

**STUDIA WARMIŃSKIE**  
**TOM XXXVIII (2001)**

Rocznik  
wydawany przez  
**Wyższe Seminarium Duchowne  
Metropolii Warmińskiej „Hosianum”**  
we współpracy  
z **Wydziałem Teologii**  
**Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie**

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ  
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXVIII (2001)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ  
„HOSIANUM”  
OLSZTYN 2001

*Rada Programowa:*

ks. Stanisław BAFIA CSsR, ks. Marian BORZYSZKOWSKI, ks. Roman KRAWCZYK,  
ks. Marian MACHINEK MSF, Mieczysław MARKOWSKI, ks. Antoni MISIASZEK,  
ks. Władysław NOWAK, ks. Karl-Joseph RIVINIUS SVD (Sankt Augustin — Niemcy),  
ks. Tadeusz ROGALEWSKI MIC, ks. Cyprian ROGOWSKI, ks. Ryszard SZTYCHMILER,  
ks. Alojzy SZORC, ks. Jan WIŚNIEWSKI, Michał WOJCIECHOWSKI,  
ks. Henryk D. WOJTYSKA CP

*Zespół Redakcyjny:*

ks. Piotr DUKSA, ks. Tomasz GARWOLIŃSKI,  
ks. Jan GUZOWSKI — redaktor naczelny,  
Katarzyna PARZYCH — sekretarz redakcji

*Adres Redakcji:*

11-041, ul. Kard. St. Hozjusza 15  
tel. (0-89) 523 89 84; fax. (0-89) 523 86 45

Wydano za zgodą  
Kurii Metropolitalnej  
w Olsztynie

Olsztyn, dnia 3 kwietnia 2001 roku  
Nr 283/01

*Redakcja techniczna, opracowanie skróów:*  
Władysław A. SACHA

*Opracowanie graficzne okładki:*  
Adam KARZEL – „SQL” s.c.

**ISSN 0137-6624**

## **ARTYKUŁY**



***A PROPHET IN DANGER***  
**THE STORY OF THE ORACLE OF JUDAS THE ESSENE**  
**(BJ 1.78–80; Ant. 13.311–313)**

Tr e ś ć: — Introduction. — 1. Preliminary analysis. 1.1 Textual questions. 1.2 Literary questions. 1.3 Some semantic remarks 1.3.1 The opening formula — a key to Josephus' rhetoric. 1.3.2 Ἐσσηαῖος ἦν γένος; the problem of the Essenes' name. — 2. Judas and Antigonus, the Essenes and the Hasmonaeans. — 3. Judas as Teacher. — 4. Judas and the prophets: literary traditions behind the story. — 5. The other Essene seers. 5.1 Simon (BJ 2.113; Ant. 17.346–347). 5.2 Menahem (Ant. 15.373–379). — 6. The means of predicting the future. — 7. Judas and the Essenes' Attitude to the Temple. — Summary. — Streszczenie.

INTRODUCTION

W. Whiston in his translation of Josephus of 1737<sup>1</sup>, to which the ancient author owes much of his enormous popularity in modern times, renders the last part of Ant. 13.312 as follows: „he (Judas) was in danger of proving a false prophet”. The interpretation is somewhat forced — Judas is explicitly called a seer — but it renders aptly the drama of the account: for a short while the Essene sees his life collapse since, as he believes, his predictive powers have failed. Judas is one of the four Essenes known by name to us, although the αἰρεσις must once have been spread throughout all the towns of Judaea (BJ 2.124). His extraordinary gift of future prediction, shared with two other individual Essenes (Simon, BJ 2.113, and Menahem, Ant. 15.373) and the sect as a whole (BJ 2.159), deserves attention inasmuch as it provides instances of prophetic phenomena in an age in which the prophets had long since ceased to appear (1 Macc 9,27). Given that Judas is depicted as an expert predictor of the future, whose experience could be transmitted to others (Ant. 13.311), the question arises about the method of procedure used to obtain foreknowledge; what role the prophecies recorded in Scripture played in it, as it was the case in pesher exegesis at Qumran, is of special interest. The relationship between the „Essaeian” (Ἐσσηαῖος) seer and the Essene sect (Ἐσσηνοί), given their different literary origin, is to be explained. Finally, from the historical point of view, the presence of an Essene teacher at the Jerusalem Temple should be

---

<sup>1</sup> W. Whiston, *The Works of Flavius Josephus, the Learned and Authentic Jewish Historian*, I, London 1862, 48.

taken into consideration since it sheds light on the Essenes' attitude to the central cult<sup>2</sup>, and, in consequence, on the issue of the connection between the Essenes and the Qumran community.

## 1. PRELIMINARY ANALYSIS

### 1.1. Textual questions

Major variants of BJ 1.78–80 will be considered. The point of reference is the text established by B. Niese<sup>3</sup> who relies mainly on the codices P and A, both from X–XI cent. The group of manuscripts represented by P, A along with M, L, which are inconstant members, is judged also by H. Thackeray decidedly superior to the other text type found in the group VR(C)<sup>4</sup>.

In BJ 1.78 instead of θανυμασαι L, V, N and *Excerpta* read θανυμασοι (future optative) that could have been a grammatical improvement intended to avoid the ambiguity of form of the original aorist optative. In 1.79 L, V, N, C and *Excerpta* have οτι for οτε in other witnesses that seems to be an attempt to smooth the style. In the same verse, Niese conjectures μου in the place of μοι attested by all the manuscripts quoted in his edition, *Excerpta* and the Latin Hegesippus; the old Latin version reads *ante me* which favours the conjecture. μοι, though supported by the textual evidence, can hardly be accepted because of the lacking agreement with προτέθνηκεν which demands nothing but a genitive. The marginal note in L, γρ(=γράφεται) οτε με προτερον ανηκεν η αληθεια, seems to witness to the perplexity of the copyist at μοι. It may be a scribal error due to confusion between υ and ι. In 1.80 L, V, N, C and *Excerpta* have the adverb ομωνυμως instead of participle ομωνυμουσιν. The difference concerns the termination of the word and does not affect the meaning of the text in any way. It may be due to the fact that the codices P and A appear to have been copied from an exemplar in which words were abbreviated<sup>5</sup>. The text established by Niese and confirmed through an independent investigation of A. Naber and Thackeray can be accepted<sup>6</sup>.

In the parallel passage Ant. 13.311–313, the discrepancy in textual transmission at 13.311 between εσσαιον (P-group, accepted by Niese and R. Marcus in LCL<sup>7</sup>) and εσσηνον (A-group, supported by the Epitome and the Latin) should be taken

<sup>2</sup> J. Sievers, «Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“», *BiKi* 55(1998) 65.

<sup>3</sup> B. Niese, *Flavii Iosephi opera*. VI. *De bello judaico*, Berlin 1894.

<sup>4</sup> H.S.J. Thackeray, *The Jewish War. Books I–III*, in *Josephus in nine volumes*, II, LCL 203, London 1989 (1927<sup>1</sup>), xxix.

<sup>5</sup> Thackeray, xxx.

<sup>6</sup> Thackeray's only improvement in relation to Niese's text is the abbreviated ταυτ' at BJ 1.80, the elision being supported by C and Exc. Niese's reading is surely the *lectio difficilior*. That the unit BJ 1.78–80, small as it is, is inconsistent in using elision may be seen in section 79 where απο is unabbreviated before εξαροσσωσιν in most manuscripts (accepted by Thackeray). C, reading αφ', confirms its tendency to apply elision. A. Naber, *Flavii Iosephi Opera omnia*, V, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana, Leipzig 1895, prefers to read in 1.78 θανυμασαιε a different form of the same optative, and accepts the two elisions, following C.

<sup>7</sup> R. Marcus, *Josephus. Jewish Antiquities. Books XII–XIII*, LCL 365, London 1998 (1943<sup>1</sup>).



into consideration. The decision is difficult since the readings reflect the division of the manuscript tradition of Ant. 10–20 into two main types<sup>8</sup>. The reasons that would explain the variants cannot be easily seen. While εσσαιον may be an assimilation to BJ 1.78, εσηνον could have been influenced by the form of the Essenes' name in the preceding Ant. 13.298 (171), as, indeed, the marginal notes in A and M suggest. Since, however, the manuscripts do not show such hesitation at εσσαιος further on at Ant. 17.346 it seems more probable that it was Josephus himself who switched to the form εσηνον in Ant. 13.311.

## 1.2. Literary questions

The unit BJ 1.78–80 is clearly delimited in its context. The main narrative, Aristobulus' reign (BJ 1.70–84), is interrupted in 1.77 and resumed in 1.81. A moral reflection on Antigonus' death marks the end of the preceding unit. The redactional ἐν τούτῳ (1.78) integrates the following story which forms a sort of retrospective digression. Supposedly, our text was originally independent<sup>9</sup>.

The plot can be summarized as follows. Judas, an Essene seer, predicted that Antigonus<sup>10</sup> would be murdered on a certain day at a place called Strato's Tower, by which he meant the coastal town, renamed later Caesarea<sup>11</sup>, 600 stades away from Jerusalem. But on the appointed day Judas saw Antigonus passing through the Temple, at a time that made it impossible for him to reach the place predestined for his murder. The seer, thus far having never failed in his predictions, thought he had spoken falsely and despaired before his disciples, wishing to be dead. Soon, however, it turned out that his oracle had been fulfilled in an underground passage in Jerusalem, also called Strato's Tower.

The parallel narrative in Ant. 13.311–313 follows closely that of BJ 1.78–80. It is a reworking with some variation in grammatical forms and vocabulary. The major difference is the addition in 13.311 which specifies that the disciples of Judas received instruction in foretelling the future. The comparison between BJ 1–2 and Ant. 13–14, which have parallel content, proves that the later work is a revision of the former. The story of Judas in the *Antiquities* is another example of the Josephan technique of selfparaphrase<sup>12</sup>.

It has been suggested<sup>13</sup> that the narrative was modelled on the story of death of Cambyses<sup>14</sup> found in Herodotus' *History of the Persian Wars* 3.64<sup>15</sup>. The plots are

<sup>8</sup> R. Marcus, *Josephus. Jewish Antiquities. Books IX–XI*, LCL 326, London 1995 (1937<sup>1</sup>), viii.

<sup>9</sup> R. Bergmeier, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenerexten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1993, 14.

<sup>10</sup> A son of John Hyrcanus I (135–104), the brother of Aristobulus I (104–103); cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, I, ed. G. Vermes, F. Millar, Edinburgh 1993 (1973<sup>1</sup>), 200–218.

<sup>11</sup> By Herod the Great; BJ 1.408, 414; Ant. 15.331, 340.

<sup>12</sup> S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, CSCT 8, Leiden 1979, 65.

<sup>13</sup> I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Hautes Études du Monde Gréco-Romain 1, Genève – Paris 1965, 60.

<sup>14</sup> A son and successor of Cyrus the Great on the Persian throne (550–530).

<sup>15</sup> Text and translation by A.D. Godley, *Herodotus. II. Books III and IV*, LCL 118, Cambridge 1971–1982.

strikingly similar. Herodotus tells how the king received news of the revolt of Pseudo-Smerdis<sup>16</sup>, while stationed with his army in Syria, at a place with the same name as the capital of the empire, Agbatana. Vexed by the news, he wounded himself accidentally with his own sword. When he realized the wound was deadly, he inquired the name of the place, having been told earlier by the oracle at Buto<sup>17</sup> that his end would be in „Agbatana”; at home in Media, as he supposed. The oracle proved equivocal and its true meaning became now tragically plain to him<sup>18</sup>.

The theme exploited here by Herodotus is very frequent in Greek oracular literature. This kind of equivocal prediction of death, concerning a notorious person, fulfilled in an unexpected way, often by a homonymy, despite his avoiding the place, the man or the action advised against is called „avertissement incompris”<sup>19</sup>. More precisely, the oracle is misleading: equivocation brings about deception<sup>20</sup>.

Undoubtedly, the story of Antigonus’ murder makes use of this common GrecoRoman pattern. Here too is a prediction of death that is at first misunderstood because of its double meaning. The confusion likewise is due to the homonymy of places. This feature is strongly accentuated in Josephus by the word ὁμωνυμοῦν (ov) which seems to be somewhat redundant just after καὶ αὐτὸ...ἐκάλειτο (BJ 1.80; Ant. 13.313). As in Herodotus, the fatal place is not mentioned elsewhere, nor known by other sources — a mark of literary fiction<sup>21</sup>. We have therefore to do with an anecdote which exhibits the typical features of Hellenistic pseudohistory; its authenticity must be questionable<sup>22</sup>. The literary form of the anecdote, it has been pointed out, follows the scheme of paradoxography<sup>23</sup>.

This leads us to the problem of sources. Since G. Hölscher’s exposition<sup>24</sup> the dominant opinion has been that Josephus follows in BJ 1.31–2.116 the work of a non-Jew, Nicolaus of Damascus, Herod’s orator and biographer, entitled *Universal History*, now lost and known only through some citations by ancient authors, Josephus among them<sup>25</sup>. S. Schwartz hesitates to include here BJ 1.39–49 but admits Nicolaus as a major source from Ant. 13.225 to 17.320 (338)<sup>26</sup>. Bergmeier

<sup>16</sup> Smerdis is a name Herodotus gives Cambyses’ brother called elsewhere Bardiya; *Hdt.* 3.30.

<sup>17</sup> An Egyptian city in the northwest delta where there was an oracle of Latona of the highest repute; *Hdt.* 2.83, 152.

<sup>18</sup> Josephus cannot directly depend on Herodotus since he gives a different place for the death of Cambyses, namely Damascus (Ant. 11.31).

<sup>19</sup> R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, 50. He gives several other examples of the motif.

<sup>20</sup> J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley 1978, 59–69. He prefers for the theme the name „Jerusalem chamber motif” after a well-known example of it from Shakespeare’s *Henry IV*. Among other examples BJ 1.78–80 is reported.

<sup>21</sup> Crahay, 217.

<sup>22</sup> Lévy, 60; J.D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 144–145. The former calls the story „une fable”, it would not be earlier than the reign of Herod the Great; the latter ascribes to it a category of „oracle story”.

<sup>23</sup> Bergmeier, 17.

<sup>24</sup> G. Hölscher, «Josephus», PRE IX, 1944–1949.

<sup>25</sup> Ant. 12.126; 14.9, 68; 16.183–186; cf. Thackeray, xxii–xxiii; Schürer, I, 28–30; O. Michel, O. Bauernfeind, *Flavius Josephus. De bello judaico. Der jüdische Krieg*. I. Buch I–III, München 1962<sup>2</sup>, XXV.

<sup>26</sup> S. Schwartz, *Josephus and Judaeae Politics*, CSCT 18, Leiden 1990, 48.

moves the end of this source to BJ 2.117<sup>27</sup>. It seems very probable that Judas' anecdote was already contained in the work by Nicolaus. The supposition is in conformity with the fact that among Nicolaus' writings one is of a paradoxographic nature<sup>28</sup>.

The addition about instruction in foretelling the future (Ant. 13.311) is a later development and might have been a redactional move of Josephus. Since in the *Antiquities* the description of the Essenes occurs in two separate sections (13.171–173; 18.11–22) and lacks any mention of their prophetic practice, this detail, corresponding to BJ 2.159, appears to have been intentionally transferred from the original context (Jewish „philosophical schools“) into a new one. The *three-schools* section (BJ 2.119–166) depends on a source different from Nicolaus<sup>29</sup>, as does the mention of prediction teaching by Judas. Moreover, the infallibility of Judas in his predictions (BJ 1.78; Ant. 13.311) is a typical qualification of true prophets like Moses (Ant. 2.293; 3.16), Samuel (Ant. 5.351), Isaiah (Ant. 10.35) and, on the other hand, of the Essenes (BJ 2.159). One may assume that the concern here, perhaps the language too to some degree, is Josephus.

This conclusion allows us to appreciate the compositional work of Josephus and discover other structures of the anecdote. As noticed above, there is an emphasis on the infallibility of the seer. He is introduced as one of the Essenes but without explaining who they are. That is unusual for the author when the subject is being mentioned for the first time<sup>30</sup>. This and the form of the word ἔσσαίος (BJ 1.78) being different from ἔσσηνοί in BJ 2 shows dependence on a source. On the other hand, the notice that Judas never failed in his predictions follows immediately, although the reader was not told before that the Essene was a seer. Syntactically, it is a digression and its asyndetic construction is even awkward. Therefore it might be ascribed to Josephus, especially as he himself seeks to improve the problem of style — due to his own insertion — by changing the relative ὅς (BJ 1.78) into demonstrative οὗτος (Ant. 13.311). The decisive argument, however, is provided by the frequency of the infallibility-statements in Josephus' works. The first one in chronological order concerns Judas the Essene in BJ 1.78 (οὐκ ἔστιν ὅτε πταίσας ἢ ψευσθεῖς ἐν τοῖς προαπαγγέλμασιν), to which corresponds Ant. 13.311 (οὐδέποτε δ' ἐν οἷς προεῖπεν διαψευσάμενον τάληθές). In the *War* it is not merely affirmed that he never failed but also that he did not prove false. If the passive participle ψευσθεῖς does not simply repeat the notion of πταίσας, *to be mistaken* and we think it does not — the idea of Judas' truthfulness must be present. This is explicit in the *Antiquities* where the middle deponent διαψευσάμενον has an active force (τάληθές is a direct object) and more intensive meaning (δια-): „he never belied (or falsified) the truth“. The formula in the *War* is very similar to what the author says about the predictive powers of the Essenes in BJ 2.159 (σπάνιον δ' εἶ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχοῦσιν)<sup>31</sup>. Its counterpart in the

<sup>27</sup> Bergmeier, 18.

<sup>28</sup> Bergmeier, 18; Schürer, I, 31–32.

<sup>29</sup> Michel, Bauernfeind, I, XXVII; Bergmeier, 22.

<sup>30</sup> Bergmeier, 13.

<sup>31</sup> For L.H. Feldman, «Prophets and Prophecy in Josephus», *JTS* 41(1990) 401, the possibility of error distinguishes the Essenes from the true prophets. The meaning of the formula is, nevertheless, univocal: Josephus suggests that the Essenes never erred.

*Antiquities* recalls two statements on the prophetic charisma of Moses: μηδὲν ὧν προεῖπεν αὐτοῖς ψευσάμενον (Ant. 2.293); μηδὲν αὐτοὺς διαψευσάμενον περὶ ὧν εἶποι (Ant. 3.16). In the latter, διαψευσάμενον — as in Ant. 13.311 — has an active force (αὐτοὺς is a direct object) and the meaning *to deceive (utterly)* is probable<sup>32</sup>. Another similar statement is found in Ant. 10.35 about Isaiah: ὁμολογουμένως καὶ θαυμάσιος τὴν ἀλήθειαν, πεποιθὼς τῷ μηδὲν ὅλως ψευδὲς εἰπεῖν. The prophet is here acknowledged to have both a marvellous possession of truth and never to have uttered any falsehood. Finally, the notice about Samuel's prophecies may be added: πάντων ὧν προεφήτευσεν ἀληθινῶν βλεπομένων (Ant. 5.351). A rather vague Hebrew expression וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא־הָיָה בְּיָדָם לִשְׁבֹּת אֶת־הַנְּבִיִּים (1 Sam 3,19; LXX renders it quite literally) was interpreted by Josephus in a way that demonstrates his special interest in accrediting the Jewish prophets with infallibility.

Two observations of importance are possible at this point. First, Judas (and all Essenes) shares with the biblical prophets the attribute of an unfailing future prediction. Secondly, just like them he is truthful, that is, he never pronounces falsehood. The opposition to the biblical false prophets may be suggested here, as we will see following the path of ψευδ-lexemes in the anecdote. These results enable us to glimpse the main features of the anecdote's structure. Found in a non-Jewish source and based on a typical Hellenistic scheme, it nevertheless was provided by Josephus with OT traditions. Furthermore, the parallelism between the biblical prophets on the one hand and Judas and the Essenes on the other reveals a literary purpose of the author, to which the story may be subordinated. Therefore its setting in the larger context of Josephus' work with his rhetoric must be taken into consideration.

### 1.3. Some semantic remarks

#### 1.3.1. The opening formula — a key to Josephus' rhetoric

The story starts with a fixed expression θαυμάσαι δ' ἂν τις ἐν τούτῳ, quite frequent in Josephus. The next instance in BJ is 3.70: κἂν τούτῳ μὲν οὖν θαυμάσαι τις ἂν. As in 1.78 the expression interrupts the narrative to supply some extraordinary details. There is a particular literary purpose behind the description of the Roman military procedures stated explicitly at the end and conforming to a major intent of the work: to demonstrate the futility of revolt against Rome (BJ 3.108–109; cf. the pivotal speech of the king Agrippa, 2.357–387). The object of the suggested admiration here is the circumspection (τὸ προμηθές) of the Roman army. The προμηθ-lexemes with the meaning *to be cautious, to act with foresight* (BJ 1.500, 539, Ant. 14.364; 17.33; 19.91) or *to take heed, hold in consideration* (Ant. 17.316; 18.172, 236, 284, 360) occur in the context of warfare also in BJ 1.374, Ant. 14.475; 19.153. Elsewhere, ἡ προμηθεια is an attribute of God (Ant. 4.186) with reference to the Jewish people (18.286). A cognate word is used to describe predictive abilities of the Pharisees (προμηθείς, Ant. 17.41, cf.

<sup>32</sup> Cf. the entry in LSJ. Thackeray (LCL) assumes the medial meaning, „he had never proved false to them” but Whiston's „he never deceived them” is to be preferred.

17.43). In Ant. 18.218 (gen. sing.) it refers to the emperor Tiberius' addiction to augury. Foreknowledge of the future is next set in relationship to God's providence (προμηθεία) in Ant. 17.354 f. In this passage, added by Josephus at the end of the original account (BJ 2.113–116), he justifies the concern for future-revealing dreams (Archelaus and Glaphyra) and the skill of their interpretation (Simon the Essene) in his history writing. Such incredible stories<sup>33</sup>, he affirms, provide instances of God's providence. Josephus' admiration for τὸ προμηθεῖς of the Roman military may have therefore something to do with his fascination<sup>34</sup> with the possibility of foreseeing the future. That is what he admires — θαυμάσειεν ἄν τις, a similar introductory formula — in the military brilliance of Judah Maccabaeus: he foresaw (συνήκεν<sup>35</sup>) that two of his commanders, Joseph and Azariah, would be defeated if they disobeyed his instructions (Ant. 12.352). Josephus' own rhetoric is to be seen here for he departs at this point from the account of his source which gives a different explanation to the incident (1 Macc 5.55–64). The same concern turns up further in the *War*. What should excite the astonishment of the reader (θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν αὐτῇ) is Destiny or Fate (εἰμαρομένη) with its accuracy in determining the events (6.268). Behind the language meant for the Greek audience it is easy to recognize the action of God intended by Josephus. In BJ 6.250, which is referred to in 6.268, the day of destruction of the Jerusalem Temple decreed by fate (ἡ εἰμαρομένη...ἡμέρα), follows God's verdict of condemnation. Similarly, God's condemnation of the besieged Jews precedes their destiny (εἰμαρομένη, BJ 6.108). It is God himself who blots out the city through the agency of the Romans (6.110)<sup>36</sup>. This comes in a speech of Josephus to the tyrant John that reveals his actual view. It is important to notice that the fate of Jerusalem is accomplished in accordance with the writings of the ancient prophets and with a certain oracle (6.109). Fortune, related to the idea of fate, is also found as an object of wonder: ἐν οὐδενὶ θαυμάσαι τὴν τύχην οὕτως ὡς (BJ 4.238). The astonishing thing is here that fortune cooperates with the wicked and this in an incredible manner (τὰ παρὰδοξά). Unexpected twists of fortune are frequently reported by Josephus. ἡ τύχη hinders a Roman soldier, Sabinus, from his extraordinary (παρὰδοξά) achievement (BJ 6.63). The other, Julianus, does not escape fate (εἰμαρομένη) after a marvellous (θαυμασιώτερον) fight (BJ 6.85). Josephus recounts with delight incredible and marvellous events and phenomena. His admiration is attracted (θαύματος ἄξιον) by a self-reproducing glassy sand (BJ 2.190–191), a huge rue (BJ 7.178–179) and an odd dangerous plant of the same name (BJ 7.180–185). He marvels still more

<sup>33</sup> On the ground of the statements ἐγὼ δὲ οὐκ ἀλλότρια νομίσας αὐτὰ τῷδε τῷ λόγῳ εἶναι and ὅτω δὲ ἀπιστεῖται τὰ τοιαῦτα (Ant. 17.354) Bergmeier, 17 rates the account among „Reminiszenzen an paradoxographische Zusammenhänge” in Josephus.

<sup>34</sup> H. B u r g m a n n, «Wer war der „Lehrer der Gerechtigkeit“?», *RdQ* 10/40(1981) 555.

<sup>35</sup> Feldman, «Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees», in *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, ed. F. P a r e n t e, J. S i e v e r s, StPB 41, Leiden 1994, 59 n. 19, argues that „this is not an instance of prophecy but rather of insight based upon knowledge”. The word θαυμάσειεν, however, suggests that Judah's foresight was something extraordinary.

<sup>36</sup> In Josephus' numerous discourses on fate God's providence stands often in apposition to εἰμαρομένη (BJ 2.163, 4.622). The latter makes up sometimes for the Greek equivalent of the former (Ant. 13.172; 18.13); cf. the respective notes of Marcus and Feldman on the passages in LCL).

(μάλλον τις θαυμάσειε) at two curious springs near Machaerus (BJ 7.187–189). Describing the peculiar characteristic (θαυμαστήν ιδιότητα) of the „Sabbath river” which flows just one day a week he justifies again the presence of such accounts in his work (BJ 7.96–99). All this shows Josephus’ familiarity with the literary genre of paradoxography and constitutes an important device in his rhetoric.

The parallel passage on Judas the Essene in the *Antiquities* has essentially the same opening formula: μάλιστὰ δ’ ἂν τις θαυμάσειεν (13.311). The Eolic optative — prevalent in Ant. — replaced that in -σαι which is more common in BJ<sup>37</sup>. μάλιστὰ amplifies the rhetorical effect. An almost identical fixed expression introduces the passage on the fulfilment of Daniel’s visions: μάλιστ’ ἂν θαυμάσαι τις (Ant. 10.266). The extraordinary character of the reported matters is then underlined by the word παραδόξως. In the concluding polemic against the Epicureans, Daniel’s prophetic gift serves as a proof of God’s providence (πρόνοια, 10.278). Notice that Daniel is put by Josephus on a par with other OT prophets (καθάπερ καὶ οἱ ἄλλοι προφήται, 10.267; cf. 10.268), the title προφήτης being reserved in his works almost exclusively for them<sup>38</sup>, and that he predicted future events on the basis of revelations received from God („God revealed them to him”, 10.277), by speaking with God (10.267) or by visions (10.270). The discourse on Daniel’s prophecies is closed by a „non-commitment formula”<sup>39</sup> that pretends a neutral attitude to the miraculous (10.281). The same statement sums up the passage through the Red Sea (Ant. 2.347 f). The usual elements of a wonder narrative are found: reaction of astonishment (θαυμάσῃ δὲ μηδεὶς) and the extraordinary nature (τὸ παράδοξον) of an occurrence. Remarkable is that it was the innocence of crime of the ancients (2.347) that favoured the miracle which was due to God’s providence (πρόνοια, 2.349). Different aspects of life of the Jewish community are objects of astonishment or admiration introduced by the formula in question: hatred for Jews (θαυμάσειε δ’ ἂν τις, Ant. 3.179), wealth of their temple (θαυμάσῃ δὲ μηδεὶς, Ant. 14.110), faithfulness to the laws (πάντας ἂν οἶμαι θαυμάσαι, CAp 2.221)<sup>40</sup>. Throughout Josephus’ history of his nation events and personalities recur which are classified as miraculous or incredible (παραδοξ-lexemes<sup>41</sup>), often in the context of foretelling the future. Thus,

<sup>37</sup> The alternation of optatives in -σαι: BJ 1.78; 3.70; 6.268, Ant. 10.266 and in -σειε(ν): BJ 7. 187; Ant. 3.179; 12.352; 13.311; 14.367; 17.82 may indicate different secretaries; on the hypothesis of Greek assistants, cf. Thackeray, *Josephus. The Man and Historian*, New York 1929, 101–124.

<sup>38</sup> The problem will be discussed further.

<sup>39</sup> Cf. Thackeray’s note to Ant. 1.108 in LCL.

<sup>40</sup> The other instances of the formula concern: Phasael’s courage (δ’ ἂν τις θαυμάσειε, Ant. 14.367); no particularly marvellous objects (θαυμάσειε δ’ ἂν τις, Ant. 17.82; μὴ θαυμάσῃ τις, Vita 339).

<sup>41</sup> For example, Ant. 2.291 (Joseph of Egypt); 2.216, 223, 267, 285 (Moses); 2.295 (the plagues); 3.31, 38 (the miracles in the desert); 6.291 (David); 8.130 (Solomon’s palace); 9.14 (Jehoshaphat’s victory over the Ammonites); 9.60 (the actions of Elisha against Syrians); 10.14 (the cure of Hezekiah). As shown above, these words occur often together with those of θαυμ-group; cf. also Ant. 6. 290 (ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας θαυμάσας), 8.130 (θαυμαστής ἐργασίας καὶ παραδόξου), 9.60 (θαυμάσας ὁ Ἄδερ τὸ παράδοξον), 9.182 (θαυμαστὰ γὰρ καὶ παράδοξα); the last two instances refer to the prophetic power of Elisha. With this respect, Feldman, «Prophets», 395 n. 45 observes that the description of Jesus in the *Testimonium Flavianum* is modelled on Elisha (παραδόξων, Ant. 18.63; θαυμάσα, 18.64).

an extraordinary (παράδοξον) story is told about John Hyrcanus communicating with God in the Temple about the battle success of his sons (Ant. 13.282 f), Aristobulus and Antigonus whose subsequent conflict became the background of our anecdote. The fulfilled prophecy of an Essene, Menahem, to Herod may seem incredible (παράδοξα, Ant. 15.379) to the readers — Josephus states in a typical way for the paradoxographic genre — nevertheless, he found such report „not out of place in a work of history” (Ant. 15.372). A relevant point in this passage is that foreknowledge of the future both of Menahem and the Essenes in general is connected with their virtue (καλοκαγαθία, Ant. 15.372, 379). This connection may be seen at the example of the biblical prophet who, according to Josephus, had to be most virtuous (ἄριστον, Ant. 8.243) both in his speech and in his very person (8.244)<sup>42</sup>. Finally, we find a slightly varied form of the discussed formula, ἄξιον ...θαυμάσαι (Ant. 18.20) referring to unequalled virtues (ἀρετή) of the Essenes in the main text dedicated to them in the *Antiquities*. In the *War* it is the common ownership of property among the Essenes that deserves the qualification „admirable” (θαυμάσιον, BJ 1.122).

To sum up, the phrase that opens our text defines its primarily rhetorical function. The formula belongs to the repertory of the paradoxography. It interrupts the course of a narrative in order to provide extraordinary information. Indeed the story of Antigonus’ death is completed in BJ 1.77. A moral reflection on the disruptive power of calumny and envy marks its definite end. Before the seer enters the stage nothing is concealed from the reader, even the ambiguous name of the crime spot. The main character in the drama is no longer Antigonus but Judas with his marvellous ability. Once the incident of the prediction is culminated, the Essene disappears from the account and the main story resumes (1.81). The formula, with variations, labels numerous spheres of miraculous or unusual nature which Josephus reports on enthusiastically. Occupying a prominent place among them are factors that determine the future (destiny, fortune, God’s providence) and possibilities of predicting it, OT prophecy and contemporary Jewish practices alike. As for the latter, the Essenes appear to possess the skill par excellence, which results from their high moral standards. The way of presenting Judas in the *Antiquities* resembles that of Daniel, one of the ancient prophets. The same literary genre connects our text with two other accounts of the Essene seers (Simon, Menahem).

### 1.3.2. Ἑσσαίος ἦν γένος: the problem of the Essenes’ name

The opening moves the focus of attention to Judas. He himself, his conduct, is the object of suggested astonishment. Josephus introduces him with the words Ἑσσαίος ἦν γένος (BJ 1.78; Ant. 13.311: ἔσσηνδὸν μὲν τὸ γένος). Such a syntagmatic unit usually indicates the origin of a person by nation, tribe, family or place<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Feldman, 395.

<sup>43</sup> γένος δ’ ἦν Ἰδουμαίος (BJ 1.123, cf. 1.513, 577; 2.101); Γερασσηνὸς τὸ γένος (BJ 4.503), γένος ἦν ἐξ Ἱεροσολύμων (BJ 1.432); γένος ἐκ τῶν ἱερέων (BJ 4.225–226). Cf. Cohen, ἸΟΥΔΑΙΟΣ ΤΟ ΓΕΝΟΣ and Related Expressions in Josephus, in Parente–Sievers, 29–30.

The other Essene seer, Simon, is introduced in that way: *τις ἔσσαίος τὸ γένος* (BJ 2.113; Ant. 17.346: ἀνήρ γένος ἔσσαίος). In the preliminaries to Menahem's prophecy the term *γένος* is applied to the Essenes in general (Ant. 15.371). Again, the Essenes are called *γένος* in Ant. 13.172. Yet, they were not a clan or population, and neither the Zealots or the Sadducees were, despite being classified as *γένος* (BJ 7.268; Ant. 13.297). Outside the domain of kinship Josephus employs the term relatively often for diviners in their various sorts<sup>44</sup>. It seems therefore that also in our text it designates the membership of a class or group rather than descent<sup>45</sup>. In the case of Judas the name of his group is attested in two different forms: in the *War* it is *ἔσσαίος* („Essaeian”), in the *Antiquities* — *ἔσσηνόν* („Essene”), not without serious textual hesitations. Both forms occur throughout BJ and Ant.; Vita 10 has the latter just once, CAp does not mention the Essenes. This inconsistency remains unexplained till Ant. 15.371 f. when Josephus makes clear that *ἔσσαίτοι* is what the Essenes are called by Jews. It is the only instance of the form in plural<sup>46</sup>. Otherwise, this name refers to individual Essenes: Judas (BJ 1.78) and Simon (BJ 2.113 par. Ant. 17.346) the seers, John a general during the war against Romans (BJ 2.567, 3.11), with the exception of Menahem who is introduced only with the other name form as *τις τῶν ἔσσηνῶν* (Ant. 15.373). In the latter case, however, the choice of form was clearly imposed by Josephus' intent to resolve the problem of diversity of names. For that purpose he had to give up the syntagm (*μὲν τὸ γένος*), a constant element at the presentation of all other individual Essenes, since the name *ἔσσηνοί* seemed to be unsuitable — probably due to its „Greek” form as opposed to the „Jewish” one (Ant. 15.371) — in such connection. In fact, this second form is found in all the descriptions of the Essenes as a whole and always in the plural (BJ 2.119, 158, 160, Ant. 13.171, 172, 298, 15.372, 378, 18.11, 18, Vita 10); likewise in the name of a gate of the Essenes in Jerusalem (BJ 5.145)<sup>47</sup>. The only singular is Ant. 13.311 that substituted *ἔσσαίος* from BJ 1.78, apparently with the intent of

<sup>44</sup> „ventriloquists” (Ant. 6.630), „diviners” (Ant. 6.331), „Magi and Chaldaeans”, interpreters of signs and dreams (Ant. 10.234).

<sup>45</sup> Bergmeier, 14 n. 12, however, points out that „die Essäer dann so etwas wie ein Sehergeschlecht darstellten”. Judas and Simon, the „Essaeans”, would have been introduced by Josephus as wandering seers.

<sup>46</sup> The form *ἔσσαίτοι* (always in plural) is that preferred by Philo: *Quod Omn. 75; 91, Vita Cont. 1 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt, VI, ed. L. Cohn, J. Reiter, Berlin 1915), Apol. 11.1, 3, 14* as quoted by Eusebius, *Praep. Evang. VIII 11 (Eusebius Werke, VIII. Die Praeparatio evangelica, ed. K. Mras, Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1–2, Berlin 1954–1956)* and by Hegesippus, *Hypomnemata*, as quoted in Eusebius, *Eccl. Hist. IV 22 (Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, I–III, ed. G. Bardy, Sources chretiennes 31. 41. 55, Paris 1952, 1955, 1958)*. The form was adopted also by Porphyry, *De abstinentia 4.11–13 (Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, ed. A. Nauck, Hildesheim 1963)*, although he simply cites BJ 2.119–159 (with few omissions), where Josephus writes *ἔσσηνοί*.

<sup>47</sup> The form *ἔσσηνοί* occurs in Dio of Prusa as preserved by Synesius of Cyrene, *Dio 3.2 (N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis opuscula, Roma 1944)*; in Hippolytus' *Philosophumena, Ref. 9.18.2–28.2 (M. Marcovich, Hippolytus. Refutatio omnium haeresium, Patristische Texte und Studien 3, Berlin 1986)* and in Epiphanius, *Anc. 12.9, Haer. 1.157, 159, 196, 203–205, 227, Anac. 1.166 (K. Holl, Epiphanius. Ancoratus und Panarion, I–III, Die griechischen christlichen Schriftsteller 25; 31; 37, Leipzig 1915–33)*. Epiphanius confuses *ἔσσηνοί* with a Samaritan sect; for groups residing near the Dead Sea he gives several names as: *ἰουδαῖοί (Haer. 1.157, 159, 217–219, 223, 226, 227, 333, 357, 2.315)* and *ἰσσηνοί (Haer. 1.222, 336)*. A Latin equivalent of the form *ἔσσηνοί* has Pliny the Elder (*essenii*), *nat. hist. 5.73 (K. Mayhoff, G. Plini Secundi Naturalis Historiae, I, Leipzig 1906)*.



standardizing the names<sup>48</sup>. That Josephus himself felt the form ἑσσηνός to be unusual in connection with an individual is proved by Ant. 17.346 where he kept ἑσσαίος unchanged, after having formerly abandoned the Jewish form in favour of the Greek one. Thus, the use of both names in Josephus can be explained, first, by his dependence on sources. For the episodes with the „Essaeian” seers he took the information from the work of Nicolaus of Damascus while for the general description of the Essene sect he drew from another source. Second, he retained the native form for the individuals because it was more appropriate as a part of the personal name, which is a fixed appellative (cf. „John the Essaeian”, BJ 2.567, 3.11). Given the fact that most of the informations of Philo in his passages regarding ἑσσαίοι are confirmed by Josephus, who nonetheless reads ἑσσηνοί, the difference between the „Essaeian” seers and the Essenes in the *War* should not be stressed. The discrepancy between the name forms of the sect in Greek was probably caused by its Semitic origin which is assumed by most scholars. Josephus and Philo could have attempted to render in Greek the same text<sup>49</sup> as they elucidated the name in a similar manner. After the term „Essenes” both have a phrase with an abstract noun, respectively σεμνότης (BJ 1.119) and ὁσιότης (*Quod Omn.* 75). There is a similar vocabulary: δοκεῖ (BJ) — δόξαν (*Quod Omn.*). The nouns can function in the same semantic domain of moral and ethical qualities<sup>50</sup> and express aspects of personal piety, „holiness” or „sanctity”<sup>51</sup>. Hence, the same underlying Semitic term is possible. Since in Hellenistic Greek the endings -ηγοι/-αίοι were used indiscriminately<sup>52</sup> the difference of form between BJ and *Quod Omn.* does not exclude a unique Semitic form. If this had been the Aramaic חסיין/חסיא (emphatic/absolute state), „the pious”, the equivalent of the Hebrew חַסִּידִים<sup>53</sup>, Philo’s ὁσιότης would not have been a mere pun: LXX translates חַסִּידִים usually as ὅσιοι<sup>54</sup>. Josephus’ preference for the form ἑσσηνοί, which he considered to be Greek in contrast to the Jewish ἑσσαίοι, can be explained by his concern to make his people’s culture comprehensible and acceptable for the Greco-Roman audience he addressed in the „idealizing portrayals”<sup>55</sup> of the Jewish „philosophical schools”.

<sup>48</sup> According to Bergmeier, 13, in the *Antiquities* Josephus inserted a general *three-schools* text, Ant. 13.171–173 (298), before the account of Judas to create a link between the Essenes — ἑσσηνοί and the seer, an „Essaeian” — ἑσσαίος.

<sup>49</sup> A common source behind the texts of Philo and Josephus was suggested by W.R. Farmer, «Essenes», IDB II, 144. Michel–Bauernfeind, XXVII n. 32, allow for a possibility that the source was Semitic.

<sup>50</sup> J.P. Louw, E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* I, New York 1988<sup>2</sup>, § 88.24 and 46: ὁσιότης — „holiness, divine quality”; σεμνότης — „propriety, befitting behaviour”.

<sup>51</sup> BAGD: ὁσιότης — *piety, holiness of life*; σεμνότης — *dignity, holiness*. The adjectives σεμνός and ὁσιος „are only secondary designations of the conception of holiness”; «grave (Adjective)», in W.E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, I–IV, London 1948.

<sup>52</sup> Schürer, II, 559 n. 6.

<sup>53</sup> J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1959, 80 n. 1; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la résurrection des morts: immortalité, résurrection, vie éternelle*, Eb N.S. 22, Paris 1993, I, 21.

<sup>54</sup> Mi 7,2; Ps 30,5; 50,5; 79,2; 116,15; 132,9.16; 145,10; 148,14, etc. In *Quod Omn.* 91 Philo actually takes ὅσιοι for a synonym of ἑσσαίοι. A serious objection to this hypothesis, however, is the lack of evidence for the use of חַסִּיד in the sense of חַסִּיד in Jewish Aramaic (cf. Schürer, I, 559).

<sup>55</sup> S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Peabody 1993<sup>2</sup>, 132.

## 2. JUDAS AND ANTIGONUS, THE ESSENES AND THE HASMONAEANS

As noticed above, the main character of the story is Judas. The account begins with an introductory note on the seer and concludes with a final remark about him. Antigonus plays a secondary role. No mention is made of the oracle being delivered to him<sup>56</sup>, nor of his reaction to the fulfilment of his fate. On the latter point Josephus; anecdote differs from the „Jerusalem chamber motif”, where the disclosure of the true meaning of a misleading oracle involves its addressee. In BJ/Ant. it is the seer who experiences the drama because he has misunderstood his own prediction. He desires to be dead as he thinks his prediction has proved false (BJ 1.79; Ant. 13.312). His attitude to Antigonus is quite indifferent. Judas shows neither sympathy nor hostility. Betz misinterprets the text when he comments on it as a sign of a conflict between the Essenes and the Hasmonaeans. In his opinion, Antigonus has desecrated the temple by entering it on his return from a campaign, in the garments of war defiled with blood, contrary to the rules of the *War Scroll* (1QM 7,10–12; 9,7f). As an associate of his reigning brother Aristobulus, he shared responsibility for his offences and would have been condemned together with him by the pious Essenes who opposed uniting high priesthood with kingship for reasons of purity (CD 4,13–5,15; 6,12–7,6)<sup>57</sup>. Even though the opposition between the Qumran community and the Hasmonaeen priest-rulers may be taken for granted, resulting from the Dead Sea Scrolls evidence<sup>58</sup>, Josephus’ text does not support the above deductions. According to BJ 1.71–72 the death of Antigonus was a retribution (ἡ ποινή<sup>59</sup>) that came indirectly on Aristobulus for his cruelty towards his relatives: he imprisoned his other brothers as well as his mother and caused her to die of starvation. The parallel Ant. 13.303 enumerates the same crimes but leaves out the mention of retribution. In both versions Antigonus is depicted as a victim of the calumnies of the plotting courtiers (BJ 1.74, 76; Ant. 13.305 f, 308 f.) and not as a culprit. Josephus, otherwise very concerned with the purity of the Temple<sup>60</sup>, does not object in any way to the appearance of Antigonus at the festival of Tabernacles. In τὸ πλεόν, *earnestly* (LCL; lit. *to a greater degree*, LSJ), his approval for Antigonus’ piety can be heard (BJ 1.73). The Hasmonaeen is „adorned” (κεκοσμημένον, BJ 1.73; Ant. 13.304), not armed. He does not hold the priestly office but simply prays (εὐχεσθαι, Ant. 13.305; BJ 1.73: προσκυνῆσαι) for his sick brother. This vocabulary refers to the actions of common worshippers who came up to the Temple (προσκυνέω, Sir 50,17.21; προσευχή, Sir 50,19)<sup>61</sup>. There are heavy-armed soldiers around Antigonus but it is not said that he entered the Temple in this manner. The text reads that he just went up; εἰς τὸ ἱερόν is not found in BJ 1, it was added later in Ant. 13.304. Besides, τὸ ἱερόν is in Josephus a general

<sup>56</sup> R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford 1993, 94.

<sup>57</sup> O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, WUNT 3.6, Tübingen 1960, 101–102. Similarly, according to Aune, 144, the prediction reflects antipathy between both parties.

<sup>58</sup> Schürer, II, 597.

<sup>59</sup> Thackeray’s reading (LCL). AM, accepted by Niese, read τίσις, *vengeance*.

<sup>60</sup> E.g. BJ 4.150–151, 163, 183, 262; 5.402, 414.

<sup>61</sup> Cf. S. Safrai, «The Temple», in *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institution II*, ed. S. Safrai, M. Stern, Assen 1976, 877.

term used with reference to the whole complex of the pre-Herodian Temple (BJ 1.118, 143 f., 251, 253). In the Hasmonaean period Josephus distinguishes between τὸ ἱερόν and the temple proper, ὁ ναός (BJ 1.39, 149, 354). Within the Temple at that time there was an area for public meetings that could contain crowds of people (BJ 1.122). This corresponds to the basic division of the Herodian Temple into outer and inner (priestly) courts<sup>62</sup>. Such division is attested in the Maccabaeen era, as will be shown below. Antigonus, then, is to be seen in the non-priestly area of the Temple that was of a lower degree of purity (cf. BJ 1.26). What his adversaries at the palace used as a pretext for accusations was the pomp of his arrival that along with the presence of troops would have menaced the authority of the king. The text is silent on the relationship between Judas and Antigonus or between the Essenes and the Hasmonaeans in general, and this is intentional: the figure of the seer and his extraordinary skill alone come to the fore.

Actually, Josephus does report religious conflicts between the Jews and their Hasmonaean leaders. John Hyrcanus was exhorted by a Pharisee, Eleazar, to give up his high priesthood and to confine himself to political rule (Ant. 13.292 f, no parallel in BJ). The opposition to Alexander Jannaeus as high priest brought about an open rebellion of the people when he attempted to perform sacrifices during the feast of Tabernacles (Ant. 13.372 f, the circumstances of the protest are lacking in the parallel BJ 1.88)<sup>63</sup>. The matter under dispute was the legitimacy of the high priesthood of both Hasmonaeans. On the basis of levitical regulations (Lev 21,14) their genealogical qualification for the office<sup>64</sup> was contested as their mothers have been allegedly kept captives for a time (Hyrcanus: Ant. 13.292; Jannaeus: Ant. 13.372). Moreover, Hyrcanus' discriminatory attitude toward Jannaeus (Ant. 13.321 f) arouses suspicion that he was not his legitimate son<sup>65</sup>. The recurrent source of difficulties between the Hasmonaean dynasty and its critics was then its questionable priestly descent (non-Zadokite)<sup>66</sup>, perhaps already reflected in the break between Judas Maccabaeus and the Hasideans (1 Macc 7,13).

Betz' contentions should be rejected for still other reasons. Since there is no proof that Josephus knew of the Dead Sea Scrolls, filling in his meaning by the use of documents external to his writings is not justified. Besides, the simple equation of Essenes, especially of those appearing in Jerusalem, with Qumran sectarians has become more and more doubtful in modern scholarship<sup>67</sup>.

Returning to the position of Judas in the narrative, the lack of connection with other public figures gives the impression that his predictive activity was limited to

<sup>62</sup> Cf. G. Schrenk, «ἱερός», TDNT III, 234.

<sup>63</sup> It has been suggested that in both instances the problem historically concerned Alexander Jannaeus, not John Hyrcanus; cf. Marcus' note *a* to Ant. 13.288 in LCL and É. Nodet, *Flavius Josèphe. Baptême et résurrection*, Paris 1999, 171). Indeed, the monarchy was not reestablished until Aristobulus, the successor of Hyrcanus (BJ 1.70; Ant. 13.301) or only during the rule of Jannaeus, according to Strabo, *Geogr.* 16.2.40 (A. Meineke, *Strabonis geographica*, I–III, Graz 1969<sup>2</sup>). But Strabo could have overlooked the short one year reign of Aristobulus; Schürer, I, 217 n. 5. In any case the functions of king and high priest are not yet clearly distinct at that time; cf. Nodet, 169.

<sup>64</sup> Cf. Marcus' note to Ant. 13.292 (LCL).

<sup>65</sup> Nodet, 178.

<sup>66</sup> Nodet, 177–178.

<sup>67</sup> Mason, review of Gray's book cited above, *JBL* 114 (1995) 311.

the circle of his associates. It does not mean, however, that he was „an outsider politically”<sup>68</sup>. His oracle did concern the political sphere at the highest level. The king’s partner in power and the king himself in the person of his brother (cf. BJ 1.72) were affected. The political pertinence of the oracle was just one reason for Josephus to include this story in his history. One can infer it from the editorial comment to a similar story, in which another Essene seer, Simon, displays the skill of disclosing the future. The author explains that it is primarily the involvement of „the royal persons” in the event that makes him deal with such „incredible” stories (Ant. 17.354)<sup>69</sup>. If, then, Judas appears surrounded by the pupils (τῶν μαθητῶν, BJ 1.78) rather than by prominent people, it does not determine his political connections but, rather, places the phenomenon of prediction in the foreground. The Essene intervenes with his oracle at a crisis in Jewish history. In the preceding context Josephus praises the long and successful reign of John Hyrcanus (BJ 1.68 f; Ant. 13.299 f). A particular sign of his prosperity is the gift of prophecy that enabled him to foresee and predict the downfall of his two sons; it is at this point that the theme of foreknowledge of the future is first introduced. Josephus stresses how far Hyrcanus’ sons fell short of their father’s happiness. Now, with his death, the Hasmonaean dynasty, after having reached the summit of splendour, began to decline gradually until it lost the royal power that passed to Herod, a half-Jew „from a house of common people” (Ant. 14.491).

### 3. JUDAS AS TEACHER

Judas is said to have exclaimed his distress πρὸς τοὺς γνωρίζουσ (BJ 1.78). Since the Greek term is in the context juxtaposed with μαθητῶν, a more specialized meaning than Thackeray’s „acquaintances” in the LCL translation is to be supposed. Josephus employs the substantive γνώριμος in its wide range of meaning<sup>70</sup> and in BJ 4.460 it means obviously *disciple* as referred to Elisha in relationship to Elijah. γνώριμος in BJ 1.649 refers apparently to the disciples of two doctors (σοφισταί), Judas and Matthias, whose lectures on the laws attracted a large audience. It may be the case also in BJ 2.433 for the rebels leader, Menahem, is called σοφιστής<sup>71</sup>. The use of the term in this specific sense derives

<sup>68</sup> Gray, 94.

<sup>69</sup> In that regard it is not quite without reason to speak about *the political „prophecy”* as Betz, 99, does. In the same line, J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, BS 63, Neukirchen – Vluyn 1972, 45–6, making a detailed classification, numbers Judas among the examples of *the political ad-hoc prophecy without party program*, within a larger category of *the political-national prophecy without eschatological self-image*. But Aune, 144, improving on Becker, includes Judas in the category of *the sapiential prophecy*, that is „oneschatological, not connected with the gifts inherent in the priesthood, but with the faculty of wisdom, which is the peculiar speciality of the holy man, sage or ‘philosopher’”. Inasmuch as a single prophetic figure is concerned, the observations can be apt. Yet such categorizations are of little use to interpret the text.

<sup>70</sup> *acquaintance*: BJ 2.617; *friend*: BJ 3.347, 5.290; *companion*: 2.327; *person of note*: BJ 2.178, 193, 233 etc.

<sup>71</sup> A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 1929, 129–130, adds BJ 2.411 to this evidence for γνώριμος as Rabbinic disciple but it is less sure.

from the later Greek scholastic tradition. It describes the relationship between a master and his disciples (not merely pupils). Related to μαθητής as one closely bound with his master, γνώριμος expresses the disciple's independence and emphasizes fellowship with the master as well as a degree of intimacy. Both in Strabo and Philo, whose writings Josephus was acquainted with, the terms are associated with each other<sup>72</sup>. Thus, γνώριμοι in BJ 1.78 signifies *disciples* or *followers*. The evidence in the *War* is sufficient to say that Judas is depicted in Greek fashion as a master of a school. The image is reinforced by the remark that the students were numerous (οὐκ ὀλίγοι) and, still more, by the word παρεδρεύοντες which implies continuity and regularity of their presence beside the teacher<sup>73</sup>. The fact that the verb παρεδρεύω is unique to this passage within Josephus' corpus supports the specified meaning. It may point to the underlying source. These features of the account are confirmed or further developed in the parallel passage in the *Antiquities*. Along with γνώριμοι<sup>74</sup> Josephus mentions there additionally ἑταῖροι, *companions* of Judas (Ant. 13.311). This word, again, belonged to the ancient scholastic terminology for „a 'pupil' in the sense of the adherent of specific teachings or of a particular philosopher"<sup>75</sup>. While the term γνώριμοι applies to the disciples of Greek and Hellenistic philosophers „in so far as they are united with their masters in the fellowship of pursuit after knowledge, ἑταῖροι groups them as *pares* under a *primus inter pares*"<sup>76</sup>. This meaning is very probable in Ant. 13.311 for the ἑταῖροι are there to receive teaching (διδασκαλία)<sup>77</sup>. As in the *War*, there is a word that denotes a continuation in a place: παρήμενον (Ant. 13.312), a common verb in the author<sup>78</sup>. Instead of the generic μανθανόντων the precise object of teaching is given in the *Antiquities*, instruction in foretelling the future (13.311 f), constituting a major expansion in comparison to the *War*. As a result, a consistent picture of Judas and his companions emerges, being attested both by BJ 1, which is primarily based on a source, and by Ant. 13 which is a Josephan revision. Judas acts as head of a school; the relationship between him and the persons gathered around is described in terms of the Socratic ideal of fellowship between the teacher and his pupils. Such a situation presupposes a degree of organization in Judas' group and a community of life of its members<sup>79</sup>. That it was „eine ganze Prophetenschule"<sup>80</sup> or really „what might be called a seminar in prophecy"<sup>81</sup> is rather dubious. The statement in the *Antiquities* about the sort of instruction is explicit but the original μανθανόντων in the *War* has no object specified. Further, the phrase

<sup>72</sup> K.H. Rengstorf, «μανθάνω κτλ.», TDNT IV, 418–419.441.

<sup>73</sup> LSJ: *to sit constantly beside, attend constantly, be always near*.

<sup>74</sup> „disciples"; Marcus rightly in LCL.

<sup>75</sup> Rengstorf, «ἑταῖρος», TDNT II, 699–700.

<sup>76</sup> Rengstorf, TDNT IV, 449.

<sup>77</sup> On that ground Gray, 95, is decisively for the rendering „pupils" or „disciples".

<sup>78</sup> As absolute, παρήμενω means *to remain (in place), stay (on)*; cf. BAGD, TDNT. Such usage in Josephus, e.g. BJ 5.369.

<sup>79</sup> Cf. Betz, 52.

<sup>80</sup> R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Darmstadt 1970, 42; Id., «προφήτης κτλ. (Prophecy and Prophets in the Judaism of the Hellenistic-Roman Period)», TDNT VI, 823.

<sup>81</sup> J. Blenkinsopp, «Prophecy and Priesthood in Josephus», *JJS* 25 (1974), 258.

διδασκαλία...μέλλοντα (Ant. 13.311 f.) is an insertion with a clear intent to fill in the vague meaning of the previous text. As noticed at the analysis of the sources, it may be understood as a conclusion from BJ 2.159 where the Essenes' gift of prediction is connected with their being trained in holy books, purifications and apophthegms of prophets. Already there prediction of the future is implicitly presented as a skill to be learned and taught. Since this passage seems to be a redactional note by Josephus<sup>82</sup>, the idea that the prognostic abilities of the Essenes are controllable in educational proceedings should be considered within Josephus' tendency to rationalize the miraculous<sup>83</sup>. Judas' teaching had probably a more general character. An interpretation of BJ 2.159, to be examined below, permits the extension of the subject of instruction from Torah<sup>84</sup> to prophetic writings.

The results obtained are as follows. On the literary level, the description of the seer's group in Greek scholastic terms proves to be in conformity to the introduction of the Essenes as a philosophical school (φιλοσοφία, BJ 2.119; Ant. 18.11). It follows that a link may be seen in the *War* between the accounts of the „Essaeian” seer and of the Essene sect. The texts are not quite unrelated<sup>85</sup>. At the historical level, an organized<sup>86</sup> group of Essenes is apparently present in Jerusalem and their presence there does not appear to be casual.

#### 4. JUDAS AND THE PROPHETS: LITERARY TRADITIONS BEHIND THE STORY

The first conclusion leads on to a resumption of the issue of traditions behind the passage. There are two extreme views in this respect. Betz conjectures with the help of the Qumran writings that Judas judged himself according to the rule for the false prophets from Deut 18,22 and considered his mistaken oracle an insinuation of the devil. The seer's radical engagement for truth — the truth is dead (BJ 1.79) and he is proved to be a liar (Ant. 13.312), having erred in just one prediction — should reflect the Qumran dualism of truth and lie (1QS 3,13–4,26)<sup>87</sup>. The prophet Elijah could be the OT model for the Essene since in BJ 1.82, like in the prophecy in 1 Kgs 21,19, the blood of the culprit is shed on the same spot where the crime was committed<sup>88</sup>. On the contrary, Bergmeier denies any reference either to Qumran or to the Old Testament. The viewpoint from which the story is narrated is not Jewish

<sup>82</sup> Bergmeier, 54–55.

<sup>83</sup> This tendency to explain the supernatural in logical fashion can be seen especially in Josephus' paraphrase of biblical accounts; cf. R.K. Gnuse, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-historical Analysis*, AGJU 36, Leiden 1996, 10.

<sup>84</sup> Cf. Betz, 52.

<sup>85</sup> Against Bergmeier, according to whom „Es stehen also Essäer- und Essenertexte *beziehungslos* nebeneinander” (13).

<sup>86</sup> Michel-Bauernfeind, 406 n. 38 regard the Essenes' organization at this stage as still loose since the authors fail to recognize the specific meaning of γνῶσιμοι.

<sup>87</sup> Betz, 100.

<sup>88</sup> Betz, 102. Likewise, Aune, 144.

at all. The parallelism of motives between 1 Kgs 21,19 and BJ 1.82 does not apply to Judas because it is outside the anecdote<sup>89</sup>.

To be sure, nothing in the text recalls explicitly a doctrine of the Dead Sea Scrolls or of the Bible. This is not surprising, given the Hellenistic pattern of the text and its origin from a non-Jewish writer. As Bergmeier rightly points out, the opposition ἀληθῆ λέγειν — ψεύδεσθαι is typical for the oracular literature (Artemidorus) and has nothing to do with the Qumran dualism<sup>90</sup>. But Judas' exclamation that the truth has died before him since one of his predictions has been falsified (BJ 1.78) displays his particular commitment to truth, a motive that can be traced in the descriptions of the Essenes both by Josephus and Philo as well as in the writings of the Community. The question to be asked is therefore how Josephus understood the material he took over and, moreover, how he meant it in his work. As was said above, there are reasons to assume that he placed the figure of Judas against the background of biblical prophecy and, on the other hand, that there are literary links between the anecdote and the main text on the Essenes in the *War*.

As already argued, Judas shares with the canonical prophets the gift of accurate prediction. That it is not a mere similarity may be seen from the fact that for Josephus prophecy consisted primarily in prediction. In his retelling of the biblical story he took particular note of the predictions by the prophets and their fulfillment<sup>91</sup>. The image of the prophet that emerges from his editorial comments and additions is that of the predictor of future events. In numerous instances he applies the word προφητεία where the Bible speaks only of the prediction<sup>92</sup>. In the same manner the verb προφητεύω refers to the action of foretelling and is interchangeable with προ(υ)λέγω or other synonymic verbs<sup>93</sup>. This is relevant both to the prophets and other personages since for Josephus „a prediction is *ipso facto* a prophecy”<sup>94</sup>. As he states explicitly in Ant. 8.418, foreknowledge of the future (πρόγνωσις) is equivalent to prophecy (προφητεία)<sup>95</sup>. It is this understanding of prophecy as prediction that underlies the much-discussed passage on the prophetic gift of John Hyrcanus. „Prophecy” is there equated with „foreknowledge” (BJ 1.68–69; Ant. 13.300); „prophesied” in BJ 1.69 is paralleled by „foretold” in Ant. 13.300.

What makes Judas' prediction and those of the biblical prophets alike is first of all their exactness (cf. the respective infallibility-statements, analyzed earlier). In

<sup>89</sup> Bergmeier, 15.

<sup>90</sup> Bergmeier, 15 n. 14.

<sup>91</sup> Blenkinsopp, 242.

<sup>92</sup> Feldman, 396.

<sup>93</sup> E.g., προφητεύειν...περὶ τῶν μελλόντων (Ant. 6.115), of a high priest, an unscriptural addition to 1 Sam 14,19; μέλλοντα...προφητεύσαντος (Ant. 6.254), of a high priest, where the Bible, 1 Sam 22,10, has „he inquired of the Lord”; προεφήτευσεν...τὰς μελλούσας (Ant. 10.106), editorial, of Ezekiel; τὰ μέλλοντα προφητεύων (Ant. 10.267), Josephus' reflection on Daniel; προφητεύσαντα καὶ προειπόντα (Ant. 8.403), of the prophet Micaiah, the latter verb is absent in the corresponding biblical passage, 1 Kgs 22,8; προλέγω and προφητεύω are used in a parallel manner in editorial comments: Ant. 8.420 (Micaiah), Ant. 9.242 (Nahum), Ant. 13.68 (Isaiah); in Ant. 10.79 the predictive activity of the prophets Jeremiah and Ezekiel is referred to by the verbs προκηρύσσω and προθεσπίζω, in 10.141 — by προφητεύω.

<sup>94</sup> Feldman, 396.

<sup>95</sup> Cf. Feldman, 396 n. 48.

Josephus' view the essential characteristics of the biblical prophecy is that it comes true. His extra-biblical editorials concerning the canonical prophets stress strongly the accuracy and truthfulness of their predictions<sup>96</sup>. In this respect Hebrew and pagan prophecy prove to be for Josephus related phenomena. He makes no systematic distinction between the two points of view<sup>97</sup>. His concern is rather how to distinguish the genuine prophecy from pseudoprophecy and the criterion he applies is as simple as the rule in Deut 18,22: a prophet is true if what he says comes true. Josephus' emphasis on the predictive aspect of prophecy is due, at least in part, to the Deuteronomist writings<sup>98</sup>.

