tahe Żuk, Muzułmanie polscy odpowiadają na wezwanie Ojca Świętego Jana Pawła II, s. 29–30; M. Brześciński, Chrześcijaństwo w dobie pierestrojki i głośności, *AK* 82(1990), z. 2, s. 296–297.

skiego II w dużej mierze na terenie diecezji warmińskiej sprostują m.in. organizowane ww. sympozja.

Ekumenizm naukowy uprawiany przez uczelnie teologiczne na Warmii jest cennym wkładem do kształtowania myśli ekumenicznej w teologii, historii, kulturze nie tylko regionu Warmii i Mazur, ale także wzbogaca problematykę ekumeniczną w Polsce a nawet w Kościele powszechnym.

3. Ekumenizm praktyczny

Ekumenizm praktyczny oznacza współdziałanie chrześcijan różnych wyznań w zakresie życia społecznego, wspólnej pomocy potrzebującym, obrony godności osoby ludzkiej, obrony życia ludzkiego, pokoju, sprawiedliwości. Dekret o ekumenizmie w nr 12 mówi: *Ponieważ we wszystkich czasach na szeroką skalę organizuje się współpracę w dziedzinie społecznej, wszyscy ludzie powołani są do wspólnego wysiłku, szczególnie zaś ci, którzy wierzą w Boga, przede wszystkim zaś chrześcijanie jako naznaczeni imieniem Chrystusa. Współpraca wszystkich chrześcijan w żywy sposób wyraża to zespolenie, które ich wzajem łączy, i w pełniejszym świetle stawia oblicze Chrystusa sługi.* Ekumenizm doktrynalny a tym bardziej praktyczny uwarunkowany jest specyfiką diecezji, która — jak większość diecezji polskich — charakteryzuje się stosunkowo małym procentem członków innych wspólnot chrześcijańskich w strukturze ludności⁶².

Na terenie diecezji warmińskiej w latach powojennych do 1992 r. tzn. do jej podziału znajdowały się następujące Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie: Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (213 wiernych), Polski Kościół Chrześcijan Baptystów (675), Świecki Ruch Misyjny Epifania (68), Kościół Ewangelicko-Augsburski (diecezja mazurska 3522), Nowoapostolski Kościół (307), Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (2.700), Kościół Polsko-Katolicki (405), Wspólnota Zielonoświątkowców (1200), Kościół Chrystusowy (450), Kościół Zborów Chrystusowych (120), Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (130), Kościół Chrześcijan Dnia Siódmego (6), Wschodni Kościół Staroobrzędowców (20), Kościół Ewangelicko-Reformowany (20)⁶³. Ta sytuacja może rodzić wśród katolików przekonanie — jak twierdzi bp W. Miziołek — że problem ekumeniczny nie ma u nas większego znaczenia, zaś wśród wyznań chrześcijańskich niekatolickich może wytwarzać pewien kompleks mniejszości i zagrożenia wchłonięcia przez Kościół katolicki. A gdy się zważy na obciążenia historii, połączone często z powiązaniem religii z narodowością, np. protestantyzm z niemieckością, a prawosławie z rosyjskością⁶⁴.

⁶² Por. Kościół w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny. Red. nauk. L. Adameczyk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991; J. Kozłowski, J. Langner, T. Zagajewski, Atlas Wyznań w Polsce, Kraków 1989.

⁶³ A. Kopiczko, Kościół Warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, Olsztyn 1996, s. 183–193.

⁶⁴ Bp W. Miziołek, Ekumenizm w Polsce — punkt widzenia Kościoła rzymsko-katolickiego, *BE* 3(1985), s. 36; tegoż, Ekumenizm w Polsce. Punkt widzenia Kościoła rzymskokatolickiego, w: *Święta Tajemnica Jedności*, Lublin 1988, s. 119–130; Bp Z. Tranda, Sytuacja ekumeniczna w Polsce, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1(1983), s. 7–15; S.C. Napiórkowski, Ekumenia z perspektywy Kościoła większościowego, doświadczenia — zagrożenia — szanse, w: *Veritati et caritati*, W służbie

Wprawdzie po II wojnie światowej tego rodzaju łączenie religii z narodowością na terenach polskich jest — anachronizmem, ale przemiany w mentalności ludzkiej i odziedziczonych postawach zachodzą wolniej, niż zmiany migracji ludności.

Kolejnym uwarunkowaniem ekumenizmu praktycznego była polityka wyznaniowa państwa po wojnie. W tych latach władze komunistyczne były ustosunkowane wrogo do Kościoła katolickiego, natomiast sprzyjały wspólnotom mniejszościowym. Wypadki nieporozumień i buntów w parafiach katolickich (Tolkmicko, Zelki, Olsztyn) były wykorzystywane dla odrywania wiernych do Kościoła polsko-katolickiego przy cichym lub jawnym poparciu władz państwowych. Udział duchownych niekatolickich w nabożeństwach ekumenicznych z katolikami był kontrolowany przez władze wyznaniowe z zasady antagonizujące Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie a nawet represjonujące odważnych duchownych niekatolickich za działalność ekumeniczną. Natomiast ze strony katolickiej nieuregulowana była sprawa stanu prawnego i zapłaty za niektóre świątynie ewangelickie przekazane przez władze państwowe po wojnie katolikom po odejściu ewangelików narodowości niemieckiej i wreszcie bolesna sprawa przejęcia kilku kościołów na Mazurach⁶⁵. Uwarunkowania te w dużej mierze kładły się cieniem na podejmowanie inicjatyw ekumenicznych, a o ile zachodziły, to z wielkim trudem.

Problem uregulowania sprawy przejmowania ewangelickich kościołów podjął się biskup warmiński J. Drzazga, kontynuował biskup J. Glemp oraz biskup J. Obląk. Ostatecznego sfinalizowania tej bolesnej sprawy dokonano za rządów Metropolity Warmińskiego E. Piszczka. Był to trudny dialog Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie z Konsystorzem Ewangelicko-Augsburskiego Kościoła w Warszawie prowadzony cierpliwie, jak tylko było można, i niestrudzenie od 1976 do 1983, który doprowadził do uregulowania wykupu 16 kościołów⁶⁶, użytkowania wieczystego 10 kościołów⁶⁷, dzierżawy na okres 10 lat 6 kościołów⁶⁸ i darowizny jednego w Bezlawkach (13 XII 1986).

W trakcie dialogu dotyczącego wykupu opuszczonych kościołów ewangelickich na Mazurach ówczesny Biskup Warmiński J. Glemp w Liście Pasternym do wiernych, odczytanym we wszystkich parafiach diecezji warmińskiej w niedzielę 5 października 1980 r., wychodząc naprzeciw potrzebom religijnym wspólnot ewangelickich nie posiadających własnych świątyń, oznajmił: *Podalem do wiadomości naszym Kapłanom jak również Przedstawicielom Kościoła ewangelickiego,*

teologii pojednania, pod red. P. Jaskuły, Opole 1992, s. 368–393; Z. Tranda, Rola Kościołów mniejszościowych w ruchu ekumenicznym w Polsce, w: Veritati, jw., s. 356–367.

⁶⁵ Por. Kirchenbesetzungen in Masuren, *Ostpreussenblatt* 24 V 1980.

⁶⁶ W drodze kupna uregulowano sprawę przejęcia następujących kościołów: Baranowo, Gawrzyżalka, Kociołek Szlachecki, Nakomiady, Nowy Dwór, Nowa Wieś, Okartowo, Rozogi, Stare Miasto, Spychowo, Targowo, Trelkowo, Ukta, Biskupiec, Liwa, Ryjewo (2 IV 1988).

⁶⁷ W użytkowanie wieczyste: Górowo Haweckie, Grądko, Jerutki, Ostróda, Szymany, Goldap, Kaczynos, Garbno, Doba, Gardyny (30 III 1987).

⁶⁸ Księży Lasek, Kurki, Nawiady, Użranki, Węgorzewo, Szestno (6 VI 1986); zob. także, Bp J. Wojtkowski, Kościoły ewangelickie przejęte dla kultu katolickiego, po drugiej wojnie światowej w Archidiecezji Warmińskiej, *WWD* 16(1995), s. 107–117; tegoż, Wypełnienie testamentu Hozjusza, *Studia Warmińskie* 27(1990), s. 331–339.

że zezwalam na nabożeństwa ewangeliczne we wszystkich kościołach katolickich diecezji warmińskiej, o ile Bracia Ewangelicy wyrażą taką potrzebę⁶⁹.

W ramach ekumenizmu praktycznego należy wymienić użyczenie zgodnie z Dyrektoriem Ekumenicznym braciom innych Kościołów świętyń katolickich na liturgię pogrzebową, jeśli nie posiadaliby własnych obiektów sakralnych. Przy tej okazji proboszczowie katolicy z reguły biorą udział w nabożeństwie żałobnym.

Przejawem ekumenizmu praktycznego jest też wspólne przygotowywanie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan przez Polską Radę Ekumeniczną w Olsztynie i Komisję Ekumeniczną Diecezji Warmińskiej.

Przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej z reguły biorą udział w ważniejszych aktach życia Kościoła warmińskiego. Miało to miejsce przy pogrzebach biskupów warmińskich: śp. J. Drzazgi, J. Obląka, ale także radosnych jak ingresy biskupów do konkatedry warmińskiej w Olsztynie: J. Glempa, J. Obląka, E. Piszcza, podczas pielgrzymki Ojca św. Jana Pawła II do Olsztyna 6 VI 1991 r., uroczystości z udziałem Nuncjusza Apostolskiego abpa J. Kowalczyka w Olsztynie, imienin Metropolity Warmińskiego. Ale też i ze strony Kościoła lokalnego diecezji warmińskiej odnotowuje się gesty życzliwości względem Kościoła ewangelickiego jakim był udział arcybiskupa E. Piszcza w obrzędzie konsekracji biskupiej Rudolfa Bażanowskiego w zborze olsztyńskim (1991 r.); udział delegacji diecezji warmińskiej w obchodach 1000-lecia Chrztu Rusi obchodzonego w cerkwi olsztyńskiej, przy wizytacji kanonicznej parafii prawosławnej przez biskupa białostocko-gdańskiego Nikanora. Do stałego zwyczaju należy udział delegacji Polskiej Rady Ekumenicznej na uroczystościach patriotycznych Kościoła katolickiego jak np.: 3 V i 11 XI. Sądzę, że dotychczasowe kontakty między Polską Radą Ekumeniczną w Olsztynie lub zrzeszonymi w niej Kościołami a Kościołem rzymskokatolickim, jak również kontakty nawiązane raczej na płaszczyźnie prywatnej dobrze przysłużyły się ekumenizmowi na Warmii i Mazurach.

O otwartości diecezji warmińskiej na ekumenizm praktyczny świadczy także zaproszenie przez arcybiskupa E. Piszcza organizacji międzynarodowej „Młodzież z Misją” przebywającej w Polsce w 1990 roku⁷⁰ do przeprowadzenia ewangelizacji na ulicach Olsztyna w miesiącu lipcu⁷¹. „Młodzież z Misją” jest międzynarodowym i ekumenicznym ruchem chrześcijańskim pracującym na rzecz ewangelizacji świata. „Youth with a Mission” została założona w 1960 r. obecnie pracuje wśród 98 narodów w 360 placówkach na całym świecie. Jest ruchem, który próbuje zmobilizować i przygotować Bożych ludzi, szczególnie młodzież, do owocnego budowania Królestwa Bożego. Celem owej misji jest ewangelizacja świata, szkolenie i diakonia miłosierdzia. Ewangelizując, nie uprawia protelityzmu, lecz wzywa ewangelizowanych do powrotu do swego Kościoła⁷².

⁶⁹ Biskup Warmiński, nr 1842/80, List pasterski Biskupa Warmińskiego J. Glempa, Olsztyn 2 października 1980 r.; Skorzystano tylko w jednym przypadku z kościoła katolickiego w Rucianem-Nidzie.

⁷⁰ I. Łożna, „Młodzież z Misją”, *Postaniew Warmiński* 15(1990).

⁷¹ Biskup Warmiński, E. Piszcza, List do ks. dr. W. Nowaka, z dnia 25 VI 1990, (258/90/Ord.) Olsztyn 25 VI 1990.

⁷² D. Cupał, Statek „Anastasis” — ekumeniczne dzieło w służbie ewangelizacji i miłosierdzia, *BE* 4(1990), s. 5–7.

W okresie stanu wojennego parafie ewangelickie odstępowały część pomocy zagranicznej parafiom katolickim i odwrotnie, Duszpasterstwo charytatywne diecezji warmińskiej świadczyło pomoc parafiom niekatolickim w Olsztynie i w Kalininogradzie. Wspólnie też pomagano w okresie stanu wojennego internowanym i zwolnionym z pracy.

Negatywne zjawiska w dziedzinie ekumenicznej — to niewłaściwy prozelityzm raczej Wspólnot Chrześcijańskich (o mentalności sekciarskiej) niż Kościołów Chrześcijańskich, który zazwyczaj dotyka Kościoła katolickiego, także nieprzychylnie czy krytycznie wywiady osób duchownych (czasem wysoko postawionych) w prasie laickiej. Mówiąc obiektywnie, można stwierdzić, że wypowiedzi ze strony katolickiej — czy w prasie czy w słowie — były bardziej ekumeniczne.

W podsumowaniu można stwierdzić, że w historii diecezji warmińskiej zarówno inicjatywy o charakterze preekumenicznym jak i inicjatywy ekumeniczne po Soborze Watykańskim II są świadectwem wkładu Kościoła lokalnego w dzieło jedności chrześcijan.

Zagadnienie ekumenizmu jest wyraźnie obecnie w świadomości Kościoła Warmińskiego. Z tej problematyki ekumenicznej w dziejach diecezji w obliczu Jubileuszu jej 750-lecia wynika pewne przesłanie:

— Zadanie i obowiązek zaangażowania na rzecz jedności spoczywa na każdym chrześcijaninie z osobna i na wszystkich wspólnotach i parafiach.

— Właściwym miejscem dla ponownego zjednoczenia Kościołów są i pozostaną parafialne wspólnoty.

— Ciągłe należy twórczo zapytywać, jak w parafiach rośnie i dojrzewa ekumenia.

— Podział chrześcijan jest skandalem i nie może być skandalem bez końca.

ÖKUMENISCHE PROBLEMATIK IN DER GESCHICHTE DER ERMLÄNDISCHEN DIÖZESE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Bestehen der katholischen Kirche in Ermland und der evangelisch-augsburgischen in Masuren auf Ermlands und des Fürsterlichen Preußens Territorium und später in Ostpreußen trug viele Früchte in Gestalt von zuerst präökumenischen und später bis zur Gegenwart ökumenischen Initiativen. Es fehlte auch an Spannungen zwischen den beiden Kirchen nicht, besonders während der totalitären Staatsformen. Das Gebiet von Ermland und Masuren wurde und wird von Bekennern verschiedener Kirchen und Ekklesiengemeinschaften bewohnt. Das Nebeneinander, die Toleranz, der Ökumenismus hat sich beharrlich im Bewußtsein der Christen in Ermland und Masuren eingeprägt. Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde der Ökumenismus zum Merkmal der katholischen Kirche der ermländischen Diözese. Dieser Ökumenismus im Sinne des II. Vatikanischen Konzils wird auf der geistlichen und wissenschaftlichen Ebene sowie im Alltag realisiert. Das Problem des Ökumenismus ist im Bewußtsein der ermländischen Kirche deutlich anwesend.

OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *FAMILIARIS CONSORTIO* I INNYCH OKOŁOKODEKSOWYCH DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Treść: — I. Obowiązki małżeńskie według adhortacji *Familiaris consortio*. — II. Obowiązki małżeńskie według Karty Praw Rodziny i innych dokumentów Stolicy Apostolskiej. — III. Obowiązki małżeńskie według Katechizmu Kościoła Katolickiego. 1. Obowiązki wynikające z dobra małżonków. 2. Obowiązki związane z rodzeniem dzieci. 3. Obowiązki związane z wychowaniem. — IV. Wnioski. — Zusammenfassung.

Piętnaście lat po ogłoszeniu *Gaudium et spes* Ojciec święty Jan Paweł II postanowił dać Kościołowi szczególną okazję rozważenia problematyki małżeństwa i rodziny. Na rok 1980 zwołał on do Rzymu Synod Biskupów poświęcony zadaniom małżeństwa chrześcijańskiego. Była to jedna z pierwszych jego ważnych decyzji, podjęta już w pierwszym roku pontyfikatu. Dostępna jest bogata dokumentacja z przygotowania i obrad tego synodu, a także jego uchwały¹. Dokumentacja ta ma obecnie jeszcze większe znaczenie, gdyż wynikające z zadań małżeństwa obowiązki małżeńskie uzyskały wielkie znaczenie z racji na wymagania ich dotyczące zawarte w kan. 1095 nr 2 i 3 KPK z 1983 r.

Owoce obrad tegoż Synodu Biskupów z 1980 r. jest dokument będący zbiorem propozycji przedstawicieli episkopatu całego świata w kwestii zadań małżeństwa. Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*, ogłoszona 22 XI 1981 r.² stała się wypowiedzianym ustami papieża współczesnym wykładem nauczania Kościoła o zadaniach małżeństwa i rodziny.

Pośród dalszych ważnych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat małżeństwa i obowiązków małżeńskich, wymienić należy przede wszystkim Kartę Praw Rodziny, kilka dokumentów wydanych przez Kongregację Nauki Wiary, List do Rodzin oraz ogłoszony w 1992 r. Katechizm Kościoła Katolickiego. Inne dokumenty, w których Kościół wypowiadał się na temat obowiązków małżeńskich, zostaną wspomniane w dalszych częściach niniejszego artykułu. Nie omawiam tu obowiąz-

¹ Synodus Episcoporum: De muneribus familiae christianae in mundo hodierno. Ad usum Conferentiarum Episcopaliū. Città del Vaticano 1979; Synodus Episcoporum: De muneribus familiae christianae in mundo hodierno. Elenchus propositionum. Città del Vaticano 1980; Synodus Episcoporum: De muneribus familiae christianae in mundo hodierno. Instrumentum laboris ad usum sodalium quinti coetus generalis. Città del Vaticano 1980.

² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 XI 1981 r.), AAS 74(1982), s. 81-191.

ków małżeńskich według Kodeksu Prawa Kanonicznego, gdyż to zagadnienie jest ogromnej wagi i należy mu się odrębne opracowanie³.

I. OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG ADHORTACJI *FAMILIARIS CONSORTIO*

Jan Paweł II przedstawiając w adhortacji szeroką wizję zadań małżeństwa poważnie rozwinął soborową naukę o dobrach i celach małżeństwa. W adhortacji zawarł papież wskazania do realizacji następujących obowiązków małżeńskich: tworzenia małżeńskiej wspólnoty osób (nr 18–21, 25–26), przekazywania życia (nr 28–35), wychowania dzieci (nr 36–41), uczestniczenia w rozwoju społeczeństwa (nr 42–48), tworzenia wspólnoty z Bogiem (nr 12–13) oraz uczestniczenia w życiu i misji Kościoła (nr 49–64). Trzy pierwsze zadania niewątpliwie należą do ścisłych zadań małżonków i rodziców. Trzy ostatnie natomiast są raczej nie tyle istotnymi obowiązkami dla funkcjonowania małżeństwa, co raczej obowiązkami wobec społeczności, do których małżonkowie należą, i których nie można zaliczyć do obowiązków istotnych.

Jako pierwsze zadanie rodziny chrześcijańskiej wymienione zostało w *Familiaris consortio* tworzenie wspólnoty osób. Małżeństwo powinno stawać się coraz głębszą i mocniejszą komunią osób, która jest fundamentem życia małżeńskiego (FC 18). Ta wspólnota ma wzrastać *poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy* (FC 19). Na obowiązek utrzymywania wspólnoty życia składa się zachowywanie całkowitej jedności i wierności małżeńskiej oraz utrzymywanie tej jedności przez całe życie⁴. Obowiązki te nie tylko służą dobru małżonków, lecz także są zabezpieczeniem (realizacji) istotnych przymiotów małżeństwa. Szczególnym zadaniem małżonków jest *dawanie świadectwa bezcennej wartości nierozwawalności i wierności małżeńskiej*⁵. Ważnym wskazaniem istotnym obowiązków małżeńskich jest sformułowanie zawarte w ostatnim akapicie numeru 21: *Komunia rodzinna może być zachowana i doskonalona jedynie w wielkim duchu ofiary. Wymaga bowiem szlachetnej gotowości każdego i wszystkich do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania*. Skoro jedynie przy pomocy takich postaw można utrzymać małżeństwo, to znaczy, że postawy te i wynikające z nich obowiązki należą do istotnych.

Z tekstu numeru 25 *Familiaris consortia* wynika, że obowiązkiem męża jest okazywanie szacunku żonie. Papież dość szczegółowo określa specyficzne obowiązki męża i żony⁶. Obowiązkiem obojga małżonków jest całkowity szacunek wobec życia dziecka; zawsze powinno ono być pod skuteczną ochroną rodziców.

W adhortacji papież wyraźnie stwierdza, że *wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie*⁷. Obowiązek dążenia małżonków do świętości wynika

³ Artykuł taki jest obecnie w druku; zob. R. Sztuchmiler, Istotne obowiązki małżeńskie w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, *Roczniki Nauk Prawnych* 7(1997), s. 121–137. Szerzej na ten temat zob. tenże, Istotne obowiązki małżeńskie, Warszawa 1997, s. 205–482.

⁴ FC 19–20.

⁵ FC 20.

⁶ FC 22 i 25.

⁷ FC 34.

przede wszystkim z sakramentalności małżeństwa⁸, a najczęściej realizują go małżonkowie przez rodzenie i wychowanie dzieci⁹. Małżonków i rodzinę określono jako *wspólnotę zbawiającą*¹⁰ lub *wspólnotę wierzącą i ewangelizującą*¹¹. Mają oni też prawo oczekiwać od wspólnoty wierzących odpowiednich pomocy *na drodze ich ludzkiego i duchowego rozwoju*¹².

Trzydzieści lat po ogłoszeniu encykliki Pawła VI *Humanae vitae* naukę o zasadach odpowiedzialnego rodzicielstwa przypomniał i gruntownie uzasadnił Jan Paweł II w *Familiaris consortio* (nr 14 i 28–32). Od momentu, gdy małżonkowie stają się rodzicami, wzrasta ich odpowiedzialność za siebie i za dzieci. Papież wyraźnie potwierdził wymagania stawiane małżonkom w *Gaudium et spes* (nr 15) oraz w encyklice *Humanae vitae* (nr 11, 9 i 12). Tak więc w dokumencie tym dalej potwierdza się, że *miłość małżeńska winna być w pełni ludzka, wyłączna i otwarta na nowe życie*¹³. Słowa te są bardzo precyzyjne; wynika z nich, że samo zrodzenie dzieci nie jest ścisłym obowiązkiem małżonków. Mogą być np. sytuacje, gdzie małżonkowie są nieplodni i nie mogą urodzić własnego dziecka. Dlatego *Familiaris consortio* wymaga tylko tyle, ile jest konieczne: aby małżonkowie byli *otwarcymi na nowe życie*, czyli nie przeciwdziałali poczęciom.

Alternatywą dla urodzenia własnego dziecka jest adopcja. W *Familiaris consortio* jest ona wyraźnie zalecana i to w dwu miejscach dokumentu (nr 14 i 41). Jest to zatem ważne uzupełnienie dokumentu soborowego oraz KPK w tej kwestii. Nie aprobeuje się natomiast (nie ma o tym wyraźnej wzmianki) sztucznego zapładniania.

Omawiając obowiązek rodzenia dzieci nie można pominąć zagrożeń i trudności, na jakie małżonkowie mogą napotkać realizując powyższy obowiązek. Z wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II jasno wynika, że wszelkie działanie czynione albo w zamyśle, albo w czasie współżycia seksualnego, stojące na przeszkodzie poczęcia nowego życia należy bezwzględnie eliminować i wykluczać¹⁴. Do takich działań można zaliczyć stosowanie środków antykoncepcyjnych¹⁵ oraz środków aborcyjnych (przerwanie ciąży, wkładki domaciczne, tabletki wczesnoporonne)¹⁶. Małżonkowie powinni zawsze uwzględniać podwójne znaczenie stosunku małżeńskiego: służy on jedności małżonków oraz rodzicielstwu¹⁷. Jan Paweł II przytacza ponadto wiele korzyści osobowych, jakie wynikają z poszanowania naturalnego rytmu płodności¹⁸.

Wypowiedzi papieża zawarte w encyklice *Humanae vitae* i adhortacji *Familiaris consortio* wyraźnie dają do zrozumienia, że Kościół opowiada się tylko za

⁸ FC 56.

⁹ FC 26.

¹⁰ FC 49.

¹¹ FC 51; zob. FC 51–62.

¹² FC 34.

¹³ FC 29.

¹⁴ FC 32.

¹⁵ Bez względu na to, czy są to środki mechaniczne, chemiczne, chirurgiczne czy hormonalne.

¹⁶ M. Pierechod, *Poradnictwo rodzinne. Zagadnienia wybrane*. Skrypt dla studentów IKCh cz. I i II, Olsztyn 1996, s. 8–14.

¹⁷ FC 32.

¹⁸ Tamże.

naturalnymi metodami regulacji poczęć. A więc małżonkowie tylko takimi metodami mogą określać wielkość swoich rodzin. Ze sformułowań zawartych w *Familiaris consortio* wynika, że prawo określające zasady przekazywania życia jest niezmiennic¹⁹.

Prokreacja wymaga zaangażowania obojga małżonków, a nie tylko jednego²⁰. Sformułowanie to można uznać za komentarz do kan. 1035 o równości praw małżonków, a jednocześnie jako wypowiedź przeciwko sztucznemu zapładnianiu.

W *Familiaris consortio* papież nie tylko przypomina sformułowania dokumentów soborowych dotyczące obowiązku wychowania dzieci, lecz także daje własne, zwięzłe, i bardzo wymowne określenia. Wynika z nich, że obowiązek wychowania własnych dzieci jest istotny: *Prawo-obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego, jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób*²¹. Jan Paweł II określa też w swojej adhortacji zakres i sposoby wszechstronnego wychowania swoich dzieci; daje wskazania do wychowania społecznego, seksualnego, doprowadzania dzieci do dojrzałości społecznej i religijnej²². Ze sformułowania zawartego w numerze 40 adhortacji: *Prawo rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą winno być bezwzględnie zabezpieczone* wynika, że nie tylko władze mają dbać o przestrzeganie tego prawa, lecz także sami rodzice. Wskazuje na to użycie słowa „bezwzględnie”. W sensie prawnym sytuacja w tym zakresie jest całkowicie jasna. Oboje rodzice mają obowiązek osobistego wychowywania swoich dzieci²³.

Zwołanie synodu poświęconego rodzinie oraz ogłoszenie wspomnianej adhortacji były zwróceniem uwagi Kościoła na potrzebę głębokiego i prawidłowego spojrzenia na małżeństwo i jego współczesne zadania. Były odnowieniem spojrzenia na rodzinę, a także wyraźnym sygnałem dla zespołu konsultorów oraz całej Komisji Kodyfikacyjnej. Ogłoszenie adhortacji kilka miesięcy po zredagowaniu pierwszego schematu KPK traktować można jako bardzo poważne włączenie się Ojca świętego w dyskusję nad projektem prawa małżeńskiego. Zawarty w adhortacji szeroki wykład zadań małżeństwa chrześcijańskiego okazał się doskonałym uzupełnieniem i komentarzem do odpowiednich norm zawartych w schematach kodeksu prawa kanonicznego. Dlatego też komisja mogła poprzestać na zamieszczeniu w Kodeksie określeń norm najbardziej podstawowych.

Zawarty w adhortacji szkic Karty Praw Rodziny (nr 46) został potem dopracowany i wydany w formie odrębnego dokumentu Stolicy Apostolskiej.

¹⁹ FC 28–35; zob. E. L. i o, *Humanæ vitæ e infalibiltà. Il concilio, Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1986, s. 894–896.

²⁰ FC 14.

²¹ FC 36.

²² FC 37–39.

²³ FC 36.

II. OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG KARTY PRAW RODZINY I INNYCH DOKUMENTÓW STOLICY APOSTOLSKIEJ

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc kilka lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego, w niektórych krajach pojawiły się wypaczone interpretacje dokumentów soborowych i zasad życia małżeńskiego. Dlatego też w latach 1974–1977, a więc w latach opracowywania nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, Stolica Apostolska wydała kilka ważnych dokumentów, oficjalnie wyjaśniających niektóre aspekty życia małżeńskiego, zwłaszcza pożycia intymnego i związanych z tym praw.

W kwestii naturalności pożycia małżeńskiego i przekazywania życia w sposób godziwy wielkie znaczenie miały dokumenty Kongregacji Nauki Wiary: *Declaratio de abortu procurato* (z 18 XI 1974 r.)²⁴, *Responsa ad quaesita Conferentiae Episcopalis Americae Septentrionalis circa sterilisationem in noscomiis catholicis* (z 13 III 1975 r.)²⁵, Deklaracja dotycząca niektórych problemów etyki seksualnej *Persona humana* (z 29 XII 1975 r.)²⁶ oraz *Decretum circa impotentiam quae matrimonium dirimit* (z 13 V 1977 r.)²⁷.

W Deklaracji o przerywaniu ciąży stwierdza się, że nienaruszalnego z woli Boga prawa do życia nie może naruszyć żadna jednostka ani żaden autorytet publiczny. Dziecko od chwili poczęcia jest odrębną osobą, będącą podmiotem praw²⁸. Inne dokumenty będą przywołane przy analizie obowiązków: pożycia intymnego oraz przekazywania życia.

Jeśli chodzi o inne dokumenty pozakodeksowe, szczególnie wydane w okresie opracowywania i wchodzenia w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego, to obowiązki małżonków zostały także wyrażone w Karcie Praw Rodziny ogłoszonej przez Stolicę Apostolską dnia 22 X 1983 r.²⁹

We wstępie do tej Karty uzasadnia się stałą troską Kościoła o małżeństwo i rodzinę: *Kościół katolicki, świadom tego, że dobro człowieka, społeczeństwa i samego Kościoła związane jest z życiem rodziny, zawsze uważał, że jego postannictwem jest głoszenie wszystkim wpisanego w naturę ludzką zamysłu Bożego, dotyczącego małżeństwa i rodziny, popieranie ich i obrona przed jakimikolwiek atakami.*

W Karcie Praw Rodziny stwierdza się, że *Małżonkowie mają niezbywalne prawo do założenia rodziny i decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci,*

²⁴ *Communicationes* 6(1974), s. 134–147.

²⁵ AAS 68(1976), s. 738–740.

²⁶ AAS 68(1976), s. 77 nn.

²⁷ AAS 69(1977), s. 426. Zob. G. Ermecke, Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den „Ehezwecken“ und über die „Natur der ehelichen Aktes“, *Theologie und Glaube* 52(1962), s. 350–361; F.G. Morrissey, Preparing ourselves for the new marriage legislation, *The Jurist* 33(1973), s. 352; M. Pedetta, Possibili elementi giuridici contenuti nell' „Humanae vitae“ per una definizione „de iure condendo“ dell'essenza del matrimonio canonico, w: *La Chiesa dopo il Concilio*, T. 2, Milano 1972, s. 982–988.

²⁸ Deklaracja o przerywaniu ciąży nr I.

²⁹ Stolica Apostolska, Karta Praw Rodziny, *Communicationes* 15(1983), s. 140–152 (Tłumaczenie polskie w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Synod Biskupów 1980. Oprac. A. Szafrńska, Warszawa 1986, s. 227–239).

uwzględniając w pełni obowiązki wobec siebie samych, wobec dzieci już narodzonych, rodziny i społeczeństwa, we właściwej hierarchii wartości i zgodnie z naturalnym porządkiem moralnym, który wyklucza uciekanie się do antykoncepcji, sterylizacji, spędzania płodu³⁰. W Karcie wyklucza się również doświadczenia i eksperymenty, rzekomo naukowe, na embrionie ludzkim³¹. W art. 4 Karty Praw Rodziny chroni się prawo każdego dziecka (także dopiero co poczętego) do życia: *Spędzanie płodu jest bezpośrednim pogwałceniem podstawowego prawa każdej istoty ludzkiej — prawa do życia*. Jest oczywiste, że małżonkowie nie powinni mieć swego udziału w takich działaniach.

W zakresie wychowania religijnego w art. 5 Karty stwierdza się, że rodzice muszą być wszędzie uznani za pierwszych i głównych wychowawców, że *mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi, mają prawo do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniem, że naruszane są prawa rodziców, gdy państwo narzuca obowiązkowy system wychowania, z którego zostaje usunięta całkowicie formacja religijna*³².

W artykule 6 napiętnuje się rozwody, które są często sankcjonowane przez prawodawstwo świeckie. Dla prowadzenia wspólnoty życia małżeńskiego w Karcie potwierdza się prawo małżonków do mieszkania, do płacy rodzinnej, do łączenia rodzin emigrantów³³.

Z dokumentów ogłoszonych po promulgacji KPK należy tu wymienić, jako szczególnie ważne: Instrukcję (z 22 II 1987 r.) o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania³⁴, List Jana Pawła II do Rodzin³⁵ oraz Katechizm Kościoła Katolickiego³⁶. Ten ostatni dokument będzie dokładniej zaprezentowany w następnym punkcie niniejszego artykułu.

W Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła, że jedynym godziwym sposobem poczęcia człowieka jest osobowy akt małżeński³⁷. Przypomina również, że *ludzki embrion powinien być traktowany jako osoba, musi on być również chroniony w swej integralności i leczony w granicach możliwych jak każda inna istota ludzka podległa opiece lekarskiej*³⁸. *Dziecko ma prawo do tego, by zostać poczętym, by być noszonym w łonie, narodzonym i wychowanym w małżeństwie*³⁹.

³⁰ Karta Praw Rodziny art. 3; zob. art. 3a, b, c.

³¹ Karta Praw Rodziny art. 4. Zob. Wychowanie do miłości, pr. zbior. pod red. K. Majdańskiego, Warszawa 1987, s. 241–248.

³² Karta Praw Rodziny art. 5, *Chrześcijaństwo w świecie* 26(1984) nr 4, s. 101. Por. *Dignitatis humane* nr 5; FC 40.

³³ Karta Praw Rodziny art. 10–12.

³⁴ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego, Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia, Watykan 1987.

³⁵ Jan Paweł II, List do Rodzin, Poznań 1994.

³⁶ Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana 1992. Tłum. polskie: Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum 1994.

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego jw., cz. II nr 5.

³⁸ Tamże, cz. I nr 1.

³⁹ Tamże, cz. II nr 1.

Z tego uprawnienia dziecka wynika ścisły obowiązek małżonków i rodziców. Sztuczne zapłodnienie jest wykroczeniem przeciwko prawu natury⁴⁰.

W wydanym z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny (1994) specjalnym Liście do Rodzin papież Jan Paweł II ostro krytykuje dewiacje występujące także w prawodawstwie niektórych krajów, pretendujących do nazywania się państwem prawa: *Warto wspomnieć pokrótce o dewiacjach, jakich doznało w licznych krajach tak zwane 'państwo prawa'. Prawo Boże w stosunku do życia ludzkiego jest jednoznaczne i kateryczne. Bóg nakazuje: 'Nie zabijaj' (por. Wj 20,13). Żaden ludzki prawodawca nie może więc powiedzieć: wolno ci zabijać, masz prawo zabijać, czy nawet powinieneś zabijać. Niestety, w historii naszego stulecia taka dewiacja stała się rzeczywistością. W sposób demokratyczny dochodziły do władzy siły polityczne, które wydawały ustawy sprzeczne z prawem do życia, jakie posiada każdy bez wyjątku człowiek, a czyniły to w imię obłądnych racji, na przykład eugenicznych, etnicznych lub też innych. Zjawiskiem nie mniej niebezpiecznym są dzisiaj ustawodawstwa, które nie respektują prawa do życia od chwili poczęcia. (...) Prawo do życia staje się w ten sposób udziałem wyłącznie ludzi dorosłych, którzy mogą także w parlamentach przeprowadzać swoje plany i realizować własne interesy*⁴¹.

III. OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE WEDŁUG KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Ogłoszony w 1992 roku nowy Katechizm Kościoła Katolickiego jest ostatnim z prezentowanych dokumentów odnoszących się m.in. do małżeństwa i jego zadań. Zawiera on liczne wypowiedzi odnoszące się tak do dobra małżonków, jak i do dobra potomstwa. Wskazuje i bliżej określa niektóre obowiązki małżeńskie.

1. Obowiązki wynikające z dobra małżonków

Katechizm ten, mówiąc o miłości małżonków, przypomina naukę soborową, iż *Płciowość jest podporządkowana miłości mężczyzny i kobiety. W małżeństwie cielesna intymność małżonków staje się znakiem i rękojmnią komunii duchowej*⁴². Tak więc jeszcze raz Kościół uświadamia, że różne przejawy życia małżeńskiego i obowiązki małżeńskie nie mogą być izolowane, lecz ściśle łączą się ze sobą i tworzą pewną całość.

Przy omawianiu szóstego przykazania Katechizm potwierdza obowiązki małżeńskie: wierności, płodności i trwałości. Powołując się wyraźnie na kanon 1056 Katechizm przypomina: *Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków nakłada na nich obowiązek (podkr. autora) podtrzymywania jedności i nierozzerwalności. 'Co [...] Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela' (Mk 10,9)*⁴³.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Jan Paweł II, List do Rodzin, jw., nr 21.

⁴² KKK 2360.

⁴³ KKK 2364.

Ponadto w Katechizmie przypomina się, że przez zjednoczenie małżonków urzeczywistnia się podwójny cel małżeństwa: dobro samych małżonków i przekazywanie życia. Uprzedza się, iż nie można rozdzielać tych dwóch znaczeń, czyli wartości małżeństwa, bez naruszenia życia duchowego małżonków i narażenia dobra małżeństwa oraz przyszłości rodziny. Katechizm konkluduje, iż *Miłość małżeńska mężczyzny i kobiety powinna więc spełniać podwójne wymaganie: wierności i płodności*⁴⁴.

Małżonkowie powinni być świadomi niegodziwości, jaka powstaje wówczas, kiedy w życie intymne wkraczają nieetyczne „nowinki” świata technicznego, techniki oddzielające rodzicielstwo od pożycia, będące czasem interwencją osoby spoza małżeństwa lub naruszające prawa dziecka do urodzenia się z ojca i z matki. Działania takie są sprzeczne z „wyłącznym prawem małżonków” do roli ojca i matki⁴⁵. Ponadto pogoń za nowinkami technicznymi w ramach małżeństwa niesie ze sobą ryzyko oddalenia się od siebie małżonków na skutek braku wzajemnego obdarowywania się, które jest możliwe tylko w akcie małżeńskim. Istnieje wtedy ryzyko przyzwolenia panowania techniki nad *pochodzeniem i przeznaczeniem osoby ludzkiej*⁴⁶.

Katechizm powtarza kodeksową normę o obowiązku zachowania nierozzerwalnego charakteru małżeństwa⁴⁷. Zdecydowanie napiętnuje też korzystanie z rozwodów. *Rozwód jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu. Zmierzera do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. Rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne. Fakt zawarcia nowego związku, choćby był uznany przez prawo cywilne, powiększa jeszcze bardziej ciężar rozbicia; stawia bowiem współmałżonka żyjącego w nowym związku w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa*⁴⁸. Jednak okazuje Kościół także pewną wyrozumiałość: *Jeśli rozwód cywilny pozostaje jedynym możliwym sposobem zabezpieczenia pewnych słusznych praw, opieki nad dziećmi czy obrony majątku, może być tolerowany, nie stanowiąc przewinienia moralnego*⁴⁹.

2. Obowiązki związane z rodzeniem dzieci

Katechizm trafnie i krótko podsumowuje to, nad czym dalej zastanawiają się naukowcy: *Płodność jest dobrem, darem i celem małżeństwa. Małżonkowie przekazując życie uczestniczą w ojcostwie Boga*⁵⁰. A dzieje się tak dlatego, gdyż *miłość małżeńska ze swojej natury zmierza do tego, by być płodną*⁵¹. W dokumencie tym Kościół przypomina, że płodność i jej skutek — rodzenie dzieci — są obiektywnym

⁴⁴ KKK 2363.

⁴⁵ KKK 2376.

⁴⁶ KKK 2377.

⁴⁷ KKK 2382; zob. kan. 1141 KPK.

⁴⁸ KKK 2384.

⁴⁹ KKK 2382.

⁵⁰ KKK 2398.

⁵¹ KKK 2366.

celem małżeństwa, niezależnym od woli człowieka. Kościół także w Katechizmie naucza, że *każdy akt małżeński powinien pozostać otwarty na przekazywanie życia ludzkiego*⁵². Ale potwierdza też prawo małżonków do odpowiedzialnej regulacji poczęć, prawidłowo używając terminu „poczęcie”, a nie „urodzeń”⁵³.

3. Obowiązki związane z wychowaniem

Kodeks szeroko wypowiada się też na temat obowiązku pełnego wychowania dzieci. Wskazuje podstawy, rangę i zakres obowiązku wychowania. Stwierdza, iż wychowanie jest głównym zadaniem małżonków i rodziców⁵⁴. *Płodność miłości małżeńskiej nie ogranicza się jedynie do przekazywania życia dzieciom, lecz powinna obejmować ich wychowanie moralne i formację duchową*⁵⁵. Akcentuje się tu zatem te zakresy wychowania, które są najtrudniejsze i najczęściej są zaniedbywane.

W Katechizmie przypomina się obowiązek wychowania dzieci małych i dorastających⁵⁶, przypomina się, że rodzice mają prawo i obowiązek wybrać dla dzieci odpowiednią szkołę⁵⁷. Rodzice powinni tak wychować swoje dzieci, aby mogły umiejętnie i zgodnie z wolą Bożą korzystać z rozumu i wolności. Dom rodzinny jest właściwym miejscem kształtowania cnót, dyspozycji do czynienia dobra; rodzice powinni tak wychować, ucząc panowania nad sobą, wyrzeczeń, zdrowego osądu⁵⁸, poprawnie ukształtować sumienie dzieci, uczyć szacunku, wdzięczności⁵⁹, wychować do rozumnej wolności⁶⁰, do uszanowania praw każdego człowieka i do pokoju⁶¹. Ważnym zadaniem jest wychowanie seksualne, uczenie czystości, opanowania⁶².

Bardzo ważnym zadaniem małżonków i rodziców jest wychowanie religijne i społeczne. Rodzice są pierwszymi głosicielami wiary (KK 11)⁶³. Już od wczesnego dzieciństwa mają obowiązek ewangelizowania dzieci⁶⁴, powinni ukazywać dzieciom liturgię jako istotny element ludzkiego życia⁶⁵. W wychowaniu społecz-

⁵² Tamże.

⁵³ KKK 2368.

⁵⁴ KKK 1652 (powt. KDK 50), 1653, 2221 (zob. DWCh 3).

⁵⁵ KKK 2221.

⁵⁶ KKK 2228.

⁵⁷ KKK 2229; zob. DWCh 6; W. Boloż, *Katechizm Kościoła Katolickiego w rodzinie*, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, s. 120.

⁵⁸ KKK 1803, 1804.

⁵⁹ KKK 1783–1784, 1787, 2218, 2220, 2235, 2239.

⁶⁰ KKK 2514.

⁶¹ KKK 2304.

⁶² KKK 2337, 2339, 2342, 2521.

⁶³ KKK 1666.

⁶⁴ KKK 2156, 2165, 2225, 2226.

⁶⁵ KKK 2205, 2757. Zob. K. Misiaszek, *Wychowanie chrześcijańskie w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, s. 127.

nym rodzice powinni uczyć unikania fałszywych kompromisów⁶⁶ i pomóc rozpoznać powołanie życiowe⁶⁷.

IV. WNIOSKI

Największe znaczenie obowiązków małżeńskich uznane zostało w Kodeksie Prawa Kanonicznego ogłoszonym przez Jana Pawła II w 1983 r. Jednak nie zostały one tam dokładnie określone. Ojciec św. świadomie tę kwestię pozostawił kanonistom i jurysprudencji. Jednak inne dokumenty Kościoła także rzucają wiele światła na ten problem. Wydaje się, iż najdokładniejsza w tej sprawie jest adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio*. Ojciec św. określa w niej wszystkie istotne obowiązki małżeńskie, a także obowiązki mające znaczenie raczej integrujące niż istotne. W adhortacji zawarł papież wskazania do realizacji następujących istotnych obowiązków małżeńskich: tworzenia małżeńskiej wspólnoty osób (nr 18–21, 25–26), przekazywania życia (nr 28–35), wychowania dzieci (nr 36–41). Gdy wkrótce po zakończeniu Soboru Watykańskiego w niektórych krajach pojawiły się wypaczone interpretacje dokumentów soborowych i zasad życia małżeńskiego, a jednocześnie wiadomo było o przygotowywaniu nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, w latach 1974–1977 Stolica Apostolska wydała kilka ważnych dokumentów, oficjalnie wyjaśniających niektóre aspekty życia małżeńskiego, zwłaszcza pożycia intymnego i związanych z tym praw. Istotne znaczenie mają instrukcje wydawane w tym czasie przez Kongregację Nauki Wiary. W dokumentach tych chroni się przede wszystkim prawo do naturalnego przekazywania życia oraz do pełnego wychowania chrześcijańskiego. Inny charakter ma Karta Praw Rodziny, która jest raczej zbiorem postulatów wobec wierzących i niewierzących, a zwłaszcza wobec osób piastujących władzę publiczną. Katechizm Kościoła Katolickiego jest najbardziej aktualną wypowiedzią Kościoła, poruszającą także w sposób precyzyjny, prawa dotyczące realizacji obowiązków małżeńskich. W dokumencie tym zawarto bardzo przemyślane wypowiedzi i normy dotyczące wszystkich istotnych obowiązków małżeńskich. Dobrze byłoby, aby katechizm ten rozprzecznić w masowym i tanim nakładzie wśród jak największej ilości osób w Polsce i w innych krajach. Świadomość obowiązków małżeńskich⁶⁸ byłaby wtedy dużo większa, a to dawałoby szansę na lepszą ich realizację.

⁶⁶ KKK 2207, 2208, 2224.

⁶⁷ KKK 1656.

⁶⁸ Jest ona, jak dotąd, raczej słaba; zob. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 279–344.

EHELICHE PFLICHTEN NACH DER ADHORTATION *FAMILIARIS CONSORTIO*
UND NACH ANDEREN KONZILIAREN KIRCHENDOKUMENTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Zu wichtigen konziliaren Aussagen des hl. Stuhles zum Thema Ehe und Ehepflichten gehören vor allem: Apostolische Adhortation *Familiaris consortio*, einige Dokumente, ausgegeben von der Kongregation des Glaubensunterrichts in den Jahren 1974-77, weiter die Karta der Familienrechte von 1983, der 1992 veröffentlichte Katechismus der Katholischen Kirche, sowie der 1994 von Johannes Paul II. verfaßte Hirtenbrief an die Familien.

Die größte Bedeutung wird den Ehepflichten im Kodex des Kanonischen Rechts beigemessen. Darin wurden sie aber nicht genauer bestimmt. Andere Kirchendokumente beleuchten dieses Problem auch ziemlich genau. Die genaueste Interpretation der Ehepflichten enthält die Adhortation von Johannes Paul II. *Familiaris consortio*. Der hl. Vater bestimmt in ihr alle wesentlichen Ehepflichten, wie auch jene Pflichten, die eine integrierende Bedeutung haben. Die Adhortation beinhaltet päpstliche Verordnungen zur Verwirklichung folgender wesentlicher Ehepflichten: Ehegemeinschaft von Personen bilden (Nr. 18-21, 25-26), Leben fortsetzen (Nr. 28-35), Kinder erziehen (Nr. 36-21). In anderen konziliaren Dokumenten wird vor allem das Recht auf Fortsetzung des Lebens auf natürliche Art und Weise, und auf volle christliche Erziehung geschützt. Die Karta der Familienrechte hat einen anderen Charakter: sie ist vor allem eine Zusammenstellung von Forderungen gegenüber öffentlichen Amtspersonen. Der Katechismus der Katholischen Kirche ist die aktuellste Aussage der Kirche, die sehr präzise vor allem das Recht zur Realisierung der Ehepflichten beschreibt. In diesem Dokument gibt es genau überdachte Aussagen und Normen, die sich auf alle wesentlichen Ehepflichten beziehen.

POWSTANIE I ORGANIZACJA SĄDU BISKUPIEGO DIECEZJI WARMIŃSKIEJ DO ROKU 1971

Treść: — I. Wznowienie polskiego sądownictwa kościelnego po wojnie. — II. Utworzenie Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. — III. Pracownicy Sądu. 1. Oficjał. 2. Sędziowie prosynodalni. 3. Obrońca węzła małżeńskiego. 4. Promotor sprawiedliwości. 5. Notariusz. 6. Obowiązki i wymagania odnośnie wszystkich pracowników sądowych. — IV. Sprawy małżeńskie rozstrzygnięte przez Sąd. — Zusammenfassung.

I. WZNOWIENIE POLSKIEGO SĄDOWNICTWA KOŚCIELNEGO PO WOJNIE

Po II wojnie światowej zmieniły się granice Polski. Zmianie uległa także organizacja diecezji, dotkniętych zmianą granic państwa polskiego, a ustalonych na konferencjach szefów rządów wielkich mocarstw w Teheranie, Jafcie i Poczdamie oraz po ostatniej delimitacji granic w 1951 r. Dwie metropolie: wileńska i lwowska w ogromnej części znalazły się poza granicami Polski. Całkowicie odpadło terytorium diecezji łuckiej. Z archidiecezji lwowskiej pozostała przy macierzy część z ośrodkiem w Lubaczowie, z archidiecezji wileńskiej część z ośrodkiem w Białymstoku oraz część diecezji pińskiej z nową stolicą biskupią w Drohiczynie. Wróciły natomiast do Polski teren byłego Wolnego Miasta Gdańska, część Prus Wschodnich, stanowiące większą część diecezji warmińskiej, Pomorze Zachodnie wraz z obszarami należącymi do archidiecezji wrocławskiej, do dawnej diecezji kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pińskiej, Śląsk Dolny i Śląsk Opolski. W 1946 r. uregulowano też sporne sprawy między Polską a Czechosłowacją dotyczące granicy w rejonie Cieszyna i Kłodzka. Teren państwa polskiego zmniejszony o ok. 23% w stosunku do 1939 r. został przesunięty ze wschodu na zachód¹. Poważnemu zmniejszeniu uległa także liczba ludności na skutek strat wojennych, zmiany granic i masowych przesiedleń. W niektórych rejonach Polski, zwłaszcza na ziemiach północnych i zachodnich, ludność napływowa przekroczyła liczbę ludności miejscowej. Wywołało to niekiedy ostre napięcia, powodowało przeszkody we współżyciu ludzi pochodzących z różnych stron kraju, z własną tradycją odrębną i obyczajami, co utrudniało, zwłaszcza w początkach, integrację społeczności

¹ J. Kłoczowski, L. Millerowa, J. Skarbek, Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 1986, s. 375–376; Z. Szuba, Na Ziemiach Zachodnich po wiekach odzyskanych, *Życie i Myśl* 5(1970), s. 8 i n.

lokalnych oraz pracę duszpasterską na tych terenach². Mimo tych trudności, ksiądz kardynał August Hlond, który powrócił z obczyzny, podjął się odważnego dzieła organizowania życia religijnego w swoich archidiecezjach i na Ziemiach Odzyskanych. Jeszcze w 1945 r. dzięki jego inicjatywie i śmiałej zapobiegliwości powstają administracje apostolskie w Gdańsku dla diecezji gdańskiej, w Olsztynie dla warmińskiej, w Gorzowie dla obszaru wolnej prałatury pilskiej, części archidiecezji wrocławskiej i diecezji berlińskiej, we Wrocławiu dla dolnośląskiej części archidiecezji wrocławskiej oraz skrawków archidiecezji praskiej i diecezji miśnieńskiej, a w Opolu dla południowej części archidiecezji wrocławskiej i części diecezji ołomunieckiej. Na wschodzie utworzono administrację apostolską dla części archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku, dla części diecezji pińskiej w Drohiczynie nad Bugiem, a dla części archidiecezji lwowskiej w Lubaczowie³. Stolica Apostolska upoważniła także kardynała Hlonda do mianowania administratorów apostolskich *ad nutum Sanctae Sedis* na tych ziemiach zastrzegając sobie całkowitą swobodę w ich powołaniu, bez motywowania ewentualnego usunięcia przyczynami kanonicznymi⁴. Ustalenie tymczasowej administracji kościelnej nie rozwiązało wszystkich trudności, z jakimi borykał się Kościół w pierwszych latach po wojnie. Przed władzami kościelnymi stawał nie tylko problem odbudowy sieci parafialnej na większości terenów włączonych w czasie okupacji do Rzeszy, lecz również przejęcie organizacji kościelnej z rąk Niemców w tej części Ziemi Odzyskanych, która była katolicka, oraz zbudowania jej prawie od podstaw na terenach uprzednio protestanckich. Zniszczone kościoły i kaplice, brak paramentów liturgicznych a zwłaszcza brak kapłanów utrudniały pracę duszpasterską. Na Ziemiach Odzyskanych, gdzie zaczęto systematycznie organizować życie kościelne i religijne dla napływających osadników, dosłownie „polowano na księdza”⁵. Naszkicowanie tej sytuacji konieczne jest do zrozumienia faktu, że sądownictwo kościelne nie mogło się rozwinąć natychmiast.