Daniel, considered by Josephus a προφήτης (Ant. 10.266, 267, 268), in contrast to the biblical tradition, is the one most praised for the accuracy and faithfulness of his prophecies (Ant. 10.269) as well as for his truthfulness (ἀλήθεια, Ant. 10.268). He was even superior to the other prophets, suggests Josephus, for he did not only foretell future events, „but he also fixed the time at which these would come to pass” (Ant. 10.266). The descriptions of Daniel and Judas in the *Antiquities* contain a strikingly similar wording noticed above (cf. 10.266 with 13.311). Another feature that assimilates the Essene to Daniel is that he, too, fixed the time of his oracle's fulfilment. Judas is convinced that his prediction has failed since it cannot come true within the appointed day (σήμερον, BJ 1.79 par. Ant. 13.312<sup>99</sup>). It is the time, precisely foretold, that the veracity of the oracle relies on (BJ 1.80). „The time” seemed to „frustrate the oracle” because it was „already the fourth hour of the day” (BJ 1.79). Apparently, Josephus uses here the system of reckoning the hours from the beginning of daylight that was common from the middle of the 2nd century B.C. This presupposed the division of the day into twelve equal hours. Given the variation in day length, the length of an hour was different, depending on season<sup>100</sup>. The incident in question took place during the festival of Tabernacles (BJ 1.73; Ant. 13.304) which started on the fifteenth day of the Jewish seventh month Tishri (September–October), and lasted seven days followed by a closing eighth one (Ant. 3.244; 8.100)<sup>101</sup>. The date of the feast was synchronized with the autumnal equinox

<sup>96</sup> Feldman, 409.

<sup>97</sup> Feldman, 413–414.

<sup>98</sup> Blenkinsopp, 248.

<sup>99</sup> In BJ the word refers unequivocally to the time („today”) foretold for the murder of Antigonus. In Ant., theoretically, the adverb may be linked with the clause περιόντα ὄρε, as — it seems — Marcus in the LCL edition does, resulting in translation „and now he saw him alive” (it may be due, however, to the omission of σήμερον by the translator). But this translation cannot be accepted for, first, it would mean that Josephus changed the sense of BJ without any recognizable reason; second, it disturbs the logic of the text since the following remarks on the remoteness of the foreseen crime spot and the time passed as indications that the oracle would prove false (Ant. 13.312) make sense only with the presupposition that Antigonus should die on the same day. Hence, in our opinion, σήμερον should be taken as a modifier of τεθνήξεσθαι, the proper translation being: „...he saw him still alive, although he had foretold that he would die today...”. The obsolete Whiston was here quite correct.

<sup>100</sup> G. D e l l i n g, «ὥρα», TDNT IX, 680. This system is used consistently in Josephus' work for the day as well as for the night; e.g., BJ 6.79, 147.

<sup>101</sup> In agreement with the Torah (Lev 23,36; Num 39,34) Josephus gives seven days plus one for the feast (Ant. 3.246 f), the eighth day being kept as a „closing festival” (in the Bible: ἑξῆδιον; cf. n. h to Ant. 3.247 and n. a to 8.123 in LCL). It is probable that ἐπὶ τέλει τῆς ἑορτῆς (BJ 1.73, no par.), when Antigonus appeared at the Temple, refers to this last day of the festival. Thackeray's „at the close of the ceremony” in LCL seems to miss the point; ἑορτῆ can hardly have two different meanings in



(Exod 34,22; Ant. 3.244); the length of an hour in this period was, then, approximately sixty minutes. Consequently, the time indicated by Judas in BJ 1.79 — the fourth hour — means the period from 10 to 11 A.M. It is, however, hardly equivalent to „the greater part of the day already passed” in Ant. 13.312. Josephus made this change to leave no doubt that it was impossible for Antigonus to reach the place of his destiny — the seaside town, as the seer understood it — the same day. It seems probable that Josephus’ calculation and the given distance itself reflect a state of being somewhat later than 104/103 B.C. 600 stades (BJ 1.79; Ant. 13.312), equal to approx. 67 miles<sup>102</sup>, corresponds exactly to the shortest route possible from Jerusalem to Strato’s Tower (Caesarea), namely by Capharsaba (Antipatris<sup>103</sup>). But the main Jerusalem — Antipatris — Caesarea road has been attested only since the Roman times<sup>104</sup>. Before the construction of the Roman road network the shortest route from the capital to Strato’s Tower led most likely through Shechem, then by Samaria, a distance of about 75 miles, which is over 70 stades longer than that found in BJ/Ant. Just for the Jerusalem — Samaria section of this road, it took „a day’s journey” in Herod’s time, according to Josephus’ own calculation (Ant. 15.293). This gives a daily average of almost 50 miles, relatively fast for the antiquity, achievable only by the fastest means of transport like the imperial post, while private travellers covered 25–30 miles in a day<sup>105</sup>. To get to Strato’s Tower via Shechem within a day, leaving shortly before noon, was plainly impossible in the early Hasmonaean age. Certainly this was so even when taking the shorter route since no major road was then in existence. If, however, Josephus had in mind the travel conditions in his own days, the change he made in the *Antiquities* was reasonable enough. Concerning the way from Jerusalem to Caesarea via Antipatris Josephus probably thought of<sup>106</sup> we find a helpful witness in the New Testament. Acts 23,23–32 reports that Paul, with an escort of soldiers, was hurriedly brought to Caesarea by this route. Although they set out as late as at „the third hour of the night” (9 P.M.), they reached Antipatris that very night and thus covered over half the distance. Josephus must have been aware of the possibility, if only hypothetical, of covering the whole distance in one day.

The claim that at the stage of writing the *Antiquities*, at least, after having reiterated the biblical story with an emphasis on prognostic phenomena, the author viewed the Essene predictor, one of his representative fellow countrymen<sup>107</sup>, as

---

the same sentence. Then, the murder of Antigonus and the episode with the Essene seer (if it may be taken as historical) could be dated more precisely just after the 22nd of Tishri, that is, sometime in October 103 B.C. provided that Aristobulus died soon after the assassination of his brother; Josephus reports Aristobulus’ illness got worse immediately afterwards (εὐθύς, BJ 1.81; Ant. 13.314). Cf. the chronology of the Hasmonaean in Schürer, I, 201–202.

<sup>102</sup> 1 *stadion* ≈ 180 m (≈ 1/9 mile); M.A. Powell, «Weights and Measures», ABD VI, 901.

<sup>103</sup> Antipatris was erected by Herod the Great (BJ 4.17) in the place of Capharsaba (Ant. 13.390; 16.142 f.), or rather nearby; cf. n. c to Ant. 13.390 in LCL.

<sup>104</sup> D.F. Graf, B. Isaac, I. Roll, «Roads and Highways (Roman Roads)», ABD V, 783; F.F. Bruce, «Travel and Communication (The New Testament World)», ABD VI, 650.

<sup>105</sup> Bruce, 650.

<sup>106</sup> The same applies to his source, Nicolaus of Damascus, inasmuch as he was a contemporary of Herod the Great.

<sup>107</sup> Needless to say, the Essenes are presented by Josephus as a quintessence of the Jewish society. Cf. Mason, 61–62.

a follower of Daniel, the predictor *par excellence*, thus appears justified. Further, the text of the anecdote offers a more convincing parallel between the Essene and the classical prophets. As argued above, ψευσθεῖς (BJ 1.78) is complementary to πταισας and includes the notion of lie. In effect, the clause may be translated „he had never failed or *proved a liar* in his pronouncements”<sup>108</sup>. Two different ideas (ἦ is disjunctive) are expressed: the predictor was always successful and never deliberately false. The paraphrase in Ant. 13.311 reduced all to the latter. Consequently, διέψευσται (BJ 1.79) means that the foretelling (Judas speaking) „has proved a lie” (Vermes–Goodman, 35) or „deception” (Michel–Bauernfeind), not just „untrue”. Josephus makes it explicit in the parallel account (Ant. 13.312) where the verb has Judas as subject and means *to speak falsely*<sup>109</sup> with the connotation *to deceive*, judging from its other occurrences (Ant. 2.135; 13.322). The change from „So the time frustrates the oracle” (BJ 1.80) into „so that his oracle was in danger of proving *a lie*” (ψεῦδος, Ant. 13.312 f.; my own transl.) goes in the same direction. Judas himself (αὐτῷ, 13.312) ran the risk of proving a liar.

In a similar manner, the biblical prophets have an accurate foreknowledge of the future and cannot be convicted of lying. Moses was not mistaken in any of his predictions of future events (Ant. 2.293), „having in no whit strayed from the truth” (Ant. 4.303). At the same time, he has never deceived (διαψευσάμενον) his people in what he said at God’s command (Ant. 3.16). Isaiah possessed a marvellous insight into the future and „was confident of never having spoken what was false (ψευδές, Ant. 10.35), maintains Josephus. In an addition to Scripture he makes Micaiah (son of Imlah), his favourite prophetic figure, declare that it is impossible for a true prophet „to tell falsehoods (καταψεύσασθαι) in God’s name” (Ant. 8.403).

Furthermore, the veracity of prophetic predictions in the biblical period is often referred to as ἀλήθεια: Samuel (Ant. 6.92), Elijah (9.26), Elisha (9.72), Isaiah (10.35), Daniel (10.268). It is in this sense that the word occurs in the Judas’ story. The depressed seer cries out that „truth has died before him” (BJ 1.79). This statement, puzzling at first sight, may be compared with another expression of disappointment found in the book. Josephus tells about one of Herod’s old soldiers, Tiro, who, shocked at the cruelties of the king, went about shouting that „truth had perished” (BJ 1.544; Ant. 16.376). Obviously, ἀλήθεια has here a moral sense. Tiro’s exclamation is a sign of his excessive distress as of one who „lost his reason”

<sup>108</sup> Thackeray in LCL renders ψευσθεῖς by „(his predictions) *had* (never) *proved false*”, but he changed the subject, which in Greek is „Judas”. Similarly, R. Harmand, in (Œuvres complètes de Flavius Josèphe. V. *Guerre des Juifs. Livres I–III*, ed. T. Reinach, Paris 1911, who, however, brings out the notion of falsehood/lie better: „(jamais ses prédictions n’) *avaient été convaincues de mensonge*”. The translation in G. Vermes, M.D. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, Oxford Centre Textbooks, Sheffield 1989, 35 is clear-cut: „who *had* never... *lied* in his prophecies”; besides, these translators take πταιώ for transitive, *to mislead*, which could strengthen the thesis of polemic against false prophets, but it seems forced since no transitive use of this verb is found in Josephus.

As for other translations of ψευσθεῖς, in Michel–Bauernfeind: „*er hatte* (noch in keinem Fall) *sich getäuscht gesehen*” and in A. Pelletier, *Josèphe. Guerre des Juifs. Livre I*, Paris 1975: „(Judas pas une foi n’) *avait été démenti*”, they have a basis in Josephus’ use of the passive aorist (BJ 7.341; Ant. 18.227; 19.133; Vita 248), but then the two participles become synonymic.

<sup>109</sup> Marcus in LCL. Since at Ant. 13.311 διαψεύδομαι is in the middle voice and has active force, so does it at 13.312.

and „was careless of his life” (BJ 1.544 f). Judas is equally downcast so as to desire death. Yet „the truth” he speaks of is juxtaposed with „prediction” through an explicative καί, and so it means *truthfulness*<sup>110</sup>. This is why Judas thought it would be better for him to die. He would not have any reason for such despair, if it were merely a mistake in the art of divination conceived in Greek fashion. But his gift was like that of the prophets. It must have come from the God of Israel and was exercised in his name at the Temple<sup>111</sup>. Now it has ended, Judas has spoken falsely (Ant. 13.312); he sees himself judged a false seer.

That it was Belial who entrapped the seer (Betz), cannot be proved. Even had Josephus found something like that in his source, he would have surely skipped it, as he did with „a lying spirit” (that induced the false prophets to lie, cf. 1 Kgs 11,19–25 with Ant. 8.406) in his „faithful translation” (cf. Ant. 1.5, 17) of the Bible. Rather than with the Qumran writings, the anecdote shows at this point affinities with the Greek texts on the Essenes. In BJ 2.141 Josephus reports that one of the „tremendous oaths” a candidate to join the sect must swear is to „be for ever a lover of truth (ἀλήθεια) and to expose liars (ψευδομένους)”<sup>112</sup>. A similar motif appears in Philo, *Quod Omn.* 84: an example of the Essenes’ love of God is their „rejection of falsehood (τὸ ἀψευδέξ)”<sup>113</sup>. Josephus’ description of the sect in the *War* supplies a suitable context for understanding the seer’s anxiety not to prove a liar. The oath that Judas would have taken offers a perfect explanation of his desire for death, unjustified unless coming from this particular concern for truth. Thus, at the compositional level of the book, another link between the anecdote and the excursus on the Essenes may be established. On the other hand, BJ 2.137–142 has striking parallels with the Qumran texts<sup>114</sup>. Interpreted with the key of BJ 2.141, Judas’ story shows features that fit well with the dialectics of truth and falsehood from the Scrolls. Without claiming any direct dependence, it may be said that behind the characteristically Hellenistic composition of Nicolaus of Damascus there was a certain Jewish tradition about the Essenes.

To complete the list of motif parallels between our text and BJ 2.119–161, the qualification of the seer as ὁ γέρον, „the old man” (BJ 1.80, no par. in Ant.), must be considered. Judas’ old age, seemingly irrelevant to the plot, is very important from the artistic point of view. The remark appears at the turning point of the story. The seer calms down and sinks in resignation. The action comes to a standstill; διεκαρτέρει renders it perfectly. The man’s old age, insofar as it denotes a debilitation<sup>115</sup>, harmonizes with this static image. At the same time it heightens the drama of the account, insofar as the defeat of the seer may bring into question his whole life. The final effect brought about by the sudden change of situation — Antigonus slain, the oracle fulfilled — increases in force. In the excursus on the Essenes Josephus remarks that „they live to a great age” (μακροβίοι, BJ 2.151).

<sup>110</sup> Cf. Betz, 52: „die Richtigkeit der dort erzählten Weissagung”; Harmand (BJ 1.79): „l’ésprit de vérité”.

<sup>111</sup> Aune considers Judas’ uncertainty as to the real meaning of the oracle „an element emphasizing the divine origin of the prophecy” (144).

<sup>112</sup> Following the reading of Porphyry, *De abstinentia* 4.13.

<sup>113</sup> Translation of Vermes–Goodman, 23.

<sup>114</sup> Cf. the discussion in Bergmeier, 97–102, especially p. 101 for BJ 2.141.

<sup>115</sup> Cf. the remark to the meaning of γέρον in G. B o r n k a m m, πρόσβυς κτλ), TDNT VI, 652.

The information is inserted between two different themes, that of hierarchy (2.150) and that of endurance of persecution (2.151–153). It has, too, a rhetorical function. Although the Essenes may enjoy a long life, they make light of death and torture. This way their virtue takes on extraordinary proportions. The motif of longevity among the Essenes comes up also in Philo, *Quod Omn.* 13: „They usually quit life in extremely happy and splendid old age (γήρῶν)<sup>116</sup>. There is surely a relationship between Philo and Josephus whose nature is out of our concern here. That the old age of Judas points to the longevity of the Essenes is less sure.

As concerns the parallel Judas — Elijah, claimed by Betz and Aune, the objection that the motif (the blood of the murderer and of the victim shed in the same place, BJ 1.82, cf. 1 Kgs 21,19) is outside the story which closes with 1.80 is not sufficient to confute it. In fact, the unity of the section BJ 1.70–84 (Aristobulus' reign) cannot be easily questioned. BJ 1.78–80 (the Essene's prediction) is a major digression but it has significant links with the context. With the preceding 1.73 (Antigonus attending the festival) our passage is connected through the same place of action, the Temple (1.78: Antigonus passing through the Temple). The more so in case of the name „Strato's Tower" that was most probably invented for the purpose of the anecdote and yet occurs as early as at 1.77 to anticipate 1.79 (80). δαίμονιῳ πρόνοιᾳ (1.82) in the following context, no doubt a mark of Josephan redaction<sup>117</sup>, connects the ominous blood spillage with the oracle since every fulfilled prediction is for Josephus a proof *par excellence* of Divine providence (Ant. 10.77 ff); God's involvement in the affairs of man, called also προμήθεια is a reason for writing on foreknowledge of the future (Ant. 17.354). In turn, the fulfilment of Elijah's prophecy concerning the death of Ahab as punishment for killing Naboth (Ant. 8.360 ff), along with the prophecy of Micaiah against that king (Ant. 8.401 ff), gave Josephus an opportunity to make some key points of his own concepts. The editorial comments made to that biblical story bear upon his understanding of the Jewish revolt (Ant. 8.409: Josephus against the Zealots as false prophets) and of the prophecy in general (Ant. 8.418 ff: prophecy and fate)<sup>118</sup>. The above observations induce to reexamine the possible relation between the BJ 1.70–84 and 1 Kgs 21.

As Marcus noticed in his comment to Ant. 13.117 (LCL, note *a*), the words of Aristobulus seized by remorse for fratricide are Hellenistic in spirit and point to Josephus' source, Nicolaus. In reality, the text of Ant. is already adjusted in respect of BJ so as to fit better with the Jewish view. The noun χοαίς (BJ 1.84, hapax legomenon in Josephus), denoting libations, a *terminus technicus* for the drink offerings to the dead<sup>119</sup> as practised in the pagan funeral rites and so unacceptable for the Jews, was omitted. There remained ἐπισπένδω, *to pour out as a libation*

<sup>116</sup> Translation of Vermes–Goodman, 29.

<sup>117</sup> θεοῦ (δαίμονιου) πρόνοιᾳ is a typical Josephan theme, cf. BJ 2.547; 3.28, 4.219, 366, 622; 7.82, 318, 453 and especially the autobiographical passages, 3.144, 391. In the material attributed to Nicolaus of Damascus the motif occurs only twice, BJ 1.82 and 1.593, in the latter clearly by way of insertion. Josephus often adds the reference to Providence to his sources, e.g. in Ant. 14.391; 14.463, the respective passages in BJ 1.287, 341 having no mention of it; the same applies to his paraphrase of 1 Macc, cf. Ant. 13.80, 163 with, respectively, 1 Macc 10.52; 12.1.

<sup>118</sup> Blenkinsopp, 243.

<sup>119</sup> O. M i c h e l, «σπένδομαι», TDNT VII, 528 n. 3.

(Ant. 13.317; BJ 1.84, cf. 1.82), that belongs to the usual sacrificial vocabulary of drink offerings in the LXX<sup>120</sup>. The account of Aristobulus' reign in BJ 1 has a lot in common with Josephus' version of the biblical Ahab's story and this, surprisingly, much more than its parallel in Ant. 13. Ahab's remorse for crime is described in similar terms to that of Aristobulus: μετάμελος, λύπη (cf. Ant. 8.362 with BJ 1.81). None of them occurs in the corresponding 1 Kgs 20,27 (LXX) nor in Ant. 13. It is the wives of the rulers who plot the murders (Jezebel; Aristobulus' wife). Both in BJ 1.76 (par. Ant. 13.308) and in Ant. 8.359 the women are called ἡ βασίλισσα. The LXX never uses the title for Jezebel nor for any other Hebrew queen, save Esther. Josephus follows this usage in his paraphrase of the Bible, Jezebel being a striking exception<sup>121</sup>. The motif shared by BJ/Ant. and 1 Kgs that attracted attention of the commentators is, of course, the same place of bloodshed. In his version of Elijah's prophecy Josephus deliberately changed the source. The clear parallelism in 1 Kgs 21,19 (20,19 LXX): *where dogs licked the blood...dogs will lick the blood* was not to be overlooked. Further at Ant. 8.417, recalling the prophecy, Josephus was more faithful to the Bible and wrote: „the dogs licked up his (Ahab's) blood”. In Ant. 8.361, however, the second clause is different: *the blood will be shed* (χέω). In Aristobulus' story the blood of the murderer is, too, *shed* (ἐπεγγέω) on the spot of Antigonus' assassination (BJ 1.82; Ant. 13.314). Again, it seems that Josephus was writing Ahab's story with an eye to BJ 1.70–84. In its turn, a major difference between Ahab and Aristobulus is that the latter did not receive any oracle. Though an excellent predictor is acting in the context, he is not said to have delivered his message — like Elijah did — either to the murderer or to the victim. The word προαπάγγελμα (BJ 1.78), lit. *forewarning* (LSJ) might mean that at a hypothetical stage of the redaction of the text Judas forewarned Antigonus but Josephus made no use of it in his double report. Thus Aristobulus stands in no relationship to the seer in the narrative. The points of contact between BJ 1 and Ant. 8, especially where the author departs from the Bible, suggest that the story of the Hasmonaeen brothers was for Josephus reminiscent of the biblical narrative. Yet it was rather the material from BJ 1 that affected Ant. 8 and not the opposite.

## 5. THE OTHER ESSENE SEERS

Judas is not the only individual Essene manifesting extraordinary prognosticative powers. Josephus lets two other personages of the same Essene origin appear in his work, and this with a visible regularity as we will see.

<sup>120</sup> Michel, 533.

<sup>121</sup> In the LXX the term is applied first of all to the queen of Sheba (8x) and to Esther (13x). The wives of the Persian kings, Ahasuerus and Belshazzar are called „queens” (9x). Once the Greek term renders a Hebrew word which probably means „the queen mother” (Jer 36,2). Other uses are generic (Psa 44,10; Sol 6,8,9). For the biblical period, Josephus departs from the principles of the LXX only in case of the Egyptian princess who found Moses (Ant. 2.226) and of Jezebel (Ant. 8.330, 359).

### 5.1. Simon (BJ 2.113; Ant. 17.346–347)

In the *War* the teacher of the art of foretelling the future is followed by an expert interpreter of dreams, Simon. An „Essaeon” by birth — just as Judas is — he was able to disclose the meaning of Archelaus’ portentous dream, the other seers having been unsuccessful. The story is a typical court-tale widespread in the ancient literature. Among the biblical examples of this genre the episodes of Daniel’s dream interpretation are the closest parallels. The material may be ascribed to Nicolaus of Damascus whose work as source for the *War* extends this far<sup>122</sup>. Despite „curious” (Blenkinsopp) similarities between Archelaus’ dream and the dreams of Pharaoh in the Bible as well as between their interpretations, the literary dependence of the narrative BJ 2.111–113 on Genesis 41<sup>123</sup> is not convincingly proven<sup>124</sup>. It may be argued that a different process took place. The interpretation of Pharaoh’s dream by Joseph as retold in the *Antiquities* contains a significant addition to Scripture. While explaining the meaning of the oxen Joseph remarks that they are „creatures born to labour (πονεῖν) at the plough (ἀροτρω)”; Ant. 2.84. There is nothing corresponding to it in Gen 41,25–36 and the insertion is not further developed as meaningful in Josephus’ version of the story. Now, the motif of ploughing oxen appears in Simons’ interpretation of Archelaus’ dream (ἀροτριῶντας, BJ 2.113) but the labour does not. Finally, the parallel account in Ant. 17.347 makes use of both motives. „The painful labour” of the oxen (τὸ ἔργους ἐπιταλαιπωρεῖν) signifies suffering, the displacing of the ground while „ploughed (ἀρουμένην) by their labour (πόνω)” — a change in situation. Simon’s interpretation of the dream in BJ 1 influenced first that of Joseph in Ant. 2, the latter in turn reshaped the former as told anew in Ant. 17.

The description of Archelaus’ fall in *Antiquities* shows other interesting improvements. Josephus placed emphasis on the disagreement between the interpreters of the dream (cf. BJ 2.113 with Ant. 17.346). This recalls his concern with criteria for distinguishing true prophecy from pseudoprophecy. Zedekiah, a false prophet, trying to discredit Micaiah as true prophet before Ahab, points to the seeming disagreement between the predictions of Elijah and Micaiah concerning the place of that king’s death (Ant. 8.406 f, an amplification of Scripture). King Zedekiah disbelieved the prophecies of Jeremiah and Ezekiel because they seemed to differ from one another (Ant. 10.106 f, an extrabiblical motivation)<sup>125</sup>. Moreover, Simon asks for a guarantee of safety before explaining the dream and says that the change in Archelaus’ situation will be for the worse (Ant. 17.346), details not found

<sup>122</sup> Bergmeier, 16, who indicates lexical links between Judas’ and Simon’s anecdotes (ἔσσατος, μάντις) and gives references to Hölscher, Michel–Bauernefeind, Schürer, M. Stern. On the contrary, Thackeray, the note to BJ 2.111 in LCL, followed by Vermes, 37, suggests on the ground of scarcity of Josephus’ information for the period that the source ended earlier. Anyhow, the character of expansions in the parallel account in Ant. we discuss below prove that Josephus dealt previously with a source.

<sup>123</sup> Betz, 104; Vermes, 37; T.S. Beal, *Josephus’ Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, MSSNTS 58, Cambridge, MA 1988, 109.

<sup>124</sup> Bergmeier, 16, quoting M. Hengel, and Gray, 101–104.199 n. 112, argue for the Hellenistic method of dream interpretation in BJ 1.113 (Ant. 17.347) like that attested later in Artemidorus (2nd century A.D.).

<sup>125</sup> Both Blenkinsopp, 243, and Feldman, 409–410, find this theme relevant for Josephus’ analysis of the national catastrophe in the *War* insofar as caused by false prophets.

in the original account. The danger for a seer who announces bad news is a frequent motif in Josephus' additions to Scripture. Pharaoh asks Joseph not to conceal anything from him through fear, „however grim (σκυθροπότερον) the truth may be” (Ant. 2.80). Another example is the story of Daniel. The grandmother of king Belshazzar begged him to inquire of Daniel the significance of the writing that appeared on the wall, „even though a dark (σκυθροπόν) outlook might be indicated by God” (Ant. 10.238). Belshazzar did not withhold his favour from Daniel, although he proved „a prophet of evil to him”. Josephus dwells at some length on the reasoning of the king who declines to attribute the dark (σκυθροπά) turn of his future to the prophet (Ant. 10.246 f). In accordance with the Bible Josephus reports how Zedekiah gave Jeremiah the oath not to put him to death to encourage the prophet to deliver God's message to him (Ant. 10.124; Jer 38,15–16). It may be claimed that Simon's request for a guarantee of safety is a reminder of the biblical stories as retold by Josephus. That it was precisely Daniel's story that Josephus relied on may be argued on the ground of another detail that was added to the narrative of Archelaus' deposition in its version in the *Antiquities*. The ethnarch is said to have related the dream to his friends (Ant. 17.345). The mention of friends — completely absent from BJ — is found even earlier. It is during a feast with friends (φίλων) that the summons to trial in Rome finds Archelaus (Ant. 17.344, no parallel in BJ). The bad news announcing the imminent exile of the ruler and the portentous writing on the wall to Belshazzar both arrive while the addressees are feasting with their friends (cf. Ant. 10.232 f; Dan 5,1 ff). Notice, the word φίλοι (Ant. 10.232) does not occur in the corresponding biblical passage. In the context of the *Antiquities* the *prophet* Daniel is a model for Simon<sup>126</sup>. It should be remembered that dream interpretation was for Josephus one of the prophetic functions. In his opinion the prophets received messages from God in sleep, as may be seen in several extrabiblical additions, e.g. Samuel (Ant. 6.38), Nathan (Ant. 7.147)<sup>127</sup>. Divine revelation may come either through prophets or through dreams (Ant. 6.334). Daniel's skill in dream interpretation is a sign of the Deity working in him (Ant. 10.250)<sup>128</sup>. Josephus' terming Daniel a prophet may be due to his oneiric experiences (Ant. 10.194)<sup>129</sup>.

One more point concerning Simon should be made. By interpreting Archelaus' dream he predicts an important event in the Jewish political sphere, the fall of the ruler. In this, he plays a similar role to Judas. Again, a seer (μάντις, BJ 2.112) intervenes in the matters of secular power providing an instance of divine guidance of history, as the author himself states at Ant. 17.354. With the ethnarch's dismissal from office by the emperor Augustus in 6 A.D., Judaea was placed under direct Roman rule (BJ 2.117; Ant. 17.355; 18.1–3), undergoing a radical change, especially in its religious situation<sup>130</sup>. It is at this point of the history that Josephus inserted his description of the three „philosophies”, beginning with the Essenes. The presence of Simon in the preceding context sets him in some relationship with them, despite the different form of the sect name.

<sup>126</sup> Meyer, 45.

<sup>127</sup> Gnuse, 11.

<sup>128</sup> Blenkinsopp, 245.

<sup>129</sup> Feldman, 408.

<sup>130</sup> Schürer, I, 356.

## 5.2. Menahem (Ant. 15. 373–379)

The last Essene prophet-like figure Josephus exploited in his *opus* to show God's directive role in the Jewish history is Menahem. Introduced as an ἑσσηνός, the question of the Essenes' name having been just settled (Ant. 15.371), he predicts Herod's rise to power as well as his dire end. The narrative has no parallel in the *War* and therefore should rather be ascribed to a source different from Nicolaus. No reason can be seen as to why Josephus should have left it out from the history of Herod in the *War*<sup>131</sup>. The plot is based on a Hellenistic motif of „recognition oracle”, the examples of which are the predictions of Josephus and Johanan ben Zakkai to Vespasian, and Akiba's acclamation of Bar Kochba as Messiah<sup>132</sup>. Biblical parallels are often pointed to. The promise of kingship to a schoolboy Herod recalls Samuel's anointing of the young David as king (1 Sam 16)<sup>133</sup>. The slaps given Herod by Menahem as a sign of his changing fortune makes one think of Nathan's warning to David that God may punish his iniquities by blows of men (2 Sam 7,14)<sup>134</sup>. The Essene's „excellence” (or „virtue” — καλοκαγαθία, Ant. 15.373) „seems to refer...to asceticism as precondition for receiving a revelation” as it was the case of Daniel (Dan 9)<sup>135</sup>. These are not quite exact reminiscences; Josephus' text stands in close relationship to none of the referred passages<sup>136</sup>. It may be demonstrated, however, that significant literary links exist between the characters of this anecdote and those of another biblical story as retold by Josephus, namely the prophet Samuel and king Saul. It should be noted first that Josephus gives great attention to Saul's career. He dedicated to him two longer editorial comments, one critical (Ant. 6.263–268) and one of eulogy (Ant. 6.343–350); few other biblical personages deserved that. Needless to say, Herod's biography as preserved in Josephus is one of the largest surviving from the antiquity<sup>137</sup>. The essential features of Saul's and Herod's careers are similar enough: a brilliant rise from common people to the height of power and then a gradual degeneration marked by insane suspiciousness and envy resulting in violence and cruelty even to their closest associates. The proposal is that Josephus made the correspondences emerge and that Menahem's prophecy played a crucial role in this. The Essene's

<sup>131</sup> Against Bergmeier, 54–55, who argues that the story was left out since it seemed to have had no fitting place after BJ 2.117 and then the redactional note BJ 2.159 took its place. But it is only in the *Antiquities* that Josephus speaks about the Essenes as a group during Herod's reign and this quite briefly. The main text on the Jewish sects both in BJ and Ant. is placed after Archelaus' exile. Bergmeier admits, however, that Menahem's story is more Jewish than two other anecdotes (18).

<sup>132</sup> Aune, 146.

<sup>133</sup> Aune, 146; Betz, 104.

<sup>134</sup> Betz, 104.

<sup>135</sup> Meyer, 44–45. Otherwise, Gray, 99–100, who assumes that „virtue is here equated...with the practice of justice and piety, which in turn is understood as obedience to the law of Moses”. On her part, she establishes links between the use of the word pair εὐσέβεια — δίκαιον in Ant. 15.376 and in Josephus' version of some biblical stories. The passage that stands especially close to the report of Menahem's encounter with Herod would be the mission of the prophet Jehu to the Israelite king Baasha (Ant. 8.299 f; 1 Kgs 16,1–4).

<sup>136</sup> Bergmeier, 17, rejects the OT parallels altogether and points to the Alexandrian-Jewish vocabulary here (18).

<sup>137</sup> Feldman, «Josephus», ABD III, 989.



prediction added, if not invented, by Josephus<sup>138</sup> makes Herod's kingship providentially foreseen like those of Saul, David, Jeroboam and other Jewish kings. Saul and Herod alike, while pursuing their own affairs, are surprised by a predictor who addresses them as kings. Another common feature is their reaction of disbelief to the announcement of the splendid future. Saul, a youth, in response to Samuel considers his origins too humble „to create kings" (Ant. 6.51). Herod, a boy of school age, reminds Menahem that he is a private citizen (or „commoner", ἰδιώτης, Ant. 15.374). In his criticism of Saul's character inasmuch as it has changed after accession to power, Josephus recalls his previous station as private citizen (ἰδιώται, Ant. 6.263). Likewise, in the summary of Herod's reign, it is stressed — as it is through the *Antiquities*<sup>139</sup> — that he was made king from being a commoner (Ant. 17.192). What links Saul's and Herod's answers in particular is the suspicion expressed therein of being mocked by the predictor. That for Saul is an addition to Scripture (cf. 1 Sam 9,21). Josephus departs from Scripture in another detail that corresponds to Menahem's prediction to Herod. At 1 Sam 9,11 (MT and LXX), the people seeing Saul prophesy ask: „What has come over the son of Kish? Is Saul also among the prophets?" (NRSV). In Ant. 6.56 the question is changed into: „How hath the son of Kis come to this pitch of felicity (εὐδαιμονίας)?" To rule happily (εὐδαιμόνως, Ant. 15.374) is the Essene's promise to Herod. It may be objected that the people admire Saul's prophetic gift, not his kingship, but the fact that in Josephus' version, in contrast to the Bible, the question is a part of Samuel's prediction counts towards this as a parallel. Finally, both Samuel and Menahem give additional signs that preannounce the fulfilment of their predictions. For Saul some imminent events will be a sign (σημεῖον) of his election by God to kingship (Ant. 6. 54–57; 1 Sam 10,1–7). For Herod, who was found worthy of reigning by God, the blows on the backside are a token (σύμβολον) of his varying lot (Ant. 15.374).

Other minor analogies between the two kingly characters can be enumerated:

- elevation to eternal glory: Ant. 6.343, 346 — Ant. 15.376; and then rejection by God: Ant. 6.142 ff–15.376; both incur God's wrath for their impiety: Ant. 6.150–16.188;
- immoderate desire for rule followed by suspiciousness; both demand absolute loyalty from their subjects: Ant. 6.250 ff–15.365 ff;
- envy: Ant. 6.193 ff–15.50 ff;
- hate and cruelty not sparing own kin: Ant. 6.237 ff–16.395 ff;
- incurable illness, a sign of God's punishment, causing mental disturbances; its effects for breathing (for Saul, following the LXX and additionally amplified); helplessness of the physicians (for Saul, unscriptural): Ant. 6.166 ff–15.240 ff; 17.168 ff; etc.

<sup>138</sup> The character of the account, whose purpose was to justify the exemption of the Essenes from the oath of loyalty to Herod (Ant. 15.371), is clearly anecdotal (Gray, 97).

<sup>139</sup> The anti-Herodian revisions and supplements in the *Antiquities*, reflecting a change in Josephus' positive attitude to Herod taken over uncritically from the sources in the *War*, greatly stress Herod's low origin (ἰδιωτ-lexemes, Ant. 14.403, 489, 491) and thus his usurping the throne against the lawful claims of the Hasmonaeans.

Josephus' judgement on the two kings oscillates similarly between eulogy and condemnation (for Saul, cf. Ant. 6.262 ff with 6.343 ff; for Herod — 15.374, 376; 17.191 f).

Above all, it may be pointed out that Josephus alludes to Herod in his critical reflection on Saul (Ant. 6.262–267). Its starting point is the most appalling of Saul's crimes, the annihilation of the highpriestly clan at Nob (1 Sam 22; Ant. 6.259–261). The observations that illustrate the theme of warped human character after one's accession to power apply equally to Herod (cf. Josephus' reflections on Herod, Ant. 16.395 ff; 17.191 f). Some are especially accurate, like „fear of rumours”, „wilful hates” and „irrational loves” (Ant. 6.266). The latter fits Herod even better than Saul, for there is nothing really corresponding to it in Saul's history while Herod's love to Mariamme, „a divine madness” (Ant. 15.240), meets the condition. Furthermore, „piety and justice” (εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη), a pair of attributes Saul lacked (Ant. 6.265), are exactly what, according to Menahem's prediction, Herod should have pursued (15.375) and what he would forget (15.376). Finally, Herod becomes explicitly an example of a negative change in character, once elevated from a low position to the throne, when the theme turns up again in the *Antiquities*. The Jews in Parthia seek to dissuade the high priest Hyrcanus from returning to Judaea arguing „that favours received by commoners are not returned by them in like manner when they become kings, since Fortune changes them in no small measure” (Ant. 15.17). This reflection concerning Herod was added by Josephus to the previous concise report of Hyrcanus' execution (BJ 1.433 f). And so the last parallel between Saul and Herod bearing on the interpretation of Menahem's anecdote emerges by itself. Both kings committed the same sort of crime: they put to death a high priest. Saul destroyed Abimelech's whole family (Ant. 6.262) with its city to prevent the future restoration (Ant. 6.268). With the killing of Hyrcanus, Herod extinguished in practice the Hasmonaean lineage (Ant. 15.164). The motives of the murders were identical: suspicion of conspiracy (for Abimelech, Ant. 6.255 ff, 268; for Hyrcanus, Ant. 15.165 ff). In the considerably amplified version of Hyrcanus' end in the *Antiquities* Josephus proves with „other sources” that the charges were unfounded (Ant. 15.174 ff). The dynamic of the Herod — Hyrcanus confrontation that led to the death sentence (Ant. 15.175 f) is very similar to the case of Saul and Abimelech (Ant. 6.255–259). Moreover, Josephus seems to present Hyrcanus' character as ruler in direct opposition to the warping exemplified in Saul and — as was argued — in Herod in the digression to the slaughter at Nob. Hyrcanus remained mild and moderate (ἐπιεικῆς καὶ μέτριος, Ant. 15.182), while the others lose this pair of attributes with the accession to throne (Ant. 6.263). Even as king he did not give any sign of boldness or recklessness (Ant. 15.177) which are defects of the others after they have attained to power (Ant. 6.260). It was due to Hyrcanus' mildness (ἐπιεικεία) that Herod had advanced so far, therefore, the execution of the high priest was an act of particular injustice and impiety (οὔτε δίκαιον οὔτ' εὐσεβές; Ant. 15.182. With this single act, corresponding to the crime of Saul, Menahem's prediction (Ant. 15.375 f.) that Herod would reject the attitude of mildness (ἐπιεικεία), justice (δικαιοσύνη) and piety (εὐσέβεια) was fulfilled.

Given the parallelism Herod–Saul and Menahem–Samuel, one may proceed without further hesitation to interpret the Essene’s figure in terms of a classical prophet. Menahem appears unsolicited, in the name of God (ἐκ θεοῦ, Ant. 15.374). When urged later by Herod, he refuses to predict the length of his reign (cf. Samuel’s refusal, Ant. 6.151 f), although he knows somewhat more of the king’s future. Like the prophets, he does nothing without being commissioned<sup>140</sup>. The pat he gives Herod, trivial as it may seem, is not just a friendly gesture but it contains an announcement of the future and is accordingly expounded. Thereby Menahem performs a symbolic action „like a true prophet”<sup>141</sup>. His prediction is combined with moral exhortation<sup>142</sup> which is a feature of the biblical prophecy<sup>143</sup>. It does not mean that Josephus considered Menahem a prophet in the classical sense but it proves that an OT cliché is present in the text.

As compared with the other two anecdotes, that of Menahem displays some specific features. The Essene’s foreknowledge of the future is explicitly said to come from God (ἐκ θεοῦ, Ant. 15.373). It is related to Menahem’s conduct characterized by virtue (καλοκαγαθία, 15.373). The relationship between virtue and „knowledge of divine things” is further extended to „many” other Essenes (15.379)<sup>144</sup>. Menahem’s connection with the Essenes as a group, in contrast to two other seers, is strongly accentuated. The preceding general passage (15.371 f) and the name form (15.373) contribute to this. There is also an evident link with the excursus on the Essenes in the *War*, namely through the syntagm προγνώσιν...τῶν μελλόντων (15.373, cf. BJ 2.159)<sup>145</sup>. The framework of the prediction — the exemption of the Essenes from the oath of loyalty to Herod — harmonizes with the sectaries’ negative attitude to swearing oaths attested both by Josephus (BJ 2.135) and Philo (*Quod Omn.* 84). As is the case with Simon (Ant.), an editorial comment follows the account in which the author defends his duty „to reveal what has taken place among us (παρ’ ἡμῖν)”, despite the incredible or miraculous (παράδοξα) quality of the event (15.379).

Herod’s forcible seizure of power in Judaea put an end to the last native dynasty, the Hasmonaeans (Ant. 14.490 f). A prediction of an Essene marks again a pregnant shift in Jewish post-biblical history. Thus Menahem joins the series of individual Essenes in Josephus’ work to whom fell the exclusive task of announcing tremors in Judaeian politics. Except for John the Essene, a general in the revolt, all other Essene characters appear only in connection with foretelling the future. Judas and Simon are introduced in such a way that it seems there may actually be a clan (γένος) of seers. It is true that some others were vouchsafed foresight into the future too: the high priests Jaddus (Ant. 11.327) and John Hyrcanus, some Pharisees (Ant. 15.4; 17.43), Josephus himself (BJ 3.351 ff), the ecstatic Jesus, son of Ananias (BJ 6.300 ff). Except for the latter (Josephus must be considered separately), they

<sup>140</sup> Betz, 103.

<sup>141</sup> Meyer, TDNT VI, 823; cf. Betz, 104. On the contrary, Gray, 195 n. 81.

<sup>142</sup> Gray, 99.

<sup>143</sup> Feldman, 389.

<sup>144</sup> Apart from the two occurrences, καλοκαγαθία appears only once again in Josephus’ own digression on the motives in citing Roman decrees (Ant. 16.178). There it is connected with justice as a special concern of the Jewish law (16.177); cf. Gray, 197 n. 99.

<sup>145</sup> Bergmeier, 18.

do not, however, become such a focus of attention as the Essene predictors. While the prophetic gift of the two high priests is inherent in their office, belonging to the bygone era when the *essên* still shone (Ant. 3.218)<sup>146</sup>, and Jesus is himself a portent rather than a conscious predictor (BJ 6.300), the ability of the Essenes is described as something extraordinary that deserves astonishment (Judas, BJ 1.78). Josephus dedicates to it separate narratives provided with his own comments which emphasize the „incredible” (Simon, Ant. 17.354) and „miraculous” (Menahem, Ant. 15.379) character of the phenomenon. The Essenes’ mastery of foretelling the future is further expressed by the passage on giving relevant instruction and their renown for infallibility. This way they become particularly apt for the task of revealing the future course of national history.

In this task they succeeded the canonical prophets. Such a conclusion is confirmed, even more than through biblical reminiscences, by the relationship between foreknowledge of the future and God’s providence which for Josephus is essentially the same both in the canonical and in the subsequent age. Very instructive in this respect is the editorial comment to Ahab’s death. The fulfilled predictions of the prophets manifest the greatness of God. The supreme benefit of prophecy consists in foreknowledge of the future which God grants to enable man to guard against coming dangers (Ant. 8.418). That is to say He is actively present in the history. Indeed, the course of events determined by Him is inevitable even with that foreknowledge (Ant. 8.419). The concept of determining power which cooperates here with divine predestination is expressed by Josephus in Greek fashion as fate (τὸ χροεῶν, Ant. 8.419, cf. 8.409). The unconditional belief in fate (εἰμαρμένῃ), in turn, is for Josephus an identification mark of the Essenes (Ant. 13.172; 18.18) and, moreover, he makes a personal commitment to such belief (Ant. 16.397).

As the so called anti-Epicurean passage shows, the fulfilment of prophecies is in the author’s view a proof of Providence, that is, of God’s direction of the affairs of human life and the whole universe (Ant. 10.277 ff). The predictive activity of the biblical prophets made it apply especially to the history of the Jewish nation since „whatever happens to us (παρ’ ἡμῖν, cf. Ant. 15.379) whether for good or for ill comes about in accordance with their prophecies” (Ant. 10.35). Moses, who had none to equal him as prophet (Ant. 4.329), already wrote down in a book „a prediction of future events, in accordance with which *all* has come and is coming to pass (Ant. 4.303). All is predetermined by God who controls history. The prophets and the Scripture are two means of making this manifest.

In the same manner Josephus’ deterministic world view finds expression in his concern with foreknowledge of the future in the post-biblical period. The divine decree, which corresponds to the Greek εἰμαρμένῃ<sup>147</sup>, leads the history of the nation (Ant. 16.397). God in his care of men continues to send „all kinds of premonitory signs” to show „his people the way of salvation” (BJ 6.310) and this is to the same effect as previously, that is, the destructive fate (τὸ χροεῶν), even though foreseen, turns out to be inevitable (BJ 6.314). In the absence of the prophets

<sup>146</sup> It is thought that according to Josephus the oracle ceased at the death of John Hyrcanus, around 105 B.C. Cf. Thackeray’s note to the passage in LCL; Blenkinsopp, 242; Feldman, 420 n. 7.

<sup>147</sup> Blenkinsopp, 249.

— those who claim to be such are stamped out as ψευδοπροφῆται<sup>148</sup> — the recorded prophetic oracles took on importance (BJ 2.159; 6.109 f, 310 ff). Nevertheless, God did not cease to use certain individuals as instruments for revealing the course of the future to enlighten coming generations of their fate<sup>149</sup>. Josephus believed the primary function of the prophets — prediction of the future — continued to his own day<sup>150</sup> and was exercised first of all by the Essenes, a showcase for the Jewish society.

To be sure, neither Judas nor the other Essenes, nor Josephus himself, were prophets in the classical sense. In a recent attempt R. Gray failed to demonstrate that Josephus' definition of prophecy was considerably broader than that of modern scholarship and that, accordingly, these postbiblical seers, included himself, were prophets<sup>151</sup>. Josephus, often inconsistent in his use of terms, is extremely careful not to refer as προφήτης to anyone else save the biblical prophets<sup>152</sup>. Judas is described as μάντις (BJ 1.80 par. Ant. 13.313) and his prediction as μάντευμα (BJ 1.79; Ant. 13.312). The word μάντις and its cognates are used by Josephus in most cases with reference to pagan divination<sup>153</sup>. But the contrast between Jewish and heathen prophecy is not as great as in the Septuagint (or in Christian literature) where the word group has always unfavourable connotations<sup>154</sup>. Some pagan diviners receive Josephus' recognition or even admiration. Balaam, „the best diviner (μάντις) of his day" (Ant. 4.104) was granted the honour of recording his divinations (μαντείας) by Moses, the greatest among prophets, thereby the memory of his unusual skilfulness was deservedly perpetuated (4.157 f). The witch of Endor, one of a class of diviners (μάντεων) who foretell the future through the spirits of the dead, otherwise called „ventriloquists", deserved an extra eulogy for her generosity toward Saul crushed by the encounter with the ghost of Samuel (Ant. 6.329–342). Nevertheless, there is a clear opposition between prophets and diviners. Saul has his desperate recourse to the latter only when the first have become silent in token of his rejection by God (6.328 f, 334)<sup>155</sup>. What distinguishes the μάντις from inspired

<sup>148</sup> BJ 2.261; 6.285; or γόητες, impostors (BJ 2.261, 264; Ant. 20.97, 167).

<sup>149</sup> Blenkinsopp, 256; Gnuse, 21.

<sup>150</sup> Feldman, 396.

<sup>151</sup> Gray, 165. Cf. critiques by Feldman, 405–406, and Mason, *JBL* 114 (1995) 308–312.

<sup>152</sup> Feldman, 394. One of the few exceptions is a historian Cleodemus-Malchus (Ant. 1.240).

<sup>153</sup> Feldman, 417; Gnuse, 32.

<sup>154</sup> Cf. the entries μάντις and μαντεύομαι in *BAGD*.

<sup>155</sup> Therefore, Gray's suggestion that „Josephus considered the kind of skills possessed by the witch to be prophetic" (109–110) is completely mistaken. The witch's fear of carrying out Saul's demand (Ant. 6.331) leaves no doubt that she considered herself one of those banished from the country by the king and not one of the prophets who were left. Gray's theory about Josephus' use of μάντις-terminology (the word-group designates a type of genuine prophecy, „of more technical sort", 107–110) must be objected in some more points. The terminology does not apply to Daniel. He may be numbered among the court μάντις (Ant. 10.195) but only from the point of view of his masters. He himself is at pains to convince Nebuchadnezzar that his marvellous knowledge is not due to any human skill or effort but comes directly from God (10.203; Dan 2,30 greatly amplified). Josephus stresses that Daniel's skill is distinct: „he was...skilful in discovering things beyond man's power and known only to God" (10.237). The contrast with other diviners is sharp: Daniel's superiority brings about condemnation of the others' ignorance (10.238). The use of the word μαντεία for Jotham's prediction (Ant. 5.253) — next point in the theory — needs no other explanation than that Jotham's fable is a kind of a riddle which requires *divination* in the sense to surmise, guess. This meaning of μαντεία is attested e.g. in Sophocles, *OT* 394 (cf. LSJ).

prophets then is their quality of technical expertise<sup>156</sup>. They appear together with other professional practitioners of the art (τέχνη, Ant. 6.327) of soothsaying (Ant. 10.195; BJ 2.112). It would explain Josephus' use of the terminology with reference to his own predictive abilities (προμαντεύσαιτο, BJ 3.405; μαντείας, BJ 4.625) for he justifies them with his training in interpretation of dreams and scriptural prophecies (BJ 3.352). In terming Judas a μάντις, Josephus notes the Essene's expertise in foretelling the future which makes him similar to the great prophets. At the same time, it restricts the use of the term προφήτης to the figures of the canonical period in the Jewish history. The rabbis believed prophecy had ceased with the last prophets of the canon, Haggai, Zechariah and Malachi. Josephus, who prefers to speak of the failure in the exact succession of the prophets during the reign of Artaxerxes I (465–424), represents a similar view (CAp 1.41). After the biblical normative age no one's claim to be a prophet can be asserted<sup>157</sup>.

## 6. THE MEANS OF PREDICTING THE FUTURE

The prediction of Judas was strikingly precise. It is perhaps the most detailed oracle Josephus reports in his corpus. The Essene fixed not only the place but even the time of the incident. He knew also that Antigonus would die slain (BJ 1.79). As we know, the feature that for Josephus distinguished Daniel from other prophets was his ability to fix the time at which the future things he prophesied would come to pass (Ant. 10.267). In the reflection on the accuracy of Jeremiah's and Ezekiel's prophecies the author affirms that what God „foretells must come to pass, duly take place *at the appointed hour* (Ant. 10.142). It seems Judas' precision points to divine origin of his oracle, as well as his confusion about the real meaning of the name „Strato's Tower" since — as Josephus believed — „the utterances of the Deity" were ambiguous (ἀμφιβόλως); BJ 3.352. It should be noted that both in Ant. 10.142 and in BJ 3.351, where Josephus claims his own predictive skills, he ascribes the action of foretelling directly to God. His use of the same μάντις-terminology with reference to Judas and to himself has been already remarked. It is clear from Menahem's anecdote that Essenes' foreknowledge of the future is for Josephus first of all a gift of God (ἐκ θεοῦ, Ant. 15.373). Second, it is related to their καλοκαγαθία (Ant. 15.373, 379) which is to be understood as an „excellent" observance of the Law. The precise relationship between foreknowledge of the future and human virtue may be inferred from an unscriptural detail where Josephus states that Daniel was granted with the insight into Nebuchadnezzar's dream and its meaning because God admired his wisdom (Ant. 10.200). Indeed, it is on the ground of the Essenes' virtue (καλοκαγαθία) that they were deemed worthy (ἀξιοῦται, sc.: by God) of a knowledge of divine things (Ant. 15.379). In this way Josephus sums up his account of Menahem's prediction.

After these preliminary remarks the question how Judas (and the Essenes in general) proceeded to obtain the knowledge about future events may be faced.

<sup>156</sup> Cf. H.J. Rose as cited in Feldman, 416; Gray, 109–110.

<sup>157</sup> Blenkinsopp, 240; Feldman, 400–407.

Bergmeier and Gray are right when they maintain that nothing in the episodes involving Judas and the two other individual Essenes attests the interpretation of scripture as a base for prediction<sup>158</sup>. In fact, these texts contain no hint at all as to how the predictions were made. Hence, it cannot be argued independently on the ground of the anecdotes concerning the Essene seers that the Essene prognostication was related to the pesher exegesis at Qumran. The problem should be put rather as follows: in his description of the sect Josephus connects the Essenes' predictive abilities with their being versed in holy books, purifications and apophthegms of prophets (BJ 2.159); through some editorial procedures — as was shown above — the author created links between the material on the individual seers and the presentation of the Essenes in BJ 2. What can be said for certain is that it was Josephus' purpose to associate the instances of successful prediction with the general statement on Essene prophecy at BJ 2.159. In other words, the only safe path to follow in answering the question of what method of prediction Judas and others employed is in trying to understand Josephus on his own terms.

Though only indirectly, the passage BJ 2.159 does reveal Josephus' view on how the seer could gain insight into Antigonus' fate. The three elements which the Essene training in foretelling the future relies upon are not an incongruent combination<sup>159</sup>. „Purifications” and „apophthegms of prophets” should be subordinated to „sacred books” as the contents of the latter<sup>160</sup>. Such an understanding of BJ 2.159 proves valid when compared with Josephus' justification of his own experience in foretelling the future. The prophecies he „was not ignorant of”, corresponding to the element of prophetic sayings in BJ 2.159, are found in the sacred books (BJ 3.352). It may be added that the mention of his priestly status there corresponds to purity rites (the Essene ritual baths being referred to, cf. BJ 2.129) that are an essential practice for priesthood<sup>161</sup>. In both BJ 2.159 and 3.352 Josephus indicates scriptural study as a basis for prediction. In several other instances in the *War* the future events are determined by specific, though unidentified, biblical texts. Thus Josephus mentions an ancient saying that announced the capture of Jerusalem and the destruction of the Temple as a result of

<sup>158</sup> Bergmeier, 15f, 54; Gray, 105–106. On the contrary, Betz, 104; Michel–Bauernfeind, 430 n. 30; Beall, 109, who opt for the content of Simon's prediction as modelled on Scripture. Blenkinsopp, 258, inclines to see an example of Essene midrash in Simon's interpretation of the dream of Archelaus. His assumption that the references to Judas and Menahem confirm Essene prophecy as based on scriptural study (247) is, however, unfounded.

<sup>159</sup> This is the suspicion of A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1960<sup>2</sup>, 45, who emends διαφόροις ἄγνεύαις (BJ 2.159) to διαφόροις ἁγίαις, translating „holy writings” instead of „various forms of purification” (Thackeray, LCL). He takes then these writings for works of the Community and concludes that the prediction at Qumran was based primarily on them. Blenkinsopp, 247, follows the emendation. In his opinion, „The writings in question would then be the three parts of the canon in the order of LXX” (247 n. 30). Cf. the critique of the reading proposal by Beall, 109–110.

<sup>160</sup> Bergmeier, 55. He then points to the parallel between the Essene emphasis on scriptural purity precepts and prophetic sayings on the one side and two basic trends of biblical exegesis in the Qumran community, that is, the search for God's will in the Torah and the pesher exegesis of Prophets and Psalms, on the other. In conclusion, however, he denies a real connection between Josephus and the Scrolls (77–78).

<sup>161</sup> Blenkinsopp, 259. On the relationship between prophecy and the priestly character of Essenes, cf. also Feldman, 421.

sedition along with defilement of the sacred precincts (BJ 4.388). It is clear from the context that the saying was a prophecy (προφητεῖαν, 4.387) and the „inspired men” (4.388) who delivered it were prophets (προφητῶν, 4.386). Again, in his call to surrender addressed to the defenders of the besieged city Josephus refers to an oracle „coming now true” found in the records of the ancient prophets in which they foretold the capture of Jerusalem as a result of civil war (BJ 6.109)<sup>162</sup>. We know from elsewhere that Josephus believed the books of the prophets contained the prediction of the fall of Jerusalem under the blows of the Romans (Jeremiah and Ezekiel, Ant. 10.79; Daniel, Ant. 10.276). Finally, Josephus reports two more oracles, one concerning the capture of the city with the Temple made four-square (BJ 6.311), the other, especially ambiguous (ἀμφίβολος) — the ruler of the world is to come from the country of the Jews (BJ 3.312), which signified Vespasian’s proclamation as emperor taking place in Judaea (3.313). He does not specify the origin of the oracles but states that both were found in the Jewish sacred scriptures (3.312).

Another element of Josephus’ self-awareness as a predictor that coincides with the Essene practice is dream interpretation. It already plays an important role in his concept of prophecy in his history of the biblical period. In contrast to the negative view of dreams in some traditions of the Old Testament (Jer 23,23–40; Sir 34,1–5), Josephus, through extrabiblical reports of God’s apparitions in dreams, makes appeal to his Graeco-Roman audience who generally believed that divine revelation came to people through dreams<sup>163</sup>. As to the prophets of the canonical age, God appeared in sleep to reveal the future to Josephus’ characters of the postbiblical period. God spoke, for instance, to the high priest Jaddus in his sleep after the sacrifice, giving him instructions for the meeting with Alexander the Great at Jerusalem (Ant. 11.327). John Hyrcanus, who is said to have possessed the gift of prophecy, conversed with God in sleep to know which of his sons would be his successor and received precise indications (Ant. 13.322). Hyrcanus received revelations from God even while awake. He learned thus beforehand of his sons’ victory in a battle through a voice he heard while exercising his office in the sanctuary (Ant. 13.282). The Pharisees obtained their foreknowledge of the future (πρόγνωσις, as in the cases of Hyrcanus, Menahem and the Essenes) through God’s appearances (lit. „visitation”, ἐπιφοίτησις, Ant. 17.43), the reference being most probably to revelatory dreams<sup>164</sup>; visions in the waking state like that of Hyrcanus in the Temple may be included. The foresight of the Pharisees is related, in the context, to their particular observance of the divine laws (Ant.17.41). In connection with the Pharisee predictors some draw attention to their exegetical activity<sup>165</sup>. The concern with oneiric interpretation among the Essenes is attested in the double account of the dreams of the kingly pair, Archelaus and Glaphyra (BJ 2.112–116). The material, Hellenistic in spirit, was interpreted in the *Antiquities* in the way that the prophetic dreams witness the immortality of the soul and God’s

<sup>162</sup> The same oracle as in BJ 4.388 is probably meant. Thackeray points in both cases to an oracle from *Orac. Sibyll.* 4.115 ff. (cf. the notes to the passages in LCL).

<sup>163</sup> Feldman, 407–409.

<sup>164</sup> ἐπιφοιτάω is used in the sense *to haunt* of dreams, e.g. ἐπιφοιτῶν ὄνειρον, *Hdt.* 7.15.

<sup>165</sup> Blenkinsopp, 257–258; Feldman, 411.



providence (Ant. 17.354). Josephus' conviction of the relationship between sleep, immortality of the soul and foreknowledge of the future finds expression in Eleazar's appeal to the defenders of Masada for suicide. The Sicarii commander of the last Jewish fortress in the war regards sleep as „a most convincing proof” of the immortality of the soul. In sleep the soul enjoys a perfect independence from the body, its prison, which enables it to converse with God and, in consequence, to foretell the things to come (BJ 7.349). Josephus' reports of his own prophetic dreams (BJ 3.351 ff; Vita 208 ff) provide one more element of his view concerning the way in which one could gain insight into the future. Experience in dream interpretation and acquaintance with scriptural prophecies (BJ 3.352) seem to be only prerequisites for prediction. The factor that sets in motion the process of foretelling the future is inspiration. It was his state of being inspired (ἐνθους γενόμενος) that enabled Josephus to read the meaning of the prophecies with reference to present and future fulfilment (BJ 3.353)<sup>166</sup>. The inspired interpretation of Scripture confirmed the validity of the foreknowledge Josephus acquired previously through revelatory dreams (BJ 3.351).

It may be concluded that according to Josephus the ability to predict the future was based on the skill in dream interpretation combined with the inspired exegesis of biblical prophecy. The gift was inherent in the priestly self-understanding of the predictor implying a high standard of cultic (legal purity) and ethical (virtue) observance that in turn gave access to God's providential plans, the source of foreknowledge. This applies equally to the Essenes and to Josephus himself; his claim to have been thoroughly acquainted with the sect lifestyle (Vita 10 f) — whatever its veracity — should be recalled. The prophetic typology used by Josephus in his descriptions of the individual Essene seers counts for the dependence of their predictions on Scripture. Without drawing ultimate conclusions, it may be assumed that the Qumran pesher represents a similar type of predictive prophecy inasmuch as it „implies exegetical study vitalized by divine inspiration”<sup>167</sup>.

## 7. JUDAS AND THE ESSENES' ATTITUDE TO THE TEMPLE

With regard to the historical relevance of Judas' anecdote a high value should be placed on the mention of the Essene presence in the vicinity of the Temple.

The seer is said to have seen Antigonus when he was passing through the Temple (παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ, BJ 1.78)<sup>168</sup>. The parallel Ant. 13.311 omits the

<sup>166</sup> In this respect, W.C. van Unnik, *Die Propetie bei Josephus*, in Id., *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, 43–44, draws attention to parallel expressions in the *Antiquities*. With γενόμενος ἐνθεος, „divinely inspired”, Josephus translates the biblical phrase „the spirit of God came upon” that describes Saul's prophetic inspiration (Ant. 6.56, 76; 1 Sam 10,10; 11,6). It may be objected, however, that Josephus' own inspiration cannot be equated with that of Saul for it is not immediate but concerns the interpretation of prophetic texts.

<sup>167</sup> Blenkinsopp, 247.

<sup>168</sup> Antigonus was heading towards a place called „Strato's Tower” (πύργος) where he was slain. Neither the spot nor its name is attested elsewhere during the Hasmonaean period. It is described as dark underground quarter (ὑπόγειον, BJ 1.75, 80; Ant. 13.307, 313) or passage (πάροδος, BJ 1.77; Ant.

preposition giving the phrase a probable sense of „passing by the Temple” (Marcus, LCL). This understanding does not preclude the possibility that Antigonus was actually within the Temple area, as is explicit in BJ 1.78, unless Josephus intended to stress that the Hasmonaean did not cross the Temple precincts. This time Antigonus was in full armour (BJ 1.77; Ant. 13.309) which might impair the holiness of the site as Betz suggests. Josephus, however, does not object to Antigonus’ appearance in the Temple, as was argued above. He speaks without condemnation about the use of force in the Temple area by Alexander Jannaeus which took place in the outer part attended by the common worshippers as distinct from the inner one reserved for the priests (Ant. 13.373). Josephus has even the much praised high priest Ananus, „a man of profound sanity” (BJ 4.152, cf. his encomium at 4.319 ff) fighting against the Zealots in the outer court of the Temple (BJ 4.196 ff). What cannot be accepted for Josephus is a defilement of the inner court with the sanctuary, the principal transgression of the Zealots. That is why Ananus, after he had recaptured the outer court, refrained from assailing the most sacred precincts considering it unlawful because of the ritual uncleanness of his combatants (BJ 4.205). Josephus is careful to stress that „no blood but theirs (sc. the Zealots’) defiled the sanctuary” (BJ 4.201). Therefore, to return to the phrase under discussion, παριόντα τὸ ἱερόν (Ant. 13.311) does not have a meaning opposed to BJ 1.78. Considering Josephus’ usage of the forms of πάρεμι (εἶμι *ibo*, LSJ), it may be noticed that the verb in reference to a place and without preposition means *to pass into, enter* (BJ 1.152; Ant. 9.155; cf. the entry in LSJ, sense III). According to the *Antiquities*, then, Antigonus was just entering the Temple when Judas saw him. Since the underground passage where the murder took place was most probably something similar to that in the Herodian Temple (Ant. 15.424), the Hasmonaean must have entered the Temple area to reach it. The location of Judas must also be put somewhere inside the Temple complex<sup>169</sup>. Although our knowledge of the physical disposition of the pre-Herodian Temple is very incomplete, it may be reasonably assumed that the seer and his disciples used the public part of the general Temple area, that is, the equivalent of the court of the gentiles in the Herodian structure<sup>170</sup>. The basic plan of the postexilic Temple as divided into two parts, the inner and the outer court, is attested in the sources. Neh 8,1 mentions a broad area (τὸ πλάτος) before the Water Gate, where Ezra read the Law to the assembly of men and women, which may have been an outer court of the Temple<sup>171</sup>. „The courts” (αἱ αὐλαί) are mentioned in 1 Macc 4,38.48. 1 Macc 9,54 witnesses to

---

13.309) that led from the Temple area — in BJ 1.78 Antigonus is crossing the Temple to get to it — to the fortress Baris rebuilt later by Herod and renamed Antonia (BJ 1.75, cf. Ant. 18.92). At the end of the report of reconstruction of the Temple Josephus says that Herod made a secret underground passage (διώρυξ, ὑπόγειον) with a tower (πύργος) above it that led from the Antonia to the eastern gate of the inner sacred court (Ant. 15.424). The two structures resemble each other in every detail. Josephus and his / source, Nicolaus, could have had in mind the state of being after the Herodian reconstructions, nonetheless, it is quite probable that Herod rebuilt an existing structure.

<sup>169</sup> Gray, 93; 194 n. 67; A.I. Baumgarten, «Josephus on Essene Sacrifice», *JJS* 45,2 (1994), 175 n. 27.

<sup>170</sup> J. Murphy, O’Connor, «Judah the Essene and the Teacher of Righteousness», *RdQ* 40(1981), s. 581.

<sup>171</sup> C. Meyers, «Temple, Jerusalem», *ABD* VI, 364.

the existence of a wall separating the inner court (τῆς αὐλῆς...τῆς ἐσωτέρας) of the sanctuary from the outer area of the Temple. Josephus confirms this division of the pre-Herodian Temple. His report of the capture of Jerusalem by Sossius and Herod distinguishes between the outer precincts of the Temple (τοῦ ἔξωθεν ἱεροῦ) and the inner ones (τὸ ἐσωθεν ἱερὸν); Ant. 14.477<sup>172</sup>. The report, based probably on Herod's Memoirs<sup>173</sup>, also has porticoes around the Temple area (στοῶν; Ant. 14.476). It may have been there that the Essene teacher would gather his disciples as was customary for the sages in the later period<sup>174</sup>.

Judas is not the only Essene who appears inside the Temple precincts. During the war John the Essene was appointed general of the province of Thamna (BJ 2.567) at an assembly held in the Temple (BJ 2.562). Besides, one of the city gates was called „Gate of the Essenes” (BJ 5.145) which supposes that the Essenes were not alien to the populace of Jerusalem, being perhaps themselves residents<sup>175</sup>. The regular presence of the Essenes in the Temple vicinity — Judas is the head of a school established in the Temple courtyards — reinforces the interpretation of Josephus' texts on the Essenes that admits their acknowledgement, at least partial, of the legitimacy of the Temple. The primary argument for this recognition is the notice that the Essenes sent offerings (ἀναθήματα), either the Temple tax or voluntary gifts, to the Temple (Ant. 18.19)<sup>176</sup>. On the other hand, the undisturbed longterm activity of the Essenes, that is the teaching, within the Temple enclosures implies a degree of acceptance of the sect on the part of the Temple authorities. This supports the interpretation of the bar imposed on the Essenes concerning their access to the Temple (Ant. 18.19) as not all-inclusive<sup>177</sup>. The above conclusions as to a limited mutual recognition between the sect and the Temple institution poses a serious problem to the theory that equates the Essenes with the Qumran community. The more or less favourable attitude of the Essenes towards the cult in Jerusalem contradicts the absolute rejection of the present Temple by the Qumran sectaries<sup>178</sup>. Finally, the presence of an Essene prophesying and teaching in the Temple around 103 B.C., some decades after the retreat of the Teacher of

Righteousness into exile<sup>179</sup>, seems to favour the „Groningen Hypothesis” according to which Josephus’ Essenes and the people of Qumran are two distinct groups that arose through a rift occurred within an original Essene movement<sup>180</sup>.

#### SUMMARY

The story of Judas’ oracle, along with the preceding mention of John Hyrcanus’ gift of prophecy, takes up right at the beginning of *The Jewish War* one of Josephus’ leading themes, foreknowledge of the future. In fact, the biblical prophets, whose primary function in Josephus was to predict the future on behalf of God, appear already in the preface (BJ 1.18). There their role as historians, the authors of Scripture, is referred to; due to divine inspiration the canonical prophets also had an accurate knowledge of ancient history (CAp 1.37).

Judas, predicting in a detailed manner the circumstances of Antigonus’ death, intervenes at a crisis in Jewish history. So do the other Essene seers. After the cessation of the canonical prophecy, they continue a major task of the ancient prophets, that is, to be instruments of revealing the course of the future, just as God continues to direct the history of the nation by his providence. Here applies what Josephus states — not without reason in the present tense — concerning the biblical prophets: „whatever happens to us whether for good or ill comes about in accordance with their prophecies” (Ant. 10.35).

It is not then surprising that for Josephus prediction relies mainly on scriptural exegesis. This, however, can be argued for Judas’ oracle only indirectly since the original story in the *War* contains no pertinent evidence, nor do the other Essene anecdotes. The literary pattern

<sup>172</sup> This basic structure of the Temple mount is reflected also in the Mishna (*m. Mid.* 1–5) which, according to some, relates to a pre-Herodian stage during the Hasmonaean era. Cf. L.I. Levine, «Josephus’ description of the Jerusalem Temple: *War, Antiquities*, and Other Sources», in Parente–Sievers, 236. 241 (his reservation about the hypothesis).

<sup>173</sup> Cf. the note to Ant. 14.476 in LCL; Schürer, I, 26–27.

<sup>174</sup> Safrai, 865.

<sup>175</sup> T. R a j a k, «Ciò che Flavio Giuseppe vide: Josephus and the Essenes», in Parente–Sievers, 146; Schürer, II, 563 n. 5.

<sup>176</sup> Baumgarten, 175.

<sup>177</sup> According to Baumgarten, 173, κοινοῦ τεμενίσματος, the area from which the Essenes were barred (Ant. 18.19), designates the courtyard „to which all ritually pure Jews, both male and female, were entitled to enter”. H. S t e g e m a n n, «The Qumran Essenes — Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», in *The Madrid Qumran Congress*, I, ed. J. Treballe Barrera, L. Vegas Montaner, Leiden 1992, 122–126, opts for the priestly enclosure.

<sup>178</sup> Baumgarten, 176. The Dead Sea Scrolls witness to the extreme opposition of the community to the Temple Establishment that legitimates the breach with it and the withdrawal of the group to the desert; Schürer, II, 582; F. G a r c í a M a r t í n e z, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, lii–lvi.

<sup>179</sup> The interpretation of archeological discoveries at Qumran along with the Scrolls makes it possible to date this event before 130 B.C.; Schürer, II, 586–587; Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Herder-Spektrum 4128, Freiburg i.Br. 1994, 207. 211; García Martínez, liii.

<sup>180</sup> García Martínez, «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis», *FO* 25 (1988) 113–136. The distinction between the Essenes and the Qumran group precludes the possibility of identifying Judas the Essene with the Teacher of Righteousness. The proposal advanced again by J. C a r m i g n a c, «Qui était le Docteur de Justice?», *RdQ* 38 (1980) 235–246, was refuted by Murphy–O’Connor in the article cited above as „obtained by a process of exclusion” (580).

and origin of Judas' narrative are not Jewish. Nevertheless, the story is clearly subordinated to Josephus' own purposes. The prophetic typology is present especially in the parallel passage in the *Antiquities*, even more so in the case of two other Essene seers. Numerous literary links connect both versions of the story with the excursus on the Essenes in BJ 2. The mysterious *Essaeian* seer displays reliable predictive abilities, comparable with those of the true prophets, which turn out to be a general characteristic of the *Essene* sect which, on its part, represents the quintessence of Jewish society. Josephus' own claim to the power of foreseeing the future, crucial for the understanding of *The Jewish War* as well as for his career as depicted there, finds a convincing context.

Levy rejected the proposal of E. Zeller that the presence of an Essene teacher in the Jerusalem Temple around 103 B.C. meant that the Essenes' break with the Temple occurred after this date. For him, the narrative BJ 1.78–80 is a tale invented under Herod the Great. Therefore, it has nothing to say about the Essenes' attitude to the Temple<sup>181</sup>. For Carmignac, who believed to have found the Teacher of Righteousness in Judas, the Essene's appearance within the Temple precincts constituted an argument for a peaceful phase of contacts between the Jerusalem authorities and the sect — a similar conclusion to that of Zeller. Murphy–O'Connor, who refuted Carmignac's hypothesis, has no doubts as to the historicity of the information on Judas teaching in the Temple, he maintains, however, as Lévy does, but on different grounds, that the presence of the Essene in a public area of the Temple proves nothing as regards the Essene attitude towards the cult there<sup>182</sup>. The common feature of these contradictory opinions is the assumption of the simple identity between the Essenes and the Qumran community. Yet, Judas' presence in the Temple expresses a more favourable attitude to the central cult than that of the Qumran people. The story of Judas' oracle along with other evidence of the Essenes appearing in Jerusalem („The Gate of the Essenes”), in the vicinity of the Temple (John the Essene), demands a careful distinction between the „third philosophy” and the people of the Community. This conclusion, in turn, induces a restatement of the issue of the relationship between primitive Christianity and the Essene movement. Martin Buber, whose intuition concerning the Essenes in his *Legend of Baalshem* sums up in part the results of this paper and stimulate further reflection, may be given the floor:

*„The Essaeans intended to achieve the prophets' objectives through simplification of life patterns: and from those was born in secret the circle of men that carries the Nazarene and creates his legend: the greatest of all myth's triumphs”<sup>183</sup>.*

**PROROK ZAGROŻONY**  
**HISTORIA WYROCZNI JUDY ESSEŃCZYKA**  
**(BJ 1.78–80; Ant. 13.311–313)**

STRESZCZENIE

Opowiadanie o esseńskim mistrzu sztuki przewidywania przyszłości, który przez chwilę znalazł się zagrożony w swej sławie nieomyślności z powodu błędnej interpretacji swojej dwuznacznej przepowiedni, zaczerpnął Józef Flawiusz z nie istniejącego dziś dzieła Mikołaja z Damaszku, które stanowiło jedno z głównych źródeł wstępnej części *Wojny*

<sup>181</sup> Lévy, 60–61.

<sup>182</sup> Murphy–O'Connor, 579.582.

<sup>183</sup> M. Buber, *Die Legende des Baalshem*, Zürich 1993<sup>7</sup>, 10 (transl. by F. Schulz-Robson).

*żydowskiej*. Opowiadanie oparte jest na hellenistycznym motywie niejednoznacznej, wprowadzającej w błąd wyroczni, sięgającym Herodota, a rozwiniętym w starożytnej literaturze paradoksu. Niezależne wprost od tradycji starotestamentowych czy qumrańskich, zostało przejęte przez Józefa Flawiusza w sposób interpretujący i podporządkowane konsekwentnie założeniom literackim jego dzieła. Biblijna typologia prorocka widoczna jest zwłaszcza w „samoparafrazie” tekstu, jakiej dokonał autor w *Starożytnościach żydowskich*. Opowiadanie wprowadza zaraz na początku BJ jeden z wiodących tematów w dziełach Józefa Flawiusza, mianowicie przewidywanie przyszłości. Juda, przepowiadając zabójstwo hasmonejczyka Antygona, wkracza na scenę w przełomowym momencie historii narodu żydowskiego. Zasada potwierdza się na przykładzie dwu pozostałych „widzących” esseńczyków, Manaema i Szymona, którzy zapowiadają kolejno wstrząsy polityczne w Judei. Po ustaniu klasycznego profetyzmu biblijnego esseńscy „widzący” kontynuują obwieszczanie przyszłych wydarzeń jako narzędzia opatrności Bożej, która nie zaprzestaje kierować historią narodu. Tekst milczy na temat metody uzyskiwania wiedzy o przyszłości i nie może być argumentem w dyskusji nad zależnością (typu qumrański *peszer*) między interpretacją ksiąg świętych a przepowiadaniem przyszłości u esseńczyków. Nie ulega wątpliwości natomiast, że taka zależność jest kluczowa dla koncepcji Józefa Flawiusza. Zauważyć należy związki literackie między opowiadaniem a ogólnymi opisami esseńczyków. Obraz Judy jako głowy szkoły według ideału sokratejskiego odpowiada przedstawieniu „sekty” jako szkoły filozoficznej. Esseński (ἑσσητικός) wróżbita demonstruje uzdolnienia prorocze, porównywalne przez swą precyzję i niezawodność z biblijną inspiracją prorocką, które z kolei charakteryzują ogół ugrupowania esseńczyków (ἑσσηνοί); ci zaś ucieleśniają ideał społeczeństwa żydowskiego według wizji Józefa Flawiusza. Osobiste roszczenie autora do posiadania proroczych umiejętności, kluczowe dla zrozumienia *Wojny żydowskiej*, otrzymuje w ten sposób uwiarygodniający kontekst. Z historycznego punktu widzenia niezakończona działalność grupy esseńczyków na zewnątrz dziedzińcu świątyni jerozolimskiej sugeruje pewien stopień wzajemnego uznania pomiędzy „sektą” a centralną instytucją kultową, co wydaje się być w sprzeczności z radykalnym odrzuceniem aktualnej świątyni przez wspólnotę z Qumran. Obecność esseńskiego proroka-nauczyciela w bliskości świątyni ok. 103 przed Chr., a zatem w kilka dziesięcioleci po wycofaniu się Nauczyciela Sprawiedliwości na pustynię, domaga się starannego rozróżnienia pomiędzy esseńczykami hellenistycznych źródeł a stróżami zwojów znad Morza Martwego.

## LIST JAKUBA WEZWANIEM DO ODRODZENIA DOSKONAŁEJ WIARY W BOGA I PANA JEZUSA CHRYSZTUSA

Wyznanie wiary, słowem i czynem, w *Pana Jezusa Chrystusa* (Jk 1,1) sprawiało wiele trudności pierwszym Jego wyznawcom. Spotykali się oni z wieloma przeciwnościami, niezależnymi od nich samych, zarówno ze strony wielu przedstawicieli narodu żydowskiego, jak i władz rzymskich. Wystarczy tu wspomnieć ukamienowanie Szczepana (Dz 7,54–60), zabójstwo Jakuba — syna Zebedeusza<sup>1</sup>, Jakuba — brata Pańskiego<sup>2</sup>, liczne prześladowania i nieustanne nastawianie na życie Pawła Apostoła w czasie jego podróży misyjnych w diasporze, jak i na terenie samej Palestyny<sup>3</sup>. Wreszcie krwawe i prowadzone na szeroką skalę prześladowania za czasów cesarza Nerona i jego następców (śmierć Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie). Jedni i drudzy od samego początku narodzin chrześcijaństwa, byli wrogo usposobieni wobec wyznawców Chrystusa. Taka sytuacja niewątpliwie wystawiała chrześcijan na próbę wiary. Rodziły się zapewne pytania o sens wiary w Chrystusa, skoro jej wyznawanie i praktyka pociągały za sobą taki ogrom nieszczęść.

Wydaje się jednak, iż według autora Listu Jakuba równie niebezpieczne zagrożenia dla wiary wspólnot chrześcijańskich stanowiły sytuacje *ὄταν περιουσιοῖς περιπέσητε ποικίλος* (1,2). Czasownik *περιπίπτειν*<sup>4</sup> oznacza: *spotykać się z czymś, wpadać lub natknąć się na kogoś, na coś; wpadać w czyjeś ręce*. Podobnie jak pewien człowiek schodzący z Jeruzolimy do Jerycha wpadł w ręce zbójców (Łk 10,30). Rzeczownik *πειρασμός* oznacza: *kuszenie, pokusę (do*

---

<sup>1</sup> Starszy brat Jana Apostoła (Mk 1,19), często zwany Jakubem Starszym. Z powodu ważnej roli jaką odgrywał w pierwotnym Kościele jerozolimskim, Herod Agryppa I (41–44 r.) kazał ściąć mu głowę mieczem przed świętem paschy w 44 r. (Dz 12,1–2), by przypodobać się Żydom.

<sup>2</sup> Często zwany Jakubem Mniejszym lub Jakubem Małym, syn Kleofasa i Marii, zwany krewnym Jezusa (Mt 13,55; 27,56; Mk 6,3; 15,40; 16,1; Łk 24,9–10; J 19,25). Po śmierci Jakuba — syna Zebedeusza, odgrywał istotną rolę w Kościele jerozolimskim: według tradycji był jego przełożonym (Ga 1,19; 2,9.11–12; Dz 12,17; 15,3–21; 15,22–29). Według relacji Józefa Flawiusza zginął w roku 62 przez ukamienowanie z nakazu żydowskiej Rady Najwyższej pod przewodnictwem arcykapłana Ananosa, czyli Annasza II (61–62 r.). Stało się to możliwe, gdyż wkorzystali moment nieobecności prokuratora rzymskiego w okresie po śmierci Festusa (60–62), a przed przybyciem jego następcy Albinusa (62–64).

<sup>3</sup> Por. Dz 13,50–52; 14,5–7; 16,19–24; 18,12–17; 21,27–40; 23,1–35; 24; 25; 26; 27.

<sup>4</sup> Oddany jest tu w trybie przypuszczającym aorystu mocnego czynnego w 2 os. pl. tworząc zdanie celowe. Por. T. P e n a r, *Graecitas Neotestamentaria*, Pelplin 1984, s. 93; F. B l a s s, A. D e b r u n n e r, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>17</sup>, § 353.4<sup>9</sup>.

grzechu), *doświadczenie, wystawienie na próbę*<sup>5</sup>. Chodzi tu więc o wiele rozmaitych (ποικίλοι) i powtarzających się sytuacji, o pokusy, próby, a także różne doświadczenia, a więc o takie sytuacje, w których była wystawiona na próbę ich wiara. Podobnie jak w przypadku Jezusa, który był πειράζεις na pustyni przez diabła. Jednak w takich sytuacjach muszą wiedzieć ότι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται υπομονήν. Rzeczownik τὸ δοκίμιον<sup>6</sup> jest wyrażeniem paralelnym do πειρασμοῦ i oznacza: *próbę, doświadczenie, wypróbowanie, podanie próbie*. dopełniacz τῆς πίστεως nie pozostawia żadnych wątpliwości, że chodzi tu o wiarę chrześcijan w Boga i Pana Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>. Czasownik κατεργάζομαι oznacza: *powodować, czynić coś, doprowadzić do czegoś, wytworzyć coś, rodzić, wyrabiać*. Zatem chrześcijanie muszą wiedzieć, iż w chwilach, w których poddawana próbie jest ich wiara, rodzi się ὑπομονή: *cierpliwość, wytrzymałość, hart (ducha), nieugiętość, wytrwałość*. Ale to nie wszystko, według autora Listu taka postawa, pełna cierpliwości, wytrwałości i nieugiętości w pokusie, w momentach wystawienia ich wiary na próbę (ἐχέτω) *niech posiadzie ἔργον τέλειον*, znaczy to, że pokusę należy przezwyciężyć i wytrwać wiernie przy Panu w chwilach próby wiary. Wszystko to w tym celu, aby oni sami stali się ξέλειτοι i ὁλόκληροι *w niczym nie wykazując żadnych braków (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι)*<sup>8</sup>.

Przymiotnik τέλειος w Septuagincie jest tłumaczeniem dwóch hebrajskich przymiotników: מְבֹרָא (pełny, całkowity, nienaruszony)<sup>9</sup> i מְבֹרָא (cały, nietknięty, nieskalany, bez zarzutu/skazy, zdrowy, nienaganny, doskonały)<sup>10</sup>. Forma מְבֹרָא

<sup>5</sup> W znaczeniu: *bycie doświadczanym, doświadczenie, pokusa*, występuje jeszcze w następujących tekstach: Mt 6,13; 26,41; Mk 14,38; Łk 8,13; 11,4; 22,28.40.46; Dz 15,26; 29,19; 1 Kor 10,13; Ga 4,14; 1Tm 6,9; 1P 1,6; 2P 2,9; Ap 3,10; Hbr 3,8. Forma czasownikowa πειράζειν oznacza: *próbować, wystawiać na próbę, poddawać próbie, doświadczać kogoś, kusić*. Synoptycy stosują ten czasownik w opisie kuszenia Jezusa przez szatana na pustyni (Mt 4,1; Mk 1,13; Łk 4,2). W innych tekstach występuje w podobnym sensie, por.: Hbr 2,18; 11,17; Mt 16,1; 19,3; 22,18.35; Mk 8,11; 10,2; 12,15; Łk 11,16; J 8,6; 1 Kor 7,5; 1 Tes 3,5; Ap 2,19.

<sup>6</sup> Forma czasownikowa δοκιμάζειν oznacza: *poddawać próbie, badać kogoś, coś* (1 Tes 2,4; Hbr 3,9; 1 Kor 11,28; 2 Kor 13,5; 1 Tm 3,10; 1 J 4,1); *wypróbować, poznać coś jako dobre* (1 Kor 3,13; 2 Kor 8,22; Rz 2,18; 12,2; 1 P 1,7).

<sup>7</sup> Chodzi zatem o wiarę, jaką miał Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa (1,1).

<sup>8</sup> Jest to zdanie celowe z orzeczeniem w koniunktywie, stanowi zatem wyzwanie do podjęcia wysiłku, aby osiągnąć ukazany cel. Por. T. P e n a r, jw., s. 93.

<sup>9</sup> Przymiotnik ten występuje 27 razy w tekście Biblii Hebrajskiej i tylko 5 razy autorzy Septuaginty tłumaczą go na grecki τέλειος, 7 razy jako πλήρης, pozostałe są tłumaczone na inne terminy greckie. Por. G. D e l l i n g, τέλειος, TWNT, t. VIII, s. 73.

<sup>10</sup> Przymiotnik ten jedynie 7 razy autorzy LXX tłumaczą na grecki τέλειος, ale aż w 50 przypadkach jest tłumaczony na ἄμωμος. Por. G. D e l l i n g, jw., s. 73.

Termin ἄμωμος jest terminem liturgicznym. W Starym Testamencie jest stosowany do ukazania nieobecności fizycznych braków, które czyniły np. zwierzę godnym złożenia go w ofierze Bogu (Wj 29,1; Kpł 1,3; 4,3 5,15; Ez 43,22). Czasami wskazuje na nieskazitelną religijną i moralną, która jest o tyle ważniejsza, że musi być rozpoznana przez Boga (2 Krl 22,24; Prz 11,5; 20,7). W Nowym Testamencie wyobrażenie ofiary sakralnej wolnej od fizycznych defektów zostaje podniesione od sfery kultowo-sakralnej, do czysto moralnej i religijnej. Nieobecność defektów fizycznych, które w Starym Testamencie były wymagane dla zwierząt przeznaczonych do złożenia w ofierze, znajduje swe wypełnienie w nieskazitelnosci moralnej Odkupiciela, który ofiarowuje siebie samego z własnej woli (1 P 1,19; Hbr 4,15; 7,26; 9,14). Chrześcijanie są określani ἄμωμοι (*bez skazy*) w odniesieniu do ich pełnego życia przed Bogiem, jako nieustanne składanie czci należnej Bogu (Ef 1,4; Flm 2,15; Kol 1,22). Por. F. H a u c k, ἄμωμος, TWNT, t. 4, s. 836.



τέλειος stoi przede wszystkim w połączeniu z καρδιά (*serce*) i wyraża ideę nie podzielonego serca przed Panem lub z Panem, w Jego wyłącznej czci, bez obcych bożków oraz w całkowitym posłuszeństwie w pełnieniu Jego woli<sup>11</sup>. Przymiotnik תָּלִיּוֹס — τέλειος odnosi się do ludu Izraela, który cały i całkowicie powinien służyć Panu i Jemu jedynie się podobać<sup>12</sup>. W Nowym Testamencie, w tradycji ewangelicznej występuje tylko dwa razy w Ewangelii Mateusza<sup>13</sup> i wyraża treść hebrajskich terminów. Τέλειος — תָּלִיּוֹס to ten, kto w sposób całkowity, pełny, służy Chrystusowi i stara się jedynie Jemu podobać. Τέλειος — תָּלִיּוֹס to ta osoba, której serce jest nie podzielone w wyłącznej czci Boga i Pana Jezusa Chrystusa oraz w pełnieniu z całkowitym posłuszeństwem Jego woli<sup>14</sup>. Wyrażenie ὁλόκληρος (*cały, całkowity, zupełny, nie okaleczony, nienaruszony, nie umniejszony*) w Septuagincie jest stosowane do ukazania fizycznej kompletności kogoś lub czegoś<sup>15</sup> i jest zwrotem paralelnym do τέλειος. W Nowym Testamencie występuje, oprócz Jk 1,4, jedynie w 1 Tes 5,23, gdzie podobnie jak w Septuagincie, ma znaczenie ilościowe, a nie jakościowe: każdy tesaloniczanin, jako nie podzielona całość i pełnia, powinien pozostać dla Pana nienaruszony, nietknięty przez zło, ze względu na bliskie Jego przyjście<sup>16</sup>. Tak więc pojęcia τέλειος i ὁλόκληρος, uzupełnione sformułowaniem ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, obejmują człowieka w całej jego pełni, zarówno w jego aspekcie jakościowym, jak i ilościowym. Autor Listu Jakuba chce zatem powiedzieć swoim czytelnikom, iż w momentach pokusy, próby, czy doświadczenia w wierze muszą być wytrwali, cierpliwi, nieugięci i pełni hartu ducha, wiedząc, że jedynie taka postawa pozwoli im, każdemu z osobna i wszystkim razem, zachować dusze i ciała nie podzielone w nieustannym trwaniu przy Bogu oraz w całkowitym i pełnym wypełnianiu Jego woli, czyli pozwoli im zachować samych siebie całych, nietkniętych, nienaruszonych, nieskalanych przez zło, a więc doskonałych pod każdym względem, wobec Boga i Pana Jezusa Chrystusa<sup>17</sup>. Wiedząc to wszystko, powinni uznawać właśnie takie sytuacje za wydarzenia bardzo radosne w ich życiu (πάσαν χαρὰν ἡγήσασθε: *uznajcie to za pełną radość*).

Czy zachęta do radości w momentach trudnych, pełnych zagubienia oraz groźby przerażających odstępstw od Boga — Pana Jezusa Chrystusa i *słowa prawdy* nie

<sup>11</sup> Por. 1 Krl 8,61; 11,4; 15,3.14; 1 Krn 28,9. W Jr 13,19: *cały Juda poszedł w niewolę*; Sdz 20,26 i 21,4 określa całopalne ofiary składane przed Panem. Por. G. Dellling, jw., s. 73.

<sup>12</sup> Por. Pwt 18,13; Rdz 6,9. W dalszym znaczeniu mówi o fizycznym, cielesnym braku skazy baranka paschalnego w Wj 12,5 oraz ukochanego w Pnp 5,2. Por. G. Dellling, jw., s. 73.

<sup>13</sup> Por. Mt 5,48; 19,21.

<sup>14</sup> Por. Mt 19,20: τέλειον εἶναι, znaczy uwolnić się od wszystkiego co oddziela od Boga, a w pełnym posłuszeństwie pełnić jedynie Jego wolę. W Mt 5,48 τέλειος określa postawę wobec ludzi: uczniowie Jezusa podobnie jak Bóg, który jest τέλειος (nie podzielony) w swojej postawie wobec różnych ludzi (dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych) tak i oni powinni kochać w sposób jednakowy zarówno przyjaciół jak i nieprzyjaciół. Por. G. Dellling, jw., s. 74–78.

<sup>15</sup> W LXX oznacza cały dom (Pwt 27,6; Joz 9,2), całe, nieociosane kamienie (1 Mch 4,47), nie obcinaną, nietkniętą winorośl (Ez 15,5), nie okaleczone ciało (Za 11,16), całą, pełną sprawiedliwość (Mdr 15,3). Por. W. Foerster, προσκληρόω – ὁλόκληρος, TWNT, t. III, s. 765.

<sup>16</sup> Por. J. Behm, ὁλόκληρος, TWNT, t. III, s. 765–766.

<sup>17</sup> Niewątpliwie należy tu widzieć odniesienie do znanej w Starym Testamencie idei naśladowania Boga: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Jahwe, Bóg wasz* (Kpł 19,2), przypomnianej w Ewangelii Mateusza: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (5,48).

jest czymś absurdalnym? Absolutnie nie! Należy tylko dobrze rozeznaczyć i zrozumieć takie sytuacje i wydarzenia. Człowiek, który nie wykazuje najmniejszego braku w swojej wierze, czyli jest τέλειος i ὁλόκληρος przed Panem, potrafi doskonale odnaleźć się w zaistniałej rzeczywistości i odczuwać z tego powodu pełną radość. Natomiast w przypadku, gdy ktoś nie potrafi tego uczynić, znaczy to, że wiara jego jest słaba i zagrożona<sup>18</sup>. Aby to jednak zrozumieć, potrzebna jest mądrość, ta pochodząca z góry — od Boga: *mądrość czysta, dalej, skłonna do zgody, ustępliwa, postulszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy* (3,17–18). Dlatego też autor Listu zachęca, aby jeśli ktoś odczuwa jej brak (εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας) powinien prosić o nią Boga (αἰτεῖτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ), który daje *szczerze* (ἀπλῶς), nie robiąc nikomu żadnych wyrzutów i nie *urągając, ganiąc* (μὴ ὀνειδίζοντος)<sup>19</sup> nikogo z tego powodu, że jej nie posiada (1,5–6). Niech prosi jednak z *wiarą* (ἐν πίστει), ale wiarą, w której nie ma *żadnej wątpliwości, wahania się* (μηδὲν διακρινόμενος)<sup>20</sup>. Ten bowiem, kto się waha i wątpi w wierze, nie otrzyma nic od Pana<sup>21</sup>, co więcej, nawet nie może się spodziewać otrzymania czegokolwiek, ponieważ jest człowiekiem *mającym dwoistą duszę* (δίψυχος)<sup>22</sup> oraz *zdolny do szerzenia zamętu* (ἀκατάστατος) *na wszystkich swoich drogach* (ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ). Chodzi zatem o człowieka, którego serce jest podzielone przed Bogiem i Panem Jezusem Chrystusem, w wyłącznej czci oraz w całkowitym pełnieniu woli. To z kolei powoduje, że nie może on cały i całkowicie służyć swemu Panu, lecz w części oddany jest sprawom świata, popełniając w ten sposób grzech cudzołóstwa wobec swego Pana i Boga (4,4). Nie *żywąc słowem prawdy*, wprowadza on zamęt wszędzie tam, gdzie się pojawi: przez niepowściągnięcie swego języka (1,26), czynienie różnic między sobą

<sup>18</sup> Słowo wiążące λείπω w formie imiesłowu λειπόμηνου (1,4) stronie biernej λείπεται (1,5) z dopełnieniem σοφίας wskazuje, że wiele osób spośród adresatów Listu wykazywało braki w mądrości.

<sup>19</sup> Jest to imiesłów strony czynnej od czasownika ὀνειδίζω: *łajać, lżyć kogoś, robić komuś wyrzuty, uragać, ganić*. Mateusz i Marek używają tego czasownika, gdy opisują postawę złoczyńców, którzy byli ukrzyżowani z Jezusem (Mt 24,44; Mk 15,32; zob. również Rz 15,3 gdzie cytowany jest Ps 69(68),10 odnośnie Chrystusa). Według Mt 5,11 i Łk 6,22 doświadczenie uczniów Jezusa od ludzi czynności wyrażonych tym czasownikiem ma być powodem ich błogosławieństwa.

<sup>20</sup> Jest to imiesłów strony zwrotnej od czasownika διακρίνω: *robić wymówki, sprzeciwiać się komuś, wahać się, wątpić*. W celu wyrażenia wątpliwości i wahania się w wierze stosowany jest w Mt 21,21; Mk 11,23; Rz 4,20; Jud 22.

<sup>21</sup> W wierszach 5–8, w których autor listu wzywa do modlitwy o mądrość, zachęca by kierować ją do Boga (παρὰ τοῦ θεοῦ); Bóg jest tym, który daje (διδόντος). Gdy mówi o konieczności modlitwy z wiarą, to mówi o Panu (παρὰ τοῦ κυρίου). Biorąc więc pod uwagę treść wiersza pierwszego (Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος), uprawnionym wydaje się być stwierdzenie, że autor Listu widzi tu Jezusa jako Pośrednika między Bogiem Ojcem a człowiekiem. Można też przypuszczać, iż adresaci mieli problemy z wiarą w Jezusa jako Chrystusa-Mesjasza i Pana — Syna Bożego.

<sup>22</sup> Stąd również w znaczeniu: *chwiejny, niezdecydowany*.

Autor Listu Jakuba porównuje człowieka wątpiącego w wierze do *fali morskiej wzbudzonej wiatrem i miotanej to tu, to tam* (1,6). Podobnego obrazu używa również Paweł Apostoł, gdy zwraca się do chrześcijan efeskich: *abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, ze strony oszustwa i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce* (Ef 4,14). W szerszej wypowiedzi zachęca on adresatów do: postępowania w sposób godny powołania jakim zostali wezwani (4,1), zachowania jedności Ducha dzięki więzi jaką jest pokój (1,3), jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego oraz dościsła do człowieka τελειον (4,13), *by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi* (4,15).

a innymi ze względu na zamożność oraz wydawanie przewrotnych sądów (2,1–4), nieokazywanie miłosierdzia potrzebującym i ubogim braciom oraz siostram (2,13–15), pretendowanie do pouczenia innych (3,1), żywienie gorzkiej i morderczej zazdrości, skłonność do kłótni i sporu oraz przeciwstawianie się prawdzie kłamstwem (3,14–16; 4,1–2), staranie się jedynie o zaspokojenie swych żądz (4,3), oczernianie współwyznawców (4,11), zachłanność i chępliwość przed Panem (4,13–17), powstrzymywanie zapłaty robotnikom, żniwiarzom pól, bez troskie i dostanie życie, potępienie i zabijanie sprawiedliwego (5,1–6).

Powód do dumy i chluby w pełnej radości ma przede wszystkim *brat* ὁ ταπεινός. Przymiotnik ταπεινός w Septuagincie określa ludzi o małej wartości w porównaniu do innych, tzn. *biednych, ubogich*, tych którzy np. nie byli w stanie spłacić ślubów i dziesięcin pieniędzmi (Kpł 27,8). Gedeon tak określa swój ród w pokoleniu Manasses (Sdz 6,15). Ale właśnie tych ταπεινοί wybierał Bóg do zrealizowania własnych planów; tak było z Gedeonem (Sdz 6,12) i Dawidem (1 Krl 18,23). Judyta mówi o Bogu, że jest On ταπεινῶν θεός (*Bogiem ubogich*) oraz *wspomożycielem uciśnionych, opiekunem słabych, obrońcą odrzuconych i wybawcą tych, co utracili nadzieję* (Jdt 9,11). Według proroka Sofoniasza πάντες ταπεινοί γῆς (*wszyscy ubodzy ziemi*) zostaną wezwani do szukania Pana. To oni są tymi, którzy wypełniają Boże nakazy (So 2,3). Wezwanie skierowane do πάντες ταπεινοί γῆς stoi pośrodku tekstu obwieszczającego sąd Pański (So 1,2–18 i 2,4–15) i kieruje wezwanie do nawrócenia ze względu na bliski już czas nadejścia dnia gniewu Pańskiego (So 2,1–2). Ci wezwani odróżniają się od *narodu bez wstydu* (So 1,1) tym, że postępują sprawiedliwie przed Panem. Jako sprawiedliwi zostali wezwani do szukania Pana, tzn. by pozostali tymi kim są, aby w ten sposób mogli się ocalić w dniu gniewu Pańskiego (So 2,3). W innych tekstach τᾰπεινος to człowiek: *poniżony, upokorzony*, np. przez wrogie politycznie i militarnie mocarstwa<sup>23</sup>, przez ludzi bogatych i władców narodu<sup>24</sup>. Bóg jednak wysłuchuje ich wołania oraz jest gotów przywrócić im sprawiedliwość. Ubóstwo i poniżenie są bardzo ściśle powiązane ze sobą, ponieważ tym, co prowadzi do poniżenia i upokorzenia ludzi, jest ich ubóstwo<sup>25</sup>. Ben Syrach ταπεινός przeciwstawia πλούσιος<sup>26</sup>, co oznacza, że to władcy narodu i ludzie bogaci są winni sytuacji ludzi biednych, ale Bóg zapewnia, iż wybawi i wywyższy ubogich i upokorzonych, a pognębi *oczy wyniosłe*<sup>27</sup>. Tak się stanie nie tylko dlatego, że z powodu zewnętrznych stosunków znajdują się oni w sytuacji ubóstwa i upokorzenia, lecz również dlatego, że niesprawiedliwe i poniżające warunki zewnętrzne powodują również poniżenie ducha i serca ludzkiego<sup>28</sup>. Należy to do odwiecznej istoty Boga, który jest wywyższony ponad wszystkie narody i ponad niebiosy, że *w dół spogląda na niebo i na ziemię, podnosi nędzarza z prochu i dźwiga z gnoju ubogiego*<sup>29</sup>. Dlatego

<sup>23</sup> Por. Jdt 16,11; 1 Mch 14,14.

<sup>24</sup> Por. Am 2,7; Iz 58,4.

<sup>25</sup> Por. Am 8,6.

<sup>26</sup> Por. Syr 13,21 n.

<sup>27</sup> Ps 18(17), 28.

<sup>28</sup> Por. W. Grundmann, ταπεινός, TWNT, t. VIII, s. 10.

<sup>29</sup> Ps 113(112),6–7.

przychyli się ku modlitwie τῶν ταπεινῶν i nie odrzuci ich modłów<sup>30</sup>, a Ben Syrach dodaje: wielka jest bowiem potęga Pana i przez τῶν ταπεινῶν jest chwalony<sup>31</sup>. Prorok Ezechiel mówi wprost o poniżeniu przez Boga tego, co wywyższone i wywyższony tego, co poniżone<sup>32</sup>. I to właśnie ten tekst ma bliski kontekst treściowy z Jk 1,9 ze względu na podobne słownictwo; w Jk 1,9 ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ oraz Ez 21,31 ἐταπείνωσα τὸ ὑψηλὸν καὶ τὸ ταπεινὸν ὕψωσας. Tekst ten jest częścią mowy przeciwko Jerozolimie, ludowi Izraela i ich władcom oraz zapowiedzią sądu i wymierzenia im kary za sprawą króla babilońskiego (Ez 21,1–32). Prorok Izajasz obwieszcza, że zmiłował się Bóg nad swoim ludem i pocieszył τοὺς ταπεινοὺς swojego ludu (Iz 49,13). Według Septuaginty ταπεινός to również człowiek pobożny, któremu przeciwstawiony jest bezbożnik (ἄσεβής)<sup>33</sup>. Nowy Testament przejmuje treść starotestamentalną tego terminu. Ewangelista Łukasz w Magnifikat Maryi potwierdza, że Bóg Zbawca strąca władców z tronu a (ὑψωσεν) wywyższa ubogich (ταπεινοί) (Łk 1,52). Teksty 1 P 5,5 i Jk 4,6 są cytarami Prz 3,34 mówiącymi, że Bóg obdarza łaską wszystkich ταπεινοί. Jezus zwraca się do swoich uczniów, mówiąc: μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (Mt 11,29). Zestawienie πραῦς z καρδίᾳ jednoznacznie wskazuje, że Jezus, będąc ταπεινός wobec Boga, czyni to na podstawie wolnej wewnętrznej zgody na taką a nie inną drogę Bożą. Jezus jest również ταπεινός wobec ludzi, pomaga i służy im<sup>34</sup>, przyszedł bowiem do grzeszników, celników, odrzuconych i pogardzanych, biednych i ubogich, poniżonych i upokorzonych<sup>35</sup>. Τάπεινος określa więc ludzi materialnie i społecznie biednych, a przez to poniżonych i upokorzonych, ale wybranych i umiłowanych przez Boga z tego powodu, iż mimo swej trudnej sytuacji ziemskiego życia nie utracili wiary i pobożnie szukają nieustannie Boga, w pełni i całkowicie wypełniając Jego sprawiedliwość i wolę<sup>36</sup>. Tak też rozumie to autor listu, gdy pyta: Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecanego tym, którzy Go Miłują? (2,5). To nie ich trudna sytuacja życiowa stała się powodem wybrania i umiłowania przez Boga, lecz ich niewzruszona wiara i miłość Boga, pomimo biedy i upokorzenia.

Powód do chluby ma również ὁ πλοῦσιος, ale nie w swym bogactwie i sposobie dotychczasowego życia. On sam i jego przedsięwzięcia zmarnieją i znikną niby kwiat polny; wzeszło bowiem palące słońce i wysuszyło łąkę, kwiat jej opadł, a piękny jej wygląd zginął (1,10–11). W tym miejscu autor Listu Jakuba cytuje proroka Izajasz (40,6–8), wprowadzając swą wypowiedź w nurt starotestamentalnej krytyki prorockiej ludzi określanych terminem πλοῦσιος. Są nim władcy izraelscy wraz z klasą bogaczy, którzy na drodze niesprawiedliwości sami sobie gromadzą bogactwa, gardząc Prawem Boga i swymi braćmi<sup>37</sup>. Jeremiasz nazywa ich bezboż-

<sup>30</sup> Ps 102(101),18; Syr 35,17–19; Ps 34(33),19.

<sup>31</sup> Syr 3,20; 10,15. Podobnie w innych Księgach mądrościowych: Prz 3,34; 19,18 n.; 25,6; Hi 5,11; 12,21.

<sup>32</sup> Por. Ez 17,24; 21,31. Podobnie w Iz 2,11; 11,4.

<sup>33</sup> Por. W. Grundmann, jw., s. 10.

<sup>34</sup> Por. Łk 22,27; Mt 20,28; Mk 10,45.

<sup>35</sup> Por. W. Grundmann, jw., s. 20–21.

<sup>36</sup> Por. Tamże, s. 1–27.

<sup>37</sup> Por. Iz 5,8–24; Jr 2,7–8; 5,26–31; 31,31–32; Ez 20,5–26; 22,24–31; Da 9,15; Am 2,10; 5,7–12; Mi 2,1–11; 6,3–16.

nikami (ἀσεβής)<sup>38</sup>. Izajasz przestrzega, że zejść do szeolu (5,14), ich bogactwo będzie jak drobny pył i jak rozwiane plewy (29,5), a ich bogate miasta będą opustoszałe i wyludnione (32,12–14)<sup>39</sup>. Powodu do dumy i chluby, w pełnej radości, powinien szukać ὁ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ (1,10). Rzeczownik ταπεινώσις wyraża sytuację poniżenia i upokorzenia oraz stan duszy ludzkiej wynikający z poczucia smutku i zmartwienia. Septuaginta określa tym terminem ogólny stan Sługi Jahwe w Iz 52,13–53,12 (ἐν τῇ ταπεινώσει ἢ κρείσις αὐτοῦ ἦρθη)<sup>40</sup>. Jednak ταπεινώσις, które On przyjął na siebie, stało się podstawą Jego wywyższenia i wybawienia<sup>41</sup>. W Nowym Testamencie termin ten, oprócz Jk 1,10, występuje jeszcze trzy razy. W Dz 8,32–35 Łukasz cytuje tekst Iz 53,7–8 za Septuagintą. Ewangelista widzi tu eschatologiczne działanie Boga wobec swojego Syna i Chrystusa jako prowadzące przez uniżenie Jego wywyższenie<sup>42</sup>. W *Magnifikat* Maryja wyznaje, że Bóg wejrzał na ταπεινώσις swojej służebnicy, co oznacza, że Bóg wybrał ją jako pokorną dziewicę, służebnicę, bez większej wartości w oczach świata, na Matkę swojego Syna. To, że wejrzał Bóg na pokorę i uniżenie swojej służebnicy, pozwala mieć nadzieję, że Jego eschatologiczne działanie rozpoczęło się i już strąca władców z tronu i wywyższa ταπεινοί<sup>43</sup>. Zatem ὁ πλούσιος nie powinien szukać swej chluby i chwały w tym, co posiada — władzy i bogactwie, ponieważ doprowadzi go to do zguby i śmierci, *niby kwiat polny od palącego słońca* (Jk 1,10–11). Jeśli chce być wywyższony i zbawiony przez Boga, musi nawrócić się, tzn. przyjąć postawę uniżenia i pokory przed Panem, wzorując się przy tym na osobie cierpiącego Sługi Jahwe oraz Maryi, matki Syna Bożego, oraz pełnić dzieła miłosierdzia wobec potrzebujących braci i sióstr.

W następnych wierszach autor Listu zapewnia, iż błogosławiony jest każdy człowiek, który cierpliwie przetrwa i przezwycięży pokusę — próbę przeciwko jego wierze oraz pozostanie nadal w doskonałej jedności i miłości z Bogiem i Jezusem Chrystusem, bowiem otrzyma on τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (*wieniec życia*), obiecany właśnie tym, którzy Go miłują. Wyrażenie στέφανος (*wieniec, korona*) występuje w Nowym Testamencie 18 razy, z tego 8 razy w Księdze Apokalipsy<sup>44</sup>. Z dopełnieniem τῆς ζωῆς oraz w kontekście czasownika πειραζεῖν oprócz naszego tekstu, występuje jedynie jeden raz w Ap 2,10, gdzie Chrystus obiecuje go tym członkom kościoła w Smyrnie, którzy pozostaną Mu wierni aż do śmierci w chwilach ubóstwa, cierpienia, ucisku, doświadczenia czy próby wiary. Chwile te są sprowokowane przez działania diabła, który chce ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν (*abyście zostali poddani próbie i znosili ucisk*). W innych tekstach nie występuje w kontekście czasownika πειραζεῖν, lecz z wyjątkiem czterech teks-

<sup>38</sup> Por. Jr 5,26 n.

<sup>39</sup> Por. F. Hauck, W. Kasch, *πλοῦτος κτλ.*, TWNT, t. VI, s. 322.

<sup>40</sup> Iz 53,8. W tekście hebrajskim jest:  $\text{קָרַח}$  — *po udręce i sądzie został zabrany*.

<sup>41</sup> Por. W. Grundmann, *jw.*, s. 11.

<sup>42</sup> Por. Łk 9,20–22; 12,49 n.; 24,7.26.46; Dz 2,36.

<sup>43</sup> Trzecim tekstem jest Flp 3,21, gdzie Paweł mówi o τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως, czyli o ciele, które jest niszczone przez śmierć (por. 1 Kor 15,42–44), ale Pan nasz Jezus Chrystus *przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała*. Por. W. Grundmann, *jw.*, s. 21–22.

<sup>44</sup> Por. Mt 27,29; Mk 15,17; J 19,2,5; 1 Kor 9,25; Flp 4,1; 1 Tes 2,19; 2 Tm 4,8; Jk 1,12; 1 P 5,4; Ap 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 9,7; 12,1; 14,14. Por. A. Schmoeller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989<sup>8</sup>.

tów<sup>45</sup> jest eschatologiczną nagrodą Boga dla tych, którzy pozostaną Mu wierni aż do końca<sup>46</sup>. Zatem to błogosławieństwo wynika ze zwycięstwa nad złem i życia wiecznego w pełnej miłości Boga i Pana Jezusa Chrystusa.

Według autora Listu wszelkie doświadczenia i próby wiary nie pochodzą od Boga, gdyż *On jest niepodatny na doświadczenia zła i sam nie doświadcza też nikogo* (1,13). Dlatego nikomu nie wolno mówić, że przez Boga jest kuszony (1,13). Każdy chrześcijanin jest wystawiany na próbę przez własną *ἐπιθυμίαν* (pragnienie, pożądanie, żądzę, pożydlivość)<sup>47</sup>, *odciągającą* (ἐξελκόμενος)<sup>48</sup> i *nęcającą, uwodzącą* (δεδεαζόμενος)<sup>49</sup>. Tak więc przyczyn wszelkich prób i doświadczeń w wierze powinni szukać w sobie samych, w rodzącej się w nich, *odciągającej, nęcącej i uwodzącej* złej pożydlivości tego, co sprzeciwia się Bogu. To ona powinna być przewyciężona cierpliwie, ale w nieugiętości i hartie ducha już u samego jej początku, w przeciwnym razie pocznie i zrodzi grzech, *a gdy grzech dojrzeje, rodzi śmierć* (1,15). Śmierć (θάνατος) musi tu być rozumiana jako kara za grzech zdrady i odrzucenia Boga i Pana Jezusa Chrystusa w formie przeciwnej do życia z τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (*wieńcem życia*). Nie prowadzi ona ku zmartwychwstaniu do życia w łączności z Bogiem, lecz ku odrzuceniu i potępieniu piekielnemu. Bóg, przez Jezusa Chrystusa, dokona sądu nad każdym człowiekiem<sup>50</sup>. Dla tych, którzy zdradzili Go i odeszli od Niego, śmierć fizyczna stanie się również śmiercią definitywną, którą autor Księgi Apokalipsy określa jako *śmierć druga* (δεύτερος θάνατος)<sup>51</sup>, a ta łączy się z mękami piekielnymi<sup>52</sup>.

Chrześcijanie nie powinni ulegać złudzeniu podsuwanemu przez złą pożydlivość w czasie pokusy, próby czy doświadczenia (1,16), że Bogu zacznie się podobać to, co od początku Mu się nie podobało, że można Mu służyć podzielonym sercem<sup>53</sup>. W odwiecznym porządku Boga nic nie ulega przemianie, bo On sam, *Ojciec Światła* (πατήρ τῶν φώτων) nie podlega żadnym przemianom. Nie dokonuje się w Nim żadne *zmienianie* (παραλλαγῆ), co więcej, nie ma w Nim nawet *cienia zmienności*, (τροπῆς ἀποσκίασμα), czyli stawania się innym. On stwórca wszystkiego był, jest i pozostanie taki sam na wieki, w przeciwieństwie do świata, który stworzył i który podlega nieustannym przemianom. Dlatego też powinni zrozumieć, iż wszelkie dobre *dawanie* (δότης), czyli każda dobra czynność

<sup>45</sup> Por. Mt 27,29; Mk 15,17; J 19,2,5: gdzie oznacza koronę cierniową na głowie Jezusa.

<sup>46</sup> Por. W. Grundmann, στέφανος, TWNT, t. VII, s. 627.

<sup>47</sup> W Nowym Testamencie na 38 zastosowań aż 33 razy wyraża etycznie złą postawę człowieka: J 8,44; Rz 1,24; 6,12; 7,7,8; 13,14; Ga 5,16,24; Ef 2,3; 4,22; Kol 3,5; 1 Tes 4,5; 1 Tm 6,9; 2 Tm 2,22; 3,6; 4,3; Tt 2,12; 3,3; Jk 1,14,15; 1 P 1,14; 2,11; 4,2,3; 2 P 1,4; 2,10,18; 3,3; 1 J 2,16,17; Jud 16,18. O etycznie neutralnym pragnieniu w Mk 4,19; Ap 18,14. O pragnieniu w dobrym sensie w Łk 22,15; Flp 1,23; 1 Tes 2,17.

<sup>48</sup> Jest to participium presentis passivi nom. masc. sing. od czasownika ἐξέλκουμαι: *odciągać, wlec*, który jest hapax legomenon w NT.

<sup>49</sup> Jest to participium presentis passivi nom. masc. sing. od czasownika δελεάζω: *nęcić, przynęcać, uwodzić*. W NT występuje jeszcze dwa razy w 2 P 2,14,18, opisując negatywne zachowanie człowieka wobec osób *nie utwierdzonych i tych, którzy zbyt mało odsuwają się od postępujących w błędzie*.

<sup>50</sup> Por. 1 Kor 15,22–24; 1 Tes 4,15–17; Rz 2, 5–13,16; 2 Kor 5,10.

<sup>51</sup> Por. Ap 2,11; 20,5,14; 21,8.

<sup>52</sup> Por. Ap 21,8; Mt 25,41,46; Łk 16,19–31; R. Bultmann, θάνατος, TWNT, t. III, s. 17.

<sup>53</sup> Z nauki Starego Testamentu i Jezusa jednoznacznie wynika, że nie można służyć jednocześnie Bogu i mamonie (Mt 6,24; Łk 16,13).

dawania czy też obdarowywania kogoś, oraz każdy *dar doskonały* (δῶρημα τέλειον) zstępują z góry, tzn. pochodzą od Boga — *Ojca Światła* (1,17). Zastosowane tu słownictwo obejmuje zarówno czynność dawania jak i owoc, skutek tej czynności, podkreślając w ten sposób, że tylko dobre działanie, wzorowane na działaniu samego Boga, może wydać dar doskonały. Takie działanie jest dla chrześcijan wyzwaniem, wynikającym z woli Boga, ponieważ to On zrodził ich przez *słowo prawdy* — *Ewangelię Chrystusa* (λόγῳ ἀληθείας) po to, *aby się stali jakby pierwocinami Jego stworzeń* (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων)<sup>54</sup>.

Wyrażenie ἀπαρχή w Septuagincie określa ofiarę z pierwocin pól i pastwisk składaną Bogu<sup>55</sup>, jakąkolwiek ofiarę dla świątyni lub kapłanów<sup>56</sup>, akty specjalne, a szczególnie dzieła religijne (również pogańskie) wykonywane dla sanktuarium<sup>57</sup> albo dla bóstw pogańskich<sup>58</sup>. Rzadko stosowane w sensie nie sakralnym jako: porcja, część<sup>59</sup>. W Nowym Testamencie, w Rz 11,16, Paweł odwołuje się do starotestamentalnych przepisów mówiących o złożeniu w ofierze Bogu szczególnego daru klepiska w postaci pierwocin ciasta<sup>60</sup>. Rozwijając paralelnie w podobieństwo εἰ ἢ ὄψις ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι (*jeżeli korzeń jest święty to i gałęzie*) i metaforę εἰ ἢ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύρομα (*jeżeli pierwociny są święte to i ciasto*), chce pokazać, że nadal jest ważne wybranie Boże narodu Izraela: pierwociny wiary jak Abraham są gwarancją, iż lud jako całość ma pewną część uprzywilejowaną w planie zbawczym Boga. W ten sam sposób rodzina Stefanasa, ochrzczona przez Pawła (1 Kor 1,16), stanowi w 1 Kor 16,15 pierwociny Achai. To samo w Rz 16,5, gdzie Epenet należy do pierwocin złożonych Chrystusowi przez Azję. Rz 8,23, w radykalnej zmianie stosunku pomiędzy tym, kto daje a tym, kto otrzymuje, ἀπαρχή stanowi pierwociny ofiarowane człowiekowi przez Boga, czyli dar Ducha (*pneuma*) dany człowiekowi, aktualnie stanowiący zadatek i jedynie początek procesu, który znajdzie swoje wypełnienie w godności synostwa Bożego. Dar ten stanowi zatem definitywną przemianę duchową człowieka. W Rz 8,23 ἀπαρχή ma również znaczenie tymczasowe, doczesne. Podobna idea pojawia się później w 1 Kor 15,20.23, gdzie Chrystus jest nazwany pierwocinami tych, co pomarli oraz jako ten, który zmartwychwstał pierwszy<sup>61</sup>. Zatem autor Listu, mówiąc swoim czytelnikom, że Bóg zrodził ich przez *słowo prawdy* po to, aby się stali pierwocinami Jego stworzeń, chce im uświadomić, iż właśnie dzięki temu przyjętemu przez nich *słowu prawdy*, czyli Chrystusa i Jego Ewangelii, stanowią wybraną przez Boga część, która zajmuje miejsce uprzywilejowane w Jego zbawczym planie.

<sup>54</sup> *Słowo prawdy* (λόγῳ ἀληθείας) według Kol 1,5 jest równoznaczne z Ewangelią Chrystusa. Por. M. Zerwick, M. Grosvenor, A grammatical analysis of the greek New Testament, Roma 1996<sup>5</sup>, s. 692.

<sup>55</sup> Por. Pwt 18,4; 26,2.10; Lb 5,9; 18,8–12.15; Ne 10,37; Ez 45,13–16.

<sup>56</sup> Por. 2 Krn 31,5.

<sup>57</sup> Por. Wj 25,2; 35,5; 36,6; Ezd 8,25.

<sup>58</sup> Por. Ez 20,31.

<sup>59</sup> Por. 1 Krl 10,4; Pwt 33,21; Ps 77,51; 104,36.

<sup>60</sup> Por. Lb 15,20–21.

<sup>61</sup> Por. G. Dellin g, ἀπαρχή, TWNT, t. I, s. 483–483.

Sumując całość przeprowadzonych analiz tekstu Jk 1,1–18, wnioskujemy, iż centralna nauka badanego tekstu jest wyrażona w wierszach 1,2–4 i 1,16–18. Autor, z całą swą głęboką wiarą, emocjonalnym impetem i wspaniałym kunsztem literackim, pragnie przypomnieć i uświadomić swoim adresatom podstawową prawdę wiary, wynikającą z faktu przyjęcia i uznania Jezusa jako Pana i Chrystusa-Mesjasza. A mianowicie: Bóg — *Ojciec Światła* (Stwórca wszystkiego) zrodził ich jako chrześcijan przez *słowo prawdy*, czyli poprzez chrzest i ich osobiste przyjęcie wiary w Chrystusa, jako pierwociny spośród wszystkich swoich stworzeń. Znaczy to, że w szczególny sposób ich umiłował, wybrał i zbawił, dając im uprzywilejowane miejsce w Jego planie zbawienia całego świata. Jednak, aby uzyskać ten ostateczny i zwycięski *wieniec życia* i możliwość przebywania wraz z Nim i Jego Synem, muszą jeszcze w czasie ziemskiego życia niezachwianie trwać przy *słowie prawdy* — *Ewangelii Chrystusa* i żyć nim każdego dnia. Wszyscy razem i każdy z osobna muszą więc całym swym sercem czcić i miłować Boga i Pana oraz w całkowitym posłuszeństwie pełnić Jego wolę, w ten sposób służąc Mu i jedynie Jemu się podobając. Niestety, chrześcijanie pozwalają, aby w ich sercach rodziła się zła pożądlivość tego, co sprzeciwia się Bogu. W ten sposób sami sobie stwarzają wielokrotnie rozmaite sytuacje, w których wystawiają własną wiarę w Boga i Pana Jezusa Chrystusa na próbę. Ulegając złej pożądlivości, *uwodzącej i odciągającej* od Boga, opowiadają się za rzeczami tego świata, a przecież *jeżeli ktoś zamierzałby być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga* (Jk 4,4). Wielu Πλούσιοι zabiegało o władzę, zaszczyty i bogactwo, a wielu ταπεινοί żywiło zapewne *gorzką zazdrość* (3,14), przyczyniając się — jedni i drudzy — do powstawania kłótni i sporów między sobą oraz wzajemnego oczerniania się (4,11), niszcząc w ten sposób otrzymany od Boga doskonały dar wiary i zbawienia. Autor Listu żąda od nich opamiętania się i otrząśnięcia z tego stanu zatracenia i grzechu prowadzącego do niechybnej śmierci. Jeśli ktoś z nich nie dostrzega tego stanu zagłady, to powinien prosić Boga o dar mądrości. Musi jednak prosić z wiarą, bez żadnej wątpliwości, lecz w pełnej ufności, bo tylko taka postawa w czasie modlitwy sprawi zstąpienie w ich serca daru mądrości od Boga, który daje szczerze, nie czyniąc nikomu żadnych wyrzutów i nie ganiąc nikogo z powodu braku jej posiadania. Człowiek pełen wątpliwości w wierze niczego od Pana nie otrzyma. Ταπεινοί, jeśli otrzymają dar mądrości, to rozumieją, jak to widzi i rozumie autor Listu, że obecny ich stan ubóstwa, poniżenia i upokorzenia nie może być przyczyną ulegania złym pożądlivościom i wchodzenia na drogę śmierci, lecz winien być powodem ich pełnej radości i chluby, wiedząc, że są szczególnie umiłowani przez swego Pana i powołani do zrealizowania Jego zbawczych planów oraz że zostaną wybawieni z dotykającej ich niesprawiedliwości i wywyższeni do życia razem z Nim. Πλούσιοι natomiast rozumieją, iż prawdziwy powód do radości i chluby nie leży w umiłowaniu świata, lecz w rezygnacji z niesprawiedliwości i pełnym pokory unieźnieniu się przed Panem na wzór Sługi Jahwe i Matki Syna Bożego. Muszą tego dokonać natychmiast, jeszcze przed dniem gniewu i sądu Bożego, kiedy to Pan — Sędzia Wszechświata ostatecznie poniży πλούσιοι a wywyższy ταπεινοί. Błogosławiony (μακάριος) jest ten, kto wszystko to rozumie i przezwycięży próbę wiary, pozostając w nieskalanej przez zło miłości Boga i Pana Jezusa Chrystusa, bowiem otrzyma on *wieniec życia* przygotowany i obiecany jedynie tym, którzy Go miłują.