Zorganizowanie sądu kościelnego nie nastęrczało trudności zbytnich tam, gdzie przed wojną taki sąd był. Chodziło tylko o znalezienie kompetentnych kapłanów, którzy tworzyliby ustanowiony na stałe organ władzy kościelnej — sąd (kan. 1572 § 1). Gorsza była natomiast sytuacja na tych terenach, gdzie nie było stolicy biskupiej, a więc żadnej tradycji kościelno-sądowniczej, żadnych budynków⁶. Zaiistniałej sytuacji zaradził ks. kardynał Hlond w ten sposób, że sprawy sporne,

² J. Kłoczowski, *iw.*, s. 376.

³ Prymas Polski, ks. kardynał August Hlond, otrzymał od Stolicy Apostolskiej specjalne uprawnienia zorganizowania życia kościelnego na tych ziemiach. Por. Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Num. di Protocollo 4167/45, Vaticano, il 8 Luglio 1945; W. Urban bp, Ks. August kard. Hlond a Ziemię Odzyskaną, *Przewodnik Katolicki* 1968, s. 68.

⁴ J. Rybczyk, *Ad nutum*, Encyklopedia Katolicka, t. I, Lublin 1973, k. 91.

⁵ J. Kłoczowski, *iw.*, s. 381–382.

⁶ Tak np. do końca drugiej wojny światowej rezydencją biskupią diecezji warmińskiej był Frombork. Jednak przez działania wojenne miasto to zostało w 96% zniszczone i nie mogło być nadal ośrodkiem administracji diecezjalnej. Ze względów geograficznych i komunikacyjnych najlepiej do tego celu nadawał się Olsztyn, który nigdy przedtem nie był miastem rezydencji biskupiej i nie miał gmachów koniecznych dla życia diecezji, nadających się na mieszkanie biskupa i jego funkcjonariuszy, na pomieszczenia Kurii Biskupiej i sądu kościelnego czy uruchomienie Seminarium Duchownego — por. J. Obłak, Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965), *Nasza Przyszłość* 22(1965), s. 195.

a zwłaszcza dotyczące nieważności małżeństwa, w nowo powstałych Administracjach Apostolskich przeniósł do kompetencji diecezji centralnych⁷. I tak jurysdykcję nad sprawami sądowymi z terenu administracji w Opolu przeniósł do Katowic, z Gdańska do Pelplina, z terenu Warmii i Gorzowa do Poznania. Jedyne wyjątki stanowi Wrocław, gdzie dość szybko zorganizowano sąd pierwszej instancji. W ten sposób już w roku 1946 wszystkie jednostki administracji kościelnej w Polsce miały zapewnione funkcjonowanie sądownictwa w pierwszych instancjach⁸. Nie było podobnych trudności z organizacją sądów apelacyjnych drugiej instancji. W świetle obowiązującego prawa procesowego drugą instancją dla trybunałów diecezjalnych był trybunał metropolitalny; dla trybunału metropolitalnego orzekającego sprawy w pierwszej instancji — trybunał biskupa wybrany na stałe za aprobatą Stolicy Apostolskiej; dla trybunału diecezji nie wchodzących w skład metropolii oraz dla trybunału arcybiskupa nie mającego w swej metropolii sufraganów — trybunał metropolity, obrany na stałe za aprobatą Stolicy Apostolskiej (kan. 1594). Organizacja zatem tych sądów opierała się na ustaleniach przedwojennych, natomiast nowe ośrodki administracji kościelnej miały swe pierwsze instancje w dawnych diecezjach. Jedynym wyjątkiem stanowiła tylko archidiecezja wrocławska, która mając własny trybunał, nie mieściła się w dotychczasowej hierarchii sądów kościelnych. Ks. kardynał Hlond zarządził jednak i tej trudności wydając zarządzenie dnia 14 lipca 1947 r., że *sprawy sądowe rozpatrywane w pierwszej instancji przez Sąd Duchowny we Wrocławiu, sążone będą w drugiej instancji przez Trybunał Arcybiskupi w Poznaniu, predurantibus praesentibus adiunctis*⁹. W tym samym czasie dokonano zmiany drugiej instancji dla Metropolitalnego Sądu w Warszawie. Kongregacja Konstytucyjna na prośbę kard. Hlonda zezwoliła dnia 19 kwietnia 1947 r. na wybranie, w miejsce lubelskiego, sąd kościelny w Poznaniu jako drugą instancję¹⁰. Niektóre ze spraw o nieważność małżeństwa wymagały rozstrzygnięcia przez III instancję, czyli zgodnie z prawem powszechnym (kan. 1598 § 1 i kan. 1599 § 2 n. 2) przez Rotę Rzymską. Wysłanie jednak akt do Rzymu w tym okresie było dość kłopotliwe¹¹. Dlatego też Prymas Polski August Hlond i kard. Adam Sapieha, Metropolita Krakowski zwrócili się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o utworzenie w Polsce III instancji dla sądów kościelnych. W odpowiedzi, Kongregacja dla Spraw Nadzwyczajnych Kościoła, z polecenia Papieża Piusa XII, wydała dekret dnia 25 października 1946 r.

⁷ Ks. kardynał Hlond działał na podstawie specjalnych uprawnień nadanych mu przez Stolicę Apostolską z dnia 8 VII 1945 r.

⁸ J. Głe m p, Polskie sądownictwo kościelne w latach 1945–1970, *PK* 3–4(1971), s. 170–171 (Odnosny dekret dla Warmii — zał. nr 1).

⁹ Decyzja kardynała wydana została na podstawie pisma Kongregacji Konsystorskiej z dnia 23 XII 1946 r. nr 856/46, potwierdzonego przez tę Kongregację pismem z dnia 16 VI 1947 — zob. J. Głe m p, Polskie sądownictwo kościelne, *iw.*, s. 171.

¹⁰ Już wówczas był ks. kard. Hlond arcybiskupem warszawskim. Unia personalna, łącząca arcybiskupstwo gnieźnieńskie z poznańskim od r. 1821 (bulla *De salute animarum*), zawieszona została z dniem 4 III 1946 r., kiedy to zarządzeniem papieskim osoba Prymasa Polski połączyła unią personalną „pro hac vice” archidiecezję gnieźnieńską i warszawską. Zob. J. Głe m p, Polskie sądownictwo kościelne, *iw.*, s. s. 171, 201.

¹¹ Oprócz trudności komunikacyjnych trzeba było tłumaczyć akta na język łaciński, francuski lub włoski, co przy braku wykwalifikowanych w tym względzie kapłanów stanowiło ogromną trudność.

upoważniający ich do zorganizowania trzeciej instancji apelacyjnej przy sądach kościelnych w Gnieźnie lub w Krakowie. Dekret erygujący trybunały III instancji w tych miastach został wydany w Krakowie 29 marca 1947 r.¹² Działalność swą nowe trybunały rozpoczęły z dniem 1 maja tegoż roku. Zgodnie z brzmieniem dekretu wydanego w Krakowie, Trybunał Metropolitalny Gnieźnieński stał się instancją trzecią dla Sądu Metropolitalnego w Krakowie, Lubaczowie i Białymstoku, dla Arcybiskupiego Sądu Duchownego w Poznaniu, jako sądu apelacyjnego dla Krakowa i Lubaczowa, oraz dla Sądu Kościelnego we Włocławku, który rozstrzygał sprawy archidiecezji poznańskiej w II instancji. Trybunał III instancji w Krakowie objął pozostałe sądy II instancji: Trybunał Metropolitalny Gnieźnieński, Sąd Metropolitalny Warszawski, Arcybiskupi Sąd Poznański dla spraw rozpatrywanych w trybie apelacyjnym od Sądu Warszawskiego oraz Sąd Biskupi w Pelplinie jako II instancję spraw rozpatrywanych w I instancji w Gnieźnie¹³. Wydarzenia i błędy tzw. „okresu minionego” w Polsce zaciążyły także na Kościele i na sądownictwie kościelnym. Przygotowywała się zmiana dotycząca zwłaszcza trzecich instancji. W roku 1956 utworzono III instancję w Tarnowie, ale tylko tymczasowo na okres 4 lat. Sądy skupiające się w roku 1947 przy Trybunale III instancji w Gnieźnie teraz zostały skoncentrowane przy Sądzie Metropolitalnym w Warszawie, podczas gdy sądy mające trzecią instancję w Krakowie, po 4-letnim okresie kompetencji Sądu Biskupiego w Tarnowie, zostały przeniesione do Gniezna. Reorganizacja sądownictwa dokonana została na mocy dekretu Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 22 października 1960 r.¹⁴ Nowy układ hierarchii sądów jaki w wyniku tegoż dekretu się uformował przedstawiono schematycznie w tabelce na następnej stronie¹⁵:

Jeśli natomiast chodzi o apelacje do dalszych instancji, to w Polsce petycje kierowane są do Prymasa, ponieważ żaden z trybunałów III instancji nie ma uprawnień rozsądzać sprawy w dalszym turnusie, co przysługuje Rocie Rzymskiej. Prymas Polski żądając nowych i ważnych dowodów po myśli kan. 1903 oraz art. 217 Instrukcji *Provida Mater* z 1936 r., naznacza jeden z sądów kościelnych w Polsce do przyjęcia i rozstrzygnięcia sprawy w II turnusie III instancji, lub też po prostu w IV instancji, pod warunkiem jednak, że powód przedłoży odpowiednie dowody¹⁶.

¹² Tekst dekretu opublikowany jest: *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 4(1947), s. 156–158 oraz *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 5(1947), s. 101–102; także inne miesięczniki diecezjalne.

¹³ Sąd Kościelny we Włocławku, mający tradycyjnie II instancję w Poznaniu, nie został w dekreście wymieniony. Powstałej wątpliwości nie zaradził także dekret uzupełniający z dnia 20 X 1947 r., który w praktyce zawiódł. Trudność powstała stąd, że sąd poznański dla spraw rozpatrywanych w trybie apelacyjnym u siebie miał dwa różne trybunały trzeciej instancji, w zależności od tego, w jakim trybunale I instancji sprawa była rozpatrywana. Dekret natomiast nie wymieniał wszystkich sądów pierwszej instancji, które wówczas trafiały do Sądu Arcybiskupiego w Poznaniu.

¹⁴ Tekst dekretu opublikowała większość miesięczników diecezjalnych; zob. m.in. *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 1(1961), s. 5–6.

¹⁵ Miejscowości ujęte w nawiasach oznaczają zmiany dokonane na szczeblu II instancji po roku 1960. Tak np. w 1961 r. przeniesiono II instancję dla spraw terenu archidiecezji poznańskiej z Włocławka do Gniezna. Także instancje apelacyjną dla archidiecezji gnieźnieńskiej z Pelplina do Poznania. Por. odpowiednie dekryty prymasa Polski z dnia 31 V 1961 r. publikowane m.in. w: *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 9(1961), s. 252.

¹⁶ S. Biskupski, Wznawianie osądzonych spraw o nieważność małżeństwa w sądach kościelnych, *AK* 38(1936), s. 382–386; F. Bączkowiec, Prawo kanoniczne, t. III, Opole 1958, s. 36.

I instancja	II instancja	III instancja
Białystok	Łomża	Gniezno
Drohiczyn (zob. Siedlce)		
Lublin	Warszawa	Gniezno
Łódź	Warszawa	Gniezno
Olsztyn	Warszawa	Gniezno
Płock	Warszawa	Gniezno
Przemyśl	Przemyśl (Lublin)	Gniezno (Warszawa)
Sandomierz	Warszawa	Gniezno
Siedlce	Warszawa	Gniezno
Warszawa	Poznań	Gniezno
Częstochowa	Kraków	Warszawa
Gdańsk (zob. Pelplin)		
Gniezno	Pelplin (Poznań)	Warszawa
Gorzów	Poznań	Warszawa
Katowice	Kraków	Warszawa
Kielce	Kraków	Warszawa
Kraków	Kraków	Warszawa
Lubaczów (zob. Przemyśl)	Poznań	Warszawa
Łomża	Białystok	Warszawa
Opole	Kraków	Warszawa
Pelplin	Gniezno	Warszawa
Poznań	Wrocław (Gniezno)	Warszawa
Tarnów	Kraków	Warszawa
Wrocław	Gniezno	Warszawa
Wrocław	Poznań	Warszawa

II. UTWORZENIE SĄDU BISKUPIEGO DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W OLSZTYNIE

Jak wiadomo, sprawy małżeńskie z terenu diecezji warmińskiej rozstrzygał po wojnie Sąd Arcybiskupi w Poznaniu, na mocy dekretu Prymasa Polski kard. Hłonda. Sąd natomiast duchowny w Warszawie był II instancją. Nie znaczy to jednak, że rządcy tej diecezji nie czynili starań, by zorganizować własny trybunał. Nie było to jednak zadanie łatwe, zważywszy zwłaszcza na zaistniałą trudną sytuację w diecezji warmińskiej po zakończeniu drugiej wojny światowej. Naoczny świadek powojennych wydarzeń w diecezji, ks. Aleksander Iwanicki, tak opisywał sytuację na Warmii w chwili objęcia nad nią rządów przez ks. T. Benschę:

Straszliwy sposób zniszczenia ilustrują najlepiej następujące dane: z 170 kościołów na pozostałym terenie diecezji warmińskiej 14 uległo całkowitemu zniszczeniu, inne częściowo zniszczone, a prawie wszystkie wewnątrz zostały ograbione i zdewastowane. Z ogólnej liczby duchowieństwa 438, zmarło śmiercią tragiczną i naturalną wskutek działań wojennych 86, duża liczba wyjechała, tak że

w diecezji zostało tylko 50 księży. Klasztory uległy również zniszczeniu. Również rozpaczliwa była sytuacja pozostałych wiernych.

W takich to nad wyraz trudnych warunkach objął rządy diecezji nowo mianowany Ordynariusz. Gdy przybył do Olsztyna, nowego ośrodka diecezji, nie miał dosłownie ani dachu nad głową, ani nie dysponował żadnymi środkami materialnymi. Zmuszony był być gościem Ks. Kanonika Hanowskiego, proboszcza parafii św. Jakuba w Olsztynie, gdzie zamieszkał i urzędował w jednym skromnym pokoju¹⁷.

Na początku roku 1946, władze miejskie Olsztyna przekazały na cele diecezjalne budynek przy ul. Mariańskiej 3, którego część przeznaczono na Kurię diecezjalną i mieszkania jej pracowników (na parterze) oraz na Seminarium Duchowne (pierwsze i drugie piętro). W roku 1950 przekazano po gruntownym remoncie na pomieszczenia kurialne i mieszkania dla niektórych pracowników kurialnych wikarówkę parafii św. Jakuba¹⁸. W tym budynku mieści się Kuria Biskupia do dziś.

Ale diecezja warmińska z każdym dniem domagała się przede wszystkim coraz to więcej kapłanów. *Wołanie o kapłanów tak przybiera na sile, że zaczyna budzić niepokój i współczucie nawet u ludzi obojętnych w wierze. Nieustannie napływają do Kurii błagalne prośby wiernych o duszpasterzy. Wizytacje kościołów w diecezji zwłaszcza w dawnej diasporze protestanckiej, mimo że przeobrażają się w triumfalny pochód głębokiej wiary i przywiązania do Kościoła Chrystusowego, mają w sobie posmak goryczy niezaspokojonych tęsknot religijnych. Wszędzie „żniwo obfite, lecz pracowników mało”...*¹⁹. Tak pisał ks. T. Bensch w odezwie w sprawie powołań kapłańskich z dnia 17 kwietnia 1946 r. Dlatego też ważnym wydarzeniem w powojennych dziejach diecezji warmińskiej było wskrzeszenie przez ks. Bensch Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie²⁰. Mimo wielkiego braku kapłanów w diecezji, Administrator Apostolski, już we wrześniu 1945 r. mianuje ks. dra Stanisława Kobyłeckiego pierwszym kanclerzem Kurii diecezjalnej i zarazem faktycznym jej moderatorem. Nieco później, referentem wydziału duszpasterskiego został mianowany ks. Aleksander Iwanicki, zaś notariuszem ks. Wojciech Zink²¹. Z powodu braku i niemożności utworzenia Sądu Biskupiego, przy Kurii zostaje mianowany referent do spraw małżeńskich w osobie ks. Aleksandra Iwanickiego²². Z początkiem roku 1947 funkcję tę pełni inny kapłan — ks. Stanisław Chrzanowski, kapłan diecezji sandomierskiej²³. Pierwsze poważne zmiany w Kurii Biskupiej nastąpiły w końcu stycznia 1951 r., kiedy to ks. Bensch i jego

¹⁷ A. Kaliński (właściwe nazwisko Iwanicki), Kościół katolicki w dziele odbudowy Ziemi Warmińsko-Mazurskiej. W 3 rocznicę objęcia rządów Diecezji Warmińskiej przez J.E. ks. Administratora Apostolskiego Dr. Teodora Bensch, WWD 5(1948), s. 12.

¹⁸ Zob. J. Obłąk, Dzieje diecezji warmińskiej, jw., s. 195–196.

¹⁹ WWD 2(1946), s. 14.

²⁰ Z dawnego seminarium braniewskiego nic nie pozostało, nie było odpowiednich pomieszczeń, ani kadry profesorskiej. Kanoniczny akt restauracji seminarium w Olsztynie został wystawiony 17 X 1949 r. Zob. WWD 5(1949), s. 4–5.

²¹ Por. WWD 1(1946), s. 23; 2(1946), s. 20.

²² Kapłan diecezji łuckiej, ur. 21 XII 1903 r., wyśw. 10 II 1929 r., ustanowiony referentem spraw małżeńskich 1945 r. — zob. AKW,teczka: ks. A. Iwanicki; Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej 1951, Olsztyn 1951, s. 8.

²³ AKW,teczka: ks. S. Chrzanowski; por. WWD 2(1947), s. 25.

wikariusz generalny, ks. Karpiński²⁴ musieli opuścić diecezję. Administratorem diecezji został ks. Wojciech Zink, funkcję zaś notariusza Kurii Biskupiej pełnił ks. mgr Franciszek Bryx, proboszcz z Pasymia. Stanowisko natomiast wikariusza generalnego pozostało nie obsadzone aż do końca 1956 r. Dalsze zmiany w obsadzie Kurii Biskupiej zostały spowodowane usunięciem w roku 1952 z terenu diecezji dotychczasowego kanclerza i referentów do spraw duszpasterskich i do spraw małżeńskich. Wskutek różnych trudności wszystkie te stanowiska za rządów ks. Zinka nie zostały obsadzone. Kuria Biskupia ograniczała się tym razem tylko do wikariusza kapitulnego (ks. Zink) i do notariusza (ks. Bryx). Nowy wikariusz kapitulny, ks. Stefan Biskupski oprócz ogólnych spraw administracji diecezji załatwiał także (z braku referenta) sprawy małżeńskie²⁵. Dopiero na początku roku 1954 mógł częściowo się wyręczyć w tej dziedzinie, kiedy nowym referentem spraw małżeńskich zamianował ks. dra Stanisława Zdanowicza, kapłana archidiecezji wileńskiej²⁶. Pełnił on tę funkcję aż do czasu utworzenia w Olsztynie Sądu Biskupiego dla diecezji warmińskiej, tzn. do dnia 16 III 1957 r.

Funkcja, jaką spełniał referent spraw małżeńskich przy Kurii Biskupiej w Olsztynie, to pośredniczenie między stronami procesowymi a samym Trybunałem Metropolitalnym w Poznaniu, który był kompetentnym załatwiać wszystkie sprawy małżeńskie wymagające postępowania sądowego z tej diecezji²⁷. Z reguły referent pomagał ustalić stronie procesowej właściwy Sąd, który byłby kompetentny prowadzić jej sprawę małżeńską, kwalifikował wstępnie czy napisana skarga spełnia wymogi formalne by mogła być przyjęta przez trybunał sądowy, bądź zalecał jej uzupełnienie²⁸. Zdarzało się wielokrotnie, że referent spraw małżeńskich prowadził postępowanie tzw. informacyjne, przed przyjęciem skargi, przesłuchując jednego lub dwu świadków, by przekonać się, czy skarga daje jakieś podstawy, by ją przyjąć do rozpatrzenia. Przesłuchanie takie odbywało się bez przysięgi, miało na celu stwierdzenie: czy istnieje wątpliwość pozytywna np. co do ważności małżeństwa, która wymaga rozstrzygnięcia²⁹. Ponadto referent spraw małżeńskich był wykonawcą niektórych zleceń rekwizycyjnych innych Sądów Biskupich w związku z postępowaniem dowodowym w konkretnej sprawie małżeńskiej.

Mimo jednak dość dynamicznej i efektywnej działalności referentów spraw małżeńskich na Warmii, ówczesni rządcy diecezji dobrze zdawali sobie sprawę, że najlepszym rozwiązaniem byłoby utworzenie własnego trybunału sądowego. Na gruncie warmińskim nie było to zadanie łatwe, ponieważ diecezja ta była terenem dość ubogim pod względem duchowieństwa. Te trudności uwidaczniały się od

²⁴ Ks. dr Mieczysław Karpiński, kapłan diecezji łuckiej, dziekan ostródzki, mianowany został wikariuszem generalnym 1 XII 1948 r. Zob. AKW,teczka: ks. M. Karpiński; WWD 1(1949), s. 11.

²⁵ Zob. J. O b l a k, Dzieje diecezji warmińskiej, jw., s. 197.

²⁶ Ur. 5 XII 1906 r., wyśw. 25 V 1934 r., ustanowiony referentem spraw małżeńskich 9 I 1954 r. oraz audytorem. Zob. AKW,teczka: ks. S. Zdanowicz; SBDW,teczka: Akta personalne Sądu.

²⁷ Wyraźnie to zlecił powiadamiając swych kapłanów ks. Teodor Bensch już 20 marca 1946 r.: „Pierwsze pismo procesowe do trybunału I instancji trzeba jednak przesyłać za pośrednictwem Kurii Diecezjalnej w Olsztynie”. Zob. WWD 2(1946), s. 8.

²⁸ Nie decydował jednak o tym, czy skargę małżeńską przyjąć do przewodu sądowego lub też odrzucić. Por. np. pismo referenta spraw małżeńskich do Sądu Metropolitalnego w Poznaniu nr 1078/52: „W załączeniu przesyłamy sprawę małżeńską N.N. Przypadek dość skomplikowany. Prosimy o rozstrzygnięcie, czy sprawa nadaje się do przewodu sądowego”. Decyzja ta należała już do samego sądu.

²⁹ I. G o r d o n, De iudiciis in genere, Pars dinamica, Romae 1972, s. 7, n. 16.

samego początku, także wtedy, gdy sprawy warmińskie rozpatrywał Sąd duchowny w Poznaniu. Trzeba było bowiem uciekać się do rekwizycji, czyli przesłuchiwanie świadków w terenie przez miejscowych duszpasterzy. Tworzenie sądów delegowanych w terenie na podstawie kanonu 1770 § 2 n. 4 nie było łatwe, bowiem powyższy kanon, interpretowany w harmonii z kanonem 1587 § 1, postulujący udział obrońcy węzła małżeńskiego (lub jego cytacji) pod sankcją nieważności akt, wymagał dla przesłuchania choćby jednego świadka trzyosobowego składu. Zebranie natomiast trzech kapłanów w ówczesnych warunkach duszpasterzowania na najbardziej rozległych terenach diecezji warmińskiej było niesłychanie trudne. Nadmienić należy, że prawo dopuszcza by notariuszem mogła być osoba świecka, a obrońcę węzła wystarczyło tylko wezwać. Wreszcie w roku 1954 Sąd Arcybiskupi w Poznaniu przeciążony ilością spraw zaczął odmawiać przyjmowania spraw z Olsztyna. Ordynariusz w Olsztynie w tej sytuacji zaczął prosić różne sądy kościelne w Polsce o rozpatrywanie spraw warmińskich „ad casum”³⁰. W tym okresie także ordynariusz diecezji ks. Stefan Biskupski, dość często uciekał się do mianowania własnego Kościelnego Trybunału I instancji w konkretnej sprawie małżeńskiej. Sędzią przewodniczącym mianowany był każdorazowo ks. dr Stanisław Zdanowicz, pełniący funkcję referenta spraw małżeńskich przy Kurii Biskupiej w Olsztynie i profesora Seminarium Duchownego.

Akt nominacyjny Trybunału doskonale naświetlał sytuację, w jakiej znajdowała się diecezja i sam rządca:

Mając na uwadze z jednej strony szczególne warunki, w jakich znajduje się Diecezja Warmińska, gdzie nie może być mianowany jeszcze na stałe Oficjal oraz Kolegium Sędziów Prosynodalnych, z drugiej zaś strony, pragnąc uczynić zadość pilniej potrzebie rozpatrzenia i osądzenia sprawy o nieważność małżeństwa..... wniesionej z tytułu..... do Sądu Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, mianuję Księdza Profesora Sędzią Przewodniczącym w tej konkretnej sprawie ze wszystkimi prawami i obowiązkami Oficjalia, jakie przewiduje Kodeks Prawa Kan. oraz Instrukcja Kongregacji Sakramentów z dnia 15 sierpnia 1936 r.

Jednocześnie mianuję dalszy skład Kościelnego Trybunału I instancji w tejże sprawie..... jak następuje:

- Sędzia Referent
- Sędzia
- Sędzia Instruktor
- Obrońca Węzła Małżeńskiego
- Notariusz

*Ks. Dr Stefan Biskupski
Ordynariusz Diecezji Warmińskiej*

Olsztyn, dnia

³⁰ J. Głe m p, Polskie sądownictwo kościelne, jw., s. 177.

Pierwszą sprawą, jaką rozstrzygnięto przez Kościelny Trybunał I instancji „ad casum” była sprawa nr 5/55, której akta przesłał Metropolitalny Sąd Duchowny w Poznaniu do Kurii Biskupiej w Olsztynie dnia I II 1955 r.³¹ Pierwszą zaś nominatę dla Kościelnego Trybunału I instancji „ad casum” wystawił ks. Biskupski dnia 14 lutego tegoż roku³². W ten sposób załatwionych zostało w tym trudnym dla diecezji okresie 11 spraw małżeńskich zakończonych wyrokiem.

Dopiero w roku 1957 biskup Tomasz Wilczyński zdołał zebrać grono kapłanów mogących poprowadzić instytucję sądową. Trybunał został erygowany w oparciu o dekret Prymasa Polski Kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 15 marca 1957 r.:

*Annuentes precibus Exc. mi D. ni Episcopi in Olsztyn, vigore specialissimarum facultatum a Sancta Sede Nobis tributarum, praesentibus litteris — attentis expositis — Decretum, ab Augusto Cardinali Hlond die i martii 1945 quoad constitutionem Tribunalis pro Diocesi Warmiensi editum, derogamus, ut praefatus Ordinarius stabile Iudicium Ecclesiasticum in suo territorio instituere valeat. Insimul, ut Nostrum Tribunal Metropolitanum Varsoviense permaneat Iudicium Secundae Instantiae pro causis coram Iudicio Dioeceseos Warmiensis in prima instantia agitatis, benigne concedimus*³³.

Reaktywacja Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej w Olsztynie została dokonana dekretem biskupa już następnego dnia bo 16 marca 1957 r. w następującym składzie:

oficjal — ks. prof. dr Stanisław Zdanowicz,
wiceoficjal — ks. prof. dr Jan Kulik,
obrońca węzła małżeńskiego — ks. mgr Franciszek Bryx,
promotor sprawiedliwości — ks. dr Feliks Kowalik,
notariusz — ks. Antoni Sikorski,
sędziowie prosynodalni — ks. kan. dr Stanisław Chrzanowski,
ks. kan. dr Józef Łapot,
ks. prał. Antoni Jagłowski,
ks. prof. dr Jerzy Wirszylło³⁴.

III instancją dla Warmińskiego Sądu Biskupiego, na mocy dekretu kardynała S. Wyszyńskiego z dnia 22 X 1960 r., stał się Sąd Metropolitalny w Gnieźnie³⁵. Sąd Biskupi znalazł swą siedzibę (2 pomieszczenia) w budynku Kurii Diecezjalnej w Olsztynie przy ulicy Staszica 5, gdzie mieści się do dnia dzisiejszego.

Jeśli chodzi o nazwy, jakich używano na określenie tej instytucji, to początkowo używano zamiennie takich nazw jak: Sąd Kościelny Diecezji Warmińskiej,

³¹ Referent spraw małżeńskich w Olsztynie: „Uprzejmie przesyłamy w załączeniu akta sprawy o nieważność małżeństwa..., upraszając o doręczenie tych akt temu Sądowi Duchownemu, który obecnie jest Sądem I instancji dla spraw Diecezji Warmińskiej. Metropolitalny Sąd nie jest już bowiem kompetentny jako Trybunał I instancji do rozpatrywania spraw z Diecezji Warmińskiej”.

³² Zob. ASBO 5/55.

³³ Decretum N. 1091/57/P. (ad 1040/57) — dokładna kopia w zał. nr 2. Tekst dekretu zamieszczony także w: WWD 2(1957), s. 15; J. G l e m p, Polskie sądownictwo kościelne, jw., s. 220.

³⁴ Zob. WWD 2(1957), s. 15.

³⁵ „1) ad Tribunal Metropolitanum Gnesnense deferimus ac committimus jus pertractandi ac dirimendi in tertia instantia causas iudicatas in secunda instantia: a) a Tribunali Metropolitanano Varsoviensi...” — zob. J. G l e m p, Polskie sądownictwo kościelne, jw., s. 220-221.

Sąd Biskupi w Olsztynie, Warmiński Sąd Kościelny, Sąd Diecezjalny w Olsztynie. Dopiero od około 1962 r. zaczęto używać stale jednego określenia: Sąd Biskupi Diecezji Warmińskiej na oznaczenie tej instytucji jaka się znajdowała w Olsztynie³⁶.

III. PRACOWNICY SĄDU

1. Oficjał

Sędzią pierwszej instancji jest biskup diecezjalny, albo rezydencjalny, który jurysdykcję sądową może wykonywać albo sam bezpośrednio, albo przez innych (kan. 1572). Są jednak sprawy, a wśród nich małżeńskie, w których nie wypada, ażeby biskup sam bezpośrednio przewodniczył trybunałowi sądzącemu (Art. 14 § 3). Wyrok bowiem w tych sprawach rzadko zadowala strony i często do kolegium, a zwłaszcza jego przewodniczącego powstaje niechęć i uprzedzenie. Dlatego też Kodeks Prawa Kanonicznego nakazuje ordynariuszowi diecezji mianowanie oficjała ze zwyczajną, lecz zastępczą władzą sadowniczą. Stanowi on z biskupem rezydencjalnym jeden trybunał³⁷. Oficjał może mieć pomocników i zastępców z tytułem wiceoficjałów (kan. 1573 § 3), tworzą oni jeden urząd oficjała. Kan. 1573 § 4 określa przymioty, jakimi ma się odznaczać oficjał i wiceoficjał. Powinni cieszyć się oni dobrą sławą, posiadać doktorat z prawa kanonicznego albo przynajmniej być biegłymi w tej dziedzinie wiedzy oraz osiągnąć wiek co najmniej 30 lat. Z natury rzeczy wynika, że mają odznaczać się roztropnością, doświadczeniem i umiłowaniem sprawiedliwości. Dobro sądu i rozpatrywanych w nim spraw domagają się od urzędu oficjała dużej stałości³⁸. Władzę sądową wykonuje oficjał jako przewodniczący kolegium sędziowskiego albo jako sędzia stanowiący trybunał jednoosobowy. W pierwszym wypadku współpracuje z pozostałymi członkami kolegium przy rozpatrywaniu sprawy oraz wykonuje właściwe sobie czynności, kierując całym procesem, by doprowadzić go do końca (kan. 1577 § 2; art. 14 § 2). W drugim natomiast jako sędzia pojedynczy, rozpatruje oficjał wszystkie sprawy, które w sądzie diecezjalnym mogą być orzekane przez trybunał jednoosobowy, z wyjątkiem tych, które ordynariusz miejscowy sobie zastrzegł (kan. 1573 § 2).

³⁶ Jedną z komisji wyłonionych na I Zjeździe Oficjałów jaki odbył się w dniach 22–23 czerwca 1949 r. w Warszawie, miała za zadanie opracować jednolitą nomenklaturę dla sądów kościelnych. Już w roku 1957 komisja w odnowionym składzie złożyła projekt ujednoczenia nazw sądów w Sekretariacie Prymasa Polski. Projekt jednak nie doczekał się realizacji. Na III Zjeździe komisja zaproponowała nazwę „Sąd Kościelny Diecezji w N.". Propozycja nie spotkała się z powszechnym uznaniem. Niektórzy obstawali przy innych sformulowaniach. Widocznie niektóre utarte już nazwy głęboko weszły w świadomość i niechętnie by z nich zrezygnowano — por. J. G l e m p, *Polskie sądownictwo kościelne*, jw., s. 199.

³⁷ Jego wyrok dlatego nie wymaga potwierdzenia ze strony miejscowego ordynariusza i nie dopuszcza apelacji do tegoż ordynariusza — por. F. B a c z k o w i c z, *Prawo kanoniczne*, jw., s. 24.

³⁸ Nie znaczy to jednak, że biskup nie może ich dowolnie usuwać z urzędu. W czasie wakansu stolicy biskupiej urząd ich nie ustaje. Z nastaniem nowego biskupa stanowiska te wymagają potwierdzenia (kan. 1573 § 5).

Oprócz władzy sądowniczej wykonuje oficjał także władzę czysto administracyjną. Zarządza bowiem całym trybunałem, czuwa nad działalnością sędziów i pracowników sądu, rozdziela pracę podwładnym pracownikom, organizuje naukowe spotkania lub pouczające dyskusje sędziów i innych urzędników sądowych, troszczy się o zaopatrzenie biblioteki sądowej, poucza, a nawet karze za zaniebdywanie się w pracy (kan. 1625 § 3)³⁹. Jurysdykcja oficjała i wiceoficjała ustaje z tych samych przyczyn, co jurysdykcja innych urzędników usuwalnych; z ustanowieniem władzy oficjała nie gaśnie jednak władza wiceoficjała (por. kan. 183–195).

W rozpatrywanym przez nas okresie działalności Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej, funkcje oficjała pełnili następujący kapłani:

— **Stanisław Zdanowicz**, ust. 16 III 1957 r., ur. 5 XII 1906 r. w Rzeszy, pow. Wilno, wyświęcony 26 V 1934 r. w Wilnie, doktor teologii 21 XII 1950 r., kanonik gremialny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 29 IX 1960 r., prałat honorowy Jego Świątobliwości 27 XI 1968 r., profesor liturgii w Seminarium Duchownym w Olsztynie 24 XI 1951 r., referent ds. liturgii 30 III 1968 r.⁴⁰;

— **Stefan Zajkowski**, ust. 18 IX 1959 r., ur. 2 IX 1901 r. w Stawiskach, pow. Kolno, wyświęcony 20 VI 1926 r. w Łucku, doktor prawa kanonicznego 1932, kanonik gremialny Kapituły Katedralnej 4 VI 1962 r., prałat honorowy Jego Świątobliwości 27 XI 1968 r., egzaminator prosynodalny⁴¹;

— **Józef Drzazga**, ust. 24 X 1959 r.⁴²;

— **Stefan Zajkowski**, ust. 19 II 1966 r.

Spośród nich, jedynie ks. Stefan Zajkowski posiadał wymagany przepisem prawa kanonicznego doktorat w tej dziedzinie i pełne studia kanoniczne. Ustanawiając zaś ks. Stanisława Zdanowicza pierwszym oficjałem nowo kreowanego Sądu, biskup Tomasz Wilczyński, przy braku w owym czasie odpowiedniego kapłana o takiej kwalifikacji, wziął pod uwagę przede wszystkim doświadczenie i biegłość w prawie kanonicznym nominanta⁴³. Zresztą i przy obsadzaniu innych stanowisk sądowych rządcą diecezji nie miał łatwego zadania na skutek braku kwalifikowanych w dziedzinie prawa kanonicznego własnych kapłanów. Zwracając się w dniu 4 września 1957 r. do O. Prowincjała Eligiusza Smolińskiego w Krakowie o zezwolenie O. Kamilowi Krukowskiemu na pracę w Sądzie Biskupim w Olsztynie tak pisał:

Przez wiele lat powojennych sprawy procesowe o nieważność małżeństwa dla Diecezji Warmińskiej prowadzili Metropolitalny Sąd Duchowny w Poznaniu, ale zrzekł się tego ciężaru motywując, że jest przeciążony.

³⁹ Zob. T. Pa w l u k, *Kanoniczne procesy szczególnie*, Warszawa 1971, s. 207; t e n ż e, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973, s. 60.

⁴⁰ Zob. AKW, teczka: ks. S. Zdanowicz; *Rocznik Diecezji Warmińskiej rok 1974*, Olsztyn 1974, s. 453.

⁴¹ Zob. AKW, teczka: ks. S. Zajkowski; *Rocznik Diecezji Warmińskiej rok 1974*, s. 452.

⁴² Bliższe dane biograficzne przedstawiono w rozdziale: *Poszczególne rządcy diecezji*.

⁴³ „Biorąc pod uwagę zasługi położone przez Przewielebnego Księdza Profesora, jako Audytora i Referenta Spraw Małżeńskich oraz Jego doświadczenie w tej dziedzinie, na podstawie kan. 1573 Kod. Pr. Kan. mianuję go — OFICJALEM — Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej...”. Zob. dekret nominacyjny z dnia 16 III 1957 r. N 1150/57 w: SBDW, teczka: Akta personalne Sądu.

Dekretem J. Em. Ks. Kardynała Prymasa z dnia 15 III 1957 r. został regenerowany Sąd Biskupi Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Nowomianowany Sąd ma wielkie trudności na skutek braku kwalifikowanych pracowników.

Znane są nam kwalifikacje O. Kamila w dziedzinie Prawa Kanonicznego, Jego gorliwość i pracowitość i dlatego zwracamy się z tą prośbą⁴⁴. Urząd oficjła w Sądzie Biskupim pełnił dość owocnie ks. Zdanowicz przez prawie trzy lata, bo do 18 września 1959 r. Samą zaś działalność i owoc tej działalności w trudnej sytuacji personalnej Sądu docenił biskup Wilczyński w słowach:

Za sześćoletnią pracę w charakterze Audytora Referenta w Referacie do Spraw Matżeńskich za ciężki trud organizowania w Olsztynie Sądu Biskupiego i trwanie, mimo rozlicznych zajęć, przez trzy prawie lata na stanowisku Oficjła składam Przewielebnemu Księdzu Profesorowi w imieniu diecezji najserdeczniejsze „Bóg zapłać”⁴⁵.

Następnym kapłanem, który pełnił funkcję oficjła, był ks. kanonik Stefan Zajkowski, kilkuletni już profesor prawa kanonicznego w Warszawskim Seminarium Duchownym, o pewnym doświadczeniu sądowniczym zdobytym na zajmowanych jeszcze przed wojną stanowiskach. Jednak „ze względu na trudności zewnętrzne”, może ten urząd piastować tylko przez pięć tygodni. W dniu 24 października 1959 r. biskup Tomasz Wilczyński powołuje na to stanowisko biskupa Józefa Drzazgę. Jest on tylko od strony formalnej oficjłem, cały ciężar pracy w Sądzie spoczywał jednak w rękach ks. Zajkowskiego, którego w tej sprawie ks. biskup musiał zamianować wiceoficjłem. Na adres Biskupa Olsztyńskiego Tomasza Wilczyńskiego przyszło następujące pismo: *Wydział do Spraw Wyznań (L. Topczewski) wyjaśnia, że władze państwowe na podstawie art. 7-go dekretu z dnia 31 III 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, mają prawo i obowiązek odwołać z każdego stanowiska księdza prowadzącego szkodliwą działalność wobec Państwa. Ksiądz Stefan Zajkowski w wyniku szkodliwej działalności został odwołany z proboszcza parafii Pastęk. Natomiast Kuria przeniosła Go na wyższe stanowisko. Z tym stanem władze państwowe nie mogły się zgodzić, gdyż takie załatwienie zachęcałoby innych księży do prowadzenia podobnej działalności. Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej zwracając się do Kurii Biskupiej o odwołanie Go ze stanowiska Oficjła Sądu Duchownego wzięło powyższe fakty pod uwagę⁴⁶.*

Ponownie w sposób formalny został zamianowany ks. Zajkowski oficjłem dopiero 19 II 1966 r. przez ówczesnego wikariusza kapitulnego, biskupa Józefa Drzazgę, zgodnie z kan. 1573 § 7. Urząd ten pełnił dość długo, bo do dnia 8 XI 1978 r.⁴⁷

Funkcję wiceoficjła w Sądzie Biskupim w Olsztynie oprócz wspomnianego już ks. Zajkowskiego pełnił także, chociaż przez dość krótki czas O. Kamil Krukowski.

⁴⁴ Zob. SBDW, teuszka: Akta personalne Sądu.

⁴⁵ Zob. Dekret nominacyjny na Sędziego Prosynodalnego z dnia 18 IX 1959 r., który znajduje się w: SBDW, teuszka: Akta personalne Sądu.

⁴⁶ Kopia tego pisma z dnia 15 XII 1959 r. WI/145/59 znajduje się w: SBDW, teuszka: Akta personalne Sądu.

⁴⁷ Ksiądz Prymas, Stefan Kardynał Wyszyński, na mocy specjalnych uprawnień otrzymanych od Stolicy Apostolskiej, dekretem z dnia 8 XI 1978 r. nr 2648/78 mianował ks. kanonika Jerzego Podoleckiego oficjłem tegoż Sądu. Dekret znajduje się w: SBDW, teuszka: Akta personalne Sądu.

Mianowany został on na to stanowisko zgodnie z kan. 1573 § 3 dnia 13 kwietnia 1961 r. Na skutek jednak zaistniałych zewnętrznych okoliczności musiał złożyć rezygnację z dotychczas zajmowanego urzędu już 31 X 1961 r. W prośbie pisanej do biskupa Wilczyńskiego czytamy:

W związku z artykułem Leszka Orlika „Praktyki Księdza Audytora”, jaki w dniu dzisiejszym ukazał się w Organie Komitetu Wojewódzkiego PZPR „Głos Olsztyński” Nr 258/3103/ s. 3–4:

a) wychodząc z założenia, że w obecnym stanie rzeczy nie mam możliwości obrony przed stawianymi mi przez autora rzeczzonego artykułu insynuacjami i zarzutami,

b) oraz zaznaczając, że artykuł powyższy jest reperkusją Urzędu Bezpieczeństwa, który w roku 1954–1955 i w czerwcu 1961 r. zmuszał mnie do współpracy grożąc w razie odmowy przykrymi konsekwencjami, przeciwko czemu przesłałem protest dnia 15 sierpnia 1961 r. do Ministra Spraw Wewnętrznych w Warszawie i do I Sekretarza PZPR Ob. Władysława Gomułki w Warszawie (Nr przesyłek 3549 i 3550, Olsztyn 2), dla dobra Sądu niniejszym składam rezygnację z zajmowanego dotychczas urzędu w Sądzie Biskupim w Olsztynie.

Biskup rezygnację przyjął w tym samym dniu: *Za siedmioletnią pracę dla dobra diecezji Warmińskiej Przewielebnemu Ojcu dziękuję i błogosławie⁴⁸.*

2. Sędziowie prosynodalni

W każdej diecezji, zgodnie z zaleceniami kan. 1574 należy ustanowić kilku, ale nie więcej niż dwunastu kapłanów nieposzlakowanego życia, znawców prawa kanonicznego, wybranych na synodzie (sędziowie synodalni) albo poza synodem (sędziowie prosynodalni), którzy wspomagają oficjała przy wymiarze sprawiedliwości na terytorium tej jednostki kościelnej. Sędziów prosynodalnych, jeśli synod się nie odbywa, wyznacza sam biskup, po wysłuchaniu jednak zdania kapituły⁴⁹.

Sądownictwo w sądach kościelnych jest wykonywane bądź przez sędziów jednostkowych, bądź też przez kolegia sędziów. Sędzią jednostkowym jest biskup, oficjał lub wiceoficjał, może on rozstrzygać sprawy sporne i karne, które z prawa nie są zastrzeżone sądom kolegialnym (kan. 1576 § 1). O ile widzi potrzebę, może w każdym procesie dobrać sobie spośród sędziów prosynodalnych dwóch asesorów, czyli doradców w prowadzonym przez siebie procesie (kan. 1575)⁵⁰. Asesorowie mogą studiować akta, doradzać podczas procesu, także i co do wyroku, nie mając jednak jurysdykcji, bo nie tworzą kolegialnego trybunału, dlatego też i nie głosują przy wyrokowaniu⁵¹.

⁴⁸ Zob. SBDW,teczka: Akta personalne Sądu.

⁴⁹ Zob. F. Bączkowiec, Prawo kanoniczne, jw., s. 25; S. Biskupski, Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego, t. II, Proces małżeński, Olsztyn 1960, s. 85. W latach 1957–1971 na Warmii nie było synodu. Używać zatem będziemy nazwy sędziowie prosynodalni.

⁵⁰ Nie mogła pełnić funkcji asesora osoba świecka — por. orzeczenie Kongregacji Soboru z dnia 14.XII.1918 r., AAS 11(1919), s. 132–133. Dopiero Motu proprio *Causas matrimoniales* pozwoliło mężczyźnie świeckiemu na pełnienie tej funkcji w kościelnych trybunałach wszystkich stopni (n. VI).

⁵¹ J. N o v a l, Commentarium Codicis Iuris Canonici, De processibus, t. I, Augustae Taurinorum 1920, s. 64.

Rozstrzyganie niektórych spraw spornych i karnych jest zarezerwowane bądź może być zlecone przez ordynariusza miejsca trybunałowi kolegialnemu, któremu przewodniczy biskup (kan. 1578), oficjał lub wiceoficjał (kan. 1577 § 2). W skład trybunału wchodzi sędziowie prosynodalni wyznaczeni przez oficjała, zazwyczaj dwóch lub czterech, którzy wraz z przewodniczącym tworzą sąd kolegialny.

Kanoniczne prawo procesowe, z uwagi na obiektywną doniosłość spraw o nieważność małżeństwa, postanawia, że są one zastrzeżone trybunałowi złożonemu przynajmniej z trzech sędziów. Wyrok zatem wydany wbrew temu przepisowi jest nieważny w sposób nieusuwalny (kan. 1576 § 1, 1892 n. 1; art. 13 § 1)⁵².

Pośród sędziów prosynodalnych mogą być powołani sędziowie pomocniczy, którzy pełnić będą różne funkcje w toku procesu. Są to sędzia audytor i sędzia referent.

Urząd audytora jest zwyczajny lub delegowany, w zależności od tego czy został on mianowany na stałe czy do poszczególnych spraw. Audytorem może być jeden spośród sędziów ze składu kolegium sądującego (kan. 1581; art. 23 § 1, 2). Zadaniem jego jest zgodnie z kan. 1582 przygotowanie procesu do wyrokowania, a więc do zawiązania sporu do zamknięcia postępowania dowodowego⁵³.

W sprawie o nieważność małżeństwa niezależnie od audytora powinien występować referent, zwany też relatorem lub ponensem. Zadaniem jego jest szczegółowe badanie akt sprawy, referowanie sprawy wobec pozostałych członków kolegium sędziowskiego, a po kolegiальnym wydaniu wyroku — zredagowanie jego tekstu na piśmie⁵⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1584 i art. 22 Instrukcji polecają oficjałowi przewodniczącemu trybunału kolegiального wyznaczenie spośród członków kolegium sędziowskiego referenta sprawy; za zgodą tegoż kolegium obowiązki referenta może spełniać także sam przewodniczący.

Udział zatem referenta w procesie jest konieczny, podczas gdy audytor może w nim uczestniczyć. Obowiązki audytora i referenta w sprawie może spełniać także ten sam sędzia⁵⁵.

W 14-letnim okresie działalności Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej funkcję sędziowską pełnili następujący kapłani:

- Stanisław Zdanowicz (33),
- Stanisław Chrzanowski (7),
- Antoni Jagłowski (32),
- Józef Łapot (0),
- Jerzy Wirszyłło (44),
- Kamil Krukowski (8),
- Julian Wojtkowski (0),
- Mikołaj Lohr (29),
- Mikołaj Kamiński (4),

⁵² Jedynie na terenach misyjnych, z uwagi na specyficzne okoliczności, sprawy małżeńskie mogą być rozpatrywane według specjalnych instrukcji, wydawanych przez właściwą Kongregację (art. 13 § 2).

⁵³ Od wydania wyroku stanowczego audytor (albo inaczej instruktor) jest wykluczony (kan. 1583), o ile nie jest członkiem kolegium sądującego. Zob. Bączkowiec, *Prawo kanoniczne*, jw., s. 30.

⁵⁴ Zob. T. Pawluk, *Kanoniczne procesy szczególne*, jw., s. 210; tenże, *Kanoniczny proces małżeński*, jw., s. 64.

⁵⁵ F. Roberti, *De processibus*, vol. I, Romae 1956, n. 121.

- Stefan Zajkowski (139),
- Ignacy Tokarczuk (5),
- Jan Rymkiewicz (47),
- Józef Drzazga (0),
- Henryk Gulbinowicz (38),
- Feliks Gosieniecki (74),
- Józef Myśków (4),
- Leon Kamiński (2),
- Alojzy Neuman (7),
- Piotr Ilwicki (8),
- Jerzy Podolecki (20)⁵⁶.