**JAKOBS BRIEFE**  
**— AUFFORDERUNG ZUR ERNEUERUNG**  
**DES VOLLKOMMENEN GLAUBENS AN GOTT**  
**UND UNSEREN HERRN JESUS CHRISTUS**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Exegese Jk 1,1–18 lässt feststellen, dass die zentrale Lehre des untersuchten Textes in den Zeilen 1,2–4 und 1,16–18 ausgedrückt worden ist. Der Autor möchte in seinem tiefen Glauben, seinem emotionalen Ungestüm und der herrlichen literarischen Kunst erinnern und seinen Lesern die Grundregel des Glaubens bewusst machen, die aus der Tatsache der Annahme und der Anerkennung Jesus als Herrn und Messias resultiert. Namentlich: der Herrgott — Vater des Lichtes (Schöpfer von allem) ließ sie auf die Welt als Christen durch das Wort der Wahrheit kommen, also durch die Taufe und der persönlichen Annahme des Glaubens an Christus, als Erstling unter all seinen Schöpfungen. Das heißt, dass sie von ihm auf besondere Art und Weise mit Liebe beschenkt, ausgewählt und erlöst worden sind, indem sie einen privilegierten Platz in seinem Plan der Erlösung der ganzen Welt eingenommen haben. Um aber diesen letzten und siegreichen Lebenskranz und die Möglichkeit, mit Ihm und Seinem Sohn zu verweilen, zu erlangen, müssen sie noch im irdischen Leben standhaft beim Wort der Wahrheit — dem Evangelium Christi ausharren und dieses Evangelium jeden Tag von neuem leben. Alle zusammen und jeder für sich müssen sie mit ganzem Herzen Gott den Herrn verehren und lieben und in vollem Gehorsam Seinen Willen geschehen lassen, Ihm dienen und auf diese Weise nur Ihm gefallen. Leider erlauben die Christen, dass sich in ihren Herzen die böse Gierigkeit danach einnistet, was sich Gott widersetzt. So schaffen sie sich selbst zahlreiche Situationen, in denen sie den eigenen Glauben an Gott und den Herrn Jesus Christus aufs Spiel setzen. Indem sie sich der bösen Gierigkeit hingeben, die sie verführt und von Gott entfernt, sprechen sie sich für die Angelegenheiten dieser Welt aus und werden Feinde Gottes (Jk 4,4). Zahlreiche Wohlsituierte bemühten sich um Macht, Würde und Reichtum, und Mindersituierte hegten einen bitteren Neid (3,14), was zum gegenseitigen Streit und Zank und zum gegenseitigen Anschwärzen führte (4,11) und Gottes vorzüglichstes Geschenk — den Glauben und die Erlösung — vernichtete. Der Autor des Briefes fordert von ihnen, dass sie Vernunft annehmen und sich besinnen, den sündigen Zustand aufgeben, der zum unvermeidlichen Tode führt. Wenn jemand von ihnen diesen Zustand der Vernichtung nicht wahrnimmt, sollte er Gott um die Gabe der Weisheit bitten. Dies sollte jedoch im tiefen Glauben und ohne jeden Zweifel und in voller Zuversicht geschehen, denn nur solch eine Haltung während des Gebetes wird ihr Herz mit der Gabe der Weisheit von Gott erfüllen, der aufrichtig verteilt und niemandem irgendetwas vorwirft und niemanden rügt wegen des Fehlens der Weisheit. Jener Mensch, der im Glauben voller Zweifel ist, wird vom Herrn nichts erhalten. Wenn die Armen mit der Gabe der Weisheit beglückt werden, werden sie verstehen — wie es der Briefautor sieht und versteht -, dass ihr gegenwärtiger armseliger Zustand der Erniedrigung und Demütigung kein Grund ihres Nachgebens gegenüber böser Gierigkeit und des Einschwenkens in die Straße des Todes sein darf, sondern Grund genug ist, voller Freude und Stolzes zu sein, da sie wissen, dass sie von ihrem Herrn besonders geliebt werden und berufen sind, Seine erlösenden Pläne zu realisieren, und dass sie erlöst werden von der ihnen beschiedenen Ungerechtigkeit, da sie der Erhöhung zum Leben gemeinsam mit Ihm harren dürfen. Die Reichen dagegen werden verstehen, dass der wahre Grund zur Freude und zum Stolz nicht in der Liebe zur Welt liegt, sondern in der Absage der Ungerechtigkeit und der vollen demütigen Erniedrigung vor dem Herrn am Beispiel des Dieners Jahwe und der Mutter des Sohnes Gottes. Sie sollten es sofort tun, noch vor dem Tage des Zorns und des Gerichts Gottes, wenn dann der Herr, Richter im

Universum, letztendlich die Reichen erniedrigen und die Armen erhöhen wird. Gesegnet ist jener, der all dies versteht und seine Glaubensbewährung erfolgreich schafft, um in der vom Bösen unbefleckten Liebe zu Gott und unseren Herrn Jesus Christus auszuharren, da er den Kranz des Lebens erhält, der nur für jene vorbereitet und versprochen wurde, die Ihn lieben.

## WIARA I MORALNOŚĆ WCZESNYCH KOŚCIOŁÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH W ŚWIECIE LISTU JAKUBA

Zgodnie z powszechną praktyką w starożytności, stosowaną zarówno w środowisku żydowskim jak i hellenistycznym w piśmiennictwie epistolarnym, List Jakuba rozpoczyna się podaniem imienia jego nadawcy: *Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa* (1,1). Spośród wielu hipotez co do autorstwa listu<sup>1</sup> możemy przyjąć za C.H. Felderem, że obecny tekst Listu Jakuba składa się z dwóch warstw redakcyjnych: oryginału i materiału własnego jego redaktora. Oryginalny tekst był kazaniem Jakuba wygłoszonym przed rokiem jego męczeńskiej śmierci w Jerozolimie, czyli przed 62 r. po Chr. Następnie ktoś, być może jego bliski współpracownik, dobrze znający idiomatyzm hellenistyczny, zredagował i rozpowszechnił oryginalne kazanie Jakuba, które przybrało kształt encykliki, prawdopodobnie w późnych latach osiemdziesiątych lub dziewięćdziesiątych<sup>2</sup>. Chodzi tu o kazanie Jakuba Młodszego, krewnego Jezusa i brata Judy<sup>3</sup>, syna Kleofasa i Marii<sup>4</sup>. Zgodnie z informacją podaną przez Pawła w 1 Kor 15,7 nawrócił się on dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa na skutek chrystofanii, a następnie został zwierzchnikiem Kościoła w Jerozolimie, stanowiąc wraz z Piotrem i Janem jego *filar* (Ga 2,9). Wcześniej, zgodnie z informacją Jana Ewangelisty (7,3–5), nie wierzył w Chrystusa: *nawet Jego bracia nie wierzyli w Niego* (w. 5). O jego doniosłej roli w Kościele jerozolimskim świadczy fakt, że Apostoł Piotr po swym cudownym uwolnieniu z więzienia prosi, by powiadomiono o tym Jakuba (Dz 12,17). Według autora Dziejów Apostolskich odegrał on również pierwszoplanową rolę na Soborze

<sup>1</sup> Wielu egzegetów zgodnie poddaje w wątpliwość autorstwo Jakuba Starszego, ze względu na jego wczesną śmierć męczeńską w 44 roku. Inni autorzy utrzymują, iż list jest pismem żydowskim napisanym przed narodzeniem Chrystusa, a w latach osiemdziesiątych lub dziewięćdziesiątych przeredagowany (dodając przede wszystkim dwie wzmianki o Jezusie Chrystusie 1,1 i 2,1) i dostosowany do potrzeb wspólnot judeochrześcijańskich. Jeszcze inni uważają go za dzieło anonimowego judeochrześcjanina — hellenisty z końca I lub początku II wieku, który przedstawił swoją naukę, przypisując ją Jakubowi, przełożonemu Kościoła w Jerozolimie, w celu nadania większej powagi swemu pismu. Szerzej na temat autorstwa Listu zob. R. B a r t n i c k i, Problem żywej wiary (List św. Jakuba), w: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 10, Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 117–119; R. B a r t n i c k i, Problem autorstwa Listu Jakuba, ColTheol 50(1980) f. 4, s. 61–72.

<sup>2</sup> Por. C.H. F e l d e r, List św. Jakuba Apostoła, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1627.

<sup>3</sup> Por. Mk 6,3; Mt 13,55.

<sup>4</sup> Por. Mk 15,40; J 19,25.

Jerozolimskim (Dz 15). Powszechnie uchodził za wzór pobożności, nadano mu przydomek *sprawiedliwy*. Z tego też powodu cieszył się wielkim szacunkiem i autorytetem wśród braci nawróconych z judaizmu (Dz 21,18; Ga 2,2–10)<sup>5</sup>. O jego niezwykłej pobożności pisali Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Józef Flawiusz uważał, iż upadek Jerozolimy w 70 r. był karą Bożą za męczeńską śmierć Jakuba. Pochlebnie wyrażał się o nim również autor apokryficznej Ewangelii Tomasza<sup>6</sup>, a nawet Hegezyp — historyk Kościoła z II w.<sup>7</sup>

List Jakuba został zaadresowany do *dwunastu pokoleń, tych* (będących) w *rozproszeniu* (1,1). Autor odwołuje się tu do idei dwunastu pokoleń Izraela Starego Testamentu, żyjących w diasporze wśród różnych narodów i kultur. Wydawać by się mogło, iż Jakub w szczególny sposób wyraża tu swoje zainteresowanie Żydami, ale określając wcześniej siebie samego jako sługę Boga i Pana Jezusa Chrystusa (1,1) nie pozostawia żadnych wątpliwości, że zwraca się do chrześcijan. Jednak ze względu na problematykę, jaką się zajmuje, rodzi się pytanie: czy pisze go tylko do chrześcijan pochodzących z judaizmu, czy również do tych pochodzących z pogaństwa? W Liście nie ma treści, które w sposób jednoznaczny informowałyby o zaistniałym konflikcie pomiędzy judeochrześcijanami i etnochrześcijanami, jak to często ma miejsce w Listach św. Pawła. Zatem treść Listu w równym stopniu dotyczy jednych i drugich. Wszyscy chrześcijanie mają przecież swoje korzenie w Izraelu, gdyż Stary Testament pozostał na zawsze niezaprzeczalnym skarbem Kościoła. Sam Chrystus nie przyszedł przecież znieść, ale wypełnić Prawo (Mt 5,17). Jednak lud Boży Starego Testamentu jest obecnie tym, który realizuje się w Nowym Testamencie i w nowym ludzie Bożym, gdziekolwiek się znajduje, bez względu na miejsce i pochodzenie etniczne jego członków. Wszyscy, Żydzi i Grecy oraz ludzie jakiegokolwiek innego pochodzenia, stanowią obecnie, przez przyjęcie chrztu i wiarę w Jezusa Chrystusa — Syna Bożego, *dwanaście pokoleń Izraela — Kościół Chrystusowy*, który realizuje odwieczny plan Boga Ojca zbawienia każdego człowieka przez Swego Syna Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>.

Treść Listu nie informuje o żadnych prześladowaniach religijnych, więc przyjmuje się, iż został on skierowany do wewnątrznie podzielonych Kościołów diaspory, znajdujących się w trudnych warunkach społeczno-ekonomicznych i podziałów klasowych. Z informacji zawartej w Jk 1,9–10 dowiadujemy się, że Kościoły te gromadziły w sobie zarówno ταπεινοί — ludzi, którzy żyli w warunkach biedy i ubóstwa, a co za tym idzie — znajdowali się w sytuacji poniżenia i upokorzenia, oraz πλούσιοι — ludzi bogatych i władczych, którzy zbyt łatwo zapominali, jak wielu ich braci cierpi materialną biedę oraz z tym związane duchowe upokorzenie i poniżenie, do którego oni sami niejednokrotnie się przyczynili, dopuszczając się wobec nich niesprawiedliwości, pychy i wyniosłości (5,1–6). To zbyt duże różnicowanie społeczno-ekonomiczne wewnątrz wspólnot chrześcijańskich rodziło wiele napięć i wstrząsów wśród braci i sióstr, wyznawców tej samej wiary. Jakub nie potępia jednak nikogo: ani bogatych, ani biednych.

<sup>5</sup> Por. R. Bartnicki, *Problem żywej wiary*, jw., s. 118.

<sup>6</sup> Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, s. 125, logion 12.

<sup>7</sup> Por. C.H. Felder, jw., s. 1627.

<sup>8</sup> Por. U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, Bréscia 1995<sup>2</sup>, s. 89.

Piętnuje natomiast ich niewłaściwe postępowanie wobec siebie nawzajem, w relacji bogaci — biedni i odwrotnie: w relacji biedni — biedni i bogaci — bogaci. W codziennym życiu nie wszyscy wierzący kierowali się chrześcijańską zasadą sprawiedliwości i bezstronności, wynikającą z wiary w Pana Jezusa Chrystusa uwielbionego — który nie miał względu na osobę<sup>9</sup>. Przeciwnie, wielokrotnie ich postępowanie było uzależnione od stanu zamożności i pozycji społecznej osoby, z którą się spotykali, czyniąc w ten sposób różnice między sobą, wbrew przykazaniu miłości bliźniego. Wobec ludzi zamożnych i wpływowych, zajmujących wysoką pozycję społeczną, postępowano z nadmierną uprzejmością i służalczością, a na oczach całego zgromadzenia poniżano i upokarzano ubogich. To przewrotne, a przez to niegodziwe postępowanie wielu chrześcijan budziło w Jakubie wielki sprzeciw i słuszne oburzenie, ponieważ postępowano wbrew nauce Jezusa w obrębie własnych wspólnot, wobec najbliższych sobie braci i sióstr w wierze<sup>10</sup>. Określenie Jezusa jako *uwielbionego* jeszcze bardziej podkreśla niegodziwość ich postępowania, gdyż wyznawali wiarę w postać duchową Chrystusa wyniesionego do chwały<sup>11</sup>. Przyjęty chrzest i wiara nakazuje sprawiedliwe i bezstronne traktowanie wszystkich członków Kościoła, zarówno *πλούσιοι* jak i *ταπεινοί*, bowiem jedno jest Chrystusowe przykazanie miłości bliźniego (2,8). Rozdział trzeci Listu, jeszcze intensywniej pokazuje straszliwe, skłócające ze sobą ludzi konflikty społeczne i problemy wspólnotowe, które były zaprzeczeniem *sprawiedliwości i pokoju* (3,18)<sup>12</sup>. Wielu chrześcijan przestało odnosić się z szacunkiem do nauczycieli nauki Chrystusa, a tym samym do samej Jego Ewangelii — *słowa prawdy, które ma moc zbawić dusze* (1,21). Kierując się egoistycznymi ambicjami uzurpowali sobie prawo do bycia nauczycielami, choć nie byli do tego ani powołani, ani przygotowani, co z kolei prowadziło do grzechu chępliwości wobec innych członków wspólnoty (3,5). Zamiast chwalić *Boga i Ojca* (3,9a), przeklinano *ludzi stworzonych na podobieństwo Boże* (3,9b). Wyrzucenie *słowa prawdy* z serca owocowało pojawieniem się w nich *zabójczej zazdrości* i egoistycznych ambicji przechwalaniem się i sprzeciwianiem się kłamstwem prawdzie (3,14). Zapomniano o mądrości i rozsądku, które podpowiadają, że tam, gdzie *zazdrość i żądza sporu, tam też błąd i wszelki występki* (3,13.16). Wzajemne kłótnie i spory między bogatymi i biednymi, podsycane *zabójczą zazdrością* (4,2) były tak częste, rozpaczliwe i zapiekłe, że zapomniano o modlitwie. Jeśli nawet się modlono, to *jedynie o zaspokojenie swych żądz* (4,3)<sup>13</sup>, przedkładając w ten sposób przyjaźń ze światem nad przyjaźń z Bogiem, a przecież *słowo prawdy* poucza, że *jeżeli ktoś zamierza być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga* (4,4). Kłótnie,

<sup>9</sup> Por. Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Łk 20,20–26.

<sup>10</sup> Ewangelie podają przykłady ludzi zamożnych i jednocześnie *bogatych w wierze*: choćby niewiasty usługujące Jezusowi ze swego mienia, czy też Józef z Arymatei (Łk 23,50–56; Mt 27,57–61; Mk 15,42–47).

<sup>11</sup> Podany przykład niesprawiedliwego poniżania ubogich i hołubienia bogatych wewnątrz pierwotnych wspólnot chrześcijańskich (2,2–4) przeczy powszechnemu przekonaniu, że wczesny Kościół składał się wyłącznie z ubogich mężczyzn, kobiet i niewolników. Por. C.H. Felder, jw., s. 1632.

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 1636–1637.

<sup>13</sup> Wydaje się, iż autor Listu odnosi się tu do 1,14–16 i wprowadza po raz drugi obraz śmierci rozumianej jako konsekwencja i kara za grzech, który rodzi się ze złych pożądliwości ludzkich: pożądliwość — grzech — śmierć. Myśl ta jest zgodna z wykładnią przedstawioną w Rdz 3 i Rz 5.

spory, zabójcza zazdrość i rozpustne życie prowadziły do wzajemnego oskarżania się i zniesławiania poprzez rzucanie fałszywych oszczerstw jeden na drugiego (4,11) oraz propagowanie różnych form niesprawiedliwych sądów nad współwyznawcami Boga i Chrystusa<sup>14</sup>. Dla wielu chrześcijan, szczególnie kupców, ufność w Bożą Opatrzność przestała mieć jakiegokolwiek znaczenie. Arogancja i pycha doprowadziły ich do tak strasznego zubożenia wiary, że całą swoją ufność złożyli w bogactwie oraz własnych zdolnościach ciągłego jego pomnażania, a przecież mogliby dobrze czynić, pełniąc dzieła miłosierdzia wobec potrzebujących braci i siostr we wspólnej wierze (4,13–17; 1,27), naśladować przy tym tego, w którego wierzą — Chrystusa. Niepohamowana żądza bogactwa i nieustannego, jeszcze bardziej nieuczciwego bogacenia się oraz wygoda życia rodziły coraz większą niesprawiedliwość społeczną. Dochodziło nawet do tego, że chrześcijanie bogaci, zatrudniający swych biedniejszych współbraci, wstrzymywali należną im zapłatę (5,4). Zapewne dochodziło również do aktów krzywoprzysięstwa, skoro Jakub prosi: *Przede wszystkim, bracia moi, nie przysięgajcie ani na niebo, ani na ziemię, ani w żaden inny sposób: wasze „tak” niech będzie „tak”, a „nie” niech będzie „nie”, abyście nie popadli po* (5,12).

Z treści Listu Jakuba wynika więc, że wczesne Kościoły chrześcijańskie, do których był on skierowany, znajdowały się w głębokim wewnętrznym kryzysie wiary i moralności. Bardzo wyraźnie uwidoczniły się w nich ogromne napięcia między dążeniami osobistymi a społecznymi chrześcijan oraz ich fatalne skutki dla wiary i moralności, która powinna być jednocześnie sprawą osobistą i społeczną. Wiara stała się pustą retoryką, zamiast być dynamicznym zrozumieniem wszystkich osobistych i społecznych zobowiązań do szerzenia sprawiedliwości Bożej zgodnie z biblijnymi nakazami<sup>15</sup>. Odrzucono więc prawdę o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa i życia według Jego Ewangelii, a przyjęto postawę samousprawiedliwienia. Sytuacja była wręcz alarmująca, tym bardziej że Kościoły, odrzucając prawdziwą wiarę, popadały w stan głębokiego rozdarcia wewnętrznej jedności, stąd panująca powszechnie pośród nich stronnicość i niesprawiedliwość, brak uczynków miłosierdzia, nieustanne kłótnie i spory podsycane zazdrością i egoistycznymi ambicjami, wreszcie zanik modlitwy — a to oznaczało śmierć życia duchowego poszczególnych chrześcijan, jak i całych Kościołów.

W takiej to sytuacji chrześcijan i ich Kościołów Jakub zwraca się do umiłowanych współwyznawców Boga i Pana Jezusa Chrystusa. Straszliwy kryzys wiary i moralności chrześcijan określa jako *πειρασμός* (*kuszenie, pokusa do grzechu, doświadczenie, wystawienie na próbę*) i *δοκίμιον* (*próba, doświadczenie, wypróbowanie, poddanie próbie*). Następnie kieruje do nich serdeczną prośbę, pełną duszpasterskiej troski, aby owe rozmaite pokusy, próby i doświadczenia ich wiary, które dotykają ich wielokrotnie i są złymi żądzami rodzącymi się przecież w nich samych, były cierpliwie, wytrwale i w pełnym hartie ducha przezwyciężane. Taka postawa gwarantuje nieustanny wzrost wiary, by okazać się przed Panem doskonałym w wierze, nie wykazującym najmniejszych braków w życiu moralnym, zasługujących na nagane i karę (1,3–4). W żadnym przypadku nie powinny stanowić okazji do jeszcze większych upadków w wierze i moralności ani też stać

<sup>14</sup> Por. C.H. Felder, jw., s. 1636–1637.

<sup>15</sup> Por. Tamże, s. 1636–1637.

się przyczyną ich smutku prowadzącego do apatii, która z kolei może prowadzić do bluźnierczego trwania w grzechu i w konsekwencji do utraty życia, czyli potępienia wiecznego duszy. Powinny być natomiast przyjmowane z pełną radością, wpływającą ze świadomości, iż są one kolejnymi sposobnościami do doskonalenia wytrwałego i cierpliwego trwania w wierze, aż do osiągnięcia stanu ludzi doskonałych i nienagannyh (1,4)<sup>16</sup>. Aby jednak nauka i napomnienia zostały odznaczać się zdolnością rozpoznania swojej godności chrześcijańskiej, warunków życia, w jakich się znajdują oraz wydarzeń, których są uczestnikami lub świadkami w świetle Bożego Słowa — *słowa prawdy*<sup>18</sup>. Niestety, Jakub jest świadom, iż nie wszyscy posiadają taką mądrość, dlatego też wzywa tych, którzy odczuwają jej brak, by prosili o nią Boga w modlitwie, ale modlitwie z *wiarą* (1,6), tzn. w postawie pełnej ufności i zawierzenia, pokory i uniżenia, a On spełni prośbę proszącego, gdyż *daje wszystkim chętnie i nie wymawiając nikomu* (1,5). Niestalość i chwiejność w wierze uniemożliwia otrzymanie czegokolwiek od Pana (1,7), ponieważ brak w takiej postawie pełnego i radykalnego zwrócenia się do Boga. Pokorny i ubogi przed Bogiem, czyli ten, kto w pełni i wytrwale trwa przy Panu, posiadzie mądrość, dzięki której dostrzeże swoje wyniesienie dokonane przez Pana (1,9), choć znajduje się w sytuacji ziemskiego upokorzenia i ubóstwa. Bogaty, czyli ten, komu dobra materialne i troska o własną chwałę pośród braci uniemożliwiają mądre trwanie w wierze, również powinien chlubić się, ale nie ze swego stanu posiadania i postępowania — bo to *przemienie niby kwiat polny* (1,10), lecz z pełnego pokory ukorzenia się przed Bogiem i Panem oraz z wytrwałej i ufnej modlitwy o prawdziwą mądrość pochodzącą z *góry* (3,15–16), która doprowadzi go do nawrócenia i naśladowania Boga Ojca i Jego Syna.

Zatem wszystkie te *rozmaite pokusy, próby i doświadczenia* (1,2) muszą być poddane ocenie mądrości, ale nie tej *ziemskiej*, która jest *zmysłowa i szatańska* (3,15), lecz mądrości Bożej wyrażonej w *słowie prawdy* — *Ewangelii Chrystusa* (1,18)<sup>19</sup>, przez które zrodził ich jako chrześcijan *Ojciec światła* (1,17) po to, aby *byli jakby pierwocinami Jego stworzeń* (1,18). To On, *Ojciec światła* oświeca umysły światłem *słowa prawdy* — mądrości jedynej i nieziennej, ponieważ nie ma w Nim *żadnej przemiany, ani nawet cienia zmienności* (1,17).

Jakub zdawał sobie sprawę, że nie będzie łatwo, ani πλούσιοι, ani ταπεινοί, przyjąć do wiadomości, zaakceptować i wprowadzić w czyn — praktykę codzien-

<sup>16</sup> Widać tu bardzo zręczne przejście autora z konkretnych zewnętrznych sytuacji życiowych adresatów do bardziej wewnętrzznego wymiaru życia, którego pierwszym aspektem jest konieczność mądrości.

<sup>17</sup> Podobnymi przymiotami są określanii ubodzy Jahwe i Mesjasz w Starym Testamencie (Ps 25,9; 34,3; Syr 3,17 n.; Iz 29,19; So 3,12; Za 9,9), a w Nowym Testamencie osoba Jezusa (Mt 11,29; 21,4; 22, 15–22; Mk 12,13–17; Łk 20,20–26) oraz osoby błogosławione z Kazania na Górze w Mt 5,3–12 (por. Łk 6,20–49).

<sup>18</sup> Tak rozumiana jest mądrość w Starym Testamencie i w wielu tekstach Nowego Testamentu. Por. U. Vanni, jw., s. 97.

<sup>19</sup> Por. R. Bartnicki, Problem żywej wiary, jw., s. 125.

nego życia, tego wszystkiego, co im zakomunikował i zalecił w 1,1–18. Mógł przewidzieć ich negatywną reakcję, przecież słynęli z braku opanowania języka, kłótni, sporów, uzurpowania sobie miana jedynych prawdziwych nauczycieli, co prowadziło do zadróżki, gniewu i wzajemnego zniesławiania. Dlatego też Jakub zwraca się w formie imperatywu, najpierw do nich wszystkich jako wspólnoty *Ἰστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (wiedźcie, bracia moi umiłowani)*<sup>20</sup>, a następnie do każdego z nich indywidualnie *ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος (niech będzie więc każdy człowiek)*<sup>21</sup>, ale z ogromną troską i delikatnością, nazywając ich braćmi umiłowanymi. Użycie dwóch czasowników, jednego w liczbie mnogiej, a drugiego w liczbie pojedynczej, wskazuje, że Jakub patrzy na chrześcijan całościowo i jednostkowo, czyli dostrzega cały Kościół lokalny, jak i każdego jej członka z osobna, ponieważ rozumie, iż wiara i moralność mają wymiar jednocześnie osobowy i społeczny. Te dwa imperatywy pozwalają mu uprzedzić reakcje adresatów, żądając od nich przyjęcia w tym momencie postawy słuchaczy przepelnionych nie własną sprawiedliwością, lecz sprawiedliwością Bożą, ponieważ każdy człowiek, który kieruje się w swoim postępowaniu sprawiedliwością Bożą, jest *ταχὺς (szybki, prędko, skory) εἰς τὸ ἀκούσαι (do słuchania, powolny) εἰς τὸ λαλήσαι (do mówienia, rozprawiania) βραδὺς (powolny) εἰς ὀργήν (do gniewu, oburzenia)*: albowiem *ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται (gniew, oburzenie nie wykonuje Bożej sprawiedliwości)*. Nie ich pycha i wyniosłość, ale Bóg ma stanowić dla nich wzór postępowania, ponieważ jest On doskonałym wykonawcą sprawiedliwości. On przywraca prawo biednemu i sierocie oraz kocha cudzoziemca, któremu daje pokarm i odzienie<sup>22</sup>. Poślubi swój niewierny lud przez sprawiedliwość i prawo, miłość i miłosierdzie<sup>23</sup>. Wzywającemu Jego sprawiedliwości nie tylko wymierzy sprawiedliwy wyrok, ale i łaskawy, nadto udzieli mu również życia i odpuszczenia grzechów, co jest wbrew zasadom sądowniczym, według których uniewinnianie winnego jest przestępstwem w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>24</sup>. Objawia On swoją sprawiedliwość poprzez obdarowywanie wszelkimi dobrodziejstwami ludzi, którzy na to nie zasłużyli, niekiedy w sposób przekraczający pod każdym względem to, czego mógłby człowiek według przysługującego mu prawa oczekiwać od Boga<sup>25</sup>. W sprawiedliwości swojej ocala lud będący w niewoli i obdarza go niebiańskimi dobrami pokoju i chwały, choć nie posiadał on żadnych zasług, oprócz tego, że jest wybranym Jahwe<sup>26</sup>. Najpełniej okazuje swą sprawiedliwość wtedy, kiedy objawia swoje miłosierdzie i urzeczywistnia łaskawie swoje obietnice<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Ze względu na kontekst, bardziej prawdopodobne jest, że chodzi tu o imperativus perfecti activi 2 p. pl. od οἶδα, który z punktu widzenia morfologicznego jest perfektem, jednakże normalnie ma znaczenie czasu teraźniejszego i tak się go tłumaczy. Imperativus perfecti activi, podobnie jak imperativus presentis activi, wprowadza ideę nakazu ogólnego w akcji nie zakończonej. W praktyce wyraża konkretny nakaz, który należy wykonać więcej niż jeden raz w określonej sytuacji. Por. J. Swetnam, *Il greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1995, s. 71.290; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A grammatical analysis of the greek New Testament*, Roma 1966<sup>5</sup>, s. 693.

<sup>21</sup> Jest to imperativus presentis activi 3 p. sing. od εἶμί. Znaczenie zob. przyp. 19.

<sup>22</sup> Por. Pwt 10,18.

<sup>23</sup> Por. Oz 2,21.

<sup>24</sup> Por. Ps 36(35), 11; 51(50),16; 119(118), 40.106.123; Dn 9,6.14–16; Jr 9,23; 11,20; 23,6; Ba 1,15; 2,6; Ezd 9,15; Ne 9,32 n.

<sup>25</sup> Por. Ps 65(64),6; 111(110) 3,7; 145(144),7.17; Ne 9,8.

<sup>26</sup> Por. Sdz 5,11; 1 Sm 12,6 n.; Mi 6,3 n.; Iz 45,22–25; 46,12 n.; 51,1–8; 54,17; 56,1; 59,9.

<sup>27</sup> Por. Iz 41, 2.10; 42,6.21; 45,13.19–25; Ps 7,18; 9,5; 96(95),13; 116(114–115),5 n.; 129(128),3 n. Por. G. Schrenk, *δικαιοσύνη*, TWNT, t. II, s. 197–214.



Chrześcijanie więc, kierując się własną sprawiedliwością i mądrością ziemską, nie powinni przyjmować postawy samousprawiedliwienia, gdyż ta prowadzi do grzechu i śmierci, lecz odrzuciwszy ἐν προαύτητι (w łagodności, cichości, uprzejmości, skromności)<sup>28</sup> wszelką moralną ὀυπαρίαν (plugawość, nieczystość, brud) καὶ περισσεΐαν (i bogactwo, nadmiar, obfitość) κακίας (złe, w sensie, zgubne, szkodliwe), powinni przyjąć τὸν ἐμφυτον λόγον (zaszczepione słowo), gdyż jedynie ono ma moc zbawić ich dusze (τὸν δυνάμενον σώσει τὰς ψυχὰς ὑμῶν — to, które ma moc zbawić dusze wasze). Jakub odwołuje się tu do wiersza 18, w którym informuje adresatów, że to Bóg — Ojciec światel zrodził ich przez słowo prawdy do godności chrześcijan, czyniąc w ten sposób ludem wybranym i umiłowanym, jakby pierwocinami Jego stworzeń. Właśnie w tym akcie zrodzenia zaszczerpił On w nich to słowo, które teraz muszą uznać i zaakceptować (δέχομαι), ponieważ jedynie ono jest w stanie zbawić ich dusze. Nie wolno im jednak poprzestać jedynie na wysłuchaniu i zaakceptowaniu słowa, ale żyć według zasad mądrości ziemskiej, która jest zmysłowa i szatańska (3,15). Muszą stać się ποιηταὶ λόγου (wykonawcami słowa), czyli tymi, którzy wprowadzają usłyszane słowo w czyn, po to, aby okazać się przed Bogiem doskonałymi i nienagannymi, w niczym nie wykazującymi choćby nawet najmniejszej skazy czy nieczystości moralnej (1,4). W przeciwnym razie pozostaną jedynie ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς (słuchaczami oszukującymi samych siebie), gdyż nie uzyskają miana błogosławionych z wieńcem życia (1,12), czyli nie dostąpią zbawienia<sup>29</sup>. Aby otrzymać błogosławieństwo i dostąpić zbawienia, każdy chrześcijanin musi παρακύπτειν (wniknąć) εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας (w Prawo doskonałe, to [Prawo] wolności) i jednocześnie παραμένειν (pozostawać, trwać bez przerwy w nim), ale nie jako ἀκροατῆς ἐπιλησιμονῆς γενόμενος (ten, który stał się słuchaczem skłonny do zapominania), lecz jako ποιητῆς ἔργου (wykonawca dzieła), gdyż οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται (ten będzie błogosławiony przez jego wykonywanie). Jakub stwierdza tu jednoznacznie, że możliwość błogosławieństwa i zbawienia leży jedynie w wykonywaniu Prawa wolności — Ewangelii Chrystusa, jeśli się to słowo życia wcześniej przyjęło i zaakceptowało<sup>30</sup>. Ewangelia Chrystusa, i jedynie ona, jest więc środkiem do uzyskania błogosławieństwa i zbawienia wiecznego. Stało się to możliwe, ponieważ Ewangelia Chrystusa uwolniła Prawo Boże od judaistycznej pobożności kultowej oraz od towarzyszącego jej rozbudowanego systemu zasług i gwarancji<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Tak charakteryzuje św. Paweł postawę Jezusa w 2 Kor 10,1.

<sup>29</sup> Stosunek Jakuba do Prawa jest podobny do tego, jaki reprezentuje tradycja o Jezusie w przekazie Mateusza, zwłaszcza w Jezusowym Kazaniu na Górze (Mt 7,21–23) i w Jego krytyce faryzeuszy i uczonych w Piśmie (Mt 23), a szczególnie w Mt 23,23, gdzie Jezus kładzie nacisk na to, co najważniejsze w Prawie, a więc na sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę. Por. C.H. Felder, jw., s. 1631.

Metafory zastosowane przez Mateusza i Jakuba różnią się. W Mateuszowym przekazie Jezus porównuje tych, którzy słuchają i wypełniają Jego słowa, do ludzi mądrych i roztropnych, budujących swój dom na skale. Natomiast tych, którzy słuchają Jego słów a nie wypełniają ich, do ludzi nieroztropnych, budujących swój dom na piasku (Mt 7,24–27).

<sup>30</sup> Stosowane przez Jakuba wyrażenia: słowo, zaszczerpięte słowo, słowo prawdy, doskonałe Prawo, Prawo wolności, oznaczają Ewangelię Chrystusa. Por. C.H. Felder, op. cit., s. 1631; R. Bartnicki, Problem żywej wiary, jw., s. 125.

<sup>31</sup> Por. C.H. Felder, jw., s. 1631.

Jako *Prawo doskonałe* działa w sercu osoby ludzkiej i pobudza ją od wewnątrz do działania, nie jak nakazy i zakazy prawne, które narzucone są człowiekowi od zewnątrz. Właśnie dzięki temu, że działa w sercu ludzkim, jest *Prawem wolności*, ponieważ człowiek w pełnej i w niczym nie skrępowanej wolności ducha — zainspirowany *słowem życia* — staje się wykonawcą dzieła (ποιετης έργου). Wydaje się, iż Jakub nawiązuje tu do proroka Jeremiasza, który zapowiedział w prorocztwie o Nowym Przymierzu: *Lecz takie będzie Przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach — wyrocznia Pana: Umieszczę swe Prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem* (Jr 31,33).

Jakub, kończąc swoją argumentację dogmatyczną w tej części listu, jeszcze raz uprzedza reakcję adresatów, która może przyjąć formę sprzeciwu i odrzucenia jego pouczeń. Dlatego zwraca się do nich słowami: Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι (*jeśli ktokolwiek uważa, że jest religijny*), a μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ (*nie trzymając w ryzach swojego języka*)<sup>32</sup>, nadal pozostaje tym, który ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ (*zwoździ serce swoje*), takiego jednak chrześcijanina θρησκευία (*religijność, służba Boża*) jest μάταιος (*próżna, jałowa, pusta, bezwartościowa, bezużyteczna*). Religijność, która wyraża się w służbie Bogu, dopiero wtedy może podobać się τῷ θεῷ καὶ πατρὶ (*Bogu i Ojcu*), kiedy jest καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (*czysta, nieskalana i nieskazitelna, niesplamiona*), a taka jest wtedy, gdy ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν (*zajmuje się sierotami i wdowami w ich utrapieniach*) oraz gdy ἑαυτὸν τηρεῖν (*zachowuje siebie samego*) ἄσπιλον (*nieskalanym, będącym bez skazy*) ἀπὸ τοῦ κόσμου (*od [wpływów] świata*).

W Septuagincie przymiotnik καθαρός w większości przypadków jest odpowiednikiem hebrajskiego טָהוֹר, który wyraża ideę czystości, nieskazitelnosci rytualnej<sup>33</sup> i moralnej<sup>34</sup>. Rzadko jest odpowiednikiem בָּר (być wolnym)<sup>35</sup>, נָקִי (być czystym, niewinnym)<sup>36</sup>, צַדִּיק (czysty, niewinny)<sup>37</sup>. Zatem καθαρός wyraża starotestamentalną ideę czystości i nieskazitelnosci fizycznej, religijnej (rytualnej i kultycznej) oraz moralnej<sup>38</sup>. W identycznym znaczeniu jest stosowany również w Nowym Testamencie: wyraża czystość i nieskazitelnosc fizyczną<sup>39</sup>, religijną<sup>40</sup> i moralną<sup>41</sup>. Przymiotnik ἀμίαντος nie ma swego odpowiednika w biblijnym języku hebrajskim. W Septuagincie występuje tylko pięć razy: dwa razy w apokryficznej 2 Mch 14,36 i 15,34, mówiąc o kultycznej czystości świątyni, oraz trzy razy w Księdze Mądrości: w 3,13 — ἀμίαντος, to ta kobieta, która nie zaznała grzesznego współżycia w łożu); w 8,20 — autor szukając Mądrości wszedł do ἀμίαντον ciało, aby ją osiągnąć; w 4,2 — autor chwali cnotliwe życie, ponieważ zostanie nagrodzone ἀμίαντος nagrodą. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,27,

<sup>32</sup> Również w znaczeniu: *prowadzić przy pomocy wędzidła, okietznać, powściągać*.

<sup>33</sup> Por. Kpł 7,19; 10,10.

<sup>34</sup> Por. Ps 51,12; Ha 1,13.

<sup>35</sup> Por. Ps 24,4.

<sup>36</sup> Por. Hi 4,7.

<sup>37</sup> Por. Hi 15,15; 25,5.

<sup>38</sup> Por. F. H a u c k, καθαρός, TWNT, t. III, s. 417–421.

<sup>39</sup> Por. Mt 23,26; 27,59; Hbr 10,22.

<sup>40</sup> Por. Mt 23,25; 8,2,3; 10,8; 11,5; Łk 4,27; 17,14; Hbr 9,22; Rz 14,20; 1 Tm 4,5.

<sup>41</sup> Por. Mt 5,8; 1 P 1,22; Ef 5,26; Tt 2,14; 1 J 1,7,9; 1 Tm 1,5; 3,9; 2 Tm 1,3; 2,22; Hbr 9,13.22.23; J 3,25; 13,10; 15,2,3. Por. F. H a u c k, καθαρός, jw., s. 427–430.

występuje jeszcze tylko dwa razy: w 1 P 1,4 — jako określenie nieskazitelnej czystości niebiańskiego dziedzictwa, oraz w Hbr 7,26 — mówiąc o nieskazitelnej moralno-religijnej czystości Najwyższego Kapłana — Chrystusa<sup>42</sup>. Trzeci przymiotnik, zastosowany w wierszu 27, ἄσπιλος nie ma swego odpowiednika ani w BH, ani w LXX. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,27, występuje jeszcze trzy razy: w 1 P 1,19 — wyraża ideę nieskazitelności moralnej, czyli wolności od grzechu Chrystusa; w 2 P 3,14 — wyraża tę samą ideę nieskazitelności moralnej, wolności od grzechu chrześcijan, oczekujących na przyjście Pana; oraz w 1 Tm 6,14 — gdzie Paweł zachęca Tymoteusza, aby *zachował przykazanie ἄσπιλος, bez zarzutu aż do objawienia się naszego Pana Jezusa Chrystusa*<sup>43</sup>. Z powyższej analiz słownictwa zastosowanego przez autora Listu w tym wierszu wynika, iż trzy przymiotniki (καθαρός, ἀμίαντος, ἄσπιλος) stosuje on jako określenia paralelne do wyrażenia idei nieskalanej czystości religijnej i moralnej, którą muszą odznaczać się chrześcijanie na wzór Chrystusa i ze względu na Niego, gdy przyjdzie powtórnie, by dokonać sądu. Przedstawiony przez autora podwójny warunek podobania się Bogu jeszcze raz potwierdza, iż wiara i moralność mają jednocześnie wymiar osobowy i społeczny. Chrześcijanin musi siebie samego zachować nieskalanym od wpływów świata — mądrości zmysłowej i szatańskiej (3,15), ale jednocześnie praktykować swoją wiarę w sposób czysty i nieskalany we wszystkich aspektach życia. Ale w tej wielości aspektów życia pewną wartość Jakub podkreśla bardzo mocno: miłość bliźniego, która *wyraża się w opiece na sierotami i wdowami w ich utrapieniach* (1,27).

\* \* \*

Sumując stwierdzamy, iż z treści Listu Jakuba jasno wynika, że wczesne Kościoły chrześcijańskie, do których było skierowane orędzie Listu, znajdowały się w głębokim kryzysie wiary i moralności. Kryzys ów miał swoje źródło w trudnych warunkach społeczno-ekonomicznych i podziałach klasowych panujących wewnątrz Kościołów. Duże zróżnicowanie pozycji społecznych i standardów życia chrześcijan, określanych jako πλούσιοι (*bogaci*) i ταπεινοί (*ubodzy*), rodziło pomiędzy nimi różnego rodzaju napięcia i wstrząsy, które z czasem przybierały coraz to bardziej na sile i zmieniały swój ciężar jakościowy. Życiem chrześcijan zaczęła kierować nie mądrość Boża, wyrażona w *Słowie Prawdy — Ewangelii Chrystusa*, lecz ziemską, która jest *zmysłowa i szatańska* (3,15). Odrzucając zasadę sprawiedliwości Bożej i przykazanie miłości bliźniego, zaczęli zachowywać się stronniczo i przewrotnie wobec samych siebie: słuźalczco, hołubiąc πλούσιοι, a poniżając i upokarzając ταπεινοί, zamiast świadczyć wobec nich akty chrześcijańskiego miłosierdzia. Ulegając *zabójczej zazdrości* (4,2) i egoistycznym ambicjom, toczono zajadłe i nie kończące się kłótnie i spory o stanowiska i godności kościelne. Wielu uzurpowało sobie miano jedynych i prawdziwych nauczycieli, choć sami błądzili po bezdrożach niewiary i grzechu. To wszystko było przyczyną

<sup>42</sup> Por. F. Hauck, ἀμίαντος, TWNT, t. IV, s. 650.

<sup>43</sup> Por. A. Oepke, ἄσπιλον, TWNT, t. I, s. 500.

zaniechania modlitwy. Zgromadzenia liturgiczne, zamiast koncentrować się na oddaniu chwały i *uwielbienia Bogu i Ojcu* (3,9a), stanowiły okazję do *przeklinania ludzi stworzonych na podobieństwo Boże* (3,9b). Stały się areną awantur, przechwałek, wzajemnego zniesławiania i rozpustnego życia. Ludzie bogaci przestali pokładać ufność w Panu, lecz jedynie w bogactwie i własnych zdolnościach jego, niejednokrotnie niesprawiedliwego, pomnażania. Natomiast biedni rozbudzali w sobie zazdrość, co do stanu bycia i posiadania bogatych, zarzucając przy tym Bogu, że cierpią niesprawiedliwie i ponad ich siły są wystawiani na pokusy i próby wiary (1,13). Kościoły znajdowały się więc w rozpaczliwym stanie wiary i moralności. Wiara była jedynie pustą retoryką, odrzucono bowiem usprawiedliwienie przez wiarę w Boga i Pana Jezusa Chrystusa, a przyjęto postawę samousprawiedliwienia. W konsekwencji życie przestało być świadectwem wiary chrześcijańskiej, lecz jej zaprzeczeniem. W takiej to sytuacji autor Listu Jakuba wzywa swoich adresatów do przeciwstawienia się temu wszystkiemu, co sprzeciwia się wierze w Boga i Pana Jezusa Chrystusa oraz do podjęcia życia czystego i nieskałanego od wpływów świata z jego mądrością *ziemską i szatańską* (3,15), aby okazać się doskonałym w wierze i moralności, gdyż do takiej doskonałości powołał ich Bóg i Ojciec przez chrzest i wiarę w Chrystusa, Jego Syna (1,18). Drogą dojścia do stanu takiej doskonałości wiary i moralności jest *Słowo Prawdy — Ewangelia Chrystusa*, która ma moc zbawić ich dusze (1,21). Tak więc każdy chrześcijanin tylko jako wykonawca Ewangelii Chrystusa jest człowiekiem błogosławionym już tu na ziemi i z pewnością będzie królował z *wieńcem życia* (1,12) w wieczności.

## GLAUBE UND SITTlichkeit DER FRÜHEN CHRISTLICHEN KIRCHEN ANGESICHTS DES JAKOBSBRIEFES

### ZUSAMMENFASSUNG

Aus dem Inhalt des Jakobsbriefes geht eindeutig hervor, dass die frühen christlichen Kirchen, an die die Botschaft gerichtet worden war, sich in einer tiefen Glaubens- und Sittlichkeitskrise befanden. Die Quelle dieser Krise lag in schwierigen gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen und der Klasseneinteilung innerhalb der Kirchen. Die große Differenzierung in den gesellschaftlichen Stellungen und im Lebensniveau der Christen, die als Reiche und Arme bezeichnet wurden, führte unter ihnen zu diversen Spannungen und Erschütterungen, die mit der Zeit an Stärke gewannen und ihr qualitatives Gewicht veränderten. Das Leben der Christen wurde nun nicht mehr von der Weisheit Gottes geleitet, ausgedrückt im Wort der Wahrheit, sondern von der irdischen, die sinnlich ist und teuflisch (3,15). Das Prinzip der Göttlichen Gerechtigkeit und das Gebot der Nächstenliebe ablehnend, verhielten sie sich parteilich und tückisch gegenüber sich selbst, kriecherisch gegenüber Reichen, die Armen demütigend und herabwürdigend, statt ihnen gegenüber Akte der christlichen Barmherzigkeit zu üben. Einer mörderischen Eifersucht (4,2) und egoistischen Ambitionen anheimgefallen, trug man unendlichen Streit und Zank um Stellungen und Kirchenämter aus. Viele meinten, sie wären die einzigen und richtigen Lehrer, obwohl sie selbst über Unwegsamkeiten des Unglaubens und der Sünde irren. All dies war der Grund des Verzichts aufs Gebet. Liturgische Versammlungen statt sich im Lob und in der Anbetung

Gottes (3,9a) zu ergehen, boten Gelegenheit, Menschen zu verfluchen, die doch als Abbild Gottes geschaffen worden waren (3,9b). Sie wurden zum Schauplatz von Streitereien, Prahlereien, gegenseitiger Verleumdungen und eines lasterhaften Lebens. Reiche Menschen vertrauten nicht mehr Gott, sondern dem Reichtum und der eigenen Begabung seiner, öfter ungerechten Vermehrung. Unter den Armen dagegen wuchsen Neid und Eifersucht gegenüber den wohlhabenden Reichen und hielten Gott vor, dass sie ungerechterweise leiden und dass sie über ihre Kräfte von Versuchungen und Glaubensproben heimgesucht werden (1,13). Die Kirchen befanden sich also in einem bedauernswerten Glaubens- und Sittlichkeitszustand. Der Glaube war reine Rhetorik, denn die Entschuldigung durch den Glauben in Gott und Jesus Christus wurde von der Selbstentschuldigung ersetzt. In der Konsequenz war das Leben kein Zeugnis des christlichen Glaubens mehr, sondern seine Verneinung. In solcher Situation also fordert der Autor des Jakobsbriefes seine Adressaten auf, sich dem Bösen und allem zu widersetzen, was gegen den Glauben an Gott und unseren Herrn Jesus Christus ist und ein reines und von Einflüssen der Welt, ihrer irdischen und teuflischen Weisheit (3,15), makellostes Leben zu führen, um sich im Glauben und Sittlichkeit vollkommen zu zeigen, denn zu dieser Vollkommenheit wurden sie von Gott dem Vater durch Taufe und Glaube an Christus, seinen Sohn (1,18), auserwählt. Diese Vollkommenheit ist über das Wort der Wahrheit — das Evangelium Christi zu erreichen, das die Kraft besitzt, ihre Seelen zu erlösen (1,21). So ist also jeder Christ allein als Darsteller von Christi Evangelium seliger Mensch schon hier auf Erden und wird gewiss mit dem Lebenskranz (1,12) in der Ewigkeit belohnt werden.



## STRUKTURA LITERACKA I ARGUMENTACJA TEOLOGICZNA LISTU JAKUBA 1,2–27

Autor Listu po przedstawieniu się jako *Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa* oraz określeniu adresatów, którymi jest *dwanaście pokoleń w rozproszeniu* (1,1), napomina swoich czytelników, aby w momentach, w których *wpadają* (περιπέσητε<sup>1</sup>) w rozmaite pokusy, próby i doświadczenia wiary (ποικίλοις πειρασμοῖς<sup>2</sup>) καὶ δοκιμοῖς<sup>3</sup> τῆς πίστεως), podejmowali wysiłek w pełnej radości (πᾶσαν χαρὰν) w celu osiągnięcia stanu ludzi τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι<sup>4</sup>. Powinno to objawiać się w pełnieniu dzieł doskonałych (ἔργον τέλειον) poprzez praktykowanie ὑπομονῆ<sup>5</sup>, która rodzi się (κατεργάζεται<sup>6</sup>) właśnie w chwilach ποικίλοι πειρασμοὶ καὶ δοκιμοὶ τῆς πίστεως. Zatem ὑπομονή stanowi tu klucz do osiągnięcia celu postawionego adresatom przez autora Listu, którym jest pełnienie ἔργον τέλειον jako chrześcijanie τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. Przymiotnik τέλειος występuje w Septuagincie jako odpowiednik dwóch hebrajskich przymiotników: מְבֹרָא <sup>7</sup>i מְבִיטָה <sup>8</sup>. Jest to

<sup>1</sup> Oznacza: *spotykać się z czymś, wpadać lub natknąć się na kogoś lub na coś, wpadać w czyjeś ręce.*

<sup>2</sup> Oznacza: *kuszenie, pokusa do grzechu, doświadczenie, wystawienie na próbę.* Oprócz Listu Jakuba występuje jeszcze w następujących tekstach: Mt 6,13; 26,41; Mk 14,38; Łk 8,13; 11,4; 22,28.40.46; Dz 15,26; 29,19; 1 Kor 10,13; Ga 4,14; 1 Tm 6,9; 1 P 1,6; 2 P 2,9; Ap 3,10; Hbr 3,8. Forma czasownikowa πειράζειν oznacza: *próbować, wystawiać na próbę, poddawać próbie, doświadczać kogoś, kusić.* Synoptycy stosują ten czasownik w opisie kuszenia Jezusa przez szatana na pustyni (Mt 4,1; Mk 1,13; Łk 4,2). W innych tekstach występuje w podobnym sensie, por.: Hbr 2,18; 11,17; Mt 16,1; 19,3; 22,18.35; Mk 8,11; 10,2; 12,15; Łk 11,16; J 8,6; 1 Kor 7,5; 1 Tes 3,5; Ap 2,19.

<sup>3</sup> Jest wyrażeniem paralelnym do πειρασμός i oznacza: *próbę, doświadczenie, wypróbowanie, poddanie próbie.* Forma czasownikowa δοκιμάζειν oznacza: *poddawać próbie, badać kogoś lub coś* (1 Tes 2,4; Hbr 3,9; 1 Kor 11,28; 2 Kor 13,5; 1 Tm 3,10; 1 J 4,1), *wypróbować, poznać coś jako dobre* (1 Kor 3,13; 2 Kor 8,22; Rz 2,18; 12,2; 1 P 1,7).

<sup>4</sup> Jest to zdanie celowe z orzeczeniem w koniunktywie. Por. T. Penar, *Graecitas Neotestamentaria*, Pelplin 1984, s. 93.

<sup>5</sup> Oznacza: *cierpliwość, wytrzymałość, hart (ducha), nieugiętość, wytrwałość.*

<sup>6</sup> Oznacza: *powodować, czynić coś, doprowadzić do czegoś, wytwarzać coś, rodzić, wyrabiać.*

<sup>7</sup> Oznacza: *pełny, całkowity, nienaruszony.* W tekście Biblii Hebrajskiej występuje 27 razy i tylko 5 razy autorzy Septuaginty tłumaczą go na grecki τέλειος, 7 razy jako πλήρης, pozostałe są tłumaczone na inne terminy greckie. Por. G. Dellin g, τέλειος, TWNT, t. VIII, s. 73.

<sup>8</sup> Oznacza: *cały, nietknięty, nieskalany, bez zarzutu/skazy, zdrowy, nienaganny, doskonały.* Jedynie 7 razy autorzy LXX tłumaczą go na grecki τέλειος, ale aż w 50 przypadkach jest tłumaczony na

terminologia liturgiczno-sakralna, ukazująca nieskazitelność fizyczną zwierząt ofiarnych (Wj 29,1; Kpł 1,3; 4,3 5,15; Ez 43,22) oraz nieskazitelność religijną i moralną ludu Izraela (2 Krl 22,24; Prz 11,5; 20,7). Wyrażenie  $\text{קָדָשׁ}$ , w odniesieniu do ludu Izraela, występuje przede wszystkim w połączeniu z  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  (*serce*) i wyraża ideę całkowitego posłuszeństwa każdego Izraelity (jako jednostki) w pełnieniu woli Bożej i w Jego wyłącznej czci<sup>9</sup>. Przymiotnik  $\text{קָדָשׁ}$  odnosi się do ludu Izraela, który jako cała społeczność powinien służyć Bogu i Jemu jedynie się podobać<sup>10</sup>. W Nowym Testamencie, oprócz Listu Jakuba<sup>11</sup>,  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  występuje jeszcze trzynaście razy i wyraża treść hebrajskich:  $\text{קָדָשׁ}$  i  $\text{קָדָשׁ}$ <sup>12</sup>. Wyrażenie  $\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\varsigma$  w Septuagincie służy do określania fizycznej kompletności kogoś lub czegoś<sup>13</sup>. W Nowym Testamencie występuje, oprócz Jk 1,4, jedynie w 1 Tes 5,23, gdzie podobnie jak w Septuagincie ma znaczenie ilościowe. Każdy tesaloniczanin, jako nie podzielona całość i pełnia, powinien pozostać nieskazitelny, tzn. nietknięty przez zło, ze względu na bliskie przyjście Pana<sup>14</sup>. Sformułowanie  $\acute{\epsilon}\nu \mu\eta\delta\epsilon\nu\acute{\iota}$   $\lambda\epsilon\iota\pi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ , dopełnia znaczeniowo  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$  i  $\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\iota$ .

Podobną terminologią liturgiczno-sakralną autor Listu posługuje się w 1,17–18:  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \delta\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta} \kappa\alpha\acute{\iota} \pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$  oraz  $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\acute{\eta}\nu \tau\iota\nu\alpha \tau\acute{\omega}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\tau\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ . Rzeczownik  $\delta\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$  występuje w Septuagincie czternaście razy i wyraża bardziej czynność dawania, obdarowywania kogoś czymś niż sam dar<sup>15</sup>. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,17, występuje jedynie w Flp 4,15 w podobnym znaczeniu jak w Septuagincie. Rzeczownik  $\delta\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$  występuje w Septuagincie jedynie w Syr 34,18, a w Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,17, tylko w Rz 5,16 i w obu tekstach określa przedmiot daru. W Rz 5,16 jest to *dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego człowieka, Jezusa Chrystusa*. Ben Syrach (34,18) infor-

---

$\acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\varsigma$ , który jest terminem liturgicznym i w Starym Testamencie wyraża fizyczną nieobecność braków, które czyniły np. zwierzę godnym złożenia go w ofierze Bogu (Wj 29,1; Kpł 1,3; 4,3 5,15; Ez 43,22). W innych tekstach wskazuje na nieskazitelność religijną i moralną człowieka (2 Krl 22,24; Prz 11,5; 20,7). W Nowym Testamencie wyraża nieskazitelność moralną Jezusa jako jedynej ofiary przebłągalnej za grzechy ludzkości (1 P 1,19; Hbr 4,15; 7,26; 9,14) oraz nieskazitelność moralną chrześcijan (Ef 1,4; Flm 2,15; Kol 1,22). Por. G. Dellin g, jw., s. 73; F. Hauck,  $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\varsigma$ , TWNT, t. IV, s. 836.

<sup>9</sup> Por. 1 Krl 8,61; 11,4; 15,3.14; 1 Krn 28,9. W Sdz 20,26 i 21,4 określa całopalne ofiary składane przed Panem. Por. G. Dellin g, jw., s. 73.

<sup>10</sup> Por. Pwt 18,13; Rdz 6,9. W dalszym znaczeniu mówi o fizycznym, cielesnym braku skazy baranka paschalnego w Wj 12,5 oraz nieskazitelności ukochanego w Pnp 5,2. Por. G. Dellin g, jw., s. 73.

<sup>11</sup> Por. 1,4.17.25; 3,2.

<sup>12</sup> Por. Mt 5,48; 19,21; Rz 12,2; 1 Kor 2,6; 13,10; 14,20; Ef 4,13; Flp 3,15; Kol 1,28; 4,12; Hbr 5,14; 9,11; 1 J 4,18. W tradycji ewangelicznej u Mt 19,21:  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , znaczy uwolnić się od wszystkiego, co oddziela od Boga i w pełnym posłuszeństwie pełnić jedynie Jego wolę. W Mt 5,48  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  określa postawę, jaką należy przyjąć wobec ludzi: uczniowie Jezusa podobnie jak Bóg, który jest  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  w swojej postawie wobec ludzi (dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych), powinni kochać w sposób  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  zarówno przyjaciół jak i nieprzyjaciół. Por. G. Dellin g, jw., s. 74–78.

<sup>13</sup> Oznacza: *cały, całkowity, zupełny, nie okaleczony, nienaruszony, nie umniejszony*. W LXX określa cały dom (Pwt 27,6; Joz 9,2), całe — tzn. nieociosane kamienie (1 Mch 4,47), nie obcinaną — tzn. nietkniętą winorośl (Ez 15,5), nie okaleczone ciało (Za 11,16), całą — czyli pełną sprawiedliwość (Mdr 15,3). Por. W. Foerster,  $\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\omega$  —  $\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\varsigma$ , TWNT, t. III, s. 765.

<sup>14</sup> Por. J. Behm,  $\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\kappa\lambda\eta\rho\omicron\varsigma$ , TWNT, t. III, s. 765–766.

<sup>15</sup> Por. Rdz 47,22; Prz 21,14; Syr 1,10; 4,3; 7,31; 11,17; 18,16.18; 20,10.14; 26,14; 35,9; 42,7.



muje, że *dary bezprawne* nie są przyjmowane przez Pana<sup>16</sup>. Wyrażenie ἀπαρχή w Starym Testamencie określa ofiarę z pierwocin pól i pastwisk składaną Bogu<sup>17</sup>, jakąkolwiek ofiarę dla świątyni lub kapłanów<sup>18</sup>, akty specjalne, a szczególnie dzieła religijne wykonywane dla sanktuarium<sup>19</sup> albo dla bóstw pogańskich<sup>20</sup>. Rzadko jest stosowane w sensie niesakralnym jako porcja lub część<sup>21</sup>. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,18, występuje jeszcze siedem razy<sup>22</sup> i wyraża ideę szczególnego Bożego wybrania i umiłowania wyznawców Chrystusa<sup>23</sup>. Ten akt woli Bożej wobec człowieka stał się możliwy, według autora Listu, dzięki przyjęciu przez jego adresatów *Słowa Prawdy* — *Ewangelii Jezusa* (λόγῳ ἀληθείας), a tym samym uznania Jezusa jako Chrystusa i Pana<sup>24</sup>. To *Słowo Prawdy* — *Chrystus* jest w niczym nie zasłużonym przez nich darem Boga — *Ojca Świateł* (πατήρ τῶν φώτων), *darem doskonałym* (δῶρημα τέλειον), gdyż taki dar, jak i sama czynność dobrego dawania (δῶσις ἀγαθῆ) może pochodzić jedynie od Boga i Ojca Jezusa Chrystusa.

Terminologia z tego samego zakresu znaczeniowego zamyka pierwszy rozdział Listu 1,26–27: θρησκός, καρδιά, θρησκεία καθαρά καὶ ἀμίαντος, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. W Septuagincie przymiotnik καθαρός, w większości przypadków, jest odpowiednikiem hebrajskiego כָּהֵן i wyraża ideę nieskazitelności rytualnej<sup>25</sup> oraz moralnej<sup>26</sup>. Jest również odpowiednikiem כָּרִי (czysty, niewinny, wolny)<sup>27</sup>, כָּרִי (czysty, niewinny)<sup>28</sup>, כָּרִי (być czystym, niewinnym, oczyścić)<sup>29</sup>. W identycznym znaczeniu używają tego wyrażenia autorzy Ksiąg Nowego Testamentu<sup>30</sup>. Przymiotnik ἀμίαντος nie ma swego odpowiednika w biblijnym języku hebrajskim. W Septuagincie występuje tylko pięć razy — dwa razy w apokryficznej 2 Mch 14,36 i 15,34, mówiąc o kultycznej czystości świątyni, oraz trzy razy w Księdze Mądrości: w 3,13 — ἀμίαντη, to ta kobieta, która nie zaznała grzesznego współżycia w łozu; według 8,20 autor szukając Mądrości wszedł do ἀμίαντον ciała, aby ją osiągnąć; w 4,2 autor chwali cnotliwe życie, ponieważ zostanie nagrodzone ἀμίαντος nagrodą. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,27, występuje jeszcze tylko dwa razy. W 1P 1,4 określa nieskazitelną czystość

<sup>16</sup> Por. F. Büchse l, δῶρημα, TWNT, t. II, s. 169.

<sup>17</sup> Por. Pwt 18,4; 26,2.10; Lb 5,9; 18,8–12.15; Ne 10,37; Ez 45,13–16.

<sup>18</sup> Por. 2 Krn 31,5.

<sup>19</sup> Por. Wj 25,2; 35,5; 36,6; Ezd 8,25.

<sup>20</sup> Por. Ez 20,31.

<sup>21</sup> Por. 1 Krl 10,4; Pwt 33,21; Ps 77,51; 104,36.

<sup>22</sup> Por. Rz 8,23; 11,16; 16,5; 1 Kor 15,20; 16,15; 1 Tes 2,13; Ap 14,4.

<sup>23</sup> Por. G. Dellin g, ἀπαρχή, TWNT, t. I, s. 483–484.

<sup>24</sup> *Słowo Prawdy* (λόγῳ ἀληθείας) według Kol 1,5 jest równoznaczne z Ewangelią Chrystusa. Por. M. Z erwick, M. Grosvenor, A grammatical analysis of the greek New Testament, Roma 1996<sup>5</sup>, s. 692.

<sup>25</sup> Por. Kpł 7,19; 10,10.

<sup>26</sup> Por. Ps 51,12; Ha 1,13. Por. F. Hauck, καθαρός, TWNT, t. III, s. 417–421.

<sup>27</sup> Por. Ps 24,4.

<sup>28</sup> Por. Hi 4,7.

<sup>29</sup> Por. Hi 15,15; 25,5.

<sup>30</sup> Por. Mt 23,26; 27,59; Hbr 10,22; Mt 23,25; 8,2,3; 10,8; 11,5; Łk 4,27; 17,14; Hbr 9,22; Rz 14,20; 1 Tm 4,5; Mt 5,8; 1 P 1,22; Ef 5,26; Tt 2,14; 1 J 1,7,9; 1 Tm 1,5; 3,9; 2 Tm 1,3; 2,22; Hbr 9,13.22.23; J 3,25; 13,10; 15,2,3. Por. F. Hauck, καθαρός, TWNT, t. III, s. 427–430.

niebiańskiego dziedzictwa, a w Hbr 7,26 nieskazitelną czystość religijno-moralną Najwyższego Kapłana — Chrystusa<sup>31</sup>. Trzeci przymiotnik ἄσπιλος nie ma swego odpowiednika ani w BH, ani w LXX. W Nowym Testamencie, oprócz Jk 1,27, występuje jeszcze trzy razy. W 1 P 1,19 wyraża ideę nieskazitelnosci moralnej, czyli wolności od grzechu Chrystusa; w 2 P 3,14 wyraża tę samą ideę nieskazitelnosci moralnej chrześcijan, oczekujących na przyjście Pana; a w 1 Tm 6,14 Paweł zachęca Tymoteusza, aby zachował przykazanie ἄσπιλος, aż do objawienia się naszego Pana Jezusa Chrystusa, tzn. aby zachował całą i nieskażoną treść Ewangelii<sup>32</sup>. Z powyższego wynika, iż te trzy przymiotniki (καθαρός, ἀμίαντος, ἄσπιλος) wyrażają ideę nieskazitelnosci religijno-moralnej stworzenia wobec swego Stwórcy.

Przeprowadzona analiza słownictwa zastosowanego przez autora w 1,2–4; 1,16–18 i 1,27–28 ukazuje biblijną ideę nieskazitelnosci fizycznej, religijnej (rytualno-kultycznej) oraz moralnej w potrójnym wymiarze: zarówno daru składanego Bogu w ofierze, jego ofiarodawcy, jak i samej czynności składania w ofierze. W związku z powyższym, w oparciu o zastosowane słownictwo i styl oraz wyrażoną myśl teologiczną, można zaproponować następującą strukturę literacką Jk 1,2–27:

**A) 1,2–4 inkluzja — wezwanie do praktykowania cierpliwej wytrwałości (ὕπομονή) w chwilach rozmaitych pokus, prób i doświadczeń wiary (ποικίλοι πειρασμοὶ καὶ δοκίμιοι τῆς πίστεως) oraz wykonywania dzieł doskonałych (ἔργον τέλειον) jako ludzie doskonali i nieskalani (τέλειοι καὶ ὀλόκληροι) w niczym nie wykazujący braków (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι);**

**a) 1,5–8 konieczność modlitwy z wiarą i pełną ufnością o dar mądrości Bożej, która jest gwarantem właściwego zrozumienia woli Bożej i własnej sytuacji życiowej;**

**b) 1,9–12 powód do dumy i chwały dla bogatych jest w ich uniżeniu się przed Bogiem, a dla biednych w ich sytuacji życiowej, która jest ich wywyższeniem przez Boga, gdyż błogosławieństwo i wieniec życia jest nagrodą za przezwyciężenie pokus, prób i doświadczeń wiary oraz za wierne trwanie w miłości Bożej;**

**c) 1,13–15 źródłem pokus, prób i doświadczeń wiary nie jest Bóg, lecz własna pożądlivość, która rodzi grzech, a gdy grzech dojrzeje rodzi śmierć;**

**B) 1,16–18 inkluzja — chrześcijanie otrzymali od Ojca Światła (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων) dar doskonały (δώρημα τέλειον) — godność jakby pierwo-cin Jego stworzeń (ἀπαρχὴν τινα τῶν κτισμάτων αὐτοῦ) — czyli dar szczególnie wybrania i umiłowania, co uczyniło z nich Jego Nowy Lud. Dokonało to się w chwili przyjęcia przez nich Słowa Prawdy — Chrystusa i Jego Ewangelii (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας);**

**c') 1,19–21 wezwanie do słuchania i pełnienia sprawiedliwości Bożej oraz przyjęcia Słowa, które ma moc zbawić dusze, odrzuciwszy wcześniej wszystko, co złe i nieczyste;**

**b') 1,22–24 wezwanie do wprowadzania Słowa w czyn, a odrzucenie praktyki pozostawania słuchaczem, gdyż taka postawa jest tylko oszukiwaniem samego siebie;**

<sup>31</sup> Por. F. Hauck, ἀμίαντος, TWNT, t. IV, s. 650.

<sup>32</sup> Por. A. Oepke, ἄσπιλος, TWNT, t. I, s. 500.

a') 1,25 konieczność rozważania doskonałego Prawa — Prawa wolności, które gwarantuje pełnienie dzieł doskonałych i otrzymania błogosławieństwa;

C) 1,26–27 inkluzja — wezwanie do praktykowania religijności czystej i nieskalanej wobec Boga i Ojca (θηρησκεία καθαρά και ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ και πατρὶ), która przybiera swój konkretny wyraz w opanowaniu własnego języka (χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ), postudze wobec sierot i wdów w ich utrapieniach (ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς και χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν) oraz zachowaniu siebie samego nieskalanym od [wpływów] świata (ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου).

Jest to struktura koncentryczna (A, a, b, c, B, c', b', a', C) z centralną drugą inkluzją (B — Jk 1,16–18), która wykazuje większe podobieństwo w słownictwie i stylu z pierwszą (A), niż z trzecią (C) inkluzją:

— wyrażeniu Πᾶσαν χαρὰν (1,2) odpowiada wyrażenie πᾶσα δόσις ἀγαθῆ και πᾶν δῶρημα τέλειον (1,17);

— trybowi rozkazującemu w sensie pozytywnym ἠγήσασθε (1,2) odpowiada imperatyw negatywny μὴ πλανᾶσθε (1,16);

— zwrotowi ἀδελφοί μου (1,2) odpowiada ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (1,16);

— określeniu ἔργον τέλειον (1,4) odpowiada δῶρημα τέλειον (1,17);

— orzeczeniu κατεργάζεται (1,3) odpowiada ἀπεκύησεν (1,18);

— sformułowaniu ὑμῶν τῆς πίστεως (1,3) odpowiada ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας (1,18);

— zdaniu celowemu ἵνα ἦτε τέλειοι και ὀλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι (1,4) odpowiada również zdanie celowe εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (1,18)<sup>33</sup>.

Wagę znaczeniową sformułowania εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (1,18) podkreśla dodatkowo heksametryczna rytmika w. 17a: πᾶσα δόσις ἀγαθῆ και πᾶν δῶρημα τέλειον<sup>34</sup>.

Tak skonstruowana struktura literacka Jk 1,2–27 sugeruje, iż autor Listu, w przeprowadzonej tu argumentacji teologicznej w szczególny sposób koncentruje swój wysiłek na wyeksponowaniu prawdy niezwykle ważnej dla swoich adresatów, a mianowicie:

Inkluzja (B) 1,16–18 — pragnie im przypomnieć i ponownie uświadomić, że w chwili przyjęcia przez nich chrztu i wyznania wiary w Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Pana (λόγῳ ἀληθείας) Bóg — Ojciec Światel (πατὴρ τῶν φώτων) z własnej woli (βουληθεὶς) zrodził ich (ἀπεκύησεν) jako *pierwociny* (ἀπαρχὴν) spośród wszystkich swoich stworzeń, przez co stali się Jego wybranym i umiłowanym *Nowym Ludem*. To nowe *zrodzenie* (ἀπεκύησεν) jest *darem doskonałym* (δῶρημα τέλειον), w niczym przez nich nie zasłużonym, gdyż sam *dar doskonały*, jak i *dobrze dawanie* (δόσις ἀγαθῆ) mogą pochodzić jedynie od Boga. Jest to prawda niezaprzeczalna i niezbywalna, stąd też chrześcijanie nie powinni ulegać złudzeniu (μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί) i myśleć, że może być inaczej. *Mądrość ludzka* nigdy nie zmieni ani nie zastąpi *mądrości Bożej*, ponieważ w Bogu

<sup>33</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1990<sup>17</sup>, § 402, s. 2.

<sup>34</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, jw., § 487. 2.

nie dokonuje się żadna przemiana, co więcej nie ma w Nim nawet cienia zmienności (παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγῇ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα).

c) 1,13–15 — znając zatem Boga jako dobrego dawcę *doskonałego daru*, nie wolno im oskarżać Go i mówić, że to On ich kusi i wystawia na próbę wiary (μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι Ἄπο θεοῦ πειράζομαι). Bóg *jest niepodatny na doświadczenia złta i sam też nie doświadcza nikogo* (ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα). Przyczyna ich poikilloi πειρασμοῖ καὶ δοκίμια leży w nich samych, a konkretnie w *ich własnej pożądlivości* (ἐπιθυμία), *odciągającej* (ἐξελκόμενος) i *uwodzającej* (δელεαζόμενος). To ona zwołując *rodzi grzech* (εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίττει ἁμαρτίαν), a *grzech, gdy dojrzeje, rodzi śmierć* (ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον).

c') 1,19–21 — nie taki był zamiar Boga względem chrześcijan, nie zrodził ich przecież ku śmierci, lecz ku życiu — zbawieniu wiecznemu, dlatego Jakub wzywa najpierw całą Kościół, używając imperatywu w liczbie mnogiej: *wiedźcie, bracia moi umiłowani* (Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί), a następnie każdego jego członka indywidualnie: *niech będzie więc każdy człowiek* (ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος), do przyjęcia postawy słuchacza przepełnionego nie własną pożądlivością, lecz sprawiedliwością Bożą. Jedynie chrześcijanin żyjący sprawiedliwością Bożą jest *szybki* (ταχύς) *do słuchania* (εἰς τὸ ἀκούσαι), a *powolny* (βραδύς) *do rozprawiania* (εἰς τὸ λαλήσαι), *powolny* (βραδύς) *do gniewu* (εἰς ὀργήν): albowiem *gniew nie wykonuje Bożej sprawiedliwości* (ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται). Pełnienie Bożej sprawiedliwości realizuje się na co dzień przez odrzucenie w *cichości i skromności* (ἐν πραύτητι) wszelkiej moralnej *nieczystości* (ἄυπαριαν) i *złubnego bogactwa* (καὶ περισσεῖαν κακίας), a przyjęciu — w sensie uznania, zaakceptowania (δέξασθε) *zaszczepionego Słowa* (τὸν ἔμφυτον λόγον), gdyż jedynie ono ma moc zbawić ich dusze (τὸν δυνάμενον σώσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν — *to, które ma moc zbawić dusze wasze*).

b) 1,9–12 — *zaszczepione Słowo* jednoznacznie uczy, że *brat ubogi* (ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός) swój powód do dumy i chwały powinien odnaleźć (καυχάσθω) w tym położeniu, w jakim się obecnie znajduje, bowiem taka sytuacja życiowa, choć może wydawać się to paradoksalne, jest jego wywyższeniem (ὑψος αὐτοῦ). Świadczy o tym wiele przykładów biblijnych *ταπεινοί*: materialnie biedni i ubodzy, duchowo poniżeni i upokorzeni, jednak zawsze byli i nadal pozostają wybranymi i umiłowanymi przez Boga z tego powodu, iż właśnie mimo swej trudnej sytuacji ziemskiego życia nie utracili wiary w Niego oraz nieustannie i w pełni pełnili Jego wolę i sprawiedliwość<sup>35</sup>. Natomiast ὁ πλούσιος powodu do dumy i chwały nie powinien szukać w swym bogactwie i dotychczasowym stylu życia, lecz w życiu zgodnym z wymogami *zaszczepionego* w nim *Słowa*, ponieważ jeśli tego nie uczyni, to jak zapewnia autor listu cytując proroka Izajasza<sup>36</sup>, on sam i jego przedsięwzięcia *zmarznąją i znikną niby kwiat polny; wszesła bowiem palące słońce i wysuszyło łąkę, kwiat jej opadł, a piękny jej wygląd zginął* (ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως

<sup>35</sup> Por. W. Grundmann, ταπεινός, TWNT, t. VIII, s. 1–27.

<sup>36</sup> Autor Listu cytuje tu Iz 40,6–8.

καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται). Życie *Słowem* to cierpliwe i pełne hartu ducha przewyciężanie (ὑπομένειν) prób i doświadczeń wiary (πειρασμοὶ τῆς πίστεως) oraz trwanie w miłości Boga Ojca i Jego Syna Jezusa Chrystusa, za co nagrodą jest *błogosławieństwo* (μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν) i *wieniec życia* (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν).

b') 1,22–24 — błogosławieństwo i wieniec życia otrzyma zatem jedynie chrześcijanin wprowadzający *Słowo* w czyn, czyli ten, kto stał się wykonawcą a nie tylko jego słuchaczem (γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου). καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς). Ten, kto poprzestaje jedynie na słuchaniu *Słowa*, myśląc że to wystarczy, oszukuje siebie samego i wystawia własną osobę na niebezpieczeństwo utraty, a nie otrzymania *błogosławieństwa* i *wieńca życia*. Dlatego też jedynie chrześcijanin jako *słuchacz* (ἀκροατῆς) i zarazem *wykonawca Słowa* (ποιητῆς λόγου) nie ulega pokusie, lecz cierpliwie przewycięża ją, wzrastając w religijnej i moralnej doskonałości wobec Boga i współbraci.

a) 1,5–9 — przedkładana przez autora Listu nauka pochodzi od Boga — jest Jego żywym Słowem, do zrozumienia którego nie wystarczy *mądrość ziemską* (3,15), lecz konieczna jest *mądrość Bożą*. Najwyraźniej adresatom Listu brak takiej mądrości, stąd też autor żąda, aby jeśli ktoś odczuwa jej brak (εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας) dlatego prosił o nią Boga (αἰτέτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ), który daje *szczerze* (ἀπλῶς), nie robiąc nikomu żadnych *wyrzutów* i nie ganiąc (μὴ ὀνειδίζοντος) nikogo<sup>37</sup>. Musi jednak prosić z *wiarą* (ἐν πίστει), w której nie ma *najmniejszej wątpliwości, żadnego wahania się* (μηδὲν διακρινόμενος)<sup>38</sup>. Ten bowiem, kto się waha i wątpi w wierze, nie otrzyma nic od Pana, co więcej, nawet nie może spodziewać się otrzymania czegokolwiek, ponieważ jest człowiekiem *mającym dwoistą duszę* (δίψυχος)<sup>39</sup> oraz *zdolnym do szerzenia zamętu* (ἀκατάστατος) *na wszystkich swoich drogach* (ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ).

a') 1,25 — dar mądrości Bożej pozwala *wniknąć* (παρακλύπτειν) i zrozumieć naukę Bożą, tzn. *Prawo doskonałe, to [Prawo] wolności* (εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας) i jednocześnie wskazuje na konieczność nieustannego trwania w nim (παραμένειν), ale nie jako człowiek, *który stał się słuchaczem skłonnym do zapominania* (ἀκροατῆς ἐπιλησιμονῆς γενόμενος), lecz jako *wykonawca dzieła*

<sup>37</sup> Jest to imiesłów strony czynnej od czasownika ὀνειδίζω: *łajać, lżyć kogoś, robić komuś wyrzuty, uragać, ganić*. Mateusz i Marek, używają tego czasownika, gdy opisują postawę złoczyńców ukrzyżowanych wraz z Jezusem (Mt 24,44; Mk 15,32. Zob. również Rz 15,3 gdzie cytowany jest Ps 69(68),10 odnośnie Chrystusa. Według Mt 5,11 i Łk 6,22 doświadczenie uczniów Jezusa od ludzi czynności wyrażonych tym czasownikiem ma być powodem ich błogosławieństwa.

<sup>38</sup> Jest to imiesłów strony zwrotnej od czasownika διακρίνω: *robić wymówki, sprzeciwiać się komuś, wahać się, wątpić*. W celu wyrażenia wątpliwości i wahania się w wierze stosowany jest w Mt 21,21; Mk 11,23; Rz 4,20; Jud 22.

<sup>39</sup> Autor Listu Jakuba porównuje człowieka wątpiącego w wierze do *fali morskiej wzbudzonej wiatrem i miotanej tu, to tam* (1,6). Podobnego obrazu używa również Paweł Apostoł, gdy zwraca się do chrześcijan efeskich: *abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, ze strony oszustwa i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce* (Ef 4,14). W szerszej wypowiedzi zachęca on adresatów do: postępowania w sposób godny powołania, jakim zostali wezwani (4,1), zachowania jedności Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój (1,3), jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego oraz dojścia do człowieka τέλειος (4,13), *by wszystko rostało ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi* (4,15).

(ποιητής ἔργου), gdyż jedynie przez jego wykonywanie chrześcijanin dostępuje błogosławieństwa (οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται).

Inkluzja (A) 1,2–4 — wszystko to jest radosną powiną, dlatego też chrześcijanie powinni przyjmować z pełną radością (πάσαν χαρὰν ἠγήσασθε) wszystkie te chwile, w których dotyczą ich różne próby i doświadczenia wiary, a także gdy narażeni są na rozmaite pokusy (ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις), wiedząc, że przestrzeganie *Prawa wolności rodzi cierpliwą wytrwałość* (κατεργάζεται ὑπομονήν), która, jeśli tylko będzie praktykowana, doprowadzi do osiągnięcia *działa doskonałego* (ἔργον τέλειον ἐχέτω), czyli zachowa chrześcijanin *τέλειοι καὶ ὀλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι*.

Inkluzja (C) 1,26–27 — chrześcijanin *τέλειος καὶ ὀλόκληρος ἐν μηδενὶ λειπόμενος* to ten, którego religijność (θρησκεία) wobec Boga i Ojca (παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ) jest *czysta i nieskazitelna* (καθαρὰ καὶ ἀμίαντος), czego konkretnym wyrazem w praktyce codziennego życia jest *powściągliwość własnego języka* (χαλιναγωγῶν γλώσσαν αὐτοῦ), *zajmowanie się sierotami i wdowami w ich utrapieniach* (ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοῖς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν) oraz *zachowanie siebie samego nieskalanym od [wpływów] świata* (ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου).

\* \* \*

Podsumowując należy stwierdzić, iż cały Kościół w osobie każdego jego członka powinien tak żyć, by zachować swą nieskazitelność religijną i moralną przed Bogiem, gdyż On — *Ojciec Świata*! — zrodził ich wszystkich przez *Słowo Prawdy* — Chrystusa jako nieskalane pierwociny całego swego stworzenia. Wybrał ich i umiłował, aby stanowili Jego Nowy Lud, który od tej chwili musi kierować się w swoim postępowaniu zgodnie z zaszczepionym w ich sercach *Słowem* — Ewangelią Chrystusa (B). Wszyscy członkowie Kościoła, dokonując obrachunku z dotychczasowym sposobem życia i z realizacją nauki Ewangelii Chrystusa, muszą najpierw uświadomić sobie, że to nie Bóg wystawia ich na próby i doświadczenia wiary, lecz czyni to rodząca się w nich pożądlivość (c). Dlatego też koniecznie należy odrzucić wynikające z niej wszelkie zło, a uznać zaszczepione w nich *Słowo* (c'), ponieważ jedynie ono gwarantuje błogosławieństwo i wieniec życia, zarówno dla ubogich jak i bogatych, ale pod warunkiem, że będą przewycięzać rodzące się z pożądlivości pokusy oraz trwać niewzruszenie w miłości Boga i Pana Jezusa Chrystusa (b), czyli staną się jednocześnie słuchaczami i wykonawcami Słowa (b'). Przedłożona nauka jest trudna, ale prawdziwa, stąd do jej zrozumienia niezbędna jest mądrość Boża, którą otrzyma każdy, jeśli tylko będzie o nią prosił Boga z wiarą pełną i ufnością (a). Dar mądrości Bożej pozwala zrozumieć naukę Pana, którą jest doskonałe Prawo — Prawo Wolności oraz pojąć, że droga błogosławieństwa to droga jego przestrzegania w codziennym życiu (a'). Mądrość Boża pozwala również przyjmować z wielką radością chwile prób i doświadczeń, ponieważ rodzą one *cierpliwą wytrwałość*, a ta pozwala osiągać *działa doskonałe* (A), które w życiu chrześcijańskim adresatów Listu powinny przejawiać się szczególnie w opanowaniu języka, posłudze siostrze i braciom w ich potrzebach oraz nieuleganiu złym wpływom świata (C).

**LITERARISCHE STRUKTUR UND THEOLOGISCHE ARGUMENTATION  
IN DEN JAKOBSBRIEFEN 1,2–27**

ZUSAMMENFASSUNG

Die ganze Kirche sollte so leben, um ihre religiöse und moralische Makellosigkeit vor Gott zu bewahren, denn Er — Vater des Lichtes — hat alle geschaffen durch das Wort der Wahrheit — durch Christus als makellosen Beginn aller Geschaffenen. Er hat sie auserwählt und liebgewonnen, damit sie sein neues Volk bilden, das sich bis heute in seinem Tun im Einklang zu den im Herzen verwahrten Worten des Evangeliums Christi (B) leiten lassen muss. Alle Mitglieder der Kirche müssen sich bei einer Gewissensforschung zur Realisierung des Evangeliums vergegenwärtigen, dass nicht Gott sie im Glauben prüft und erprobt, sondern es ist die in ihnen wachsende Gierigkeit (c). Daher sollte alles Böse, das aus ihr wächst, vermieden werden, und es sollte das im Herzen verweilende Wort anerkannt werden (c), denn nur das Wort garantiert Segen und den Lebenskranz sowohl für Arme als auch für Reiche, aber unter der Bedingung, dass sie die aus der Begierde wachsende Versuchung überwinden und unerschütterlich in der Liebe Gottes und zum Herrn Jesus Christus (b) ausharren werden, also werden sie zugleich Hörer und Darsteller des Wortes (b). Die vorgelegte Lehre ist schwierig aber wahrhaft, daher wird zu ihrem Verständnis Gottes Weisheit benötigt, die jeder erhält, soweit er sie bei Gott in vertrauensvollem Glauben erbitten wird. (a). Die Gabe der Göttlichen Weisheit erlaubt die Lehre des Herrn zu verstehen, denn sie ist vollkommenes Recht — das Recht der Freiheit — und begreifen, dass der Weg des Segens Weg seiner Befolgung im Alltag ist (a). Gottes Weisheit erlaubt auch mit großer Freude Schicksalsschläge und Prüfungsaugenblicke anzunehmen, da sie duldsame Ausdauer gebären, und die erlaubt vollkommene Werke zu erzielen (A), die sich im christlichen Leben der Empfänger des Briefes besonders offenbaren sollten in der Beherrschung der Sprache, dem Dienst gegenüber Schwestern und Brüdern in ihren Bedürfnissen und in der Entsagung schlechten Einflüssen der Welt (C).





## IDEA PANOWANIA BOGA W ŚWIETLE JEZUSOWEGO OREDZIA O KRÓLESTWIE BOŻYM

Treść: — I. Starotestamentalna i wczesnojudaistyczna interpretacja „królestwa Bożego”. — II. Królestwo Boże jako wydarzenie. — III. Boże panowanie wobec panowania zła. — IV. „Przyszłe” królestwo jako spełnienie Bożych obietnic w „teraźniejszości”. — V. Czas i miejsce przyjscia królestwa. — VI. „Przyszłe” królestwo zapowiedzią zbawienia. — Sommario.

*Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1, 15). Tymi słowami rozpoczyna Jezus na kartach Ewangelii Marka swoją publiczną działalność. Chociaż jest to mało prawdopodobne, by słowa te były wypowiedziane przez samego Jezusa, to stanowią one istotną treść nowotestamentalnego oredzia o królestwie Bożym<sup>1</sup>. Jezus jest tym, który ogłasza, że „przyszłość” należy do Boga, który na końcu czasów dokona sądu nad światem<sup>2</sup>. Nie szatan będzie wtedy władcą, lecz Bóg, a czas ostatecznego przejścia władzy przez Boga jest głoszony przez Jezusa jako „bliski” (por. Mk 1,15).

Królestwo Boże, które się zbliża, ma w przekazie Jezusa wymiar „przyszłości”. Ta „przyszłość” rozciąga się na cały świat i historię, dotyczy Izraela i wszystkich narodów. Nadchodzące królestwo Boże zapowiada ostateczne przejście Bożego panowania w Izraelu, a poprzez Naród Wybrany nad całym światem<sup>3</sup>.

„Przeszłość” Izraela w ocenie Jezusa zostaje poddana surowemu osądowi. Nie była ona naznaczona Bożą wolą i Bożym panowaniem, lecz była uległa mocy zła i grzechu. Swoim życiem, niezgodnym z wolą Bożą, „wysłużył” sobie Izrael unicestwiającą „przyszłość” wraz z „sądem”<sup>4</sup>. Ale Bóg w swoich planach nie zamierza unicestwić grzeszników, lecz ich „usprawiedliwić” i panować wśród nich jako król. Wobec unicestwiającej „przyszłości” „stworzonej” przez grzeszników ustanawia Bóg zbawienną „przyszłość” swego królestwa<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 17–26.

<sup>2</sup> K.P. Jörns, *Die Gleichnisverkündigung Jesu. Rede von Gott als Wort Gottes*, w: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Göttingen 1970, s. 157–178.

<sup>3</sup> J. McDermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, *Comp* 2(1986), s. 17–34.

<sup>4</sup> W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów — Interpretacje dziejów Izraela w księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich interpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991; L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 135–138.

<sup>5</sup> Ch.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981, s. 26–60.

W „teraźniejszości”, jak głosi Jezus, Bóg daje szansę łaskawego przebaczenia wszystkim zniewolonym przez grzech<sup>6</sup>. Tak jawi się przed grzesznikiem horyzont wybawienia z grzesznej „przeszłości”<sup>7</sup>. Przed człowiekiem staje możliwość radykalnego „uzdrowienia” w świetle nowej „przyszłości” Bożego panowania, jeśli będzie wypełniał już „tu i teraz” Bożą wolę<sup>8</sup>.

## I. STAROTESTAMENTALNA I WCZESNOJUDAISTYCZNA INTERPRETACJA „KRÓLESTWA BOŻEGO”

Symbolicznym pojęciem „królestwo Boże” określa Jezus eschatologię zbawienia we wszystkich jej aspektach<sup>9</sup>. Wyeksponowanie panowania Boga nabiera znaczenia teologicznego (*Niech się święci Twoje imię, niech przyjdzie twoje królestwo* — Łk 11,2) i soteriologicznego (*Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże* — Łk 6,20).

Ale Jezus nie był pierwszym, który mówił o królestwie Bożym. Jego orędzie nie głosiło, że królestwo Boże „jest”, że „istnieje”, lecz, że królestwo Boże jest „już blisko”. Słowo „blisko jest” nabiera swego właściwego znaczenia w greckim *perfectum*, które wskazuje na czynność przeszłą ze skutkiem teraźniejszym<sup>10</sup>. Mówił On swoim słuchaczom o „rzeczach” im znanych: o królu Jahwe i o jego królestwie<sup>11</sup>. O tym również wspominał Stary Testament, który przekazywał tę wizję wraz z przekazem o świątyni jerozolimskiej i o Jahwe zasiadającym na *cherubach* (2 Krl 19,14 n.). Cherubini, określani jako królewskie istoty, miały nad sobą Jahwe, który nad nimi sprawował władzę i był określanym jako „nad-król”. Prorok Izajasz 6,1–5 przedstawia wizję Jahwe *siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie*. Cały kontekst Iz 6,1–8,18 wskazuje, że Jahwe był nie tylko królem nad Izraelem, lecz był władcą wszystkich królów i narodów.

W czasie niewoli Jahwe był określanym jako „król Izraela” i jako król, który sobie *wybrał naród izraelski i któremu objawił swoje panowanie*<sup>12</sup>. Deutero-Izajasz akcentuje bliskość Boga względem swego wybranego narodu (por. Iz 40,3 n.; 44,6). Oprócz ukazanego Boga jako Stwórcy, wybawiciela (Iz 48,14) i pasterza (Iz 40,11) pojawia się Bóg jako król (Iz 43,15)<sup>13</sup>. Księga Izajasza zawiera w sobie teologię nadchodzących czasów Bożego panowania. W mrocznych czasach historii Izraela wybiera sobie Jahwe, jako król świata, izraelski naród i staje się mu szczególnym władcą (por. Iz 52,7–10)<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> H. Langkammer, *Początki Chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977, s. 46; Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

<sup>7</sup> K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 1984, t. I, s. 121 n.

<sup>8</sup> K.H. Schelkle, *iw.*, t. II, s. 19 n.

<sup>9</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1976, s. 83–103.

<sup>10</sup> J. McDermott, *iw.*, s. 22.

<sup>11</sup> K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 111 n.

<sup>12</sup> G. Braulik, *Bliskość Boga i sprawiedliwość społeczna. Rozumienie Deuteronomicznego Prawa w okresie niewoli*, *RBL* 6(1980), s. 304.

<sup>13</sup> F.J. Stendebach, *Prophetie und Lehre*, *BiKi* 4(1981), s. 270–275.

<sup>14</sup> J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1962, t. II, s. 966–986.

Nadzieja na ostateczne królewskie panowanie Boga przewija się u proroków po niewoli babilońskiej jako oczekiwanie przyszłego transcendentalnego czasu zbawienia (por. Iz 24,21–23; 25,6–8; Mich 2,12 n.; 4,6–8; Zach 14,6–11,16 n.)<sup>15</sup>.

Obok oczekiwania przychodzącego panowania króla Jahwe w rytuale świątynnym ma już miejsce ponadczasowy kult panowania króla Jahwe<sup>16</sup>. Bóg-król jest czczony jako obecny w *teraźniejszości*. Ps 44,5; 68,25; 77,12 określają Boga Jahwe jako *mój król*. Dan 2,44 n.; 7,13 n. 27 zapowiada nadejście królestwa Bożego, które Bóg ustanowi i przekaże Synowi Człowieczemu<sup>17</sup>. Będzie ono pochodzić z nieba i będzie miało moc *zetrzeć i zniweczyć wszystkie inne królestwa* (Dan 2,44)<sup>18</sup>.

Chociaż pojęcie królestwa Bożego w pismach apokaliptycznych ST jest rzadko wymieniane, to jednak idea Bożego panowania jest obecna zawsze w *teraźniejszości*<sup>19</sup>. Bóg, który już teraz „jest wielkim królem”, jest w wypowiedziach ST zapowiedzią ostatecznego objawienia królewskiej mocy Jahwe.

Stara żydowska modlitwa Kadisz, która była rytualną formą kultu w synagodze, odzwierciedla w czasach Jezusa aktualność oczekiwania eschatologicznego królestwa Bożego<sup>20</sup>. Jeśli tę modlitwę Jezus rzeczywiście znał od czasów swego dzieciństwa, to można by domniemywać, że na jej wzorze sformułował przesłanie swojej modlitwy „Ojczy nasz” (por. Łk 11,2).

Dalszym wskazaniem na aktualność orędzia Jezusa o królestwie Bożym jest przepowiadanie zelotów o samodzielnym panowaniu Boga nad Izraelem<sup>21</sup>. Wprawdzie nie ma żadnej literatury potwierdzającej tę hipotezę, to jednak można sugerować, że zelci — jako grupa religijna — starotestamentalne myśli o Bożym królestwie przyjmowali dosłownie. Było dla nich pewne, że Bóg ustanowi swoje królestwo w niedługim czasie przez „świętą wojnę” z rzymskim okupantem<sup>22</sup>. Tak, więc pojęcia Jezusa i zelotów o królestwie Bożym różnią się zasadniczo<sup>23</sup>.

Późniejsze rabinistyczne pisma przekazują zapowiedź nadejścia *królestwa niebieskiego*<sup>24</sup>. Eschatologiczny aspekt tego przekazu wyraża się w „objawieniu”

<sup>15</sup> G. Schneider, Gottes Ruf im Evangelium Jesu Christi, *BiKi* 2(1970), s. 41–44.

<sup>16</sup> E. Haag, Panowanie i królestwo Boga w Starym Testamencie, *ComP* 2(1986), s. 3–16; W. Chrostowski, W trosce o autentyczność kultu religijnego. Wypędzenie kupców z świątyni (Mt 11,15–19 i paralele), *PP* 2(1986), s. 169–186.

<sup>17</sup> T. Brzegowy, Ostateczne królestwo Boga i Jego świętych według Księgi Daniela *CT* 64(1994), nr 1, s. 30.

<sup>18</sup> K. Borcki, Pojęcie Boga w Księdze Daniela, *RBL* 4–5(1957), s. 241–247.

<sup>19</sup> H. Langkammer, Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, pr. zb. pod red. S. Łacha, M. Filipiaka, Lublin 1976, s. 135–142.

<sup>20</sup> F. Gryglewicz, Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej, *ZN KUL* 5(1962), nr 2, s. 17–31; J. Pytel, Adveniat regnum tuum. Historia interpretacji prośby, *RTK* 11(1964), nr 1, s. 57.

<sup>21</sup> W.J. Harrington, Klucz do biblii, Warszawa 1982, s. 142 n.; H. Merkel, War Jesus ein Revolutionär? *BiKi* 2(1971), s. 45 n.; R. Mayer, Der Anfang des Evangeliums in Galiläa, *BiKi* 2(1981), s. 215; J. Maier, Die alttestamentlichjüdischen Voraussetzungen der Zelotenbewegungen, *BiKi* 3(1982), s. 82–88; J.J. Petuchowski, Die messianische Hoffnung im Judentum, *Conc* 10(1974), s. 589–592.

<sup>22</sup> J.B. Bauer, jw., s. 971 n.

<sup>23</sup> M. Limbeck, Stecke dein Schwert in die Scheide, *BiKi* 3(1982), s. 98–103.

<sup>24</sup> J. Szłaga, Główne tematy w Ewangelii Jezusa Chrystusa, *RBL* 2–3(1979), s. 92–96; J. Homerski, Idee królestwa Bożego w Księdze Daniela, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, jw., s. 51–61; H. Langkammer, Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa (ewangelie synoptyczne), w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, jw., s. 135–140.

królestwa Bożego. Tora wskazywała na to, że Bóg już rządzi światem<sup>25</sup>. Zasadnicza myśl, że Bóg jest królem w „teraźniejszości” — „tu i teraz” — nie znajduje jednak akceptacji, ponieważ Jahwe nie został jeszcze jako władca przez wszystkich poznany.

Idea panowania Boga w czasach wczesnego judaizmu należała do jednej z głównych prawd judaizmu, mimo, że nie istniała właściwa teologiczna interpretacja tej myśli<sup>26</sup>. Żadna księga ST nie wyjaśnia, czym jest „królestwo Boże” i w czym się ono przejawia. Ukazywane jest ono jako symbol ogólnie znany i zawierający zapowiedź nowej rzeczywistości<sup>27</sup>. „Pojęcie” bądź „obraz” królestwa Bożego przedstawiany jest w przeciwieństwie do konkretnych form ludzkich bądź historycznych schematów sprawowania władzy. Wszystkie te ludzko-polityczne formy rządzenia są interpretowane jako systemy, które bazowały na ucisku, przemocy, nienawiści, niesprawiedliwości. Krytyczny dystans był motywem kształtowania się wizji nadejścia czasów takiego panowania, którego podjęcia sprawowania władzy podejmie się sam Bóg<sup>28</sup>. Tak, więc nadzieja na Boże królestwo sięgała głębi politycznej nadziei. Jahwe miał być przyczyną sprawcą nowego porządku, sprawiedliwego „królestwa”, pozbawionego zła, nędzy i smutku. Apokaliptyczni prorocy wskazywali, że takie królestwo nie może być zbudowane przez ludzi. „Królestwo Boże” jest jedyne w swoim wymiarze i jest specyficznym „czynnem” Boga<sup>29</sup>. Jeśli sam Bóg gwarantuje „przyszłość”, to ludzkość winna mu zawierzyć i czynić to, co jest wolą Bożą wraz ze wszystkimi konsekwencjami, od których zależna jest „przyszłość”.

## II. KRÓLESTWO BOŻE JAKO „WYDARZENIE”

Jezus w swoim orędziu o królestwie Bożym nawiązuje do Deuteroizajaszowej i wczesnojudaistyczno-apokaliptycznej wizji panowania Jahwe<sup>30</sup>. Jego oryginalność przejawia się nie w tym, że Jezus „znał” myśli królestwa Bożego, lecz w tym, „jak” on te myśli interpretuje i umieszcza w centrum swego przepowiadania.

Greckiemu pojęciu *η βασιλεια του θεου* względnie *των ουρανων* odpowiada aramejskie określenie *mal kuta d jhwh* lub *mal kut samajim*. To pojęcie kryje w sobie analogię do Iz 52,7 n.: „Bóg zaczął królować”. Wraz z jego panowaniem pojawia się nowa rzeczywistość, którą tworzy Bóg-król poprzez swoje królewskie panowanie. Pojęcie „królestwo Boże” jest, więc określeniem personalnym<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> F.J. Stendebach, Gott in der Geschichte, *BiKi* 1(1972), s. 3–7.

<sup>26</sup> W.G. Kümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, w: *Zeit und Geschichte* 1964, s. 31–46; W. Chrostowski, Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy), *PP* 3(1989), s. 94–111.

<sup>27</sup> W. Kasper, *iw.*, s. 83.

<sup>28</sup> G. Dautzenberg, Die Zeit des Evangeliums. Mk 1,1–15 und die Konzeption des Markusevangeliums, *BZ* 21(1977), s. 219–234; 22(1978), s. 76–91.

<sup>29</sup> H. Merklein, Die Gottesherrschaft als theologische Aufklärung, Gütersloh 1984, s. 158–160.

<sup>30</sup> H. Schürmann, Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia — Verkündigung Jesu, w: *Gottes Reich — Jesu Geschick*, Freiburg/Br. 1983, s. 65–152; M. Gołębiewski, Idea „nowego wyjścia” u Deutero-Izajasza, *RBL* 4(1994), s. 234–242.

<sup>31</sup> H.U. v. Balthasar, Umriss der Eschatologie, w: *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, s. 276–300.

Jezus wiedział o tym, że Bóg już „tu i teraz” jest „niebieskim królem”, jednak nie eksponuje tego jawnie w swoim orędziu. Tytuł Jahwe jako „niebieski król” występował od początku w liturgii świątynnej<sup>32</sup>. Nowy wymiar Jezusowemu nauczaniu nadaje prawda, że Bóg domaga się „teraz” uznania jego panowania w świecie i historii. Na świecie panuje także szatan i jego słudzy<sup>33</sup>. Królestwo Boże cechuje aspekt dynamicznego wydarzenia, które ma przemóc dominację zła i dać możliwość panowania już tylko dobra. Bóg „zbliża się” jako król, aby swoje królestwo ukonstytuować (por. Mk 1,15). Jezus zachęca nawet, aby usilnie prosić Boga w modlitwie: *Przyjdź królestwo twoje* (Łk 11,2; por. 18,1–8; 11,5–8).

Decyzja Boga, aby rozpocząć swoje panowanie nad światem, już zapadła. Bóg rozpoczął swoje panowanie, czego skutki są już zauważalne. Szatan i jego demony *uciekają, niewidomi widzą, chromi chodzą, słabi odzyskują siły* (por. Łk 7,22 n.)<sup>34</sup>. Przyjście królestwa Bożego jest, więc w przekazie Jezusa wydarzeniem dynamicznym w „teraźniejszości”, które w pełni urzeczywistni się w bliskiej przyszłości<sup>35</sup>.

Wraz z nadejściem Bożego panowania zaistnieje czas i przestrzeń królestwa; można będzie do niego wejść (Mk 10,25; 9,47); w nim będą mali i wielcy (Łk 7,28); można tam będzie zasiąść do stołu (Mt 8,11); można będzie tam jeść i pić (Mk 14,25). To przemawia za specyficznym charakterem „wydarzenia” królestwa Bożego. Nie ma ono wymiaru statycznej lokalizacji, ale „zbawienną sferę” Bożą, która nabiera kształty konkretnego wydarzenia i pojawia się jako zdarzenie. Jeśli Jezus głosi, że królestwo Boże przychodzi do ludzi „tu i teraz”, to oznacza, że jest to Boże panowanie pełne mocy ogarniające człowieka i wyzwalające go z mocy szatana. Użyte przez Jezusa zwroty jak „wejść”, „jeść” i „pić” wskazują na „coś przyszedłego”, co niebawem zaistnieje w krótkim czasie.

Boże królestwo jest skierowane do świata ludzi, a w pierwszym rzędzie i przede wszystkim do Izraela<sup>36</sup>. Bóg jako „król” potrzebuje narodu, któremu objawi swoją wolę. Izrael tak jak był, tak jest i teraz królewskim narodem Boga<sup>37</sup>. Izraelici są „synami królestwa”, jednak nie w sensie „Starego Przymierza”. Jezus nawołuje naród wybrany do *nawrócenia się i uwierzenia przesłaniu ewangelii* (Mk 1,15). Czyn „teraźniejszości” decyduje o tym, kto „wejdzie” do królestwa Bożego. Tak, więc nikt nie jest od królestwa Bożego odsunięty, chyba, że ktoś sam nie zechce do niego „wejść”. Każdy winien odpowiedzieć wołaniu do nawrócenia się i przyjęcia królestwa jak uczynił to celnik z przypowieści (Łk 19,1–10) czy jak marnotrawny syn (Łk 15,11–32).

Wielką wymowę mają słowa Jezusa: *Nie myślcie, że możecie sobie mówić: „Abrahama mamy za ojca”, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi* (Mt 3,9)<sup>38</sup>. *Wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu*

<sup>32</sup> F.J. Stendebach, *Gott in der Geschichte*, jw., s. 3–7; H.J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen 1965; S. Łach, YAHWEM MALAK w psalmach o królowaniu Boga, *RBL* 5(1980), s. 238–247.

<sup>33</sup> F.J. Stendebach, *Das Böse und der Satan*, *BiKi* 1(1975), s. 2–6.

<sup>34</sup> J. Łach, *Funkcja cudów w Ewangelii Markowej*, *STV* 18(1980), nr 2, s. 21.

<sup>35</sup> A. Weiser, *Theologie des Neuen Testaments II*, Stuttgart 1993, s. 32.

<sup>36</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, s. 434 n.

<sup>37</sup> Por. „Król i królowanie”, w: *Słownik teologii biblijnej* X. Leon-Dufour (red.), Warszawa 1982, s. 396–401.

<sup>38</sup> J. Szlaga, jw., s. 96.

*i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemności...* (Mt 8,11 n.). W tym ma miejsce uniwersalna myśl, która jednak przez Jezusa nie zostaje zrealizowana. Służy ona jedynie do wskazania, że Izrael nie przyjął zaproszenia do udziału w królestwie Bożym (por. Łk 14,16–24). Poprzez swoje czyny Jezus pragnie pozyskać dla królestwa Bożego naród wybrany. Kto usłyszy Jego wołanie, ten będzie mógł „wejść” na przygotowaną przez Boga ucztę i zająć miejsce przy stole. Jezus nie precyzuje i nie określa uczestników królestwa Bożego, aby w ten sposób nie stwarzać pozornych domniemywań, że jakoby chciał On założyć jakąś „szczególną”, odmienną wspólnotę. Być może właśnie, dlatego przyjął On chrzest pokuty z rąk uznawanego przez wszystkich Jana Chrzciciela<sup>39</sup>. Poprzez swoje czyny w Izraelu Jezus zamierza dokonać „posiewu”, którego czas żniw nastanie przy końcu czasów. Czas „posiewu” w przekazie Jezusa stanowi „początek” królestwa Bożego. Przez pojęcie „królestwo Boże” Jezus wskazuje, że rozumie on eschatologiczne zbawienie jako wyłączny skutek działania Boga<sup>40</sup>. Zostaje ono objawione Izraelowi w obrazie łaskawie przebaczonego Boga, który każdemu daje możliwość „wejścia” do królestwa niebieskiego.

### III. BOŻE PANOWANIE WOBEC PANOWANIA ZŁA

Profetyczne i wczesnojudaistyczno-apokaliptyczne oczekiwanie na dojścia czasów królewskiego panowania Boga nad Izraelem i światem było zawsze w opozycji do różnych form panowań i mocy<sup>41</sup>. Izraelici mieli uznać Boga jako jedynego króla Izraela i świata. Historia naznaczona była panowaniem zła, którego symbolem był szatan. Jedynie moc Boga była w stanie przemoć panowanie szatana (por. Ap 12,7–10). Jezus głosząc nadejście królestwa Bożego zapowiadał nastanie w świecie Bożej sprawiedliwości. Wielu, a wśród nich zeloci, wyczekiwało chwili wyzwolenia izraelskiego narodu spod okupacji rzymskiej<sup>42</sup>. Ale Rzym dla Jezusa nie był jedynym władcą, któremu przeciwstawiało się królestwo Boże. Dla Jezusa ludzkość była pod panowaniem zła — szatana<sup>43</sup>. Także Izrael był tak samo „złym pokoleniem” jak Rzymianie. Każdy, więc, kto okazuje posłuszeństwo szatanowi, jest „zły” i jest przed Bogiem oskarżany jako grzesznik. Szatan jest tak dalece właściwym przeciwnikiem Boga, jak złe czyny człowieka urzeczywistniają dominację zła<sup>44</sup>. Właściwym przeciwnikiem Boga jest także człowiek, który opanowany przez szatana złymi czynami urealnia szatańskie panowanie (por. Mt 7,11; Mk 10,18). Jeśli ludzkość usłyszy i przyjmie Jezusowe orędzie nawołujące do nawrócenia, to wówczas Bóg nie tylko będzie darował grzechy, ale mocą „swego”

<sup>39</sup> J. Becker, Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen, *BiKi* 2(1978), s. 43 n.

<sup>40</sup> R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, s. 154; J. Gnifka, Parusieverzögerung und Naherwartung, *Cath* 13(1959), s. 177–290.

<sup>41</sup> F. Stier, Die Geschichte einer Tagung, *BiKi* 4(1973), s. 110–114.

<sup>42</sup> J. Maier, Die alttestamentlichjüdischen Voraussetzungen der Zelotenbewegungen, *BiKi* 3(1982), s. 82–88.

<sup>43</sup> A. Läßle, Die Botschaft der Evangelien-heute, München 1966, s. 236–252.

<sup>44</sup> M. Limbeck, Jesus und die Dämonen, *BiKi* 1(1975), s. 7 n.

królestwa unicestwi moc szatana<sup>45</sup>. Walka między Bogiem a szatanem o panowanie została już przez Boga podjęta. Wyraża to Jezus w wypowiedzi zapisanej u Łk 10,18: *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Znamionną cechą tego logionu jest zapowiedź apokaliptycznego końca czasów. „Stracony” szatan jest pozbawiony mocy jako oskarżyciel Izraela przed Bogiem. Izrael zostanie wyzwolony z mocy zła, o ile „tu i teraz” *nawróci się i uwierzy w Ewangelię* (Mk 1,15). W Jezusie można dostrzec egzorzystę, który walczy z mocami zła straconymi z nieba. Przed Jezusem uciekają demony. Mt 12,25 n. podaje, że szatan uznaje Jezusa jako władcę pełnego mocy (por. Mk 3,27 n.). Także Łk 11,20 wskazuje na egzorzystyczne czyny Jezusa związane z mocą królestwa Bożego: *Jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (por. Mt 18,28)<sup>46</sup>. *Na słowa Jezusa dokonuje się właśnie w wypędzeniu demonów przetom i rozszerzenie się królestwa Bożego, które coraz bardziej zawęży i ogranicza przestrzeń działania demonicznego zła*<sup>47</sup>. *Królestwo Boże nie jest wydarzeniem zbawczym, które dopiero przyjdzie; wraz z Chrystusem jest królestwo Boże rzeczywiście w historii zaistniałe i chociaż zamaskowane, to jednak poprzez Chrystusową łaskę wyznawcy nowotestamentalnej wspólnoty wierzących zostają wyzwoleni z mocy zła*<sup>48</sup>.

Jezus interpretując swoją moc egzorcyzmów wskazuje, że jest ona związana z nadchodzącym królestwem Bożym<sup>49</sup>. „Przyszłość” jest już w „teraźniejszości” rozpoczęta<sup>50</sup>. Cud dokonywany przez Jezusa i panowanie Bożej mocy wiążą się ściśle ze sobą w orędziu Jezusa<sup>51</sup>. Jeśli teraz demony muszą uciekać przed Jezusem, to jest to z jednej strony urzeczywistnienie się na ziemi zwycięstwa Boga, a z drugiej strony horyzont „bliskiego” królestwa Bożego, w którym nie będzie miejsca dla szatana i zła. Interpretacja egzorcyzmu udowadnia, że Bóg jest sam obecny w „czynię”, który niszczy zło i uwalnia człowieka od panowania złych mocy. Tak, więc zwycięstwo nad złem jest początkiem panowania królestwa Bożego<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> E. Beck, Jesu und die Dämonen, *BiKi* 1(1975), s. 16.

<sup>46</sup> S. Daniel, Znaczenie wyrażenia „Palec Boży” w Piśmie Świętym, *RBL* 4–5(1957), s. 247–260.

<sup>47</sup> R. Kamping, Jesus von Nazaret — Lehrer und Exorzist, *BZ* 2(1986), s. 237–248.

<sup>48</sup> A. Läßle, jw., s. 240 (tłum. własne).

<sup>49</sup> L. Schenke, Das Markusevangelium, Stuttgart 1988, s. 120: „Jezus ogłasza królestwo Boże jako Boże zbawienie. Tam, gdzie Jezus działa, tam się ono objawia. Najwymowniej ukazuje to Mk tam, gdzie przedstawia on paralelizmy Jezusowego przepowiadania z jego egzorcyzmami. Jezusowe orędzie jest głosem królestwa Bożego jako pozbawienie demonów ich mocy” (tłum. własne).

<sup>50</sup> W.G. Kümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, *NTS* 5(1958–1959), s. 113–126.

<sup>51</sup> M. Czajkowski, Sens cudów Jezusa, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, s. 80–82.

<sup>52</sup> J. Łach, Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie, Warszawa 1996, s. 140: „Jezus zatem uwalniając człowieka od jakiegokolwiekniemocy zwyciężył zło, którego sprawcą był szatan; uzdrawiając dowodził swej potęgi nad szatanem. Dlatego też wszystkie uzdrowienia Jezusowe trzeba uznać za walkę z szatanem. To one właśnie są dowodem, że nadeszło już królestwo Boże (Mt 12,25–28), że tym samym kończy się królestwo szatana [...]. Stąd też wszystkie egzorcyzmy wypowiada się w Imieniu Tego, który przyszedł walczyć z szatanem, tj. w imię Jezusa (Mt 7,22; Mk 9,38 n.). W ogóle znakiem, który odtąd będzie towarzyszył budowaniu królestwa Bożego na ziemi, jest cud uzdrowienia, usuwania szatana (Mk 16,17)”.

#### IV. „PRZYSZŁE” KRÓLESTWO JAKO SPEŁNIENIE BOŻYCH OBIETNIC W „TERAŹNIEJSZOŚCI”

Logion (Łk 11,20) w połączeniu z Łk 10,18 daje nam wgląd, jak Jezus rozumiał nadejście królestwa Bożego. Jego wypełnienie jeszcze nie nadchodzi, a jego miejsce zajmuje jeszcze szatan i jego demony. Ale decyzja Boga ukonstytuowania go już zapadła. Ta decyzja przynosi już ze sobą widoczny skutek. Panowanie szatana zmierza nieodwracalnie do jego kresu. „Palec Boży” objawia się już w egzorcyzmach i jego skutkach. Także uczniowie Jezusa działają z pomocą Bożą w swoich czynach i egzorcyzmach. Tak, więc potwierdza to zaistnienie „początku” królestwa Bożego. Jednak ono jako wydarzenie jest jeszcze w „przyszłości”, ale za to w „przyszłości” bardzo bliskiej<sup>53</sup>. W relacji Jezusa jest ono tak „bliskie”, tak jak „teraźniejszość” przejawia się swoją skutecznością „tu i teraz”. Każdy może to zobaczyć i poznać, jeśli tylko zechce właściwie rozpoznać „znaki czasu”<sup>54</sup>. Nadto musi on przyjąć Jezusowy punkt widzenia, uwierzyć w Jego orędzie mówiące o objawieniu się Boga i o Jego panowaniu „tu i teraz”. Jeśli w „teraźniejszości” objawia się królestwo Boże jako uwalniająca moc, to jest to zapowiedzią „teraźniejszości” królestwa Bożego. Królestwo Boże nie jest, więc rozwijającym się „światem” w sercach ludzi, lecz końcem tego „świata”.

Mimo zapowiedzi Jezusa o bliskim nadejściu królestwa Bożego nie zaistniało jednak jego spełnienie. Jezus pragnął ukazać w świadomości wierzących nową nadchodzącą „przyszłość” w wymiarze obecnej „teraźniejszości”. Podobne wypowiedzi znajdujemy u Deutero-Izajasza (por. 43,19; 40,9; 52,7; 55,6). Można, więc wizję profetycznego spojrzenia zaktualizować w relacjach Jezusa o nadejściu Boga jako króla<sup>55</sup>. Kto zawierzy tej zapowiedzi, ten zostaje poddany działaniu „przyszłości” w swojej „teraźniejszości”. Wszystko zmierza, więc do tego, aby dać „przyszłości” przestrzeń, w której będzie się aktualizować „tu i teraz” „przyszłość”. Stąd też znaczącą rolę w całym zdarzeniu ma „czas”. Kto więc zostanie ogarnięty przez „przyszłość”, ten żyje już „tu i teraz” w „bliskim oczekiwaniu”<sup>56</sup>.

Jak bardzo jednak istnieje spojrzenie Jezusa w „teraźniejszości”, mimo bliskiego oczekiwania „przyszłości”, tak bardzo zależy Jezusowi w imię nadchodzącego królestwa na unicestwieniu złych struktur zniewalających człowieka. W przeciwieństwie do starotestamentalnych i wczesno-żydowskich zapowiedzi nie ujawnia Jezus konkretnego stanu przyszłego królestwa, a przedstawia je jedynie pośrednio<sup>57</sup>.

Królestwo będzie oddemonizowane i zło będzie pozbawione swej mocy<sup>58</sup>. Zatem nie będzie ono dotknięte chorobą i cierpieniem, biedą i smutkiem (Łk 6,21 n.). Ludzie będą *dziećmi Bożymi* (Mt 5,44) i panować będzie dobroć i miłość. W ramach królestwa Bożego zapowiada Jezus zmartwychwstanie umar-

<sup>53</sup> Por. „Królestwo”, w: Słownik teologii biblijnej, jw., s. 403–408.

<sup>54</sup> H. Schürmann, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie in gegenseitigen Verhältnis, w: Gott im Welt (Festgabe für K. Rahner), Bd.1, Freiburg 1964, s. 579–607.

<sup>55</sup> L. Stachowiak, Posłannictwo Deuteroizajasza w świetle Iz 40,1–11 i późniejszej tradycji tego tekstu, *STV* 17(1979), nr 1, s. 57–69.

<sup>56</sup> F.J. Stendebach, jw., s. 4 n.

<sup>57</sup> F. Mickiewicz, Królestwo Chrystusa – wieczne i powszechne, *Comp* 2(1997), s. 50–65.

<sup>58</sup> R. Kampling, Jesus von Nazaret – Lehrer und Exorzist, jw., s. 241 n.



łych, bo *Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych* (Mk 12,27). Z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem będą uczestnicy królestwa siedzieć u stołu (Mt 8, 11n.) i odpoczywać na *łonie Abrahama* (Łk 16,22)<sup>59</sup>.

Wszędzie, gdzie rozbrzmiewają podobne wypowiedzi Jezusa o przyszłym królestwie, pojawia się prawda, że stan przyszłego królestwa jest zauważalny w „teraźniejszości”. Chorzy, których Jezus uzdrowia, biedni, głodni, pozbawieni nadziei, wśród których żyje Jezus, doświadczają już w tej swojej społeczności tego, co niesie ze sobą królestwo Boże. Kto więc „tu i teraz” rozpoczyna w imię miłości i dobra, ten postępuje jak „dziecko Boże”.

Jezusowi zależy bardzo na ukazaniu następstw „przyszłego” królestwa „tu i teraz”, dlatego nie ukazuje on przychodzącego królestwa w wymiarach fantazji. Nie znajdujemy u Niego wyeksponowanej radości czy błogosławionego stanu. Jedynie przewija się bardzo znacząco obraz uczyty, jako obraz wspólnoty z Bogiem (por. Łk 15,9.24–32; Mt 8,11 n.; Mk 14,25). Dla Jezusa ma wielką wartość zapatrywanie człowieka pozyskujące go dla królestwa. Jeżeli będzie on dążył do stania się uczestnikiem Bożego królestwa, to będzie musiał przyjąć dobro i eksponować je w swoich czynach. U Jezusa opis królestwa Bożego bazuje na *via negationis*. Przedstawia on zniesienie stanu nieszczęść, które dokonuje szatan. We wszelkim panującym złu, w trudnościach, w biedzie, w ucisku, w chorobie, w nienawiści zaistnieje uzdrawiająca moc królestwa Bożego<sup>60</sup>. Boże panowanie jest wyzwoleniem z tego stanu kłębki, gdyż Bóg nie chce zniszczenia swego stworzenia, ale jego życia i zbawienia<sup>61</sup>.

W przypowieściach precyzuje Jezus konkretne wartości królestwa Bożego. Tak jak dobro właściciela winnicy jest zdarzeniem, tak będzie również urzeczywistnione królestwo Boże (Mt 20,1–15). Jak darowanie win i miłość względem marnotrawnego syna jest wyeksponowana w przypowieści o kochającym ojcu (Łk 15,11–32), tak urzeczywistnia swoją moc miłości królestwo Boże. Jak przypowieść o miłosiernym samarytaninie ukazuje opiekującego się pozbawionym pomocy (Łk 10,25–37), tak zauważalna staje się pomoc królestwa Bożego. Wszystkie te przypowieści nie przedstawiają wprawdzie królestwa Bożego, ale dają odpowiedź, co ono znaczy. Przypowieści odzwierciedlają świat codziennych spraw wraz z ingerencją Boga<sup>62</sup>.

Jeszcze bardziej konkretność Jezusa ukazana jest w Jego słowach i czynach. Według Łk 11,20 wypędzenie demonów zapowiada nadejście właściwego władcy królestwa.

To nie są tylko wskazania czy zapowiedzi bliskości królestwa, lecz jego rzeczywiste znaki, w których się ono „objawia”. W czynach Jezusa przychodzi królestwo Boże, które można naocznie zobaczyć, gdyż Jezus sam realizuje miłość, przebaczenie, solidarność. On działa w imię Boga i tym samym pozwala innym przez siebie Boga rozpoznać i doświadczyć<sup>63</sup>. Nie pomija także Jezus dramatycz-

<sup>59</sup> J. Becker, Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen, jw., s. 44 n.

<sup>60</sup> M. Limbeck, Flucht oder Annahme? *BiKi* 2(1975), s. 41–43.

<sup>61</sup> A. Weiser, Die Gabe, Krankheiten zu heilen, *BiKi* 1(1988), s. 2–7.

<sup>62</sup> E. Jürgel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978, s. 396–408.

<sup>63</sup> F. Schneider, Die Prophetenwirksamkeit Jesu und Glaube an Jesus Christus in den Evangelien, *BiKi* 4(1983), s. 149–154.

nego spojrzenia na przychodzące królestwo Boże jako ostateczne zbawienie w rozległym sensie końca czasów. Tę wiarę w rzeczywistość przyszłego królestwa wypowiada Jezus w obliczu swojej bliskiej śmierci: *Odtąd nie będę pił z owocu winnego krzewu, aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym* (Mk 14,25). Tak, więc kto się opiera na Jezusowym orędziu musi także żyć myślą tej wiary. Stanowi ona motyw nadziei na zrozumienie „teraźniejszości” prowadzącej przez próbę wiary w ostateczną „przyszłość” gwarantowaną przez Boga<sup>64</sup>.

Tam, gdzie „przyszłość” nie jest doświadczana i realizowana w „teraźniejszości”, tam panuje irrealny świat. Gdzie „przyszłość” nie prowadzi do życia, tam nie istnieją realia egzystencji. Gdzie królestwo Boże w sensie Jezusowego orędzia nie urzeczywistnia się w ludzkiej codzienności, tam znika samo królestwo jako przyszłość Boża, która jest nam „bliska”.

Jezus poucza nas, aby uwzględniać w „teraźniejszych” czynach „przyszłe” królestwo<sup>65</sup>. Tam gdzie świat zostaje uwalniany spod panowania złych mocy, gdzie chorzy zostają uzdrowieni, gdzie realizuje się dobroć i miłość, gdzie panuje solidarność z biednymi i opuszczonymi, tam ma już swój początek oczekiwane królestwo Boże. Mt 11,5 n. precyzuje skutki działalności Jezusa: *Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony ten, kto we Mnie nie zwątpi*. Ten logion jest jednolity, a jego akcent spoczywa na wersie 6, co sugeruje „teraźniejszość” Jezusowego działania. W zestawieniu ze słowami proroka Izajasza (29,18 n.; 35,5 n.; 26,19; 61,1) należy wyczekiwać nadejścia zbawiennego „czasu”. Także Łk 10,23 n. zapowiada niezwykłość uobecniającego się królestwa Bożego: *Szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie. Bo powiadam wam: wielu proroków i królów pragnęło ujrzeć to, co wy widzicie, a nie ujrzeli, i słyszeć, co słyszycie, a nie usłyszeli*. Jako naoczni świadkowie mogą oni słuchać i widzieć czyny Jezusa wraz z Jego nauką o eschatologicznym spełnieniu się obietnic Boga.

W Jezusowej mowie *błogosławieństw* (Łk 6,20–26) zawarta jest eschatologiczna proklamacja względem biednych<sup>66</sup>. Biedni, głodni, płaczący, którzy są błogosławieni, a których ma Jezus przed swymi oczyma, nie są ascetami z własnego wyboru. Są nimi ci wszyscy, którzy w ramach obecnego porządku świata są „ostatnimi”. Błogosławieństwa Jezusa są zapowiedzią radykalnego przeobrażenia obecnego świata. Nie jest to związane z żadną rewolucją socjalno-ekonomiczną. Zbawienie, które niesie Boże panowanie jest sprawą samego Boga.