Zaledwie sześciu spośród nich miało odpowiednie przygotowanie kanonistyczne, nabyte dzięki studiom specjalistycznym. W pozostałych wypadkach przy nominacji brano pod uwagę wymóg prawny: „znawca prawa kanonicznego” lub „biegły w prawie kanonicznym”. Spośród wymienionych 20 sędziów, 4 pełniło funkcję audytora mianowanego przez biskupa na stałe⁵⁷.

Audytorem jako jeden z sędziów turnusu z reguły prowadził cały bieg sprawy referując na sesji swe spostrzeżenia i wnioski oraz dawał votum wyrokowe. W niektórych sprawach obowiązki te były złożone na barki przewodniczącego.

Godnym odnotowania jest udział 8 sędziów z Olsztyna na Zjeździe Sędziów Sądów Kościelnych w Polsce, który odbył się w dniu 9 i 10 września 1964 r. w Warszawie. Potrzebę zorganizowania takiego Zjazdu naświetlił J.E. Ks. Prymas Wyszyński podczas otwarcia: *Napotykanie trudności w każdym zawodzie powodują, iż dla ich rozwiązania szuka się wymiany myśli i kontaktów z innymi ludźmi. Do tegoż samego zmusza współczesnego człowieka i zjawisko specjalizacji, które przez zbliżenie pewnych zjawisk odciąga uwagę od szeregu zjawisk innych i w konsekwencji nie rozszerza horyzontu myślowego, lecz go pomniejsza i zaciemnia... Zjazd spełni swoje zadanie duszpasterskie i w stosunku do biorących w nim udział, gdyż ich podniesienie na duchu i tchnie w nich nową energię do pracy*⁵⁸.

Podczas wcześniej przeprowadzonej ankiety wśród sędziów Sądu Biskupiego w Olsztynie, na pytanie: Jakie zagadnienia zdaniem W. Czcigodnego Księdza Sędziego winny być poruszone na Zjeździe?, dano m.in. takie odpowiedzi:

1) Zbyt krótko jestem sędzią i znam zbyt wąski wycinek pracy sędziowskiej, bym mógł wskazać zagadnienia, które mogłyby interesować ogół sędziów — O.F. Gosieniecki.

2) Wg mojego zdania na Zjeździe Sędziów powinny być poruszane najbardziej skomplikowane zagadnienia np. jaki wpływ mają choroby (jakie choroby najbardziej zachodzą w przewodach sądowych) na konsens małżeński. Jakie są najnowsze

⁵⁶ Sędziowie prosynodalni wymienieni są chronologicznie, według daty ich nominacji na ten urząd. Liczba w nawiasie oznacza ilość spraw, w których sędzia brał udział, zakończonych wyrokiem.

⁵⁷ Według dat nominacji byli to: S. Zalanowicz, K. Krukowski, P. Ilwicki, J. Podolecki. Ponadto w analizowanym przez nas okresie działalności Sądu, urząd ten sprawował także ks. E. Przekop. Zob. SBDW, teczka: Akta personalne Sądu.

⁵⁸ Konferencja Sędziów Sądów Kościelnych w Warszawie w dniach 9–10 września 1964 r., s. 4–5 (maszynopis wysłany do Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej przez Sąd Metropolitalny Warszawski dnia 7 XII 1964 r.).

w tej materii orzeczenia Roty, czy innych Trybunałów St. Ap. — ks. K. Rymkiewicz.

3) Na projektowanym Zjeździe winny być poruszone przede wszystkim takie zagadnienia jak sprawa pewności moralnej Sędziego oraz dowodów w procesie kanonicznym — ks. J. Myśków.

4) Na Zjeździe należałoby poruszyć takie zagadnienia: sposób redagowania votum sędziowskiego, sposób przesłuchiwania stron i świadków przez sędziego, oraz urobinie sobie przez sędziego pewności moralnej przed powzięciem ostatecznej decyzji — ks. S. Zajkowski⁵⁹.

Odbiciem propozycji i sugestii Sędziów z Warmii była także dyskusja już na samym Zjeździe, gdzie wysunięto m.in. takie postulaty:

a) ponieważ przy rozstrzyganiu spraw potrzebna jest dobra znajomość orzeczeń św. Roty Rzymskiej, a Sędziowie często nie mają czasu na ich studiowanie, wskazane byłoby, aby ktoś z członków Trybunału lub Oficjał przedstawiał w Sądzie najbardziej znamienne orzeczenia rotalne;

b) sędziowie winni opracowywać swoje wota dokładnie, co zmusiłoby do bardziej szczegółowego zapoznania się z aktami sprawy;

c) dla dokształcenia Sędziów bardzo są wskazane specjalne sesje, na których byłyby wygłaszane odpowiednie referaty, połączone z dyskusją⁶⁰.

Jako zobowiązanie, Zjazd, nakazał nadesłać do Warszawskiego Sądu Metropolitalnego spis książek znajdujących się w bibliotekach poszczególnych Sądów dla stworzenia ogólnego spisu dzieł, które mogłyby być wykorzystywane przy opracowywaniu różnych zagadnień prawnych nie dających się należycie rozpracować z pomocą miejscowych źródeł⁶¹.

Problem braku prawników wśród sędziów prosynodalnych poruszył także ks. oficjał S. Zajkowski na Zjeździe Księży Oficjałów w dniu 20 IX 1967 r. w Gnieźnie, stwierdzając, że *przyczyna tego tkwi w niewłaściwej ocenie potrzeb przy wysyłaniu studentów na KUL. Zdarza się bowiem, że ksiądz o zamiłowaniu prawniczym wysyłany jest np. na filozofię — a potem jako sędzia prosi oficjała o opracowanie wyroku, bo jako filozof „nie umie” — stąd oficjał zmuszony jest za marny grosz pracować za wszystkich. Ustalić należy także sprawę opłat*⁶². O trudnościach, z jakimi boryka się Sąd Biskupi w Olsztynie, pisał tenże oficjał do biskupa Józefa Drzazgi w dniu 6 lutego 1975 r. m.in.:

Niejednokrotnie, przy różnych okazjach, sygnalizowałem Waszej Ekscelencji trudności, z jakimi boryka się tutaj Sąd Bp. Dotąd jednak — mimo to — nie

⁵⁹ SBDW,teczka: Sędziowie prosynodalni, akta pod datami: 27 II 1964 r., 1 III 1964 r.; 2 III 1964 r.; 9 III 1964 r.

⁶⁰ Konferencja Sędziów Sądów Kościelnych w Warszawie, s. 14.

⁶¹ Biblioteka Sądu Biskupiego jest dość dobrze zaopatrzona. O jej wyposażenie troszczyli się nie tylko oficjałowie, ale i sami rządcy diecezji. Por. np. następujący protokół wiceoficjała S. Zajkowskiego: „Z rąk Jego Ekscelencji Ks. Bpa Dra Tomasza Wilczyńskiego do wykorzystania w pracy sądowej po jednym egzemplarzu dzieła Ks. Stefana Biskupskiego pt. „Prawo małżeńskie Kościoła Rzymsko-Katolickiego”, t. II — proces małżeński — otrzymali: 10 pracowników Sądu, w tym 7 sędziów oraz Biblioteka Sądu”. Zob. SBDW,teczka: Sędziowie prosynodalni, akt pod datą 3 V 1960 r.

⁶² V Zjazd Księży Oficjałów Sądów Kościelnych w Polsce w dniu 20 września 1967 r. w Gnieźnie, s. 8 (maszynopis przesłany Trybunałowi Warmińskiemu 8 XI 1967 r. przez Trybunał Metropolitalny Gnieźnieński, L. dz. 1952).

nastąpiła zmiana na lepsze. Wobec tego zmuszony jestem przypomnieć je Waszej Eksceleńcji na piśmie...

Dobre i sprawne funkcjonowanie Sądu zależy w pierwszym rzędzie od obsadzenia jego stanowisk wykwalifikowanymi siłami, oraz, aby wszyscy jego pracownicy obowiązki swoje traktowali rzetelnie, a nie marginesowo, jako coś dodatkowego lub nawet zło konieczne. Obsada Sądu Biskupiego w Olsztynie nie jest zadowalająca. Tylko 2 sędziów prosynodalnych posiada prawnicze wykształcenie, sędzia zaś instruktor (audytor) pracuje w Sądzie tylko dorywczo. Przez 5 lat pracował tylko po 10 godz. tygodniowo, od października roku 74 udziela się Sądowi zaledwie przez 8 godz. w tygodniu, chociaż ilość praw w tym czasie wzrosła trzykrotnie i w dalszym ciągu ma tendencję zwyżkową. Dopóki zaś sędzia instruktor nie będzie zatrudnionym w Sądzie na stałe, a liczba sędziów wykwalifikowanych nie powiększy się, nie może być mowy o sprawnym działaniu Sądu i o skróceniu terminu procesów...

Uważam za swój obowiązek powyższy stan rzeczy przedstawić Waszej Eksceleńcji i równocześnie najuprzejmiej prosić o jego uzdrowienie, od czego uzależniam dalszą swoją pracę w tut. Sądzie Biskupim...⁶³.

3. obrońca węzła małżeńskiego

Jego udział w sprawach o nieważność małżeństwa, o dyspensę od małżeństwa niedopelnionego oraz — w sposób ograniczony — w skróconym procesie małżeńskim, jest obowiązkowy (kan. 1586, 1967, 1990, 1991)⁶⁴. Kanoniczne prawo procesowe domaga się by urząd ten piastował kapłan nieposzlakowanej sławy, doktor prawa kanonicznego, lub przynajmniej biegły w tym prawie, oraz znany z roztropności i poczucia sprawiedliwości. Mianuje go biskup do ogółu spraw, albo do spraw poszczególnych. Zadaniem jego jest troska o to, by w sposób godziwy i prawny bronić świętości i nierozzerwalności małżeństwa, by zaskarżone małżeństwo nie narażać na bezprawne i lekkomyślne rozwiązanie⁶⁵. Prawo procesowe określa, w których czynnościach sądowych jego udział jest konieczny lub przynajmniej, które akta i czynności dokonane w trybunale bez jego obecności muszą być przedłożone do jego wglądu (kan. 1587). Wgląd w akta sądowe, i to zarówno w tzw. *acta processus*⁶⁶, jak i *acta causae*⁶⁷, to najogólniejsze uprawnienia jak i zarazem obowiązki obrońcy węzła. Czynności, które wykonuje, zmierzają do zbadania słuszności i skargi i wyświecenia prawdy. Ukazując to wszystko, co przemawia za ważnością węzła małżeńskiego, obrońca ułatwia jednocześnie sędziom wyświecenie sprawy⁶⁸. Opracowuje zatem pytania dla stron i świadków,

⁶³ SBDW,teczka: Akta personalne Sądu, L. dx. 180/75.

⁶⁴ Obszerne studium na ten temat zob. S. B i s k u p s k i, *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937.

⁶⁵ Por. kan. 1589. Normae S.R. Rotae Tribunalis, AAS 26(1934), s. 45; S. B i s k u p s k i, *Prawo małżeńskie*, jw., t. II, s. 93. T. P a w ł u k, *Kanoniczne procesy szczególne*, jw., s. 211–213; t e n z e, *Kanoniczny proces małżeński*, jw., s. 65–68.

⁶⁶ Kan. 1723, 1738.

⁶⁷ Kan. 1738, 1985.

⁶⁸ Jego działania nie można pojmować jako sprzeciwu wobec powództwa za wszelką cenę. Musi on działać „pro rei veritate”. Zob. przemówienie Piusa XII z 2 X 1944 r., wygłoszone do członków Roty

bierze udział w ich przesłuchaniu, zgłasza dowody, w których podsumowuje całość argumentów przemawiających za ważnością związku (kan. 1968 n.n. 1 i 3), wreszcie w wypadku, gdy trybunał orzeknie nieważność małżeństwa, ma obowiązek apelować do wyższej instancji (kan. 1968 i 1969)⁶⁹. Pierwszym kapłanem, który pełnił funkcję obrońcy węzła małżeńskiego na stałe, z chwilą erygowania Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej w Olsztynie był — ks. mgr Franciszek Bryx⁷⁰. Następnie urząd ten sprawowali kolejno:

- ks. dr Czesław Kulikowski: 3 X 1958 – 30 V 1962
- ks. dr Tadeusz Pawluk: 30 V 1962 – 22 IX 1973
- ks. dr Józef Myśków: 22 VIII 1962 – 4 II 1964
- O. dr Bernard Danch: 3 II 1964 – 13 I 1969⁷¹.

Dość kłopotliwa sytuacja wytworzyła się na początku roku 1969, kiedy to ks. Bernard Danch musiał zrezygnować z tego urzędu, a nie było kim tego stanowiska obsadzić, wskutek braku personelu wykwalifikowanego. Oficjal Zajkowski w prośbie do prowincjała Ojców Werbistów tak pisał:

Ponieważ Ks. dr. Bernard Danch, wyznaczony na inne stanowisko, zmuszony został wyjechać z Pieniężna i zrezygnować z urzędu Obrońcy w. m. przy Sądzie Biskupim w Olsztynie, dlatego po porozumieniu się z J.E. Ks. Bpem Ordynariuszem diecezji warmińskiej, ośmielam się prosić Najprzewielebniejszego Księdza Prowincjała, by na opróżnione miejsce przez Ks. dra B. Dancha, zechciał łaskawie wyznaczyć innego kandydata.

Wprawdzie Seminarium Duchowne Ks. Ks. Werbistów nie posiada w tej chwili prawnika, ale obowiązki Obrońcy w. m. może z powodzeniem pełnić również moralista. Nadmieniam, że Obrońca w. m. jakim był dotąd Ks. dr B. Danch, nie będzie przeciążony pracą w Sądzie Biskupim i dotychczasowe jego obowiązki w Seminarium Duchownym na pewno na tym nie ucierpią⁷².

Niestety, odpowiedź prowincjała na tę prośbę była negatywna. Oficjal musiał w tej sytuacji prosić ordynariusza diecezji, by do poszczególnych spraw mianował obrońcę węzła małżeńskiego.

4. Promotor sprawiedliwości

Jako publiczny oskarżyciel bierze koniecznie udział we wszystkich sprawach spornych, w których chodzi o dobro publiczne (kan. 1586), do tych ostatnich należą również sprawy o nieważność małżeństwa⁷³. Udział promotora sprawiedliwości

Rzymskiej AAS 36(1944), s. 284–285; S. Biskupski, Sprawy z udziałem obrońcy węzła małżeńskiego, AK 39(1937), s. 276–281.

⁶⁹ E. Szałkowski, Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej, t. 2, Warszawa 1979, s. 459–460.

⁷⁰ Mianowany został na to stanowisko dnia 16 III 1957 r. i pełnił swój urząd do dnia 3 X 1958 r., kiedy to na własną prośbę zostaje zwolniony. Zob. SBDW,teczka: Akta personalne Sądu.

⁷¹ SBDW,teczka: Akta personalne Sądu.

⁷² SBDW,teczka: Akta personalne Sądu, pod datą 13 I 1969 r.

⁷³ O promotorze sprawiedliwości ukazała się dotychczas jedyna monografia w języku polskim oparta na przeprowadzonych badaniach historycznych i uwzględniająca całokształt zagadnień związanych z tym urzędem. Jest nią rozprawa habilitacyjna ks. Jerzego Grzywańca, Promotor sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich, Lublin 1974, s. 340.

w sprawach małżeńskich jest ściśle powiązany z problemem utraty prawa zaskarżenia małżeństwa przez małżonków winnych⁷⁴. Mianuje go biskup na stałe lub do poszczególnych spraw. Prawo kanoniczne domaga się od niego takich samych przymiotów jak od obrońcy węzła małżeńskiego (kan. 1589 § 1).

Promotor sprawiedliwości bierze udział w sprawie nie tylko wtedy, kiedy sam wniósł skargę o orzeczenie nieważności małżeństwa w przypadkach określonych przez prawo, ale także wtedy, gdy chodzi o obronę procesowego prawa. W tym drugim przypadku o jego udziale decyduje biskup lub kolegium sędziowskie bądź z urzędu, bądź na wniosek samego promotora, obrońcy węzła lub stron (art. 16 § 1).

Ta sama osoba może pełnić obowiązki promotora i obrońcy węzła. W przypadku jednak zaskarżenia małżeństwa przez promotora sprawiedliwości, który pełni jednocześnie obowiązki obrońcy węzła małżeńskiego należy zamianować do danej sprawy osobnego obrońcę (art. 36). W tej samej sprawie bowiem, ta sama osoba nie może być i promotorem i obrońcą⁷⁵. Zaskarżając małżeństwo promotor sprawiedliwości pełni w procesie rolę strony powodowej korzystając z przysługujących jej wszystkich uprawnień. Natomiast akta czynności procesowej, przy której powinien on być obecny, byłyby nieważne, gdyby zaniedbano go o niej powiadomić — chyba, że sam stawiłby się w sądzie. Akta te będą ważne, o ile promotor prawnie wezwany nie stawil się wystarczy mu później przedłożyć je do wglądu (kan. 1587; art. 16 § 2)⁷⁶. Przy nowo kreowanym przez biskupa T. Wilczyńskiego Sądzie Biskupim Diecezji Warmińskiej, rządcą też mianował promotora sprawiedliwości w osobie ks. dr. Feliksa Kowalika, dotychczasowego proboszcza w Brunswaldzie⁷⁷. Urząd ten pełnił ks. Kowalik do 11 października 1958 r., kiedy to na jego miejsce mianowany został ks. mgr Tadeusz Pawluk, który pozostaje związany w tej funkcji z Sądem Biskupim do 22 września 1973 r.⁷⁸

W 168 analizowanych sprawach małżeńskich, które zostały zakończone wyrokiem w I instancji, spotykamy zaledwie trzy, w których nieważność małżeństwa zaskarżył promotor sprawiedliwości⁷⁹. W jednej ze spraw obrońca węzła małżeń-

⁷⁴ Problematyka ta zawarta w kan. 1971, jest najbardziej trudnym i kontrowersyjnym zagadnieniem w całym kodeksie. Zob. J. Grzywańcz, Promotor sprawiedliwości, *iw.*, s. 5.

⁷⁵ Por. S. Biskupski, Sprawy z udziałem promotora sprawiedliwości, *AK* 43(1939), s. 74–78.

⁷⁶ F. Bączkiewicz, Prawo kanoniczne, *iw.*, s. 31.

⁷⁷ Kapłan diecezji sandomierskiej, doktor prawa kanonicznego i doktor psychologii. Zob. SBDW teczka: Akta personalne Sądu, pod datą 27 III 1957 r.

⁷⁸ Osoba ks. Tadeusza Pawluka jest znaną i zasłużoną dla diecezji warmińskiej postacią oraz dla kanonistyki polskiej. Ur. 11.09.1928 r. w Horodle, pow. Hrubieszów, wyświęcony na kapłana 30.05.1954 r. w Olsztynie, doktor prawa kanonicznego 24.11.1959 r., habilitowany 24.03.1959 r., kanonik gremialny Kapituły Katedralnej 23.05.1963 r., docent w Katedrze Procedury Prawa Cywilnego Wydziału Prawa Kanonicznego ATK kierownik tejże Katedry, prodziekan i dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego ATK, profesor prawa kanonicznego w Seminarium Duchownym w Olsztynie od 1957 r. Zob. Roczniki Diecezji Warmińskiej rok 1974, s. 442; SBDW teczka: Akta personalne pod w/w datami.

⁷⁹ Są to sprawy: ASBO 94/59; 120/62. W pierwszej z nich powód domagał się orzeczenia nieważności małżeństwa z tytułu niespełnionego warunku, postawionego przez obojga z małżonków przed ślubem, godzącego w nierozzerwalność związku małżeńskiego. Z uwagi na to, że przez postawienie takiego warunku, zgodnie z przepisami art. 37 § 1 Instrukcji *Provida*, małżonkowie utracili zdolność zaskarżenia swego małżeństwa, nieważność jego zaskarżył promotor sprawiedliwości. Druga z nich prowadzona była z tytułu pozornego zezwolenia po stronie powódki, trzecia zaś z tytułu pozornego zezwolenia odnośnie nierozzerwalności małżeństwa po stronie pozwanego (powódka jest ewangeliczką i małżeństwo zawarto wobec pastora).

skiego postawił następujący wniosek: *W związku z tym, że powód... wydaje się być winnym i nie mającym prawa zaskarżenia ważności swego małżeństwa, prosi o oddanie sprawy N/N promotorowi sprawiedliwości.* Po wezwaniu powoda i przesłuchaniu go pod przysięgą przez promotora sprawiedliwości według przez niego ułożonych pytań, tenże postanowił w swoim votum: *Stosownie do odpowiedzi Komisji Papieskiej z dnia 27 lipca 1942 r. (AAS 1942, pos. 241) jak wynika z zeznań powoda: (powód) jako causa non directa et non dolosa posiada prawo zaskarżenia nieważności swego małżeństwa bez udziału Promotora Sprawiedliwości*⁸⁰.

5. Notariusz

Jest to osoba urzędowa, ciesząca się publicznym zaufaniem, która aktom przez siebie sporządzonym lub przynajmniej podpisanym, nadaje charakter dokumentu publicznego (kan. 1585 § 1). Należy on do personelu sądowego, lecz nie ma władzy sędziowskiej, jest tylko urzędowym, a więc kwalifikowanym świadkiem⁸¹. Notariusza mianuje biskup zgodnie z przepisami kan. 373. Może być on mianowany na stałe lub do poszczególnej sprawy. Jego udział w sprawie jest konieczny, gdyż w przeciwnym razie akta byłyby nieważne, muszą być przez niego przynajmniej podpisane jako autentyczne⁸².

Na urząd powoływany bywa z reguły kapłan, mogą jednak pełnić tę funkcję osoby świeckie⁸³. Wymaga się od notariusza nienaruszonej sławy oraz wolności od wszelkich podejrzeń, jako przymiotów kwalifikacyjnych. Ponadto od osób świeckich w sprawach małżeńskich na ten urząd wymagana jest znajomość prawa kanonicznego oraz dobre obyczaje⁸⁴. Szczegółowe obowiązki i czynności notariusza wyliczone są w kan. 1643 i 1644 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz w art. 73 Instrukcji *Provida*.

Pierwszym oficjalnie mianowanym na stałe notariuszem przy Sądzie Biskupim w Olsztynie, był ks. Antoni Sikorski, który ze względu na stan zdrowia rezygnuje z tej funkcji z dniem 1 lipca 1957 r. Później urząd ten pełnią kolejno:

- ks. Tadeusz Borkowski,
- ks. Piotr Ilwicki,
- ks. Józef Drażek,
- ks. Edmund Przekop,
- ks. Jan Bernacki,
- ks. Roman Bodański⁸⁵.

⁸⁰ Zob. ASBO 31/56, k. 8 i 15.

⁸¹ T. Pieronek, Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego, cz. 1, Warszawa 1970, s. 129–134. Dość wartościowe studium na ten temat zob. I. Grabowski, Notariusz w ustawodawstwie kościelnym, Lwów 1935; to samo w: *Collectanea Theologica* 16(1935), s. 585–636.

⁸² S. Biskupski, Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego, jw., s. 109; tenże, Kanoniczny proces małżeński, jw., s. 73–74.

⁸³ Jedynie w sprawach karnych osób duchownych notariuszem powinien być kapłan (kan. 373 § 3).

⁸⁴ T. Pawluk, Kanoniczny proces małżeński, jw., s. 74.

⁸⁵ SBDW,teczka: Akta personalne Sądu.

W analizowanym przez nas okresie działalności Sądu Warmińskiego, zatrudniona była także na etacie maszynistki S. Maria Sienkiewicz, a od 20 stycznia 1962 r. pełniąca funkcję drugiego notariusza ustanowionego na stałe przy tutejszym Sądzie⁸⁶.

6. Obowiązki i wymagania odnośnie wszystkich pracowników sądowych

Wszyscy wymienieni członkowie Sądu obowiązani są złożyć przysięgę przed objęciem urzędu o wiernym i sumiennym jego wykonywaniu (kan. 1621; art. 20).

Na podstawie motu proprio Piusa X *Sacrorum Antistitum* z dnia 1 IX 1910, urzędnicy Sądu obowiązani są jeszcze do złożenia wyznania wiary według najnowszej formuły oraz do przysięgi antymodernistycznej⁸⁷.

W aktach personalnych pracowników Sądu Biskupiego w Olsztynie odnośnie omawianej przez nas kwestii, m.in. możemy wyczytać: *Pragnąc uzupełnić czynnymi sędziami Warmiński Sąd Biskupi, niniejszym cofam nominację na sędziego tegoż Sądu wystawioną w dniu 18 IX 1959 r. Mimo, że upłynęło lat prawie cztery od wezwania do złożenia przysięgi przed objęciem stanowiska — Ksiądz kanonik przysięgi nie złożył i przez to uniemożliwił przekazanie Mu spraw do osądzenia...*⁸⁸.

Jeśli natomiast którykolwiek z urzędników sądowych został mianowany do poszczególnych spraw, to w aktach tej sprawy powinien być dokument o złożonej przysiędze, choć nie wpływa to na ważność samej sprawy⁸⁹. Odnośnie zaś kwalifikacji moralnych i naukowych pracowników Sądu, art. 21 Instrukcji tak stanowi: *Ze względu na to, że sprawy te są ciężkie i trudne — tak co do zachowania praw proceduralnych, jak i wewnętrznej treści sprawy — biskupi mają obowiązek, pod ciężką odpowiedzialnością sumienia, ostrożnie i pilnie dobierać kapłanów, których roztropność i uczciwość jest poza wszelką dyskusją, obdarzonych stopniem doktora lub co najmniej licencjata prawa kanonicznego, a przynajmniej posiadających naprawdę wiedzę i doświadczenie prawnicze*⁹⁰.

Dopiero dzięki tym kwalifikacjom oraz doświadczeniu członków trybunału można zapewnić temuż trybunałowi właściwe funkcjonowanie, a w konsekwencji maksymalnie obiektywny wymiar sprawiedliwości. O niektórych kłopotach i trudnościach w tym względzie, sygnalizowaliśmy przy omawianiu poszczególnych urzędów sądowniczych Biskupiego Sądu w Olsztynie.

IV. SPRAWY MAŁŻEŃSKIE ROZSTRZYGNIĘTE PRZEZ SĄD

Trybunał Biskupi w Olsztynie w okresie sprawozdawczym ogłosił 168 wyroków w sprawach o nieważność małżeństwa; w tym 41 wyroków za nieważnością małżeństwa. W 127 przypadkach Sąd oddalił powództwo. Akta spraw „wygranych” zostały z urzędu przekazane do Metropolitalnego Sądu w Warszawie (jako

⁸⁶ Patrz przypis 75.

⁸⁷ Przysięga antymodernistyczna jak i trydencka formuła wyznaniowa wiary zostały zniesione przez Stolicę Apostolską w 1967 r. (Zob. AAS 59(1967), s. 1058).

⁸⁸ SBDW,teczka: Akta personalne Sądu, pod datą 25 IV 1964 r.

⁸⁹ S. Biskupski, Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego, jw., s. 114.

⁹⁰ Tłumaczenie za: S. Biskupski, jw., s. 115.

trybunału II instancji), wyrok bowiem, który po raz pierwszy orzeka o nieważności małżeństwa, nie upoważnia jeszcze takich małżonków do zawarcia nowych związków kościelnych. Zdecyduje dopiero o tym sąd II instancji, który swym wyrokiem wyrok I instancji zatwierdza definitywnie. Rzecz oczywista, że zainteresowane strony czekają na nowy wyrok; jeśli będzie pozytywny, mogą one zawierać nowe małżeństwa sakramentalne, jeśli negatywny, są pozbawione tej możliwości, mogą jednak apelować do III instancji, ponieważ przynajmniej strona powodowa poczuła się decyzją II instancji skrzywdzona⁹¹. Wszystkie sprawy małżeńskie, których celem było stwierdzenie nieważności małżeństwa rozpatrywane były w drodze procesu sądowego.

Istnieje jednak grupa spraw, które rozpatrywane były w postępowaniu administracyjnym, ponieważ chodziło o uzyskanie łaski papieskiej od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego; w tym drugim przypadku chodziło więc nie o rozstrzygnięcie sporu i o wyrok będący aktem sprawiedliwości, lecz jedynie o łaskę (dyspensę), której udziela sam papież. W grupie spraw o dyspensę papieską Sąd ukończył instrukcję dowodową w 12 przypadkach. Poszczególni rządcy diecezji jednak tylko w 5 z nich sporządzili pozytywne wota, popierając tym samym u Ojca Świętego prośbę małżonków o wyjednanie im łaski apostołskiej. Biskupi sporządzając swe wota, zdobyli moralną pewność, że zainteresowani sprawą małżonkowie, po zawartym ślubie kościelnym, rzeczywiście nie dopełnili swego małżeństwa aktem cielesnym.

Sprawy o nieważność małżeństwa rozpatrywane przez Trybunał w Olsztynie rozstrzygane były w drodze procesu sądowego w postępowaniu zwyczajnym i postępowaniu skróconym (sumarycznym).

W postępowaniu zwyczajnym wydano wyroki w sprawach małżeńskich, które prowadzone były z następujących tytułów nieważności małżeństwa:

- 1) przymus i bojaźń (116),
- 2) pozorna zgoda małżeńska (41),
- 3) warunkowa zgoda małżeńska (7),
- 4) choroba umysłowa (16),
- 5) wykluczenie jedności i dożgonności umowy małżeńskiej (8),
- 6) wykluczenie potomstwa (3),
- 7) przyzwoitość publiczna między małżonkami (1),
- 8) niemoc płciowa (9),
- 9) całkowite upojenie alkoholowe (1).

Postępowaniem sumarycznym objęte były natomiast sprawy małżeńskie, których nieważność uzależniona była od istnienia przeszkód zrywających, od których nie uzyskano dyspensy⁹². W Trybunale Olsztyńskim, w okresie sprawozdawczym,

⁹¹ III instancją dla Olsztyna był Sąd Metropolitalny w Gnieźnie. Zainteresowana jednak strona wnosząc apelację do Sądu III instancji musi podać nowe dowody czy argumenty, jakich domaga się kanon 1903 by można w takich wypadkach przyjąć sprawę do ponownego rozpatrzenia, tylko wtedy gdy były 2 wyroki negatywne.

⁹² Kan. 1990 wymienia wypadki, w których zachowanie procesu zwyczajnego nie jest wymagane. Komisja Interpretacyjna z dnia 6 XII 1943, wylicza je taksatywnie: różność religii, wyższe święcenia, uroczysty ślub czystości, związek małżeński, pokrewieństwo, powinowactwo, pokrewieństwo duchowe. Zob. AAS 36(1944), s. 94.

tą drogą, rozstrzygnięto sprawy jedynie z tytułu bigamii, pokrewieństwa i braku formy. Ponadto tenże Sąd rozpatrzył w analizowanym okresie sprawozdawczym dwie sprawy małżeńskie jako Trybunał III Instancji Apelacyjnej i jako Trybunał Delegowany III Instancji w drugim Turnusie, powinno być w IV Instancji⁹³.

Trudno jest przedstawić w liczbach ilość pomocy prawnych udzielonych zgłaszającym się petentom przez oficjale lub wyznaczonych przez niego sędziów czy notariuszy. Przy Sądzie Warmińskim nie było bowiem poradni prawnej z prawdziwego zdarzenia, która zastępowałaby dawną pomoc adwokatów świeckich i nie tylko udzielałaby porad w zakresie sądownictwa kościelnego, ale też pomagałaby w sporządzaniu skarg powodowych, odwołań, apelacji itp. Kancelaria Sądu nie prowadzi rejestracji osób, które zgłaszają się po taką wstępną informację czy radę. Często już podczas wstępnej rozmowy, ważność małżeństwa okazuje się bezsporna, wówczas strony zaprzestają zwykle dalszych działań.

Chociaż nie można określić ilości osób zgłaszających się po poradę w sprawach małżeńskich do Sądu Biskupiego w Olsztynie w analizowanym okresie, to jednak na podstawie diariuszy sądowych można obliczyć ilość skarg przyjętych w tym okresie do przewodu sądowego. W latach 1957–1971 przyjęto w Sądzie 181 skarg, natomiast oddalono z racji materialnych lub formalnych 69⁹⁴.

Z powodu braku w Polsce publikowanych opracowań statystycznych, które byłyby podsumowaniem powojennej działalności diecezjalnych sądów kościelnych w zakresie orzecznictwa w sprawach o nieważność małżeństwa, trudno porównać wyniki działalności Sądu Olsztyńskiego w skali ogólnopolskiej lub poszczególnych trybunałów diecezjalnych⁹⁵. Wprawdzie sądy biskupie dostarczają dokładnych statystyk ze swej działalności, wysyłając coroczne sprawozdania na ten temat do Stolicy Apostolskiej, a każdy ordynariusz diecezji z okazji wizyty „ad limina” jest również zobowiązany okazać takie sprawozdanie za okres pięciu lat, to jednak dane na ten temat z terenu poszczególnych diecezji nie zostały opublikowane. Istnieje tylko przekonanie, że w ostatnich latach w sądach biskupich obserwuje się wzrost liczby spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa. Ma on być uzasadniony *charakterystycznym przejawem znaczonego życia dzisiejszego, oraz następstwem osłabionego odczucia świętości prawa stanowiącego fundament, na którym opiera się rodzina chrześcijańska, jej trwałość, autorytet i powodzenie*⁹⁶.

⁹³ Sąd Biskupi w Olsztynie upoważniony został do przyjęcia i rozpatrzenia tych spraw na podstawie dekretu Prymasa Polski z dnia 15 I 1965 r. Zob. spr. nr 6031 Culmen. i nr 212/69; SBDW,teczka: Odpisy wyroków 1964–1967 i 1968–1974.

⁹⁴ Chodzi tu również o sprawy, w których strona powodowa w trakcie procesu zrezygnowała z dalszego ich prowadzenia.

⁹⁵ Jedyne przyczynki do tego zagadnienia daje opracowanie ks. Wł. Szafrąńskiego, oficjale z Włocławka, wygłoszone jako referat na zjeździe oficjale w roku 1957, pt. „Statystyka wyroków w sprawach małżeńskich w polskim sądownictwie Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945–1957” opublikowane w: *Polonia Sacra* 1(1958), s. 275–286. Za lata późniejsze brak podobnych opracowań publikowanych.

⁹⁶ T. Pa w l u k, Kanoniczny proces małżeński, jw., s. 9.

GRÜNDUNG UND ORGANISATION DES BISCHOFSGERICHTS BEI DER ERMLÄNDER DIÖZESE BIS 1971

ZUSSAMENFASSUNG

In dem vorliegenden Artikel wurde die Problematik der erneuten Einführung des polnischen kirchlichen Gerichtswesens nach dem 2. Weltkrieg besprochen. Hier wurden auch wichtigste mit der Gründung des Bischofsgerichts in Allenstein (Olsztyn) zusammenhängende Probleme und Schwierigkeiten dargestellt. Von dem Verfasser dieses Artikels wurden die allgemeine Organisation dieses Gerichtshofes mit der Präsentation der Personenzusammensetzung, sowie die Charakteristik der durch dieses Gericht zu entscheidenden Eheangelegenheiten gezeigt.

PARAFIA A MAŁE WSPÓLNOTY RELIGIJNE

Treść: Wstęp. — I. Wskazania Kościoła współczesnego. — II. Rola i miejsce małych wspólnot religijnych w życiu chrześcijanina. — III. Znaczenie małych wspólnot religijnych w odnowie duszpasterstwa parafialnego. — Zusammenfassung.

WSTĘP

W społeczeństwach wysoko rozwiniętych, znajdujących się pod wpływem sekularyzacji, parafia katolicka przeszła głęboki kryzys. Jeden ze skutków sekularyzacji, obojętność religijna, sprawia, że *wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadawała się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązкови zachowania spójności między życiem a wiarą*¹. Przy parafii pozostali ludzie starsi, przywiązani do tradycji i instytucji religijnej. Zapewniały one tym ludziom poczucie sensu i identyczności. Inni, opanowani przez materializm praktyczny, konsumpcjonizm oraz zindywidualizowane cele życiowe, pozostali na jej marginesie².

Wydawałoby się, że parafia zatrzyma jeszcze młodzież. Jednakże i jej oczekiwań nie mogła spełnić. Charakterystyczne jest jednak, że młodzież skupiała się wokół różnych ruchów religijnych i tworzyła różnego rodzaju wspólnoty religijne, w których poszukiwała z osobami podobnie myślącymi sensu i identyczności.

W Polsce proces ten nie był dostrzegany. Zresztą nie ujawnił się on dostatecznie w rzeczywistości społeczno-religijnej. Władze komunistyczne zlikwidowały organizacje religijne i wydały zakaz tworzenia nowych. Zakaz ten obejmował również próby tworzenia wspólnot religijnych.

Dawniej utrzymywano, że parafia nie powinna być zbyt duża, żeby rozwinąć w niej działalność duszpasterską, adekwatną do potrzeb i problemów katolików. Mimo trudności stwarzanych przez system totalitarny, Kościół w Polsce dokonał wiele dla likwidacji „parafii-mamutów”. Sytuacja ta uległa dalszej poprawie w latach dziewięćdziesiątych. Okazało się jednak, że jest to niewystarczające.

¹ Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, w: *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 44.

² K.L. Landenhaupt, *Ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben*, H. Windisch (Hrsg.), Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse, Graz 1995, s. 45 n.

Z pastoralnego punktu widzenia współcześnie ma duże znaczenie nie tyle jak wielka jest parafia, ale czy jest ona ustrukturyzowana, zwłaszcza, czy są w niej organizacje i wspólnoty religijne, które są w stanie ożywić i pogłębić religijność katolików.

Z wielu możliwości kształtowania struktur parafialnych, tutaj chodzi tylko o małe wspólnoty religijne, mianowicie jakie miejsce mają one w parafii, czyli w jakiej mierze wypełniają „przestrzeń parafialną”, jakie są szanse ich rozwoju oraz jaką rolę pełnią lub powinny spełnić dla ożywienia religijności w parafii.

Poszukując odpowiedzi na postawione pytania, poniżej zwróci się uwagę na następujące zagadnienia: nauczanie Kościoła dotyczące małych wspólnot religijnych, ich miejsce i rola w życiu chrześcijanina oraz działalność pastoralna w tym zakresie.

I. WSKAZANIA KOŚCIOŁA WSPÓŁCZESNEGO

Zjawisko powstawania nowych form życia chrześcijańskiego jest obecnie tak szerokie, że można wręcz mówić o nowej epoce zrzeczeń katolików³. Przyczyny tego zjawiska są różne, zarówno kościelne jak socjologiczne. Obserwując tę „wiosnę ruchów” często stawiane są pytania o znaczenie i rolę małych wspólnot religijnych oraz ich miejsce w Kościele. Słowo wspólnota ma swoje znaczenie teologiczne i odnosi się do ludzi wierzących, którzy pragną dzielić się miłością, rozwijać wiarę i żyć nadzieją⁴.

W historii Kościoła zjawisko zrzeczenia się wiernych było w różny sposób zawsze obecne. W czasach najnowszych przybrało ono bardziej zróżnicowane formy. Dekret o apostołstwie świeckich Soboru Watykańskiego II słusznie uważa się za *promocję ludzi świeckich w Kościele* oraz bardzo ważny impuls do zrzeczenia się ludzi świeckich w Kościele. Obok różnych form działalności apostołskiej *świeccy... mogliby się też z korzyścią zbierać dla wymiany poglądów w małych zespołach, działających bez wszelkich ściśle określonych form ustawowych czy organizacyjnych, by przez to znak wspólnoty Kościoła zawsze ukazywał się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości. W ten sposób przez przyjaźń i wymianę doświadczeń, udzielają sobie nawzajem pomocy duchowej, nabierają sił do pokonania przeszkód w życiu i działalności odosobnionej oraz do przynoszenia obfitszych owoców apostołstwa*⁵. Inicjatywa powstawania wszelkiego rodzaju wspólnot religijnych jest odpowiedzią na wezwanie do aktywnej obecności apostołskiej oraz wyrazem uzewnętrzniania się wspólnotowej natury Kościoła. Racją najgłębiej uzasadniającą soborowe zalecenia tworzenia małych wspólnot jest sama wspólnotowa istota Kościoła *communio*, czyli wspólnota Boga z ludźmi i ludzi między sobą. Inną racją uzasadniającą powstawanie wspólnot religijnych jest skuteczność działań apostołskich. Ludzie świeccy, ożywieni duchem prawdziwie apostołskim, uzupełniają działania duszpasterzy swoją wiedzą fachową, uspraw-

³ ChL 29.

⁴ R. Forycki, *Duszpasterstwo małych wspólnot*, w: *Powołanie człowieka*, red. B. Bejze, Poznań 1983, s. 467.

⁵ DA 17.

nią pracę duszpasterską, wzmacniając w ten sposób ducha, zarówno duszpasterzy, jak i resztę wiernych⁶.

Cechą charakterystyczną dla powstawania małych wspólnot religijnych jest spontaniczność czyli istnienie bez wszelkich ściślej określonych form ustawowych czy organizacyjnych. Elementem kształtującym, łączącym wzajemnie członków grupy jest niesienie sobie pomocy duchowej oraz wymiana doświadczeń.

W soborowym tekście odnaleźć można wskazanie, które dotyczy także metody działania małych grup religijnych. Jest nią przyjaźń, która urzeczywistnia się poprzez indywidualne kontakty członków grupy. *Zalecamy apostołstwo przyjaźni jako metodę, jako wychowanie do zdobywczej miłości i to podwójnie dobroczynnej, a mianowicie, dla tego, kto ją stosuje, i dla tego, kto z niej korzysta, jako wyraz autentycznej miłości.*

Soborowa nauka o małych wspólnotach religijnych rozciąga się na wszystkie stany w Kościele. W Dekrecie o formacji kapłańskiej zaleca dzielenia kleryków na mniejsze grupy, *aby zaradzić lepiej potrzebie osobowego wyrobienia poszczególnych alumnów* (DFK 7, 17). Natomiast w odniesieniu do kapłanów zaleca, *aby zbierali się w przyjacielskie grupy celem wzajemnego wsparcia* (DK 6). Wspólnotowość życia prezbiterium parafialnego jest ważnym wezwaniem Soboru Watykańskiego II⁷.

W nauczaniu posoborowym papieży i Synodu Biskupów odnaleźć można wiele ważnych wypowiedzi dotyczących małych wspólnot religijnych. *Można zauważyć prawie wszędzie — mówił Paweł VI — pojawienie się tzw. grup nieformalnych, to jest bez ścisłych więzów organizacyjnych, które się dobierają w oparciu o pewne zbliżenia wynikające ze środowiska życia oraz w oparciu o samorządną wolę działania na płaszczyźnie chrześcijańskiej*⁸.

Cenną zaletą wspólnot religijnych jest fakt, że w nich następuje wyrażenie się pewnych wrodzonych postaw, jak na przykład umocnienia na płaszczyźnie moralnej i duchowej, przekraczania barier egoizmu, masowości i obojętności wobec apostołskich zadań Kościoła. Małe wspólnoty religijne mogą być opatrnościowe w wypełnianiu misji zbawczej Kościoła. Aby jednak ich czas, trud oraz poświęcenie, w których na różny sposób głoszą naukę o Jezusie Chrystusie przyniosło dobry plon, powinny otrzymać przemyślane wprowadzenie w życie wewnętrzne oraz przygotowanie do działalności apostołskiej⁹. Zewnętrzne działanie powinno być efektem wewnętrznego rozmyślenia, przeżywane w radosnym duchu ofiary wraz z *pewną dozą zuchwałej odwagi*¹⁰. *Te wspólnoty — pisze Paweł VI — na swoisty sposób mogą promieniować na grupy społeczne, wioskę czy inne, w sprawach duchowych i religijnych, w zakresie kultu Bożego, dokładniejszego poznania wiary, miłości bratniej, modlitwy, łączności z duszpasterzami: albo chcą się gromadzić w celu słuchania i rozważania Słowa, przyjmowania sakramentów, agap,*

⁶ DA 10.

⁷ Por. R. K a m i ń s k i, Wspólnotowość życia prezbiterium parafialnego, *Homo Dei* 44(1976) nr 1, s. 12–16.

⁸ P a w e ł V I, Przemówienie wygłoszone 14 lutego 1968, *La Documentation Catholique* 50(1968) nr 1512, s. 396.

⁹ DA 29.

¹⁰ P a w e ł V I, Przemówienie wygłoszone 17 września 1969 r., *La Documentation Catholique* 51(1969) nr 1548, s. 843.

zebrań jednostek podobnych sobie wiekiem, kulturą, położeniem społecznym¹¹. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* wyraźnie aprobuje tylko te wspólnoty, które rodzą się z potrzeby gorliwego życia Kościoła albo z pragnienia i poszukiwania bardziej ludzkiego sposobu życia, o co trudno w dużych wspólnotach kościelnych, szczególnie w wielkich miastach, gdzie żyje się gromadnie i jakby anonimowo¹².

Nowy impuls w nauczaniu Kościoła dotyczącego małych wspólnot religijnych stanowi Adhortacja apostolska *Christifidelis laici* Jana Pawła II. Dokument systematyzuje dotychczasowe nauczanie w tym zakresie oraz opiera się na nowych doświadczeniach związanych z zrzeczeniami religijnymi w różnych częściach świata. Jan Paweł II podaje zasady weryfikacji charakteru kościelnego poszczególnych zrzeczeń. *Konieczność istnienia wyraźnych i ścisłych kryteriów oceny i uznania zrzeczeń laikatu określanych także jako kryteria charakteru kościelnego, rozumiana jest zawsze w perspektywie dobra komunii i misji Kościoła, a więc nie należy w niej wiedzieć ograniczenia wolności zrzeczenia się*¹³. Podstawowym warunkiem tolerancji, aprobaty lub protekcji ze strony hierarchii kościelnej udzielanej zrzeczeniom jest ich charakter kościelny. *Christifideles laici* podaje następujące podstawowe kryteria określenia charakteru każdego bez wyjątku zrzeczenia osób świeckich w Kościele:

1. *Stawianie na pierwszym miejscu powołania każdego chrześcijanina do świętości.* 2. *Odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej (...) zgodnie z jej autentyczną interpretacją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Każde więc stowarzyszenie skupiające ludzi świeckich winno być miejscem głoszenia wiary, przybliżania do wiary i wychowania w wierze, zawsze z zachowaniem jej pełnej treści.* 3. *Świadectwo trwałej i autentycznej komunii znajdujące wyraz w synowskim odniesieniu do papieża (...) i do biskupa. (...) Łączność z papieżem i biskupem winna się wyrażać w lojalnej gotowości do przyjmowania ich nauki i pasterskich zaleceń.* 4. *Zgodność z apostolskim celem Kościoła i udział w jego realizacji, czy w ewangelizacji i uświęcaniu ludzi (...), by w ten sposób przepoić duchem ewangelicznym różne społeczności i środowiska.* 5. *Zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności, będąca zawsze — w świetle społecznej nauki Kościoła — służbą na rzecz pełnej godności człowieka*¹⁴.

W nauczaniu kościelnym obok zastrzeżeń, obaw, wymogów i kryteriów kierowanych pod adresem wspólnot religijnych, znajdują się również słowa uznania i poparcia. Inicjatywy zrzeczania się ludzi świeckich mogą okazać się opatrnościowe dla wypełniania apostolskiej misji Kościoła¹⁵.

Kościół w Polsce w Dyrektorium Apostolstwa Świeckich zachęca do powstawania zespołów nieformalnych, które odpowiadałyby zapotrzebowaniu ludzi świeckich¹⁶. Również dokumenty robocze II Synodu Plenarnego w Polsce dowartościwiają rolę i miejsce małych wspólnot religijnych¹⁷.

¹¹ EN 58.

¹² Tamże.

¹³ ChL 30.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ ChL 28, 29.

¹⁶ DAS 73–76.

¹⁷ Drugi Polski Synod Plenarny. Teksty robocze, Poznań–Warszawa 1991, s. 185–208.

Statuty polskich synodów diecezjalnych podkreślają znaczenie małych wspólnot religijnych w życiu Kościoła lokalnego i zachęcają do ich powstawania. Synody popierają zarówno tradycyjne zrzeszenia apostołskie istniejące już w ramach parafii¹⁸, jak również wzywają do powstawania nowych, czy to w ramach liturgii, katechizacji, czy też na szerszej kanwie życia religijnego. Grupy te zasługują na uwagę duszpasterzy, którzy pozostawiając im inicjatywę i samodzielność, powinni troszczyć się o ich formację religijną¹⁹.

II. ROLA I MIEJSCE MAŁYCH WSPÓLNOT RELIGIJNYCH W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

Potrzeba *uczestnictwa* stanowi niewątpliwie jedną z charakterystycznych cech współczesnej ludzkości, prawdziwy *znak* dla poszczególnych chrześcijan²⁰.

Głównym zadaniem pastoralnym dzisiejszych parafii wydaje się być tworzenie dogodnych warunków do powstawania chrześcijańskich środowisk, w których chrześcijaństwo byłoby otwarcie akceptowane i wyrażane. W takim środowisku chrześcijanin znalazłby wsparcie dla swoich potrzeb życia Ewangelią²¹. Wiadomo przecież, że przekonania, wartości i wzory zachowań, są w dużej mierze formowane przez środowisko i dlatego człowiek potrzebuje chrześcijańskiego otoczenia, jeżeli ma żyć według zasad chrześcijańskich.

Można postawić pytanie, czy obecne środowisko chrześcijańskie, jakimi są rodzina i parafia spełniają takie zadania? Można krótko odpowiedzieć, że rodziny katolickie i parafie terytorialne nie spełniają w zadowalający sposób oczekiwań wierzących katolików²². Na anonimowość, masowość, brak osobistych relacji, potrzebę akceptacji podobnego systemu wartości, odpowiedzi na wymagania Ewangelii i wiele innych zagadnień, które stawia współczesny katolik, może dobrze odpowiedzieć mała wspólnota religijna, chrześcijańskie środowisko, które pomaga w prowadzeniu życia chrześcijańskiego²³. Środowisko chrześcijańskie może przeciwdziałać wrażeniu osamotnienia w podążaniu w życiu codziennym drogą wartości chrześcijańskich. Im więcej takich środowisk będzie powstawać i aktywnie rozwijać się, tym większy będą miały wpływ na wzrost chrześcijaństwa i odnowę życia parafialnego. Działanie to wiąże się z jednej strony z zapotrzebowaniem na rozszerzenie Kościoła wspólnotowego, a z drugiej z potrzebą zapewnienia chrześcijaninowi środowiska chrześcijańskiego²⁴.

¹⁸ Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej 1974, cz. 7 nr 5, *Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej* 57(1975) nr 1-3, s. 182.

¹⁹ Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej, Katowice - Rzym 1976, s. 223.

²⁰ D. Thorp, *Doing Evangelization as a Parish*, Ed. R. Martin, P. Williamson, Pope John Paul II and the new evangelization. How you can bring Good News to others, San Francisco 1995, s. 236 n.

²¹ Por. R. Kamiński, Małe grupy religijne a odnowa Kościoła, *Homo Dei* 64(1995) nr 4, s. 39 n.

²² D. Browning, *Children, Mothers, and Fathers in the Postmodern Family*, Ed. P.D. Couture, R.J. Hunter, Pastoral care and social conflict, Nashville 1995, s. 71-85.

²³ L. Karrer, *Spiritualität gemeindlicher Seelsorge: mit euch und für euch*, L. Karrer (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindeführung, Freiburg 1994, s. 312.

²⁴ R. Kamiński, Funkcje tradycyjne i nowe parafii terytorialnej, *RTK* 32(1985) z. 6, s. 63.

Czynniki instytucjonalne w odróżnieniu od środowiskowych mają mniejszy wpływ na skuteczność powstawania inicjatyw tworzenia wspólnot religijnych. Instytucje kościelne mogą jednak w tym zakresie spełnić bardzo ważną funkcję opartą na zasadzie pomocniczości. Chodzi więc o inspirowanie, pobudzanie inicjatywy, wspieranie oraz koordynowanie małych wspólnot religijnych. W funkcjonowaniu małych wspólnot ważne jest nie tylko stwarzanie warunków do ich rozwoju, ale również przyznanie większej autonomii oraz nie ingerowania w ich działalność, o ile wypełniają właściwie swoje zadania.

Dobrowolny wybór przynależenia do środowiska chrześcijańskiego odgrywa dla człowieka bardzo ważną rolę. Ze względu na osobisty wybór, człowiek jest bardziej podatny na wpływ wspólnoty, z którą się utożsamia. Każde środowisko ma wpływ na człowieka, a jeżeli jest to otoczenie chrześcijańskie, to rozwija ono w nim postawę chrześcijańską. Konieczne jest zrozumienie potrzeby budowania środowisk chrześcijańskich i wprzęgnięcie instytucji kościelnych do ich powstawania i rozwoju.

Należy dążyć do tego, aby przynajmniej jedno środowisko, z którym styka się współczesny człowiek było środowiskiem chrześcijańskim. Rodzina, może być dla wielu współczesnych katolików środowiskiem, w którym naucza się prawd religijnych i sprawuje kult Kościoła domowego. Dla wielu takim środowiskiem może być mała parafia, która może posiadać cechy wspólnoty. Jednak dla dużej liczby chrześcijan takim środowiskiem chrześcijańskim mogą być tylko małe wspólnoty religijne. Oparte na wymiarze wspólnotowym, biblijno-sakramentalnych inspiracjach, osobistym doświadczeniu wiary, odkrywaniu społecznego wymiaru wiary chrześcijańskiej, mogą być dla wielu katolików szkołą wiary i ewangelicznej przemiany życia.

Dużą trudnością w działaniu małych wspólnot religijnych jest fakt, że zbyt rzadko myśli się kategoriami środowiska czy wspólnoty chrześcijańskiej, a zbyt często kategoriami instytucji. Problemem jest także brak większych doświadczeń na płaszczyźnie wspólnotowej, nie wiemy często ani jak funkcjonują wspólnoty, ani jakie one mają być²⁵.

III. ZNACZENIE MAŁYCH WSPÓLNOT RELIGIJNYCH W ODNOWIE DUSZPASTERSTWA PARAFIALNEGO

Procesy uprzemysłowienia i urbanizacji radykalnie wpłynęły na przemiany sposób życia, postaw oraz na stosunki społeczne. Zmiany te występują w różnych dziedzinach życia i aktywności ludzi, między innymi w dziedzinie religijno-kościelnej.

Parafia w okresie przed urbanizacją pełniła wiele funkcji zastępczych. Obecnie specjalizacja w zakresie pełnionych funkcji przez różne struktury społeczne, przemiany w strukturze społeczno-zawodowej prowadzą do rozkładu społeczności lokalnej, a tym samym do atomizacji środowiska parafialnego. Pozostała przy parafii rodzina, która jednakże coraz bardziej prywatyzuje się oraz zacieśnia do

²⁵ Tamże, s. 64.

własnych preferencji i subiektywnych wyborów. Można powiedzieć, że wytwarza się „pustka społeczna” pomiędzy parafianinem a parafią²⁶.

Człowiek współczesny czuje się z jednej strony członkiem makrosocjety, wykraczającej poza granice narodu czy kontynentu, a z drugiej strony jest bardzo osamotniony i jakby bezsilny. Zagrożony przez masowość życia. Masa przygniata człowieka anonimowością, izolacja zaś oddziela od bogactwa drugich i nie pozwala na wymianę osobistych wartości²⁷.

Małe wspólnoty religijne wypełniają tę „pustkę” oraz pragną chronić człowieka przed zagrożeniami życia współczesnego. Dodają mu odwagi do zachowania osobistych przekonań i nie uleganiu procesom sekularyzacji, subiektywizacji oraz indyferentyzacji religijnej, które towarzyszą przemianom cywilizacyjnym. Współczesny człowiek poszukuje małych wspólnot jako formy swojej egzystencji i obronę przeciw anonimowości, autorytaryzmowi o nadmiernej instytucjonalizacji życia kościelnego, które zagrażają zdławieniem ducha wspólnoty²⁸. Małe wspólnoty religijne mogą stanowić dobrą zapórę dla bardzo niebezpiecznego zjawiska, które coraz bardziej się ujawnia. Jest nim religijność selektywna, która znajduje wyraz w negacji elementów „kościelności” przy jednoczesnym zachowaniu wiary w Boga czy w siłę wyższą²⁹.

Podkreślając znaczenie małych wspólnot religijnych, nie należy odnosić wrażenia krytyki parafii, przeciwnie, raczej pomoc w odnowie i właściwym jej usytuowaniu we wspólnocie lokalnej. Trzeba bowiem pamiętać, że licznych wiernych nie pociągają małe wspólnoty czy ruchy religijne np. ze względu na inny sposób przeżywania *własnej religijności* czy ze względu na okoliczności zewnętrzne. Oczekują oni więc od parafii spełnienia jej funkcji podstawowych, których wypełnienia nie może zahamować żadna inna forma działań pastoralnych. Natomiast jeżeli chcemy, aby życie religijne stało się bogatsze i bardziej wspólnotowe, nie należy być nieufnym w stosunku do ludzi, którzy wyróżniają się z pośród innych aktywnością apostołską. Przeciwnie, stworzyć warunki ułatwiające działanie w duchu religijnym. Małe wspólnoty będą one miały niewątpliwie wpływ na kształt *parafii jutra*, ożywionej duchem religijno-wspólnotowym.

Współczesne duszpasterstwo nie może mieć charakteru zachowawczego, statycznego nastawionego na utrzymanie tylko tego co jest. Dynamizm i misyjność to cechy, które warunkują doskonalsze wypełnienie posłannictwa Kościoła. Mimo negatywnych cech religijności, szczególnie w płaszczyźnie życia codziennego, obserwuje się duże zapotrzebowanie na wartości wspólnotowe o charakterze religijnym. Kościół istnieje i podejmuje swoją misję w sytuacji obojętności religijnej, ale także w sytuacji istnienia i rozwoju wspólnot religijnych oraz różnych form religijności stanowiących ważny układ odniesienia dla pewnej części ludzi wierzących.

²⁶ W. Piwowarski, Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji, *Przegląd Powszechny* 3(1982), s. 26.

²⁷ W. Piłutaj, Wspólnota parafialna i jej zespoły apostołskie, *RTK* 32(1985) z. 6, s. 94.

²⁸ Y. Congar, Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia, *CT* 41(1972) f. IV, s. 21.

²⁹ W. Piwowarski, jw., s. 25.

Dowartościowanie znaczenia małych wspólnot religijnych jest szansą odnowy funkcji podstawowych Kościoła, które znajdują swoje urzeczywistnienie w życiu parafii. Na wszystkich płaszczyznach istnienia Kościoła: Kościół powszechny, partykularny i wspólnota lokalna, przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i diakonia chrześcijańska są przedstawiane jako funkcje podstawowe³⁰. Istnieje paląca potrzeba pastoralnej refleksji nad sposobami realizacji funkcji przepowiadania, liturgii oraz braterskiej miłości.

Badania religijności prowadzone przez różne ośrodki naukowe³¹ stwierdzają niski poziom wiedzy religijnej u katolików. Obserwuje się wzrastającą dysproporcję między wykształceniem świeckim a uświadomieniem religijnym. Poszerza się krąg katolików, którzy uważają, że formacja religijna powinna kończyć się wraz z I Komunią św. Istnieje potrzeba poszukiwania nowych form nauczania parafialnego, co wiąże się z odnową funkcji przepowiadania. Dużą rolę może odegrać poszerzenie podmiotu nauczania. Ludzie świeccy zaangażowani w małe wspólnoty, znający mentalność ludzi, ich język, schematy myślowe, przekonania, są odpowiedzią na *barierę*, jaka istnieje między strukturami parafialnymi a parafialninem. To np. członkowie młodzieżowych wspólnot religijnych mogą być najlepszymi apostołami głoszącymi *Ewangelię życia* w swoim środowisku oraz podpowiadającymi jak to robić, by trafić argumentami do umysłów młodych ludzi. To wspólnoty religijne, w skład których wchodzi rodzice, mogą odpowiedzieć na lęk, niepewność, bezradność i słabość wielu chrześcijańskich małżeństw, które ulegają *klimatowi śmierci* u progu rodzącego się życia.

Spotkanie człowieka z Jezusem Chrystusem dokonuje się poprzez sprawowanie liturgii, która jest odpowiedzią człowieka na prawdę Bożą oraz wyrazem jego oddania Bogu. W odnowie funkcji liturgicznej małe wspólnoty religijne poczyniły już wiele. Wspólnotwórcza rola liturgii, liturgia jako szkoła wiary i ewangelizacji, to tylko niektóre „zalety” liturgii sprawowanej w małych wspólnotach religijnych. Jeżeli dodać do tego zrozumienie symboli, znaków i gestów religijnych, to wydaje się, że małe wspólnoty mogą przynieść wiele dla ożywienia liturgii w całej wspólnotie parafialnej.

Funkcja miłości jest istotną funkcją każdej społeczności chrześcijan. W niej odzwierciedla się autentyczność wiary i liturgii. Wyrazem braterskiej miłości jest wzajemna troska członków społeczności lokalnej o dobro materialne i duchowe swych braci oraz całej społeczności. Funkcja miłości stwarza także możliwość rozwijania charyzmatów służby ofiarnej, pocieszenia, duchowego wsparcia itd. Członkowie małych wspólnot religijnych mogą odnaleźć wiele obszarów ludzkiego nieszczęścia, zarówno materialnego jak i duchowego. Odnowa tej funkcji, do której mogą przyczynić się małe wspólnoty, wyrażałaby się przede wszystkim w jeszcze większym poszerzeniu podmiotu działania oraz podejmowania nowych form pracy i to zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zespołowym. Należy również odważnie podejmować współpracę z istniejącymi już organizacjami i instytucjami społecznymi.

³⁰ Por. KK 26; DH 5-6.

³¹ Dwa najbardziej aktywne to: Zakład Socjologii Religii KUL i Zakład Socjologii Religii ATK.



Pomimo lęków, obaw i uprzedzeń w stosunku do małych wspólnot religijnych, wysuwanych zarówno ze strony duszpasterzy, jak i ludzi świeckich, ich powstawanie i funkcjonowanie jest znakiem społecznego przeżywania wiary oraz żywotności Kościoła jako Ludu Bożego. Charakter zrzeszeń w Kościele, a wśród nich małych wspólnot religijnych najpełniej wyraża się poprzez konkretne rezultaty towarzyszące ich życiu i działalności. Przeżywanie wiary w małych wspólnotach religijnych, osobiste odkrywanie Chrystusa poprzez modlitwę i zaangażowanie apostołskie, daje człowiekowi możliwość czynnej identyfikacji. Rzeczywistość wiary przeżywana osobowo i wspólnotowo zarazem, skłania do podejmowania inicjatyw ewangelizacyjnych. One mogą przeciwdziałać zagrożeniom duszpasterskim, a mianowicie: anonimowości, biurokratyzmowi i autorytaryzmowi. Funkcjonowanie małych wspólnot może przyczynić się do ożywienia struktur parafialnych oraz odczytania na nowo roli ludzi świeckich w wychowaniu religijnym. Małe wspólnoty religijne są więc potrzebą *parafii dzisiaj i parafii jutra*.

GEMEINDE UND KLEINE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Vom pastoralen Standpunkt aus ist es nicht nur wichtig, wie groß die Gemeinde ist, sondern auch die Tatsache, ob religiöse Organisationen oder Gemeinschaften da sind, die imstande sind, die Religiosität der Katholiken zu beleben und zu vertiefen. Eine bessere Bewertung der Bedeutung kleiner religiöser Gemeinschaften bietet eine Chance, die grundsätzlichen Funktionen der Kirche zu erneuern, und das auf allen Ebenen ihrer Existenz.

POSTAWA MŁODZIEŻY WOBEC KOŚCIOŁA W ŚWIETLE PSYCHOLOGII RELIGII

Treść: Wprowadzenie. — I. Podstawowe terminy: osobowość, postawa społeczna, postawa religijna. 1. Postawa religijna. 2. Wnioski z badań. — II. Badania własne. — III. Propozycje rozwiązań. — Summary.

Problematyka postaw jest współcześnie bardzo aktualna w badaniach socjologów i psychologów społecznych. Jednakże stosunkowo mało prowadzi się badań nad postawami młodzieży wobec Kościoła. Artykuł niniejszy jest jedną z prób przedstawienia aktualnej problematyki dotyczącej postaw religijnych. Prezentacja ta powstała na bazie wykładu wygłoszonego do księży prefektów oraz katechetów szkół średnich.

Temat artykułu różni się od jego pierwotnego brzmienia. Pierwsza wersja tematu brzmiała bowiem: *Postawy młodzieży wobec księży i religii*. Zmiana ta związana jest z faktem, iż religia i jej urzędowi przedstawiciele identyfikowani są często z instytucjonalnym Kościołem.

Treść mojego artykułu zawiera się w trzech podstawowych częściach. Najpierw przedstawię podstawowe pojęcia takie jak: „osobowość”, „postawa”, „postawa religijna”. Druga część będzie prezentacją aktualnych badań młodzieży nt.: *Postawy młodzieży wobec Kościoła oraz Obraz alumna (kleryka) w oczach młodzieży szkoły średniej*. Trzecia część będzie próbą przedstawienia propozycji pracy nad kształtowaniem dojrzałych postaw wobec Kościoła.

I. PODSTAWOWE TERMINY: OSOBOWOŚĆ, POSTAWA SPOŁECZNA, POSTAWA RELIGIJNA

Terminem wyjściowym dla naszych rozważań jest pojęcie „osobowość”. Osobowość jest terminem psychologicznie niejednoznacznym. Często jest on zamiennie używany z terminami: psychika, charakter, ogólna charakterystyka człowieka. We współczesnej psychologii dominuje kilka ujęć najbardziej rozbudowanych: 1) osobowość jest to zespół cech psychicznych, za pomocą których można opisać podstawowe formy zachowania się człowieka; 2) osobowość jest zespołem postaw, nastawień wyznaczających zachowanie człowieka; 3) osobowość

jest zespołem warunków wewnętrznych determinujących sposób, w jaki człowiek reguluje swoje stosunki z działającym na niego światem otaczającym¹.

Stosunkowo mocne podstawy ma przekonanie, iż przez osobowość należy rozumieć wieloczynnikową strukturę integrującą i ukierunkowującą zachowanie jednostki, której poziom i osiągnięcia uzależnione są od:

- procesów poznawczych;
- procesów motywacyjnych;
- cech temperamentu, inteligencji;
- sprawności umysłowej wieloczynnikowej;
- postaw społecznych.

Funkcja osobowości polega również na utrzymywaniu hierarchii celów, których realizacja prowadzi do zaspokojenia biologicznych i nabytych potrzeb jednostki, na kontrolowaniu względnie trwałych sposobów realizacji dążeń będących wyrazem poglądów i postaw².

„Postawa” — to względnie trwała, dynamiczna organizacja, która wyznacza sposób zachowania się jednostki względem innych ludzi lub przedmiotów, struktur i procesów poznawczych, emocjonalnych oraz schematów zachowania, którą charakteryzuje różny stopień złożoności, zwartości, siły, trwałości, natężenia, ważności i adekwatności³.

Postawa nie zawsze przejawia się takim samym zachowaniem, mogą to być różne formy działania, ale ich cechą wspólną jest jednoznaczny stosunek (pozytywny lub negatywny) wobec określonych przedmiotów, zjawisk osób i ich zachowania, np. wobec rodziny, pracy, obowiązków zawodowych, Kościoła, religii, osób duchownych.

Postawa — według L.L. Thurstone'a i E.J. Chave'a⁴ — to *suma skłonności i uczuć, nieprzychylnego lub przychylnego nastawienia, z góry urobionych sądów, pojęć, obaw, gróźb i przekonań dotyczących konkretnego tematu.*

Przy tej okazji warto rozróżnić dwa pokrewne terminy: „nastawienie” i „postawa”.

„Nastawienie” — jest stanem mniej złożonym i mniej trwałym, występującym zazwyczaj w związku z rozwiązywaniem przez jednostkę określonego zadania. „Postawa” jest czymś bardziej złożonym i trwalszym. Istotną cechą postawy jest jej dwubiegunowość: przychylność — nieprzychylność (pozytywność — negatywność). Przychylność lub nieprzychylność wyznaczają kierunek postawy: od postawy maksymalnie dodatniej poprzez neutralną aż do maksymalnie negatywnej wobec swego obiektu. Cechą postawy jest także jej intensywność, czyli siła, zdecydowanie, z jakimi ktoś obcuje przy swojej postawie.

Prężyna ostatecznie tak definiuje postawę: *Postawa jest to względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub*

¹ W. Sze wczuk (red.), Słownik psychologiczny, Warszawa 1985, s. 194.

² L. Korzeniowski, S. Pużyński (red.), Słownik psychiatrii, Warszawa 1986, s. 358.

³ W. Sze wczuk, jw., s. 215.

⁴ The measurement of attitude. A psychophysical method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the church, Chicago 1956, s. 6.

*negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu*⁵.

1. Postawa religijna

Należy stwierdzić, że nie ma jakichś specyficznych postaw religijnych. Struktura postawy religijnej i postawy psychologicznej w ogóle jest analogiczna. O religijnym charakterze postawy decyduje tylko religijna treść przedmiotu. Religijna więc będzie ta postawa, której przedmiot ze względu na swoją treść — przynależy do religii (w znaczeniu przedmiotowym).

Prężyna określa postawę religijną jak *względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie (intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne i behawioralne) jednostki wobec nadprzyrodzoności*⁶.

Prężyna⁷ stworzył skalę postaw religijnych do pomiaru jednego z wymiarów postawy religijnej, to jest jej intensywności. Skala posiada siedmiostopniowe kontinuum, w którym cyfry 1 i 7 oznaczają najwyższą negatywną (1) i pozytywną (7) intensywność. Skala składa się z 30 itemów czyli twierdzeń.

Zastosowanie skali do pomiaru intensywności postawy religijnej podzieliło próbkę badanych na osoby o wysokiej intensywności pozytywnej w zakresie postawy religijnej, osoby o wysokiej negatywnej postawie religijnej oraz jednostki o niskiej intensywności postawy religijnej.

2. Wnioski z badań

1. Osoby wierzące są dojrzalsze emocjonalnie, są cierpliwsze, wytrwalsze, o większej kontroli sfery emocjonalnej od obojętnych. Osoby takie są mniej zrównoważone emocjonalnie. Mają niższy próg tolerancji na frustrację.

2. Osoby wierzące są bardziej introspektywne, refleksyjne, ze skłonnościami do analizowania przeżyć, przeżywający więcej lęków, niepokoju, poczucia winy od przedstawicieli grupy niewierzących i obojętnych względem religii; ci są bardziej ekspansywni, entuzjastyczni, o mniejszych wewnętrznych skrępowaniach.

3. Respondenci o dużej intensywności dodatniej postawy religijnej są wytrwalsi, o większym poczuciu odpowiedzialności, sumienności, sile woli, od respondentów o niskim nasileniu postawy religijnej oraz o wysokim nasileniu negatywnej postawy religijnej.

4. Obojętni religijnie — w przeciwieństwie do osób o dużej intensywności postawy religijnej zarówno dodatniej jak i ujemnej są bardziej zatroskani, osamotnieni, zniechęceni, smutni, źli na siebie samych.

5. Niewierzący są także bardziej radykalni, skłonniejsi do ryzykowania i eksperymentowania od wierzących — ludzi bardziej konserwatywnych.

⁵ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 180.

⁶ Tamże, s. 182.

⁷ W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, *Roczniki Filozoficzne KUL* 15(1967), z. 4, s. 25–38.

6. Niska intensywność postawy religijnej wykazuje współzależność z brakiem integracji osobowości. Zintegrowana osobowość występuje przede wszystkim u ludzi zdecydowanie religijnych, ale także i zdecydowanie niewierzących.

7. Niska intensywność postawy religijnej wykazuje powiązania z wysokim niepokojem.

8. Grupa zdecydowanie wierzących ma wysokie poczucie sensu życia. Równocześnie stosunkowo wysokie poczucie sensu życia przejawia grupa zdecydowanie niewierzących. Prawdopodobnie czynnikiem integrującym osobowość jest tu hierarchia wartości pozareligijnych.

9. Grupa ludzi objętych religijnie jest mało odporna na frustrację, jak również o wiele gorzej przystosowana psychologicznie i społecznie od zdecydowanie wierzących i niewierzących.

Wpływem postaw wobec religii rodziców na postawy dzieci zajął się w jednej z publikacji J. Czerwiński⁸. Badania te były interpretowane z pozycji laickiej. A oto ich konkluzje: *Przedstawione dane potwierdziły w pełni wniosek o tym, że w małżeństwach, w których jedno z małżonków jest wierzące, a drugie niewierzące, większość dorastających i dorosłych dzieci ulega laicyzacji i przyjmuje postawę areligijną lub antyreligijną. Potwierdził się wniosek, że z punktu widzenia potrzeby postępu laicyzacji są korzystne małżeństwa niejednolite światopoglądowo*⁹.

II. BADANIA WŁASNE

Klerycy II roku siedleckiego Seminarium Duchownego przeprowadzali badania dotyczące postawy młodzieży wobec religii i osób duchownych. Jako podstawowa metoda badań została zastosowana ankieta na ten temat: *Postawy młodzieży wobec Kościoła*. Niezależnie sam przeprowadzałem podobne badania w latach 1990–1995, a więc w przeciągu pięciu lat.

Pytania były następujące:

1. Co sądzisz na temat autorytetu Kościoła w Polsce?
2. Jaki powinien być Twoim zdaniem kapłan katolicki? Uzasadnij Swoje zdanie.
3. Opisz jaki Twoim zdaniem powinien być alumn (kleryk) przygotowujący się do kapłaństwa?
4. Jaka jest Twoja opinia na temat własnej roli w Kościele? Przedstaw Swoje propozycje.

Wyniki badań

Ad. 1. Analizując odpowiedzi młodzieży dotyczące pytania pierwszego można stwierdzić następujące prawidłowości:

⁸ Wpływ postaw wobec religii rodziców na postawy dzieci. *Euthemer — Przegląd religioznawczy* 1982, nr 3–4, s. 91–98.

⁹ Tamże, s. 98.

- autorytet Kościoła w oczach młodzieży gwałtownie spada;
- przyczyną takiego stanu rzeczy jest angażowanie się Kościoła w sprawy polityczne;
- brak spójności i jasności w wypowiedziach na ten temat przez księży oraz hierarchię kościelną;
- młodzież pozytywnie ocenia listy do wiernych rektora ks. prof. S. Wielgusa KUL, oraz działalność na rzecz pomocy narkomanom ks. A. Nowaka. Warto dodać, że te skrajne oceny dotyczące działalności i wypowiedzi osób duchownych budzą wśród młodzieży swoisty dysonans poznawczy, a nawet jest to przyczyną kryzysowania religijnego.

Jako przykład pozwolę sobie zacytować niektóre wypowiedzi młodzieży szkół średnich z roku 1995: — Dz. 1. 18: *Autorytet Kościoła w Polsce podupada. Starsi ludzie tylko pojmują dzisiaj Kościół inaczej. Wydaje mi się, że autorytet Kościoła upada ponieważ księża stają się coraz bardziej zachłanni. Jeżdżą zagranicznymi samochodami, nie pomagają ludziom.*

Ch. 1. 18: *Kościół w Polsce ma nieco zachwiany autorytet, ponieważ większość ludzi uważa, że Kościół zbyt angażuje się w życie polityczne kraju. Nie jest to w pełni prawdą, lecz zachowania niektórych księży rzucają cień na całe duchowieństwo.*

Dz. 1. 18: *Autorytet Kościoła w Polsce podupada, ponieważ księża coraz częściej wygłaszają kazania dotyczące polityki, a nie Boga. Ludzie rezygnują ze Mszy świętej, gdyż dość mają ingerencji Kościoła w życie polityczne. Chcą słuchać o działalności i dobroci Boga, a nie o tym co dzieje się w świecie polityki.*

A oto wypowiedzi studentów I roku psychologii KUL: *Sądzę, że autorytet Kościoła w Polsce maleje mimo, że nadal jest duża liczba osób określających się jako wierzący. Osoby te krytykują prawie każdą wypowiedź Kościoła zarzucając mu mieszanie się do polityki państwa. Również w sprawach wiary nie zwracają uwagi na stanowisko Kościoła, kierując się własnymi prawami. Wydaje mi się, że mały autorytet Kościoła ma wśród młodzieży, co może wynikać bądź z buntu młodości lub także z wychowania i przyjętych wzorców od rodziny.*

Należy przyznać, że autorytet Kościoła przez ostatnie 6–7 lat znacznie osłabł. Na pewno przyczynę tego stanu rzeczy stanowi kilka czynników. Dużą część społeczeństwa (określająca się jako katolicy) zarzuca Kościołowi nadmierne angażowanie się w sprawy polityczne państwa, natomiast zaniedbanie pracy nad „duchowością” społeczeństwa.

Myślę, że w społeczeństwie polskim istnieje duża rozbieżność co do autorytetu Kościoła. Jest bardzo duża grupa osób, dla których Kościół stanowi swoistą wyrocznię, jest akceptowany, poważany, po prostu posiada bardzo duży wpływ na tych ludzi. Są to moim zdaniem przede wszystkim ludzie mocno religijni. Natomiast drugą grupę stanowią ludzie o bardzo sceptycznym nastawieniu do poczynań Kościoła, zwłaszcza do jego działalności w polityce i życiu publicznym. Nie szanują oni postaw ludzi zaangażowanych w życie religijne, mocno krytykują styl życia księży i ich postawę społeczną. To wrogie nastawienie jest moim zdaniem dość powszechne.

Ad. 2. Pogłębia się znacznie różnica między obrazem idealnym i realnym kapłana. Młodzież wydaje oceny przez pryzmat księży, z którymi na co dzień się spotyka. Oto niektóre wypowiedzi młodzieży szkół średnich nt. idealnego obrazu kapłana: Dz. 1. 18: *Powinien być przede wszystkim dobrym człowiekiem przestrzegającym ślubu kapłańskiego, a nie robić z siebie starej dewotki, jak to się bardzo często zdarza.* Dz. 1. 18: *Kapłan katolicki powinien być kapłanem z powołania. Nie powinien posiadać majątku. Jeżeli jest kapłanem, to w zupełności powinien poświęcić się Bogu, a nie dbać o dobra doczesne. Powinien być uczciwy i pomagać innym.* Ch. 1. 18: *Moim zdaniem kapłan powinien mieć poczucie humoru, powinien mieć podejście do młodzieży. Ksiądz powinien przestrzegać ślubów złożonych przy święceniach, a nie robić rzeczy, o których nawet nie chce myśleć.*

Studenti ustosunkowując się do powyższego pytania wypowiadali się następująco: *Powinien być przede wszystkim dobrym człowiekiem pełnym miłości do ludzi i chęci tworzenia czegoś z nimi, a później dopiero chrześcijaninem zachowującym wszelkie kanony wiary. Dużą rolę odgrywa też otwartość i komunikatywność. Ułatwia to kontakt z wiernymi. Ważne jest by miał wykształcenie nie tylko dotyczące jego kapłaństwa, ale też znajomości psychiki ludzi — powinien znać jakie są wobec niego oczekiwania.*

Kapłan katolicki to w moim odczuciu człowiek otwarty, nie tylko na ludzi i ich problemy, ale również na nowe, często szokujące poglądy. Najważniejsza jest tolerancja i pewna elastyczność. Łączy się to nierozdzielnie z osądzaniem innych, a tego nie powinien nikt robić. Uważam, że kapłan katolicki to człowiek, który potrafi pracować z młodzieżą, gdyż ten okres jest najtrudniejszy w życiu człowieka. Wtedy to najczęściej i najłatwiej można utracić wiarę, a przede wszystkim zaufanie do Kościoła, księży.

Na pierwszym miejscu w cechach kapłana katolickiego postawiłabym jego inteligencję i wykształcenie a zaraz potem dobroć, chęć pomagania, bezinteresowność, uczciwość. Kapłan musi być wykształcony, gdyż dla coraz bardziej wykształconego społeczeństwa nie może być autorytetem osoba ciemna czy zacofana, lub wręcz głupia. Kapłan musi okazywać ludziom swoją dobroć, żyć tak jak głosi to w swojej nauce w Kościele i musi swoim życiem dawać przykład wszystkim wierzącym.

Ad. 3. Odpowiedzi dotyczące trzeciego pytania ankiety udzielane przez młodzież szkół średnich różniły się od odpowiedzi studentów I roku. Uczniowie bowiem nie wprowadzali w zasadzie nowych cech do obrazu kleroika, identyfikując go z postulowanymi cechami kapłana. W szeregu wypowiedziach młodzież pisze o tym, iż czymś zasadniczym u kleroika winno być jego powołanie.

Studenti natomiast odpowiadali m.in. tak: *Świadomy tego, czego się podejmuje, odważny, cierpliwy, wesoły, odpowiedzialny, życzliwy, wytrwały. Powinien utrzymywać jak najwięcej kontaktów z ludźmi spoza seminarium, żeby jego podejście do roli kapłana (jeśli można to tak określić) było jak najbardziej płynne.*

Według mnie, najważniejszą cechą kleroika przygotowującego się do kapłaństwa powinna być chęć służenia Bogu i ludziom. Powinna na cechować go, podobnie jak kapłanów, dobroć, sprawiedliwość, uczciwość, bezinteresowność oraz chęć zdobywania wiedzy, przede wszystkim religijnej, teologicznej, ale również w wielu innych

dziedzinach. Powinien być on nastawiony dobrze do ludzi, posiadać umiejętność komunikowania się z nimi.

Przede wszystkim powinien być jak najbardziej pewien tego co zamierza, wiedzieć, że wybrał tą najlepszą z dróg — tą na której czuje się pewnie. Dalej powinien znać siebie, a także znać oczekiwania innych wobec niego. Z cech charakteru najważniejsza jednak otwartość i chęć współdziałania z innymi — bycia we wspólnocie. Nie może być mowy o jakiegokolwiek izolacji — chociaż powinien mieć też swój własny świat wewnętrzny.

Ad. 4. W odpowiedziach na ostatnie pytanie ankiety zauważa się brak koncepcji rozwiązań i opinii dotyczących własnej roli w Kościele. Niektóre propozycje młodzieży ze szkół średnich brzmią np. tak: moja rola w Kościele to taka, abym się więcej modlił i częściej uczęszczał na Mszę świętą. Młodzież studencka natomiast usiłuje odnaleźć swoje miejsce w Kościele. Studenci I roku psychologii wyrazili np. takie opinie na ten temat: *Myszę, że największym problemem jest to, że z Kościołem związane są pewne osoby, a nie wszyscy wierni. Ludzie myślą, że Kościół jest dla księży, nie dostrzegają tego, że to oni tworzą Kościół i bez nich przestanie on istnieć. Ludzie nie potrafią odkryć swej roli, uważają, że rolą katolika jest chodzenie do Kościoła, Chrzest, Komunia, Sakrament Matrzeństwa i to wszystko. Najtrudniej jest zmienić takie myślenie, uświadomić ludziom jak wiele mogą uczynić, że dzięki nim Kościół żyje.*

Moja rola w Kościele jest na razie żadna. Nie angażuje się w działalność żadnych grup, które mają na celu pogłębianie wiary. Nie uczestniczę również w Mszach świętych. Chyba dlatego, że nigdy nie przeżyłam Mszy świętej, chociaż się starałam. Wiem, że dla wielu ludzi jest ona bardzo ważna i wiem, że coś w niej jest, nie chcę więc krytykować jej istoty czy przebiegu. Jednak ja jeszcze tej niezwykłości (na Mszę świętą nie chodzę od niedawna). Może moja rola w Kościele ma polegać na tym, by nie dołączać do bezmyślnego krytykowania Kościoła jako instytucji i księży i starać się skupiać na jego wartościach. Wiem oczywiście, że Kościół to nie tylko instytucja, ale również wspólnota wiernych. Grupa ludzi uczestniczących we Mszy świętej zupełnie nie kojarzy mi się z głęboko wierzącymi ludźmi, którzy kierują się w życiu Chrystusem. To jest osądzenie, ale.

Jedna ze studentek napisała tak: *Każdy chrześcijanin powinien zdawać sobie sprawę z tego, że ma w Kościele do spełnienia zadanie. Chociaż w Polsce katolik może czuć się anonimowo, ze względu na powszechność, masowość nabożeństw, w których bierze udział. Myszę, że powinnam starać się coraz głębiej chcieć poznać swoją rolę w Kościele, próbować coś robić, włączając się w działalność jakichś grup. Ale myślę, że można działać nie tylko w grupie, członkami Kościoła jesteśmy cały czas i swoją rolę powinniśmy spełniać zawsze. Przede wszystkim starać się dobrze żyć.*

Interesujące wyniki z badań ankietowych nt.: *Kleryk widziany oczyma maturzystów* uzyskał alumn drugiego roku seminarium diecezji siedleckiej Janusz Pawlikowski. Oto treść pytań ankietowych:

1. Jaki jest twój realny obraz kleryka (alumna)?
2. Podaj własną ocenę dotyczącą motywów, które kierują osobą podejmującą studia w Wyższym Seminarium Duchownym.

3. Jakie dyspozycje osobowościowo-charakteriologiczne powinna spełniać osoba decydująca się na wybór stanu duchownego?

Ad. 1. Zmienną różnicującą okazała się płeć respondentów. Dziewczęta wymieniały następujące cechy obrazu realnego kleryka: miły, uprzejmy, serdeczny, młody, przystojny. Chłopcy wymieniali zaś cechy w następującej kolejności: wesoly, uprzejmy, mający silną wolę, odważny w decyzjach. Okazało się, iż kategoria intelektualno-moralna cech znalazła się na ostatnim miejscu. Różnice statystyczne między tymi cechami nie były jednak istotne.

Ad. 2. Hierarchia motywów, którymi kierują się wstępujący do Wyższego Seminarium Duchownego — zdaniem maturzystów — jest następująca:

- powołanie;
- korzyści materialne;
- poświęcenie;
- ucieczka od normalnego życia;
- chęć spełnienia oczekiwań rodziców;
- realizacja siebie (ciekawość).

Interesującym jest fakt, że młodzież zwraca szczególną uwagę na sprawę powołania do kapłaństwa. Koresponduje to wyraźnie z istotnymi elementami rozwojowymi okresu adolescencji jakim jest chęć poświęceń, realizowania wartości, altruizmu i empatii. Pocięszający może być fakt, że drugi motyw: korzyści materialne i każdy następny jest w stosunku do pierwszego statystycznie nieistotny.

Ad. 3. Maturzyści najczęściej wymieniali następujące dyspozycje:

- prawdziwy chrześcijanin (powinien wyznawać wszystkie zasady życia chrześcijańskiego i zachowywać przykazania);
- komunikatywność;
- miłosierdzie (dobre serce, umiejętność przebaczenia i pomoc);
- silny charakter;
- cierpliwość i wytrwałość.

Wymienione dyspozycje są trudne do psychologicznej interpretacji. Chodzi w nich jednak o cechy charakterystyczne dla dojrzałej osobowości, a na tej bazie dla dojrzałej religijności.

III. PROPOZYCJE ROZWIĄZAŃ

Trudno przedstawić propozycje zmian i nowych rozwiązań jeśli chodzi o przedstawiany problem. Rozwiązania zależą od szeregu czynników. Jednakże mimo tych zastrzeżeń postaram się przedstawić niektóre propozycje własne:

1. Osobista formacja duchowo-intelektualna, np.: Studium Psychoterapeutyczne dla Osób Duchownych w KUL.

2. Praca w małych grupach i stosowanie w pracy z nimi nowoczesnych metod psychoterapeutyczno-pastoralnych, np.: analiza transakcyjną, trening interpersonalny, treningi asertywności, bibliodrama.

3. Zwrócenie uwagi na specjalne rodzaje duszpasterstwa, np.: ministranci, lektorzy, schola, KSM, harcerstwo.
4. Staranne dobieranie rekolekcjonistów i misjonarzy.
5. Głoszenie kazań, bądź konferencji katechizmowych.
6. Duszpasterstwo rodzin:
 - intensywna katecheza rodziców dzieci I Komuniijnych i młodzieży przed Sakramentem Bierzmowania;
 - zakładanie grup młodych małżeństw np.: Stowarzyszeń Rodzin Katolickich, Stowarzyszeń Matek — Ojców itp.

Prężyna¹⁰ badając rodzinę jako środowisko kształtowania się postawy religijnej wyodrębnił następujące prawidłowości, które mogą być równocześnie postulatem do realizacji:

1. Praca nad formacją religijną rodzin i młodych małżeństw. Podstawowym czynnikiem w rozwoju religijności dziecka jest religijność rodziców. Istotnym jest tutaj ich autorytet. Wyrasta on bowiem z postawy rodzicielskiej, której istotnym elementem jest dostrzegana przez dzieci miłość rodzicielska w połączeniu z wymaganiami (kategorycznością), a równocześnie pewną łagodnością matki i pobłażliwością ojca. Sama miłość bez postawy wymagającej, bez pewnej kategoryczności i konsekwencji w postawie rodzicielskiej nie spełnia warunków skutecznego jej oddziaływania.

2. Skuteczność oddziaływania religijności rodziców w procesie kształtowania się postaw religijnych dzieci zależy od aktywności tej religijności. Przez aktywność rozumie się osobiste zaangażowanie rodziców w religijne życie całej rodziny oraz aktywny stosunek rodziców do religijnych zachowań dzieci.

3. Bardzo ważnym źródłem religijności dziecka jest wyzwolona w nim podmiotowa aktywność w tym zakresie. Za jej początek można uznać świadomie przeżyte spotkanie z religijną. Okazję ku temu stwarza I Komunia święta i katechizacja.

4. Istotnym czynnikiem rozwoju religijności jest katechizacja. Jednak jej rola w tym względzie zdaje się być różna na etapie szkoły podstawowej i szkoły średniej.

5. Ostatnim czynnikiem, który ujawnił powiązanie z rozwojem postawy religijnej jest bliższy kontakt z osobami duchownymi. Generalnie kontakt ten należy uznać za element sprzyjający rozwojowi pozytywnej postawy religijnej.

Moim zdaniem pilną potrzebą obecnej chwili jest organiczna praca nad uzdrawianiem polskich rodzin. Strategia takiej pracy powinna być dominująca w aktualnych planach pastoralnych w każdej, nawet najmniejszej placówce duszpasterskiej.

¹⁰ Por. Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka, Lublin 1981; Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej, *Znak* 23(1971) nr 210, s. 1572–1586.

YOUTH ATTITUDES TOWARDS THE CHURCH IN THE LIGHT
OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

SUMMARY

The content of this paper is organised in three basic parts. In the first part there were presented, analysed and defined the basic terms, such as: personality, social attitude and religious attitude. The distinction has also been made between the terms inclination and attitude. At the end of this part the results are presented of the research carried out with the aid of the religious attitude scale.

The second part of the paper comprises the results of our own research carried out by means of two methods. One of them is a questionnaire on the subject of *Youth attitudes towards the Church* which was carried out in the years 1990–1995. The second method is a questionnaire on the subject of *A Seminarist in the eyes of school leavers*.

The third part of the article contains some concrete suggestions of how to work on the development of mature attitudes towards the Church. A special emphasis was laid on religious education of families in which the importance of intensive religion classes for parents was recognised. It seems to be an important task to create formation groups associating young married couples and their families.

BUDZENIE AKTYWNOŚCI SPOŁECZNEJ OBYWATELA W ŚWIETLE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Treść: — I. Natura i godność osoby ludzkiej w wymiarze społecznym. — II. Zasady praw obywatela. — III. Zasady obowiązków obywatela. — Zusammenfassung.

Prymasowska Rada Społeczna w roku 1987 wydała dokument zatytułowany *Katolicy w życiu publicznym*, który zawiera następującą myśl: *Prawo obywatela do decydowania w sprawach swojej wspólnoty (...), jest prawem naturalnym człowieka, pierwszym i nadrzędnym w stosunku do innych ustanowień. Znajduje ono wyraźne potwierdzenie w nauczaniu Kościoła, tak też widzą to prawo deklaracje i pakti międzynarodowe, których Polska jest sygnatariuszem*¹.

Okres transformacji społeczno-gospodarczej realizowanej w naszym kraju, wywołuje napięcia i dyskusje przypominające wieżę Babel. W tradycji biblijnej wieża Babel przedstawiona jest jako miejsce i symbol rozproszenia ludzi. Autor biblijny widzi w niej znak wyzwania, które człowiek rzuca niebu. Powtarza się „grzech pierworodny” tzn. pragnienie człowieka, aby „być jak Bóg”. Z wyzwaniem „wertykalnym” połączone jest wyzwanie „horyzontalne” — chęć podporządkowania sobie wszystkich narodów. Bóg przejrzał poczynania ludzkości i pomieszał jej szalone plany. „Pomieszał” więc język i „zburzył” tę sztuczną jedność. Nazwa „Babel” pochodzi od hebrajskiego słowa baal — „zmieszać”, „wymieszać”. Bóg pragnie aby ludzkość, pomimo różnorodności żyła w jedności, ale nie toleruje jedności będącej wynikiem ucisku².

W świetle katolickiej nauki społecznej przyjmuje się twierdzenie, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, tzn. żyje w społeczności, pragnie jej i potrzebuje. *Oznacza to najpierw, że człowiek jakkolwiek w aspekcie istnienia jest bytem wykończonym, samodzielnym i doskonałym, to jednak w aspekcie działania jest z natury dynamiczny, zdolny do rozwoju i doskonalenia się*³.

Rządy, ustroje, państwa są takie, jakimi są ludzie, którzy je tworzą, a społeczeństwa i narody takie, jakimi są ci, z których się one składają. Państwo powinno stworzyć takie warunki, aby żyły i wzrastały w nim osobowości i charaktery — a nie

¹ Prymasowska Rada Społeczna, *Katolicy w życiu publicznym*, w: Dokumenty Prymasowskiej Rady Społecznej 1987–1990, Niepokalanów 1990, s. 17.

² Por. Biblia dla każdego. Tekst – komentarz – ilustracje, Kielce 1995, t. 1, z. 2, s. 48–49.

³ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 54.

*tylko poddani, roboci, funkcjonariusze lub sprawnie funkcjonujące cząstki wielkiej maszyny, dufnej w siebie całości, mniemającej się być ostatecznym prawem i celem życia jednostek*⁴.

Konieczny jest więc realistyczny pogląd na człowieka, aby znając jego potrzeby i możliwości określić (jego prawa i obowiązki) właściwe relacje do otoczenia. Jeżeli człowiek jako istota społeczna ma doskonalić siebie i środowisko w którym żyje, ma być aktywny społecznie, należy najpierw pytać o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Następnie przy pomocy filozofii i nauk humanistycznych należy wyjaśnić na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, a wreszcie poznać jego prawa i obowiązki.

Pomimo, że pojęcie „aktywność społeczna” kojarzy się z działaniem, wydaje się, że poprawne poznanie i osadzenie działania we właściwie odczytanej rzeczywistości, przyniesie bardziej skuteczną aktywność. Należy jeszcze zaznaczyć, że budzenie aktywności społecznej ma być inspirowane katolicką nauką społeczną.

Wydaje się więc zasadne omówienie:

- natury i godności osoby ludzkiej w wymiarze społecznym;
- zasad praw obywatela;
- zasad obowiązków obywatela.

Jest to konieczne również z tej przyczyny, że bardzo często w mediach *Jedną z metod zanegowania rzeczywistości jest stworzenie języka iluzji, który zawiera jakiś pozór prawdy. Język jako sposób komunikacji jest strategią mediów. W latach 80. Orwell odkrył i upublicznił nowomowę. Wydawało się wówczas, że jest ona pomysłem komunizmu. Dziś odkrywamy, że nowomowa jest także komunikacją społeczną i publiczną w systemach demokratycznych*⁵.

I. NATURA I GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W WYMIARZE SPOŁECZNYM

Cała natura ludzka (fizyczna i duchowa) jest potencjalna, tzn. posiadająca zdolności i potrzeby, których zaspokojenie pozwala wznosić się człowiekowi na wyższy poziom kultury. Byt doskonali się w działaniu. Osoba otwierając się na otoczenie, czy drugiego człowieka, spotyka świat wartości. Człowiek poprzez uaktywnianie staje się pełnowartościową osobowością. Wspólnotowość należy do cech istotnych człowieka. Bóg poprzez naturę ukierunkował go do życia społecznego.

Niektóre kierunki filozoficzno-społeczne traktujące o człowieku są ryzykowne, ponieważ w relacji „człowiek — społeczność” jeden z elementów deprecjonują na rzecz drugiego. Np. indywidualizm, który stanowi podstawę liberalizmu ekonomicznego jest apoteozą egocentryzmu jednostki. Wprawdzie uwrażliwia na prawa człowieka, ale równocześnie pomija dobro wspólne. Absolutyzacja człowieka — jednostki powoduje umniejszenie faktu, że osoba jest „bytem — ku — drugie-

⁴ S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 21.

⁵ K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1995, s. 133.

mu". Człowiek swoją wolność przekształca w samowolę, silniejsi przechwytyją władzę i tyranizują innych⁶.

Z kolei kolektywizm marksistowski zajmuje przeciwne stanowisko. To społeczność jest czynnikiem sprawczo-stwórczym ludzkiej natury. W tym ujęciu osoba ludzka schodzi do rzędu epifenomenu struktur społecznych. Jest niejako zjawiskiem wtórnym, towarzyszącym pewnym zjawiskom podstawowym (świadomość jako bierne odbicie rzeczywistości). Człowiek jednostkowy jako produkt społecznego „organizmu” traci swoją podmiotowość. To ujęcie zachęca do instrumentalnego traktowania człowieka. Skutki tej koncepcji dostrzegamy w totalizmie⁷.

Chrześcijański personalizm podkreśla godność osoby ludzkiej, twierdząc, że jednostkowy człowiek jest integralną osobą. Uznaje także społeczny profil ludzkiej natury, przyjmując, że osoba ludzka jest także naturalnym źródłem życia społecznego⁸. Z tej racji społeczeństwo nie jest wynikiem umowy czy przemocy, ale rezultatem realizacji naturalnych aspiracji człowieka.

Emmanuel Mounier († 1950), chrześcijański personalista, przestrzegał przed „tyranią sił kolektywnych” oraz przed „imperializmem interesów prywatnych”. Człowiek zajmuje szczególne miejsce i spełnia istotną rolę w różnych dziedzinach życia społecznego. Jan Paweł II uczy: *Trzeba (...) wyraźnie sobie uświadomić, że tym, co stanowi (...) myśl przewodnią (...) całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego».* Uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rodz 1,28), obdarzając niezrównaną godnością⁹.

Władysław Piwowarski konstatuje: *Pomiędzy ideałem naturalnym i religijnym nie ma sprzeczności. Chrześcijanin poprzez realizację obiektywnego prawa moralnego osiąga doskonałość naturalną, która jest wkomponowana w wyższą doskonałość ukazaną przez Objawienie Boże. Inaczej mówiąc chrześcijanin powinien być w pełni człowiekiem i człowiekiem religijnym*¹⁰. Życie zgodne z naturą i osiągnięcie szczęśliwości doczesnej nie jest ostatecznym celem chrześcijanina. Obok tego celu, są jeszcze inne, ukierunkowane na świat „z tamtej strony”.

Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako «istoty społecznej». Tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia — czytamy w encyklice *Centesimus annus*¹¹. Człowiek jest więc najwyższą wartością życia społecznego i znajduje się w centrum tego życia.

Posiadając w swej naturze elementy somatyczne i psychicznoduchowe, człowiek jest psychofizyczną całością, dlatego włącza się w życie społeczne tak

⁶ Por. St. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992, s. 98.

⁷ Tamże, s. 99.

⁸ Por. A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 17.

⁹ CA 11.

¹⁰ W. Piwowarski, *iw.*, s. 56.

¹¹ CA 54.

duchowo jak i fizycznie. Chrześcijanin na płaszczyźnie natury współtworzy społeczności a na płaszczyźnie łaski tworzy wspólnotę Kościoła. Ludzie muszą żyć społecznie, a struktury społeczne tworzą po to, aby im służyły w realizacji powołania życiowego i religijnego. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* mówi: *Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych*¹².

Elementy godności ludzkiej (godność rozumu, sumienia, wielkie znaczenie wolności) wypływają nie tylko z przekazu biblijnego opisu stworzenia człowieka, ale dadzą się odczytać również z samej natury ludzkiej¹³.

II. ZASADY PRAW OBYWATELA

Istotną treścią personalizmu chrześcijańskiego jest stwierdzenie, że prawa obywatela wypływają z godności ludzkiej. Posiadają one te same przymioty co godność osoby. Są wrodzone, trwałe i niezbywalne, powszechne i osobowe, mają także charakter dynamiczny. Są one uprzednie wobec państwa i każdej innej społeczności. Prawa człowieka (obywatela) są obecne potencjalnie od samego początku w myśli teologicznej Kościoła, która czerpie swe treści z Ewangelii. Należy jednak przyznać, że problem praw człowieka w okresie poprzedzającym pontyfikat Leona XIII nie był stawiany w Kościele w tej formie, co w czasach obecnych¹⁴. Przyczyną takiej postawy były konkretne fakty, np.: Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela Rewolucji Francuskiej z 1789 r. miała charakter racjonalistyczny i laicki, zrywała całkowicie z wiarą religijną i tradycją. Kościół nie mógł przyjąć takiej deklaracji, która była nie do pogodzenia z antropologią chrześcijańską.

Przyjęła bowiem niepełną koncepcję człowieka, nie doceniła jego godności ludzkiej. Z tej przyczyny Kościół odnosił się z pewną rezerwą do tzw. praw wolnościowych¹⁵.

Papież Leon XIII w enc. *Rerum novarum* (15 V 1891) a także Pius XI w enc. *Quadragesimo anno* (15 V 1931) formułują prawa robotnika i domagają się ich respektowania. Wcześniej Leon XIII mówi także *o prawie do wolności — prawdziwej i godnej osoby ludzkiej* (enc. *Libertas praestantissimum*).

Papież Pius XI w doniosłej encyklice *Mit brennender Sorge* z 14 III 1937 r., o położeniu Kościoła w Niemczech stwierdza: *człowiek jako osoba posiada prawa nietykalne, gdzie państwo lub społeczność nie może ich naruszać*. Encyklika ta między innymi wskazuje na prawo rodziców do wychowania własnych dzieci i prawo dzieci do prawdy¹⁶.

Ogromne znaczenie miała Deklaracja Praw Człowieka, proklamowana przez ONZ w 1948 r. Stworzyła ona nowy fundament uzasadnień praw człowieka,

¹² KDK 25.

¹³ Por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 163.

¹⁴ Por. Tamże, s. 164.

¹⁵ Por. W. Piwowarski, *iw.*, s. 69.

¹⁶ Por. J. Mazur, *iw.*, s. 164-165.

wychodząc z realistycznej koncepcji osoby, która wyróżnia się rozumem i sumieniem, i przysługuje jej godność wymagająca szacunku i czci.