Jezus zapowiadając biednym przynależność do królestwa Bożego nie mówi o jakiegokolwiek grupie w Izraelu, lecz o konkretnej biedzie i ubóstwie swego narodu. Jego biedne życie składa się z głodu i łez. Im to Jezus zapowiada królestwo Boże, którym dane jest już „tu i teraz” uczestniczyć w eschatologicznej uczcie i Bożej radości<sup>67</sup>. Poprzez swoje czyny jest Jezus znakiem tego, co przygotował Bóg ludzkości.

<sup>64</sup> W. Trilling, Vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens, *BiKi* 2(1969), s. 48–52.

<sup>65</sup> K. Schubert, Ein Geheimnis des Glaubens, *BiKi* 2(1974), s. 38–41.

<sup>66</sup> J. Z a w a d z k i, Jezusa Chrystusa „Kazanie na Górze” (Mt 5,1–7,29; Łk 6,20–29). Komentarz i rozważania, *RBL* 2(1949), s. 19–34, 122–134.

<sup>67</sup> J. Becker, jw., s. 43–47.

Panowanie Boga było oczekiwaniem ukierunkowanym wprawdzie w „przyszłość”, ale także obecne w „teraźniejszości”. Rzesze idące za Jezusem były biedną grupą społeczną, a może nawet najbiedniejszą. Oni pojmowali swój stan biedy, głodu, choroby jako „skandal” w oczach Bożych. Przy Jezusie *otwierają się im oczy*, że nie jest to karą Bożą. W słowach i czynach Jezusa dostrzegają oni „przyporządkowanie” świata, gdzie głód i cierpienie Bóg wymienia na rozmnożony chleb i cuda uzdrowienia. Tłumy idące za Jezusem jako biedni i cierpiący nie tylko same słuchały „nowej nauki”, ale także przekazywały ją dalej innym biednym. Tak to beznadziejny los najuboższych i chorych dotyka cud jako początek końca panowania złego porządku na świecie<sup>68</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że Jezus w swoich błogosławieństwach nie precyzuje wymagań<sup>69</sup>. Nie jest to już żadne posłuszeństwo Prawu, ani wyrzeczenie się świata. Królestwo jest wielkim darem, w którym Bóg zawarł swoją nową inicjatywę zbawienia urzeczywistniająca się już w działalności Jezusa<sup>70</sup>. Tak, więc królestwo Boże jest unicestwieniem wszelkiego zła, którego uosobieniem jest szatan. Ono przynosi uzdrowienie chorej „naturze”. Ono jest odwróceniem istniejącego porządku świata, gdzie *ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi* (Mk 10,31; Łk 13,30; Mt 19,30; 20,16).

## V. CZAS I MIEJSCE PRZYJŚCIA KRÓLESTWA

Jezus zapowiadając nadejście królestwa Bożego i potwierdzając jego obecność swoimi czynami określał się jako jego „herold”. On gromadził narody dla przyszłego królestwa. Nigdy nie przejawiał, jakoby to było jego własne królestwo. Głosił on, że nie jest to „jakieś” królestwo, ale jako „Boże” królestwo będące darem samego Boga<sup>71</sup>. Jego rozpoczęte istnienie w czynach Jezusa przejawia się jako „cud”. Poprzez egzorcyzmy Jezus działa jako „palec Boży”. Jezus tą Bożą mocą uwalnia opętanych, uzdrawia chorych, objawia miłość i miłosierdzie względem grzeszników<sup>72</sup>. Skutki przychodzącego królestwa Bożego widoczne są w geście przebaczącej miłości, której przyczyną sprawczą jest miłosierny Bóg. On to daje światu „osłabionemu” przez zło wewnętrzną moc. Ludzkość wzmocniona siłą Bożych darów jest, zatem w stanie już w „teraźniejszości” czynić dobro mimo panującego na świecie zła.

<sup>68</sup> J. Łach, Funkcja cudów w ewangelii Markowej, jw., s. 25 n.

<sup>69</sup> L. Stachowiak, Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa, *RTK* 23(1976), nr 1, s. 49–59; G. Borkmann, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, s. 201–204; H.W. Bartsch, Bergpredigt und Feldrede, *ThZ* 16(1960), s. 5–18; R. Schnackenburg, Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch, w: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I*, München 1967, s. 109–130.

<sup>70</sup> W.G. Kümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum, *NTS* 5(1958–1959), s. 229–245; H.P. Müller, Ursprünge und Strukturen der alttestamentarischen Eschatologie, Berlin 1969, s. 101–113.

<sup>71</sup> E. Szymanek, Przypowieści o królestwie Bożym, w: *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 111–116; L. Stachowiak, Królestwo Boże w najstarszych tradycjach ST, w: *Królestwo Boże w Piśmie św.*, jw., s. 11–16.

<sup>72</sup> K. Berger, „Der brutale” Jesu, *BiKi* 3(1996), s. 119–127.

Także „przyjście” królestwa Bożego jest samo w sobie sprawą Boga. On jest jego „dawcą”, dlatego Jezus ucząc swoich uczniów modlitwy w pierwszych jej wersach akcentuje prośbę o dar Bożego królestwa: *Ojcze, niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje królestwo* (Łk 11,2). Łk 12,32 wskazuje jednocześnie, że królestwo jest darem Boga: *Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo. Jako dar musi ono być przyjęte: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego* (Mk 10,15). Małe dziecko nie jest w możliwości zasłużyć ani rościć pretensje do tego daru. Ono jest w swojej egzystencji zdane na łaskę innych. Dorosły człowiek, który niejednokrotnie jest zły, dając do jedzenia zamiast chleba kamień czy skorpioną zamiast jajka, musi dokonać wyboru. Małe dziecko w swej prostocie jest zawsze otwarte na dar, a swój byt doświadcza jako „cud”. Użyte przez Marka porównanie „jak dziecko” ma wymowę szczerzego zawierzenia temu, co Bóg ofiaruje wraz z nadchodzącym królestwem.

Bóg sam ustala także czas i miejsce przyjścia królestwa<sup>73</sup>. Wyraźnie mówi o tym przypowieść o zasiewie (Mk 4,26–29). Ta krótka przypowieść w zapisie ewangelii Marka prawdopodobnie nie jest na swoim pierwotnym miejscu w literackiej redakcji, gdyż we wcześniejszym przekładzie miało miejsce przesunięcie akcentu<sup>74</sup>. Potwierdzają to kryteria literackiego zapisu. Po  $\omega\varsigma$  brakuje gramatycznie słowa  $\epsilon\alpha\nu$ , od którego zależny jest sens trybu przypuszczającego<sup>75</sup>. Krótki wstęp jest z pewnością zapisem greckiego tłumaczenia. Wiersz 29 ma odniesienie do Joela 4, 13 w przekładzie LXX. Zatem można sugerować, że u Marka 4,29 został świadomie przetworzony sens starotestamentalnej zapowiedzi.

W przypowieści można wyróżnić dwie puenty. Najpierw akcent spoczywa na rolniku, który tylko *nasienie wrzucił w ziemię*. Nadto nie czyni on nic więcej dla jego wzrostu. Akcent spoczywa na słowie  $\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\alpha\tau\eta$  (w. 28). Bez dalszego udziału gospodarza ziemia sama z siebie wydaje plon. Do gospodarza należy tylko zasiać ziarno. Wszystko inne przychodzi samo z siebie<sup>76</sup>. Drugi akcent wskazuje na przyjście pory żniw, *gdy stan zboża na to pozwala* (wiersz 29). Akcent spoczywa na cierpliwości rolnika oczekującego na dojrzałe owoce żniw. Wiersze 27b–28, które eksponują poszczególne fazy wzrastania zasiewu, są prawdopodobnie wtórnie dodane. Wiersz 29 można rozumieć bez literackiego opisu zawartego w wierszu 27b–28. Być może wiersz 29 był pierwotnie związany z cytatem Jl 4,13, w którym wspomniany jest tylko fakt żniw. Tak skomponowana przypowieść zawdzięcza swoją formę przekazu prawdopodobnie alegorycznym tendencjom pierwotnej gminy chrześcijańskiej<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> H.U. v. Balthasar, Królestwo Boże a Kościół, *ComP* 2(1986), s. 36; C.H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, *ZThK* 51(1954), s. 360–387; W. Eichrodt, Heilserfarung und Zeitverständnis im Alten Testament, *ThZ* 12(1956), s. 103–125.

<sup>74</sup> A. Läpple, Die Botschaft der Evangelien-heute, München 1966, s. 310 n.; F. Mussner, Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mt 4,26–29), *TThZ* 64(1955), s. 257–266.

<sup>75</sup> H.R. Stuhlmann, Beobachtungen und Überlegungen zu Markus 4,26–29, *NTS* 19(1981), s. 153–163.

<sup>76</sup> J. Szlaga, jw., s. 95.

<sup>77</sup> H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz, Warszawa 1977, t. III, cz. 2, s. 150 n.

Pierwotna forma przypowieści wyrażała pospolity proces. Rolnik z przypowieści zachowuje się jak każdy inny gospodarz. Po posiewie dla obfitości plonów rolnik nie mógł już nic uczynić. Wszystko dzieje się samo z siebie (αυτοματη). Ale także rolnik ze swej strony „nie chce” w ten proces ingerować. On wie, że nic już w tym nie może dokonać. On rozumie, że dokonuje się cud wzrostu i dojrzewania zasiewu. Przypowieść jednoznacznie akcentuje zrozumienie gospodarza, że to, co się dzieje jest „czymś” normalnym.

Przypowieść zawiera w sobie także inną myśl, którą jest rytmiczna codzienność gospodarza: on *śpi, czuwa*, on tkwi w chwili „teraźniejszości” i czyni to, co do niego należy; on nie martwi się o przyszłość swojego zasiewu. Brakuje w przypowieści kontrastu, gdy po zasiewie rolnik w obawie o plony *nie może spać*, ani spokojnie *czuwać* myśląc jedynie o uniknięciu klęsk żywiołowych (por. Koh 11,4–6). Gospodarz z przypowieści wie i akceptuje to, że poza zasiewem wszystko inne jest od niego niezależne<sup>78</sup>.

Tak jak dla rolnika jest zrozumiała jego relacja do zasiewu, tak dla Jezusa jest oczywiste Jego odniesienie do królestwa. Jezus głosi królestwo zasiewając w świecie jego ziarno<sup>79</sup>. Zainicjował on wielkie dzieło Boże i dla wypełnienia całego zamiaru Boga nic już nie może uczynić. To jest sprawą samego Boga. Panem „przyszłości” i spełnieniem królestwa jest sam Bóg i tylko On gwarantuje zrealizowanie się obietnic o królestwie<sup>80</sup>. Potwierdza to Łk 17,20 n.: *Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: „Oto tu jest” albo: „Tam”. Oto, bowiem królestwo Boże pośród was jest*”.

Wiersz 21a wskazuje na *niepostrzeżone przyjście królestwa*. Zaś w. 21b dodaje pozytywną odpowiedź, że *ono jest pośród was* (εντος υμων), co można by przetłumaczyć jako *pośrodku, między* (por. Mich 5,6; Hab 3,2), *wewnątrz was, wśród was*. Gdyby użyć tłumaczenia jako „do dyspozycji”, wówczas w. 21b brzmiałby: *Oto, bowiem królestwo Boże jest do waszej dyspozycji*. Być może ta myśl sugerowałaby bardziej, aby korzystać z darów Bożych już „tu i teraz”. Tak rozumiany logion można by wkomponować do Mk 4,25–29.

Troska Boga jest gwarancją realnej obecności w „teraźniejszości” zdarzenia, która prowadzi do przekonania, że człowiek dla królestwa Bożego nie może nic uczynić tylko to, że *je zasieje w rolę* swojego życia. Reszty dokona sam Bóg.

## VI. „PRZYSZŁE” KRÓLESTWO ZAPOWIEDZIĄ ZBAWIENIA

Królestwo Boże jest „czymś” wielkim w „przyszłości”, o co mają się modlić uczniowie Jezusa: *Przyjdź królestwo Twoje* (Łk 11,2), że jest ono *blisko* (Łk 10,9) sugeruje, że jest „przyszłością”. Także Mk 14,25 wskazuje na jeszcze „nienadeszłe” królestwo. Zapowiedź „wejścia” do królestwa Bożego (por. Mk 9,47; 10,15;

<sup>78</sup> M. B a l t e n s w e i l e r, Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26–29) und die theologische Konzeption des Markusevangeliums, w: FS. O. Cullmann, Hamburg 1967, s. 69–75.

<sup>79</sup> M. K o k o t, Znaczenie nasienia w Łukaszej przypowieści o siewcy, CT 43(1973), nr 2, s. 77–83.

<sup>80</sup> Z. N i m i r s k i, Biblijna koncepcja przyszłości, STV 31(1993), nr 1, s. 19–41.

10,23,25; por. Mt 5,20; 7,21; 18,13; 23,13) odzwierciedla Jezusowe orędzie o „przyszłości” królestwa. Także Mt 8,11 i Mk 4,26–29 przekazują, że królestwo jeszcze nie nadeszło. W kazaniu błogosławieństw (Łk 6,20 n.) królestwo rozumiane jest jako przyszła „wielkość”, co literacko potwierdza gramatyczna forma czasu futurum. Również Łk 11,20, gdzie moc królestwa wyraża się w egzorcyzmach Jezusa, jest wypowiedzią „przyszłości”. Tak, więc wizja przyszłościowo-eschatologicznego królestwa Bożego akcentuje jego istnienie już (ααα) „tu i teraz”<sup>81</sup>.

Egzorcyzmy Jezusa potwierdzają już pojawienie się królestwa i jego wyzwalająca moc jest już widoczna. Szatan zostaje pokonany (por. Mk 3,27). W miejsce jego panowania zaczyna dominować Boże panowanie. Także w cudach uzdrowienia przejawia się moc Bożego panowania<sup>82</sup>. Jednak to wszystko nie jest identyczne z królestwem Bożym. To, co jeszcze jest niedokończony nie może być skończony i ostatecznie doskonały, co musi odpowiadać przesłaniu królestwa Bożego (Łk 10,23 n.). Jednak współcześni Jezusowi mogą być *szczęśliwi* (Łk 10,23), a jego uczniowie nie potrzebują *pościć*, ponieważ są już *gośćmi weselnymi* (Mk 2,18 n.). Odwieczne zapowiedzi spełniają się w działalności Jezusa (por. Mt 11,2–6).

Słowa i czyny Jezusa są urzeczywistnieniem mocy przyszłego królestwa. Ale „teraźniejsze” urzeczywistnienie przyszłego królestwa nie jest tylko związane z samą osobą Jezusa. Także posłani przez Jezusa uczniowie mają moc Bożego królestwa (por. Łk 10,9). Zatem Jezus nie przynosi królestwa, które jest Bożym darem. Jezus nie konstytuuje go, ale jest jego zwiastunem<sup>83</sup>. Taki pogląd wyraża Łk 10,18 i 11,20. Egzorcyzmy dokonują na ziemi to, co zostało już postanowione w niebie. Szatan został już zwyciężony i *spadł z nieba jak błyskawica* (Łk 10,18). Jeśli w egzorcyzmach rozblyska skuteczna działalność królestwa „tu i tam”, to oznacza to, że także jest już „oto” królestwo w swoim określonym sensie. Eschatologiczny przełom już nastąpił, ale tym zwrotem nie jest jeszcze królestwo, co najwyżej jego „początek”. W formie „początku” jest, więc królestwo „tu i teraz”.

Boże królestwo jest dla Jezusa przyszłym darem i zarazem już „teraz” działającą mocą, która opanowuje ludzi i służy im pomocą. Królestwo Boże w myśl hebrajsko-judaistycznej koncepcji ma wymiar jako *sfera zbawienia*<sup>84</sup>. W niej łączyły się zapatrywania na królestwo jako obszar dynamicznego działania — zdarzenia. „Sfera zbawienia” jest teologicznie niczym innym jak wniknięciem eschatologicznego działania Boga w „teraźniejszość”. „Teraźniejsza” skuteczność królestwa jest „skryta”, która zostaje ujawniona tylko temu, kto się całkowicie otworzy na jej „przyszłość”. Jezus nie jest zainteresowany „daleką przyszłością” Bożego działania, ale głosi to, co jest „bliską przyszłością”. Można, zatem

<sup>81</sup> J. L a m b r e c h t, Ich aber sage euch: Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Łk 6,20–49), Stuttgart 1985; P. H o f f m a n n, Die Stellung der Bergpredigt im Matthäusevangelium, *BiLe* 1(1969), s. 57–65; H. Th. W r e g e, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, Tübingen 1968, s. 94–106; A. D z i u b a, Eschatologischer wymiar życia wiary, *RS* 4(1997), s. 85–121.

<sup>82</sup> B. W e i s s m a h r, Zauber, Mirakel, Wunder, *BiKi* 1(1974), s. 2–5.

<sup>83</sup> E. S c h w e i z e r, Jesus Christus, München 1970, s. 28–30; J. M c D e r m o t t, Jesus and he Son of God, *Gr* 62(1981), s. 301–305.

<sup>84</sup> R. R u b i n k i e w i c z, Reich Gottes im Frühjüdischen Schrifttum als Hintergrund der NTL. Basilea – Verkündigung, *CT* 61(1994), s. 19–32.

„teraźniejszość” rozumieć jako „ostateczny czas”. To stanowi impuls do nowej świadomości i konsekwencji działania, które prowadzą do życia w pewnej „rzeczywistej przyszłości”. Jezus swoim słuchaczom wskazywał na określoną „teraźniejszość” zdominowaną przez Bożą „przyszłość”<sup>85</sup>. Tak, więc każdy w Izraelu mógł się już „tu i teraz” włączyć w dynamikę Bożego królestwa i „wejść” w „sferę Bożego zbawienia”. To dynamiczne „zdarzenie” ma miejsce nie tylko w „świętej Reszcie Izraela”, która w przejściu przez pustynię udokumentowała „wyjście” z grzesznej „przeszłości”. Winno ono egzystować w całym Izraelu, w jego codzienności, w socjalnych uwarunkowaniach i relacjach społecznych, w konkretnym życiu, które przez to „zdarzenie” nabiera Bożego charakteru. Tylko „przyszłość” będzie miała wartość dla człowieka, jeśli on ją odniesie do swojej „teraźniejszości”. Jezus zobowiązuje ludzi poprzez swoje przepowiadanie o królestwie Bożym do zdecydowania się na „przyszłość”, która całkowicie zmienia „teraźniejszość”.

## L'IDEA DELLA SOVRANITÀ DI DIO SECONDO L'INSEGNAMENTO DI GESÙ

### SOMMARIO

La sovranità di Dio ha senso teologico: „Padre, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno” (Lc 11,2) e senso soteriologico: „Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio” (Lc 6,20). Gesù non proclamava che il regno di Dio „è”, che „esiste”, ma che il regno di Dio è „ormai vicino”. Lui parlò ai suoi ascoltatori di „cose” a loro ben note: del re Jahwè e del suo regno. Nell’insegnamento di Gesù il regno di Dio ha dimensione personale. Dio è già „qui ed adesso”, è „il re celeste” e „adesso” esige il riconoscimento del suo dominio nel mondo e nella storia.

---

<sup>85</sup> L. B a l t e r, Jezus Chrystus, Jedyńy Zbawiciel świata wczoraj, dziś i na wieki, *ComP* 2(1997), s. 125-128.





## ELEKCJE BISKUPÓW POMEZAŃSKICH W ŚREDNIOWIECZU

Treść: — I. Normy ogólne elekcji biskupów przez kapituły. — II. Pierwsze nominacje i pierwsza elekcja. — III. Wybór biskupów krzyżackich. 1. Prepozytów. 2. Kanoników. 3. Zasłużonych dla Zakonu. 4. Spoza gremium kapitulnego. — IV. Konfirmacje, prowizje papieskie, ekspektatywy. — V. Walka o zachowanie tronu pomezańskiego. — VI. Opłata za prowizję — *servicium*. — Zusammenfassung.

### I. NORMY OGÓLNE ELEKCJI BISKUPÓW PRZEZ KAPITUŁY

Wstępnie trzeba wspomnieć obowiązujące od papieża Grzegorza IX (1227–1241) prawo zapisane w jego dekretach, że następca na stolicy biskupiej musiał zostać wybrany w czasie nie dłuższym niż trzy miesiące od śmierci poprzednika<sup>1</sup>. Na temat przebiegu wyłaniania kandydatów na tron biskupów pomezańskich, ich wyborów i okoliczności ich zatwierdzenia, w tym kontrowersje i opłaty związane z wystawieniem prowizji papieskiej, informują jedynie papieskie bulle prowizyjne<sup>2</sup> oraz kronika pomezańska (1360–1419) przypisywana niegdyś oficjałowi Janowi z Posilge (Żuławki), a obecnie Janowi de Redden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> K. Dopierała, *Księga papieża*, Poznań 1996, s. 200–201; A. Radziwiński, *Biskupstwa państwa krzyżackiego w Prusach XIII–XV wieku*, Toruń 1999, s. 89.

<sup>2</sup> PrUB, t. I–VI, opr. R. Philippi, C.P. Woelky, A. Seraphim, M. Hein, E. Maschke, H. Koepfen, K. Conrad, Königsberg, Marburg 1882–1986; *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, opr. H. Cramer, *Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder*, 15–18 (1885–1887); M. Glauert, *Die Bischofswahlen in den altpreussischen Bistümern Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland im 14. Jahrhundert*, *RQAKG* 94: 1999, z. 1–2, s. 82–127.

<sup>3</sup> J. von Posilge, *Chronik des Landes Preussen nebst Fortsetzung*, opr. E. Strehlke, w: SRP, III, s. 79–388; Jan de Redden (z chełmińskiego Radzyna?; miejscowość Reden leży pomiędzy Dąbrówą Górniczą a Sosnowcem, a stąd ok. 30 km na Chrzanów leży Byczyna — czyżby więc stąd pochodził?!) napisał ją w Brzegu (?) w języku łacińskim, korzystając z roczników toruńskich. De Redden studiował w Pradze, gdzie został immatrykulowany w 1396 r., uzyskując następnie magisterium. W 1403 r. został rektorem kościoła parafialnego w Byczynie na Śląsku (odległe 8 km od Chrzanowa [śląskie], a 18 km na północ od Kluczborka [opolskie] znajduje się miasto Byczyna — należy opowiedzieć się za tą miejscowością, ponieważ tutaj jest większa parafia), będąc kanonikiem kolegiaty w Głogowie. Był oficjałem chełmińskim przed 10 czerwca 1410 r., ale już przed 26 maja 1411 r. aż do połowy 1413 r. (?) był oficjałem pomezańskim i pracował w kancelarii wielkiego mistrza Henryka von Plauena. Na początku 1414 r. był kanonikiem kolegiackim w Brzegu, gdzie także kanonikiem był Piotr de Redden. Przebywał tutaj do 1417 r., ale przez krótki czas 1416 r. bawił w Prusach. Dnia 6 września

Przedmiotem rozważań będzie tu problem prawnego i faktycznego wpływu kapituły pomezkańskiej, Zakonu i metropolity ryskiego na wybór biskupów kwi-dzyńskich, a także Stolicy Apostolskiej na obsadę tego urzędu biskupiego.

Prezbiteria biskupie ukształtowały się w okresie starożytności chrześcijańskiej z inicjatywy biskupów Eugeniusza z Vercelli (ok. 283–371) i Augustyna z Hippony (354–430). Bardziej ujednoczone struktury wprowadziła *Regula canonicorum* biskupa Chrodeganga z Metz (742–766) z ok. 755/756 r. oraz *regula* przyjęta na synodzie w Akwizgranie w 1816 r., według której nadawanie kanonii należało do biskupa<sup>4</sup>. Gremia kanonickie uzyskały samodzielność gospodarczą w okresie od IX do XII w. poprzez nadania dóbr na rzecz katedry i jej kleru przez biskupa, możnowładców i osoby prywatne. W związku z niezależnieniem się gospodarczym kapituły od biskupa, w okresie od XII–XIII w. obsada kanonii została podzielona pomiędzy członków kapituły, którzy wybierali kandydata, a biskupem, który wręczał nominację. *Objęcie własnego majątku oraz zapewnienie sobie prawa przyjmowania lub współdecydowania o przyjmowaniu nowych członków nadawało grupom katedralnym podstawowe cechy osobowości prawnej*<sup>5</sup>. Wówczas też kapituły powoli przejęły prawo (należące do tej pory do duchowieństwa miasta biskupiego) współdecydowania w sprawach administracyjnych diecezji i wyrażania swojej zgody na ich wprowadzenie w życie. Już Sobór Laterański II w 1139 r. w kanonie 28 przyjął, że kapituły katedralne są właściwym gremium do elekcji biskupów, a w 1215 r. Sobór Laterański IV przyznał członkom tychże kapituł prawo wyboru biskupa, które należało do *maior et sanior pars capituli*<sup>6</sup>. To prawo nie było jednak wolne od sytuacji politycznej i wpływu możnych na członków kapituły.

Kanonicy mogli dokonywać wyboru w trojaki sposób: *per scrutinium* — przez tajne głosowanie obecnych kanoników; *per compromissum* — w takim przypadku głosowało 3 lub 5 kanoników wyłonionych z całego gremium, ale ich kandydat musiał być obrany jednogłośnie; *quasi per inspirationem (concorditer)* — jeden lub kilku zgłaszało kandydata, na którego zgadzali się również pozostali. Przystępując do głosowania, powoływano komisję skrutacyjną (*antescrutinium*), następnie głosowano (*scrutinium*), a potem ogłaszano wyniki (*postscrutinium*). Po wyborze i wyrażeniu zgody elekta, wprowadzano go do katedry, gdzie siadał na tronie biskupim ustawionym w prezbiterium, a wszyscy obecni zgodnie ze zwyczajem śpiewali *Ciebie Boże wystawiamy — Te Deum laudamus*<sup>7</sup>.

Kapituła pomezkańska posiada kilka dokumentów dotyczących jej zorganizowania, które wystawił biskup Albert pełniący obowiązki biskupa pomocniczego

1417 r. wystąpił jako świadek testamentu biskupa pomezkańskiego Jana Rymana, a 4 grudnia t.r. uwierzytelniał notarialnie transumpt dwóch dokumentów papieża Aleksandra IV kierowanych do metropolity ryskiego i biskupów pruskich. Najprawdopodobniej po 1420 r. przeniósł się ponownie do Brzegu, gdzie wystąpił w 1433 r. Zmarł w 1442 r.; J. W e n t a, Jan „de Redden” (z Radzyna?), w: SBPN, t. 2, s. 280–281; T e n z e, Jan z Posilge, w: SBPN, t. II, s. 290–291; S. K w i a t k o w s k i, Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku, Toruń 1990, s. 11; M. G l a u e r t, jw., s. 83 — przypisuje autorstwo kroniki pomezkańskiej Janowi z Posilge.

<sup>4</sup> A. R a d z i m i ń s k i, Duchowieństwo kapituł katedralnych w Polsce XIV i XV w. na tle porównawczym. Studium nad rekrutacją i drogami awansu, Toruń 1995, s. 17, 19–23. Por. w odniesieniu do kapituły warmińskiej — PrUB, t. 1/2, nr 107, s. 95–96.

<sup>5</sup> A. R a d z i m i ń s k i, jw., s. 25–27, 30, 31.

<sup>6</sup> Tamże, s. 36.

<sup>7</sup> A. R a d z i m i ń s k i, Biskupstwa, jw., s. 90–93.

(sufragana) w diecezji Ulm w Niemczech: z 28 lutego 1284 r. mówiący o zamiarze powołania kapituły i inkorporowania jej do Zakonu<sup>8</sup>; z 26 sierpnia 1284 r. będący *pierwszym* dokumentem fundacyjnym, którym biskup powołał kapitułę, w skład której weszli bracia Zakonu, zaznaczając, że będą prowadzili życie wspólne według reguły krzyżackiej, oraz przyznał kanonikom prawo swobodnego i nieograniczonego wyboru następných kanoników (bez wpływu na wybór władz Zakonu)<sup>9</sup>; z 25 lutego 1285 r. będący drugim dokumentem erekcyjnym, który mistrzowi krajowemu dawał prawo do wyrażania zgody na elekcję kolejnych kanoników<sup>10</sup>, a wielkiemu mistrzowi prawo wizytowania kapituły<sup>11</sup> oraz z 27 września 1285 r., którym potwierdził drugi dokument erygowania pomezkańskiej kapituły katedralnej<sup>12</sup>. Warunkiem włączenia do gremium kanoników pomezkańskich była zgoda, najpierw mistrza krajowego a potem wielkiego mistrza Zakonu na przedstawionego kandydata. Jeżeli był nim ksiądz diecezjalny wówczas zobowiązywano go do przyjęcia habitu krzyżackiego. W ten sposób Zakon decydował ostatecznie o obsadzie personalnym kapituły pomezkańskiej w Kwidzynie. Tak powołana kapituła przejęła (zapewne na życzenie Zakonu — w obecności mistrza krajowego Konrada von Thierberga) dnia 10 kwietnia 1285 r., podpisanym aktem ugody w Papowie, dominium biskupa pomezkańskiego, którym z woli biskupa Alberta zarządzał Teodoryk (Dietrich) Stango<sup>13</sup>. Po kilku miesiącach od powrotu biskupa do Kwidzyna, czyli 9 stycznia 1286 r., Albert przekazał kapitule *ius patronatus* nad parafią

<sup>8</sup> PrUB, t. I/2, nr 434, s. 276–277 — najpierw stwierdził, że diecezja nadal zagrożona przez pogan („ab infidelim... molestatum”) może być skutecznie zarządzana przez Zakon, dlatego „sane decrevimus canonicorum collegium ecclesie nostre scilicet Insule sancte Marie preficere et incorporare per omnia secundum formam et libertatem canonicorum ecclesie Culmacensis”. Poleciał wybrać kanoników „secundum consilium preceptoris Pruscie canonicos de vestro ordine clericos ydoneos eligatis”; J. Wiśniewski, Dzieje diecezji pomezkańskiej (do 1360 r.), Elbląg 1993, s. 49–51; A. Radziwiński, Podziały kościelne, w: Państwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach, pod. red. Z. H. Nowaka a przy współpracy R. Czajki, Toruń 2000, s. 71–73.

<sup>9</sup> PrUB, t. I/2, nr 439, s. 280 — prepozytem mianował Heindirica, a kanonikami kapłanów krzyżackich: Konrada, Bartomieja, Jana, drugiego Jana i Henryka, „de voluntate et consensu reverendi viri fratris Cunradi de Tyrberg magistri predicti ordinis in Pruzia, sub cuius obediencia predicti viri regulariter existebant”, a także odnośnie zachowania reguły pisał: „ut secundum constitutiones regule predicti hospitalis sancte Marie vivant in communi, przyznając prawa równe innym kapitułom: dando predictis canonicis ius canonie plenarie ordinandi et faciendi omnia, que canonicis cuiuslibet ecclesie cathedralis competunt secundum canonica instituta”.

<sup>10</sup> PrUB, t. II/1, s. 2 — „Item quod canonici, qui fuerunt in dicta ecclesia et qui nunc sunt, postquam dicta ecclesia facta fuit regularis, fuerunt electi per canonicos eiusdem ecclesie et per episcopum dicte ecclesie eorum fuit electio confirmata”.

<sup>11</sup> Tamże, t. I/2, nr 456, s. 288 — ten dokument w części zasadniczej posiadał ten sam tekst, jaki zawierał dekret z 26 sierpnia 1284 r., a uzupełnienie stanowią postanowienia dotyczące praw Zakonu wobec kapituły: „ita quod personam eligendam vel personas de gremio predicti hospitalis Theutonico-rum de consensu (!) et licencia magistri Pruscie communiter assummamus. Ceterum cum sepedicti hospitalis magister generalis visitatores mittere decreverit in Prusiam, frater sacerdos, qui fuerit in visitatione, assumpto sibi socio ordinis sui sacerdote predictos canonicos secundum constitutiones regule et consuetudinem ordinis predicti poterit visitare”.

<sup>12</sup> Tamże, nr 473, s. 303–304 — „et electionem dictorum canonicorum denuo in nomine domini innovamus ipsos recipientes ad osculum et ad obedienciam et ad alia iura ecclesie nostre et in possessionem manualiter inducentes”; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 43–48; J. Wiśniewski, s. 49–55.

<sup>13</sup> PrUB, t. I/2, nr 462, s. 297 — Stango otrzymał wówczas 1200 włók ziemi położonych pomiędzy Kwidzynem, Gardeją i Kisielicami, z czego 200 włók przekazał klasztorowi w Gardei.

miasta biskupiego<sup>14</sup> i złożył obietnicę przekazania jej trzeciej części ziemi swojej ze wszystkimi jej przynależnościami, ziemiami uprawnymi i nie uprawnymi, jako uposażenie w całości niech mają i posiadają wiecznie jako ich dział<sup>15</sup>. Jednak do czasu wydzielenia i wytyczenia granic pomiędzy częścią biskupią i kapitułną dominium, kanonicy mieli otrzymywać jedną trzecią część dochodów biskupstwa. Miało to być uposażenie korporacji, które nigdy nie zostało podzielone na poszczególne prebendy, ponieważ kanonicy tej kapituły, będąc zakonnikami, których obowiązywał ślub osobistego ubóstwa, byli obsadzani bez stanu posiadania i własności<sup>16</sup>. Metropolita ryski arcybiskup Jan I von Lune (1273–1284) zatwierdził 31 grudnia 1286 r. nadanie fundacyjne na rzecz kapituły kwidzyńskiej<sup>17</sup>.

Dokumenty z 1285 r. wskazywały na podstawowe prawa kanoników, ale bez wyraźnego podkreślania prawa tego gremium do wyborów biskupa jedynie z członków Zakonu<sup>18</sup>. Te uprawnienia wynikały jednakże z prawa kanonicznego. Natomiast kapituła inkorporowana do Zakonu została podporządkowana i uzależniona od przemożnego wpływu krzyżackiego. Zakon miał prawo ingerować w wewnętrzne sprawy kapituły kwidzyńskiej, ponieważ kanonicy i wybierani przez nich biskupi diecezji pomezkańskiej byli braćmi krzyżackimi. Elekcje biskupie w oczywisty sposób przesądzały o wyborze członka Zakonu, nawet bez wyraźnej interwencji władz krzyżackich, co do przynależności kandydata do tego określonego środowiska kościelnego. Wskazanie wielkiego mistrza dotyczyło bez wątpienia konkretnej osoby kandydującej spośród członków Zakonu na beneficjum biskupów pomezkańskich<sup>19</sup>. Stąd też każdy biskup pomezkański wybrany w latach 1286–1479,

<sup>14</sup> Podobnie postąpił wielki mistrz Konrad von Feuchtwangen w stosunku do kapituły sambijskiej, której 17 kwietnia 1296 r. zapewnił prawo patronatu nad parafią w Królewcu oraz prawo budowy katedry — Tamże, nr 658, s. 415.

<sup>15</sup> Tamże, nr 481, s. 307–308 — „quod predicti canonici terciam partem terre nostre cum omnibus suis pertinenciis, [...] et percepcionem mensurarum episcopalium eorum tercie partis. Preterea cupientes divinum officium, in quantum possumus, ampliari eis ius patronatus parrochie civitatis Insule sancte Marie conferimus et donamus”. Wśród świadków tego aktu został wymieniony proboszcz kwidzyński Aleksander — „item domini Alexander plebanus Insule sancte marie”, oraz proboszczowie Dzierzgonia, Żuławki Sztumskiej, Malborka, Kalwy, Postolina i Prabut.

<sup>16</sup> PrUB, t. II/1, nr 1, s. 2 — „Item quod canonici, qui nunc sunt et qui fuerunt in dicta ecclesia, postquam facta fuit regularis, sunt et fuerunt perpetui canonici dicte ecclesie nec possunt nec potuerunt removeri a dicta ecclesia nisi per episcopum ipsius ecclesie et ex causa iusta et rationabili”. J. Wiśniewski, jw., s. 53–54; A. Radziwiński, Duchowieństwo, jw., s. 26 — utworzona w 1160 r. kapituła w Lubece posiadała od początku 12 prebend kanonickich i dodatkową dla prepozyta, s. 32, 52.

<sup>17</sup> PrUB, t. I/2, nr 498, s. 316 — „in quibus electionem et institutionem canonicam de vobis canonice factam per dictum dominum Albertum bene memorie de consensu magistri Prusie [...] cum omni pleno et integro iure canonie a nobis auctoritate metropolitana confirmari”; tamże, t. II/1, nr 1, s. 1 — „Item quod dicta ecclesia facta fuit regularis per archiepiscopum Rigensem et eius capitulum, qui tunc temporis erant, de consensu et voluntate episcopi et canonicorum dicte ecclesie Pomesaniensis, qui tunc temporis in dicta ecclesia Pomesaniensi erant”, II/1, nr 1, a. 1.

<sup>18</sup> Tamże. Por. B. Jähning, Johannes von Vechta (de Vacata) († 1294), w: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, opr. E. Gatz, C. Brodtkort, Berlin 2001, s. 650 (dalej Bischöfe). — „Item quod episcopi, qui fuerunt in dicta ecclesia, postquam facta fuit regularis, fuerunt electi in episcopos per canonicos eiusdem ecclesie et confirmati per archiepiscopum Rigensem cum consensu sui capituli”; tamże, t. I/2, nr 217, s. 165 — 1 lutego 1264 r. biskup warmiński Anzelm jako legat papieski zatwierdził regułę i habit krzyżacki kapitule chełmińskiej, na której wzorowano inkorporację kapituły pomezkańskiej.

<sup>19</sup> J. Wiśniewski, jw., s. 53.

czyli po ustanowieniu kapituły pomezkańskiej, był członkiem Zakonu Krzyżackiego: Henryk OT (1286–1303)<sup>20</sup>, Chrystian OT (1303–1308/1309)<sup>21</sup>, Ludeko [Ludwik] OT (1309–1321)<sup>22</sup>, Rudolf OT (1321–1331, zm. po 31 stycznia 1331 r., zapewne 16 czerwca 1331 r.)<sup>23</sup>, Bertold von Riesenburg OT (1331–1346)<sup>24</sup>, Arnold de Livonia OT (1347–1360)<sup>25</sup>, Mikołaj I von Radam OT (1360–1376)<sup>26</sup>, Jan I Monch von Elbing OT (1376–1409)<sup>27</sup>, Jan II Ryman OT (1409–1417)<sup>28</sup>, Gerhard Stolpmann OT (1417–1427)<sup>29</sup>, Jan III Mewe z Lidzbarka OT (1427–1440)<sup>30</sup>, Kaspar Linke OT (1440–1463)<sup>31</sup>, Mikołaj II OT (1464–1466)<sup>32</sup>, Jan IV Kierstani von Lessen OT (1479–1501)<sup>33</sup> oraz elekt kapituły Erhard von Queiss OT (1523–1525–1530)<sup>34</sup>. Prowizje papieskie podkreślały zawsze, że kapituła dokonała wyboru biskupa jednomyślnie. Kanonicy prezentując wybranego na tron biskupi, z góry eliminowali możliwość podważenia lub anulowania decyzji gremium kapitulnego przez metropolitę lub papieża. Natomiast biskupami nie będącymi członkami Zakonu zostali: Ernest OP (1249/50–1259)<sup>35</sup>, Albert OFM (1259–1286)<sup>36</sup>, Henryk, biskup *pomezkań-*

<sup>20</sup> J. Powierski, Henryk, w: SBPN, t. II, s. 183–184; P. Nitecki, Henryk, w: Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny, Warszawa 1992, s. 77; J. Wiśniewski, Heinrich (OT) († 1303), w: Bischöfe, jw., s. 567.

<sup>21</sup> J. Powierski, Chrystian, Kristan, w: SBPN, t. I, s. 216–217 — zm. 14 grudnia 1309 r.; P. Nitecki, Krystian, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 115; J. Wiśniewski, Christian OT († 1309), w: Bischöfe, jw., s. 568.

<sup>22</sup> J. Powierski, Ludeko, w: SBPN, t. III, s. 88–90 — zm. 31 sierpnia 1320 r.; P. Nitecki, Ludeko, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 127; J. Wiśniewski, Ludeko OT († 1321), w: Bischöfe, jw., s. 568.

<sup>23</sup> J. Powierski, Rudolf, w: SBPN, t. IV, s. 108–110; P. Nitecki, Rudolf, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 181; J. Wiśniewski, Rudolf OT († 1331), w: Bischöfe, jw., s. 569–570.

<sup>24</sup> J. Powierski, Bertold z Prabut, w: SBPN, t. I, s. 95–96; P. Nitecki, Bertold, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 28; J. Wiśniewski, Bertold von Riesenburg OT († 1346), w: Bischöfe, jw., s. 570.

<sup>25</sup> J. Powierski, Arnold, w: SBPN, t. I, s. 40; P. Nitecki, Arnold, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 21; J. Wiśniewski, Arnold OT († 1360), w: Bischöfe, jw., s. 570–571.

<sup>26</sup> J. Wenta, Mikołaj von Radam, w: SBPN, t. III, s. 216–217; P. Nitecki, Mikołaj, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 141; J. Wiśniewski, Nikolaus von Radam OT († 1376), w: Bischöfe, jw., s. 571.

<sup>27</sup> J. Wenta, Jan I Mönch, w: SBPN, t. II, s. 275–276; P. Nitecki, Jan, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 88; J. Wiśniewski, Johannes Mönch OT († 1409), w: Bischöfe, jw., s. 571–572.

<sup>28</sup> J. Wenta, Jan II Ryman, w: SBPN, t. II, s. 276; P. Nitecki, Reimann Jan, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 178; J. Wiśniewski, Johannes Ryman OT († 1417), w: Bischöfe, jw., s. 572–573.

<sup>29</sup> J. Wenta, Gerhard Stolpmann, w: SBPN, t. II, s. 35–36; P. Nitecki, Stolpmann Gerard, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 196; J. Wiśniewski, Gerhard Stolpmann OT († 1427), w: Bischöfe, jw., s. 573.

<sup>30</sup> J. Wenta, Jan III Mewe, w: SBPN, t. II, s. 276–277; P. Nitecki, Jan z Lidzbarka, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 90; J. Wiśniewski, Johannes (gen. von Mewe) OT († 1440), w: Bischöfe, jw., s. 573.

<sup>31</sup> J. Wenta, Kaspar Linke, w: SBPN, t. 2, s. 363–364; H.J. Karp, Linke, Kaspar (OT) (um 1400–1463), w: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648, opr. E. Gatz, Berlin 1995, s. 430; P. Nitecki, Linke Kasper, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 123.

<sup>32</sup> H.J. Karp, Nikolaus (OT) († 1471), w: Die Bischöfe, jw., s. 502–503; P. Nitecki, Mikołaj, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 142.

<sup>33</sup> H.J. Karp, Lessen, Johannes Kerstani von (OT) (um 1440–1501), w: Die Bischöfe, jw., s. 418–419; P. Nitecki, Christiani Jan, w: Biskupi Kościoła w Polsce, jw., s. 39.

<sup>34</sup> H.J. Karp, Queiss, Erhard von (OT) (um 1490–1529), w: Die Bischöfe, jw., s. 559; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 152; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 33–85.

<sup>35</sup> Tenże, Ernst OP († 1259), w: Bischöfe, jw., s. 1–3.

ski (1277/78–1292; zm. w 1302 r.(?) w Schönewik k. Królewca)<sup>37</sup>, Wincenty Kiełbasa, ksiądz diecezjalny (1467–1478)<sup>38</sup>, Hiob von Dobeneck, augustinianin, ale później krzyżak (1501–1521)<sup>39</sup>, kard. Achilles de Grassis (1521–1523)<sup>40</sup>, kard. Mikołaj de Rodulfis (1523–1524)<sup>41</sup>, Erhard von Queiss (1523–1529)<sup>42</sup>.

## II. PIERWSZE NOMINACJE I PIERWSZA ELEKCJA

Pierwszy biskup pomezński Ernest (1249–1259), dominikanin, został powołany przez arcybiskupa metropolitę ryskiego Alberta Suerbeera w 1249 r. (pomiędzy 7 lutego 1249 r. a 10 stycznia 1250 r.), kiedy to wystąpił jako biskup tej diecezji. Drugi biskup kwidzyński w Pomezanii (*episcopus Insule sancte Marie in Pomezania de Prussia*) Albert (1259–1286)<sup>43</sup>, franciszkanin, otrzymał nominację z rąk tegoż samego arcybiskupa ryskiego Alberta, którego był bliskim współpracownikiem. W 1256 r. wynegocjował ugodę arcybiskupa i kapituły ryskiej z Zakonem w sprawie podziału terytoriów w Inflantach. Rządy w diecezji objął po 12 lutym a przed 28 kwietnia 1259 r.<sup>44</sup> Także biskup *kwidzyński* Henryk<sup>45</sup> (1286–1303) nie

<sup>36</sup> Tenże, Albert OFM († 1286), w: *Bischöfe*, jw., s. 565–566.

<sup>37</sup> J. Powierski, Henryk, w: SBPN, t. II, s. 183 — identyfikuje go z biskupem pomocniczym Bremy i Verden w Saksonii w latach 1278–1292. Był konkurentem biskupa kwidzyńskiego Henryka (1286–1302); J. Wiśniewski, Heinrich († nach 1292), w: *Bischöfe*, jw., s. 566–567.

<sup>38</sup> T. Borańska, Kiełbasa Wincenty, w: SBPN, t. II, s. 384–385; H.J. Karp, Kiełbasa, Wincenty (um 1425–1478), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 366–367; P. Nitecki, Kiełbasa Wincenty, w: *Biskupi Kościoła w Polsce*, jw., s. 102.

<sup>39</sup> H.J. Karp, Dobeneck, Hiob (Job) von (OT) (ok. 1450–1521), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 134–135; P. Nitecki, Hiob von Dobeneck, w: *Biskupi Kościoła w Polsce*, jw., s. 79; J. Wiśniewski, Zarys dziejów diecezji pomezńskiej (1243–1525–1821), *SPeł* 21–22 (1994), s. 162–166.

<sup>40</sup> H.J. Karp, Grassi (de Grossis), Achille († 1523), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 237; P. Nitecki, Kardynałowie Kościoła w Polsce, Częstochowa 1999, s. 52–53; Tenże, Grassis Achilles de, w: *Biskupi Kościoła w Polsce*, jw., s. 72.

<sup>41</sup> Tenże, Kardynałowie, jw., s. 54–55; Tenże, Mikołaj de Rodulfis, w: *Biskupi Kościoła w Polsce*, jw., s. 142.

<sup>42</sup> Obrany za życia poprzednika objął urząd w październiku 1523 r., a więc na co najmniej miesiąc przed śmiercią kard. A. de Grassis, nie uzyskując prekonizacji papieskiej; pierwszy pomezński biskup protestancki od 1 stycznia 1525 r.

<sup>43</sup> PrUB, t. I/2, nr 937, s. 586 — wskazuje na to, że 1 maja 1257 r. działał już biskup pomezński Albert, który używał tytułu biskup kwidzyński, tak jak 17 kwietnia 1260 r. — nr 939, s. 586. Tę kwestię omówił J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 41–42.

<sup>44</sup> PrUB, t. I/2, nr 72, s. 64, — 12 lutego 1259 r. wzmiankowano biskupa pomezńskiego, ale bezimiennie: „W. archidiaconus ecclesie Gneznensis a venerabili patre episcopo Pomezanie sedis apostolice delegato subdelagatus [...], co wskazuje na Ernesta, którego tytułowano biskupem pomezńskim, a nie Alberta, ponieważ konsekwentnie tytułowano go biskupem kwidzyńskim, chociaż A. Seraphim opowiedział się za Ernestem, mimo zmiany tytułu, jeszcze 28 kwietnia 1259 r. — nr 74, s. 66: „venerabili fratri [...] episcopo Insule sancte Marie Pomezanie in Prussia salutem et apostolicam benedictionem; nr 110, s. 99–100; nr 237, s. 175 — 15 maja 1265 r. Klemens VI polecił Albertowi głoszenie krucjaty: „Clemens episcopus servus servorum dei venerabili. [brak imienia] episcopo Insule sancte Marie in Pomezania de Prussia salutem et apostolicam benedictionem”; nr 378, s. 257 — w 1279 r. wystąpił w Ulm, ale zapewne już wówczas posiadał konkurenta w osobie Henryka biskupa pomezńskiego, działającego aż do 1302 r. — nr 379, s. 257 z 25 marca 1280 r.: „Henricus dei patientia episcopus Pomeranie”, powinno być Pomezanie, co wynika z tekstu; J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 42–47.

był kanonikiem pomezańskim. Jemu to jako doradcy wicemistrza krajowego przypisuje się modyfikację dokumentu fundacyjnego z 25 lutego 1285 r., w którym została wzmocniona pozycja Zakonu w stosunku do kapituły pomezańskiej. Był też obecny w Kwidzynie w dniu 27 września 1285 r. w czasie uroczystości ustanowienia kapituły pomezańskiej przez biskupa Alberta<sup>45</sup>. W niespełna rok później, bo w trzecim kwartale 1286 r., kapituła wybrała go biskupem, ponieważ 31 grudnia 1286 r. został zatwierdzony przez metropolitę ryskiego Jana<sup>47</sup>. Ten fakt wyraźnie wskazuje na zastosowanie poprawionego dokumentu erekcyjnego kapituły, gdyż jego twórca został wyróżniony godnością biskupią. To była konsekwencja inkorporowania kapituły pomezańskiej do Zakonu. Jego konkurent, biskup „pomezański” Henryk (1278–1292, † 1302) nie był członkiem Zakonu. Zapewne powołał go arcybiskup metropolita ryski Albert, zaniepokojony długą nieobecnością w diecezji biskupa „kwidzyńskiego” Henryka<sup>48</sup>.

### III. WYBORY BISKUPÓW KRZYŻACKICH

#### 1. Prepozytów

Począwszy od czwartego biskupa Pomezanii, czyli Chrystiana, na tron biskupi byli powoływani członkowie kapituły pomezańskiej w Kwidzynie aż do 1464 r., kiedy to wybrano biskupem Mikołaja II, który był zmuszony ustąpić ze względów politycznych, ponieważ biskupstwo otrzymał biskup chełmiński Wincenty Kieł-

<sup>45</sup> Jako biskup kwidzyński występował w Würzburgu: PrUB, t. I/2, nr 503, s. 319 — 13 marca 1287 r.; nr 504, s. 319 — 17 marca 1287 r. jak biskup „de terra Prucie”; nr 306, s. 319 — 18 marca 1287 r. jako „frater Heinricus Insule sancte Marie” oraz jako „frater Heinricus de Werda beate Marie” (z Żuławy NMPanny), a także jako „Heinricus de sancte Marie Werthe”, ale już 13 czerwca 1287 r. był w Kwidzynie, gdzie transumował bullę Innocentego IV wystawioną dla Oliwy. Należy podkreślić, że Henryk używał konsekwentnie tytułu biskupa kwidzyńskiego i kapituła pomezańska tak się do niego zwracała: PrUB, t. I/1, nr 528, s. 332 — „...et venerabilis patris domini Henrici Insule sancte Marie episcopi ad hoc rogati...”; por. PrUB, t. II/1, nr 562, s. 376, przypis 1 przyjmuje datę śmierci na przełom 1302/1303 r.

<sup>46</sup> PrUB, t. I/2, nr 473, s. 303 — „...presencialiter in nostra dyocesis in loco kathedre nostre constitui presentibus [...] viris venerabili [...] fratre Henrico doctore decretorum cum multis aliis clericis litteratis tam religiosis quam secularibus”. Przyszły biskup pomezański został wymieniony po biskupie chełmińskim Wernerze i prepozycie kapituły chełmińskiej Mikołaju.

<sup>47</sup> Tamże, nr 498, s. 317 — „...et ipsam cum omni iure canonie plenarie vobis et vestris successoribus inperpetuum canonicie instituendis auctoritate metropolitana in nomine domini cofirmamus iniungentes tamen domino electo fratri Henrico doctori decretorum efficaciter...” — J. Powieński, Henryk, w: SBPN, t. II, s. 183; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 46–48.

<sup>48</sup> PrUB, t. I/2, nr 380, s. 257 — „Hinricus dei patientia episcopus Pomeranie”, powinno być „Pomezanie”; nr 421, s. 274 — 15 kwietnia 1283 r. wystąpił jako administrator biskupstwa Verden w Dolnej Saksonii oraz nr 433, s. 276 — po 7 lutego 1284 r. w Bremie, wreszcie nr 526, s. 330 — „Hericus dei gratia Pomezaniensis episcopus gerens venerabilis domini G. Bremensis archiepiscopi in pontificalibus”, natomiast nr 583, s. 567 — 21 października 1291 r. w Hamburgu używał tytułu: „H. Dei gratia Pomezaniensis episcopus” oraz nr 590, s. 369 — w Bremie 17 marca 1292 r. jako „Henricus dei gratia Pomizaniensis ecclesie episcopus”. Działał także w Pradze 4 czerwca 1297 r. — nr 676, s. 422; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 49, 60; J. Powieński, Henryk, w: SBPN, t. II, s. 183.

basą. Z grona wyżej wskazanych biskupów pomezzańskich, wcześniej członków kapituły, kilku posiadało godność prałacką, 5 prepozyta: Chrystian w latach 1288–1303<sup>49</sup>, który uczestniczył czynnie w organizowaniu kapituły pomezjańskiej; Rudolf w latach 1320–1321<sup>50</sup>, Bertold von Riesenburg, pochodzący z pomezjańskich Prabut był prepozytem w latach 1330–1331<sup>51</sup>, Mikołaj I von Radam, leżących w ziemi chełmińskiej<sup>52</sup>, a także Jan II Ryman, który pełnił obowiązki prepozyta w latach 1388–1393, czyli do momentu rezygnacji ze względu na objęcie funkcji doradcy wielkiego mistrza<sup>53</sup> oraz Jan III Mewe, który wystąpił jako prepozyt w latach 1420–1422<sup>54</sup>. To świadczy, że już przed wyborami na tron pomezjański byli akceptowani przez „zdrowszą i większą część” kanoników — *sanior et major pars*.

## 2. Kanoników

Niektórzy biskupi pomezjańscy zostali wybrani na tron, będąc kanonikami kwidzyńskimi: Ludeko od 25 stycznia 1291 r. (objął kanonię po 1288 r.?) oraz Jan I Mönch, których wybrano *per viam compromissi*<sup>55</sup>. Również Rudolf, który

<sup>49</sup> PrUB, t. I/2, nr 528, s. 331 — prepozyt 2 września 1288 r.: „Nos frater Christianus prepositus Insule sancte Marie, frater Henricus cantor eiusdem ecclesie”, również 18–19 kwietnia 1293 r. w Papowie i Grzywnie — nr 607–608, s. 382–383 — „presentibus hiis: fratre Cristano preposito Insule sante Marie” oraz nr 621, s. 394 — 30 czerwca 1294 r.; Chrystian będąc prepozytem, wystąpił jako świadek dokumentu z dnia 13 maja 1296 r. poświadczającego fundację, inkorporację kapituły sambijskiej do Zakonu — nr 659, s. 415; dnia 18 października 1303 r. wystąpił jako „frater Christianus ecclesie sancte Marie Insule electus...” — nr 805, s. 499, a był nim jeszcze 29 stycznia 1304 r. — nr 816, s. 509; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 45; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 61.

<sup>50</sup> PrUB, t. II/1, nr 523, s. 353 — w dokumencie z 3 sierpnia 1325 r. informował: „quod cum vacante sede nostre Pomezianensis ecclesie prepositure fungeremur officio”, czyli pomiędzy 21 sierpnia 1320 r. a 5 marca 1322 r. będąc prepozytem był świadkiem zakupu Gdakowa przez Jana Wenke z Torunia od Dietricha Stango; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 69 — biskup Rudolf zmarł 16 czerwca 1331 r.

<sup>51</sup> PrUB, t. II/1, nr 692, s. 458 — 25 lipca 1330 r. wystąpił jako świadek transumowania dokumentu Wernera von Orseln, którego dokonał biskup Rudolf — „Testes sunt frater Bertoldus prepositus...”; nr 710, s. 471 — 13 stycznia 1331 r. jako prepozyt w czasie lokacji Biskupca Pomorskiego przez biskupa i kapitułę: „...frater Bertoldus prepositus totumque eiusdem ecclesie capitulum considerantes ecclesie nostre...”; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 76; J. Powierski, Bertold z Prabut, w: SBPN, t. I, s. 95–96. Bertold zmarł 28 listopada 1346 r.

<sup>52</sup> PrUB, t. V/2, nr 872, s. 492 — zapewne 29 stycznia 1360 r., czyli w dniu śmierci poprzednika był prepozytem, a wydawca K. Conrad identyfikuje go z kustoszem kapituły Mikołajem występującym 4 października 1357 r. (nr 577, s. 326 — „Nicolaus custos”) oraz kanonikiem występującym 31 maja 1358 r. (nr 659, s. 372); M. Glauert, Die Bischofswählen, jw., s. 117, 118, przyp. 221 — był krewnym biskupa sambijskiego Bartłomieja, którzy mieli mieć swoje korzenie w pruskiej rodzinie Perbande (?). Biskup Mikołaj przekazał w 1374 r. kapitule pomezjańskiej swój księgozbiór prawniczy; J. Wenta, Mikołaj v. Radam, w: SBPN, t. III, s. 217 — przyjmuje, że Mikołaj von Radam wystąpił pierwszy raz jako szeregowy kanonik 31 maja 1358 r., prosząc papieża o odpust „in articulo mortis”; por. PrUB, t. V/2, nr 659, s. 372 — papież odpowiedział wówczas na suplikę kleryka z diecezji Padeborn, proboszcza z diecezji sambijskiej i kanonika sambijskiego.

<sup>53</sup> J. Wenta, Jan II Ryman, w: SBPN, t. II, s. 276.

<sup>54</sup> Tenże, Jan III Mewe, w: SBPN, t. II, s. 277 — kanonik od 20 stycznia 1417 r.

<sup>55</sup> PrUB, t. II/1, nr 14, s. 10 — 19 czerwca 1310 r. papież Klemens V polecił zbadanie sprawy zatwierdzenia elekcji Ludeka przez metropolitę, ponieważ „...Ludecho in episcopum Pomesanensem canonice se dicit electum, prefatus vero archiepiscopus, metropolitano loci, electionem huiusmodi de



8 stycznia 1313 r. (mianowany przed tym czasem) wystąpił jako kanonik pomezań-  
ski, został obrany biskupem przez kapitułę *per formam compromissi*, nie wiedząc,  
że papież zarezerwował sobie obsadzenie tego biskupstwa<sup>56</sup>. Natomiast Arnold de  
Lyvonia pojawił się w kapitule 3 czerwca 1335 r.<sup>57</sup>, w latach 1339–1342 oraz  
1345–1346 dzierżył urząd kantora pomezańskiego, a potem scholastyka kapituły  
i proboszcza kwidzyńskiego<sup>58</sup>. Zapewne bezkonfliktowo dnia 20 kwietnia 1360 r.  
biskupem wybrano kanonika Mikołaja von Radama<sup>59</sup>. Jego następcą w 1376 r.  
został wybrany Jan I Mönch, który otrzymał zatwierdzenie papieskie rok później<sup>60</sup>.  
Nie wiadomo, w jakim czasie do kapituły pomezańskiej wszedł magister *artium*  
Gerhard Stolpmann, którego kanonicy wybrali na tron biskupi 16 września 1417 r.<sup>61</sup>  
Zaledwie na cztery miesiące (wystąpił 12 listopada 1439 r.) przed wyborem na  
biskupa wśród członków kapituły pojawił się Kaspar Linke. Być może został

dicto Ludechone, quam fuisse asserit de facto presumptam, multipliciter impugnabat, ac ob. Hoc  
asserens, electionem huiusmodi non tenere”. Elekt dopiero 3 grudnia 1319 r. otrzymał prowizję  
papieską, w której papież Jan XXII przedstawił okoliczności długotrwałej procedury obsadzenia tronu  
biskupów pomezańskich oraz podkreślił, że „convenientes in unum te, dicte ecclesie canonicum, in  
sacerdotio constitutum, per viam compromissi in Pomesaniensem episcopum concorditer elegerunt, ac  
[tu 15 marca 1320 r.] electioni huiusmodi, tibi presentato decreto, infra tempus a iure statutum ad  
instanciam dictorum capituli consensisti et a venerabili fratre nostro Frederico archiepiscopo Rigensi  
metropolitano tuo petiisti infra tempus debitum electionem ipsam auctoritate metropolitana confirmari”,  
której tej nie dokonał, dopatrując się jakiś uchybień proceduralnych podczas elekcji. Sprawę badało  
dwóch kardynałów, a w związku z przeciągającymi się procedurami elekt Ludeko „libere resignasti”, co  
spowodowało ogłoszenie prowizji na Pomezanię — „...apostolice plenitudiune potestatis preface  
Pomesaniensi ecclesie auctoritate apostolica providemus...”, o czym papież poinformował mieszkańców,  
wasali, kapitułę i kler pomezański oraz arcybiskupa ryskiego — nr 247–251, s. 160–161;  
A. R a d z i m i ń s k i, Biskupstwa, jw., s. 63–65.

<sup>56</sup> PrUB, t. II/1, nr 87, s. 57 — „...fratris Rudophi ecclesie nostre canonicis”; nr 140, s. 94  
— „...frater Rudolphus canonicus Pomezanienses”; A. R a d z i m i ń s k i, Biskupstwa, jw., s. 64–65; J.  
P o w i e r s k i, Rudolf, w: SBPN, t. IV, s. 108; J. W i ś n i e w s k i, Dzieje, jw., s. 69.

<sup>57</sup> PrUB, t. III/1, nr 2, s. 2 — wymieniony w formule świadków: „dominus Arnoldus de Lyvonia...”;  
nr 48, s. 37 — 2 kwietnia 1336 r. jako kanonik w czasie regulacji granicy pomiędzy gruntami kapituły  
i miasta biskupiego.