Podczas II wojny światowej papież Pius XII w wielu wystąpieniach broni godności ludzkiej i jej nienaruszalnych praw. Z tego nauczania wyrosła encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* (1963) nazwana „wielką kartą katolickiej deklaracji praw człowieka”. Stała się ona podstawą dialogu na płaszczyźnie ogólnoswiatowej.

Encyklika *Pacem in terris* jest pierwszym oficjalnym tekstem papieskim, który podaje usystematyzowany zbiór uprawnień i obowiązków człowieka. Papież wskazuje na ich naturalne pochodzenie i niezbywalność, ponieważ tych praw *nie można się w żaden sposób wyrzec*¹⁷.

Lektura kolejnych numerów encykliki (10–35) pozwala wypunktować następujące prawa:

— *prawo do życia oraz do poziomu życia odpowiadającego godności człowieka;*

— *prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych;*

— *prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymogami prawnego sumienia;*

— *prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego;*

— *prawa w dziedzinie gospodarczej (między innymi prawo do pracy);*

— *prawo do zrzeczania się;*

— *prawo do emigracji czy imigracji;*

— *prawo do udziału w życiu publicznym;*

— *prawo do obrony swoich praw*¹⁸.

Ponadto Jan XXIII stwierdza: *w społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa*¹⁹. O doniosłości znaczenia encykliki *Pacem in terris* w dialogu na płaszczyźnie ogólnoswiatowej świadczy fakt, że w 1965 r. w siedzibie ONZ odbyło się tygodniowe międzynarodowe seminarium na jej temat.

Obecny papież Jan Paweł II przyjmuje jako *naczelną zasadę interpretacji praw człowieka, integralne rozumienie człowieka w jego egzystencji duchowej i materialnej. (...) Do najważniejszych praw osoby ludzkiej zalicza (...), prawo do życia i prawo do wolności*²⁰.

Tworząc katalog praw człowieka, zwykle dzieli się je na wolnościowe i społeczne. Najczęściej wśród praw wolnościowych wymienia się: wolność myśli, sumienia i wyznania. Najszerszy katalog praw społecznych przedstawił Jan Paweł II w 1981 r. w encyklice *Laborem exercens* (nr 8, 11, 14, 15, 18, 20–23):

— *prawo do sprawiedliwej płacy, zabezpieczającej robotnika i jego rodzinę;*

— *prawo do obrony przed wyzyskiem;*

— *prawo do współwłasności środków pracy, udziału w zarządzaniu i zyskach przedsiębiorstwa;*

— *prawo do zrzeczania się w związkach zawodowych i do strajku;*

¹⁷ PT 9.

¹⁸ J. Mazur, jw., s. 165–166.

¹⁹ PT 30.

²⁰ A. Zwoliński, jw., s. 19.

- prawo do uczestnictwa w życiu politycznym;
- prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa²¹.

Stanisław Kamiński dostrzegając kryzysy moralno-polityczne we współczesnym świecie wskazuje przyczynę w nierównomiernym rozwoju techniki w porównaniu z wychowaniem człowieka: *Rozwój nauki i techniki wyprzedził w znacznym stopniu rozwój potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości (...). Paradoksem XX w. jest to iż szybciej zwiększamy informację o materii niż o człowieku oraz coraz lepiej umiemy przekształcać materię niż wychowywać człowieka. Społeczeństwo zaś zbyt często i natarczywie pyta o to, jak nauka może uczynić nas silnymi i bogatymi, a za rzadko i bez przekonania, jak nauka mogłaby uczynić nas mądrymi i dobrymi. (...) By przeżyć rewolucję naukowo-techniczną potrzebna jest człowiekowi rewolucja naukowo-humanistyczna²².*

W życiu ekonomicznym nie może zabraknąć zasady przewodniej, którą stanowi w porządku etycznym i społecznym sprawiedliwość i miłość. Z historii wiadomo, że *idea sprawiedliwości pozostawiona sama sobie, wcale nie usuwa zła społecznego, a raczej budzi więcej namiętności. Konieczna jest miłość²³.*

III. ZASADY OBOWIĄZKÓW OBYWATELA

Niezwykle ważne jest poprawne rozumienie relacji, jakie zachodzą pomiędzy obywatelem a społeczeństwem. Istnieją bowiem różne rozwiązania tego problemu w odmiennych kierunkach filozoficzno-społecznych. Aby budzić aktywność społeczną obywateli, należy także posiadać poprawną świadomość obowiązków wobec społeczeństwa.

Niepodobna żyć w innych warunkach ekonomicznych i społecznych, w innej kulturze duchowej, wśród innych poglądów niż te, które dokola nas otaczają — pisze Stefan Szuman²⁴.

Osoba ludzka jest źródłem i celem życia społecznego. Społeczeństwo potrzebuje aktywnych obywateli, którzy przez swoją działalność wytwarzaliby wartości zapewniające im samym egzystencję oraz służyliby dobru całego narodu.

Pomiędzy osobą ludzką, czy dobrem osoby ludzkiej a społecznością, czy dobrem wspólnym, nie może być sprzeczności²⁵.

Dobro wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość²⁶. Powyższą definicję dobra wspólnego Jan XXIII umieszcza w encyklice *Mater et Magistra* (nr 65) oraz *Pacem in terris* (nr 58), następnie stwierdza: *dzisiaj (...) prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej²⁷.* Władysław Piwowarski pokazuje skuteczność współpracy obywateli: *z jednej strony chodzi o wytworzenie wartości wspólnych, z drugiej zaś o pełny rozwój*

²¹ W. Piwowarski, jw., s. 71.

²² St. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 237–238.

²³ J. Mazur, jw., s. 124.

²⁴ S. Szuman, jw., s. 212.

²⁵ W. Piwowarski, jw., s. 85.

²⁶ PT 58.

²⁷ Tamże 60.

osobowości. Ludzie w tym celu tworzą różnego rodzaju dobra wspólne, by dzięki nim osiągnąć pełnię człowieczeństwa i zrealizować własne cele życiowe. Dobro wspólne nie jest zatem celem samym w sobie; jego sens wyczerpuje się w służbie człowiekowi²⁸.

Stefan Szuman analizując obowiązki jednostki względem społeczeństwa, nazywa je cnotami obywatelskimi:

- cnota pracowitości;
- cnota poszanowania prawa (praworządność i prawomyślność jest cnotą obywatelską, ale tylko w stosunku do praw godziwych i uczciwych);
- cnota ofiarności i poświęcenia dla społeczeństwa;
- cnota miłości do społeczeństwa i własnego kraju²⁹.

Czesław Strzeszewski omawiając prawa i obowiązki obywatelskie pisze:

Odpowiednikami praw obywatelskich są obowiązki obywatela względem państwa. Należy do nich przede wszystkim: 1. Obowiązek służby cywilnej; 2. Obowiązek służby wojskowej; 3. Obowiązek podatkowy³⁰. Pod pojęciem służby cywilnej autor rozumie gotowość przychodzenia państwu z pomocą wysiłkiem swej pracy i gotowość służenia mu, przez zainteresowanie się życiem politycznym, wykonywanie prawa wyborczego, akceptację wyboru do sądów przysięgłych, udział w rządzie czy parlamencie.

W oparciu o encyklikę *Katolicka Nauka Społeczna* dokonuje pewnej systematyzacji obowiązków obywateli wobec państwa nazywając je uprawnieniami państwa. Do najważniejszych należą:

- *prawo domagania się od obywateli, aby stosownie do swoich możliwości przyczyniali się do zachowania i rozwoju dobra wspólnego;*
- *prawo stosowania sankcji przymusu w stosunku do tych, którzy lekceważą obowiązki społeczne;*
- *prawo ingerowania w zakresy działania swoich członków (obywateli i społeczności mniejszych), o ile ta działalność utrudnia czy uniemożliwia harmonijny rozwój dobra wspólnego³¹.*

Według społecznego nauczania Kościoła właśnie w dobro wspólne całej społeczności obywatele znajdują uzupełniającą moc, nie naruszając swej autonomii, przedsiębiorczości i odpowiedzialności. Rozum praktyczny w oparciu o podstawowe tendencje dawania i brania formułuje zasady społeczne: zasada dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Człowiek jest wezwany do aktywności i odpowiedzialności za otaczającą go rzeczywistość.

Zasada dobra wspólnego nakłada obowiązek „od dołu”, czyli społeczność żąda, a jednostka czy grupa ma obowiązek, a uprawnienia „od góry”. Obywatel ma obowiązek wkładu w dobro wspólne społeczności, społeczność mniejsza w dobro wspólne społeczności większej, a wszyscy razem w dobro wspólne rodziny ludzkiej (*bonum familiae humanae*).

Zasada ta chroni przez indywidualizmem, egoizmem i grupami interesu. Władza reguluje życie społeczne przez stosowne normy prawne.

²⁸ Słownik katolickiej nauki społecznej (red. naukowa ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski), Warszawa 1993, s. 41.

²⁹ Por. S. Szuman, jw., s. 214–220.

³⁰ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 530.

³¹ J. Mazur, jw., s. 246.

Zasada pomocniczości domaga się uzupełnienia czy pomocy jednostkom lub społecznościom mniejszym dopiero wtedy, gdy te o własnych siłach nie są w stanie wypełnić obowiązku lub zadania. Wreszcie solidarność porządkuje działalność jednostek, zwracając ją ku dobru społecznemu. Jest to *uporządkowana zgoda w dążeniu do wspólnego dobra*³². Jest ona zasadą ontologiczną, ponieważ ugruntowana jest w naturze społecznej człowieka. Solidarność jest także zasadą prawną, ponieważ w oparciu o dobro społeczne wyznacza zakres i rodzaj obowiązków i uprawnień dla podmiotów życia społecznego. Jest wreszcie zasadą moralną, gdyż nakazuje ją prawo natury. Można powiedzieć, że solidarność społeczna jest nakazem sprawiedliwości z tytułu dobra wspólnego, jak również miłości, która w chrześcijaństwie podniesiona jest do szczególnej godności.

Dialog i konstruktywne porozumienie się są daleko łatwiejsze, jeśli punktem wyjścia jest wspólna antropologia. (...) *pluralizm bez Ewangelii staje się podziałem, a jedność zmienia się w totalitaryzm. Różnorodność zmienia się w sprzeczności. Brak kultu Boga (Chrystusa) nieuchronnie powoduje kult jednostek. Życie praktyczne i społeczne zawsze ma odniesienie teologiczne, a odrzucenie czy nieuznanie tego aspektu powoduje powstawanie religii świeckich. Faszyzm czy komunizm jest wymownym dowodem na słuszność tych ostrzeżeń*³³.

ERWECKUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN AKTIVITÄT DER BÜRGER IM LICHT DER KATHOLISCHEN GESELLSCHAFTSLEHRE

ZUSAMMENFASSUNG

Eine der Aufgaben des Staates ist es, solche Voraussetzungen und Möglichkeiten zu schaffen, damit sich in ihnen Individualitäten — der Mensch mit seinen ganzen Erlebnissen und Fähigkeiten — gestalten, wachsen und funktionieren können. Die ganze menschliche Natur besitzt Fähigkeiten und Bedürfnisse, deren Realisierung auf höhere Stufe der geistigen und materiellen Kultur aufhebt. Die Person, die sich in der Gesellschaft realisiert, kann Gefährdungen treffen, die aus der Akzeptation solcher philosophischen Richtungen folgen, wie: ökonomischer Liberalismus von der einen Seite und marxistischer Kollektivismus von der anderen Seite. Die Alternative und den Menschen im Ganzen umfassende Richtung ist der katholische Personalismus, wo der Einzelmensch Integralperson ist, und die Gesellschaft das Ergebnis der natürlichen Aspirationen des Menschen ist. Daraus folgen die natürlichen Rechte des Bürgers, die Johann Paul der II. in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ fasste wie: das Recht auf gerechte Arbeit, auf Schutz vor der Ausbeutung, auf Mitbesitz von Produktionsmitteln, Teilnahme an Verwaltung und Gewinn der Unternehmen, das Recht auf Vereinigung in Gewerkschaften und auf Streik, das Recht auf Teilnahme im politischen Leben, das Recht auf freie Wahl der politischen Staatsform.

Der Einzelmensch, der seine Rechte hat, nimmt auf sich auch Pflichten dem Staat gegenüber, die als bürgerliche Tugend bezeichnet sind. Dazu kann man anrechnen: Tugend der Arbeitsamkeit, der Achtung vor dem Gesetz, Opferbereitschaft und Aufopferung für die Gesellschaft, Tugend der Liebe zu der Gesellschaft und zu eigenem Land.

Nach der ganzen Gesellschaftslehre der Kirche finden die Bürger im Wohl der ganzen Gesellschaft ergänzende Kräfte, ohne ihre Autonomie, Unternehmungsgest und Verantwortlichkeit zu verletzen.

³² Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 521.

³³ J. Mazur, *iw.*, s. 126.

SOBÓR WATYKAŃSKI II i JEGO ZNACZENIE DLA DYDAKTYKI KATECHETYCZNEJ

Treść: Wprowadzenie. — I. Wymiar pastoralny Soboru Watykańskiego II. Soborowy proces odnowy i jego zasadniczy wpływ na dydaktykę katechetyczną. III. Sobór i dialog ze światem. Dydaktyczno-katechetyczne impulsy i perspektywy Konstytucji *Gaudium et spes*. 1. Szkolno-pedagogiczne uzasadnienie katechezy w szkole. 2. Katecheza w szkole jako diakonańska posługa Kościoła. — IV. Sobór i wewnątrzkościelny dialog. Dydaktyczno-katechetyczne impulsy i perspektywy Konstytucji *Lumen gentium*. 1. Katecheza w szkole jako miejsce kościelnego nauczania. 2. Refleksje końcowe. — Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

Sobór Watykański II nie wydał żadnego dokumentu, w którym byłaby mowa bezpośrednio na temat zagadnień dydaktyczno-katechetycznych. Właściwie można przytoczyć jedynie *Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim*, ale w tekście tym przemyślenia dydaktyczne dotyczące sposobów otwierania się na sam proces wiary, ograniczają się tylko do szkolnej lekcji religii i wyłącznie do tego też miejsca nauczania sprowadzają się wszystkie myśli, które w gruncie rzeczy mają charakter drugorzędny. Taki punkt widzenia nie oznacza z kolei, że rozważanie tych dwóch płaszczyzn, Soboru Watykańskiego II i dydaktyki katechetycznej musi dokonywać się sztucznie. W tym bowiem przejawia się bardziej pytanie, jakie konsekwencje w sensie bezpośrednim i pośrednim wynikają z intencji Soboru i jego pozycji teologicznych dla dydaktyki katechetycznej. Chcąc uzyskać dokładny obraz w tej materii, należałoby przebadać szczegółowo wszystkie Konstytucje, Dekrety i Deklaracje soborowe i zwrócić w nich uwagę na implikacje dydaktyczno-katechetyczne. W jednym opracowaniu nie można jednak tego wyczerpująco dokonać. Dlatego ukażemy tylko najistotniejsze kontury dydaktyczne wynikające z głównych założeń Soboru, jego teologicznych wypowiedzi dla koncepcji katechetycznych w sensie teoretycznym i praktyki nauczania w ogóle.

Zanim przejdziemy do omawiania powyższych zagadnień, należy wcześniej podkreślić, że Sobór Watykański II miał na celu z jednej strony zachowanie wierności Tradycji, a z drugiej chodziło o prawdziwy przełom, właściwe odczytanie znaków czasu. Sobór nie był tylko organem ustanawiającym dokumenty,

ale szczególnym wydarzeniem, ruchem, w którym Kościół winien się na nowo zinterpretować¹.

To właśnie Sobór przyczynił się do wszelkich ruchów religijnych w Kościele i częściowo zainicjował też w nich istotne impulsy. Również wszelkie prądy poza Kościołem, a także przemiany społeczno-polityczne zostały przez Ojców Soboru zweryfikowane z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej. W tym kontekście należałoby też dodatkowo przebadać, jak dalece Sobór Watykański II uwzględnił rozwój dydaktyki katechetycznej zarówno na płaszczyźnie teologii katolickiej i protestanckiej².

To, co zapoczątkował Sobór, zostało skonkretyzowane w licznych synodach partykularnych. Przykładowo w Niemczech w latach 1971–1975 obradował Synod wszystkich diecezji niemieckich, który odegrał istotną rolę między innymi i dla przemyśleń dydaktyczno-katechetycznych, a zwłaszcza szkolnej lekcji religii. Wydany został nawet specjalny dokument poświęcony szkolnej lekcji religii *Religionsunterricht in der Schule*³, w którym Episkopat niemiecki zajął zdecydowane stanowisko co do podstawowych założeń i przemyśleń dydaktycznych dyskutowanych już wcześniej wśród katechetów i pedagogów religii. Aczkolwiek wypowiedzi Episkopatu nie rozwiązały wszystkich dyskutowanych problemów, to stanowią one jednak nadal wytyczne i nie straciły do obecnej chwili na aktualności⁴.

Ponieważ nauczanie katechetyczne w Polsce od 1.09.1990 roku odbywa się w szkole, dlatego autor oprze swoje rozważanie na znanej mu literaturze niemieckiej. Pozwoli ono zapewne zapoznać Czytelnika polskiego z tamtejszym doświadczeniem, pobudzić do głębszej refleksji i poniekąd wyciągnąć istotne wnioski dla dalszej praktyki katechetycznej w polskiej szkole pluralistycznej.

I. WYMIAR PASTORALNY SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Dnia 11.10.1962 roku Ojciec Święty Jan XXIII w przemówieniu inauguracyjnym wypowiedział intencję, jaka skłoniła go do zwołania Soboru Watykańskiego II. Nauka katolicka, podkreślił on wyraźnie, powinna być przekazywana w sposób *czysty, bez uszczerbku i zniekształcenia*. Jednocześnie Ojciec Święty dodał, że zadaniem Kościoła jest nie tylko przechowywanie tego kosztownego skarbu, ale radosne i rozważne podjęcie dzieła odnowy, które jest wymogiem czasu. Dzisiaj jest zaprawdę konieczne zastanowić się nad tym, w jaki sposób cała nauka

¹ H.J. Pottmeyer, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, w: H.J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.P. Jossua (red.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, s. 50.

² Por. A. L ä p p l e, Der Religionsunterricht 1945–1975. Dokumentation eines Weges, Aschaffenburg 1975. H. G l o y (red.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, Göttingen 1969.

³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 1976, s. 123–152.

⁴ W tym kontekście por. die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, „Schulischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft”, *HerKorr* 44(1990), s. 31–36.

chrześcijańska, bez uszczerbku w swej istocie, może być przez wszystkich na nowo przyjęta. Czym innym jest *Depositum Fidei* lub prawdy zawarte w głoszonej nauce Kościoła i czym innym zaś umiejętność i sposób ich przekazywania, naturalnie że w niezmienionym sensie i tym samym znaczeniu⁵. Spostrzeżenia papieża Jana XXIII można sprowadzić do pojęcia *Aggiornamento*, które w swej interpretacji odbiło się szerokim echem, co z kolei łączy się też z charakterem wybitnie pastoralnym wszystkich obrad Soboru. Aczkolwiek chodzi tu o rozumienie Soboru w sensie pastoralnym a nie dogmatycznym, to jednak jak stwierdził Kardynał Ratzinger, pojęcia „pastoralny” i „dogmatyczny” nie wolno interpretować przeciwstawnie. Według interpretacji Ratzingera, słowo *pastoralny* ma na celu przede wszystkim pozytywną troskę w stosunku do współczesnego człowieka i jego problemów, z czym łączy się dynamiczny i żywotny przekaz treści biblijnych⁶. W trosce tej punktem zainteresowania powinno być skoncentrowanie się na tych wszystkich motywach, które mogą być inspirujące dla wiary. Związek zachodzący między intencjami pastoralnymi Soboru i pierwszoplanowymi założeniami współczesnej dydaktyki katechetycznej zaznacza się wyraźnie w dokumencie synodalnym o nauce religii w szkole. Czytamy tam: *Wiara powinna się dopełniać w kontekście życia, a życie powinno być rozumiane w świetle wiary*⁷. Aczkolwiek samo pojęcie „korelacja” nie znajduje jeszcze zastosowania, to jednak ukazana jest tu pośrednio zależność zachodząca między Objawieniem Bożym i teraźniejszym doświadczeniem⁸. Otóż proces, w którym treści wiary będą tak przekazywane, że człowiek współczesny poczuje się poruszony pod wpływem Dobrej Nowiny, można nazwać w sensie dalszym zjawiskiem dydaktycznym. Dlatego też dydaktyka jako nauka zajmująca się procesami uczenia się i nauczania, mająca związek z procesami nauczania na różnych stopniach, w nauczaniu katechetycznym ma związek również z procesem uczenia się wiary⁹.

II. SOBOROWY PROCES ODNOWY I JEGO ZASADNICZY WPŁYW NA DYDAKTYKĘ KATECHETYCZNA

Zmiany, jakie nastąpiły na Soborze Watykańskim II miały istotny wpływ na dydaktykę katechetyczną. Sobór i dydaktykę katechetyczną łączy niewątpliwie stosunek zależności. Zanim skonkretyzujemy jednak ten stosunek zależności, odpowiemy najpierw na następujące pytania, a mianowicie: Co uległo istotnie

⁵ Autor korzystał z niemieckiego tekstu drukowanego w *HerKorr* 17(1962), s. 87. Tłumaczenie autora.

⁶ Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, s. 45 n.

⁷ Beschluß: Der Religionsunterricht in der Schule, Nr. 2.4.2.

⁸ Na temat korelacji por. Fr. W. Niehl, Korrelation, w: G. Bitter, G. Müller (red.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, T. 2, München 1986, s. 750–754. *Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr*. Die Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (red.), München 2/1985, 241 m.

⁹ Por. J. Dolich, *Grundbegriffe der pädagogischen Fachsprache*, München 5/1965, 45; do tego także interesującą publikację J. Werbiek, *Glaubenlernen aus Erfahrung*, München 1989; również moje opracowanie, C. Rogowski, *Przekazy wiary w sytuacji współczesnego pluralizmu religijno-pedagogicznego*, *AK* 513–514(1994), s. 192–202.

zmianom na Soborze Watykańskim II? Jak dalece owe zmiany wpłynęły na dydaktykę katechetyczną?

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, to wolno stwierdzić, że Kościół podczas Soboru zdecydował się na potrójny dialog. Aczkolwiek właściwych kierunków nie da się radykalnie rozdzielić, to jednak w oparciu o dokumenty soborowe można wskazać na pewne punkty ciężkości tego dialogu. I tak dialog ze światem podjęty został w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, zaś dialog wewnątrzkościelny zaznacza się wyraźnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Na trzeci dialog wskazuje przede wszystkim Dekret o ekumenizmie, jak również Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Należy także podkreślić i wagę Deklaracji o wolności religijnej, która swoją treścią przekracza wszelki dialog, ponieważ ukazana jest w niej jasno wolność wiary, religii i sumienia. Zapytajmy teraz z kolei, jaki wpływ miał ten potrójny dialog na dydaktykę katechetyczną w sensie teoretycznym i praktycznym, co pozwoli właśnie odpowiedzieć na drugie pytanie.

W tym kontekście daje się zauważyć, że nie bez znaczenia pozostaje tu fakt reformy teorii *Curriculum*, która rozpoczęła się pod koniec lat 60. Zwrócono w niej uwagę na uwarunkowania miejsca nauczania i rozróżniono przede wszystkim między *wewnętrzną i zewnętrzną strukturą curricularną*¹⁰. Pierwszą określają intencje, treści, metody i środki nauczania, natomiast do zewnętrznej należą czynniki wpływające na sam proces nauczania. Jako determinanty lekcji religii wymieniane są: *Uczeń – szkoła – społeczeństwo – Kościół – nauka*. Co się tyczy zaś tego ostatniego, to wskazuje się na nauki teologiczne, religioznawcze, pedagogiczne i humanistyczne. Zadaniem dydaktyki jest troska o integrację wszystkich determinantów, jak też właściwa reakcja na przemiany zachodzące i mające wpływ na procesy nauczania. Przemiany uwarunkowań zewnętrznych mają niewątpliwie wpływ na wewnętrzną strukturę curricularną. Tego przykładem może być taka sytuacja, jeśli socjalizacja religijna uczniów maleje, ponieważ rodzice nie są w stanie temu zapobiec lub też nie wykazują w tym kierunku żadnego zainteresowania. Przemiany w dziedzinie życia społecznego, preferowanie pewnych wartości mają wpływ na proces katechetyczny. Odnosi się to też i do teologii w pierwszym rzędzie, a wypada podkreślić tu chociażby rolę teologii biblijnej, jako jednej z nauk teologicznych, w której metoda historyczno-krytyczna wywarła pozytywny wpływ na powstanie hermeneutycznej koncepcji lekcji religii. Właściwie wszystkie koncepcje dotyczące dydaktyki religijnej zawdzięczają swoje powstanie i rozwój przemianom uwarunkowań na przestrzeni czasu i ich wpływu na proces nauczania religii¹¹.

W tym kontekście daje się zauważyć, że i Sobór Watykański II w swojej odnowie zdecydowanie otworzył się na problemy chrześcijan, co w rzeczywistości

¹⁰ Por. S.B. Robinson, *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied/Berlin 1967. D. Knab, *Konsequenzen der Curriculum-Problematik im Hinblick auf Curriculumforschung und Lehrplanentscheidungen in der Bundesrepublik*, w: F. Achtenhagen, N.L. Meyer (red.), *Curriculumrevision — Möglichkeit und Grenzen*, München 1971, s. 159–177. Odnośnie lekcji religii: G. Stachel, *Curriculum und Religionsunterricht*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1971.

¹¹ Koncepcja kerygmaticzna — hermeneutyczna — problemowa — terapeutyczna lekcji religii. Por. tu F. Weidmann, *Religionsunterricht in Vergangenheit und Gegenwart*, w: Tenże (red.), *Didaktik des Religionsunterrichts*, Donauwörth 5/1988, s. 32–60.

spowodowało nową myśl teologiczną w sensie potrójnego dialogu, o którym była mowa wyżej. Podstawowa zmiana w refleksji teologicznej, jak zaznacza E. Schillebeeckx, wiąże się z odejściem od panującego wówczas sposobu myślenia, odpowiadającego abstrakcyjnemu pojęciu prawdy, do orientacji bardziej historyczno-egzystencjalnej¹². Dlatego też podkreślony został tu jaśniej sam historyczny wymiar Objawienia Bożego i antropologiczne odniesienie. Teologia jako nauka otworzyła się bardziej na nauki humanistyczne i konkretną sytuację człowieka w zmieniającej się ciągle społeczności. Ponieważ dotychczasowe rozważanie wykazało, że determinanty „Kościoł” i „Teologia” wpływają na dydaktykę katechetyczną w sensie teoretycznym i praktycznym, przejdziemy więc w dalszej refleksji do przebadania przemian procesu soborowego i jego oddziaływania na myślenie teologiczne i obraz Kościoła. Nasze rozważanie zawężone zostanie do dialogu między Kościołem i światem oraz do refleksji wewnątrzkościelnej. I choć ekumeniczny dialog pozostanie pominięty, to nie dlatego, że może on być mniej istotny dla lekcji religii. Przeciwnie, tu zbiegają się różnorakie problemy i ich analizowanie przekraczałoby ramy omawianej tematyki.

III. SOBÓR I DIALOG ZE ŚWIATEM

— DYDAKTYCZNO-KATECHETYCZNE IMPULSY I PERSPEKTYWY KONSTYTUCJI *GAUDIUM ET SPES*

Dla obserwującego Kościół najpierw od zewnątrz, daje się zauważyć, że otwarcie się Soboru na świat i na człowieka stanowi fundamentalną zmianę. Taki obraz przedstawia przede wszystkim Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Można powiedzieć, że Kościół dokumentem tym nawiązał dialog z tymi, którzy instytucjonalnie do niego należą. W dialogu tym chodzi o gotowość słuchania i wzajemnego poznawania się. Są tu zawarte dwie prawdy mające podstawowe znaczenie również i dla dydaktyki katechetycznej.

1. Szkolno-pedagogiczne uzasadnienie katechezy w szkole

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest wyraźnie mowa o *autonomii rzeczy ziemskich*. Dokument podkreśla: *Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek powinien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk*¹³. W wypowiedzi soborowej chodzi niewątpliwie o to, że

¹² E. Schillebeeckx opisał w zarysie proces soborowy i wypowiedział się na temat pięciokrotnej decentralizacji, która w wyniku Soboru programowo zaznaczyła się w Kościele: *Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick auf drei Sitzungsperioden*, Wien 1965, s. 120–143.

¹³ KDK 36.

kompetencja Kościoła i teologii nie może być jedyna w sprawach odnoszących się do świata. Jak stwierdza dalej dokument: [...] *badania metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga*¹⁴. Krótko mówiąc, w opiniach odnoszących się do określonych dziedzin życia, Kościół i teologia muszą uwzględniać także inne dyscypliny wiedzy. Również i zachodzące procesy socjalizacyjne, wzajemne relacje wynikające z takich instytucji jak: państwo, społeczność, gospodarka, kultura i z nimi związana sekularyzacja nie mogą być obojętne Kościołowi i teologii¹⁵. Tym procesom podlegają naturalnie i instytucje kształceniowe, jak szkoła. I ponieważ od 1.09.1990 roku katechizacja w Polsce odbywa się w szkole, tym samym podlega ona wręcz automatycznie wpływom tegoż środowiska. Przepowiadanie Ewangelii, przekazywanie treści religijnych w nowym środowisku wymaga niewątpliwie ponownej refleksji dydaktycznej. To z kolei powinno oznaczać, że o celach, treści, metodach i środkach, które tworzą „strukturę curricularną” lekcji religii, decydują nie tylko Kościół i teologia, ale czynić to powinny w łączności z pozostałymi determinantami jak: uczniowie, szkoła, społeczność i inne dyscypliny wiedzy¹⁶. Z tego wynika, że należałoby zabiegać w katechezie szkolnej o konsekwencje merytoryczną tzn. skoncentrowanie się na środowisku w jakim żyją uczniowie tj. szkoły, a tym samym na psychologii nauczania i osiągnięciach nauk humanistycznych. Odniesienie się do tych nauk musi być jednak solidne w sensie teologicznym i kościelnym, zarówno *explicite* jak i *implicite*. Właśnie z konsekwencji nauki Soboru o *autonomii rzeczy ziemskich* wynika konieczność uzasadnienia szkolno-pedagogicznego katechezy w szkole¹⁷.

2. Katecheza w szkole jako diakońska posługa Kościoła

Inny impuls wynikający z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla dydaktyki katechetycznej to solidarność Kościoła ze światem i gotowość jej urzeczywistnienia. Jasno jest o tym mowa zaraz na samym początku dokumentu: *Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą*

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. w tym kontekście znaną pozycję, cenionego socjologa religii, także doradcy na Synodzie diecezji niemieckich: F.K. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979. Autor przedłuża tu swoją myśl i badania naukowe, które nakreślił wcześniej w pozycji z 1973 roku zatytułowanej *Theologie in soziologischer Sicht*. Dokonuje on socjologicznej analizy sytuacji chrześcijaństwa w społeczeństwie nowoczesnym na przykładzie Republiki Federalnej Niemiec. Z jego badań wynikają nowe perspektywy i impulsy dla lepszego zrozumienia i zarazem przezwyciężenia sytuacji kryzysowej Kościoła.

¹⁶ Por. C. Rogowski, Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Paderborn 1995, s. 236–326. Również moje opracowanie: Szkoła naturalnym miejscem dla katechezy, *Studia Warmińskie* 32(1995), s. 237–253.

¹⁷ Por. C. Rogowski, Uzasadnienie uczenia religii w szkole, w: M. Majewski (red.), *Katecheza w szkole*, Lublin 1992, s. 125–134.

*uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu*¹⁸. Natomiast w Konstytucji dogmatycznej o Kościele wyrażona została podobna myśl: *A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo. Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu Kościoła szczególnie pilny charakter; chodzi o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie*¹⁹.

W tym kontekście należy więc zapytać, jakie powiązanie mają powyższe treści bezpośrednio z katechezą w szkole? Otóż niektóre aspekty można przybliżyć, jeśli porównamy kierunek czysto kerygmacyjny w katechezie, który swego czasu lansowano w przepowiadaniu wiary dzieciom i młodzieży z kierunkiem antropologicznym oraz spojrzymy na szanse i możliwości, jakie płyną z tego ostatniego dla katechezy. Szkoda tylko, że zasady katechezy antropologicznej jeszcze zbyt mało propagowane są w dzisiejszym nauczaniu katechetycznym. Z zagadnieniami tymi wiąże się ściśle zasada korelacji w katechezie, której kryteria omawia autor szeroko w swojej pracy. Zasada korelacji, łączenie Objawienia Bożego i doświadczenia człowieka powinna być konsekwentnie w katechezie uwzględniana. To łączenie ma nie tylko znaczenie teoretyczne, lecz zawiera się w nim i wymiar praktyczny. Dlatego też z zasady korelacji należałoby wypracować odpowiedni model dydaktyczny. Zaś zrealizowanie dydaktyki korelacji jako celu, jest możliwe tylko wtedy, jeśli w społeczeństwie pluralistycznym aspekty teraźniejszego doświadczenia człowieka będą konstruktywnie interpretowane, na płaszczyźnie dialogu, w świetle Objawienia Bożego. Naturalnie, że wymaga to takiej koncepcji katechezy, w której korelacja doświadczenia i Objawienia przedstawiona zostanie dynamicznie i efektywnie. Szczególnie w świecie postępującej sekularyzacji, zasada korelacji może być istotnym przyczynkiem dla teologii fundamentalnej i pastoralnej, dla pełnego sensu artykulacji wiary²⁰. Takie spojrzenie na przekaz wiary we współczesnym pluralizmie katechetycznym ma też charakter kairologiczny i wydaje się być całkowicie zgodne z nauczaniem soborowym. Kairologia dotyka w istocie rzeczy aspektu, który jest czymś decydującym w religijnych procesach nauczania i kształcenia²¹. Właśnie katecheza w szkole jest jedną z form urzeczywistniania diakonńskiej posługi na rzecz młodego pokolenia. Kościół powo-

¹⁸ Por. KDK 1.

¹⁹ Por. KK 1.

²⁰ Por. C. R o g o w s k i, Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Paderborn 1995, s. 273–307, także por. s. 360.

²¹ Pojęcie „znaków czasu”, zajmuje w dokumentach soborowych szerokie miejsce. II Sobór Watykański wskazuje wyraźnie na uwzględnienie „znaków czasu” w przepowiadaniu katechetycznym; por. tu K. R a h n e r, Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen, w: Handbuch der Pastoraltheologie, Freiburg 1964 nn, s. 181 n. Rahner stwierdza tu, że aktualna potrzeba chrześcijańskiego działania jest możliwa tylko na tle teologicznej analizy teraźniejszości. Szeroko tę problematykę omawia też R. E n g l e r t, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.

lując się na Osobę Jezusa Chrystusa, Jego naukę, spełnia w nauczaniu katechetycznym wzniosłą posługę diakonańską *bycia tu i teraz dla innych*²². Fr. W. Niehl twierdzi, że w obecnej cywilizacji o postępującej sekularyzacji myśli i sposobów postępowania, szkoła jest najbardziej wskazanym miejscem dla misji Kościoła. W szkole właśnie, katecheci mają sposobność wyjaśniania centralnych prawd wiary, założeń i intencji etyki chrześcijańskiej grupom uczniów, którzy w swojej formacji nie zawsze mają dostateczne podłoże religijne. Dlatego katecheza w szkole jest dla Kościoła, w kulturze podlegającej coraz większej sekularyzacji, szczególnym wyzwaniem. Konieczność takiej misji w środowisku pozakościelnym może mieć też pozytywny wpływ na samą Teologię i Kościół²³.

Zanim przejdziemy w dalszej części naszego rozważania bezpośrednio do omówienia aspektu katechezy w szkole jako miejsca nauczania dla Kościoła, wcześniej zaznaczymy jeszcze, że Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym wskazuje na impulsy teologii, która podnosi wymiar społeczno-polityczny chrześcijańskiej wiary (przykładowo teologii politycznej, teologii nadziei). Ta bowiem myśl teologiczna miała naturalnie wpływ na nauczanie o profilu problemowym. Według tej koncepcji, nie tylko treści nauczania, jak to miało miejsce w kierunku kerygmaticznym i hermeneutycznym, lecz również istotną rolę odgrywa uwzględnianie terażniejszości i sytuacji życiowej uczniów²⁴. Aczkolwiek w koncepcji problemowej może zachodzić obawa zbyt ostrego akcentowania tematów dotyczących życia społecznego, wojny i pokoju, czy sprawiedliwości społecznej z jednocześnie niedostatecznym uwzględnianiem problemów samego ucznia, to jednak nie ulega żadnej wątpliwości, że orientacja problemowa w nauczaniu, łączenia wymiaru teologicznego z ludzkim istnieniem i życiem społecznym, prowadzi w konsekwencji do zdynamizowania całego procesu katechetycznego.

IV. SOBÓR i WEWNĄTRZKOŚCIELNY DIALOG — — DYDAKTYCZNO-KATECHETYCZNE IMPULSY i PERSPEKTYWY KONSTYTUCJI *LUMEN GENTIUM*

Sobór Watykański II był w istocie Soborem rozważającym zagadnienia dotyczące Kościoła. Problematyka eklezjologiczna związana jest ściśle z ideą biblijną *Ludu Bożego*. Ponieważ nie sposób w jednym rozważaniu wyczerpać całości tejże tematyki, dlatego wskażemy choć ogólnie na wypowiedzi łączące się z tym

²² Beschluß: Der Religionsunterricht in der Schule, Nr 2.6.1. Szczegółowo tym tematem zajmował się O. Fuchs, Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche?, *KatBl* 114(1989), s. 848–855.

²³ Por. Fr. W. Niehl, Was ist uns der Religionsunterricht wert?, *KatBl* 114(1989), s. 215.

²⁴ Por. tu K.E. Nipkow, Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität — Die zwei didaktischen Grundtypen des evangelischen Religionsunterrichts, w: Tenże, Schule und Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg/Düsseldorf 1971, s. 236–263. H.B. Kaufmann, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen?, w: Tenże, Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche, Frankfurt 1973, s. 23–27. A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts, w: E. Feifel, R. Leuenberger, G. Stachel, K. Wegenast (red.), *Handbuch der Religionspädagogik*, T. II, Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, s. 90–118.

centralnym pojęciem Konstytucji dogmatycznej o Kościele: Chodzi tu o zasadnicze znaczenie fundamentalnej równości wszystkich przynależących do Kościoła z racji Chrztu Św. i drugoplanowe co do zróżnicowanych zadań i służb kościelnych; Duch Święty działa nie tylko poprzez sprawujących władzę, lecz wszyscy członkowie Ludu Bożego biorą udział w prorockiej funkcji Jezusa Chrystusa; przy pomocy Ducha Świętego Kościół nosi znamię nieomylności, ponieważ wszyscy chrześcijanie obdarzeni zostali nadprzyrodzonym zmysłem wiary, a zatem świadectwo wiary każdego posiada konstytutywne znaczenie dla kościelnego wyznania wiary; Kościół posiada nie tylko papieski i episkopalny charakter, ale jako *communio* potrzebuje struktur synodalnych. W pojęciu *Lud Boży* przejawia się historyczno-dynamiczny aspekt Kościoła; Duch Święty działa również poza Kościołem, wśród chrześcijan różnych wyznań i wspólnot, niechrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli.

Wszystkie wyżej wymienione pozycje soborowej eklezjologii sugerują istotne pytanie, a mianowicie, jak odnieść je do dydaktyki katechetycznej?

1. Katecheza w szkole jako miejsce kościelnego nauczania

Podczas gdy w przeszłości głoszenie wiary zastrzeżone było wyłącznie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła — papieżowi i biskupom, tak teraz należy podkreślić, że w procesie szukania prawdy i rozwoju nauki wiary — poza specyficzną funkcją sprawujących władzę w Kościele — uczestniczą wszyscy chrześcijanie. Tym samym dotychczasowy podział na *Kościół nauczający* z jednej strony i *Kościół słuchający* z drugiej, stracił na znaczeniu. W procesie szukania prawdy i rozwoju nauki wiary chodzi o otwarty dialog, jaki winien mieć miejsce w sensie hermeneutycznym między Objawieniem Bożym i doświadczeniem człowieka. Podstawą tego procesu jest właśnie charyzmatyczna struktura Kościoła. A z kolei na podstawie zmysłu wiary, wszyscy chrześcijanie posiadają kompetencję w sprawach wiary i życia chrześcijańskiego. W tym kontekście, ze szczególną uwagą należy odnieść się do świadectwa wiary świeckich. Wiara chrześcijańska, jej przekaz łączy się nie tylko jedynie ze znajomością abstrakcyjnych prawd teologicznych, ale chodzi tu bardziej o wiedzę pomagającą w życiowej drodze każdego chrześcijanina. Właśnie „od dołu” przez doświadczenie świeckich, Kościołowi ofiarowane są ważne impulsy dla życia chrześcijańskiego. Z tego mogą wynikać również i nowe perspektywy wiary dla naszej teraźniejszości. J.B. Metz snuje w tym kontekście refleksję o podmiotowym rozumieniu Kościoła: *Wierzący to nie w pierwszym rzędzie przedmioty, lecz podmioty, nie tylko adresaci, ale przede wszystkim nosiciele wiary. Już sam autorytet wierzących ma swoją wagę i właśnie od Soboru można mówić obok Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, także o autorytecie nauczania wierzących w Kościele. W rozumieniu pojęcia Kościół jako „Lud Boży”, Sobór zaakcentował jasno aktywną rolę wierzących w rozwoju wiary i podkreślił jednocześnie, że Autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła bazuje na świadectwie wiary całego Kościoła*²⁵.

²⁵ J.B. Metz, Ein neues Gemeindebild? — Inspirationen aus dem Erbe des Konzils, w: B. N a c k e (red.), Dimensionen der Glaubensvermittlung. In Gemeinde, Erwachsenenbildung, Schule und Familie, München 1987, s. 46 n. Tłumaczenie autora.

Te przemyślenia pozwalają zwrócić też uwagę na istotne znaczenie roli katechety czy nauczyciela religii dla Kościoła w ogóle. To właśnie katecheta jest tym, który utrzymuje kontakt „oddolny” z młodym pokoleniem, od którego zależy przyszły charakter Kościoła i obecność chrześcijaństwa w społeczeństwie. Zadaniem katechety jest łączyć treści Objawienia Bożego z doświadczeniami ludzi młodych. O wierze winien tak mówić, ażeby uczniowie mogli się w tej rzeczywistości odnaleźć i wiarę doświadczyć jako pomocną w życiu. Taka katecheza jest naturalnie i wyzwaniem mającym na celu planowanie i przeprowadzenie danej jednostki właśnie z uczniami. Musi to być katecheza o orientacji uwzględniającej problemy, jakimi żyją uczniowie. Uczeń musi mieć świadomość, że jest podmiotem w religijnym procesie nauczania. Korelatywny charakter przekazu treści nie musi być zaraz ze szkodą dla chrześcijańskiej wiary. Wręcz przeciwnie, zarówno tożsamość i znaczenie Ewangelii może być jeszcze bardziej akcentowane i strzeżone. W takim procesie nauczania stwarza się uczniom możliwość przemyślenia chrześcijańskiej wiary widzianej z perspektywy ich własnego środowiska i sytuacji życiowych. Proces ten prowadzi niewątpliwie do dalszego rozwoju wiary, ponieważ wiara i życie łączą się ze sobą w sposób twórczy²⁶. Jeśli zważymy, że w korelatywnym procesie nauczania uczniowie są współautorami i w pewnym sensie — jak stwierdził K. Hemmerle — źródłem wiary²⁷, to wychodzenie od ich problemów, oczekiwań i doświadczeń powinno stanowić podstawowy element warunkujący skuteczność procesu nauczania. Katecheta czy nauczyciel, przez solidne przygotowanie danej jednostki w oparciu o zasady dydaktyki korelacji, może z pewnością osiągnąć zamierzony cel. Przejmuje on też bardzo ważną rolę w procesie przekazu treści wiary i przede wszystkim przez niego, katecheza w szkole może być centralnym miejscem kościelnego nauczania. Musi on także wszystkie doświadczenia, jakie niesie z sobą jego działalność zawodowa przenosić na wspólnotę, celem kształtowania w niej świadomości wiary²⁸. Przez jego doświadczenia i impulsy, wspólnota może się ubogacać i wzrastać właśnie jej świadomość wiary.

2. Refleksje końcowe

Podczas naszego rozważania staraliśmy się przybliżyć Czytelnikowi myśl Soboru Watykańskiego II i jego znaczenie dla dydaktyki katechetycznej. Odpowiadając na szereg pytań, autor miał na celu nie tylko refleksję teoretyczną, ale wskazał także i na niektóre aspekty dotyczące praktyki katechetycznej. Wydaje się, że temat poruszony jest bardzo aktualny, jeśli zważymy, że sekularyzacja naszego społeczeństwa, dzieci i młodzieży postępuje. Myśli tu zawarte mogą być zapewne inspiracją dla dalszego postępu katechetycznego, a zwłaszcza rozwoju dydaktyki

²⁶ Do jakich wyników może prowadzić korelatywna interpretacja wiary w procesie nauczania, ukazuje jasno dokument synodalny *Unsere Hoffnung*. Por. P. Schlaeth, Überlegungen zur didaktischen Struktur des Synodenbeschlusses *Unsere Hoffnung*, *KatBl* 103(1978), s. 942–947.

²⁷ Por. K. Hemmerle, Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen. Überlegungen zum Korrelationsprinzip, *KatBl* 119(1994), s. 304–311.

²⁸ O. Mäder, Zum Glauben anstiften, *KatBl* 114(1989), s. 83–99.

korelacji. W oparciu o jej zasady, można zdynamizować nie tylko samą teorię, ale przede wszystkim praktykę katechetyczną w obliczu zachodzących procesów socjalizacyjnych w naszym społeczeństwie.

Reasumując nasze rozważanie, należy jeszcze raz stwierdzić, że ograniczyliśmy się w nim do refleksji wynikających z dwóch podstawowych dokumentów soborowych: Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym i Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Pierwszy dokument zarysowuje obraz Kościoła służebnego, drugi natomiast obraz Kościoła nauczającego. Jeden i drugi wymiar ma swoje miejsce w nauczaniu katechetycznym, konkretnie też w katechezie szkolnej. Katecheza w szkole jest miejscem diakańskiej funkcji Kościoła i kościelnego nauczania.

DAS II. VATIKANISCHE KONZIL UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE KATECHETISCHE DIDAKTIK

ZUSAMMENFASSUNG

Aus der durchgeführten Reflexion läßt sich ableiten, daß die schulische Katechese die Korrelationsprinzipien — die Erfahrung des Menschen in Verbindung mit der göttlichen Offenbarung — konsequent reflektieren soll. In einer säkularisierten Gesellschaft kann das Korrelationsprinzip einen Beitrag zu der fundamental- und pastoraltheologischen Frage, wie sich der Glaube sinnvoll artikulieren kann, leisten. Dieses entspricht wiederum einer religionspädagogischen Kairologie, den „Zeichen der Zeit“ entsprechend zu handeln, was letztendlich auch für religiöse Lern- und Bildungsprozesse entscheidend ist.

Die Ausführungen zu dieser Thematik beschränkten sich auf zwei grundlegende Dokumente des II. Vatikanums. Die Pastoralkonstitution zeichnet das Bild einer *dienenden Kirche*, die Kirchenkonstitution entwirft das Bild einer *lernenden Kirche*. Beide Dimensionen treffen in der schulischen Katechese zusammen: sie ist ein Ort kirchlicher Diakonie und kirchlichen Lernens.

WYCHOWANIE DO ODBIORU ŚRODKÓW MASOWEGO PRZEKAZU

Treść: — I. Powszechna obecność środków społecznego przekazu we współczesnym świecie. — II. Korzyści płynące ze środków społecznego przekazu. — III. Zagrożenia ze strony środków społecznego przekazu. — IV. Kształtowanie właściwych postaw wobec mediów. 1. Formacja religijna, moralna, kulturalna odbiorców. 2. Edukacja audiowizualna. 3. Kształtowanie praktyki. — Zusammenfassung.

Sobór Watykański II w dekreście o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (1963) nazywa środki społecznego przekazu *najdoniosłymi urzędzeniami, które z natury swej zdolne są osiągnąć i poruszyć nie tylko jednostki, lecz także całe zbiorowości i całą społeczność ludzką*¹. Dlatego są nazwane środkami społecznego przekazywania myśli.

Instrukcja duszpasterska *Zjednoczenie i postęp* o środkach społecznego przekazu (23 V 1971) Papieskiej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu nazywa je *godnym wyrazem kultury nowoczesnej*². Druga Instrukcja Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Aetatis novae* (22 II 1992) określa ludzi XX wieku mianem *społeczeństwa epoki informacji, pokoleniem mass-mediów*, a kulturę współczesną *kulturą środków społecznego przekazu*³.

I. POWSZECHNA OBECNOŚĆ ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Dzisiejszy człowiek jest „skazany” na stały kontakt z mass mediami⁴. W każdym bowiem domu, szkole, zakładzie pracy, sklepie, dworcu, kawiarni, restauracji, nawet na ulicy spotykamy się ze środkami społecznej komunikacji, czy to w postaci programu radiowego, telewizyjnego, czy przez kasety magnetofonowe lub mag-

¹ DSP I.

² Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Zjednoczenie i postęp* o środkach społecznego przekazu, 49. 23 V 1971, w: Kościół a kultura masowa, oprac. F. Adamski, Kraków 1984, [= ZP].

³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, 2. 22 II 1992, *Chrześcijaństwo w świecie* 1(1992), [= AN].

⁴ Por. A. Lepa, Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu? *Ethos* 24(1993), s. 20.

netowidowe, wreszcie przez komputer i CB radio. Wielki wybór programów zarówno w radiu jak i w telewizji, łatwość w dotarciu do różnorodnych kaset, dyskietek itp. powoduje ciągle ich używanie, a często także uzależnianie się od mediów zarówno ludzi młodych jak i dorosłych. *Nie ma dziś takiego miejsca, w którym nie daje się odczuć wpływu środków przekazu na postawy religijne i moralne, na systemy polityczne i społeczne czy na wychowanie*⁵.

Środki społecznego przekazu są obecne wszędzie. Nie interpretuje się ich dzisiaj tylko *jako swoistych narzędzi czy technik, ale uważa je raczej za część pewnej kultury, wciąż jeszcze podlegającej ewolucji*⁶.

Tak więc środki społecznego przekazu weszły na stałe w krajobraz społeczeństwa i kulturę człowieka XX wieku. Okazały się dzisiaj konieczne do *głębszego poznania często złożonych problemów, działalności współczesnego społeczeństwa*⁷.

Środki przekazu silnie oddziałują swoją mocą na odbiorcę, tak młodego jak i dorosłego. Dotykają bowiem zmysłów najbardziej korespondujących ze światem, które decydują o formacie i rozwoju świadomości człowieka⁸. Penetrując coraz bardziej jego prywatność, kreują podejście do rzeczywistości, światopogląd, stosunek do wartości. Są odpowiedzialne za kształtowanie opinii publicznej, czyli za wspólny i zbiorowy sposób myślenia oraz odczuwania⁹. Dlatego Kościół postrzega środki przekazu jako narzędzia w służbie dobru, sprawiedliwości, miłości, pokoju, ewangelizacji¹⁰.

W *Aetatis novae* czytamy: *Potęga środków przekazu jest tak wielka, że wpływają one nie tylko na to, jak ludzie myślą, ale także o czym myślą*¹¹. Dla wielu ludzi rzeczywistość jest taka, jaką widzą poprzez ekran telewizora czy sensacyjną opowiadkę w czasopiśmie tzw. „tylko dla ciebie”. Treść przekazu przyswajana przez osobę dokonuje jej przekształcenia¹².

Kościół — mimo obaw i zastrzeżeń — odczytuje obecność środków przekazu w historii zbawienia pozytywnie jako narzędzi przewidzianych w planach Bożej Opatrzności dla jednoczenia ludzi w rodzinie, w narodzie i między narodami¹³. *Z samej natury rzeczy środki społecznego przekazu zmiierzają do tego, aby ludzie, dzięki częstym kontaktom między sobą, nabrali większego poczucia wspólnoty*¹⁴. Media mogą więc inicjować „komunię osób”, podtrzymywać ją i kształtować. A „komunikowanie” to coś więcej niż samo tylko przekazywanie idei czy wyrażanie

⁵ AN 1.

⁶ Jan Paweł II, Misja Kościoła w erze komputerów. Orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 24 I 1990, *L'Osservatore Romano* 1(1990), s. 1.

⁷ ZP 6.

⁸ Por. Cz. Murawski, Współczesna rodzina w świetle Międzynarodowego Kongresu Rodziny. *Homo Dei* 4(1989), s. 290.

⁹ Por. Jan Paweł II, Kształtowanie opinii publicznej. Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 24 I 1986, *L'Osservatore Romano* 1(1986), s. 28.

¹⁰ Por. Paweł VI, Środki masowego przekazu w służbie ewangelizacji, w: *Nauczanie Społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1974–1975*, t. I, Warszawa 1978, s. 28–29.

¹¹ AN 4.

¹² Por. J. Majka, Wychowanie chrześcijańskie wychowaniem personalistycznym, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pr. zb. pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 43.

¹³ Por. ZP 12.

¹⁴ ZP 8.

uczuć, to przede wszystkim dawanie siebie z miłości i dlatego właśnie „komunikowanie” Chrystusa jest „duchem i życiem” (J 6,63)¹⁵.

II. KORZYŚCI PLYNĄCE ZE ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Środki społecznego przekazu są w dzisiejszym świecie głównym źródłem informacji. Świat, zgodnie z przewidywaniami Mc Luhana, stał się „globalną wioską”¹⁶. Członkowie społeczeństwa wiedzą o sobie wszystko z racji szybkiego przepływu informacji. Środki przekazu docierają wszędzie, przekazując równocześnie ogromnej liczbie ludzi wiadomości ze współczesnego świata i informując ich o istniejących opiniach i poglądach. Są one wprost konieczne do głębszego poznania często złożonych problemów i działalności współczesnego społeczeństwa¹⁷. Służą także zdrową reklamą produktów ułatwiających życie. Bowiem roztropne korzystanie z reklamy może się przyczynić do większego postępu ludności i całych narodów¹⁸.

Środki społecznego przekazu są też środkiem edukującym już od wczesnych lat życia, aż po wiek dojrzały. Dzięki słuchaniu baśni, legend, pieśni, oglądaniu ilustracji, bajek w telewizji dziecko zdobywa informacje o świecie¹⁹, o życiu, wprowadzane jest w świat kultury, w którym żyje²⁰. Wzbogaca swoje słownictwo i uczy się poprawności w mówieniu²¹.

Środki masowego przekazu mogą stać się źródłem wielu informacji. Wszelkiego rodzaju felietony, filmy dokumentalne, artykuły itp. dają wiedzę naukową z różnych dziedzin. Tak więc obok podręczników szkolnych również masowy przekaz jest cennym skarbcem wiedzy teoretycznej, który rozwija intelekt²². Radio, telewizja, prasa mogą być inspiracją do poszerzania wiedzy w określonej dziedzinie²³, a nawet powinny rozszerzać zainteresowania młodych.

Człowiek nie jest w stanie objąć swoim umysłem współczesnej wiedzy. Jednak umiejętność szukania i kojarzenia już posiadanych przez cywilizację informacji staje się wielkim bogactwem osoby. Człowiek młody potrzebuje tej umiejętności. Środki społecznego oddziaływania mogą partycypować w konkretnym kształ-

¹⁵ ZP 11.

¹⁶ Por. M. Borzyszkowski, H.M. Mc Luhana teoria przekazu telewizyjnego, w: Film a religia. Materiały z II Warmińskich Dni Duszpasterskich, Olsztyn 1987, s. 38.

¹⁷ ZP 6.

¹⁸ ZP 61.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, Audjencia dla Włoskiego Stowarzyszenia Słuchaczy Radia i Telewizji. 7 IV 1982, *L'Osservatore Romano* 4(1982), s. 4.

²⁰ Por. H. Smarzyński, Wychowanie w rodzinie, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 108.

²¹ Por. J. Komorowska, Telewizja a wychowanie w rodzinie i zdrowie psychiczne dziecka, w: Film a religia, jw., s. 55.

²² Por. M. Borzyszkowski, jw., s. 39.

²³ Por. M. Braun-Galkowska, Wykorzystanie środków masowego przekazu w procesie wychowania rodzinnego, w: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw., s. 468.

towaniu intelektualnym, jeśli są odpowiednio wykorzystane²⁴. Media mogą być także szkołą życia i ukształtowania właściwej hierarchii wartości²⁵.

Papież Paweł VI nazywa środki przekazu w *pierwszym rzędzie — środkami wychowawczymi i jako takie, mogą być wyniesione do pełnienia wyższej funkcji o charakterze mianowicie dydaktycznym i kształtującym osobowość, kto np. nie wie, że w wielu krajach stanowią one skuteczne uzupełnienie działalności szkolnej, przyczyniając się do alfabetyzacji i kształcenia starszych i młodszych pokoleń*²⁶.

Obok kształcenia intelektualnego środki komunikacji mogą służyć kształceniu zmysłu estetycznego, poznaniu kultury i sztuki²⁷. Środki przekazu są także przekąźnikami kultury. *Wydaje się, że kultura naszych czasów jest szczególnie zdominowana i kształtowana przez najnowsze i najpotężniejsze spośród środków społecznego przekazu — radio, a zwłaszcza telewizję...*²⁸. Muzyka, teatr, film fabularny są to wytwory myśli ludzkiej, które dzięki mass mediom mogą być sprawnie i powszechnie percypowane zarówno przez konesera sztuki, jak i przypadkowego odbiorcę. *Środki społecznego przekazu mogą w swych programach osiągnąć najwyższy poziom artystyczny, który niekoniecznie jest najtrudniejszy do zrozumienia...*²⁹. Dlatego też środki przekazu spełniają ogromną rolę we wprowadzaniu w szeroko pojętą kulturę. Każdy, kto dysponuje środkami komunikacji społecznej może ubogacać się kulturalnie przekazem.

Wreszcie środki przekazu przyczyniają się do tego, że *zabytki sztuki i cywilizacji są dostępne ogromnej części ludności, a wkrótce będą może osiągalne dla wszystkich*³⁰. Dzieje się to poprzez zapisywanie na taśmie magnetycznej obrazów dzieł sztuki, odkryć archeologicznych itp., wtedy środki przekazu budują archiwum cywilizacji i swoistego rodzaju muzeum ludzkości.

Inną zaletą mediów jest to, że właściwie wykorzystane mogą stać się narzędziem zbliżającym ludzi. Mogą przyczynić się do *lepszego poznania się ludzi, zwiększenia wśród nich wzajemnej życzliwości, pomocy, skutecznej współpracy*³¹.

Główną cechą środków przekazu jest ich działanie jednoczące ludzi. Szczególnie podatną na wpływ środków społecznego przekazu jest miłość małżeńska i rodzinna. Wspólne oglądanie telewizji w celu bycia razem, a także dzielenie się własną refleksją na temat obejrzanego programu działają wzmacniająco na miłość rodzinną. Budujące treści programów mogą służyć jako element jednoczący ludzi, bądź rozwiązujący konflikty w rodzinie³². *Każda forma przekazu społecznego może stanowić okazję do dialogu w spotkaniu wewnątrz rodziny*³³; może zacieśniać więzy

²⁴ Por. Tamże, s. 470–471.

²⁵ Por. Tamże, s. 471.

²⁶ P a w e ł VI, Orędzie na X Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 11 IV 1976, Kraków 1976, s. 2.

²⁷ Por. J. K o m o r o w s k a, jw., s. 55.

²⁸ J a n P a w e ł II, Środki społecznego przekazu pomostem między wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 24 V 1984, w: Kościół a kultura, jw., s. 392.

²⁹ ZP 53.

³⁰ ZP 49.

³¹ ZP 18.

³² Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Środki społecznego przekazu a rodzina, w: Kościół a kultura, jw., s. 372.

³³ Tamże, s. 371.

wzajemnego braterstwa i wzajemnego zrozumienia³⁴; może i powinna ułatwiać kontakty osobowe członków rodziny³⁵ oraz wchodzenie w dialog z innymi rodzinami³⁶.

Papież Jan Paweł II pisał w Orędziu na XXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Dzień, w którym będzie można stwierdzić, że „przekazywanie informacji” jest prawdziwie tym samym, co budowanie braterskiej więzi, a sama „informacja” oznacza „solidarność”, stanie się dniem osiągnięcia przez środki społecznego przekazu najpiękniejszego celu*³⁷. Środki komunikacji społecznej posiadają takie możliwości oddziaływania, aby jednoczyć, łączyć, wprowadzać człowieka w dialog z drugim człowiekiem oraz przygotowywać dialog z Bogiem³⁸.

Sobór Watykański II w dekreście o środkach społecznego przekazu naucza, że głównym celem środków masowego przekazu ma być *troska o chrześcijańskie wychowanie ludzkiej społeczności*³⁹. Człowiek z natury jest istotą religijną, stąd też potrzebuje wyznawania wiary⁴⁰. Chrześcijaństwo jest pewnym sposobem zrealizowania tej potrzeby. Postęp cywilizacyjny dał Kościołowi możliwość dotarcia w sposób bardziej permanentny do każdego człowieka. Korzystając z dostępu do środków masowej informacji, Kościół może szybciej *informować świat o swoim 'credo' i wyjaśniać swe stanowisko wobec każdego problemu czy wydarzenia*⁴¹. Nie chodzi tu tylko o klasyczny wykład wiary, ale także transmisje nabożeństw, spotkań, relacje z życia instytucji, wspólnot, osób i grup kościelnych, a także filmy religijne, programy ewangelizacyjne itp. są głosem Kościoła w mediach. Tak więc rzeczywistość Mistycznego Ciała Chrystusa staje się zdarzeniem w sercach i umysłach ludzi za pośrednictwem mediów masowych. Zarówno reewangelizacja jak i nowa ewangelizacja współczesnego świata przeprowadzana jest głównie za pośrednictwem mediów⁴².

Papież Pius XII nazwał środki społecznego przekazu *darem Boga, Stwórcy naszego, od którego wszelkie dzieła dobre pochodzą*⁴³. Dlatego należy dopatrywać się w środkach przekazu narzędzi niosących człowiekowi dobro. Mogą i powinny one informować, nauczać, wychowywać, rozweselać, podnosić kulturalnie i duchowo, wreszcie integrować społeczeństwa, nagrody, rodziny i pojedyncze osoby oraz prowadzić je do Boga.

³⁴ Por. Jan Paweł II, Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej. Orędzie na XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 12 V 1991, *L'Osservatore Romano* I(1991), s. 37.

³⁵ Por. Słowo Pastorskie Episkopatu Polski na Dzień Środków Społecznego Przekazu, 15 IX 1985, w: Kościół a kultura, jw., s. 359.

³⁶ Por. Jan Paweł II, Pomost pomiędzy wiarą i kulturą, 2 VI 1984, w: Kościół a kultura, jw., s. 392.

³⁷ Jan Paweł II, W służbie braterstwa i solidarności. Orędzie na XXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I 1988, *L'Osservatore Romano* 2(1988).

³⁸ Por. Paweł VI, Środki masowego przekazu, jw., s. 29; por. Jan Paweł II, Środki społecznego przekazu w służbie jedności, jw., s. 37.

³⁹ DSP 17.

⁴⁰ Por. Z. Chlewiński, Rola religii w funkcjonowaniu osobowości, w: Psychologia religii, pr. zb. pod red. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, s. 66.

⁴¹ Jan Paweł II, Misja Kościoła w erze komputerów, jw., s. 1.

⁴² Por. AN II.

⁴³ Pius XII, Enc. o kinematografii, radiu i telewizji *Miranda prorsus*, 8 IX 1957, w: Kościół a kultura, jw., s. 237.

III. ZAGROŻENIA ZE STRONY ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Środki społecznego przekazu w ręku ludzi odpowiedzialnych, dojrzałych i zdrowych moralnie niosą wiele dobra. Rzeczywistość jednak daje nam inny obraz mass mediów. Spotykamy się bowiem w środkach przekazu z rozbieżnymi informacjami⁴⁴, często nawet z fikcją⁴⁵.

Telewizja szkodzi człowiekowi przez *zachwalanie fałszywych wizji życia, które sprzeciwiają się zasadzie wzajemnego szacunku oraz utrudniają ustanowienie sprawiedliwości i pokoju*⁴⁶. Zamiast prawdy człowiek otrzymuje poprzez środki publicznej informacji kłamstwo.

Spotykamy w mass mediach propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania. Odbiorcy często ulegają propozycjom mediów i rozwiązują swoje problemy w sposób sprzeczny z prawdą i dobrem. Niewłaściwe propozycje są często propagowane przez czasopisma⁴⁷.

Papież Jan Paweł II stwierdza, że telewizja szkodzi życiu rodzinnemu przez *rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy; przez wpajanie moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu*⁴⁸. Specyficznym źródłem szkodliwości mass mediów jest reklama. Jej celem powinna być pomoc w doborze towarów i przedmiotów dla lepszego urzędzenia życia, aby było zdrowe i wygodniejsze. Tymczasem media stwarzają *fałszywe potrzeby przez natrętą reklamę, skłaniającą do nabycia rzeczy zbytkowych, ze szkodą dla zaspokojenia podstawowych potrzeb*⁴⁹. Reklama żeruje często na najniższych instynktach⁵⁰, wykorzystując naiwność konsumentów, sprzyja korzyści i zyskowi jej autorów czy właścicieli.

Paradoksem naszych czasów stało się, że środki masowej komunikacji, ze swej natury powołane do jednoczenia — *communio* — stały się narzędziami oddzielającymi psychicznie ludzi blisko mieszkających⁵¹ i utrudniającymi spotkania osobowe⁵². Nawet wtedy, gdy programy emitowane czy przekazywane poprzez media są zdrowe moralnie mogą *powodować zamykanie się członków rodziny w ich osobnych światach, rozrywając prawdziwe więzy międzyosobowe (...) prowadząc do wzajemnego wyobcowania się rodziców i dzieci*⁵³. Poza tym jest prawdą, że grono rodzinne zostało poszerzone o spikerów, aktorów, dziennikarzy⁵⁴. Przeprowadzone

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Dla dobra Kościoła i społeczeństwa. Przemówienie do katolickich nauczycieli i wychowawców. Den Bosch, 11 V 1985, *L'Osservatore Romano* 1985 nr nadz. I, s. 4.

⁴⁵ Por. J. Głemp, Siła płynąca z Eucharystii. Homilia. Ostrowo Kościelne. 2 VIII 1987, w: *Nauczanie Pastorskie* 1987, t. 6, Poznań 1991, s. 460.

⁴⁶ Jan Paweł II, Telewizja w rodzinie — kryteria właściwego wyboru programów. Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 24 I 1994, *WWD* 12(1994), s. 12.

⁴⁷ Por. Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ ZP 60.

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, Telewizja w rodzinie — kryteria, jw.

⁵¹ Por. J. Chrapek, Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież, Lublin 1985, s. 7.

⁵² Por. S. Rosik, Chrześcijański wymiar osobowego rozwoju, *Zeszyty Naukowe KUL* R. XXIII 1980 nr 2, s. 66.

⁵³ Jan Paweł II, Telewizja w rodzinie — kryteria, jw.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, Rodzina wobec środków społecznego przekazu. Orędzie na XIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. 1 V 1980, *L'Osservatore Romano* 5(1980).

badania wykazują, że tyle samo czasu poświęca się programom radiowym i telewizyjnym co obecności w rodzinie, pracy, Kościele⁵⁵. Miejsce więzi międzyludzkich zastępuje często kontakt ze środkami przekazu. Bliższymi niejednokrotnie stali się bohaterowie seriali filmowych, niż człowiek żyjący obok⁵⁶.

W orędziu Papieskiej Rady ds. Rodziny do członków międzynarodowego Kongresu Walnego Zgromadzenia Międzynarodowej Federacji Ruchów na rzecz Rodziny Kościół ostrzega przed zgubnymi skutkami myśli ludzkiej: *Technologia będzie prowadzić do alienacji człowieka, jeżeli nie będzie towarzyszyło jej ukształtowanie sumienia*⁵⁷. Tymczasem w filmach *eksperymentuje się grzech*, manipulując myśleniem odbiorcy tak, że zatracą on właściwą granicę między dobrem a złem. Sumienie ludzkie jest wtedy deformowane. *Trzeba być czujnym na to zło, które nas otacza z wielu stron*⁵⁸.

Problemem w korzystaniu z masowego przekazu staje się brak sprzeciwu wobec pogwałcenia prawdy i godności człowieka⁵⁹, totalna bierność odbiorców we współtworzeniu programu, nieuporządkowane korzystanie z mediów oraz uleganie propagandzie⁶⁰.

[...] udział w spektaklach audiowizualnych zaspakaja jakieś niesłychane żywotne, silne potrzeby. Widz nie zawsze wybiera określone widowisko telewizyjne, oglądając jedno, a pomijając inne, nie zawsze szuka w kinach danego tytułu, widz chodzi do kina i ogląda telewizję zakładając, iż potencjalnie wszystkie te spektakle przynioszą to, czego jest spragniony⁶¹. Ciągły odbiór mediów neurozmaicony innymi wrażeniami, może prowadzić do zabicia poczucia piękna⁶². Przekaz audiowizualny trafia najpierw do uczuć, później do intelektu⁶³. Powoduje szybko znurzenie, obciążenie psychiki i systemu nerwowego, szczególnie u młodego odbiorcy⁶⁴. Apatia, brak chęci przebywania z ludźmi, zmęczenie rozmową i wszelkim współdziałaniem, zamknięcie się na wspólnotę są niewątpliwie wynikiem przesylenia obrazem, nadmiarem „natłoczonych” informacji, łatwej pseudoobecności za pośrednictwem mediów. Lepiej bowiem oglądać np. papieża w telewizji, niż uczestniczyć w spotkaniu z nim na jakimś stadionie, gdyż widzi się go z bliska, nie trzeba tłoczyć się, marznąć, moknąć itp. Można przy tym robić co się chce. Człowiek korzystając z pośrednictwa mediów przestaje się wysilać, aby coś zobaczyć lub z kimś się spotkać. Zamiast zostać zachęconym do samodziśalania

⁵⁵ VI Zgromadzenie Generalne Synodów Biskupów, Wypowiedzi po zakończeniu prac grup językowych, relacje przewodniczących Dykasterii i audytorów, *L'Osservatore Romano* 10(1983), s. 18.

⁵⁶ AN 8.

⁵⁷ Papieska Rada ds. Rodziny, Orędzie do IV Międzynarodowego Kongresu Walnego Zgromadzenia Międzynarodowej Federacji ruchów na rzecz Rodziny, *L'Osservatore Romano* 8(1986), s. 11.

⁵⁸ J. G l e m p, Aby zwyciężyć zło. Homilia. Bydgoszcz. I VI 1985, w: Nauczanie Pastorskie 1985, t. 4. Poznań 1989, s. 392.

⁵⁹ Por. P a w e l VI, Orędzie na X Światowy, jw., s. 6.

⁶⁰ Por. A. L e p a, Świat propagandy, Częstochowa 1994, s. 5.

⁶¹ A. H e l m a n, Psychologiczne podstawy recepcji przekazów audiowizualnych, w: Kościół a środki społecznego przekazu, pr. zb. pod red. J. C h r a p a k a, Warszawa 1990, s. 106.

⁶² Por. ZP 53.

⁶³ Por. UNDA-WACC-Europe, Kształcenie umiejętności prawidłowego odbioru audiowizualnych środków przekazu palącą potrzebą edukacji społecznej i duszpasterskiej, w: Kultura i media. „Wokół Współczesności” (1), Warszawa 1995, s. 17.

⁶⁴ Por. Oglądanie telewizji przez dzieci, *Katecheta* 3(1970), s. 22.

konsument treści mediów masowych zostaje zaspokojony we wstępnym etapie kontaktu z samym przekazem mającym charakter tylko sprawozdania lub prezentacji, a nigdy autentycznego spotkania i dialogu.

Negatywne oddziaływanie środków przekazu przejawia się także w ciągłym przebywaniu w ich środowisku. Długie siedzenie przed telewizorem, czy komputerem daje ujemne skutki fizyczne w postaci pogorszenia stanu wzroku i bólu mięśni, u młodych zaś także w postaci zaburzeń w rozwoju ruchowym. Na Zachodzie, gdzie człowiek nie wyobraża sobie zupełnie życia bez środków przekazu, obserwuje się coraz więcej przypadków zwiotczenia mięśni kręgosłupa. To jest niewątpliwie skutek ciągłego siedzenia przed komputerem czy innym środkiem przekazu, bez stosowania odpowiednich przerw i gimnastyki.

Ujemne skutki psychiczne związane z nadużywaniem mediów to zniewolenie nimi przez zastąpienie własnego myślenia twórczego podażą gotowych wzorów do naśladowania. Negatywnym skutkiem uzależnienia od mediów jest pewnego rodzaju konieczność długotrwałego kontaktu z nimi, a w konsekwencji wypełnienie mediami czasu.

Środki przekazu mimo ogromnej potencji dobra jakie w sobie zawierają są także dużym zagrożeniem dla człowieka. Szkodliwy jest przekaz, jeżeli odstępuje od zasad moralnych. Szkodliwy jest też nieodpowiedzialny odbiór, gdy środki przekazu stawiane są na równi z osobą, albo gdy odbiorca w sposób krytyczny, poddaje się fali wrażeń. Wtedy środki „społecznego porozumienia” stają się środkami „masowego rażenia”, moralnej destrukcji.

IV. KSZTAŁTOWANIE WŁAŚCIWYCH POSTAW WOBEC MEDIÓW

Trwała i powszechna obecność środków przekazu w życiu współczesnego człowieka, ich potrzeba a równocześnie negatywne skutki, jakie może przynieść nieodpowiedzialny odbiór mass mediów zmuszają do ustalenia zasad korzystania z nich⁶⁵.

W dekreście o środkach społecznego przekazu Soboru Watykańskiego II czytamy: *Kościół — Matka zdaje sobie sprawę z tego, że środki te, właściwie użyte, oddają rodzajowi ludzkemu wielką przysługę, ponieważ przyczyniają się немало do odprężenia i ubogacenia ducha oraz szerzenia i umacniania Królestwa Bożego*⁶⁶. Znaczenie mediów uzasadnia troskę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o przygotowanie do właściwego korzystania z ich przekazu. [...] *środki społecznego przekazu w swej służbie człowiekowi nie działają same z siebie. Dlatego więc zarówno przekazujący, jak i odbiorcy powinni być należycie pouczeni i przygotowani tak, by można było odnieść wszystkie korzyści z tych środków*⁶⁷. Masowy przekaz może stać się szkodliwy moralnie w przypadku odbiorców, którzy nie są przygotowani albo nie są zdolni do odczytania przekazu zła, podstępny, propagandowy. *Dlatego konieczne jest zachowanie zdrowego rozsądku i roztropności, gdy temat dotyczy*

⁶⁵ Por. ZP 64.

⁶⁶ DSP 2.

⁶⁷ ZP 63.

zmagani człowieka ze złem, a sztuka skierowana jest do zróżnicowanych odbiorców, wśród których znajdują się ludzie wszystkich kategorii⁶⁸.

Przygotowaniem do odbioru środków społecznego przekazu powinni być objęci nie tylko odbiorcy, ale i dorośli⁶⁹. Nauczycielami stają się z natury rzeczy ci, którzy odczytali rzeczywistość mass mediów taką, jaką ona jest. Są to rodzice, nauczyciele, wychowawcy, wykładowcy, duszpasterze.

Na wychowanie do odbioru mediów składają się trzy etapy: 1) formacja religijna, moralna, kulturalna; 2) edukacja audiowizualna; 3) kształtowanie praktyki.

1. Formacja religijna, moralna, kulturalna odbiorców

W adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* Papież uczy, że w posługiwaniu środkami przekazu (...) należy pilnie zatroszczyć się z jednej strony o czynne wychowanie zmysłu krytycznego ożywionego umiłowaniem prawdy, z drugiej — o podejmowanie obrony wolności i poszanowania godności osoby⁷⁰. Możliwe jest to dzięki permanentnej formacji religijnej sumienia. Właściwie bowiem ukształtowane pomaga dostrzec dobro i zło. W nim człowiek dokonuje właściwego wyboru⁷¹. Dyspozycja sumienia pozwala na rzetelną ocenę przyjmowanych obrazów czy scen. Właściwemu kształtowaniu sumienia służy etyka chrześcijańska, zdrowa pedagogika, udział w liturgii, życie sakramentalne, autodyscyplina moralna.

Formacja moralna i kulturalna osoby jest to kształtowanie właściwej hierarchii wartości oraz odpowiedniego stosunku do rzeczywistości. Przebiega ono od najmłodszych lat życia. Zajmuje się nim w pierwszym rzędzie rodzina, potem nauczanie katechetyczne i szkolne.

2. Edukacja audiowizualna

Jest to kolejny etap w wychowaniu do odbioru mass mediów. Obejmuje on poznanie tajników powstawania przedstawionego przekazu, mechanizmów oddziaływania przekazu na człowieka, kształceniu postawy krytycznej, rozróżniania błędów i zafalszowań, poznania języka i formy przekazu.

Edukacja w zakresie odbioru audiowizualnych środków przekazu, tak jak każda edukacja, ma przede wszystkim na celu wyzwolenie, nauczenie odpowiedzialności, służenie autentycznemu rozwojowi człowieka⁷². Dlatego też zarówno w domu, w szkole jak i na katechezie konieczne są częste dyskusje zarówno o treści przekazu jak i jego formie, o autorach programów i systemie przekazu. Trzeba poznać

⁶⁸ ZP 58.

⁶⁹ Por. T. R y l k o, Wskazania duszpasterskie o wychowaniu do dojrzałego korzystania ze środków społecznego przekazu, w: Kościół a kultura, jw., s. 325.

⁷⁰ ChL 44.

⁷¹ KDK 16.

⁷² UNDA/WACC-Europe, Kształcenie umiejętności, jw., s. 24.

„tricki” środków przekazu, ich język i formę. Tajemnica oddziaływania środków przekazu na człowieka tkwi w synchronizacji treści, formy i języka mediów. Należy je odczytać, ocenić i dopiero wtedy wykorzystać.

Treść przekazu

Treść przekazu należy przyjmować z pewnym dystansem. Nigdy bowiem to, co podają media nie jest pełnym obrazem prawdy. Jest tylko fragmentem rzeczywistości, często fantazją twórcy dzieła. Trzeba o tym pamiętać. Człowiek, który nie zdaje sobie sprawy z ułomności obrazu podawanego w mediach, ulega ich wpływowi. Wówczas wyobraża sobie rzeczywistość taką, jaką publikatory przedstawiają. Nieprzygotowany odbiorca przyjmuje przekaz w sposób dosłowny, jakby był on odbiciem prawdy egzystencjalnej. Takie podejście do odbioru może okazać się zgubne. Media bowiem dają tylko *pośrednią wizję świata*⁷³. Weźmy pod uwagę np. seriale filmowe, w których bohaterowie nie odczuwają potrzeb fizjologicznych, innych niż seksualne. W każdej niemal scenie występują w innych strojach. Odbiorca przyswaja sobie taki model, do niego „nagina” wizję samego siebie. Obniża aspiracje do chęci zaspokajania niskich potrzeb. Przesuwa akcent z zapotrzebowania „być” na „mieć”. Model miłości pojawiający się na ekranie jest najczęściej ograniczony do nieopanowanego używania ciała i nieuporządkowanych uczuć. Wielokrotnie popęd seksualny jest abstrahowany od uczuć i woli. Obraz prawdziwej miłości jest przeto zdeformowany. Jest ona ośmieszana. Często kwestionuje się jej istnienie.

Środki przekazu są odpowiedzialne za ukazanie właściwego, w pełni ludzkiego modelu miłości. Na niej bowiem opiera się każda wspólnota, zarówno rodzinna, jak przyjaźń, koleżeństwo, a także wspólnota narodów.

W mediach polskich obserwujemy nasycenie propozycjami zachodnimi. Polskie środki przekazu ukazują w nich przede wszystkim obraz człowieka bogatego, który może sobie pozwolić na wiele. Staje się on wzorcem — idolem dla naiwnego polskiego odbiorcy, szczególnie młodego. Stanowczo brak jest takich filmów, w których mentalność bohaterów i środowisko ich życia byłyby zakotwiczone w polskiej kulturze. Młody odbiorca skłonny jest przyjąć każdy wzorzec, jeśli będzie mu przedstawiany jako atrakcyjny. Jeżeli proponowany model będzie okrojony z elementów prawdziwych, w świadomości osoby wytworzy się dysonans wizji podawanej przez media z otaczającą rzeczywistością.

Często w mediach ukazywany jest obraz człowieka skrajnie złego, bez żadnych zalet i bez wyjaśnienia przyczyny zła, które od niego pochodzi; oraz obraz człowieka skrajnie dobrego, bez wad, bez środków, dzięki którym osiągnął ten stopień doskonałości, bez motywów, dla których czyni dobro. To jest także zafalszowanie prawdziwego obrazu człowieka, który przecież czyni zarówno dobro i zło; jest dobry i zły. Potrzeba więc, aby odbiorca uświadomił sobie konieczność *dystansu między rzeczywistością a obrazem*⁷⁴.

⁷³ Tamże, s. 15.

⁷⁴ Tamże, s. 16.

Forma przekazu

„Forma przekazu” jest to sposób przedstawienia treści, a więc kadrowanie, montaż, dźwięk, oświetlenie, barwy⁷⁵. Przedstawienie jakiegoś elementu w środku obrazu lub oświetlenie go kieruje uwagę odbiorcy właśnie na ten element, podkreśla jego znaczenie. Czasami gra kolorów uwypukla ważność elementu. Jeżeli coś znacznie odróżnia się barwą od pozostałych przedmiotów znaczy to, że zostało wyeksponowane. Jednocześnie barwa niesie ze sobą sugestię emocjonalną. Np.: biel — oznacza niewinność, lekkość, naiwność, młodość; czerń — powagę, żalobę, dostojność; czerwień — dominowanie, otwartość, odwagę; zieleń — ciszę, spokój. Kolor budzi odczucia przyjemności, piękna, harmonii,ładu, ale i podrażnienia, brzydoty, dysharmonii, nieładu. Podobnie światło, jego natężenie, barwa, zmienność łączą się z pewnymi wartościami. Ciemność kojarzy się ze złem, strachem, tajemnicą, intymnością, ciszą. Jasność kojarzy się z dobrem, prawdą, życiem, działaniem. Kolorowe światło wytwarza nastrój podniecenia, ciekawości, czasami służy przedstawieniu rzeczywistości trochę (celowo) zmienionej.

Dźwięk ma podobne zadanie co światło. Również potęguje nastrój sytuacji. Głośne dźwięki zwracają uwagę, budzą. Dźwięk narastający przygotowuje odbiorcę do sytuacji pozornie nieoczekiwanej. Nagła cisza jest jakby przerwaniem przeżywania nastroju grozy bądź przyjemności, łączy się jednocześnie ze zmianą akcji w treści przekazu. Dźwiękiem można uspić, uspokoić, wprowadzić w nastrój melancholii jak i podrażnia.

Zestawienie obrazu, światła i dźwięku może przekazać różne informacje. Postać bohatera, czy jakaś sytuacja przedstawiane, np. w jasnym otoczeniu i przy łagodnej melodii, będą odbiorcy kojarzyły się z dobrem, poprawnością. Natomiast cienie, cisza, smutna melodia, drażniący dźwięk zasugerują pejoratywny charakter przedstawianego obrazu.

Język mediów

„Język mediów” jest kolejnym elementem budującym przekaz. Ma on swoją gramatykę i poetykę, czyli retorykę — wymowę. Trzeba się go nauczyć, aby móc rozumieć media⁷⁶. Papież Jan Paweł II mówi, że szczególnie sprawnie tego „języka” uczą się młodzi⁷⁷. Należy więc czuwać, aby od początku edukacji młody odbiorca znał gramatykę tego języka.

Treść przekazu w środkach masowej komunikacji trafia najpierw do uczuć człowieka. Jest sprawnie przekazywana odbiorcy, osiąga efekt szybko, ale wywołuje krótkotrwałe przeżycia⁷⁸. Ciąg informacji powoduje „ulatywanie” istotnych treści. Często, szybko po sobie następując, uniemożliwiają szczegółową percepcję. Wówczas treść informacji uderza tylko w sferę uczuciową człowieka i nie dociera do intelektu. Potrzeba więc dopracowywać treść informacji podaną przez media, aby mogła ona być komunikatywna i użyteczna.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 17.

⁷⁷ Jan Paweł II, Misja Kościoła w erze komputerów, jw., s. 3.

⁷⁸ Por. M. Borzyszkowski, jw., s. 38.

Pomocą w osiągnięciu tego celu mogą być następujące kryteria:

- 1) analiza i ocena obrazu, słowa, muzyki;
- 2) ocena piękna i dobra⁷⁹;
- 3) demaskowanie propagandy⁸⁰;
- 4) dostrzeganie konkurencji⁸¹.

1) i 2) są potrzebne do stwierdzenia czy dany przekaz, artykuł jest godny uwagi. 3) i 4) służą demaskowaniu wszelkich przejawów manipulacji odbiorcą. Są konieczne do ostatecznej oceny wartości przekazu.

Analiza i ocena obrazu, słowa, muzyki. Odbiorca powinien przeanalizować treść i formę przekazu. Należy więc brać pod uwagę to, czy zarówno treść, jak i forma są zgodne z chrześcijańską hierarchią wartości, czy nie obrażają godności człowieka poprzez ośmieszanie wartości, czy przekazują prawdę. Ważna jest tu *zdolność i chęć uchwycenia związku między rzeczywistością a obrazem*⁸², czyli stwierdzenie prawdziwości przekazu.

Ocena piękna i dobra. Polega na odczuciu zaspokojenia zmysłu estetycznego. Należy zwrócić uwagę na poprawność języka, styl wypowiedzi, wartości przekazu. Potrzeba stwierdzenia czy przekaz nie drażni zmysłu estetycznego i uczuć odbiorcy.

Propaganda. Jest to *zaplanowane oddziaływanie na daną społeczność odpowiednich treści perswazyjnych, prowadzące poprzez urabianie postaw i opinii do wywołania oczekiwanych decyzji i zachowań*⁸³. Bp Adam Lepa szeroko opisuje mechanizmy propagandy w książeczce z serii Biblioteka „Niedzieli” 7, pt. *Świat propagandy*. Wskazuje w niej na liczne oblicza i systemy oddziaływania propagandy.

Często trudno jest propagandę zdemaskować. Najczęściej jest ona utajona. Dotyczy wszystkich dziedzin życia ludzkiego i ma na celu różne efekty: zdobycie zwolenników, kształcenie opinii publicznej, czy wprowadzenie w błąd przeciwników. Wiadomo jednak, że *propaganda z natury swojej nie wychowuje, realizując zupełnie odmienne cele niż działalność wychowawcza*⁸⁴. Działa na rzecz zleceniodawcy wykorzystując konsumenta przekazu masowego.

Mechanizmy propagandy według bpa Lepy to: środki, zasady i techniki propagandy.

Do środków należą: stereotyp, mit, plotka, kamuflaż. Stereotyp — jest to z góry przyjęte założenie i gotowa formuła, której nikt nie analizuje i nie kwestionuje. Spełnia ona rolę w kulturze niejako zachowując tradycję. Szkodzi jednak, gdy sankcjonuje przemilczanie „niewygodnych” wariantów, czy elementów tradycji. Przez to eliminuje dany czynnik z treści kultury⁸⁵.

Pomocą w obronie przed niewłaściwymi stereotypami będzie docieranie do istoty i korzeni zjawiska kulturowego oraz odważne mówienie o nich.

⁷⁹ Por. Odbiorcy i ich oczekiwania, prawa i obowiązki, w: Kościół a kultura, jw., s. 376.

⁸⁰ Por. A. Lepa, Świat propagandy, jw., s. 159–164.

⁸¹ Por. UNDA/WACC-Europe, Kształcenie umiejętności, jw., s. 15.

⁸² Tamże, s. 15.

⁸³ A. Lepa, Świat propagandy, jw., s. 16.

⁸⁴ Tamże, s. 29.

⁸⁵ Por. Tamże, s. 40–44.

Mit — jest to pogląd, który zniekształca fakty, zmienia rzeczywistość. Charakteryzuje się „pozorną naturalnością” — stąd trudno go odkryć. Przykładem takiego mitu jest teza o rozdziale Kościoła od państwa, czy mit o prywatności religii. Mit jest szczególnie niebezpiecznym „obrazem” propagandy. Trudno jest go zauważyć⁸⁶. Instrukcja *Aetatis novae* w punkcie 4 ostrzega przed mitem: *dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywistość i wszystko, czemu nie poświęcają uwagi, wydaje się pozbawione znaczenia*⁸⁷.

Obroną przed mitem będzie nieustanna czujność odbiorcy, krytyka przekazu oraz formacja intelektualna i kulturalna ze źródeł innych niż media.

Plotka — najczęściej spotykany środek; jest to *potajemne przekazywanie niesprawdzonych informacji, działających na niekorzyść kogoś trzeciego*⁸⁸. Przyczyną jest chęć rzekomego demaskowania tajemnic. Łamane jest tutaj prawo do szacunku i godności imienia oraz prywatności. Czasem plotka propagandowa ma na celu wprowadzenie w błąd. Plotka posiada posmak nowości, sensacji, ciekawości. Często też dlatego bywa tworzona i przepowiadana. Należy więc uodpornić się na jej obecność w każdym komunikowaniu międzyludzkim. Odbiorca więc powinien uwrażliwiać się na wszelkiego rodzaju wątpliwe opinie, tendencyjne zle lub dobre, podawane bez wiarygodnych dowodów⁸⁹.

Kamuflaż — stosowany jest w celu ukrycia propagandy, albo prawdziwego sensu informacji. Ma tu miejsce podszywanie się pod uznane autorytety. Kamuflaż jest jedną z form manipulowania, a więc odbiera wolność osobistą człowieka⁹⁰.

Obroną przed siłami kamuflażu będzie dyskusja z autorytetami danej dziedziny wiedzy, która jest poruszana w mediach, a także studium indywidualne.

Drugim „obliczem propagandy” wyróżnionym przez bpa Lepę są zasady jakimi się ona posługuje.

Zasady propagandy pomagają w skuteczności jej działania. Oparte są o prawidłowości psychiki człowieka. Za najczęściej spotykane uważa się zasady:

- zrozumiałości (klarowność i jednorodność wypowiedzi, która tym samym wzbudza wiarygodność);
- niestawiania kropki nad „i” (oczywiste niedopowiedzenia, które pozostawiają przedstawianą sytuację jako wieloznaczną);
- stopniowania (dozowanie informacji, powolne „wsączanie” treści w świadomość);
- wiarygodności (zgodność propagowanego poglądu z opinią publiczną);
- powszechności działań (przekonywanie o powszechności przedstawianego faktu, zjawiska);
- informacji oczekiwanej;
- wzbudzania emocji (urozmaicenie informacji, posiada szczególną siłę przekonywania);
- rzekomej oczywistości (podawana argumentacja dotyczy innej informacji niż ta, która jest w rzeczywistości podawana);

⁸⁶ Por. Tamże, s. 44–48.

⁸⁷ AN 4.

⁸⁸ Tamże, s. 48, cyt. za: K. Thiele-Dohrmann, *Psychologia plotki*, Warszawa 1980, s. 18–19.

⁸⁹ Por. A. Lepa, *Świat propagandy*, jw., s. 48–52.

⁹⁰ Por. Tamże, s. 52–55.

- stosowania środków aprobowanych przez społeczeństwo;
- atrakcyjności podaży;
- aktualności informacji⁹¹.

Trzecie „oblicze propagandy” to stosowana technika wymowy treści, inaczej „chwyty propagandowe”. Są to praktyczne sposoby redagowania i przekazywania komunikatu. Za najpowszechniejsze bp Lepa uważa:

- powtarzanie;
- przemilczanie;
- „publiczność odziedziczona” (przedstawianie kolejno po sobie informacji dotyczących tego samego tematu, gdzie pierwsza jest obojętna, a druga negatywna);
- symbol — hasła, slogany;
- niezwykłość przekazu (dodawanie do przekazu elementów sensacyjnych);
- moda (bazuje na naśladownictwie, lęku przed ośmieszeniem);
- selekcja;
- manewr odciągający (podsuwanie innego obiektu zainteresowania);
- sformułowania eufemistyczne (zmniejszenie drastyczności opisywanych faktów);
- wyolbrzymienia;
- uogólnienia;
- uproszczenie za pośrednictwem „cliché” (ukazywanie cech tylko negatywnych);
- jawność (wywoływanie wrażenia, że nie ma tajemnic);
- etykieta (używanie określeń o charakterze epitetów);
- autorytet (uznawanie za kompetentne wypowiedzi osób, które są autorytetami w innej dziedzinie niż ta, o której mówią);
- „band wagon” (podkreślanie w wypowiedziach własnej przewagi nad stroną przeciwną);
- sugestia;
- imperatywność treści (polecenia);
- oddziaływanie pośrednie (zwrot do osób z otoczenia adresata);
- czyn (udzielanie doraźnej pomocy w celu nagłośnienia podmiotu działającego);
- ultymatywność sformułowań (zamykanie możliwości głębszej analizy poruszanego tematu);
- chaos pojęć i wartości (ośmieszanie, ignorowanie wartości)⁹².

Ostatnim kryterium oceny przekazu jest **dostrzeganie konkurencji**. Dzisiejsze społeczeństwo ma możliwość korzystania z wielu rodzajów środków przekazu, tj. prasy, radia, telewizji, kaset magnetofonowych i magnetowidowych, sieci komputerowych, dyskietek. Za ich pośrednictwem człowiek spotyka się z wieloma propozycjami. Coraz częściej trudno odpowiednio wybrać jakiś przekaz. Aby wybrać należałoby wcześniej poznać cały zestaw propozycji, ze względów praktycznych nie jest to możliwe. Zaistniała sytuacja wytworzyła potrzebę konkurencji

⁹¹ Por. Tamże, s. 57–67.

⁹² Por. Tamże, s. 69–104.

programów. Każdy producent lansuje swój wytwór, gdyż pragnie zdobyć jak najwięcej zwolenników. Zdarza się coraz częściej, iż w miejsce atrakcyjności programu wchodzi samoreklama, samozachwalanie. Jest to nic innego jak dyktowanie odbiorcy wyboru⁹³. Potrzebny jest więc odbiorcy dystans do tego, co w mediach mówi się o mediach, szczególnie, gdy zachwalany jest własny przekaz, a krytykowany inny. Aby dokonać słusznego wyboru trzeba być przygotowanym.

Odbiorca musi uświadomić sobie, że przekaz mediów ma charakter *konstrukcyjny*⁹⁴. To znaczy, że nie sama treść niesie ze sobą informacje, ale połączenie treści, formy i języka. Trzeba też zauważyć, że producenci są ludźmi o różnych światopoglądach, celach działania i kompetencji.

Odbiorca musi pamiętać o uwarunkowaniach, które rzutują na ostateczny kształt każdego przekazu. Dlatego konieczne jest przygotowanie do odbioru mediów masowych⁹⁵.

Potrzebna jest współczesnemu odbiorcy umiejętność krytyki, a przekazowi masowemu solidna krytyka. Człowiek, który potrafi samodzielnie krytykować program, czy artykuł jest w stanie *pożytecznie i w sposób bardziej inteligentny korzystać z mediów*⁹⁶.

3. Kształtowanie praktyki

Trzecim etapem w korzystaniu ze środków społecznego przekazu jest wdrażanie teorii w praktykę. *Środki przekazu nie mogą wszakże zastąpić osobistego kontaktu i relacji między członkami rodziny czy przyjaciółmi. Jednak te problemy mogą być w dużej mierze rozwiązane także przez odpowiednio wykorzystane środki przekazu: grupy dyskusyjne, rozmowy na temat filmów czy transmisji radiowych i telewizyjnych — wszystkie te formy, które pobudzają ludzi do komunikowania się między sobą, a nie zastępują go*⁹⁷. Należy więc przygotować środkom przekazu właściwe miejsce w codziennym życiu. W pierwszej kolejności trzeba poznać charakter środków przekazu, następnie korzystać z nich, kierować ich oddziaływaniem, nigdy nie poddawać się ich kierownictwu. Tu widać szczególną misję rodziców i instytucji wspomagających rodzinę w wychowaniu⁹⁸. Mają one nadzorować udział środków przekazu w kształtowaniu świadomości dziecka⁹⁹.

Konieczna jest postawa aktywna odbiorcy przekazu mediów. Aktywność w najbliższym środowisku przejawiać się będzie w dyskusjach, w urabianiu opinii publicznej w duchu Ewangelii, a w dalszej kolejności we współredagowaniu programów.

⁹³ Por. UNDA/WACC-Europe, Kształcenie umiejętności, jw., s. 15.

⁹⁴ Por. Tamże, s. 16.

⁹⁵ Por. Tamże.

⁹⁶ Por. Tamże, s. 17.

⁹⁷ AN 7.

⁹⁸ Por. II Polski Synod Plenarny, Wychowanie katolickie we współczesnej sytuacji Kościoła. Teksty robocze. Poznań–Warszawa 1991, s. 202; por. ZP 22; por. AN 28; por. J. K o m o r o w s k a, jw., s. 66–67.

⁹⁹ Por. ZP 68.

Potrzebne są dyskusje nad treścią przekazywanych informacji i programów. Wstępne pytania, na które należy dać odpowiedź to:

1) Czy treść jest zgodna z chrześcijańską hierarchią wartości, a więc, czy jest zachowany prymat ducha przed materią, osoby przed rzeczą, etyki przed techniką?¹⁰⁰

2) Czy nie są urażane uczucia i godność osobista człowieka?

3) Czy odbiorca nie jest przymuszany do zajęcia konkretnej postawy wobec jakiegoś faktu?

4) Czy nie są łamane zasady sprawiedliwości, miłości i pokoju poprzez obmawianie, kłamstwo i buntowanie?

5) Czy przekaz jest budowany językiem poprawnym?

Kolejne pytania powinny wchodzić w zakres treści omawianego programu. Chodzi tu o to, aby ocenić, czy dany przekaz może być źródłem ubogacenia intelektualnego, kulturalnego i religijnego. Następnie chodzi o przyswojenie przekazu, jeśli ma on walory godne uwagi. Jeżeli w grupie dyskusyjnej zabraknie kompetentnych osób, które poprowadziłyby dyskusję i dokonałyby oceny, należy rozmawiać o programach w szerszym kręgu, z osobami bardziej zaawansowanymi w danej dziedzinie wiedzy.

Ważnym czynnikiem we właściwym korzystaniu z mass mediów jest opinia publiczna, czyli powszechny pogląd. Człowiek kieruje się często tą opinią przy wyborze postawy wobec zdarzeń, a także, gdy wybiera np. program telewizyjny. *Aby położyć kres szerzeniu się moralnego permisywizmu i obojętności religijnej, trzeba się starać o to, by opinia publiczna respektowała i cenila wartości moralne i religijne, które czynią człowieka w pełni 'ludzkim' i nadają życiu pełny sens*¹⁰¹. Chrześcijanie powinni rozwijać w sobie zmysł wiary, aby umieć stanąć w obronie wartości, a nade wszystko, by kształtować opinię publiczną zgodnie z zasadami religii chrześcijańskiej. Dopiero wtedy stać będzie pojedynczego odbiorcę na właściwą ocenę treści przekazu, przez prymat wyznawanych zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Ważne jest to szczególnie, gdy chodzi o młode pokolenie odbiorców. Trzeba je chronić przed złymi wpływami środków społecznego przekazu i wyrabiać umiejętność oceny i wyboru dobrych programów oraz korzystania z nich w sposób zgodny z sumieniem chrześcijańskim¹⁰².

Sama krytyka treści nie wystarcza. Potrzeba krytyki przekazów jeszcze zanim znalazły się w „eterze”. Potrzeba, aby odbiorcy współredagowali programy. Konieczny jest dialog odbiorców z producentami. W Instrukcji *Zjednoczenie i postęp* czytamy: *Odbiorcy przyjmą postawę aktywną, gdy właściwie będą interpretować podawane wiadomości, gdy będą je ważyć i oceniać w zależności od źródeł pochodzenia i kontekstu, gdy będą dokonywać dokładnego i ostrożnego wyboru i osądu, gdy otrzymane wiadomości będą uzupełniać, w razie konieczności, innymi źródłami i wreszcie, gdy nie będą się wahać z otwartym wyrażeniem swej*

¹⁰⁰ Por. Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*. 4 III 1979.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej. Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. 24 I 1986, w: *Kościół a kultura*, jw., s. 401.

¹⁰² Por. Komunikat Biskupów Polskich na doroczny Dzień Środków Społecznego Przekazu. 21 IX 1975, w: *Kościół a kultura*, jw., s. 340.

*aprobaty, zastrzeżeń czy całkowitej dezaprobaty*¹⁰³. Kościół oczekuje aktywności od chrześcijańskiego odbiorcy. Ma ona przejawiać się zarówno w dialogu z władzami, jak i z producentami. Może być to aktywność pojedynczych obywateli, grup nieformalnych oraz wszelkiego rodzaju stowarzyszeń zrzeszających telewidzów i słuchaczy¹⁰⁴. Duża odpowiedzialność ciąży na wykształconych członkach wspólnoty Kościoła. Powinni oni czuć się zatroskani o wspólnotę i w jej imieniu wyrażać głośno swoje opinie w duchu wiary i wrażliwości religijnej tak, aby poruszyć i mobilizować twórców¹⁰⁵. Szczególnie odpowiedzialni powinni poczuć się rodzice, wychowawcy, nauczyciele, duszpasterze. Muszą oni starać się wpływać na producentów, dziennikarzy, wszystkich pracujących w dziedzinie środków społecznego przekazu, jeśli zajdzie taka potrzeba to również na samo przygotowanie programów, ich kształt i treść¹⁰⁶. W przypadkach prezentowania w mass mediach programów złych wychowawczo, obrażających uczucia religijne i dobre obyczaje, rodzice są zobowiązani do reagowania w dostępny sobie sposób przeciw programowemu złu¹⁰⁷.

Odpowiedzialny odbiór to również umiejętność izolowania się od mediów. *Odbiorcy nie powinni (...) do tego stopnia ulegać urokowi i pięknu przedstawianych dzieł czy pragnieniu poznania, by przez to mieli zaniedbać ciężące na nich obowiązki albo bezużytecznie tracić czas*¹⁰⁸. Telewizor czy radio nie może być stale włączone¹⁰⁹. Trzeba umieć czasem zastąpić audycje telewizyjne czy radiowe artykułem z jakiegoś czasopisma¹¹⁰. Trzeba wyznaczać środkiem przekazu odpowiednie miejsce w życiu rodziny¹¹¹, aby był czas na pracę, naukę, rozrywkę, na odpoczynek niedzielny z udziałem we Mszy św., na rozmowę o problemach osobistych, na dobre przeżycie wakacji¹¹².