<sup>58</sup> PrUB, t. III/1, nr 233, s. 168 — 31 marca 1339 r.: „Arnoldo cantore ecclesie Pomezaniensis...”; nr  
294, s. 211 — 1 maja 1340 r. — „Arnoldo cantore”; nr 340, s. 236 oraz PomU, wyd. H. C r a m e r,  
*Zeitschrift des historischen Vereins für den reg- Bezirk Marienwerder*, z. 15–18, Marienwerder 1885, nr  
49, s. 74 — 11 listopada 1340 r. — „Arnoldo cantore”; PrUB, t. III/2, Marburg 1958, nr 465, s. 326 — 25  
czerwca 1342 r., a także PomU, nr 50, s. 75 — „domino Arnoldo cantore”; PrUB, t. III/2, nr 497, s. 383  
— 27 grudnia 1342 r. wymieniony wśród kanoników pomezańskich jako Arnoldo; nr 728, s. 620 — 13  
lipca 1345 r. oraz 1 listopada 1345 r. — nr 742, s. 636 wystąpił jako „frater Arnoldus plebanus”  
w Kwidzynie, a także PomU, nr 52, s. 80. Natomiast już 28 grudnia 1345 r. posiadał urząd kantora: „et  
dominus Arnoldus cantor” — PrUB, t. III/2, nr 750, s. 643. W bulli prowizyjnej z 4 czerwca 1347 r. był  
nazywany scholastykiem pomezańskim — PrUB, t. IV, 202, s. 177 — „Dudum... cum vacaret, per  
apostolice sedis providenciam ydoneam presidere personam, provisionem ipsius ecclesie ae vice  
disposicioni nostre duximus specialiter reservandam, [...] dedum ad te, tunc scolasticum ecclesie  
supradicte, [...] in spiritualibus providum et in temporalibus circumspectum...” a 29 maja 1347 r.  
wystąpił w Awinionie jako elekt — nr 193, s. 171. Biskup Arnold zmarł 29 stycznia 1360 r. — PrUB,  
t. V/2, nr 871, s. 491, zrypis 1.

<sup>59</sup> PrUB, t. V/2, nr 659, s. 372 — 31 maja 1358 r. wymieniony jako kanonik pomezański starający  
się o odpust „in mortis articulo”; nr 871, s. 491–492; J. W e n t a, Mikołaj von Radam, w: SBPN, t. III,  
s. 217.

<sup>60</sup> T e n z e, Jan I Mönch, w: SBPN, t. II, s. 275.

<sup>61</sup> T e n z e, Gerhard Stolpmann, w: SBPN, t. II, s. 35.

kanonikiem tuż po podjęciu służby u wielkiego mistrza (1438 r.), skoro kapituła wybrała go biskupem po 14 maja 1440 r., tuż po śmierci poprzednika Jana (Winklera)<sup>62</sup>. Członkiem kapituły był Jan IV Kierstani, który mógł otrzymać kanonię najwcześniej po 1364 r., czyli po powrocie do diecezji ze studiów w Lipsku, gdzie uzyskał tytuł bakałarza, chociaż potem nie zaznaczył swojej obecności w jej gremium<sup>63</sup>.

### 3. Zasłużonych dla Zakonu

Na pomeziańską stolicę biskupią w Kwidzynie mogli liczyć również ci kanonicy, którzy pełnili przez jakiś czas służbę w bezpośrednim otoczeniu wielkiego mistrza. Taką służbę pełnił późniejszy biskup kwidzyński Henryk OT (1286–1302), doktor dekretów, będąc doradcą prawnym Konrada von Thierberga, który był marszałkiem Zakonu i zastępcą pruskiego mistrza krajowego, a także od 5 maja 1265 r. głosił krucjatę mającą wesprzeć Zakon w Inflantach, Kuronii i Prusach<sup>64</sup>. Podobnie jego następca biskup Chrystian (1303–1309) był kapelanem pruskiego mistrza krajowego Mangolda, a później wicemistrza i marszałka Konrada von Thierberga, którego był równocześnie notariuszem<sup>65</sup>. Natomiast biskup Rudolf był kapelanem wielkiego mistrza Karola von Trier (z Trewiru)<sup>66</sup>. Najprawdopodobniej biskup Mikołaj von Radam, w latach 1356–1357, był kapelanem wielkiego mistrza Zakonu Winrycha von Kniprode (1351–1382), dlatego poparł starania Mikołaja o prowizję papieską, która nastąpiła 20 kwietnia 1360 r.<sup>67</sup>. Innych osiemnastu byłych kapelanów wielkiego mistrza otrzymało tylko kanonie, co świadczy, że najbardziej zdolnych i oddanych wielki mistrz osadzał najbliżej stolicy zakonnej, czyli siedziby władz centralnych. Kreowanie kariery byłych współpracowników władz centralnych Zakonu świadczy o tym, że zdobyli oni ogromne zaufanie wielkiego mistrza, okazali się nie tylko przydatni, ale także została sprawdzona ich wierność wobec wspólnoty krzyżackiej. Ponadto sami kanonicy zabiegali o to, aby doprowadzić do wybrania następcy na tronie biskupim z grona członków kapituły. Zatem do przyjęcia wydaje się pogląd, że wielki mistrz nie musiał sam inter-

<sup>62</sup> H.J. Karp, Linke, Kaspar OT (ok. 1400–1463), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 430; J. Wenta, Kaspar Linke, w: *SBPN*, t. II, s. 364; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 152.

<sup>63</sup> H.J. Karp, Lessen, Joannes Kerstani (ok. 1440–1501), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 418; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 159–160.

<sup>64</sup> *PrUB*, t. I/2, nr 473, s. 303, przypis 46 — 27 września 1285 r. „frater Henricus doctor decretorum”; J. Powierski, Henryk, w: *SBPN*, t. II, s. 183.

<sup>65</sup> *PrUB*, t. I/2, nr 410, s. 271 — 17 grudnia 1282 r.: „frater Cristianus noster capellanus”; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 45; J. Powierski, Chrystian, w: *SBPN*, t. I, s. 216; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 61, przyp. 275.

<sup>66</sup> *PrUB*, t. II/1, nr 52, s. 32 — 10 stycznia 1312 r.: „fratris Rudolphi cappellani nostri”; 61, s. 38 — 22 maja 1312 r.; nr 72, s. 46 — 3 sierpnia 1312 r.: „frater Rudulfus cappellanus noster”; nr 75, s. 48 oraz nr 76, s. 49, a także nr 102, s. 67 — 14 lipca 1313 r.; nr 158, s. 109 — 11 sierpnia 1316 r.: „frater Rudolfus cappellanus noster”; M. Glauert, *Die Bischofswahlen*, jw., s. 92.

<sup>67</sup> *PrUB*, t. V/1, nr 427–428, s. 240 — 20–21 maja 1356: „her Nicolaus unsera capplan”; nr 430, s. 241 — 30 maja 1356 r. oraz nr 439, s. 246 — 15 lipca 1356, a także nr 450, s. 251 — „herr Nicolaß unser caplon”; nr 453, s. 253 — 15 września 1356, a także nr 489–490, s. 276–277 — 4 i 18 grudnia 1365 r.: „domino Nicolao capellano nostro”; ponadto nr 507, s. 284 — 6 stycznia 1357 r. oraz nr 520, s. 291 — 21 marca 1357 r., a także nr 524, s. 294 — 23 kwietnia 1357 r.; J. Wenta, Mikołaj von Radam, w: *SBPN*, t. III, s. 217 — dnia 31 maja 1358 r. wystąpił jako kanonik szeregowy.

weniować w sposób ostentacyjny, aby osadzić na urzędzie biskupim członka Zakonu. Wcześniej po prostu wprowadzał do kapituły przyszłego kandydata do tronu biskupiego, czasem niemal przed samą elekcją: Kaspar Linke, pochodzący z pruskiej szlachty pomezkańskiej Pogesanier<sup>68</sup>, wystąpił jako kanonik 12 listopada 1439 r., ale już 14 maja 1440 r. został biskupem pomezkańskim; natomiast Jan IV Kierstani von Lessen został nazwany „kanonikiem” w bulli prowizyjnej z 18 listopada 1478 r. Wcześniej byli oni kapelanami i pracownikami kancelarii wielkiego mistrza Zakonu<sup>69</sup>. Tymczasem doradcą prawnym wielkiego mistrza Konrada von Jungingena (1393–1407) i Ulryka von Jungingena (1407–1410) w latach 1393–1409 był doktor dekretów Jan II Ryman, będący kanonikiem i prepozytem kapituły (1388–1393) od powrotu do Kwidzyna z Pragi w 1388 r.<sup>70</sup>. Zapewne kandydatura Jana III von Mewe spotkała się z poparciem wielkiego mistrza Pawła von Russdorfa (1422–1441), ponieważ już w okresie *sedisvacansu* po śmierci Gerharda Stolpmana zlecił mu zarząd diecezją pomezkańską<sup>71</sup>. Jego bezpośredni następca na biskupstwie pomezkańskim Kaspar Linke pełnił obowiązki syndyka Zakonu i kapelana tego samego wielkiego mistrza już w 1438 r., sprzeciwiając się z jego polecenia powstaniu konfederacji Stanów Pruskich w Kwidzynie w 1440 r.<sup>72</sup> Zakon powierzał odpowiedzialne zadania Janowi IV Kierstaniemu (kan. po 1364 r.), który został kapelanem wielkiego mistrza Marcina Truchsessa von Wetzhausena (1477–1489), a potem prokuratorem Zakonu w Rzymie. Jego elekcja przez kapitułę nastąpiła przed 9 października 1479 r., ponieważ już wówczas wystąpił jako *electus* w Nowym Mieście Korczynie w czasie podpisania pokoju kończącego wojnę kleszą<sup>73</sup>.

#### 4. Spoza gremium kapitulnego

Diecezja pomezkańska ucierpiała gospodarczo i materialnie w czasie wojny trzynastoletniej (1454–1466), dlatego po śmierci biskupa Kaspara Linke żaden z członków kapituły pomezkańskiej nie chciał podjąć się zarządu biskupstwem i diecezją. W związku z tym kapituła prosiła wielkiego mistrza i innych dostojników krzyżackich o wskazanie kandydata na tron pomezkański, którego oni wybraliby zgodnie z wolą Zakonu. Kanonicy zwrócili się wówczas do wielkiego mistrza Ludwika von Erlichshausena (1450–1467) z zapytaniem, czy zna może pobożnego męża zakonnego przebywającego na terenie Sambii albo poza terenem tego Kościoła, albo inaczej, z tej ziemi lub poza jej terenem<sup>74</sup>. W podobnym tonie był utrzymany list dziekana kapituły pomezkańskiej Mikołaja skierowany dnia 22

<sup>68</sup> H.J. Karp, Kaspar Linke, w: Die Bischöfe, jw., s. 430, 418; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 117, przyp. 214.

<sup>69</sup> Tamże, s. 93, przyp. 66.

<sup>70</sup> J. Wenta, Jan II Ryman, w: SBPN, t. II, s. 276.

<sup>71</sup> Tenże, Jan III Mewe, w: SBPN, t. II, s. 277.

<sup>72</sup> Tenże, Kaspar Linke, w: SBPN, t. II, s. 363–364 — jako biskup prowadził umiarkowaną politykę wobec Związku Pruskiego, zezwalając na piastowanie przez nich urzędów (Krzysztof z Klecewa — starosta biskupstwa).

<sup>73</sup> H.J. Karp, Lessen, Joannes Kerstani (um 1440–1501), w: Die Bischöfe, jw., s. 418; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 159–160.

<sup>74</sup> GSA PK, Berlin, XX HA, Ordensbriefarchiv, Nr 15864; cytata za: M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 94.

grudnia 1463 r. do komtura elbląskiego Henryka Reuss von Plauena, w którym zapisano: prosimy Waszą wielmożność o znalezienie jakiegokolwiek pobożnego mężczyzny w naszym zakonie, który przebywa w kościołach na terenie Sambii lub gdzie indziej, to znaczy wewnątrz lub poza tym terytorium, który byłby w stanie wydzwignąć nasz Kościół i posiadałby łaskę zostać biskupem naszego Kościoła, a ze swojej łaski czyniłby dobro wobec nas, a my byśmy dali mu pierwszeństwo i jednomyślnie go wybrali<sup>75</sup>. Istotnie znalazł się taki duchowny krzyżacki, dziekan kapituły sambijskiej Mikołaj II, którego kapituła pomezkańska wybrała 8 lutego 1464 r., a papież zatwierdził latem 1466 r. (przed pokojem toruńskim z 19 października 1466 r.)<sup>76</sup>. Ze względu na żądania króla polskiego, który pragnął osadzić w Kwidzynie biskupa chełmińskiego Wincentego Kiełbasę (1467–1478), został zmuszony do ustąpienia z tronu biskupów pomezkańskich i umarł w Królewcu 29 kwietnia 1471 r. Kiełbasa natomiast był kanonikiem gnieźnieńskim i krakowskim oraz prepozytem kapituły kolegiackiej w Wiślicy<sup>77</sup>. Do gremium kanoników pomezkańskich nie należał także Hiob von Dobeneck, który w 1489 r. został prepozytem i archidiaconem domu Zakonu w Zschillen koło Rochlitz w Saksonii (wcześniej augustianów). Po nieudanej próbie osadzenia go na biskupstwie w Kurlandii wielki mistrz Fryderyk, książę saski (1498–1510 — znał Hioba, ponieważ Rochlitz leżało w ziemiach jego brata Jerzego) osadził Hioba w Pomezanii poprzez jego wybór przez kapitułę kwidzyńską 20 (?) maja 1501 r.<sup>78</sup> Po jego śmierci (25 maja 1521 r.) wielki mistrz Fryderyk Saski postulował kapitule biskupa sambijskiego Jerzego von Polentza (1519–1524) na biskupstwo pomezkańskie, ale papież Leon X odmówił jego zatwierdzenia, przydzielając je kardynałowi Achille, Grassis dnia 8 sierpnia 1521 r., o co zabiegał król polski Zygmunt I Stary (był tu legatem w 1510 r. i protektorem Polski w Rzymie). Mimo to Polentz, wobec nieobecności kardynała na terenie diecezji, zarządzał diecezją aż do wyboru przez kapitułę dr Erharda von Queissa 10 września 1523 r., kiedy to zrzekł się biskupstwa na jego rzecz<sup>79</sup>. Działo się to przed śmiercią kardynała de Grassis, a więc elekcja była niezgodna z prawem. Tuż po 22 listopada 1523 r. nowy papież Klemens VII (wybrany 19 listopada 1523 r.) mianował biskupem pomezkańskim kardynała Mikołaja de Rodulfis, ale ten zrezygnował z tego urzędu na początku 1524 r., zapewne ze względu na pojawienie się kontrkandydata w osobie Erharda von Queissa, którego popierała kapituła kwidzyńska i wielki mistrz Zakonu, ponieważ już 11 stycznia 1524 r. został mianowany biskupem Florencji, a 14 marca tegoż roku biskupem Vicenzy<sup>80</sup>. Queiss pozostał biskupem elektem, ponieważ nie

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> H.J. Karp, Nikolaus OT († 1471), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 502–503 — zmarł 29 kwietnia 1471 r. w Królewcu; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 157–158.

<sup>77</sup> H.J. Karp, Kiełbasa, Wincenty (ok. 1425–1478), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 366–367; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 158–159.

<sup>78</sup> H.J. Karp, Dobeneck, Hiob (Job) von OT (ok. 1450–1521), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 134–135; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 159–162 — wielki mistrz zmarł w Rochlitz 14 grudnia 1510 r.

<sup>79</sup> J. Smołucha, Działalność Achillea de Grassis jako kardynała protektora Polski przy Stolicy Apostolskiej w latach 1511–1523, *NP* 87: 1997, s. 147–166; H.J. Karp, Grassi (de Grossis), Achille († 1523), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 237; Tenże, Polentz, Georg von OT (1478–1550), w: *Die Bischöfe*, jw., s. 546; P. Nitecki, Kardynałowie, jw., s. 52–53 — zmarł 22 listopada 1523 r.; Tenże, Grassis Achilles de, w: *Biskupi Kościoła w Polsce*, jw., s. 72.

<sup>80</sup> Tenże, Kardynałowie, jw., s. 55 — a później biskupem Forli (16 kwietnia 1526 r.), Viterbo (16 listopada 1532 r.), Imoli (4 sierpnia 1533 r.), Salerno (7 lutego 1533 r.)

otrzymał konfirmacji Stolicy Apostolskiej, bez której nie mógł przyjąć sakry. 1 stycznia 1525 r. wydał mandat reformacyjny dla swojej diecezji<sup>81</sup>.

#### IV. KONFIRMACJE, PROWIZJE PAPIESKIE, EKSPEKTATYWY

Trudności w zatwierdzeniu elekta kapituły na tron biskupów pomezkańskich pojawiły się po raz pierwszy po wyborze Chrystiana (przed 16 kwietnia 1303 r.). Przyczyną tego stanu rzeczy był wakat na stolicy arcybiskupów ryskich po śmierci metropolity Jana II von Fechtena (1286–1292?). Mianowany dnia 21 marca 1304 r. przez Benedykta XI franciszkanin Fryderyk von Perstein (1304–1341), już 14 września 1305 r. złożył na Krzyżaków skargę do papieża, w której oskarżył Zakon o zagarnięcie dóbr w biskupstwach metropolii ryskiej poprzez inkorporowanie ich kapituł biskupich. Zapewne ta sytuacja spowodowała, że nie ma informacji dotyczących prowizji biskupa Chrystiana<sup>82</sup>.

Trzej kolejni biskupi pomezkańscy: Ludeko (Ludwik) (1309–1320), Rufolf (1320–1331) oraz Bertold von Riesenburg (1331–1346) nie otrzymali zatwierdzenia arcybiskupa metropolity ryskiego Fryderyka<sup>83</sup>, dlatego wiele lat czekali na prowizję papieską. Wynikało to z ustawicznego konfliktu, jaki istniał pomiędzy Zakonem a arcybiskupem ryskim o władzę w Prusach i Inflantach. Metropolita zarzucał Krzyżakom obsadzanie wbrew prawu kanonicznemu wakujących beneficjów kanonicznych w prowincji. Z tego skorzystali papież awiniońscy, którzy zaczęli systematycznie stosować przysługujące im prawo do prowizji na stolice biskupie w Prusach. Papież Jan XXIII działał zgodnie z dekretem *Ex debito* z 8 grudnia 1316 r., którym zarezerwował dochody z wakujących beneficjów na potrzeby kamery apostolskiej i bullą *Execrabilis* Jana XXII z 1317 r., w której zakazał kumulowania beneficjów i zarezerwował wielką liczbę beneficjów. Działania papieża były o tyle uzasadnione, że metropolita ryski Fryderyk odrzucał możliwość konfirmacji biskupów pruskich, nie podając rozumnej przyczyny, a także działając niesprawiedliwie<sup>84</sup>. Ludeko doczekał się prowizji papieskiej dopiero 3 grudnia 1319 r.<sup>85</sup>, czyli po dziesięciu latach, kiedy zrezygnował z wszelkich praw przysługujących mu z wyboru przez kapitułę pomezkańską. Dnia 15 grudnia 1319 r. przyjął sakrę biskupią z rąk kard. Mikołaja, biskupa Ostii, ale zapewne już 31 lipca 1320 r. zmarł<sup>86</sup>. Podobnie biskup-elekt Rudolf, wybrany tuż po 31 sierpnia 1320 r., musiał

<sup>81</sup> H.J. Karp, Queiss, Erhard von OT (ok. 1490–1529), w: Die Bischöfe, jw., s. 559 — zmarł 10 września 1529 r. w Pasłęku, a pogrzebano go w katedrze w Kwidzynie.

<sup>82</sup> J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 62; J. Powierski, Chrystian, w: SBPN, t. I, s. 216.

<sup>83</sup> W sprawie perturbacji z zatwierdzeniem Ludeka — PrUB, t. II/1, nr 246, s. 159–160; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 126; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 59.

<sup>84</sup> Tamże, s. 60; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 63–66.

<sup>85</sup> PrUB, t. II/1, nr 246–253, s. 159–162 — „...idem namque archiepiscopus non vivio persone tue, sed certis aliis de causis electionem eandem confirmare recusans [...]”, a także papież przedstawił okoliczności wydania prowizji po rezygnacji Ludeka z przysługujących mu praw wynikających z elekcji; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 61, 63–65.

<sup>86</sup> PrUB, t. II/1, nr 246, s. 160 — „...tibi que subsequenter per venerabilem fratrem nostrum Nicolaum episcopum Ostiensem munus consecrationis impendi...”; nr 273, s. 174 — wracając

także zrezygnować z prawa do tronu biskupiego wynikającego z wyboru, ponieważ papież, jak twierdził arcybiskup ryski Fryderyk, zarezerwował sobie obsadę tego biskupstwa, ale 5 marca 1322 r. otrzymał prowizję papieską<sup>87</sup>. Sakry udzielił mu Berengar, biskup Porto, przed 14 marca 1322 r.<sup>88</sup>, ponieważ wówczas otrzymał polecenie papieskie wzywające Rudolfa do objęcia diecezji. Tuż po elekcji zabiegał w Rydze o konfirmację wyboru kapituły, ale wówczas nie zastał tam metropolity, który przebywał w Awinionie, gdzie sprzeciwiał się jego zatwierdzeniu<sup>89</sup>. Przypadek elekta Bertolda von Riesenburga wybranego przez kapitułę latem (po 16 czerwca 1331 r.) 1331 r. na biskupa pomezkańskiego był podobny. Tym razem arcybiskup metropolita Fryderyk von Pernstein wyjaśnił delegacji kanoników kwidzyńskich, że nie ma prawa zatwierdzania elekcji biskupich, ponieważ ono należy do papieża. W związku z tym papież Jan XXII, po przeprowadzeniu rozmowy z metropolitą ryskim, pragnąc uniknąć zawilości w zatwierdzaniu biskupów pruskich, postanowił przekazać to prawo biskupowi ozylskiemu Jakubowi w Inflantach. Papież uczynił to 30 kwietnia 1332 r., delegując tego biskupa do zatwierdzania wybranych biskupów w Kurlandii, Sambii, Pomezanii i Chełmży<sup>90</sup>, czyli tam, gdzie kapituły były inkorporowane do Zakonu Krzyżackiego. Wybór biskupa Bertolda von Riesenburga zatwierdził wspomniany biskup ozylski 12 lutego 1333 r.<sup>91</sup> Sakry biskupiej udzielił mu (także Janowi z Kurlandii) dnia 18 kwietnia 1333 r. (lub krótko przed) biskup chełmiński Otto z Rewala (1323–1349) w asyście biskupa płockiego Floriana z Kościelca (1318–1333, zm. 21 czerwca 1333 r.) i biskupa sambijskiego Jana Clare (1319–1344)<sup>92</sup>. W przypadku biskupa Arnolda de Livonia<sup>93</sup> (1347–1360), kanonicy wiedząc, że papież kasował

---

z Awinionu, w Marburgu, gdzie zatrzymał się wraz z biskupem sambijskim Janem Clare (zatwierdzonym 3 grudnia 1319 r.) udzielił odpustu kościołowi krzyżackiemu św. Elżbiety. W świetle nr 338, s. 253, który już 1 maja 1321 r. wspomina Ludeko jako zmarłego — „de summa 5000 flor. auri, in qua dominus Ludecho bene memorie condam episcopus Pomesaniensis se et...”, poprawiam swoje wcześniejsze ustalenia J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 68–69; J. Powierski, Ludeko, w: SBPN, t. III, s. 90 — datę śmierci podał poprawnie; por. A. Radziwiński, *Biskupstwa*, jw., s. 64.

<sup>87</sup> PrUB, t. II/1, nr 372, s. 276 — Jan XXII udzielił Rudolfowi prowizji słowami: „Quibus omnibus debita meditatione pensatis, de persona tua ipsi ecclesie Pomensaniensi de fratribus nostrum consilio et apostolice potestatis plenitudine providemus teque illi in episcopum preficimus et pastorem, curam et administrationem ipsius tibi...”; co uwidocznili w tytulaturze: nr 505, s. 344 — „...frater Rudolphus dei gracia et apostolice sedis providencia Pomezaniensis ecclesie episcopus...”, por. nr 556, s. 372 oraz nr 651, s. 434.

<sup>88</sup> Tamże, nr 373, s. 277 — „cum autem postmodum per venerabilem fratrem nostrum Berengarium episcopum Portuensem tibi fecerimus manus consecrationis impendi...”.

<sup>89</sup> A. Radziwiński, *Biskupstwa*, jw., s. 64–65; J. Powierski, Rudolf, w: SBPN, t. IV, s. 108 — zm. 16 czerwca 1331 r.; J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 69–70.

<sup>90</sup> PrUB, t. II/1, nr 756, s. 502–503.

<sup>91</sup> Tamże, nr 773, s. 513.

<sup>92</sup> Tamże, nr 779, s. 518 — ponieważ ci biskupi oraz biskup Jan z Kurlandii tego dnia wystawili kościołowi w Zalewie leżącego na terenie diecezji pomezkańskiej list odpustowy, który zatwierdził biskup Bertold, jako ordynariusz diecezji: „Nos igitur Bertoldus Pomezaniensis ecclesie episcopus paterna pietate motus predicans indulgencias confirmamus...” — M. Glauret, *Die Bischofswählen*, jw., s. 99, przyp. 101; J. Powierski, Bertold, w: SBPN, t. I, s. 95–96; J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 76. Biskup Bertold uznał zatwierdzenie biskupa ozylskiego jako prowizję papieską, co uwidocznili w tytulaturze: „Hinc est, quod nos frater Bertoldus dei gracia et apostolice sedis providencia Pomezaniensis ecclesie episcopus”. — PrUB, t. II/1, nr 854, s. 576 — 4 października 1334 r.

<sup>93</sup> PrUB, t. IV, nr 140, s. 127 — 22 lutego 1347 r. prepozyt kapituły pomezkańskiej Jan z Elbląga, późniejszy biskup, był administratorem biskupstwa: „...presencia venerabilis dominus prepositus

wszystkie wybory w przypadkach rezerwacji, na przełomie 1346/1347 r. wystąpili z formalną prośbą o prowizję dla kandydata kapitulnego<sup>94</sup>. Nie zachowała się żadna informacja na temat elekcji kandydata<sup>95</sup>, ponieważ Arnold już za życia biskupa Bertolda otrzymał ekspektatywę papieską na biskupstwo pomezańskie. Istotnie Arnold uzyskał bullę prowizyjną dnia 4 czerwca 1347 r., ale nie był w niej nazywany *electus*, którego konsekrował kard. Gancelino z Albano<sup>96</sup>. Od tej pory wszyscy biskupi pomezańscy z polecenia papieża byli konsekrowani w Awinionie przez wyznaczonego kardynała. Podobnie było w przypadku biskupa Mikołaja I von Radama, który uzyskał bullę prowizyjną 20 kwietnia 1360 r.<sup>97</sup>. Papież Innocenty VI mianował, a nie zatwierdził, elekta Mikołaja, którego kandydaturę osobiście zaprezentował na konsystorzu ze względu na *electionis negocium*, ponieważ kapituła dokonała jego wyboru, nie wiedząc o zarezerwowaniu przez papieża obsady stolicy pomezańskiej już za życia Arnolda. W przypadku biskupa Gerharda Stolpmanna rzecz przedstawiała się inaczej, ponieważ z polecenia arcybiskupa ryskiego Jana von Wallenroda (1393–1418) przebywającego na soborze w Konstancji, dnia 13 października 1418 r. zatwierdził go biskup chełmiński Jan Marienau. On też wraz z biskupem płockim Jakubem z Kurdwanowa (Korzkwy) (1396–1425) i wrocławskim Janem Kropidło, księciem opolskim (1382–1421) udzielił Gerhardowi sakry biskupiej dnia 30 stycznia 1418 r. w katedrze kwidzyńskiej<sup>98</sup>. Biskup Jan III Mewe miał dobre kontakty osobiste z wielkim mistrzem, który po śmierci biskupa Gerharda (22 lipca 1427 r.) ustanowił go zarządcą diecezji pomezańskiej. Jan Mewe był znany na dworze papieskim, ponieważ załatwił zatwierdzenie swojego poprzednika, dlatego papież polecał go wielkiemu mistrzowi jako zatwierzonego przez siebie elekta, jako że 13 października 1427 r. otrzymał prowizję papieską<sup>99</sup>. Bez trudności konfirmację swojego wyboru na stolicę w Kwidzynie przez arcybiskupa ryskiego Heninga otrzymał Kaspar Linke *ecclesie Culmensis ad requisicionem honorabilium dominorum domini prepositi necnon administratoris Pomezaniensis ecclesie...*

<sup>94</sup> Konflikt, który powstał pomiędzy biskupem a kapitułą pomezańską (23 września 1348 r. do wyroku korzystnego dla kapituły 10 października 1349 r.) o „ius patronatus” w części kapitulnej, zaledwie w kilka miesięcy po objęciu rządów (grudzień 1347 r.), może świadczyć o tym, że kanonicy byli zmuszeni przyjąć ekspektatywę Arnolda i prośba o prowizję została wymuszona faktami dokonanymi — PrUB, t. IV, nr 351, s. 317–318 oraz nr 360, s. 327–328 — transumpt sześciu przywilejów kapituły od 1284–1321 oraz nr 366, s. 335–337; nr 418, s. 377; nr 459, s. 419–420. Por. J. Wiśniewski, *Dzieje*, jw., s. 82–83.

<sup>95</sup> PrUB, t. IV, nr 193, s. 171 — 29 maja 1347 r. jako elekt pomezański złożył w Awinionie przyrzeczenie wpląt z racji prowizji.

<sup>96</sup> Tamże, nr 202, s. 177 — „Dudum siquidem bone memorie Bertholdo episcopo Pomezaniensi regimini Pomezaniensis ecclesie presidente nos, intendentes eidem ecclesie, cum vacaret, per apostolice sedis providenciam ydoneam presidere personam, provisionem ipsiuecclesie ae vice dispositioni nostre duximus specialiter reservandam, [...] dedum ad te, tunc scolasticum ecclesie supradicte, [...] in spiritualibus providum et in temporalibus circumspectum [...], et subsequenter per venerabilem fratrem nostrum Gaucelinum episcopum Albanensem apud sedem apostolicam tibi fecimus munus consecrationis impendi in illo...”; M. Glauert, *Die Bischofswahlen*, jw., s. 101–102, przyp. 112; J. Wiśniewski, *Dzieje*, s. 81; J. Powierski, Arnold, w: SBPN, t. I, s. 40.

<sup>97</sup> PrUB, t. V/2, nr 871, s. 491 — wielki mistrz Winrich von Kniprode poparł starania kapituły pomezańskiej dla wyboru swojego elekta Mikołaja, oraz nr 872, s. 492 — bulla prowizyjna; J. Wenta, Mikołaj von Radam, w: SBPN, t. III, s. 217.

<sup>98</sup> Tenże, Gerhard Stolpmann, w: SBPN, t. II, s. 35.

<sup>99</sup> Tenże, Jan III Mewe, w: SBPN, t. II, s. 277.

(† 14 października 1363 r.)<sup>100</sup>. Tymczasem wobec ustawicznego sprzeciwu króla polskiego Kazimierza Jagiellończyka musiał ustąpić z biskupstwa pomezkańskiego Mikołaj II, pomimo zatwierdzenia go przez papieża latem 1466 r. (wybrany 8 lutego 1364 r.). Jego miejsce zajął Polak, sekretarz królewski, kanonik gnieźnieński, krakowski i wiślicki Wincenty Kiełbasa, elekt chełmiński, który 1 kwietnia 1467 r. otrzymał prowizję papieża Pawła II<sup>101</sup>. Tymczasem Jan IV Kierstani udał się osobiście do Rzymu, gdzie wcześniej był prokuratorem Zakonu, aby prosić papieża o konfirmację swojej elekcji, którą wystawił papież Sykstus IV dnia 14 kwietnia 1480 r., ale sakrę biskupią przyjął w Królewcu na jesieni tegoż roku<sup>102</sup>. Papież Aleksander VI, który odmówił prekonizacji Hiobowi von Dobeneck na biskupstwo kurlandzkie, zatwierdził go 27 maja 1501 r. (wybrany 20 maja) na biskupstwo pomezkańskie<sup>103</sup>.

## V. WALKA O ZACHOWANIE TRONU POMEZKAŃSKIEGO

Niezwykle skomplikowana sytuacja wystąpiła w chwili wyboru przez kapitułę kwidzyńską na tron biskupów pomezkańskich Jana I Möncha z Elbląga (1376–1409), pochodzącego ze znaczącej rodziny mieszczańskiej<sup>104</sup>. Otóż, o stolicę kwidzyńską zabiegał także kanonik warmiński Teodoryk Damerau z Elbląga, który w 1379 r. został biskupem dorpackim (1379–1400 przez rezygnację; zm. 22 lipca 1408 r. w Rydze) w Inflantach<sup>105</sup>. W kronice pomezkańskiej zapisano o biskupie Janie I, że miał wiele przeszkód na dworze rzymskim przez jednego kanonika z Fromborka, który nazywał się Dameraw<sup>106</sup>. Pomimo, że Teodoryk Damerau był już pracownikiem kancelarii (1372–1376) cesarza Karola IV, a Mönch tylko notariuszem kancelarii biskupów pomezkańskich (do 1377 r.<sup>107</sup>), wygrał ten drugi. Biskup pomezkański nagrodził go probostwem w Rakowcu (na trasie Kwidzyn – Prabuty), a od 1372 r. z prowizji papieskiej Grzegorza XI został kanonikiem wrocławskim (kościół św. Aegediusza) — w 1374 r. uiścił pierwszą ratę annaty za posiadane

<sup>100</sup> Tenże, Kaspar Linke, w: SBPN, t. II, s. 364.

<sup>101</sup> H.J. Karp, Nikolaus OT († 1471), w: Die Bischöfe, jw., s. 502–503; Tenże, Kiełbasa, Wincenty (um 1425–1478), w: Die Bischöfe, jw., s. 366–367; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 157–158.

<sup>102</sup> H.J. Karp, Lessen, Joannes Kerstani (um 1440–1501), w: Die Bischöfe, jw., s. 418; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 159–160 — zmarł 10 kwietnia 1501 r. w Kwidzynie.

<sup>103</sup> H.J. Karp, Dobeneck, Hiob (Job) von OT (ok. 1450–1521), w: Die Bischöfe, jw., s. 134; J. Wiśniewski, Zarys, jw., s. 159–162 — biskup zmarł w Kwidzynie 25 maja 1521 r.

<sup>104</sup> M. Józefczyk, Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej, Elbląg 1996, s. 84–87; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 117.

<sup>105</sup> T. Borawska, Damerau Teodoryk (Dietrich), w: SBKW, s. 37–38.

<sup>106</sup> Podano za M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 103.

<sup>107</sup> Tamże, s. 119 — sporządził kopiarz przywilejów, opatrując je komentarzami historyczno-geograficznymi, które opublikowano w SRP, Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft, opr. E. Strehlke, M. Toeppen, t. V, Leipzig 1874, Frankfurt am Main 1965, s. 410–429. Ponadto Objawienia św. Brygidy szwedzkiej posłużyły mu do napisania „De vita et regula clericorum”, czyli o sposobie życia kleru diecezjalnego, zakonnego i kapitulnego, które opublikował F. Hipler, Meister Johann Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau, ZGAE 3 (1866), s. 288–290.



beneficjum. Wybrany przez kapitułę pomezańską w 1376 r., udał się osobiście do Rzymu, licząc na poparcie Zakonu. Przed Bożym Narodzeniem 1377 r. otrzymał zatwierdzenie papieskie<sup>108</sup>. Został jednak zobowiązany do uiszczenia tzw. *servicium*, co wskazywałoby raczej na prowizję papieską. Ze względu na to, że nie zachowała się bulla papieska w tej sprawie, trudno orzec o przebiegu rokowań w kurii papieskiej. Również następcą Jana I Möncha, biskup Jan II Ryman wybrany przez kapitułę miał kontrkandydata w osobie Henryka von Schaumberga (biskup sambijski w latach 1414–1416). Był on siostrzeńcem arcybiskupa ryskiego Jana von Wallenroda, który bezskutecznie zabiegał dla niego o biskupstwo pomezańskie w Rzymie. Ostatecznie Jan II objął tron pomezański 8 lipca 1410 r.<sup>109</sup> Warto dodać, że ci dwaj biskupi byli wybitnymi biskupami Pomezanii, za czym przemawia ich wykształcenie, a także działalność reformatorska w diecezji (normy prawne, statuty). Natomiast biskup Gerhard Stolpmann, uzyskawszy konfirmację z polecenia arcybiskupa ryskiego Jana von Wallenroda, już po konsekracji (30 stycznia 1418 r.) postarał się o konfirmację nowego papieża Marcina V (wybrany 11 listopada 1417 r.), którą uzyskał 9 maja 1418 r.<sup>110</sup>

## VI. OPŁATA ZA PROWIZJĘ — *SERVICIUM*

Stolica Apostolska do połowy XIII w. sporadycznie ogłaszała obowiązek dokonywania opłat z racji objęcia nowego beneficjum, ale wówczas zawsze określała teren i czas jej obowiązywania. Dopiero Klemens IV (1265–1268) pół roku po swoim wyborze, czyli w sierpniu 1265 r., opublikował konstytucję *Licet ecclesiarum*, którą zarezerwował papieżu wszystkie wakujące urzędy i prebendy kościelne, a także prawo mianowania następcy za życia beneficjanta (ekspektywa)<sup>111</sup>. W praktyce jednak obsadzał te beneficja, których posiadacze zmarli na dworze papieskim. Obsadę wszystkich wakujących beneficjów w kurii zarezerwował papież awinioński (pierwszy) Klemens V konstytucją *Etsi in temporalium* z 1307 r., zaliczając do nich obsadę tronów patriarchów, arcybiskupów, biskupów, innych urzędów i godności kościelnych, m.in. wszystkich prebend kanonicznych. System papieskich rezerwacji poszerzył Jan XXII (1316–1334) dekretem *Ex debito* z 8 grudnia 1316 r. i konstytucją *Execrabilis* z 1317 r.<sup>112</sup> W związku z tym wielu duchownych starało się o uzyskanie ekspektywy, którą traktowano jako pierwszą prowizję, ponieważ w chwili zawakowania urzędu starali się o to, aby nabyte prawa do beneficjum z niej wynikające, wzmacniać prowizją właściwą. Nie była ona

<sup>108</sup> J. v. Posilge, *Chronik*, jw., s. 104, 119; J. Wenta, Jan I Mönch, w: SBPN, t. II, s. 275.

<sup>109</sup> A. Radziwiński, *Biskupstwa*, jw., s. 128; J. Wenta, Jan II Ryman, w: SBPN, t. II, s. 276.

<sup>110</sup> J. Wiśniewski, *Zarys*, jw., s. 151; Tenże, Gerhard Stolpman OT († 1427), w: *Bischöfe*, jw., w druku.

<sup>111</sup> S. Szczur, *Annaty papieskie w Polsce w XIV wieku*, Kraków 1998, s. 15; Klemens IV (Guy Folque) był biskupem Le Pey (1257–1259), a potem arcybiskupem Narbonne (1259–1265), nosząc purpurę kardynalską od grudnia 1262 r. Kardynałowie zebrani w Perugii wybrali go papieżem in absentia na początku lutego 1265 r. — K. Dopierała, *Księga papieży*, jw., s. 210–212.

<sup>112</sup> S. Szczur, jw., s. 16–17, 32; Jan XXII (Jacque Armand Duese) został wybrany pod przemożnym wpływem Filipa, hrabiego Poitiers w Lyonie, gdzie został ukoronowany 5 września 1316 r. — K. Dopierała, jw., s. 237–241.

konieczna, ale obejmujący nowe beneficjum zabezpieczał swoje prawa przed innymi kandydatami, którzy także mogli uzyskać prowizję papieską<sup>113</sup>.

Otrzymanie prowizji papieskiej na beneficjum wyższe (biskupstwo, opactwo), zwane konsystorskim, było połączone z uiszczeniem *servicium commune*, które zasadniczo splanowano w ratach do kasy Stolicy Apostolskiej. Natomiast *annaty papieskie* (*fructus primi anni, fructus annales, fructus pro prima annata*) były pobierane z racji objęcia niższego beneficjum, zwanego niekonsystorskim (np. kanonie, parafie), które należały do kollacji papieskiej. Annaty to dochód, jaki uzyskiwano w pierwszym roku wejścia w posiadanie nowego beneficjum, które wpłacano kolektorom papieskim<sup>114</sup>. Natomiast *servicium* biskupi wpłacali osobiście w kurii papieskiej, chociaż czasem wyręczali ich prokuratorzy. Uiszczenie opłaty za prowizję poprzedzało wniesienie prośby (supliki) o przyznanie wskazanego beneficjum, wystawienie prowizji papieskiej na ten urząd, objęcie urzędu w posiadanie, a następnie ustalenie w kurii papieskiej wysokości *servicium* oraz złożenie przyrzeczenia (obligacji) płatności<sup>115</sup>.

Tymczasem Prusy nie należały do bogatych regionów Europy, co podkreślał kollator papieski Jakub de Rota, zaznaczając, że ubóstwo znajdujących się tutaj beneficjów wynika z częstych napadów pogańskich<sup>116</sup>. Wysokość *servicium* dla Pomezanii wynosiła 1100 guldenów — 1/3 obliczanego dochodu biskupstwa, gdy tymczasem Warmia miała płacić tylko 400 guldenów, Sambia 800, a biskupstwo chełmińskie 700 guldenów. Przy okazji wyboru biskupa Hioba von Dobenecka (1501–1521) Zakon informował, że uzyskuje z biskupstwa podatek o wysokości 400 marek pruskich oraz ok. 1000 guldenów podatku pochodzącego z prawa połowy ryb, produkcji miodu i procesów sądowych<sup>117</sup>. Należy także wziąć pod uwagę, że biskupstwo pozostawało obciążone podatkiem za czas *vacansu* na stolicy biskupiej, której dochód prawnie przypadał Stolicy Apostolskiej. Trzeba też dodać, że elekt musiał pokryć koszty swojej podróży do Awinionu — biskup Ludeko udawał się tam trzy razy — i pobytu, które ulegały powiększeniu o liczbę osób towarzyszących przysłemu biskupowi<sup>118</sup>. Otrzymanie prowizji kosztowało biskupa Ludeko 1100 złotych florenów oraz uiszczenia pięciokrotnego *servicium* (po 1000 florenów), które należało wpłacić do 25 grudnia 1320 r.<sup>119</sup> Jego następca Rudolf

<sup>113</sup> S. Szczer, jw., s. 22.

<sup>114</sup> Tamże, s. 7–10.

<sup>115</sup> Tamże, s. 11, 81.

<sup>116</sup> PrUB, t. II/1, nr 257, s. 164 — „...in provincia Rigensi, [...] quia vix sunt 500 beneficia in universo, tum etiam propter infestationes et invasiones Saracenorum et paganorum et scismaticorum...”; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 107, przyp. 149.

<sup>117</sup> GSA PK, Berlin, XX HA, Ordensfoliant nr 23, s. 250 — z 21.05.1501 r.; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 107, przyp. 155.

<sup>118</sup> Biskupi po zatwierdzeniu załatwiali wiele spraw związanych z funkcjonowaniem diecezji, np. biskup Arnold w 1347 r. — PrUB, t. IV, nr 238–242b, 285 (w czasie od 21 sierpnia do 23 listopada 1347 r.); por. S. Szczer, jw., s. 81 — Nowi posiadacze beneficjów konsystorskich na własny koszt podróżowali na południe Francji. Ich podróż wiązała się często z konsekracją dokonywaną w Awinionie. Papiestwo nie ponosiło z tego tytułu żadnych wydatków.

<sup>119</sup> PrUB, t. II/1, nr 253, s. 162 — dokument z 15 grudnia 1319 r.: „Servicium monasterii Pomezaniensis. XXIII cardinales. Dominus Luthigo episcopus Pomezaniensis promisit pro communi servicio MC florenos auri et quinque consueta servicia persolvere a festo nativitatis domini proxime futuro ad unum annum”; nr 338, s. 253 — scholastyk pomezaniński Hebrardus zapłacił 1 maja i 16 czerwca 1321 r. po 700 florenów za zmarłego biskupa Ludeko; J. Powieński, Ludeko, w: SBPN, t. III, s. 89 — splancono je do 1323 r., czyli po śmierci biskupa; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 66.

zobowiązał się do uregulowania opłaty za czas wakowania urzędu biskupiego (*fructus intercalares; fructus medii temporis*) po poprzedniku, które spłacił w ratach — w sumie 2950 złotych florenów<sup>120</sup> oraz 19 marca 1322 r. zobowiązał się wpłacić 1100 florenów za prowizję oraz pięciokrotne servicinga<sup>121</sup>. Pragnąc wypełnić swoje zobowiązania zapożyczył się u Krzyżaków, kanonika z Wrocławia i kupca z Awinionu<sup>122</sup>. Biskup Arnold za zgodą papieża Klemensa VI z dnia 6 czerwca 1347 r. zapożyczył się na sumę 2000 florenów złotych (guldenów) na załatwienie koniecznych spraw związanych z objęciem diecezji<sup>123</sup>. Już 29 maja 1347 r. złożył obietnicę wpłaty 1.500 florenów *servicium communi* oraz pięciokrotnych *servicio consueta*, po czym dnia 4 czerwca otrzymał prowizję na stolicę kwidzyńską<sup>124</sup>. Kamera apostolska dnia 12 czerwca 1349 r. wystawiła pokwitowanie, że biskup Arnold wpłacił za pośrednictwem kanonika pomezkańskiego Henryka z Malborka sumę 315 florenów tytułem opłaty prowizyjnej, a kolejną ratę w wysokości 319 florenów 20 sierpnia tegoż roku<sup>125</sup>. Kolejny biskup Mikołaj von Radam wpłacił *servicium* przez kanonika Dietricha de Steghena dnia 11 października 1360 r. w wysokości 325 guldenów, a 20 listopada 1361 r. przez prokuratora Lamberta de Orsoya taką samą sumę<sup>126</sup>.

<sup>120</sup> PrUB, t. II/1, nr 338, s. 253 — 1 maja 1321 r. wpłacono 1.700 florenów; A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 65 — 16 sierpnia 1321 r. wpłacono 700 florenów, a 22 sierpnia 1323 r. 550 florenów jako servicinga biskupa Ludeko; PrUB, t. II/1, nr 348, s. 263 — dnia 22 lipca 1323 r. biskup pomezkański Rudolf wpłacił przez kanonika pomezkańskiego Fryderyka „pro communi servicingo predecessoris sui 550 flor. auri”.

<sup>121</sup> PrUB, t. II/1, nr 374, s. 277 — w zobowiązaniu zaznaczył, że połowę uiszczył do Wielkanocy i drugą część do Wielkanocy kolejnego roku; nr 455–456, s. 320 — czyli 1 i 2 marca 1324 r. wpłacono całość zobowiązania: „recepta sunt a domino Rudolpho episcopo Pomezaniensi servitia per manus magistrorum Nicholai Conradi et Theodorici de reis, clericorum suorum, 550 flor. auri” oraz „dominus Rodolphus episcopus Pomezaniensis solvit pro complemento sui communis servicingi collegium XXV cardinalium contingentes DL florenos auri et pro complemento servicingi familie XXII florenos per manus magistri Nicholai Conradi procuratoris sui. Cuius obligatio facta anno domini MCCCXXII die XIX mensis marcii”. Por. A. Radziwiński, Biskupstwa, jw., s. 65.

<sup>122</sup> Tamże, s. 65–67 — spłacił do marca 1325 r.; J. Powieński, Rudolf, w: SBPN, t. IV, s. 109; J. Wiśniewski, Dzieje, jw., s. 69–70

<sup>123</sup> PrUB, t. IV, nr 209, s. 183–184 — „...tui supplicationibus inclinati, fraternitati tue contrahendi mutuum propter hoc ad summam predictam duorum milium florenorum auri nomine tuo etc...”.

<sup>124</sup> Tamże, nr 193, s. 171: „Dominus frater Arnoldus electus in episcopum Pomezaniensem in provincia Regensi promisit pro suo communi servicingo MC florenos auri et V servicinga consueta solvendo medietatem in proximo festo Resurrexionis domini et aliam in festo sancti Michaelis Septembris extunc secuturo, alioquin infra IV menses etc. Et iuravit etc.”; nr 202, s. 177 — „Dudum siquidem bone memorie Bertholdo episcopo Pomezaniensi regimini Pomezaniensis ecclesie presidente nos, intendentes eidem ecclesie, cum vacaret, per apostolice sedis providenciam ydoneam presidere personam, provisionem ipsius ecclesie ac vice dispositioni nostre duximus specialiter reservandam, [...] dedum ad te, tunc scolasticum ecclesie supradicte, [...] in spiritualibus providum et in temporalibus circumspicendum...”; J. Wiśniewski, Wpływ Zakonu i metropolity na zarząd diecezją pomezkańską w czasach błogosławionej Doroty z Małtów, w: Epoka i życie bógosławionej Doroty z Małtów, pod red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 13; Tenże, Dzieje, s. 81.

<sup>125</sup> PrUB, t. IV, nr 422, s. 380 — „per manus fratris Henrici de Castro sancte Marie canonici eiusdem ecclesie Pomezaniensis” oraz nr 443, s. 402, gdzie zaznaczono, że dokonano jej „pro complemento”, co wskazywałoby na całkowite wypełnienie zobowiązania; Zatem nie dopełnił obietnicy złożonej przed konsekracją, w której zobowiązał się wpłacić w dwóch ratach do Wielkanocy i św. Michała Archanioła (29 września) 1348 r.

<sup>126</sup> Tamże, t. V/2, nr 912, s. 518 oraz nr 1033, s. 589 — „...pro complemento sui communis servicingi 275 Fl. und [pro] complemento 4-or servicingi minorum 50 Fl. durch Lambert de Orsoy, prokurator in curia Romana...”; J. Wenta, Mikołaj von Radam, w: SBPN, t. III, s. 217.

Interesujące jest to, że w diecezji pomezańskiej (tak jak sambijskiej) biskupami wybierano tylko tych członków Zakonu, którzy w jakiś sposób zaznaczyli tutaj swoją obecność, postępując na drodze kariery kościelnej. Typowym przykładem takiego awansu może być biskup Jan I Mönch, który będąc jednym z najmłodszych kanoników, bo zaledwie od ponad roku, został wybrany 12 czerwca 1376 r. przez kapitułę. Członkowie kapituły docenili nie tylko ukończone przez niego studia prawnicze, ale zasługi w czasie pełnienia funkcji notariusza i doradcy prawnego swojego poprzednika Mikołaja I von Radama<sup>127</sup>.

Metropolita ryski arcybiskup Fryderyk von Pernstein (1304–1341) sprzeciwiał się kandydatom członków Zakonu do tronów biskupich w prowincji. Jego następcy zaś już nie odgrywali większej roli w tej kwestii, ponieważ Stolica Apostolska zastrzegła sobie prawo obsadzania zdecydowanej większości biskupstw, co prowadziło w konsekwencji do czynienia zabiegów, oprócz wyboru przez kapitułę pomezańską czy uzyskania ekspektatywy, o uzyskanie prowizji papieskiej. Ta zaś ogromnie obciążała finansowo diecezję, stąd koniecznością stało się korzystanie z pomocy finansowej kapituły, ale przede wszystkim Zakonu, aby starania elekta kapitulnego zakończyły się pozytywnie. Wniosek stąd jasny, że celem uzyskania takiego efektu, przy konieczności szybkiego obsadzenia opuszczonego tronu biskupiego ze względu na przymus odprowadzenia dochodów biskupstwa do kasy papieskiej, należało podjąć zgodne działania przez kapitułę i centralne władze Zakonu.

## MITTELALTERLICHE KÜR DER BISCHÖFE VON POMESANIEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Pomesanische Domkapitel in Kwidzyn (Marienwerder), am 28. Februar 1284 gegründet und in den Deutschen Orden von Bischof Albert inkorporiert, hatte - wie andere Domkapitel — das Recht, den Diözesanbischof zu küren. Da aber der Domkprobst mit Zustimmung des Großmeisters des Ordens und nach Annahme der Ordenskutte gekürt werden durfte, wurde folglich ein Mitglied des Ordens auch ohne seine Einmischung gewählt. Beim Hinweis des Großmeisters dürfte es sich ohne Zweifel um konkrete Kandidaten zum pomesanischen Bischofsthron gehandelt haben, was einige Male geschehen ist. In den Jahren 1286–1523, also nach der Einsetzung des Kapitels, haben sich die Chorherrn immer auf das Amt eines Ordenbruders berufen. In anderen Fällen waren es Personen, die dank der Intervention des Papstes den pomesanischen Bischofsthron bestiegen (Kardinal De Grassis, Kardinal De Rodulfis), des polnischen Königs (W. Kiełbasa) bzw. des Metropoliten (Ernst OP, Albert OFM, Heinrich aus Pomesanien). Die 22 pomesanischen Bischöfe (mit den Kandidaten Nikolaus II. und Erhard) hat das Kapitel aus seiner Runde 5 Probste, 7 Chorherrn, 4 Personen außerhalb des Kapitels und 6 Personen wurden nominiert, ohne Beeinflussung seitens der Mitglieder des Domkapitels. Der Metropolit aus Riga, Erzbischof Friedrich von Pernstein OFM (1304–1341) lehnte die Bestätigung der pomesanischen Kandidaten rundweg ab, deshalb bemühten sie sich um eine Konfirmation direkt beim Papst und zahlten das in Preußen höchste *servicium* in Höhe von 1100 Gulden.

<sup>127</sup> PomU, nr 76, s. 116 — z 4 czerwca 1376 r.; M. Glauert, Die Bischofswahlen, jw., s. 123.

## WŁOSKA DZIAŁALNOŚĆ GIOVANNIEGO BATTISTY LANCELLOTTIEGO

Treść: — Wstęp. — I. Przodkowie i najbliższa rodzina. 1. Powstanie dwu najważniejszych gałęzi rodu Lancellottich. 2. Przodkowie i krewni w gałęzi rzymskiej. 3. Najbliższa rodzina. — II. Studia prawnicze i służba w Kurii Rzymskiej. — III. Gubernator i wicelegat Państwa Kościelnego. — IV. Biskup diecezji Nola. — Zakończenie. Zusammenfassung.

### WSTĘP

O relacjach włosko-polskich możemy mówić już w okresie IX–X wieku. To wówczas na wybrzeżu Bałtyku przycumował statek, na którym przybył włoski szlachcic Polemone Libo z licznym zastępem swych rodaków. Niebawem zapoczątkowali oni osadnictwo w Polsce północnej i na Litwie. Natomiast na początku XX wieku jedną z pierwszych monografii na ten temat przygotował już włoski książę Daugnou, publikując w 1906 roku w Cremonie swoją dwutomową pracę na temat *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII (Note storiche con brevi cenni genealogici, araldici e biografici)*<sup>1</sup>.

W okresie renesansu i baroku obecność na polskiej ziemi włoskich architektów, rzeźbiarzy, muzyków, bankierów, pocztmistrzów i dyplomatów przybrała znacznie na sile. Wielu z nich osiadło w Polsce na stałe i spolonizowało swoje nazwiska. Świadczą o tym chociażby takie z nich jak: Czeki, Ciołek, Dziboni, Dziuli, Karenga, Kwintaen, Limont, Manuczy, Wilczogórski (Montelupi), Pikturna, Tylly, Zetinian i inne<sup>2</sup>. W tym szerokim spektrum przedstawiciele różnych służb publicznych nie brakowało i ludzi Kościoła. Nie było też sporadyczną praktyką, że niektórzy sekretarze Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie po ukończeniu swej misji pracowali następnie w kancelarii królewskiej<sup>3</sup> lub któregoś z polskich biskupów i zdobywając godności kanoniczne, wchodzili w skład jednej z kapituł, chociażby warmińskiej<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. F.F. de Daugnou, *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII*, t. 1–2, Crema 1906.

<sup>2</sup> Zob. J. Ptaśnik, *Z dziejów kultury włoskiego Krakowa*, *Rocznik Krakowski* 1906, nadbitka z 1907.

<sup>3</sup> Wystarczy choćby wspomnieć, że sekretarzem królewskim został Bartolomeo Ribboni, sekretarz nuncjatury z czasów kard. C. de Torreses (1621–1622).

<sup>4</sup> Potwierdzają to chociażby niektóre biogramy członków Kapituły Warmińskiej. Zob. *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996.

Co więcej, w jednym z takich przypadków, który dotyczy byłego sekretarza Domenico Roncallo<sup>5</sup>, już w trzeciej dekadzie XVII w. spotykamy się nie tylko z jego intensywną służbą na rzecz króla Władysława IV<sup>6</sup> i związaną z tym działalnością dyplomatyczną na terenie Włoch i Francji<sup>7</sup>, ale także z jego oceną Polaków zawartą w wydanej w Rzymie książce *Panegyris in Laudem Polonorum*<sup>8</sup>.

W powolny proces powstawania źródłowych monografii dotyczących działalności Włochów w Polsce w końcu lat siedemdziesiątych w znamienny sposób wpisała się Danuta Quirini-Popławska<sup>9</sup>. Z kolei, w aktualnej chwili poprzez liczny szereg przyczynków księdza Tadeusza Fitycha sygnalizujemy powstawanie pierwszej w pełni źródłowej monografii nuncjusza apostolskiego w Warszawie z czasu pierwszej połowy XVII w.<sup>10</sup>. Otóż po roku 1596 (z chwilą, kiedy król Zygmunt III

<sup>5</sup> Wśród niekompletnych spisów kanoników warmińskich z XVII w. spotykamy, obok Domenico Roncallo, także nazwiska niektórych znanych Włochów: Giovanni Jacobelli, Giuseppe Raimundo Accoramboni, Giacomo Simonetti, Petro Francesco Giovannini — zob. A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 44; A. Kopiczko, *Organizacja i ustrój diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Lublin 1991, s. 307–338, tab. 26. W liście H. Viscontiego do kard. F. Barberiniego z 3 IV 1631 król Zygmunt III twierdzi, że krótko po odjeździe nuncjusza G.B. Lancellottiego 25 VI 1627 Domenico Roncalli objął wakującą funkcję nadwornego kapelana. Zob. Decifr.: BV, Barb. Lat 6587 f. 51r. Roncalli nie rezydował przy kapitule, ale objął dom po zmarłym kanoniku Grzegorz Borascie (zob. AAWO, AK 6, k. 110v) i prosił o ogród po zmarłym kanoniku Germanie i folwark kapitulny w Zawierzu k. Fromborka (tamże, k. 122v), a w dniu 24 IV 1643 był pełnomocnikiem biskupa nominata Jana Karola Konopackiego do objęcia kanonii, przed jego oficjalnym wyborem na biskupa warmińskiego (tamże, k. 121v).

<sup>6</sup> W dniu 30 IX 1642 r. przedstawił kapitule dokument papieża Urbana VIII i prowidę króla Władysława IV oraz inwestyturę nuncjusza w Polsce w latach 1635–1643, Mario Filonardiego, na kanonie warmińską. Zob. A. Kopiczko, *Roncalli (Roncallius) Dominik*, w: SBKW, s. 205–206.

<sup>7</sup> Domenico Roncalli był wysłany przez króla do Francji w charakterze rezydenta w okresie przygotowywania planów rokowań ze Szwecją i wojny tureckiej. Co więcej, nie zawsze był on lojalny, bowiem w trakcie podróży u boku posła Gosiewskiego udostępnił jego instrukcję francuskiemu dyplomacie d'Avaux. W latach 1632–1648 w Paryżu pełnił obowiązki agenta Władysława IV, ale w pewnym momencie (bez zgody swego mocodawcy) wyjechał do Rzymu, aby starać się o godność kardynała dla brata ministra francuskiego Mazariniego. Zob. *Dyplomaci w dawnych czasach*, s. 37, 263, 277, 290, 299; A. Wicquefort, *L'ambassadeur et ses fonctions*. La Haye 1681, t. 1, s. 807–808. Zob. K. Waliszewski, *Polsko-francuskie stosunki w XVII wieku*, Kraków 1889 oraz Tomkiewicz, *Więzień kardynała*, s. 134 — cyt. za W. Czaplinski, *Dyplomacja polska w latach 1605–1648*, w: *Polska służba dyplomatyczna XVI–XVIII wieku*, pod red. Z. Wójcika, Warszawa 1966, s. 249.

<sup>8</sup> Zob. Domenico Roncallo, *Panegyris in Laudem Polonorum*, Romae 1633. Faktu tej publikacji nie zna A. Kopiczko, autor jego pierwszego w Polsce biogramu — zob. A. Kopiczko, *Roncalli (Roncallius) Dominik*, w: SBKW, s. 205–206.

<sup>9</sup> Zob. D. Quirini-Popławska, *Działalność Sebastiana Montelupiego w Krakowie w drugiej połowie XVI wieku*, Kraków 1980 (Rozprawy habilitacyjne UJ nr 41) oraz Sebastiano Montelupi, *toscano, mercante e Maestro della posta reale di Cracovia: saggio sulle comunicazioni Polonia-Italia nel 1500*, Modena 1989. Wcześniej postacią tą zainteresowała się J. Bieniarzówna, *Montelupi Dominik (zm. 1623), bankier i poczmistrz królewski*, PSB, t. 21, 1976, s. 666–667.

<sup>10</sup> Z całego szeregu prac ks. Tadeusza Fitycha — zob. m.in.: *Herb rodziny Lancellottich oraz jej przedstawiciela Jana Chrzyciela Lancellotti — nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627)*, *Saeculum Christianum* 1: 1994, n. 1, s. 161–172; *Kariera kurialna i dyplomatyczna do roku 1614 Giovanniego Battisty Lancellottiego nuncjusza apostolskiego w Polsce w latach 1622–1627*, w: *Słowo nieskowane, Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 661–672; *Początki misji dyplomatycznej Giovanniego Battisty Lancellottiego*, 31-szego nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627), *RTK* 46: 1999, z. 4, s. 79–118; *Rekomendacje Zygmunta III Wazy w sprawie kardynałatu Giovanniego Battisty Lancellottiego nuncjusza apostolskiego*

Waza od roku 1609 osiadł w Warszawie) trzydziestym pierwszym z kolei nuncjuszem papieskim w Polsce był biskup diecezji Nola w południowych Włoszech Giovanni Battista Lancellotti (\*1575 † 1655), do chwili obecnej praktycznie nieznany we włoskiej i europejskiej literaturze. Należał on do grona posłów papieskich akredytowanych na dworze, dla których Zygmunt III Waza (król polski w latach 1587–1632) aż przez 8 lat z wielką determinacją zabiegał o promocję kardynalską.

W poniższym przyczynku pragniemy nie tylko częściowo uzupełnić lukę biograficzną w historiografii europejskiej, ale przede wszystkim po raz pierwszy w syntetyczny sposób zaprezentować najnowsze efekty badań odśladające praktycznie całkowicie nieznaną we Włoszech jak i w Polsce włoską działalność Giovanniego Battisty Lancellottiego.