Wychowanie do właściwego odbioru środków masowego przekazu jest bardziej postulatem i imperatywem etycznym niż praktyką życia. Podjęcie wysiłku wypracowania odpowiedniej teorii i strategii wychowawczej jest uzasadnione powszechnym zasięgiem mediów masowych, błogosławionymi jak i negatywnymi skutkami ich oddziaływania.

Wypracowanie odpowiedniej teorii oraz systemu edukacji dla właściwego odbioru mediów jest zadaniem chrześcijańskim, w tym także Kościoła katolickiego.

¹⁰³ ZP 82.

¹⁰⁴ Por. UNDA/WACC-Europe, *Kształcenie umiejętności*, jw., s. 19.

¹⁰⁵ Por. Tamże, s. 20.

¹⁰⁶ Por. FC 76.

¹⁰⁷ Por. Komunikat Biskupów Polskich, jw., s. 340.

¹⁰⁸ ZP 52.

¹⁰⁹ Por. M. Braun-Galkowska, *Wykorzystanie środków*, jw., s. 465.

¹¹⁰ Por. Słowo Biskupów Polskich na Dzień Środków Społecznego Przekazu. 18 V 1988, *L'Osservatore Romano* 8(1988), s. 30.

¹¹¹ Por. Jan Paweł II, *Rodzina wobec środków*, jw.

¹¹² Por. Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja środowiska przez rodzinę*. 17 X 1980, *L'Osservatore Romano* 8(1980), s. 22.

ERZIEHUNG ZUM EMPFANG DER MASSEN MEDIEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Medien gehören zu den Hauptelementen der Kulturentwicklung der gegenwärtigen Welt. Die leichte Zugänglichkeit und die große Verschiedenheit der Medien bewirkt, daß jeder Mensch von ihnen beeinflusst wird. Das Einwirken der Medien besitzt einen Relativitätscharakter. Es hängt nämlich im wesentlichen Grade von der Haltung des Empfängers gegenüber der jeweiligen Sendung ab. Der ungehörige Gebrauch der Möglichkeiten der gegenwärtigen massenhaften Kommunikation kann oftmals den Frieden und die zwischenmenschlichen Beziehungen gefährden. Deshalb kam das plötzliche Bedürfnis auf, die Gesellschaft im Empfang der Medien zu unterrichten. Der Unterricht sollte sich auf drei Etappen erstrecken: auf die religiöse, moralische und kulturelle Formation, den audio-video Unterricht und auf die Gestaltung der Empfangspraxis.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
 AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
 ABMK — *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, Lublin 1959–
 ACPF VS — Archiwum Congregationis de Propaganda Fide, dział Visite e Collegi
 AHSJ — *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma 1931–
 AKW — Akta Kurii Diecezji Warmińskiej.
 ANP — Acta Nuntiaturae Polonae.
 ANV — Archiwum Nuntiaturae Varsaviensis.
 AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
 AN — Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Duszpasterska *Aetatis novae*.
 ARSI — Archiwum Romanum Societatis Iesu.
 ASBO — Archiwum Sądu Biskupiego w Olsztynie.
 AV — Archivum Vaticanum.
 AV NG — Archivum Vaticanum, Nunziatura di Germania.
 BAV — Bibliotheca Apostolica Vaticana.
 BE — *Biuletyn Ekumeniczny*, wyd. Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Warszawa 1972–
 BK — Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk.
 BN — Biblioteka Narodowa.
 BU — Biblioteka w Uppsali.
 CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
 ChL — Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, 1988.
 CIC — Codex Iuris Canonici, Roma 1917.
 CT — *Collectanea Theologica*, Lwów 1931–39, Warszawa 1945/50–
 DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
 DAS — Dyrektorium Apostolstwa Świeckich.
 DE — Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
 DFK — Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej, *Optatam totius*, 1965.
 DK — Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
 DSP — Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 1963.
 DWCH — Sobór Watykański II, Dekret o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.

- EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974—
- EN — Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- Encyklopedia SJ — Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, opr. L. Grzebień, Kraków 1996.
- FC — Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 1981.
- HerKorr* — *Herder-Korrespondenz*, Freiburg im Br. 1946/47—
- KatBl* — *Katechetische Blätter*, München 1928—
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–65.
- MGH — Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500, Berlin, Weimar 1826—
- MGH Conc. — Concilia I–VI, Supl., 1893–1987.
- MGH Epist — Epistolae selecta I–V, Weimar, München 1916–52.
- MGH SS — Scriptores I–XXXIV, Stuttgart 1826–1980.
- MHW — Monumenta historia Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands I–XIII, Mainz, Braunsberg 1860–1935.
- MPH SN — Monumenta Poloniae historica, Seria Nowa I–X, Kraków 1946–78.
- ÖNB — Biblioteka Narodowa w Wiedniu.
- PDE* — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
- PK* — *Prawo Kanoniczne*, Warszawa 1958—
- PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–90.
- PT — Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963.
- RTK* — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949—
- SBDW — Sąd Biskupi Diecezji Warmińskiej.
- STh — Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologica I–III.
- SThV* — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963—
- UMCS — Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
- WKAB* — *Wiadomości Kościelne*, wyd. Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, Białystok 1957–58, 1975—
- WWD* — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (do 1947 *Wiadomości Urzędowe Diecezji Warmińskiej*; od 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, Olsztyn 1945—
- ZGAE* — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlandes*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58—
- ZP — Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Duszpasterska *Zjednoczenie i postęp*, 1971.

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Afryka Północna 276
Agde 46
Ailly 10, 23
Akwilea 44
Akwin 7, 13, 14, 25, 238, 266, 271, 273, 274
Albany 217
Aleksandria 42, 46, 266
Altheim 43
Allenstein 310, 364; zob. Olsztyn
Anglia 125, 129, 139, 160, 220
Antibes 47
Archidiakoniat gdański 155
— pomorski 113, 119
Archidiecezja warmińska 204, 209, 316
Arka Noego 99
Arles 44, 46
Arminium 45
Asyria 307
Ateny, państwo 238
„Ateny Północy” (Braniewo) 211
Augsburg 41
Austria 125, 164
Auxerre 45, 95, 96
Awentyna, dzielnica Rzymu 31
- Babel (Wieża) 385
Bałtyk 139
Baranowo 325
Barczewo 115, 138
Bartoszyce 204
Basel 398; zob. Bazylea
Bawaria 168, 169, 288
Bazylea 9, 10, 23
Belgia 220
Berkeley 262, 264
Berlin 34, 63, 164, 179, 280, 312, 315, 317, 396,
424
Bezlawki 325
Biała Góra (pole) 158
- Białuty 282
Białystok 163, 341, 342, 344, 345, 424
Binghampton 97
Biskupiec 325
Bisztynek 168
Bizancjum 266
Bobowo 282
Bologna 312; zob. Bolonia
Bolonia 23, 63, 273
Bonn 44, 181, 280, 293
Bordenaux 49
Borussia 287
Braniewo 113–117, 119–121, 123–126, 128,
129, 131–139, 141–145, 147–149, 151,
152, 154, 155, 157–167, 169, 170, 173, 174,
176–183, 185–187, 195, 197–199, 201,
288, 289, 303
Brannsborg [Braunsberg] 303; zob. Braniewo
Braunsberg 125, 131, 132, 139, 148, 158, 161,
165, 171, 180, 183, 184, 187, 195, 196, 424;
zob. Braniewo
Brindisi 44
Brunsborgae 132, 137, 148; zob. Braniewo
Brunszwik 50
Bruxelles 37
Brytania 39, 45, 73
Budapeszt 321
Bug, rz. 342
Bundesrepublik Deutschland 394, 398
Burgundia 45
Bydgoszcz 154, 411
Bąków 31
- Cambridge 220
Canterbury 46, 265
Carpentras [Agricium] 46
Cesarea Philipi 237, 266; zob. Cezarea Filipowa
Cezarea Filipowa 11, 12
Châlons-sur-Marne 42, 44, 46

- Chelm 31
 Chelmo 208, 279–282, 290
 Chelmża 118, 317
 Chicago 230, 250, 376
 Chojnice 154, 279, 280, 282, 295
 Cieszyn 341
 Citta del Vaticano 179, 329, 332
 Clemanges 23
 Cluj 148, 160
 Cluny 40, 63, 76, 77
 Coloniae 314; zob. Kolonia
 Como 133
 Cracovia 26; zob. Kraków
 Culm 283, 284, 286, 287, 291, 292, 294, 296,
 297, 299, 301, 363; zob. Chelmo
 Czechosłowacja 341
 Czechy 125
 Częstochowa 315, 345, 411
 Człuchów 154, 295
- Damaszek 266
 Dania 136, 138, 139, 160
 Dantisci 317; zob. Gdańsk
 Danzig 291; zob. Gdańsk
 Diecezje:
 — angielskie 33
 — chełmińska 118, 119, 155, 163, 204
 — elbląska 204
 — elcka 204
 — francuskie 33
 — gdańska 186, 204
 — kielecka 202
 — kujawska 155
 — łomżyńska 204
 — niderlandzkie 33
 — niemieckie 33
 — płocka 114, 204
 — przemyska 119, 204
 — sambijska 113
 — warmińska 114, 116–120, 131, 155, 163, 165,
 168, 173, 175, 177, 182, 194, 204, 311, 348,
 349, 351, 353, 359
 — wileńska 124
 — wrocławska 114
 — żmudzka 124
 Doba 325
 Dobre Miasto 159, 167, 351
 Dorpat 126
 Dortmund 47
 Donai 125, 135, 160
 Droga Krzyżowa 189
 Dritte Reich (Trzecia Rzesza) 179
 Drohiczyn 163, 341, 342, 345
 Düsseldorf 394, 400
- Dylina 125, 160
 Działdowo 282
- Edynburg 312
 Egipt 74
 Eichstätt 176, 178, 288
 Einöde Sichel k. Reichenthal w Bawarii 169
 Einsiedeln 396, 400
 Elbing 157; zob. Elbląg
 Elbląg 113, 115, 157, 204, 288
 Elk 319
 Ermland 122, 148, 153, 156, 158, 167, 173, 175,
 176, 179, 180, 184–186, 196, 208, 310, 328,
 364, 424; zob. Warmia
 Estonia 126, 139
 Etna, wulkan 67
 Europa 119, 132, 160, 166, 177, 211, 220, 273,
 274, 321
 — środkowo-wschodnia 32
 — wschodnia 194
- Ferrara 10
 Finlandia 126, 136, 140
 Fischhausen (Rybno) 316
 Fiszewo, majątek na Żuławach 159
 Flavianopolis 282
 Florencja 10
 France 33; zob. Francja
 Francja 35, 37, 94, 118, 125, 153
 Frankfurt (n. Menem) 173, 180, 400
 Frankfurt n. Odrą 165
 Freiburg im Br. 177, 185, 398, 399, 424; zob.
 Fryburg
 Freising 107
 Friburg 285; zob. Fryburg
 Frombork 115, 166, 172, 175, 184, 206, 281,
 282, 288, 289, 300, 342
 Fryburg Niemiecki 279; zob. Freiburg
 Fulda 279, 290
 Fundia 71, 78, 79
- Galicja 152
 Galilea 103
 Gandawa 32
 Garbno 325
 Gardyny 325
 Gawrzyjalki 325
 Gdańsk 113, 119, 124, 125, 135, 139, 155, 179,
 196, 248, 279–282, 289, 290, 294, 342, 343,
 345, 407
 — Orunia 154
 Gedania 285, 286, 291; zob. Gdańsk
 Gelnhausen 23

- Germania (Niemcy) 132, 423
 Giżycko 311, 316, 319, 321
 Gniezno 33, 63, 158, 163, 164, 242, 344, 345, 349, 356, 362
 Gniw 162, 282
 Gocja 136
 Goldap 325
 Gorzów Wielkopolski 342–345
 Gotlandia 137
 Góra Oliwna 79
 Góra Synaj 245
 Góra św. Andrzeja w Orniecie 206
 Górny Śląsk 320
 Górowo Iławeckie 325
 Göttingen 394
 Graz 125, 160, 365
 Grecja 139, 174
 Grądko 325
 Grodno 162
 Grudziądz 154, 290
 Guttstadt 159; zob. Dobre Miasto
 Gütersloh 31, 400
- Heilderberg** 400
 Heiligelinde 315; zob. Święta Lipka
 Hellada (Grecja) 233, 237, 264
 Hildesheim 50
 Hippona 46
 Hiszpania 153, 158, 276
 Hohenaltheim 43
 Horodlo 359
 Hrubieszów 359
 Huta k. Elbląga 288
- Inflanty** 126, 129, 130, 136, 160, 163
 Innsbruck 185
 Irlandia 97, 101, 139, 274
 Italia 96, 97, 276, 277
 Izrael 100, 109, 309
- Jarosław** 128
 Jajta 201, 341
 Japonia 220
 Jerozolima 31, 77, 78, 99, 100, 238
 Jerutki 325
 Jerycho 100
 Jeziorany 120, 158
 Jordan, rz. 11, 60
- Kaczynos** 325
 Kalama 46
 Kaliningrad 327
- Kalisz 124, 127
 „Kamieny Dom” (*Steinhaus*) w Braniewie 164
 Kamień 290
 Kampania 78
 Katowice 128, 343, 345, 369
 Kawkowo 156
 Kętrzyn 204, 319, 320
 Kielce 345, 385
 Kluwer 226
 Kluź (Cluj) 125
 Kłodzko 341
 Koblenz (Koblencja) 161
 Kociołek Szlachecki 325
 Kolno 351
 Kolonia 68, 95, 274, 275
 Kolozsvár 160
 Konstancja 10, 23, 25, 29
 Konstantynopol 66, 69, 71
 Kortowo, dzielnica Olsztyna 206
 Korynt 65
 Kosmos 247, 253–255, 259
 Kosyn k. Smolaj, majątek kościelny 159, 206
 Kościerzyna 280
 Kórnik 35
 Köln 31, 33, 179, 195, 395, 396, 400; zob. Kolonia
 Königsberg 125, 179, 183, 196; zob. Królewiec/Kaliningrad
 Königstein 201
 Krajenka 282
 Kraje skandynawskie 125, 140
 — bałtyckie 125
 Kraślaw, diec. smoleńska 135
 Krosno 195
 Kroże 124, 127
 Królestwo Polskie 314
 — Pruskie 311, 313, 316
 Królewiec 113, 139, 165, 178, 181, 282
 Krakau 208; zob. Kraków
 Kraków 9, 10, 13, 23, 35–37, 53, 54, 64, 93, 94, 96, 114, 116, 128, 131, 136, 153, 205, 236, 248, 252, 262, 273, 313, 324, 341, 344, 345, 351, 377, 386–388, 405–408, 424
 Książy Lasek 325
 Kuza 10
 Kulm 280; zob. Chełmno
 Kurki 325
 Kurlandia 160
 Kuźnica Białostocka 163
 Kwerfurt 43, 311, 316
 Kwidzyn 201
- Landshtut** 169
 Langenstein 23
 Langres 83

- Laon 40, 50
 Leipzig 158
 Le Mans 48
 Liban 11
 Lidzbark Warmiński 115, 120, 151, 154–156, 162, 177, 204
 Limoges 44
 Lindisfarne 48
 Lithuania (Litwa) 128
 Litwa 128, 136, 142, 153, 315, 424
 Liwa, rz. 325
 London (Londyn) 32, 221, 255, 262, 264
 Londyn 220, 277
 Los Angeles 262, 264
 Lotaryngia 70, 71
 Louvain-La-Neuve 244, 266
 Lötzen 316; zob. Giżycko
 Lubaczów 341, 342, 344, 345
 Lubeka 139
 Lublin 9, 10, 32, 33, 35, 115, 124, 125, 169, 172, 202, 208, 234, 236, 247, 250, 264, 265, 272, 277, 278, 305, 307, 312, 313, 320, 324, 342, 345, 358, 383, 390, 391, 398, 409, 410, 423, 424
 Lutzern (Lucerna) 32
 Lwów 35, 94, 114, 128, 360
- Łomża 208, 345
 Łódź 319, 345, 357
 Łuck 351
- Mainz (Moguncja) 194, 424
 Malbork 154, 319, 321
 Malenino 290
 Masuren (Mazury) 310, 315, 325, 328
 Mazowsze 113
 Mazury 207, 313, 315, 316, 319, 322–326
 Mątwy 317
 Mediavilla 14
 Mediolan 42, 44, 65
 Meiland (Mediolan) 40
 Merseburg 43, 46, 47, 49
 Metz 44, 45, 48
 Mierzeja Wiślana 196
 Milano (Mediolan) 333
 Mogiła k. Krakowa 36
 Moguncja 44
 Monachium 169, 185, 279, 281, 282, 288, 289, 295
 Monaster Westfalski 280, 290, 293, 295
 Monastyr 50; zob. Monaster Westf.
 Monte Cassino 273
 Morawy 63
 Morze Bałtyckie 137
- Moskwa 134, 136, 137, 256
 Mragowo 322
 München 109, 180, 395, 396, 399, 401, 424; zob. Monachium
 Münster 181, 185, 194, 196
- Nadrenia 168
 Nakielno 294
 Nakomiady 325
 Nashville 396
 Nawiały 325
 Nazaret 237
 Nazjans 266, 281
 Neapol 273, 274, 276, 277
 Neenburg [Neuenburg] 291
 Neuenburg (Nowe Miasto) 291
 New York 41, 63, 97, 217, 224
 Nicca 93
 Niderlandy 139
 Nidzica 282, 319
 Niem 10
 Niemcy 125, 129, 168, 175, 201, 274, 388, 394
 — południowo-wschodnie 96
 — południowe 196
 — północne 195
 — północno-wschodnie 180
 — zachodnie 168
 Niepokalanów 56, 385
 Norwegia 136, 138
 Notre-Dame, katedra w Paryżu 240
 Notre Dame, m. w USA 232
 Nowa Cerkwia k. Pelplina 282
 Nowa Wieś 325
 Nowe n. Wisłą 279, 280, 282
 Nowogródek 162
 Nowy Dwór 325
 Nyssa 266
- Obrów 280
 Ogród Oliwny 35
 Ogrójec 33, 307, 309
 Ognies 68
 Okartowo 325
 Okręg Mazurski 202
 Olimp 236
 Oliwa 129, 154, 166, 172, 290
 Olomuci 132; zob. Olomuniec
 Olsztyn 3–5, 7, 64, 85, 114, 115, 119, 120, 131, 133, 171, 177, 201, 202, 204–210, 233, 273, 279, 303, 309, 310, 318–327, 331, 341, 342, 345–353, 355–364, 407, 423, 424
 Olomuniec 125, 134, 135, 138, 148, 160
 Opawa 8, 63
 Opole 33, 325, 342–345

- Orneta 120, 138, 206
 — Góra św. Andrzeja 206
 Oxford 36, 39, 45, 96, 97, 248
 Osnabrück 424
 Ossa, rz. 299
 Ostra Brama w Wilnie 315
 Ostrowo Kościelne 410
 Ostróda 204, 319, 325
 Ostróg 127
- Österreich (Austria) 37
 Padwa 23
 Paderborn 398, 399
 Państwo Pruskie 179, 195
 Paradyż 23
 Paris 17, 33, 34, 40, 45, 97, 233, 235, 237, 239,
 240, 242–244, 266, 311, 424; zob. Paryż
 Parisiis 25; zob. Paryż
 Paryż 33, 34, 94, 234, 274–277, 309
 Pasym 347
 Pasłęk 352
 Pasłęka, rz. 161
 Pelplin 129, 202, 279–283, 288, 290, 292,
 294–296, 299, 300, 343–345, 385
 Perugia 96
 Penafort 276
 Pieniężno 323, 358
 Piła 179
 Piperno 275
 Pisz 204, 319
 Płock 114, 127, 208, 345
 Poczdam 162, 201, 341
 Poitiers 14, 82, 95
 Polen (Polska) 37, 110, 208, 398, 399
 Polizzi 288
 Polonia (Polska) 11
 Polska 7–10, 18, 31–33, 35–37, 87, 94, 114, 115,
 119, 123–126, 128, 129, 131, 134, 137, 151,
 153, 161, 169, 173, 177, 195, 201, 202, 204,
 205, 220, 280, 309, 312–316, 320, 322–324,
 326, 341, 343, 344, 348, 355, 363, 365, 368,
 378, 379, 385, 394, 398, 424
 Pomerania 139
 Pomorze 136, 139
 — Gdańskie 113
 Portugalia 153
 Powiśle 173
 Poznań 13, 14, 16, 32, 43, 59, 114, 115, 124,
 142, 172, 202, 242, 256, 273, 279, 282, 305,
 306, 312, 334, 343–345, 347, 348, 351, 366,
 368, 410, 411, 419, 424
 Prag (Praga) 317
 Praga 23, 63, 125, 136, 160, 321
 Prałatura Piłska 186
 Preußen 121; zob. Prusy
- Prowincja Pruska 181
 Princeton 258
 Prussia 132, 179, 317; zob. Prusy
 Prusy 129, 136, 151, 155, 162, 173, 315, 317
 — Królewskie 113, 114, 126, 153, 154
 — Książęce 114, 116, 126, 139
 — Nowowschodnie 163
 — Wschodnie 153, 159, 165, 178, 201, 315,
 323, 341
 — Zachodnie 153, 155, 315
 Pułtusk 124, 148
 Przemysł 128, 208, 345
- Querfurt 317
- Racibórz 23
 Rawenna 42, 44–48
 Reichenthal 169
 Redykajny, dzielnica Olsztyna 203
 Reims 40, 42
 Rennes 34
 Republika Federalna Niemiec 398
 Reszel 120, 154, 162, 201, 320
 Roccasecca, zamek w Akwinie 273, 274
 Roma/Romae 31, 47, 63, 132, 135, 144, 177,
 311, 312, 315, 347, 354, 423; zob. Rzym
 Rosja 152, 164
 Rottenburg 196
 Rozogi 325
 Rössel 119; zob. Reszel
 Ruciane-Nida 326
 Ruś 136, 160, 326
 Ryga 137
 Ryjewo 325
 Rzeczpospolita 152, 313
 Rzeczypospolita 114, 116–118, 120, 121
 Rzesza Niemiecka 342
 Rzesza, m. w b. pow. wileńskim 351
 Rzym 20, 31, 34, 40, 45, 71, 78, 79, 95, 116,
 120, 121, 126, 131, 132, 135, 139–141, 146,
 148, 163, 164, 166, 174, 266, 276, 280, 281,
 288, 300, 329, 343, 369
- Sackheim, dzielnica Królewca 165
 Salzburg 169
 Sambor 128
 Sandomierz 124, 125, 128, 345, 365
 San Francisco 369
 Sardes 288
 Schlesien 154; zob. Śląsk
 Sewilla 39, 44, 98, 105
 Siedlee 345
 Siedmiogród 125

- Skandynawia 139
 Skarbimierz 7, 29, 30
 Słonim 162
 Sodomia 307
 Sudajny k. Dobrego Miasta, gosp. kościelne
 159, 166, 206
 Spychowo 325
 Stare Miasto 325
 Stare Szkoty (obecnie Gdańsk-Orunia) 154, 155,
 295
 Starogard Gdański 282
 Stawiska 351
 St. Denis 40
 „Steinhaus” [„Kamienny Dom” w Braniewie]
 159, 160, 178–180
 St. Georgen 180
 Stoczek Klasztorny 120
 Stolica Apostolska 26, 119, 121, 132, 135, 139,
 141, 164, 179, 196, 205, 209, 280, 282, 312,
 315, 329, 332, 333, 338, 342, 343, 352, 356,
 361, 363
 Strassburg 64, 85
 St. Ross 34
 Strzempin 7, 29, 30
 Stuttgart 40, 49, 97, 312, 317, 424
 Strydon 40, 42
 Suetia 137; zob. Szwecja
 Supraśl 163, 164
 Synaj, góra 308
 Syros 235
 Szalem 306
 Szalimia 157
 Szczytno 204
 Szeszno 325
 Szwajcaria 140
 Szwecja 34, 125, 126, 129, 131, 132, 136–139,
 141, 160
 Szymany
- Śląsk 153, 154
 — Dolny 341
 — Opolski 31, 341
 Śliwice 282
 Świecie n. Wisłą 290
 Święta Lipka 162, 311, 315, 320
- Tabor, góra 306
 Tagesis 49
 Taizè 320, 321
 Targowo 325
 Tarnów 208, 344, 345
 Tczew 282, 289, 290
- Tebaida 72
 Teheran 201, 341
 Tękity 316
 Toledo 78
 Tolkmicko 325
 Tongern 45
 Toruń 113, 127, 154, 290, 295, 312
 Toul 44
 Tours 45, 49, 69
 Trelkowo 325
 Troppau [Opawa] 63
 Trewir 44–47, 49
 Troyes 44, 46
 Trzebnica 31
 Trzecia Rzesza Niemiecka 196
 Tuczo 282
 Tuluza 42
 Turnholt 305
 Tynec 87
- Ukta 325
 Uniwersytet Harvarda 220
 Uppsala 34, 123, 129, 423
 USA 220, 222, 252, 321
 Użranki 325
- Varsovia (Warszawa) 312
 Vaticana (Watykan) 31–33, 334, 342
 Velins 34
 Verdun 46, 48
 Vienne (Wiedeń) 44
 Vilnius (Wilno) 208
 Vistula (Wisła, rzeka) 295, 299
 Vratislavia (Wrocław) 285
- Walcz 282, 294, 295
 Wandalia (Finlandia) 136
 Warmia 113–116, 118–121, 124, 126, 128, 151,
 152, 155, 160–162, 165, 168, 177, 179, 195,
 207, 211, 313, 315, 319–324, 326, 343, 345,
 353, 356
 Warszawa 9, 11, 14, 15, 20, 23, 24, 36, 41, 54,
 64, 94–96, 113–115, 137, 162, 163, 173,
 202, 234, 236, 237, 239–241, 248–252,
 256–258, 262, 264, 270, 272, 274, 277,
 304–306, 309, 312, 313, 317, 319, 320, 324,
 330, 333, 334, 337, 338, 343–345, 350, 351,
 353, 355, 356, 358, 360, 361, 368, 376, 386,
 391, 406, 407, 411, 417, 419, 423, 424
 Watykan 31, 334
 Wawel 87, 93
 Wawelberg 110; zob. Wawel
 Weimar 424

- Werona 50
 Westfalia 168
 Westpreußen 153, 154; zob. Prusy Wschodnie
 Węgorzewo 325
 Węgry 125, 136
 Wieczne Miasto (Rzym) 142
 Wiedeń 34, 36, 125, 160, 321, 424
 Wien 177, 179, 181, 397, 398; zob. Wiedeń
 Wildeshausen 275
 Wilno 111, 117, 124–126, 135, 142, 143, 148,
 160, 162, 351
 Wisła, rzeka 155, 279
 Wiśniewka 282
 Wittenberga 313
 Włochy 32, 37, 96, 277
 Włocławek 124, 320, 344, 345, 363, 423
 Województwo:
 — białostockie 204
 — krakowskie 204
 — lubelskie 204
 — olsztyńskie 204
 — pomorskie 119
 — rzeszowskie 204
 — warszawskie 204
 Wolne Miasto Gdańsk 341
 Wormacja 40
 Wornie 124
 Wrocław 9, 13, 31, 53, 59, 64, 153, 158, 165,
 178, 181, 201, 240, 279, 282, 304, 315, 317,
 320, 321, 342, 343, 345, 387, 407
 Wszczęświat 247, 250, 253–260
 Würzburg 295
 Zachód 23, 185, 261, 412
 Zakrzew 282
 Zalew Wiślany 196
 Zelki 325
 Ziemia 21, 250
 Ziemia Święta 79, 280
 Ziemia Mazursko-Warmińska 346
 Ziemia Odzyskana 202, 342
 Ziemia pruskie 113
 Ziemia Zachodnie 202, 341
 ZSRR 206
 Zürich 33, 396, 400
 Żodziszki 162
 Żuławy 159

SKOROWIDZ NAZWISK

- Abel 16, 308
 Abiram buntownik 307
 Abrahac (Abram) 305
 Abraham 16, 64, 215, 306
Achremczyk Stanisław 113, 114, 116, 118, 120
 Achtenhagen F. 396
 Achterfeld Jan Henryk, prof. 168, 169
 Adalberon z Laon 40, 50
 Adalbert hl. 37, 43, 316; zob. św. Wojciech
 Adalbert von Prag 317; zob. św. Wojciech
 Adam 78, 100
 Adamczyk L. 324
 Adamski 163
 Adamski F. 405, 406
 Adejmantos 234
 Adorno Th. 262, 270
 Aeropagita [prawdł. Arcopagita] 40; zob. Pseudo-Dionizy
 Akademia Braniewska 303
 — Krakowska 9
 — — Wydział Artium 9
 — — — Teologiczny 9, 10
 — Królewska w Braniewie 178
 — Państwowa w Braniewie 177–182, 184–186, 189, 191, 195–197
 ATK (Akademia Teologii Katolickiej) 320
 — Wydawnictwo 11
 Akademia Wileńska 119, 126
 Akademickie Gimnazjum w Braniewie 155
 Akwinata 238, 271, 278; zob. św. Tomasz z Akwinu
 Alberigo G. 394
 Albert Wielki 274, 275, 277
 Aleksander, św., pp 71
 Alkuin 109
 Alpinus, bp 46
 Alquié E. 239
 Altenstein von, min. wyznań 173
 Althaus P. 313
 Alumnat Papieski w Braniewie 119, 147, 151, 157, 160, 161, 163
 Alumni warmińscy 177–179, 191, 196
 Amasa 308
 Ambrosius 303; zob. św. Ambroży
 Ambroży, św. 82, 210, 309
 Ambroży z Mediolanu 42
 Anaksymander 269
 Anastazy, pp 25
 Anders, gen. 206
 Andreas 98; zob. św. Andrzej Apostoł
 André Hans, prof. 183
 Andrzej, św. Apostoł 71, 72, 74, 79, 100
 Andrzej, bp Fundii 71, 73, 74, 78, 79
 Angelo di Pietro, nuncjusz, abp 281, 282
 Angellus z Rawenny 47
 Anglik [A.N. Whitehead] 220
 Antoni, brat zak. 70
 Antoni, św. 78–80
 Anna 79
 Anna Austriacka, królowa 37
 Anna Bretońska, królowa Francji 37
 Annasz 308
 Anzelm z Canterbury, św. 265, 268
 Apolinary, św. 71
 Apollin 78, 79
 Apostołowie 105
 Aquaviva K., gen. zak. SJ 128
 Archelaus 11
 Archivum Historicum Societatis Jesu 423
 — Vaticanum 423
 — — Nunziatura di Germania 423
 — Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 133, 279, 423
 — Congregationis de Propaganda Fide 423
 Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie 132
 — Nuncjatury Warszawskiej w Watykanie 132
 — Nuntiature Varsaviensis 423
 — Romanum Societatis Jesu 423

- Sądu Biskupiego w Olsztynie 423
 Arcybiskupi Sąd Duchowny w Poznaniu 344
 Armia Czerwona 195
 Arnulf bp 47
 Arendt Paul, ks. dr rektor 195, 201
 Arnobiusz Młodszy 93, 94, 109
 Arnold Franz 181
 Aron, bp Auxerre 95, 96
 Aron, bp krakowski 94–96
 Arsen, bl. 65, 72
 Arystobul, myśliciel żydowski 241
 Arystofanes 236
 Arystoteles 71, 216–218, 234–236, 242, 243, 264, 271, 273–278
 Atenagoras 237
 August, cesarz 311
 August III, król 153
 Augustyn, św. 10, 16, 18, 34, 83, 98, 237, 238, 305
 Augustyn z Canterbury 46
 Augustyn z Hippony 46
 Auktor z Metz, bp 45
 Aureliusz 71
 Avril A. 37
 Avril F. 33
 Awicenna 267, 276
- Babut Daniel** 244
Backhouse J. 32
Banaszak Marian, ks. prof. 279, 301
Baracz S. 128
Barlaam, pustelnik 77
Barnaba, bp 43
Barrow J.D. 248, 256, 258
Bartłomiej, św., Apostoł 65, 66, 71, 77
Bartold Karol SJ, rektor Akad. Wileńskiej 119
Baum G. 311
Bazyli, św. 71
Bazyli Wielki 105, 266
Bazylianie 142
Bażanowski Rudolf, bp ewang.-augsb. diec. mazurskiej 319, 326
Bączkowiec F. 344, 350, 353, 354, 359
Beda Czcigodny 39, 45, 46, 48, 95, 98, 100, 109
Beda Wielebny 39; zob. **Beda Czcigodny**
Bedlemeier, kanonik 196
Bejaminin 262
Bejze B., bp 272, 366
Beket Tomasz, św. 32
Benedykt IX, pp 25
Benedykt, św., opat 67, 78, 79
Benedykt XIII, pp 25
Benedyktyni tynieccy 87
Bender J. 167, 169
- Bensch Teodor, ks. dr, adm. apost. diec. warm.** 202, 345–347
Berent Szymon SJ 129
Bergson Henri 216, 247, 270
Bernacki Jan, ks. 360
Bernard, św. 80, 81, 83
Bernardyni litewscy 137, 142
Bernwald z Hildesheim, bp 47, 50
Bertrand 79
Betsabe 35
Białoskórska Krystyna 96
Białostocki J. 262
Biblioteka Apostolica Vaticana 33, 423
Biblioteka Jagiellońska w Krakowie 10, 53
 — **Kórnicka PAN** 36, 423
 — **Liceum Hosianum w Braniewie** 303
 — **Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie** 303, 309
 — **Narodowa w Warszawie** 36, 423
 — — **Zbiory Ordynacji Zamoyskich** 36
 — **Uniwersytecka w Uppsali** 123, 129, 423
 — **Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie** 303
 — **Watykańska** 131
Bibliotèque Nationale, Paris 33
Bibliotèque Royale Albert I, Bruxelles 37
Biedulski Cz. 250
Biernacki Cezary 315
Biernacki L. 35
Biernat z Lublina 35
Biggs Frederick M. 97
Biliński Adalbertus 135
Bischoff Bernhard 96–98, 107, 109
Biskupi Stefan, ks., dr, ord. diec. warm. 344, 347–349, 353, 357–361
Bitter G. 395
Bludau A. 159, 182
Bocheński J. 236
Bodański Roman, ks. 360
Boecjusz 238, 274
Bogurodzica [Maryja] 53, 54, 59, 60, 62
Bohonos M. 64
Bolognetti Alberti 136, 137
Boloz W. 337
Bona, królowa 36, 37
Bondry Chrystian 138
Bonifacy, św. 290
Borc T., ks. 35
Borgiasz Franciszek, gen. SJ 117
Borkowska U. OSU 32, 33, 36, 37
Borkowski Tadeusz, ks. 360
Borzyszkowski Marian, ks. dr hab. 7, 8, 204, 322, 323, 407, 415
Bożyc [Boży Syn] 58, 59, 61
Bourbonowie, ród 153
Brachvogel E. 138

- „Brandkommando” [podpalacze Braniewa] 201
 Braniewska Akademia Państwowa 180, 181,
 183, 194
 Braniewskie Kolegium Jezuitów 177
 Braniewskie Seminarium Duchowne pw. Św.
 Ducha 187
 Braun-Gałkowska M. 407, 421
 Brecht Lucás 262
 Brehier L. 266
 Brincken Anna-Dorothea von 63
 Bronk A. 264
 Browning D. 369
 Brunhölz F. 109
 Brun-Bonificius 317; zob. Bruno z Kwerfurtu
 Brunn Zum E. 242
 Brunon z Brunszwiku, hrabia 50
 Brunon z Kwerfurtu, św. 43, 311, 316, 317
 Brun von Querfurt 317; zob. Bruno z Kwerfurtu
 Bruski I. 316
 Brückner A. 53, 309
 Brytyjczyk (nieokr.) 64
 Brytyjczyk [A.N. Whitehead] 220
 Bryx Franciszek, ks., notariusz Kurii Bisk.
 w Olsztynie 347, 349
 Brześciński M. 323
 Brzykey Stefan, ks. 202
 Buchholz Franz 139
 Bucichowski Wacław 9, 11, 29
 Buffière F. 233
 Burchard z Wormacji, bp 40
 Bursa 126
 — ubogich 126, 127
 — muzyczna 126
 Busse Bernard, prof. 171
 Butler Bartłomiej, bp sufr. inflandzki 129
 Bystram Maciej, bp sufr. chełmiński 129
- Callois R. 269
 Camus A. 270
 Carolus Józef, rektor 173
 Centrum Stowarzyszeń Katolickich 192
 Cesar 34
 Cezary z Arles 46
 Cham, syn Noego 308
 Chardin Teilhard de 216, 247
 Charles IX 139; zob. Karol IX
 Chave E.J. 376
 Châtelet F. 236
 Chenu M.D. 240, 274
 Chilperyk, król Franków 49
 Chlewiński Z. 409
 Chłodobert, bp 48
 Chłodwig, król 43
 Chłosta Jan, dr hab. 323
 Chodyński S. 124
- Chojnacki W. 315
 Chrapek J. 410, 411
 Chrodylda, królowa Franków 45
 Ch-Sing Lam 256
 Chrystian IV, król Danii i Norwegii 138
 Chrzczanowski Stanisław, ks. kan. 346, 354
 Chybiński A. 128
 Cichowicz S. 239
 Cichowski Jan, oficjal 158
 Cieślińska N. 262, 263
 Claudin A. 33
 Clarke Norris W. SJ 232
 Clouse F. 256
 Cobb J.B. Jn. 220
 Collegium Germanicum 131, 141, 143, 144
 — Hosianum (Braniewo, 1565–1780) 303
 — Romanum 143, 144
 Colloquium Charitativum w Toruniu 312
 Comte August 240, 268
 Commendone Jan Franciszek, kard., nuncjusz
 151, 177
 Congar Y.J.M. 10, 17, 40, 311, 371
 Connolly J.M. 264
 Cousins E.H. 217
 Couture P.D. 369
 Cupiał D. 326
 Cuthbert z Lindisfarne, św. 48
 Cyceronianin [św. Hieronim] 73
 Cyprian, bp 78, 79
 Cystersi 123
 Czuba K. 386
 Czerni K. 263
 Czesi 138
- Dacjan 68
 Dacjusz, św., bp Mediolanu 65
 Dadon, bp Verdun 48
 Daniel, prorok 69, 80
 Dantyszek Jan, bp 115
 Darwin Karol 249, 250
 Datan, buntownik 397
 Daur Klaus D. 93
 Dawid, król 16, 23, 33, 35, 64, 307, 308
 David 305; zob. Dawid, król
 David Pierre, ks. 87, 93–95, 97, 100, 101, 105,
 106
 Debae M. 37
 Decjusz 68
 Delettre P. 124
 Demiurg 243
 Derrida J. 270
 Descartes René 239, 267, 270; zob. Kartezjusz
 Dietrich z Niem, teolog 10
 Dinder Juliusz, abp gnieźn. i pozń. 279, 280, 301
 Dittersdorf Karl Ditter von 171–173

- Dittrich F. 153, 156, 161, 162, 179
Dłubacz Włodzimierz 236, 264, 273, 274–278
 Dobry Lotr 79
 Dobrzański S. 9
 Dolch J. 395
 Dołgow A.D. 256; zob. Dołgow A.D.
 Dołęga J.M. 249
 Dołgow A.D. 256
 Dolmat-Isajkowski Franciszek, bp smol. 129
 Dominik, św. 67, 79
 Dominikanie 128, 142
 Dorota z Mątów, bł. 317
 Dorota Prusiac b. 317; zob. bł. Dorota z Mątów
 Drzazga Józef, ks. bp dr 202, 204, 205, 208, 325, 326, 351, 352, 355, 356
 Drażek Józef, ks. 360
 Drews Jan 119
 DUBY G. 40
 Duczynski D. 319
 Duda F., konsenior diec. mazurskiej Kościoła ewang.-augsburskiego 319, 320
 Duhr B. SJ 148
 Dunin Marcin, abp gnieźn.-poznański 316
 Duns Jan Szkot 267
 Duńczycy 138, 139
 Durkheim E. 269
 Dürer A. 33
 Działyński Michał, bp sufr. warm., bp kamieniecki 129
- Eadbert, bp 48
 Efezianie 209
 Egipcjanie 16, 78
 Egipcjanin (nieokr.) 76, 77
 Ehrlich L. 20
 Eichhorn Antoni 174, 175
 Eklezja 8, 34
 Ekwiejusz 79
 Elgot Jan 23
 Eliade M. 269
 Elizjusz 307
 Elżbieta, św. 59, 60
 Engler R. 399
 Episkopat Polski 205
 Era, syn Judy 307
 Erebert z Tuluzy 42
 Eriugena Jan 265
 Ermeeke G. 333
 Eryk, bp 47
 Etiopi (Etiopczycy) 73
 Eufemia, św. 71
 Eulogiusz, pustelnik, bp Aleksandrii 45, 69
 Europejskie Spotkania Młodych 321
 Eustochium, św. 82
- Eutyches 266
 Euzebiusz z Cezareu 237, 266
 Ewig E. 44
 Exeler A. 400
 Ezaw, brat Jakuba 16
 Ezechiel 74
- Fafiński S. 316
 Falkenberg J. 14
 Faustyn, bł. 65
 Feicht H. 53, 128
 Feifel E. 400
 Feldt Wawrzyniec 172, 174
 Feliks, kapłan 67
 Ferber Maurycy, bp 115
 Ferykides z Syros 235
 Festugiere A.J. 233
 Feuerbach L. 268
 Fichte 268
 Fichtenau H. 40
 Fijałek Jan W., ks. 29
 Filharmonia Olsztyńska 206
 Filip, syn Heroda 11
 Filon 238, 241
 Filistyni 307, 309
 Finowie 138, 139
 Firlej, bp 129
 Fisher J. 262
 Fittkau Gerhard, ks. prof. dr 179, 182, 185, 186, 195
 Flatten H. 181
 Ford L. 220
 Forycki R. 366
 Fotschki Marcin 166, 169–171
 Fox, kanonik 159
 Frazer J. 243, 269
 Fredrich Antoni, wuj E. Klawittera 282
 Fredrich Maria, żona Jana Klawittera, matka kanonika E. Klawittera 282
 Frenzel Antoni, prof., sufr. warm. 168, 172, 173
 Freud Z. 270
 Frontoniusz, św. 75, 76
 Frycz-Modrzewski Andrzej 313, 314
 Fryderyk II, cesarz 195, 273
 Fryzowie 48
 Fuchs O. 400
 Fuggerowie, bankierzy 135
 Fulgencjusz, św. 62
 Fürstenberg Franz von 194
- Gabriel, zwiastun 59
 Gadamer H.G. 264
 Grajek J.S., ks. dr 320

- Galajusz, pp 25
 Galio Tolomeusz, kard. 131–134, 136–140, 143, 145–147, 149
 Ganswind Walery, rektor 156–158
 Gassman P. 44
 Gasztold Wojciech 36
 Gatz Erwin 177, 179, 180, 194, 195, 280
 Gdańszczanie 139, 180
 Gembicki Andrzej, bp lucki 129
 Gembicki Piotr, bp krakowski 129
 Gerhard z Augsburga 41
 Geritz Józef Ambroży, bp 173–175, 316
 German z Auxerre, bp 45
 Gerson Jan, teolog 10, 23
 Gertruda, księżna 32
 Gieysztor A. 304
 Gilson Etienne 15, 234, 237, 239, 241–244, 264, 270, 277, 278
 Gimnazjum Akademickie w Braniewie 151, 152, 155–157, 162, 165, 177
 Giovanni Paolo II 332; zob. Jan Paweł II
 Girard R. 269
 Glempl J., bp 325, 326, 343, 348–350, 410, 411
 Gloy H. 394
 Gnostycy 13
 Goldscher z Trewiru 47
 Goliat 307
 Gołaszewska M. 262, 263, 270
 Gomulka Władysław 353
 Gordon I. 347
 Gorgiasz 218
 Gospodzin [Władca] 56, 57, 61
 Gosieniecki Feliks 355
 Górski Mikołaj, kanonik płocki 115
 Grabowski Adam Stanisław, bp 160, 161, 174
 Grabowski I. 360
 Gracjan 120
 Grecy 125, 223, 237, 243, 244, 264
 Gregori XIII 133; zob. Grzegorz XIII, pp
 Greiffenhafen Gotfryd 138
 Grębecka W. 251
 Grębecki A. 250, 251
 Grochocki Józef, ks., rektor sem. w Pelplinie 202
 Grochowski L. 20
 Grosjean O. 105
 Grün Hans Baldung 35
 Grzebień L. 153, 424
 Grzegorz, św. 32
 Grzegorz XIII, pp 125, 128, 131, 133, 134, 143, 144, 149, 160; zob. Grzegorz Wielki
 Grzegorz Wielki, pp 16, 39, 40, 42, 43, 45–47, 49, 63, 67, 95, 97–99
 Grzegorz z Nazjanzu 266
 Grzegorz z Nyssy 266
 Grzegorz z Tours 45, 49
 Grzeškowiak A. 320
 Grzywacz Jerzy, ks. 358, 359
 Gulbinowicz H., ks. 114, 116, 117, 205, 208, 355
 Guriewicz A. 11
 Gustaw Adolf, król szwedzki 138
 Gustaw Waza, król szwedzki 149
 Gutowski Piotr 215, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232
 Guzowski Jan, ks. dr 4, 171, 203, 208
 Gymnasium Academicum (w Braniewie, 1781–1818) 303
- H**
 Habermann J.P. 128
 Hajmon Kaniuryjski, św. 77
 Hammond Karen 97
 Harasch Wojciech, regens 161
 Hardoulin, trzej bracia-wydawcy 33
 Hartshorne Charles 215, 217, 219–223, 225–230
 Hatten Stanisław, bp warm. 172, 316
 Hanowski, kanonik 346
 Hawking S.W. 255, 256
 Hebrajczycy 280
 Hefele-Leclerg 46
 Hegel G.W. 216, 230, 268, 270
 Heiber H. 180, 196
 Heidegger M. 240, 270
 Heller M. 220, 248–250, 253, 259
 Helman A. 411
 Memmerle K. 402
 Henryk z Langenstein 23
 Heraklit 218, 269
 Herakliusz 77
 Herder (wydawnictwo) 177, 311, 312
 Heretycy szwedzcy 146
 Hermann E., bp 282
 Herod 11
 Herodes 97; zob. Herod
 Hesse Benedicti 9; zob. Hesse Benedykt
 Hesse Benedykt 7, 10–13, 15–27
 Hezjod 233, 264
 Hieronim, św. 69, 70, 73, 74, 82
 Hieronim ze Strydonu 40, 42
 Hilarion, św. 76, 77
 Hilary, św. 75, 76
 Hilary, św. z Poitiers 95
 Hilduin z St. Denis 40
 Hill Thomas D. 97
 Hilward, bp 47
 Hindulf 48
 Hinkmar z Reims 40, 42
 Hipler Franciszek, historyk 158, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 176
 Hipokrates 70
 Hipolit, św. bp 68

- Hitler Adolf 196
 Hlond August, kard. 202, 342, 343, 345, 349
 Hohenzollern Józef von, opat oliwski, bp warm.
 166, 167, 169, 171, 172, 175, 178, 195, 315
 Hohenzollern Karol von, bp chełmiński 154,
 158, 159, 162, 166
 Hoffmann A. 161
 Ho-Kim Q. 256
 Homer 233, 234, 245, 264
 Hoppe S. 288
 Hoppe Ludwik 174, 175
 „Hosianum” 121, 195, 203–205, 207, 209–211
 Hosii S. 314; zob. Hozjusz S.
 Houlier J. 40
 Hoy D.C. 264
 Hozjusz Stanisław, kard. 4, 114–118, 151, 177,
 211, 311, 313, 325
 Hraban Maur, abp Moguncji 39, 43, 44
 Hubert H. 269
 Hugon, opat Cluny 76, 77
 Hume D. 268
 Hunowie 45
 Hunter R.J. 369
 Hus J. 10, 16, 30
 Husner Georgius 64, 85
 Husyci 9, 19
 Hylzen Jerzy, bp smoleński 164
- Ilwicky Piotr, ks. 355, 360
 Idzi, bp 47
 Ingarden R. 267, 270
 Institutum Regium Litterarium 153
 Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II
 w Olsztynie 322
 — Szkolny 154, 162
 — Teologiczny im. Jana Pawła II w Olsztynie
 321
 Internat Szkoły Muzycznej w Olsztynie 206
 Iroszkot [Aron z Auxerre] 95
 Iwanicki Aleksander, ks. 345, 346
 Izaak 16, 307, 308
 Izaak, opat 80
 Izajasz, prorok 12, 109
 Izraelici 101, 306
 Izydor z Sewilli 39, 44, 98, 105, 109
- Jacobus [Jakub, św.] 98
 Jadwiga, bl. 205
 Jadwiga, św. 36
 Jaeger Werner 233, 243, 244
 Jagiellonowie, ród 32, 36
 Jagłowski Antoni, ks. prałat, wicerektor semina-
 rium 202, 349
 Jakub, bibl. 16, 215
 Jakub, św. Ewangelista 201
 Jakub z Paradyża 21, 23
 Jan Chryzostom 18
 Jan Chrzyciciel, św. 8, 54, 58–60, 72, 98–100;
 zob. Jan Ewangelista
 Jan Diakon, bp Rawenny 42, 45, 46, 49
 Jan Ewangelista 66, 69, 70, 78, 79, 305
 Jan Jalmużnik, patriarcha Konstantynopola 71
 Jan (nieokr.) 107
 Jan, pp (nieokr.) 68, 70
 Jan, św. (nieokr.) 164
 Jan XII, pp 25
 Jan XXIII, pp 25, 312, 389, 390, 394, 395, 424
 Jan Paweł II, pp 153, 205, 211, 323, 326,
 329–332, 334, 335, 338, 365, 368, 387, 389,
 406, 407, 409, 410, 415, 420, 421, 423, 424
 Jan III Waza, król szwedzki 131, 161
 Jan z Damaszku 266
 Jan Złotousty 266
 Jan z Raguzy, teolog 10
 Jan z Wildeshausen, gen. zakonu dominikanów
 275
 Jaroszewicz-Pierślawcew Zoja, dr 323
 Jasiński Grzegorz 315
 Jaskuła P. 325
 Jaspers 240
 Jean III 132; zob. Jan III Waza
 Jedlicki M.Z. 43
 Jeremiasz 308
 Jerzy, św. 68, 70
 Jeschkau Jerzy [Gescano], agent bankowy Fug-
 gerów w Gdańsku 139
 Jestadt Jan Jakub, ks., dr 206
Jezierski Jacek, ks., bp, dr 4, 204, 323
 Jezuici 117, 119, 123–127, 131, 151–154, 195,
 424
 — prowincja litewska 177
 — w Braniewie 153, 155, 156, 160, 162
 — w St. Georgen 180
 Joab 308
 Joachim 79
 Joanna 20
 Joazaf, książę indyjski 77
 Jozafat 77
 Johannes 98; zob. Jan, św.
 Johannes Paul II 207, 339; zob. Jan Paweł II, pp
 John Paul II 369; zob. Jan Paweł II
 Jona 20
 Jończycy 245
 Jossua J.P. 394
 Jost Urban z Ornety 138
 Journet Ch. 17
 Jozue 109
 Józef, bibl. 34
 Józef, starzec 81
 Józef, św. 80

- Juda 307
 Judasz 17, 308
 Judyta, bibl. 34
 Julian Apostata 71, 77, 78
 Julianna, św. 71, 81, 82
 Justa Kaeper, syn luter. bpa z Finlandii 140
 Justus, mnich z klasztoru św. Grzegorza 67
 Justyna, św. 78, 79, 82
 Juta z Chelmy, bl. 317
- Kaifasz** 308
Kain 15, 308
Kaleb 109
Kalinowska Jadwiga Ambrozja OSB 303, 304, 306, 308, 310
Kalinowski Lech 96
Kalinowski Mirosław, ks. 365, 366, 368, 370, 372
Kaliński A., ks. [= Iwanicki] 346
Kaller Maximilian/Maksymilian, bp 166, 177, 179–185, 187, 189, 191, 193, 195–197, 199–203, 205, 207, 209, 211
Kalucki Stanisław, ks. 203
Kamiński Leon 355
Kamiński Mikołaj, ks. 354
Kamiński R. 367, 369
Kamiński St. 265, 390
Kant I. 219, 240, 268
Kanty Jan, św. 10, 23
Kapituła Katedralna we Fromborku 184, 351, 352
Kardynał Komenski (= Galio kard., pochodził z Como) 133
Karłowski 163
Karłowska-Kamzowa Alicja, prof. dr hab. 7, 31–33, 36
Karol Boromeusz, św. 140, 143
Karol Wielki 95
Karpiński Mieczysław, ks., dr 347
Karrer L. 369
Kartezjusz 216, 239, 240, 267, 268; zob. Descartes
- Karzel Adam* 4
Kassian 95
Kastoriusz, bp z Arminium 45
Kaszubi 139
Katarzyna Jagiellonka, żona króla szwedzkiego Jana III Wazy, matka Zygmunta III Wazy 161
Katarzyna, św. 117, 164, 177
Katarzynki 203; zob. Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny
Katedra Procedury Prawa Cywilnego Kanonicznego ATK w Warszawie 359
Katolickie Towarzystwo Rzemieślnicze 290
- Katolischen Akademie Braunsberg** 195
Kaufmann H.B. 400
Kaufmann F.K. 398
Kawczyński Piotr 175
Kawecka-Gryczowa Alodia 64
Kazimierz Odnowiciel, król 94
Kelly J.F. 97
Kerver Theleman 33, 34
Keuchel Paul, ks. dr 201
Keutner Th. 264
Kętrzyński Stanisław 94, 96
Kinastowski W. 250, 251
Kiereś Henryk 261, 262, 264, 266, 268, 270, 272
Kierkegaard S. 215, 268
Klaudja, córka Anny Bretońskiej królowej Francji 37
Klawitter Edward, kanonik chelm. 281, 282, 289, 295
Klawitter Jan, ojciec kan. Edwarda 282
Klawitter Rozalia, siostra E. Klawittera, żona Wincentego Lüdtkke, matka kan. Klemensa Lüdtkke 294
Klemens Aleksandryjski 238
Klemens, bp 48
Klemens, św. 63
Klemens XIII, pp 135
Klemens XIV, pp 152, 153
Klemens z Aleksandrii 266; zob. Klemens Aleksandryjski
Kleszczyński A., ks. superintendent Kościoła Ewang.-Metodyst. 320
Klimczak Zygmunt, ks. 385, 386, 388, 390, 392
Klinger Andrzej SJ 129
Kłoskowski K. 248
Kłoczowski J. 341, 342
Knab D. 396
Knipper Michał, kanonik lubeczki 139
Kobyłecki Stanisław, ks. dr 346
Kochanowska M. 234
Kolberg Augustyn, historyk 175
Kolberg J. 167
Kolegium Jezuickie
 — — Braniewo 151, 153, 177, 195
 — — Lidzbark Warmiński 151
 — — Reszel 153
Kolegium Niemieckie 143, 144
 — Olomunieckie 148
 — Papieskie w Braniewie 154
 — Rzymskie 144–146
 — Sędziów Prosynodalnych 348
Kołończyk (mieszkaniec Kolonii) 139
Kolvenbach Peter Hans, gen. SJ 315
Kollątaj Hugo 153
Komisja Edukacji Narodowej 153
 — Ekumeniczna Diecezji Warmińskiej 318

- Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego 421
 — — ds. Ekumenizmu 423
 Komitet Badań Naukowych 2
 Komorowska J. 407, 408, 419
 Koberger, wydawca norymberski 35
 Koncyliałyści 16
 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 205
 — Protestanckich Tow. Misyjnych w Edynburgu 312
 Kongregacja dla Spraw Nadzwyczajnych Kościoła 343
 — Kardynalska do Spraw Niemieckich 133
 — Konstytucyjna 343
 — Nauki Wiary 329, 333, 334, 338
 — Rozkrzewiania Wiary 140–144, 147–149, 160, 161
 — Sakramentów 348
 Kongres Walnego Zgromadzenia Międzynarod. Federacji Ruchów na rzecz Rodziny 411
 Konkordat wormacki 166
 — wiedeński 166
 Konrad z Gelnhausen 23
 Konstantyn V, cesarz 266
 Konwertyci skandynawscy 146
 — niemieccy 146
 Konwikt szlachecki 155
 Königliches Schulerinstitut 153
 Kopera Feliks 94
 Kopernik M. 219
Kopiczko Andrzej, ks. dr 114–117, 131, 133–136, 139, 201, 324
 Korewa J. 115
 Korolko M. 312
 Kornatowski W. 237
 Korsak J. 319
 Korsak Mikołaj, unicki metropolita kijowski 129
 Korsak Otton, alumn 206
 Korzeniowski L. 376
 Korzonkiewicz Jan, kanonik 94
 Kościelecki Łukasz, bp poznański 117
 Kościół Adwentystów Dnia Siódmego 324
 — Chrystusowy 318, 324
 — Chrześcijan Dnia Siódmego 324
 — — Wiary Ewangelicznej 324
 — Ewangelicko-Augsburski 318, 324
 — — Reformowany 324
 — — Metodystyczny 319
 — Polsko-Katolicki 324, 325
 — Zborów Chrystusowych 324
 — Warmiński (katolicki) 209–211
Kowalczyk Józef, ks., nuncjusz 204, 208–210, 212, 326
 Kowalczyk St. 269, 387
 Kowalik Feliks, ks. dr 349, 359
 Kowalski Kazimierz Józef, bp ordyn. diec. chełm. 202
 Kozakiewicz S., ks., dr 321
 Kozłowski J. 324
 Krasicki Ignacy, abp 154, 156–158, 163
 Krapiec M.A. 265, 267, 269, 272, 277, 278
Krażyńska Zdzisława, prof. dr hab. 8, 53, 54, 56, 58, 60, 62
 Krementz Filip, bp 175, 178
 Krokiewicz A. 236
 Królewski Instytut Szkolny 153, 154, 158
 Kromer M. 114–116
 Krukowski Kamil O. 351, 352, 354, 355
 Krzyciel [Jan Chrzyciel] 58, 60, 61
 Krzykowski Jan, ks., wuj J. Trepnau 282
 Kroyden, ks. dr 201
 Ksenofanes 235, 243, 244, 264
 Księża Misjonarze 118
 Kubiczek P., rządcą diec. mazurskiej Kościoła ewang.-augsb. 319
 Kucharski Stefan 156
 Kuchowicz B. 257
 Kuchtowska Helena, żona Piotra Trepnau, matka kanonika Jana 282
 Kuczberski Jan, bp chełmiński 129
 Kuczkowski S. 377
 KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski) 205, 320, 356, 379, 382
 — Wydział Teologiczny 205
 Kulesza Piotr SJ 130
 Kulik Jan, ks. prof. 349
 Kumor B. 125
 Kumor N. 256
Kunicki Zdzisław, ks. dr 4, 233, 234, 236, 238, 240, 242, 244
 Kunig [prawidłowo: Kunigk] Jan Jerzy 145
 Kunigk Jan Jerzy, kustosz Kapit. Warm. 116
 Kuntze E. 136
 Kuratorium Oświaty i Wychowania w Olsztynie 207
 Kurdziałek M. 242, 264
 Kuria Arcybiskupia w Białymstoku 424
 — Biskupia w Olsztynie 206, 347–349, 351
 — Diecezjalna w Olsztynie 347
 — Rzymska 14, 159–161
 Kurlandzycy 139
 Kuźnicki L. 250, 251
 Kühnappel Wilhelm, zabójca bpa S. Hattena 172
Kürbis Brygida, prof. dr hab. 8, 32, 87, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110
 Labarre A. 33
 Laktancjusz 266
 Lambert B. 311
 Lampadiusz 71

- Lancellotti Jan Chrzyciel, nuncjusz 144
 Landenhaus K.L. 365
 Landsberg Józef, ks. kan. 288, 290, 294, 301
 Landsberg Ludwik, ojciec kan. Józefa Landsberga 290
 Langner J. 324
 Landulf, rycerz, ojciec św. Tomasza z Akwinu 273
 Laschki Piotr 154, 162, 163
 Laubuch Blażej, bp sufragan passawski 129
 Lauer George, kustosz 94
 Läßle A. 394
 Leclere J. 313
 Leeuw G. van der 269
 Lehmann M. 162, 164
 Leibniz 216
Leń Kazimierz SJ, ks. 123, 124, 126, 128, 130
 Leon III, cesarz 266
 Leon XIII, pp 280, 281, 288, 311, 312, 388
 Lepa Adam, bp 405, 411, 416, 417
 Lepszy Leonard 94
Lesiński Andrzej, ks. 177, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214
 Leśniak K. 234
 Leuenberger R. 400
 Leyk W.M. 322
 Libera A. de 242
 Liberiusz, pp 25
 Librowski S. 124
 Liceum „Hosianum” w Braniewie 151, 167–171, 173–175, 178
 Liedtke A. 118
 Liedtke Franciszek, ks. dr 288, 289, 300, 301
 Likowski E., bp poznański 282
 Lilienthal T.Ch. 317
 Linden V. 311
 Lindsay W.N. wydawca 39
 Link Dorota, żona Ludwika Landsberga, matka kan. Józefa 290
 Lio E. 332
 Lipski Jan, bp chełmiński 317
 Litta Wawrzyniec, nuncjusz 143, 164
 Litwini 137, 139
 Lohr Mikołaj 354
 Lorenzelli Benedykt, nuncjusz, abp tyt. Sardes 288, 300, 301
 Lombard Piotr 10, 274
 Longin/Longinus, męczennik 105
 Loomer Bernard 220
 Lortz Josef/Joseph, prof. 186
 Lossow S. Joanna FSK 319
 Lot 307
 Love Elias Every 96
 Loyola Ignacy, gen. zakonu SJ 114, 126
 Lubac Henri de 13, 97
 Lubański M. 250, 253
 Lubecczycey 139
 Lubiec P. 237
 Luehr G. 119; zob. Lühr G.
 Lukács L.[adislaus] 132; zob. Lukács Władysław
 Lukács Władysław 131–134, 136–138, 140, 141
 Lunn E. 262
 Lupus z Troyes 44–46
 Luter Marcin, ks. dr 313
 Lüdtko Klemens Marcin, ks. 288, 289, 294, 300, 301
 Lüdtko Wincenty, ojciec Klemensa 294
 Lühr Georg 125, 131, 132, 134, 136, 138, 140–144, 146–148, 161
 Lyotard J.F. 270
 Łapot Józef, ks. dr rektor 202, 208, 349, 354
 Lawreszuk A., ks. 320
 Lotysz [Jan Montanus] 140
 Lotysze 139
 Łowicki Maksym, zakonnik 163, 164
 Łoźna E. 321
 Łoźna I. 302, 321, 326
 Łukasz, św. Ewangelista 95, 98, 210
 Macedończycy 73, 74
 Maggio, prow. zakonu SJ 117
 Maiolus, opat Cluny 40
 Majdański K. 334
 Majewski M. 398
 Majka J. 406
 Makary, opat 65
 Makariusz L.L. 269
 Maksymilian [Kaller], bp 197
 Maksymian, bp trewirski 48
 Malchus 308
 Malinowski B. 269
 Malachowski Jan, bp chełmiński 118
 Manichejczycey 13
 Marcin Polak 63–66, 68, 85
 Marcin, św., bp Tours, patron galijskiego episkopatu 45, 49, 69, 75, 76, 82, 169
 Marcin z Opawy 63; zob. Marcin Polak
 Marcel G. 268
 Marcjalis, św. 67
 Marcelli, pp 25
 Marcus [Marek, św.] 98
 Marek, brat Wspólnoty z Taizè 320
 Marek, św., bp Aleksandrii 322
 Maria Egipcjanka, św. 74, 76
 Maria Kazimiera, królowa 118
 Maria Magdalena, św. 99
 Maria z Oignies 68

- Maritain J. 278
 Markowski M. 9
 Marks K. 268, 270
 Maronici 125
 Marrow J.H. 32
 Martens Nico 304
 Martin R. 369
 Martin von Troppau [Marcin z Opawy] 63; zob.
 Marcin Polak
 Martinus Polonus [Marcin Polak] 63, 64, 85, 86
 Martyriusz, św. 82
 Marwicz Jan, bp chełmiński 279, 280
 Marwitz Joannes 286; zob. Marwicz Jan
 Marynian, bp Rawenny 46
 Mascall E.L. 241
 Mategna Andreas 34
 Mateusz, św. Apostoł 9–11, 78, 79
 Mateusz Hiszpański 68
 Mateusz z Krakowa, mistrz Hessego 14
 Mathieu S. 26
 Mathy Ignacy, bp chełmiński 158, 166, 167
 Matthew [Mateusz, św.] 98
 Mauss M. 269
 Marwicz Jan 280
 Mayr E. 252
 Mazierski S. 250
 Mazowita (kapłan z Mazowsza) 114
 Mazur J. 388–392
 Mazurkiewicz R. 54, 60
 Mazurzy 315
 Mączak A. 113
 Mäder O. 402
 Mc Luhan H.M. 407
 Mediewiści 7
 Meinwerk, bp 47
 Melchita, czarnoksiężnik z Toledo 78, 79
 Melchizedech 306
 Memmiusz, bp 42
 Mena Jose Lorite 233, 243, 244
 Mendelejew 257
 Mendroch P. 320
 Mercier A. 270
 Merkury, rycerz i męczennik 71
 Merowingowie 49
 Metropolitalny Sąd w Warszawie 361
 Metz J.B. 401
 Meyer N.L. 396
 Michalska Barbara, mgr 303
 Michał Archanioł 78
 Michałowska Teresa 53, 54, 304, 305
 Mielczarek Barbara, siostra obliczanka 203
 Miechowici 164
 Międzynarodowy Kongres Rodziny 406
 Migne J.P. 424
 Mika S. 41
Mika Tomasz, mgr 8, 53, 54, 56, 58, 60, 62
 Mikołaj, św. 65, 66, 68
 Mikołaj III, pp 63
 Mikołaj z Clemanges 23
 Mikołaj z Kuzy, teolog 10
 Milewicz Jerzy 148
 Miller G. 395
 Millerowa L. 341
 Miodońska B. 36
 Misiaszek K. 337
Misiorny Marek, dr 8, 39, 40, 42, 44, 46, 48, 50
 Misjonarki Świętej Rodziny 203
 Misjonarze św. Wincentego á Paulo 203
 Miziołek W., bp 311, 312, 320, 324
 Moeller Paweł, kanonik 174
 Mojżesz 16, 101, 242, 306
 Mondin B. 312
 Montagnes B. 239
 Montanus Jan 140
 Montanus Maciej 163
 Morciniec Elke 304
 Moreau B. 33
 Morello G. 33
 Moricca V. 63
 Morrisey F.G. 333
 Moskale 137, 146
 Mounier Emmanuel 387
 Moysa S. 312
 Müller Andrzej 138
 Mross H. 282, 290, 294, 295
 Murawski Cz. 406
 Mussinghoff H. 194
 Musolf Anna, żona Józefa Rosentretera, matka
 bpa Augustyna 280
 Myśków Józef, ks. 204, 355, 356

 Nachor, opat 74
 Nacke B. 401
 Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985 r.) 317
 Napiórkowski S.C., ks. prof. 240, 312, 320, 324
 Napoleon 164, 166
 Neil S.Ch., teolog protest. 312
 Nenchen Marcin SJ 129
 Nestoriusz 266
 Neubaer Jan 172
 Neuman Alojzy, ks. 355
 Neumann Józef, prof. 168
 Nicolao Papa III 85; zob. Mikołaj III, pp
 Niehl Fr.W. 395, 400
 Niemcy 139, 154, 342
 Nietzsche F. 268, 270
 Nikanor, prawosł. bp białostocko-gdański 326
 Nikodem 77
 Nipkow K.E. 400
 Niższe Seminarium Duchowne we Fromborku
 206

- — — w Olsztynie 202
 — — — w Orneccie 206
 Noe 16, 308, 309
 Norwegowie 138, 139
 Nossol A., bp 320, 323
 Noval J. 353
 Nowak J. 237
Nowak Władysław, ks. 311, 312, 314–316, 318–320, 322–324, 326, 328
 Nowoapostolski Kościół 324
 Nowodworski Adam, bp kamieniecki 129
 NSDAP [Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei] 180
 Nuncjatura Apostolska w Monachium 279
- Oblak Jan, bp 113, 115, 117, 172, 175, 177, 201, 202, 208, 303, 315, 316, 318, 325, 326, 342, 346, 347
 Odilon St. (św. Odylon) 40
 Oestreich Johannes, kupiec braniewski 165; zob. Östreich Jan
 Ojcowie Kościoła 18
 Okoniewski Stanisław, bp 280
 Okonow E. 256
 Oktawian, cesarz 77
 Orlkowiec Katarzyna z Tęczyńskich, księżna Słucka 137
 Omot H. 45
 Onan, syn Judy 307
 ONZ 389
 Orgass Antoni 164
 Orlik Jerzy 353
 Orlikowski Tomasz 166, 167
 Orłowicz 154
 Ormianie 125
 Orsenigo Cesare, tyt. abp Ptolemais, nuncjusz 179
 Orwell 386
 Orygenes 237, 305
 Orzechowski Stanisław 314
 Ostrowska E. 53
 Otello Jerzy, ks. konsenior Kościoła ewangelicko-ąugsburskiego 319
 Otto R. 269
Ozorowski Eugeniusz, ks. bp prof. dr hab. 7, 9, 10, 13, 14, 16, 18
 Östreich Jan 166
- Pachomiusz, św. 80
 Pafnucy 75
 Pakosta Atanazy, bazylianin unicki, bp chelmiński 142, 146
 Pakszys E. 257
 Pałac R. 9
- Palm Alojzy 175
 Panormitanus Mikołaj, teolog 10
 Pantaleon, św. 95
 Paolo VI 332; zob. Paweł VI, pp
 Państwowe Gospodarstwo Rolne 206
 Państwowe Nieruchomości Ziemskie 206
 Państwowy Fundusz Ziemi 206
 Papieška Akademia Teologiczna w Krakowie 205
 — Komisja/Rada ds. Środków Społecznego Przekazu 405, 408, 423, 424
 — Rada ds. Rodziny 411
 Papieški Alumnat dla Północnych Misji 177, 178
 Papieskie Kolegium Misyjne w Braniewie 131
 Parafia św. Jakuba w Olsztynie 205
 — św. Józefa w Olsztynie 205
 — św. Trójcy w Kwidzynie 201
 Parmenides 216, 218, 235
Parzych Katarzyna 405, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422
 Pascal B. 215, 239, 240, 268
 Pasierb J., ks. prof. 320, 323
 Paulin, bp Tagesis 49, 68, 70
 Paulo, brat Wspólnoty z Taizé 320
 Paweł Diakon 45, 48
 Paweł Prostack z Tebaidy 71
 Paweł, św. Apostoł 40, 43, 60, 74, 100, 209, 305
 Paweł VI, pp 317, 331, 367, 406, 408, 409, 411, 424
 Pawłuk Tadeusz 203, 204, 207, 354, 357, 359, 363
 P. Chryzolog 56; zob. Piotr Chryzolog
 Peacocke A.R. 252
 Pedetta M. 333
 Peebles P.J.E. 258
 Peirce 216
 Pelagiusz 107
 Pełnomocnik Rządu na Okręg Mazurski 202
 Penrose R. 256
 Pepping Rozalia, żona W. Sawickiego, matka dziewczana Roberta 290
 Peter M., ks. 59
 Petrani A. 125, 169
 Petrus S. 20, 21, 98; zob. św. Piotr
 Philippe M.D. 237
 Philypus [Filip] 97
 Picard J.Ch. 47
 Piechnik L. 114, 116, 117, 119, 124, 145, 146
 Pieper J. 273, 274
 Pierechod M. 331
 Pieronek T. 360
 Pieta 35
 Pietrowicz, prof. 154
 Pietrusińska M. 95
 Pignatelli Franciszek, nuncjusz 143, 145

- Pijarzy 118, 136, 153
 Piotr Apostoł, św. 12, 18, 21, 22, 25, 99, 100
 Piotr Chryzolog, bp Rawenny 47, 48, 56
 Piotr Czcigodny, opat Cluny 63
 Piotrowczyk, wydawca 35
 Piotr św. [Apostoł] 20, 25, 42, 44, 45, 48, 306
 Piotr z Ailly 10, 23
 Piotr z Irlandii 274
 Piotr z Poitiers 14
 Piotr z Poznania 14
 Pirożyński Marian, redemptorysta 319
 Piszcz Edmund, ks. abp Metropolita Warmiński
 7, 280, 312, 318, 320, 323, 325, 326
 Pius VII, pp 166
 Pius X, pp 361
 Pius XI, pp 179, 388
 Pius XII, pp 311, 312, 317, 343, 389, 409
 Piwowski Władysław, ks. prof. dr hab. 203,
 371, 385, 387, 388, 390
 PKP 206
 Platon 217, 218, 233, 234, 236, 244, 264, 277
 Plotyn 216, 237
 Plotzek J.M. 32
 Plummer C. 45
 Plutaj W. 371
Pluski Tadeusz, ks. 341, 342, 344, 346, 348, 350,
 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364
 Podlacha Władysław 94
 Podolecki Jerzy, ks. kan. 352, 355
 Polacy 10, 138, 139, 314
 Polak G. 320
 Polak Marcin, abp nominat gnieźnieński 8
 Polikroniusz, bp Verdun 46
 Polkowski Ignacy, ks. 93–96
 Polska Rada Ekumeniczna, Oddz. Wojew. w Ol-
 szynie 318
 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny
 318, 324
 — Komitet Narodowościowy w Olsztynie 202
 — Kościół Chryścjan-Baptystów 324
 — Kościół Katolicki 318
 — Synod Plenarny 419
 Polskie Towarzystwo Historyczne 319
 Polzien Karl 201
 Pomorzanie 139
 Poplatek J. 125
 Poppo, bp krakowski 97
 Poręba Piotr, ks. 203
 Possevino Antonio 149, 160, 161; zob. Possevi-
 no Antoni
 Possevino Antoni SJ 125, 126, 131–146, 148,
 149
 Possydus, bp Kalamy 46
 Potocki Teodor, bp 119
 Pottmeyer H.J. 394
 Prakseda, św. 143
 Prawosławni 18
 Presokratycy 235
 Preuck Jan, ks. 116
 — fundacja 117, 288
 Preuschoff H. 196
 Pralatura Piłska 180
 Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Olsz-
 tynie 206
 — Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie
 352
 Prężyna W. 377
 Prigogine I. 248
 Prinz F. 49
 Proculus, bp 45
 Prokuratura Wojskowa w Olsztynie 206
 Prosnak J. 128
 Protestanci 18
 Prusacy 138
 Prusak 139
 Prusowie 316
 Prymasowska Rada Społeczna 385
 Pryscyllianie 49
 Przekop Edmund, ks. prof. 204, 323, 355, 360
 Przerębski Jan, prymas 114
 Pseudo-Dionizy [Areopagita] 40, 266
 Pseudo-Izydor 40
 Pstrokoński Stanisław, bp chełmiński 129
 Pszczółkowski T.G. 241
 Ptolemais 179
 Puchowski K. 119
 Pużyński S. 376
 PZPR KW w Olsztynie 206, 353

 Rada Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku
 2000 365
 Rahner K. 399
 Rajmund z Penafort, gen. zakonu dominikanów
 276
 Rannoux Clémence 235, 237–244
 Rampolla del Tindaro Marian, kard. 288
 Ramsey P.F. 269
 Rather z Werony, bp 50
 Ratzinger J., kard. 233, 395
 Reale G. 236
 Rechowicz Marian, ks. bp 10, 11, 23, 29, 313,
 314
 Redemptoryści w Braniewie 201
 Redner Adalbert, ojciec bpa Leona 279
 Redner Leon, bp chełmiński 280–283, 285, 287,
 289–291, 293, 295, 297–299, 301
 Regenbrecht Maciej, ks. prof. prawa, rektor,
 dziekan 158
 Reginald z Piperno, sekretarz św. Tomasza
 z Akwinu 275
 Reeves H. 252, 255

- Reese W.L. 230
 Reifferscheid G., ks. 179, 183, 196, 201
 Remigiusz, św., bp 42, 43, 79
 Rewolucja Francuska 388
 Reynaud N. 33, 37
 Ribaldus 73, 74
 Ries J. 266
 Robel Zygmunt, wojew. olsztyński 202
 Roberti F. 354
 Robinsohn S.B. 396
 Roger, brat Wspólnoty z Taizè 320, 321
Rogowski Cyprian, ks. 393–396, 398–400, 402
 Romeu L. 317
 Rosenberg B.M. 155, 156, 162, 173
 Rosentreter Augustyn, bp chełmiński 279–283, 285, 287–291, 293, 295, 297, 299–301
 Rosentreter Józef, ojciec bpa Augustyna 280
 Rosik S. 410
 Rosjanie 139, 196
 Roslan J., ks. 321
 Rota Rzymska 343, 344, 356, 357
 Rotschild James 34
 Rousse R., teolog protest. 312
 Rozrażewski Hieronim, bp włocławski 139
 Różnowiercy 18
 Rudnicki Przemysław 130
 Rusini 137, 146
 — unicy 139
 Ruth K. 63
 Rybałt J. 241
 Rybczyk J. 342
 Rybka E. 258
 Rylko T. 413
 Rymkiewicz Jan 355
 Rymkiewicz K., ks. 356
 Ryszard z Mediavilla 14
 Rzeszutek Emil, ks. mgr 203, 208
 Rzymianie 60
- SA [Sturmabteilung] 196
 Sabinus, bp 78
 Sacha Władysław Andrzej 4
 Sawicki S. 262
 Sapiha Adam, kard. 343
 Sailer Jan Michał 169
 Saladyn 70, 71
 Saluzzo Ferdynand Maria, nuncjusz 163
 Samarytanin 95, 98, 100
 Samarytanka 100
 Samostrzelnik Stanisław z Mogiły 36
 Sancherib, król Asyrii 307
 Sangar/Sangari 305, 307
 Sampson [Samson] 305, 307
 Samson 307, 309
 Sara, żona Tobiasza 307
- Sartre J.P. 270
 Saul 308
 Sawicki Fabian 301
 Sawicki Robert, dziekan z Tczewa 289, 290, 294
 Sawicki Wincenty, ojciec Roberta 290
 Sażin M.W. 256
 Sąd Arcybiskupi w Poznaniu 345
 Sąd Biskupi w Olsztynie 341, 347, 349, 350, 357, 359–361, 424
 — — w Pelplinie 344
 — — w Tarnowie 344
 — Duchowny w Poznaniu 348
 — Metropolitalny w Białymstoku 344
 — — w Gnieźnie 349, 362
 — — w Krakowie 344
 — — w Lubaczowie 344
 — — w Poznaniu 347, 348
 — — w Warszawie 343, 344, 355
 — Kościelny Diecezji Warmińskiej w Olsztynie 348, 349
 — — we Wrocławiu 344
 — Warmiński w Olsztynie 361, 363
 Scharffenberg Marcin 35, 36
 Scharmer Franciszek Michał, dziekan z Gdańska 289, 294, 295, 300, 301
 Scharmer Michał, ojciec dziekana Franciszka 295
 Scheill Josef 176; zob. Scheill Józef
 Scheill Józef, ks. 151, 168–171
 „Scheill-Bussesehe Stiftung” (Fundusz stypendialny im. ks. Scheilla) 171
 Scheler M. 269
 Schelling 268
 Schillebeeckx E. 397
 Schiller F., kompozytor 270
 Schladoth P. 402
 Schmeding H. 167
 Schmidt G. 32
 Schmidt W. 269
 Schmied Andrzej, bp dr 289
 Schön Teodor von, nadprezydent Prus 173
 Schönhoff Grzegorz 130
 Schmülling Józef 166
 Schnas Justyna, żona Michała Scharmera, matka dziekana Franciszka 295
 Schultz Mateusz, rektor 156
 Schwann Piotr 174
 Seminarium Archidiecezji Warmińskiej 209
 — Diecezjalne (w Braniewie) 124, 154, 155, 157–160, 163
 — Duchowne Księży Werbistów w Picieźnic 323
 — — w Braniewie 124, 177–180, 182, 184–187, 189–192, 195–197, 199, 209–211
 — — w Eichstätt 178

- — w Olsztynie 346, 351, 359
 — — w Siedlcach 378
 — „Hosianum” (Warmińskie Seminarium Duchowne) 201
 — Tłumaczy w Dorpacie 126
 — Papieskie w Braniewie 125, 126, 161–169, 171, 174–176
 Sedlag, bp 279
 Seidelius Walenty 130
 Semkowicz W. 95
 Sendler E. 266
 Seńko Władysław 14, 29
 Serapis 78, 79
 Set, bibl. 78
 Serwacy z Tonkern, bp 45
 Sewer z Trewiru, uczeń Lupusa, bp 45, 46
 Seweryn, św. abp Kolonii 68
 Sherif C. 41
 Sherif M. 41
 Sia S. 224–226
 Siedmiogrodzianie 138
 Sienkiewicz Maria S. 361
 Sigismund III 132; zob. Zygmunt III Waza
 Sikorski Dariusz, mgr 97
 Sikorski Antoni, ks. 349, 360
 Siostry Obliczanki (Wynagrodzicielki Najśw. Oblicza) 203
 Simon H.M. 241
 Sisor zw. Ojcem Pustyni, św., 64, 70
 Skandynawowie 137, 138
 Skarbek J. 341
 Skowronek A., ks. prof. 320, 322
 Służyiński 154
 Smarzych Szczepan, ks. dr 201
 Smarzyński H. 407
 Smoliński Eligiusz, O. prowincjal 351
 Sobieraj Małgorzata 93, 96
 Sobczyńska D. 257
 Sobór Bazylejski 7, 9, 10, 23, 25, 29
 — w Ferrarze 10
 — we Florencji 10
 — w Konstancji 10, 23, 25, 29
 — Trydencki 114, 120, 124, 147, 160, 177, 193, 194, 211
 — Watykański I 175, 178
 — — II 26, 205, 317, 319, 322, 323, 327, 333, 338, 366, 367, 388, 393–400, 402, 405, 409, 412, 423, 424
 Sodalicja Mariańska [Kongregacja Mariańska/Congregatio Mariana] 123–125, 127–129
 Sokolowski Piotr, bp sufragan chełmiński 129
 Sokrates 234, 236
 Söderblom N. 269
 Specht E.K. 264
 Spinoza 216, 217
 Spiritualiści 13
 Stachel G. 396
 Stagiryta [Arystoteles] 275
 Stanislaus 37; zob. św. Stanisław
 Stanisław Samostrzelnik 8
 Stanisław, św. 32, 35, 36
 Stanisław ze Skarbimierza 7, 29, 30
 Stanula E. 305
 Starczewski Stanisław, bp plocki 129
 Starokatolicy 175
 Stasiewski B. 195
 Stegborgensis Marcin 146
 Stegmüller W. 264
 Stengers I. 248
Stepulak Marian Zdzisław, ks. 375, 376, 378, 380, 384
 Stock Fryderyka, matka bpa Leona Rednera 279
 Stobel Krzysztof, rektor 151
 Stróżewski W. 262
 Strzemiński Stanisław 23
 Stowarzyszenie Matek 383
 — Ojców 383
 — Rodzin Katolickich 383
 Strzeszewski Cz. 391, 392
 Sulpicjusz Sewer 49
 Swieżawski S. 9, 10, 21, 24, 26, 273
 Switger z Monastyru, bp 50
 Sybilla 34, 77
 Sykstus V, pp 128
 Sylwan, opat 69, 70
 Synach, patrycjusz 68
 Symon [św. Szymon] 98
 Syn Marnotrawny 34
 Synod w Bordeaux 49
 Szafrńska A. 333
 Szafrński Wł., ks. 363
 Szandorowska E. 64
 Szarmach Paul E. 97
 Szczepan, kaplan 65
 Szczepan, Rzymianin 66
 Szembek Jan 170
 Szembek Krzysztof, bp 121
 Szerle Zenon, ks. 203, 207
 Szewczuk W. 376
 Szkoci 139
 Szkot [Jan Duns] 16, 267, 268
 Szlaga J. 305
Szorc Alojzy, ks. 115, 117, 120, 131, 133, 135, 136, 142, 147, 151, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 177, 201, 204
 Szostek T. 304
 Szram M. 305
 Szuba Z. 341
 Szule Mikołaj Antoni, kanonik 133, 136, 144, 145, 149
 Szuman Stefan 386, 390, 391

- Sztafrowski E. 359
Sztymiler Ryszard, ks. 204, 329, 330, 332, 334, 336, 338
 Szwed [Piotr Vasthovius] 141, 146
 Szwedzi 123, 138, 139, 161
 Szweykowski Z.M. 128
 Szymański Stanisław SJ 203
 Szymon 20
 Szyszkowski Mikołaj, bp 120, 129, 147
- Ślaga Sz. 250, 253
 „Światło-Życie” 320
 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 408–410, 420
 Świecki Ruch Misyjny Epifania 324
 Świerczek W. 128
 Świeżawski W., ks. prof. 322
 Święta Kongregacja Nauczania Katolickiego 205
- Taida wszetecznicza 64, 65
 Tatarzy 137, 139
 Tax S. 250
 Teodor, bp 45
 Teodor, brat zak. 64, 65
 Teodor, lektor 63
 Teodoryk, król 65, 68
 Teodozjusz 78, 79
 Terez Wiesław, ks. 203
 Tertulian 39, 238, 265, 266
 Theiner Augustyn 132, 133, 135, 137–139, 142
 Thiel Andrzej, bp 174, 279–282, 288, 289, 300, 301
 Thiele-Dohrmann 417
 Thomae Aquinatis [św. Tomasz z Akwinu] 25
 Thomas [św. Tomasz z Akwinu] 278
 Thorp D. 369
 Thurstone L.L. 376
 Tiberius [Tyberiusz, cesarz] 97
 Tietmar z Merseburga 43, 46, 47, 49
 Tipler F.J. 248, 258
 Tobiasz 307
 Tokarczuk Ignacy 355
 Tomasz, św. 183
 Tomasz z Akwinu 7, 13, 14, 16, 25, 216, 218, 232, 238, 239, 266, 267, 271–278
 Tomasz ze Strzempina 7, 29, 30
 Topczewski L. 352
 Torla Kazimierz, ks. lic. 203, 208
 Towarzystwo Jezusowe 115, 119, 141, 162, 177, 194
 — Naukowe w Toruniu 295
 — św. Bonifacego 282
- św. Wojciecha 282
 — Ziemi Nidzickiej 319
 Tranda Z., bp Kościoła ewang.-reform. 320, 324
 Trepnau Jan, kanonik 281, 282, 289, 295, 301
 Trepnau Piotr, szewc, ojciec kan. Jana 282
 Tribunal Metropolitanum Varsoviense 349
 Trybunał Biskupi w Olsztynie 361, 362
 — Metropolitalny Gnieźnieński 344, 356
 — — w Krakowie 344
 — Warmiński 356
 Trzej Królowie 36
 Tureccremata Jan 10
Turek Józef, ks. 247, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260
 Turek Władysław, ks. dr 203, 204, 208
 Tymoteusz, św., bp 71
- UB [Urząd Bezpieczeństwa] 206, 353
 Udalryk, bp 41
 Ungler Florian 35
 UNDA-WACC-Europe 411, 413, 419, 421
 Unici 164
 Uniwersytet w Bolonii 23
 — w Krakowie 7, 23, 29, 165
 — w Królewcu 178
 — w Lublinie 424
 — w Padwie 23
 — w Pradze 23
 — we Wrocławiu 173, 178
 Urban, św., pp 25, 71
 Urban IV, pp 276
 Urban VIII, pp 142
 Urban W. 342
- Vasthovius Jan Szwed, kan. warm. 144, 146
 Vasthovius Piotr Szwed 141
 Vaticanum II 394
 Verard Antoni, wydawca 33
 Vernant J.P. 243, 244
 Vetulani Adam 95
 Visconti Honorat, nuncjusz 135
 Vissert Hooft W.A. 312
 Voight H.G. 317
 Vostr Simon, wydawca 33–35
- Walerian 68
 Walerowski J. SDV 323
 Waltred, abp magdeburgski 47
 Waliński M. 95
 Wandalowie 68
 Wardenga G. 256
 Warmiaci 119, 138, 149, 180
 Warmińska Kapituła Katedralna 179

- Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-
 -Pastoralny (afiliowany przy Papieskiej
 Akademii Teologicznej) 205
 — Sąd Biskupi 349, 361
 — — Kościelny 350
 Warmińskie Seminarium Diecezjalne 151, 152,
 160
 — — Duchowne 131, 320, 322
 — — — pw. św. Ducha w Braniewie 177, 180,
 187
 — Towarzystwo Historyczne 175
 Warren [Marcus Terentius Varro] 237, 238
 Warszawski Sąd Metropolitalny 356
 Warszawskie Seminarium Duchowne 352
 Wawrzyniec, św., diakon 68, 70
 Wawrzyniec z Raciborza 23
 Wazowie, ród 130, 161
 Wegenast K. 400
 Weidmann F. 396
 Weisheipl J.A. 273
 Welte 280
 Werbiek J. 395
 Wergiliusz, bp Arles 46
 Weronika, św. 35
 Westfalezyk 139
 Wetesko L. 33
 Wetzer 280
 Węgrzy 138
 Whitehead Alfred North 215, 216, 219–227,
 229, 270
 Widmanstadt Filip, rektor 132, 140, 144, 145
 Wichert Ernst 322
 Wielgus S., ks. prof. 9, 305, 307, 379
 Wiesołowski J. 33
 Więcek S. SVD 323
 Wiklef J. 10, 16
 Wiktor, św. 83
 Wilamowitz-Moellendorff 244
 Wilczyński Andrzej Wojciech, bp sufr. gnieźn.
 129
 Wilczyński Tomasz, bp 349, 351–353, 356
 Wilhelm, dworzanin 83
 Williams M. 321
 Williamson P. 369
 Willibrord, bp Fryzów 48
 Wiltgen R. 135, 142
 Wincenty á Paulo, św. 118
 Windisch H. 365
 Wiosna Ludów 173
 Wirszyłło Jerzy, ks. prof. dr 349, 354
 Witwicki W. 234, 236
 Witt Regina, diakonisa 320
 Witte J. 311
 Wittgenstein L. 270
 Wizygoci 46
 Władysław IV, król 312
 Włodek Zofia, prof. dr hab. 7, 9, 10, 20, 21, 29,
 30
 Włodkowie Paweł 20
 Włosi 139
 Wobbe Józef, rektor 167, 168
 Wobbio Joseph 167; zob. Wobbe Józef
 Woelky Walenty 164, 166
 Wojak T. 312
 Wojciech, św. 35, 36, 43, 311, 316, 317
 Wojewódzka Rada Narodowa w Olsztynie 206
 Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji
 i Widowisk w Olsztynie 206
 Wojna Abraham, bp wileński 129
 Wojska radzieckie 201
 Wojtkowski Julian, ks. bp prof. dr hab. 7, 8, 63,
 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86,
 100, 203, 204, 207, 279, 280, 282, 284, 286,
 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 325, 354
 Wojtyła Karol, kard. 205
 Wojtyśka Henryk Damian CP, ks. 131, 132, 134,
 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148
 Wolicka E. 234
 Wolna Pralatura Piłska 179
 Wolniewicz M., ks. 59
 Wolny Jerzy, ks. prof. 109
 Worcin Samson, kanclerz kapit. 151
 Woroneczak J. 53
 Wronka Andrzej, ks. adm. diec. gdańskiej 202
 Wróblewska Kamila, dr 323
 Wschodni Kościół Staroobrzędowców 324
 Wspólnota Zielonoświątkowców 324
 Wydział ds. Wyznań WRN w Olsztynie 206,
 207
 — Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie 359
 — Teologiczny PAT w Krakowie 205
 Wydźga Jan Stefan, bp 120
 Wysocki Józef, ks. 204
 Wyszyński Stefan, kard., prymas 344, 349, 355
 Wyższa Szkoła Filozoficzno-Teologiczna
 w Braniewie 178
 Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”
 115, 201
 — — — Metropolii Warmińskiej „Hosianum”
 w Olsztynie 3, 7, 233
 Zagajewski T. 324
 Zajkowski Stefan, ks. dr 206, 351–353, 356
 Zakład Socjologii Religii KUL 372
 — św. Karola Boromeusza w Chojnicach 295
 Zaleski Stanisław SJ 131, 132, 134, 136, 138,
 140, 141, 145–147
 Zaluski Andrzej Chryzostom, bp 121
 Zamoyski Jan 36
 Zaręcki P. 320
 Zdaniewicz W. 324

- Zdanowicz Stanisław, ks. dr 347–349, 351, 352, 354
Zdybicka Z.J. SJK 264, 272
Zehmen Karol von, bp sufr. warmiński 153, 156
Zeldowich Y.B. 256; zob. Zeldowicz J.B.
Zeldowicz J.B. 256
Zeus 244
Zgromadzenie Generalne Synodów Biskupów 411
— Sióstr św. Katarzyny 201, 203
Zielińska J.W. 241
Zieliński Andrzej, ks. 4
Zieliński E.I. 236
Zieliński T. 9
Ziomba Wojciech, ks. bp dr 203, 204, 208
Zink Wojciech, ks. adm. diec. warm. 346, 347
Zins H. 115
Złakowski Z. 316
Zosim/Zozym, św. 25, 74, 76
Zuberbier A. 13
Zuzanna, bibl. 34
Zwoleński A. 387, 389
Zygmunt I, król 36, 37
Zygmunt III Waza, król 161
Żeleński T. 240
Żuk Mahmud Tahe imam 323
Życiński Józef, abp 220, 248, 249, 259
Żyd 79
Żydzi 15, 139, 306–309

INHALTSVERZEICHNIS

V COLLOQUIA MEDIAEVALIA, Olsztyn, am 23.IX.1995

Pf. Marian BORZYSZKOWSKI: V. Colloquia Mediaevalia. Olsztyn 23.IX.1995	7
Bischof Edward OZOROWSKI: Ekklesiologie im <i>Kommentar</i> des Benedikt Hesse zu Mt 16, 13-19	29
Zofia WŁODEK: Krakauer Ekklesiologie des 15. Jhs	29
Alicja KARŁOWSKA-KAMZOWA: Vision der Kirche in spätmittelalterlichen Dekorationen in den Gebetbüchern in Polen (vor dem europäischen Hintergrund)	31
Marek MISIORNY: <i>Ordo episcoporum</i> . Das frühmittelalterliche Bischofstum als gesonderter gesellschaftlicher Stand	39
Zdzisława KRAŻYŃSKA, Tomasz MIKA: <i>Bogurodzica</i>	53
Bischof Julian WOJTKOWSKI: Kirchenstände auf der Grundlage von <i>Preemptuarium exemplorum</i> von Marcin Polak	63
Brygida KÜRBIS: Ecclesia Christi in der Exegese der Krakauer Predigten	87

DAS 430-JÄHRIGE BESTEHEN DES PRIESTERSEMINARS DER ERLÄNDISCHEN DIÖZESE/ARCHIDIÖZE HOSIANUM 24. November 1995

Stanisław ACHREMCZYK: Das Model der Priesterausbildung im Hosianum von Braniewo	113
Pf. Kazimierz LEŃ, SJ: Marianische Sodalität und Internate bei den Jesuitenschulen als Quellen der Priesterberufungen	123
Pf. Henryk Damian WOJTYSKA, CP: Einige Fragen zur Genese und Organisation des Päpstlichen Missionscollegium in Braniewo	131
Pf. Alojzy SZORC: Das Ermländische Diözesanseminar im schwierigen Jahrhundert 1772-1872	151
Pf. Andrzej LESIŃSKI: Ausbildung von ermländischen Alumnen in der Zeit des Bischofs Maximilian Kaller (1930-1945)	177
Pf. Andrzej KOPICZKO: Abriß der Nachkriegsgeschichte des Seminars Hosianum	201
Erzbischof Józef KOWALCZYK: Predigt während der hl. Messe anläßlich des 430. Jubiläums des Bestehens des Seminars der Archidiözese von Ermland. Olsztyn 25.XI.1995	209

ARTIKEL UND MATERIALIEN

Piotr GUTOWSKI: Das Konzept Gott in der Philosophie des Prozesses	215
---	-----

Pf. Zdzisław KUNICKI: Gott der Philosophie oder Gott der Religion? Versuch einer Lösung in der Zukunft der Metaphysik des <i>Buches des Ausgangs</i>	233
Pf. Józef TUREK: Evolutionscharakter der kosmischen Prozesse	247
Henryk KIERSKI: Religiöse Kunst oder <i>Heiligkeit</i> in der Kunst?	261
Włodzimierz DEUBACZ: Gestalt und Idee des hl. Thomas Aquinas	273
Bischof Julian WOJTKOWSKI: Informationsprozesse der Kulmer Bischöfe: Leo Redner (1886-1898) und Augustin Rosentreter (1899-1926)	279
Schw. Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA, OSB: Anonymes mittelalterliches Manuskript Nr. 20 aus den Beständen der Bibliothek des Museums von Ermland und Masuren in Olsztyn	303
Pf. Władysław NOWAK: Ökumenische Problematik in der Geschichte der ermländischen Diözese	311
Pf. Ryszard SZTYCHMILER: Eheleiche Pflichten nach der apostolischen Adhortation <i>Familiaris consortio</i> und nach anderen konziliaren Kirchendokumenten	329
Pf. Tadeusz PŁOSKI: Gründung und Organisation des Bischofsgerichts bei der ermländischen Diözese bis 1971	341
Pf. Mirosław KALINOWSKI: Gemeinde und kleine Religiöse Gemeinschaften	365
Pf. Marian Zdzisław STEPULAK: Die Haltung der Jugend gegenüber der Kirche auf der Grundlage der Religionspsychologie	375
Pf. Zygmunt KLIMCZUK: Erweckung der gesellschaftlichen Aktivität der Bürger der katholischen Gesellschaftslehre	385
Pf. Cyprian ROGOWSKI: Das II. Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die katechetische Didaktik	393
Katarzyna PARZYCH: Erziehung zum Empfang der Massenmedien	405
Abkürzungsverzeichnis	423
Geographisches Verzeichnis	425
Personenverzeichnis	433
Inhaltsverzeichnis	451

SPIS TREŚCI

V COLLOQUIA MEDIAEVALIA. Olsztyn 23 IX 1995 r.

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: V Colloquia Mediaevalia. Olsztyn 23 IX 1995 r.	7
Bp Edward OZOROWSKI: Eklezjologia w <i>Komentarzu</i> Benedykta Hessego do Mt 16, 13–19	
Zofia WŁODEK: Eklezjologia krakowska w XV wieku	29
Alicja KARŁOWSKA-KAMZOWA: Wizja Kościoła w dekoracjach późnośrednio-wiecznych modlitewników w Polsce (na tle europejskim)	31
Marek MISIORNY: <i>Ordo episcoporum</i> . Wczesnośredniowieczny episkopat jako odrębna grupa społeczna	39
Zdzisława KRAŻYŃSKA, Tomasz MIKA: „Bogurodzica”	53
Bp Julian WOJTKOWSKI: Stany Kościoła w świetle <i>Preemptarium exemplorum</i> Marcina Polaka	63
Brygida KÜRBIS: <i>Ecclesia Christi</i> w egzegezie kazań krakowskich	87

430-LECIE ISTNIENIA SEMINARIUM DUCHOWNEGO DIECEZJI/ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”. 24 listopada 1995 r.

Stanisław ACHREMCZYK: Model kształcenia księży w braniewskim „Hosianum”	113
Ks. Kazimierz LEŃ, SJ: Sodalitje Mariańskie i bursy w szkołach jezuickich źródłem powołań kapłańskich	123
Ks. Henryk Damian WOJTYSKA, CP: Niektóre zagadnienia dotyczące genezy i organizacji Papieskiego Kolegium Misyjnego w Braniewie	131
Ks. Alojzy SZORC: Warmińskie Seminarium Diecezjalne w trudnym stuleciu 1772–1872	151
Ks. Andrzej LESIŃSKI: Kształcenie alumnów warmińskich w czasach biskupa Maksymiliana Kallera (1930–1945)	177
Ks. Andrzej KOPICZKO: Zarys powojennych dziejów Seminarium „Hosianum”	201
Abp Józef KOWALCZYK: Homilia wygłoszona na Mszy św. z okazji rocznicy 430-lecia istnienia Seminarium Archidiecezji Warmińskiej. Olsztyn 25 XI 1995 r.	209

ARTYKUŁY I MATERIAŁY

Piotr GUTOWSKI: Koncepcja Boga w filozofii procesu	215
--	-----

Ks. Zdzisław KUNICKI: Bóg filozofii czy Bóg religii? Próba rozwiązania w perspektywie „Metafizyki Księgi Wyjścia”	233
Ks. Józef TUREK: Ewolucyjny charakter procesów kosmicznych	247
Heryk KIEREŚ: Sztuka religijna czy <i>Sacrum</i> w sztuce?	261
Włodzimierz DEUBACZ: Postać i myśl Świętego Tomasza z Akwinu	273
Bp Julian WOJTKOWSKI: Procesy informacyjne biskupów chełmińskich Leona Rednera (1886–1898) i Augustyna Rosentretera (1899–1926)	279
S. Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA, OSB: Anonimowy rękopis średniowieczny nr 20 ze zbiorów Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie	303
Ks. Władysław NOWAK: Problematyka ekumeniczna w dziejach Diecezji Warmińskiej	311
Ks. Ryszard SZTYCHMILER: Obowiązki małżeńskie według Adhortacji apostolskiej <i>Familiaris consortio</i> i innych okołokodeksowych dokumentów Kościoła	329
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Powstanie i organizacja Sądu Biskupiego Diecezji Warmińskiej do roku 1971	341
Ks. Mirosław KALINOWSKI: Parafia a małe wspólnoty religijne	365
Ks. Marian Zdzisław STEPULAK: Postawa młodzieży wobec Kościoła w świetle psychologii religii	375
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Budzenie aktywności społecznej obywatela w świetle katolickiej nauki społecznej	385
Ks. Cyprian ROGOWSKI: Sobór Watykański II i jego znaczenie dla dydaktyki katechetycznej	393
Katarzyna PARZYCH: Wychowanie do odbioru środków masowego przekazu	405
Wykaz skrótów	423
Skorowidz geograficzny	425
Skorowidz osób	433
Inhaltsverzeichnis	451

ISSN 0137-6624

**Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej
HOSIANUM**

Wyd I. Nakład 500 egz. Objętość 41,0 ark. wyd. = 28,5 ark. druk. B₁/16.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:

**Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel/fax 523-59-41**