## I. PRZODKOWIE I NAJBLIŻSZA RODZINA

### 1. Powstanie dwu najważniejszych gałęzi rodu Lancellottich

Geneza całego rodu jak i poszczególnych gałęzi nobilitowanej rodziny Lancellottich obecnej w Europie nie została jeszcze w pełni wyjaśniona. Tematu tego nie podejmowali ani nieliczni włoscy historycy XVII i XVIII w. prezentujący zarówno postać jak i działalność pasterską biskupa Noli Giovanniego Battisty Lancellottiego oraz kardynałów należących do tej samej rodziny<sup>11</sup>, ani też XIX- i XX-wieczni autorzy polskich haseł encyklopedycznych dotyczących osoby i działalności Lancellottiego jako nuncjusza w Warszawie<sup>12</sup>. Sytuacja ta zmieniła się dopiero

w Polsce w latach 1622–1627, *NP* 91: 1999, s. 171–206; Podstawowe źródła do badań nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego w Polsce (1622–1627), *Saeculum Christianum* 6: 1999, n. 2, s. 209–224; oraz *SW* 36(1999), s. 125–140; Korespondencja internuncjusza audytora Antonio Francisco Cirioli z Sekretariatem Stanu w przededniu sejmu zwyczajnego zwołanego w Warszawie w 1623 roku (edycja listów od 26 XI 1622 do 24 I 1623), *Folia Historica Cracoviensia* 6: 1999, s. 111–128; Diecezja Nola w latach 1615–1655. Rządy biskupa Giovanniego Battisty Lancellottiego nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627), *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 19(1999), s. 135–171; Obecność nuncjusza Giovanniego Battisty Lancellottiego na sejmach, *Saeculum Christianum* 5: 1998, n. 2 s. 145–194; Całościowe zestawienie źródeł nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego, posła papieskiego w Polsce w latach 1622–1627, w: *Służcie Panu z weselem. Księga pamiątkowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, red. ks. Ignacy D e c, t. 2: *W służbie teologii*, Wrocław 2000, s. 137–180; Krąg rodzinny Giovanniego Battisty Lancellottiego, 31. nuncjusza apostolskiego w Polsce, *RTK* 47: 2000, z. 4, s. 81–112; Pierwsze wizytacje kolegów papieskich w Polsce (Z działalności G.B. Lancellottiego nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627), w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona czci Księdza Profesora Antoniego Młotka*, red. M. B i s k u p, T. R e r o Ń, Wrocław 2000, s. 723–756; Wstęp do badań nad diecezją Nola w XVII wieku, (złożono do druku); Półroczna podróż do Warszawy Giovanniego Battisty Lancellottiego, nuncjusza apostolskiego w Polsce w latach 1622–162 (złożono do druku); Inizi della missione diplomatica di Giovanni Battista Lancellotti nunzio apostolico in Polonia (1622–1627) — złożono do druku na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

<sup>11</sup> A. Ferraro, *Cemeterio Nolano*, Napoli 1644, s. 73–88; F. Ughello, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, t. 6, Venetia 1720<sup>2</sup> red. i wyd. N. C o l e t t i i n., s. 263; G. R e m o n d i n i, *Della Nolana Ecclesiastica storia*, t. 3, Napoli 1757, s. 291–322.

<sup>12</sup> J. B a r t o s z e w i c z, *Lancelotti (Jan Baptysta)*, *Encyklopedia Orgelbranda*, t. 16, Warszawa 1864, s. 672–673; *Encyklopedia Kościelna*, wyd. M. N o w o d w o r s k i, t. 11, Warszawa – Płock 1878,

w połowie XIX w., kiedy to Gaetano Moroni, rzymski prałat Kamery Apostolskiej, po raz pierwszy opublikował stosunkowo obszerne biogramy kardynałów Scipione († 1598), Orazio († 1620) i Filippa († 1794) Lancellottich<sup>13</sup>. Na wstępie do pierwszego z nich, powołując się na Amidenio (chodzi z pewnością o Teodoro Amaydena) podkreślił on portugalski rodowód Lancellottich<sup>14</sup>, którzy potem osiedlili się w Awinionie, Bolonii, Neapolu i Rzymie, ale co znamienne, nie wspominał ani słowem o obecności tej rodziny na Sycylii.

Jak gdyby w odpowiedzi na zasygnalizowaną, ale nieudokumentowaną tezę Moroniego o portugalskim rodowodzie Lancellottich, w trzydzieści lat później książę de Daugnon opublikował równocześnie w Mediolanie i w Neapolu zwięzłą, a przy tym dojrzałą syntezę źródłową na temat genealogii tejże rodziny<sup>15</sup>. Z kolei tenże autor w swojej pracy, wysoko ocenionej przez współczesnych mu historyków włoskich, akcentuje jedynie normański rodowód Lancellottich i w oparciu o uwierzytelnione źródła po raz pierwszy tak szczegółowo prezentuje zarówno protoplastów Lancellottich jak i ich drzewo genealogiczne (pierwsze w literaturze tegoż przedmiotu). Daugnon utożsamiał Lancellottich z Sycylią, gdzie jego zdaniem powstała najważniejsza gałąź tego rodu, a z której dopiero wiek później wykształciła się gałąź rzymska.

Natomiast na początku XX w. dwaj włoscy historycy, specjalizujący się w zakresie genealogii i heraldyki rodzin włoskich Teodoro Amayden i Vittorio Spreti, prezentując herb Lancellottich, w bardzo lapidarny sposób podkreślają jedynie fakt, iż interesująca nas rzymska gałąź tej rodziny dotarła do Włoch przez Sycylię, gdzie już w roku 1262 jeden z jej przedstawicieli był gubernatorem Trapari. Po klęsce króla Marcina z Sycylii do Rzymu w 1442 roku<sup>16</sup> przeniósł się Frederico Lancellotti. Prawdopodobnie jest to już wpływ publikacji księcia de Daugnon, chociaż nie jest on przez tych autorów ani cytowany, ani też nie odnotowali oni składu osobowego zestawionego przezeń drzewa genealogicz-

s. 596–597; zna tylko Jana Pawła Lancellottiego († 1591) — słynnego klasyka prawa i benedyktyna Klaudiusza Lancellottiego († 1695). Na początku kolejnego stulecia Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana, seria I, t. 42, Warszawa 1908, s. 904–905 — posiada już obszerne hasło dotyczące instrukcji i niektórych przejawów działalności nuncjusza Lancellottiego prezentowanych jedynie w oparciu o polskie prace: Rykaczewskiego, Fabisza, Załęskiego i J. Ptaśnika. Wszyscy wspomniani autorzy nielicznych haseł całkowitym milczeniem traktują istniejące już przynajmniej włoskie biogramy najbliższych krewnych Lancellottiego promowanych godnością kardynalską. Wszyscy oni podają natomiast błędną datę śmierci. Czynią to m.in. za Ferdinando Ughello, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, t. 6, Venetia 1720<sup>2</sup>, red. i wyd. N. Coletti i in., s. 263.

<sup>13</sup> Zob. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 37, Venezia 1846, s. 85–88.

<sup>14</sup> Zob. Tenze, *Lancellotti Scipione, Cardinale*, *Dizionario di erudizione*, T. 37, Venezia 1846, s. 85.

<sup>15</sup> Już w roku 1882, a więc zaledwie w dwa trzy lata po opublikowaniu pracy księcia de Daugnon na łamach czasopisma *Giornale Araldico-Genalogico-Diplomatico* wydawanego w Pizie przez red. G.B. Crollanza z ramienia Włoskiej Akademii Heraldyki, ukazała się stosunkowo obszerna i pozytywna recenzja podkreślająca z jednej strony zupełną nowość tematu, a z drugiej wielką erudycją autora, jego krytyczność i doskonałą znajomość problematyki heraldycznej. Zob. tamże, *Rocznik 1981–1982*, t. 9, Pisa 1982, s. 154–156.

<sup>16</sup> Tę datę przybycia Lancellottich do Rzymu za Mampierim podaje Teodoro Amayden i Vittorio Spreti, w: *Enciclopedia Storico-Nobiliare Italiana*, Milano 1931, vol. 4, p. 32. Natomiast datę o wiek późniejszą, a więc przypadającą na połowę XVI stulecia, podaje *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Roma (b.r.w. 1949?), vol. 6, col. 273.



nego<sup>17</sup>. Mniej więcej w podobnym kierunku poszli autorzy wszystkich późniejszych haseł encyklopedycznych dotyczących przedstawicieli Lancellottich z obszaru języka włoskiego.

Powracając raz jeszcze do problemu genezy całego rodu jak i poszczególnych gałęzi szeroko rozprzestrzenionej, dziś już księżęcej rodziny Lancellottich, wypada nam odnotować trzy zawarte w źródłach i w literaturze tezy. I tak już w latach trzydziestych XVII w. w bliskim otoczeniu papieża Urbana VIII (1623–1644) żywe i nawet odnotowane w korespondencji dyplomatycznej było pomówienie lub przeświadczenie o żydowskim pochodzeniu Lancellottich, a o którym w literaturze przedmiotu aż do dzisiaj panuje całkowite milczenie. Natomiast ponad dwa wieki później, tzn. w roku 1846, Moroni sformułował tezę o portugalskim rodowodzie rzymskiej gałęzi Lancellottich, a w roku 1879 książe de Daugnon zaprezentował tezę o normandzkim czyli wojskowym i rycerskim rodowodzie Lancellottich początkowo osiadłych głównie na Sycylii (ale także i w Prowansji), stąd to po jej rozszczepieniu wywodzi się druga najważniejsza jego zdaniem rzymska gałąź tej rodziny. Z kolei z końcem dziewiętnastego stulecia Francesco Giannone dopełnia obrazu obecności Lancellottich na ziemi włoskiej, dokumentując genezę, fragmentaryczną genealogię i prestiż Lancellottich żyjących w regionie Neapolu aż do końca XIX w.<sup>18</sup>.

W dalszym ciągu naszych badań będziemy usiłowali zająć stanowisko wobec każdej z wymienionych tez, wychodząc od stwierdzeń najlepiej udokumentowanych. W opinii księcia de Daugnon, opierającego się na pracach historyków włoskich i francuskich, stosunkowo wcześniej, bowiem już w XIII w., można tam wskazać na jednego z protoplastów rodu Lancellottich. Mianowicie po podbiciu Sycylii przez Normanów w XII w., za rządów Manfreda von Hohenstauffa ok. roku 1260 wymienia się w źródłach *Lancilotto Lancellottiego* — „*cavaliere di virtuose qualittg*” jako męża obdarzonego wieloma zaszczytami i zamianowanego przezeń gubernatorem Trapari (znaczącego miasta portowego na wybrzeżu zachodniej Sycylii)<sup>19</sup>. Z kolei pierwsze gałęzie tej rodziny główne siedziby miały w pobliskich feudach Salemi i Mazzara oraz w dominiach Rabici i Sanaggia. Przy czym Lancellotti zamieszkujący w dolinie Mazzara mieli bliskie powiązania z rodziną Lancellot du Lac w Prowansji<sup>20</sup>.

Gubernator Trapari Lancilotto Lancellottiego miał trzech potomków: córkę oraz dwóch synów — Giacomo i Andrea. Niestety, bardzo wcześnie doszło między nimi do głębokiego rozłamu. Miało to miejsce dokładnie w sytuacji, kiedy walka dwóch

<sup>17</sup> Zob. F.F. de Daugnon, *Memorie Storiche della Casa Lancellotti o Lanzirotti*, Milano 1879, s. 1–36, tabela genealogiczna.

<sup>18</sup> Zob. F. Giannone, *Memorie Storiche. Statuti e consuetudini dell'antica terra di Oppido in Basilicata*, Libreria Antiquaria editrice W. Casari — Testaferrata, Salerno [b.r.w.], s. 278–281. Opiera się on głównie na pracy V. Candida Gonzaga, *Memorie di famiglie nobili napoletane*, t. 5 [b.m.r.w.], ale wydaje się nie znać jego publikacji akcentującej obecność Lancellottich na Sycylii — zob. Candida Gonzaga, *Nobiliario di Messina — Il Blasone in Sicilia — Memorie delle famiglie nobili delle Province meridionali d'Italia* [b.r.m.w., ale przed 1879 r.].

<sup>19</sup> Zob. F. Mugnos, *Teatro genealogico delle famiglie nobili titolate feudatarie ed antiche nobili del fidelissimo Regno di Sicilia*, Palermo 1655, s. 58.

<sup>20</sup> Za Muscia opinię tę przytacza F.F. de Daugnon, chociaż należy tu dodać, iż jej sycylijscy krewni noszą zniekształcone brzmienie nazwiska w formie „Lanzaloni” — zob. *Memorie Storiche della Casa Lancellotti o Lanzirotti*, Milano 1879, s. 2.

najpotężniejszych rodów niemieckich (Hohenstauffów i Welfów — tzw. kwestia supremacji), aż na okres dwóch wieków podzieliła całe Włochy. Wówczas w każdym prawie regionie były obecne dwie zwalczające się partie polityczne — propapieskich gwelfów, jak też opowiadających się po stronie cesarza gibelinów, a co więcej szczególnie ich aktywność przypadła właśnie na wiek XIII. To wówczas, po wyeliminowaniu Manfreda a także Konrada IV († 1254), syna króla Fryderyka II von Hohenstauffa, papież Klemens IV z obawy przed odrodzeniem się Gibelinów, koronę królestwa Sycylii powierzył Karolowi Andegaweńskiemu, bratu Ludwika IX, króla Francji. Niestety, okrutne akty wszechmocnego panowania Francuzów w roku 1282 spowodowały, iż na Sycylii doszło do krwawego powstania zwanego niesporami sycylijskimi. Mieszkańcy wyspy znaleźli jednak pomoc u króla Piotra II Aragońskiego (od 20 lat Francuzi byli z nim w stanie wojny), któremu przekazali koronę Sycylii. Na mocy pokoju zawartego w Caltabellotta w 1302 r. ostatecznie dom rodziny d'Angio (reprezentowany w pld. Italii przez Karola Andegaweńskiego, przetrwał tam od 1246 do 1480 r.) zachował terytorium Neapolu, a Fryderyk, syn Piotra Aragońskiego, zatrzymał Sycylię (gdzie panował w okresie 1296–1336).

Skoro mowa o Lancellottich, to pierworodny syn, Giacomo — kasztelan w Salem<sup>21</sup>, inspirowany uczuciami patriotycznymi opowiedział się po stronie partii związanej z Piotrem Aragońskim i uczestniczył w dramatycznych wydarzeniach związanych z niesporami sycylijskimi<sup>22</sup>. Z kolei Andrea był właścicielem posiadłości w Mazzara i pierwszym, który stanął po stronie Karola Andegaweńskiego, króla Neapolu i zarazem przywódcy frakcji gwelfów. Udał się więc za nim do Neapolu, co w konsekwencji zaznaczyło się między innymi także ideową zmianą tarczy czasowego herbu, który dokumentował odejście od tradycji rodzinnej. Po śmierci króla Andrea powrócił na Sycylię, gdzie wkrótce zmarł. Jego orientację polityczną przejął jednak syn Frederico, który w roku 1311 otrzymał od Roberta Andegaweńskiego zgodę na umieszczenie w tarczy herbowej czterozębego lambella jako znaku identyfikacyjnego partii gwelfów<sup>23</sup>.

Chociaż jeden z pierwszych znawców genealogii rodziny Lancellottich w osobie Andrea wskazuje nie tylko na pierwszego ich przedstawiciela w stronnictwie gwelfów, ale zarazem praojca rzymskiej gałęzi Lancellottich, to przyznajemy rację księciu de Daugnon, który twierdzi, że jest to przedwczesne. Bowiem zachowany dokument Senatu w Palermo z roku 1788 precyzyjnie dokumentuje dziedzictwo, genealogię i nobilitację sycylijskich Lanzirottich aż do chwili wystawienia i uwiarygodnienia tegoż dokumentu. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że pierwsi najważniejsi przedstawiciele tego rodu byli związani z feudem Rabici. Wspomniany dokument za głowę tamtejszego rodu uznaje Lancillotto Lancillotto II, wysoko postawionego żołnierza wojsk królewskich, któremu Fryderyk II przyznał przywilej

<sup>21</sup> Był nim z nominacji Karola Andegaweńskiego. Zob. F.F. de Daugnon, jw., s. 6.

<sup>22</sup> Wcześniej z Givanni Bruno, bratem Piotra, a męża swej siostry zajął feudo Rabici, którego było własnością francuskiego szlachcica Leona d'Harcourt, przyznaną mu przez króla Karola Andegaweńskiego. W roku 1282 wraz ze wspomnianym powyżej Bruno został wybrany „Rettore del Popolo di Palermo”, a następnie także Salem. Zob. tamże. Natomiast wspomnianą tu rodzinę Bruno bliżej przedstawił Filadelfio Mugnos w swej książce — Teatro genealogico delle famiglie nobili titolate feudatarie ed antiche nobili del fidelissimo Regno di Sicilia, Palermo 1655, s. 58 i 185.

<sup>23</sup> Zob. F.F. de Daugnon, jw., s. 5.

pierwszego barona (*liber baro* — wolny człowiek) feuda w Rabici<sup>24</sup>. Kolejnymi dziedzicami tego feuda byli: w roku 1347 jego syn Giacomo II zwany także Giacomino, a następnie Gerrado, który miał dwóch synów: Andrea i Nicola (dziedzic feuda Rabici). Ten był ojcem pięciu synów. Najmłodszy z nich Andreotto w roku 1407 na mocy przywileju króla Marcina odziedziczył feudo Rabici; jego starszy brat Antonio otrzymał feudo Sanaggia na terytorium Salem, gdzie w latach 1393–1409 był kapitanem wojskowym. Najpotężniejszymi feudariuszami na terytorium Salem byli dalsi trzej bracia Lancellotti, to znaczy — Giacomo i Riccardo, którzy żyli w latach 1393–1409 oraz najstarszy syn Nicoli — Federrico (znany tam jako najbogatszy z baronów). Niestety, pozbawiona pragmatyzmu wierność ideałom politycznym spowodowała, iż w roku 1393 Riccardo i Federico, opowiadając się po raz drugi w dziejach sycylijskiego rodu Lancellottich za stronnictwem gwelfów, wystąpili przeciwko królowi Marcinowi. Wobec czego po skonfiskowaniu im dóbr ziemskich, byli zmuszeni opuścić ojczyznę. Udali się więc do głównej siedziby gwelfów w Neapolu. Emigrującemu z Sycylii Federricowi towarzyszył jego syn Pietro. Droga tego ostatniego wiodła najpierw do Prowansji (u boku Renato Andegaweńskiego), a następnie przez Awinion i Bolonię do Rzymu, gdzie w roku 1449 osiadł na stałe z rodziną. To właśnie w Rzymie jego syn Scipione zdobędzie na dworze papieskim prestiżową pozycję, stając się osobistym lekarzem papieża Juliusza II. Zanim w roku 1511 uratował mu życie, wcześniej, bo już w roku 1491 nabył posesję przy Via Coronari, w pobliżu mostu Anioła<sup>25</sup>. Jak to podkreśla Patrizia Cavazzini, od momentu osiedlenia się w Rzymie Lancellotti byli oskarżani o wątpliwe mieszczańskie pochodzenie<sup>26</sup>.

W tym momencie przerwiemy dalszą prezentację sycylijskiej gałęzi Lanziotich, którzy byli potomkami Antonia (brata rebelianta Federrica) i baronami feuda w Sanaggii, aby stwierdzić, że to właśnie Federrico i Riccardo — członkowie partii gwelfów z przełomu XIV/XV w. stali się w bezpośredni sposób założycielami rzymskiej gałęzi Lancellottich. W ciągu wieków sycylijska gałąź weszła w liczne parentele, między innymi z rodzinami Bruno, dei Bechet oraz di Villarena<sup>27</sup>.

## 2. Przodkowie i krewni w gałęzi rzymskiej

Jak już wspomnieliśmy, na Sycylii początki tej linii sięgają końca XIV w. Natomiast po osiedleniu się w roku 1449 w Rzymie<sup>28</sup> rodzina ta rozwijała się aż do jej wygaśnięcia w roku 1852, po czym była adoptowna przez ród Massimi.

<sup>24</sup> Wcześniej właścicielem tegoż feuda na zasadzie uzurpacji ok 1282 r. był Giacomo Lancellotto, a po przejęciu przez króla otrzymał je Guglielmo di Bonello kamerdyner króla Konrada w Palermo.

<sup>25</sup> Zob. P. C a v a z z i n i, Palazzo Lancellotti ai Coronari. Cantiere i Agostino Tassi, [Roma] 1998, s. 3 nlb.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 3.

<sup>27</sup> Zob. F.F. de D a u g n o n, jw., s. 17.

<sup>28</sup> Tę kluczową datę wskazuje w oparciu o źródła T. Amayden — zob. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 1335 — Famiglie romane nobili, f. 447: „La famiglia Lancellotti m venuta da Avignone in Bologna, e da Bologna in Roma circa 200 anni poiche del 1449 trovo istromento nel Archivio Lateranense nel quale si legge Pietro Lancellotti”.

W XV wieku wybitnymi reprezentantami Lancellottich, wywodzącymi się w większości z linii rzymskiej byli: syn Federica przybyłego do Neapolu z Sycylii — Pietro Lancellotti (1449)<sup>29</sup>, Antonio Lancellotti (1459), Giovanni Lancellotti (osiadły w Rzymie — Rione de Ponte) (1470), Domenico Antonio z Cremony (1473) i Giuliano Giovanni Lancellotti (1502)<sup>30</sup>.

Na progu XVI wieku gałąź tę reprezentuje postać stosunkowo dobrze udokumentowana w źródłach. Jest nią pradziad Giovanniego Battisty Lancellottiego, humanista i wysoko ceniony doktor medycyny Scipione Lancellotti († 1517? lub 1527?) — w latach 1476–1513 był lekarzem zabezpieczającym liczne konklawe<sup>31</sup>, a jego ojcem był Pietro Lancellotti osiadły nad Tybrem w roku 1449, lub pewien Giovanni mieszkający w roku 1470 w pobliżu mostu<sup>32</sup>. Scipione był wysoko cenionym na polu nauki, literatury oraz na dworze papieskim za Leona X i Juliusza II (któremu w roku 1511 uratował życie), jak i na Kapitolu, gdzie w roku 1510 powierzono mu jedną z najbardziej zaszczytnych funkcji „*conservatore*”<sup>33</sup>. Wcześniej, tzn. w roku 1477, Scipione poślubił Ippolitę Casali, która należała do najwyższej postawionych kapitolinińskich rodzin nobilitowanych (a ponadto w Rione di Ponte posiadała szereg domów)<sup>34</sup> i miał z nią czworo dzieci: trzech synów — Lancellotto, Aurelio i Orazio oraz córkę Laurę.

Ta ostatnia w roku 1538 została wydana za Burgundio Ceuliego Griffiego należącego do rodziny bankierów pisańskich<sup>35</sup>. Lancellotto już w 1644 r. rozpoczął jako ceremoniarz papieski karierę kościelną na dworze Leona X, w roku 1573 stał się pierwszym w rodzinie arcybiskupem. Natomiast Orazio († 1556), idąc w ślady swego ojca, został wybitnym lekarzem<sup>36</sup>. Za żonę wziął Antoninę Aragońską<sup>37</sup>. W gronie ich siedmiorga dzieci byli m.in. dwaj stryjowie naszego nuncjusza: kardynał Scipione Lancellotti (\*1527 † 1598) i biskup Lancellotto Lancellotti (\*1546 † 1602), Prudenzia (która poślubiła Antonio Gabrielliego, należącego do patrycjuszy rzymskich) i oczywiście jego ojciec Paolo Lancellotti<sup>38</sup>.

<sup>29</sup> Rękopis, na który powołuje się Amayden aktualnie nie istnieje.

<sup>30</sup> Zob. T. Amayden, *La storia delle famiglie romane*, Roma [1910], vol. 2, p. 15.

<sup>31</sup> Zob. G. Marini, *Degli Archivi Pontifici*, Roma 1784, t. 1, s. 297. Odnawia fakt śmierci w roku 1527 „in palatio suo retro S. Salvatore in Lauro ex morbo pestis”.

<sup>32</sup> Zob. Roma, BV, Chigiani N III 78, *Notizie intorno alla casa Lancellotti*, f. 322–323; tamże, Chigiani G VI 165 — C. Magalotti, *Arbori di Famiglie Romane*, f. 120. W licznych źródłach tego typu imiona chrzcielne członków rodziny należących do generacji poprzedzającej Scipione zostały pomieszane, stąd nie są wiarygodne.

<sup>33</sup> Zob. G. Pietramellara, *Il libro d'oro del Campidoglio*, t. 2, Roma 1893, 193.

<sup>34</sup> Zob. Lauro, APL, *Personaggi di famiglia*, fasc. 1.

<sup>35</sup> Zob. Lauro, APL, *Personaggi*, fasc. 13; C.A. Bertini, *La storia delle famiglie romane di Teodoro Amayden*, t. 1, Roma 1910, s. 445.

<sup>36</sup> Orazio Lancellotti od roku 1528 był zarówno lekarzem jak też i filozofem oraz rektorem rzymskiej szkoły przy kościele „Santa Lucia dela Tinta”, zob. T. Amayden, *juw.*, vol. 2, p. 15.

<sup>37</sup> Rodzina ta już od pierwszego króla Alfonso di Magnanimo tzn. od roku 1442 do 1501 panowała w Neapolu, doprowadzając do rozwoju nie tylko tego miasta ale i regionu.

<sup>38</sup> Zob. Roma, BV, Chigiani G VI 165, f. 120; T. Amayden, *Famiglie Romane* f. 448; Lauro, AL, *Personaggi*, fasc. 13.

### 3. Najbliższa rodzina

Paolo Lancellotti w roku 1570 poślubił Giulję Delfini († 22 III 1591), a małżeństwo to miało dziesięcioro dzieci. Giovanni Battista Lancellotti był ich szóstym z kolei dzieckiem, trzecim z kolei potomkiem płci męskiej (drugi z kolei syn, Francesco żył zaledwie 19 lat i zmarł w 1591 r.), ale zarazem żyjącym najdłużej, bo aż 80 lat. Ponadto był on jedynym, któremu nie dano imienia nawiązującego do antycznej historii Rzymu.

Najkrócej, tylko 8 dni, żyło pierwsze dziecko, córka Laura (\*9 I 1571 † 17 I 1571), a kolejnymi byli: późniejszy kardynał Orazio (\*8 XII 1571 † 9 XII 1620), Francesco (\*13 XI 1572 † 29 IV 1591), który w wieku 13 lat został opatem komendatoryjnym w Pedemonte koło Caserty, Laura (\*3 X 1573 † 1639), Ortensia, żyjąca tylko dwa lata (\*5 X 1574 † 1576) i Giovanni Battista Lancellotti (\*20 XI 1575 † 23 VII 1655).

Po nim przyszła na świat jeszcze czwórka dzieci<sup>39</sup>: wśród nich kolejni dwaj synowie — Tiberio (\*10 II 1577 † 1629), który początkowo był klerikiem rzymskim, ale później pełnił wysokie urzędy w zarządzie miasta Rzym. Ostatnim z męskich potomków był Ottavio Angelo (\* I 1578 † 17 VIII 1614), doktor obojga praw, który poświęcił się karierze wojskowej. Był kapitanem wojsk przebywających w Belgii, nosił także tytuł „cavaliere di San Giacomo”. Kiedy Giovanni Ecchio<sup>40</sup>, jeden z fundatorów rzymskiej „Accademia dei Lincei”, w roku 1604 uciekał z Wiecznego Miasta, Ottavio towarzyszył mu w podróży do Belgii, a następnie prawdopodobnie także do Turynu i Paryża<sup>41</sup>. Drugi syn zmarł mając zaledwie 19 lat, piąty zaś z kolei i zarazem ostatni z synów Ottavio również żył stosunkowo krótko, bowiem 36 lat, a zmarł 17 sierpnia 1614 roku w Neapolu<sup>42</sup>. Oprócz wcześniej zmarłego Francesco wszyscy czterej bracia posiadli w dniu 29 marca 1593 roku tytuł honorowego mieszczanina miasta Perugia<sup>43</sup>.

Najmłodszymi z dziesięciorga potomstwa Paola Lancellottiego były dwie córki: Porzia (\*15 X 1581) i Prudenzia (\*14 XII 1584 † 1624). Ta ostatnia poślubiła swego kuzyna Antonio Gabrielliego i wydała na świat czternaścioro dzieci, w tym m.in. dwóch synów: Giulia, który w latach 1641–1677 został kardynałem i Mario, który poślubił swą kuzynkę Porzię Lancellotti, a ta wniosła mu posag w wysokości 14000 skudów<sup>44</sup>.

Jeśli strategia rodzinna Paolo Lancellottiego pierwszych dwóch żyjących synów postawiła na drodze kariery kościelnej, to Tiberio (\*1577) — trzeci z kolei potomek

<sup>39</sup> Zob. Lauro, APL, „Cenni storici...” s.f. oraz tamże przechowywane zapisy genealogiczne, s.f. Na temat danych biograficznych rodziny Aragona zob. C. A. B e r t i n i, *La storia*, jw., t. 1, s. 109. W roku zmarł lekarz Ferdinando a w 1539 Nicola został audytorem Roty.

<sup>40</sup> Wraz z Lancellottimi studiował na uniwersytecie w Perugii, gdzie 16 sierpnia 1601 roku ukończył wydział medycyny. Zob. G. G a b r i e l l i, *Contributi alla storia della Accademia dei Lincei*, t. 1, Roma 1989, s. 434.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 411–412.

<sup>42</sup> Zob. Lauro, APL, *Personaggi*, fasc. 26.

<sup>43</sup> Zob. Lauro, APL, *Personaggi*, fasc. 21.

<sup>44</sup> Lauro, APL, *Anno 1570–1632. Lancellotti di Roma; notizie genealogiche sulle famiglie di Paolo Lancellotti e Giulia Delfini, di Tiberio Lancellotti e Laura Marciano, di Scipione Lancellotti e Claudia de Torres*, b. syg.; Roma, AS, *Notai A.C.*, Cesare Colonna, 13 febbraio 1634, oraz Ch. W e b e r, *Papstgeschichte und Genealogie*, s. 376, tab. nr 19.

męski, został wybrany na kontynuatora rodu<sup>45</sup>. W roku 1603 poślubił on Laure Marsciana (\*1577), która w ciągu zaledwie 15 lat wydała na świat aż jedenaścioro dzieci, ale tylko jednego syna, Scipiona Francesca (\*1609), piątego z kolei potomka. Gorące pragnienie posiadania jeszcze jednego syna sprawiło, iż zmarła przy porodzie ostatniego dziecka, którym była córka Laura<sup>46</sup>.

Jego jedyny syn i zarazem spadkobierca rodu Scipione (\*1609 † 1663) był „cavaliere di molto garbo e prudente”, w roku 1631 poślubił Claudię de Torres, a ponieważ nie przygotowano jej posagu, wszedł w posiadanie rzymskiego pałacu Torresów przy piazza Navona<sup>47</sup>, gdzie rezydował podczas obecności w Wiecznym Mieście. W przeciwieństwie do swego ojca Tiberia nie piastował żadnych funkcji w zarządzie miasta Rzym, ale cały wysiłek skierował na zdobycie majątku feudalnego, tytułu i nobilitacji. Osiągnął to już w roku 1632, kupując od Pignatellich posiadłość Lauro, a w roku 1645 otrzymując od hiszpańskiego króla Filipa IV potwierdzenie tytułu markiza<sup>48</sup>.

## II. STUDIA PRAWNICZE I SŁUŻBA W KURII RZYMSKIEJ

Nie do końca w pełni wyjaśniona pozostaje data rozpoczęcia i zakończenia studiów na uniwersytecie w Perugii. Możemy jedynie przypuszczać, iż mając niespełna szesnaście lub osiemnaście lat, czyli w roku 1591, Giovanni Battista Lancellotti wyjechał (najprawdopodobniej razem z bratem Orazio i Octavio)<sup>49</sup> na studia prawnicze do Perugii (? Bolonii), gdzie pod datą 13 listopada 1591 roku wpisał się do metryki tamtejszego uniwersytetu<sup>50</sup>. Fakt ten staje się bardziej zrozumiały, gdy zauważymy, że od drugiej połowy XVI wieku na uniwersytecie w Perugii aktywny i słynny był jego krewny, ceniony do dzisiaj klasyk prawa, profesor Giovanni Paolo Lancellotti (\*1522 † 1590)<sup>51</sup>. Potwierdza to także inny dokument, świadczący o przywileju mieszczaństwa i patrycjatu udzielonego przez radców miasta Perugia w dniu 29 marca 1593 roku trzem braciom: Oracemu,

<sup>45</sup> Zob. Lauro, APL, Mazzo C, n. 10, 17 i 20.

<sup>46</sup> Zob. Lauro, APL, Personaggi, fasc. 14.

<sup>47</sup> Zob. T. A m a y d e n, *Familie Romane*, jw., s. 448.

<sup>48</sup> Zob. Lauro, APL, Genealogia, Cenni storici della famiglia.

<sup>49</sup> Zob. Lauro, APL, Inwentarz 1728 f.55r; tamże karta z nowożytnym zapisem nie odnalezionej kopii oryginału zawierającego przywilej mieszczaństwa w Perugii dla: „....Orazio, Giovanni ed Ottavio fratelli Lancellotti, figli di Paolo, il 29 marzo 1593...”. Regest tego dokumentu znajduje się w Archiwum Państwowym w Perugii.

<sup>50</sup> Ostatnia kwerenda pozwoliła ustalić, iż w dniu 13 XI 1591 r. zarówno Orazio jak i Giovanni Battista Lancellotti rozpoczęli studia w uniwersytecie w Perugii. W księdze immatrykulowanych znajdujemy zapis: „Ego Horacius Lancelottus Romanus die 13 Novembris 1591”, „Ego Iohannes Baptista Lancelottus Romanus die 13 Novembris 1591”. Zob. Perugia, Arch. Univ. di Perugia Matr. Scholalium ab an. 1540 ad an. 1651, f. 59.

<sup>51</sup> Po r. 1562 uniwersytet dotowany przez Kościół (sumą ok. 5951 skudów) posiadał fakultety: prawa (w wieku XVI wykładano tam m.in. prawo karne), medycyny, filozofii, teologii, literatury i arytmetyki. W skład rady fakultetu prawa już przed r. 1568 wchodził słynny profesor Giovanni Paolo Lancellotti, który w tym czasie specjalizował się m.in. w prawie feudalnym, a po r. 1581 w znacznym stopniu przyczynił się do reformy statutów. Zob. O. S c a v a l c a n i, *Cenni storici della universita di Perugia*, Perugia 1910, s. 42–45, 52–53.

Giovanniemu Battiście i Oktawiuszowi Lancellottim<sup>52</sup>. Giovanni Battista Lancellotti miał więc wówczas niespełna osiemnaście lat. Ukończył studia prawnicze na uniwersytecie w Perugii przynajmniej z tytułem magistra.

Pomimo wieloaspektowych kwerend przeprowadzonych w archiwum tamtejszego uniwersytetu, niestety nie natrafiono na jego nazwisko w zestawie w doktorantów, ani absolwentów. Niezależnie od tego, przekazy źródłowe akcentują takie sprawności moralne i umysłowe Lancellottiego, jak jego szlachetna formacja, roztropność, pobożność, a także erudycja, znajomość greki i łaciny oraz fakt bycia absolwentem jakiejś szkoły wyższej<sup>53</sup>. Ponadto papieskie bulle nominacyjne dotyczące Jana Chrzciciela Lancellottiego już od roku 1605 obdarzają go tytułem magister.

Po powrocie do Rzymu (którego data pozostaje nie ustalona), Lancellotti rozpoczął karierę kościelną, pracując w urzędach watykańskich. W Kurii Rzymskiej Giovanni Battista pozostał nie dłużej niż pięć lub siedem lat. W tym czasie otrzymał beneficjum i godność „kanonika bazyliki św. Piotra na Watykanie” (przed 15 VI 1605)<sup>54</sup>, a spośród trzydziestu znanych wówczas kurialnych urzędów<sup>55</sup> sprawował dwa należące do najbardziej prestiżowych prałatur: abrewiatora apostołskiego<sup>56</sup> i referendarza obydwu Sygnatur<sup>57</sup> — czyli urzędnika najwyższego kościelnego trybunału, jak również następcy swego brata na urzędzie audytora Roty Rzymskiej<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> Lauro, APL, Inwentarz 1728 f.55r; tamże, karta z nowożytnym opisem nieodnalezonego oryginału zawierającego przywilej mieszczanstwa Perugii dla „...Orazio, Giovanni ed Ottavio fratelli Lancellotti figli di Paolo, il 29 marzo 1953...”; registr tego dokumentu znajduje się w Archiwum Państwowym w Perugii.

<sup>53</sup> Lauro, APL, Elogium f. 4r; tamże rękopis bez sygn. f. 10 zawierający treść napisu na płycie nagrobnej bpa G.B. Lancellottiego z katedry w Nola; G. Romandino, Della Nolana, jw., s. 291.

<sup>54</sup> Zob. BV, Urb. Lat. 1073 f. 327r i tamże Barb. Lat. 1082 f. 598r. oraz Lauro, APL, Elogium b.syg. f. 4r. Christoph Weber podaje datę 28 I 1598, zob. tenże, Legati e governatore, s. 729; T. Fitch, Kariera kurialna i dyplomatyczna do roku 1614 Giovanniego Battisty Lancellottiego, jw., s. 661–672.

<sup>55</sup> Zob. artykuł „Cancelleria della S. Romana Chiesa”, jw.

<sup>56</sup> Sygnalizuje to H. B i a u d e t, Les nonciatures apostoliques permanents jusqu'en 1648, Helsinki 1910 s. 270; zob. także artykuł „Abbreviatori apostolici” w: G. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica., vol. 7, Venezia 1842, p. 181.

<sup>57</sup> Jednym z pierwszych odnalezionych przekazów na ten temat jest pergaminowy oryginał brewe papieskiego z nominacją Lancellottiego na gubernatora Rimini, wystawiony w Rzymie 17 VI 1605, a przechowywany w Lauro, APL, Pergamene fasc. 25 nr 11; następnie regist nominacji papieskiej na gubernatora Faenzy, wystawionej w Rzymie 21 VIII 1606, zachowany w Archivio Vaticano (dalej — AV), Sec. Brev 410 f. 226rv i 229v; podaje to także B. K a t t e r b a c h, Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationem a Martino V ad Leonem XIII, Watykan 1931 p. 249 i ECah, vol. 4, col. 260.

<sup>58</sup> Zob. Ch. W e b e r (opr.), Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1809), Pubblicazioni degli Archivi di Stato — Sussidi 7, [Roma 1994], s. 729.

### III. GUBERNATOR I WICELEGAT PAŃSTWA KOŚCIELNEGO

Lata 1605–1614 to drugi znaczący etap kościelnej służby niespełna trzydziestoletniego prałata Giovanniego Battisty Lancellottiego, jaki rozpoczął on wraz z obsadzeniem Stolicy Apostolskiej i jej Sekretariatu Stanu przez przedstawicieli rzymskiej rodziny Borghese. Wówczas w dniu 16 maja 1605 roku papieżem został kardynał Kamil Borghese, działający na Stolicy Piotrowej jako Paweł V (1605–1621), a na czele Sekretariatu Stanu stał odtąd aż do 28 stycznia 1621 roku kardynał Scipio Borghese<sup>59</sup>. O bardzo ścisłym, wręcz przyjacielskim związku łączącym tych dwu tak wysoko postawionych w Kościele przedstawicieli rodu Borghese z Giovannim Battistą Lancellottim i z jego rodziną świadczy dobitnie list sekretarza stanu kardynała Scipio Borghese z 1 grudnia 1614 roku. Został on napisany na osobiste życzenie papieża Pawła V do Lancellottiego, jeszcze jako gubernatora Kampanii, w związku z jego nominacją na biskupa diecezji Nola<sup>60</sup>. Nic więc dziwnego, że to właśnie Paweł V w dziesięcioletnim okresie misji Lancellottiego (który był jego nepotem), pełnionej tym razem już nie w Watykanie, lecz w różnych prowincjach Państwa Kościelnego, wielokrotnie mianował go gubernatorem i wicelegatem.

Po raz pierwszy dokonał tego 15 czerwca 1605 roku, wysyłając niespełna trzydziestoletniego Giovanniego Battistę Lancellottiego do kościelnej prowincji Romanii i związanego z nią eksarchatu Rawenny, najpierw w charakterze gubernatora Rimini<sup>61</sup>, gdzie w dniu 2 lutego 1606 roku przyjął święcenia kapłańskie<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> W okresie od 25 X 1610 do 12 III 1612 był kardynałem Bolonii, gdzie zastąpił go na okres do 16 II 1621 kardynał Aleksander Ludovisi, późniejszy papież Grzegorz XV. Stolica kardynalska pozostała jednak w rękach rodziny Ludovisich, bowiem do swej śmierci w dniu 16 XI 1632 zasiadał na niej Ludovicus Ludovisi.

<sup>60</sup> List ten jednoznacznie ukazuje prawdę, że Paweł V darzył J.Ch. Lancellottiego szczególną sympatią, czego dowodem miały być otrzymywane przezeń nominacje aż do nominacji na biskupa Noli włącznie, przyznanej mu zaledwie trzy tygodnie po śmierci poprzednika. Wiele też mówiącym jest przyjacielski ton listu kardynała sekretarza stanu, w którym wyraża swą radość z takiego przebiegu jego kariery wraz z głębokim przekonaniem, iż będzie na tej stolicy biskupiej prawdziwym i godnym duszpasterzem. Kard. [Scipio] Borghese do J.Ch. Lancellotti gubernatora Kampanii:

Roma, 1 XII 1614.

„Ama Nostro Signore con tanto affetto la casa et la persona di Vostra Signoria, che n'ha voluto dare nuovi segni co'l provederla della Chiesa di Nola, ?? che le bramo? Oni accrescimento di honore et di commodo; ne sento tanta maggior consolatione quando vedo che gl'offitii che ne ho? Passati [f. 375r] con Signoria V.ra hanno partorito l'effetto che desideravo. Mene rallegrò dunque seco vivamente, et prego Dio, che sicome quella Chiesa e prevista di buon pastore, così gliela lasci godere longamente et con intera prosperità. Intendera poi V.ra Signoria dal Sig.re Cardinale Suo fratello, Santita Sua le ha reservato sopra la medesima Chiesa certa pensione di che rimetteromi a Signoria Ill.ma reso?, et di cuore me Le raccomandando et offero. Di Roma, il primo di Dicembre 1614.

Di nuovo mi rallegrò con V.ra Signoria della gratia Sua Santita gl'ha fatta nella quale ho procurato di scrivere il Signor Cardinale [f. 375v] Suo fratello et Lei come procurero di far sempre. Sara bene, che V.ra Signoria non si mova dal governo finche non ha provvisto di successore di che sara quanto prima avvisata che tanto mi ha immandata Santita Sua che se Le scriva”. — Zob. Reg. AV, F. Borghese I 938 f. 374v–375v.

<sup>61</sup> „Roma, 1605, 15 VI. Mercoledì [...] governatore Rimini, Lancellotto il Canonico di S. Pietro” por. BV, Urb. Lat 1073 f. 327r i 349r; ponadto brewe papieskie zawierające facultates w zakresie rozstrzygania spraw kryminalnych, którego oryginał wystawiony w Rzymie 17 VI 1605 znajduje się w Lauro, APL, Pergamene fasc. 25 nr 11 inwentarzu APL z 1728 roku na f. 3v posiadał sygn.: Arm. B, parte prima, Mazzo c. n.11] podaje: „...Magistro G.B. Lancellotto in utraque nostrae signaturae



Pozycja ta miała kluczowe znaczenie dla papieża w okresie jego sporu z Wenecją (1605–1607), dlatego to Lancellotti otrzymał daleko idące uprawnienia w zakresie sądownictwa<sup>63</sup>. Natomiast 12 sierpnia następnego roku objął urząd gubernatora miasta Faenza<sup>64</sup>. W niespełna trzy miesiące później odebrał kolejną nominację i od 7 listopada 1606 roku przez okres trzech lat sprawował misję wicelegata kościelnej prowincji Romanii, rezydując razem z legatem w Rawennie (od 3 I 1609 r. był nim m.in. kardynał Caetano)<sup>65</sup>. Dnia 28 sierpnia 1609 roku znana była w Rzymie wiadomość, iż Giovanni Battista Lancellotti z nieznanymi motywów wyrażał pragnienie powrotu na Watykan, dlatego misję wicelegata Romanii przejął wkrótce prałat Ridolfi, dotychczasowy gubernator Faenzy<sup>66</sup>. Lancellotti nie dotarł jednak do

---

referendario civitatis nostrae Ariminensis Gubernatori (...); zachowała się minuta korespondencji Pietro Aldobrandini kardynała Rawenny (w okresie 13 IX 1604 — a. 10 II 1621) do „Mons. Lancellotti governatore di Rimini”, 1 III 1606 zob. BV, Ottob. Lat. 3252 f. 423r. Natomiast w dniu 2 lipca 1605 r. w Rimini miała się odbyć jego prezentacja. Zob. Ch. Weber, Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1800), Roma 1994, Pubblicazioni degli Archivi di Stato — Sussidi 7, s. 351.

<sup>62</sup> Zob. Rimini, Biblioteca civica „Gambalunga”, SC-ms. 297: Michel’Angelo Zanotti, Serie illustrata de’ Governatori di Rimini, corredata di varie notizie analoghe, ricavata dalla stessa collezione di Atti e da altri documenti diversi, scritta da Michel’Angelo Zanotti notaio riminese nel MDCCC, p. 445.

<sup>63</sup> W sporze tym chodziło zarówno o „rację stanu” jak i „rację Kościoła”, ale zdaniem Prodiego — „nie była to walka uniwersalizmu papieskiego z weneckim republikanizmem (jak chce Bourisma), lecz bezkrwawa walka polityczna dwu suwerennych państw”; por. H.D. Wojtyńska, Papiestwo w XV–XVII wieku w poszukiwaniu własnej tożsamości, *Kwartalnik Historyczny* 92(1985), s. 901–919. Regest w sprawie szczególnych facultates Lancellottiego „...per poter giudicare nelle cause criminali senza incorrere nelle censure...” z 20 VI 1605 znajduje się w Lauro, APL, Inventario 1833 f. 8v.

<sup>64</sup> Z datą: Rzym 11 VIII 1606 znajdujemy oryginał dokumentu Sekretariatu Stanu z poleceniem dostarczenia G.B. Lancellottiemu brewe z nominacją na gubernatora miasta Faenza por. AV, Sec.Brev. 410 f. 227r i 228v oraz awizo zawarte w BV, Urb. Lat 1074 f. 434v „...Mons. Lancellotto Faenza ...Governatore”; natomiast z datą 12 VIII 1606 w Rzymie wystawiono Lancellottiemu brewe nominacyjne na gubernatora miasta Faenzy, por. AV, Sec.Brev. 410 f. 226rv i 229v.

<sup>65</sup> Minuta breve z nominacją na wicelegata Romanii z datą: Rzym, 7 XI 1606 zob. AV, Sec.Brev. 413 f.130r; ponadto odnalezione zostały oryginały korespondencji G.B. Lancellottiego do kard. Scipione Borghese pisanej z Rawenny 13, 24 i 26 I 1608 — zob. AV, F. Borghese III 43AB f. 231r i 313v; 288r i 295v; 307r oraz oryginały późniejszych jego listów wysłanych z Rawenny do tegoż samego adresata z dnia 25 III 1608 roku (AV, F. Borghese III 41B f. 80r i 90v) i z 16 IV 1608 roku (AV, F. Borghese III 132B f. 57r i 64v). Zachowała się także korespondencja legata Romanii kard. Caetano († 24 VI 1617) do kard. (Camillo) Borghese dotycząca m.in. zasług G.B. Lancellottiego w czasie pełnienia przezeń misji wicelegata Romanii: Rawenna, 22 VII 1609 w: AV, F. Borghese I 932 f. 124v–125r oraz Rawenna, 3 X 1609 w: AV, F. Borghese I 954 f. 94v.

GianStefano Remondini w swej słynnej pracy „Della Nolana...” jw., prawdopodobnie inspirowany treścią inskrypcji z płyty nagrobnej (wykonanej przez drugiego markiza Lauro Ottavia Mario Lancellottiego; jest to ewidentny błąd nieumyślnie wprowadzony przez młodego krewnego), jaka zamyka grobowiec biskupa G.B. Lancellottiego w katedrze w Noli, twierdzi, iż był on także wicelegatem Bolonii. Negatywny w tym względzie wynik dała kwerenda przeprowadzona zarówno w Archiwio di Stato jak też w Biblioteca Comunale dell’Archignnasio w Bolonii. Ponadto jego nazwisko jako wicelegata Bolonii nie istnieje w wykazie sporządzonym przez Pasquale M. i Ferretti M., Cronotassi critica dei legati, vicelegati e governatori di Bologna dal sec. XVI al XVIII, w: Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna, N. S., vol. XXIII, Bologna 1972, pp. 117–301 i ostatecznie wyklucza taką możliwość praca Christoph Webera, Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1800), Roma 1994, Pubblicazioni degli Archivi di Stato — Sussidi 7, s. 152–153.

<sup>66</sup> Zob. „Avisi di Roma, 29 VIII 1609. (...) In Romagna succedera Monsignor Ridolfi Governatore di Faenza allo vicelegato di quella provincia, che vien renunciata da Monsignor Lancellotto Referendario, che vuol tornar alla Corte (...)”, rękopis tegoż awiza w: BV, Urb.Lat. 1077 f. 415r–417r.

Rzymu, lecz od 9 października 1609 r. przez przez cały kolejny rok aż do ok. 23 października 1610 r. w złożonej sytuacji politycznej, od roku 1608 pełnił u boku gubernatora Giovanniego Battisty Borghese (który był bratem Pawła V) odpowiedzialną misję wicegubernatora Benewentu<sup>67</sup>. Po jej zakończeniu Lancellotti otrzymał uroczystą bullę z wyrazami uznania i wdzięczności mieszczan Benewentu. Jesienią 1610 (albo nawet dopiero 2 lutego 1611 roku) został przeniesiony do kolejnej prowincji Marche i zamianowany gubernatorem Ankony<sup>68</sup>. Z kolei 14 grudnia 1613 roku Stolica Apostolska przeniósła go do prowincji Kampania Rzymska i Marittima, powierzając mu po raz kolejny urząd gubernatora<sup>69</sup>. To właśnie tam 1 grudnia 1614 roku zastała go wiadomość, iż papież Paweł V mianował go biskupem diecezji Nola<sup>70</sup>.

Kolejną ważną okoliczność dla rozwoju jego kariery znajdujemy już w końcowej fazie misji realizowanej przez Giovanniego Battistę Lancellottiego w Państwie Kościelnym. Otóż po pięciu latach, mając silne poparcie zarówno Pawła V jak i swego brata Orazio Lancellotiego, liczył na objęcie wielce prestiżowej funkcji legata Bolonii. Niestety, wyższa pozycja kościelna oraz koneksje nepotyczne o 7 lat starszego Maffeo Barberiniego okazały się wówczas silniejsze. Lancellotti bardzo ambicjonalnie przeżył to rozczarowanie i był prawie zdecydowany powrócić z Państwa Kościelnego do Rzymu. Papież podał mu jednak pomocną dłoń, posyłając na najbardziej prestiżową delegaturę — czyli do Benewentu, gdzie został wicegubernatorem. Dodajmy tu jeszcze i to, że na wielu placówkach Państwa Kościelnego stosunkowo często praktycznie „ocierał” się o Barberinich, którzy już wówczas zabiegali o najbardziej intratne i ważne urzędy.

Próbując wstępnie ocenić znaczenie dziesięcioletniej kariery i misji Giovanniego Battisty Lancellottiego, pełnionej w leżącym w środkowych Włoszech Państwie Kościelnym, należałoby zauważyć, że już od czasów wczesnego średniowiecza było ono ucieleśnieniem trudnego do sprecyzowania autorytetu duchowego papieża, z którym w czasach późniejszych związały się także istotne dla Kościoła, aspekty wolności, niezależności i bezpieczeństwa. Ważny dla papieskiego zarządzania Kościołem i prowadzenia niezależnej polityki był też fakt, iż w pewnym okresie aż 2/3 wpływów kurialnych pochodziło z terenu Państwa Kościelnego. Dodajmy tu, że jeśli z końcem XVII w. Włochy liczyły już 13,3 miliona mieszkańców, to Państwo Kościelne zamieszkiwało ok. 1,7 miliona obywateli<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Regesty nominacji na wicegubernatora Benewentu z datami: 17 X 1609 i 28 XII 1609 zob. Lauro, APL, Inventario 1728 f. 55r i 1833 f. 3v oraz „Gio. Batt. Lancellotti Rom. electus vice-gubernator 20 II 1609” — BV, Borg. Lat. 819 f. 16. W okresie od 10 IV 1607 do 4 IV 1616 na stolicy biskupiej Benewentu zasiadał kardynał Pompeius Arigoni. Zob. B. G a m s, Series Episcoporum Ecclesiae catholicae, Ratisbonae 1873, p. 673.

<sup>68</sup> Christoph Weber na podstawie przekazu źródłowego wskazuje na okres od 12 II 1611 do roku 1614 (Roma, Archivio di Stato — dalej ASR, Cam. I vol. 15 f. 155), zob. t e n z e, Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1800), Roma 1994, Pubblicazioni degli Archivi di Stato — Sussidi 7, s. 116.

<sup>69</sup> Por. Awiza — „1614 G.B. Lancellotti, Governatore di Marettima e Campagna” — zob. BV, Barb.Lat 883 f. 336v. „G.B. Lancellotti [...] Governatore generale della Provincia di Campagna, anno 1614” — zob. BV, Borg.Lat 884 f. 142r. „1614 — Gio. B. Lancellotti, Romano, che fu eletto da Paolo V, vescovo di Nola” zob. BV, Borg.Lat 884 f. 336v.

<sup>70</sup> Por. „1614 — Gio. B. Lancellotti, Romano, che fu eletto da Paolo V, vescovo di Nola” zob. BV, Borg.Lat 884 f. 336v.

Co więcej, aż do przełomu XVI/XVII wieku państwo to stanowiło jeden z głównych ośrodków politycznych i kulturalnych, a o jego znaczeniu dla papieża i Kurii Rzymskiej niech świadczy fakt, że od czasów Sykstusa V wśród piętnastu kongregacji rzymskich aż sześć pielegnowało bezpośrednio sprawy administracji tegoż państwa<sup>72</sup>. Niestety, w opinii Prodiego, polityka neutralności papieża już w pierwszej połowie XVII przyspieszała upadek znaczenia Państwa Kościelnego na arenie międzynarodowej<sup>73</sup>. Stojąca u jej podstawy idea wspólnego ojcostwa papieża wobec wszystkich narodów stopniowo stawała się „pokrywką niemocy” i powoli spychała papieżstwo na margines polityki europejskiej, by po pokoju westfalskim z 1648 roku doprowadzić je do ostatecznego „wyrzucenia za burt”<sup>74</sup>.

W interesującym nas pierwszym ćwierćwieczu XVII w. w skład Państwa Kościelnego wchodziło jedenaście prowincji<sup>75</sup>. W tym miejscu wypada podkreślić, iż Giovanni Battista Lancellotti aż przez sześć lat pełnił urząd gubernatora, przez okres jednego roku był wicegubernatorem, natomiast przez trzy lata — wicelegatem. Należy tu zaznaczyć, iż wszystkie te wysokie urzędy piastował w czterech największych i najbardziej znaczących — poza rzymską, tzw. „Patrimonium Petri” — prowincjach Państwa Kościelnego: Romanii, Benewentu, Ankony (Marche) i Kampanii Rzymskiej.

Dziesięcioletni okres należycie pełnionej misji w Państwie Kościelnym otworzył Lancellottiemu drogę najpierw do nominacji biskupiej w roku 1614, a po siedmiu latach posługiwania w charakterze biskupa ordynariusza prestiżowej diecezji Nola (sięgającej swymi korzeniami do pierwszych wieków chrześcijaństwa i należącej do wielce znaczącej w wieku XVII metropolii w Królestwie Neapolu), a następnie ku promocji na nuncjusza apostolskiego w Polsce (1622–1627).

#### IV. BISKUP DIECEZJI NOLA

Wspomniana już prestiżowa diecezja Nola wchodziła w skład metropolii Neapolu. W sytuacji braku monograficznego opracowania dziejów tego znaczącego Kościoła lokalnego, podjęliśmy próbę syntetycznego opisu życia diecezji Nola w dobie urzeczywistnianej reformy trydenckiej, tzn. w okresie pierwszego półwiecza XVII w.<sup>76</sup>. W ten sposób staraliśmy się dać odpowiedź na pytanie: czy Giovanni Battista Lancellotti, z jednej strony będący jeszcze nepotem swego brata

<sup>71</sup> Zob. m.in. M. Caravale, A. Caraacciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, w: *Storia d'Italia*, wyd. G. Galasso, 14, Torino 1978, s. 415–448; C. Donati, *Stato pontificio e monarchia papale da Sisto V alla fine del Seicento*, w: *Storia della societg italiana*, wyd. G. Cherubini, i in., t. 9: *La Contrariforma e il Seicento*, Milano 1989, s. 381–391.

<sup>72</sup> Zob. M. Caravale, A. Caraacciolo, jw., s. 415–448; C. Donati, jw., s. 381–391; Ch. Weber, *Die Territorien des Kirchenstaates im 18. Jahrhundert. Vorwiegend nach den Papieren des Kardinals Stefano Borgia dargestellt*, Frankfurt a. Main 1991.

<sup>73</sup> Zob. H.D. Wojtyska, jw., s. 901–919.

<sup>74</sup> Por. tamże.

<sup>75</sup> Por. H. Tuechle, *Kirchenstaat*, w: *LThK*, VI, k. 260–265 wraz z mapką (*Kirchenstaat, Entwicklung vom 16 Jh. bis zur Auflosung*), oraz J. Martin, *Der Kirchenstaat w: Atlas zur Kirchengeschichte*, wyd. H. Jedin, K.S. Latourette, J. Martin, Freiburg 1987 s. 27\* i 33.

<sup>76</sup> Zob. T. Fitch, *Wstęp do badań nad diecezją Nola w wieku XVII*, artykuł złożony do druku.

kardynała Orazio i papieża Pawła V oraz kuzynem Emilio Altieriego biskupa Camerino (1627 r.) i nuncjusza w Neapolu w latach 1644–1652, a z drugiej mający już za sobą bogate doświadczenia i prestiżową karierę przeżywą w Kurii Rzymskiej i Państwie Kościelnym — potraktował nominację na biskupa diecezji Nola jedynie jako etap przejściowy w rozwoju kariery kościelnej, czy też miał już w swej świadomości nowy, trydencki ideał biskupa i w pełni zaangażował się w realizację posoborowej reformy?

Jak już wspominaliśmy, biskup Lancellotti po powrocie z polskiej nuncjatury osiadł na stałe w swej nolańskiej rezydencji. Usiłując bilansować działalność pastoralną biskupa w perspektywie priorytetów trydenckiej reformy kościelnej, musimy podkreślić, iż odnalezione źródła, jakimi są zarówno akta wizytacji biskupich, jak i wizyt *ad limina* oraz archiwalia rodziny Lancellottich, zawierają jedynie bardzo lapidarne i niesystematyczne dane historyczne. Sytuację tę utrudnia brak monografii dziejów tak metropolii Neapolu jak i diecezji Nola. Historiografia nadal nie posiada literatury na temat diecezjalnych zasobów źródłowych, jak i opracowań dotyczących dziejów hierarchii, ustroju i instytucji kościelnych. Co więcej, większość publikacji dotyczących miasta i regionu Nola prawie wyłącznie skupia swą uwagę na zagadnieniach archeologii chrześcijańskiej, architektury, ubranistyki, sztuki sakralnej, czy też stanowi popularnonaukowe opracowania historii niektórych kościołów.

W efekcie, analiza zebranych źródeł stwarza wystarczającą podstawę dla w pełni pozytywnej oceny całej działalności pasterskiej. Co więcej — pozwala umieścić postać biskupa Giovanniego Battisty Lancellottiego wśród włoskich hierarchów zasłużonych na polu wcielania reformy trydenckiej, a nawet, aby sytuować go w szerokim kręgu włoskich reprezentantów nowego modelu biskupiego posługiwania, zainicjowanego m.in. przez tak bardzo zasłużonych biskupów jak Giberti z Werony i św. Karol Boromeusz z Mediolanu<sup>77</sup>.

Lancellotti nie tylko nie poddał się presji frustracji po zablokowaniu jego promocji kardynalskiej i w konsekwencji załamaniu się dobrze rozwijającej się kariery kościelnej, co stało się faktem dzięki postawie przedstawicieli Barberinich z papieżem Urbanem VIII na czele, ale w swym wyjątkowo długim, bo aż 40-letnim biskupim posługiwaniu w sposób przekraczający przeciętność rozwinął większość aspektów życia diecezjalnego zawartych w dekretach i dyrektywach reformy sformułowanych przez Sobór Trydencki czy też jej kontynuatorów. Jedyny wymiar pielęgnowany z mniejszym efektem to synody diecezjalne. Jest to fenomen, który na obecnym stanie badań pozostaje mało czytelny i trudny do wyświetlenia. Niemniej, jeśli jednak odnalezione źródła rzeczywiście w pełni dokumentują stan faktyczny, to znaczy odsłaniają prawdę, iż w całej kadencji biskupa Lancellottiego zostały przezeń zwołane jedynie dwa synody diecezjalne — w roku 1615 i 1630, to w pewnym stopniu koresponduje to również z niską częstotliwością synodów regionalnych w metropolii Neapolu, gdzie znane są nam jedynie dwa tego typu synody z roku 1576 i 1579.

Z drugiej strony, pomimo tak częstych katastrof naturalnych, epidemii i prze-ciwności (powódź w 1622 r., epidemia w czerwcu 1622 r., wybuch Wezuwiusza

<sup>77</sup> Zob. T e n z e, Diecezja Nola w latach 1615–1655, jw., s. 135–171.

15–16 XII 1631 r., inwazja szarańczy 1645 r., rewolta w Neapolu 1646 r., epidemia w 1656 r., która w Neapolu i okolicy zdziesiątkowała ludność) jak i pięcioletniej misji dyplomatycznej w Warszawie, biskup Lancellotti w okresie 1615–1655 przeprowadził jednak aż 17 wizytacji odnotowanych w źródłach i 14 mających w pełni zachowane akta. Tak więc jeśli przy idealnym wskaźniku postulowanym przez Sobór Trydencki każda parafia miała być odwiedzana co dwa lata, to Lancellotti średnio co 2,35 roku wizytował od 30 do 38 wspólnot i miejscowości, na niespełna 40 kościołów istniejących w diecezji<sup>78</sup>. Przy czym pierwszą wizytację zrealizował niesłychanie szybko i z wielkim zaangażowaniem, i to w przeciągu 66 upalnych dni, bowiem odbywała się ona w okresie od 2 maja do 17 lipca 1615 r., w ponad miesiąc po objęciu rządów diecezji Nola.

Ten pozytywny trend potwierdza także rytmiczność zrealizowanych 12 wizyt i relacji *ad limina*, które na mocy decyzji bulli Sykstusa V *Romanus pontifex* z roku 1585 włoscy biskupi mieli obowiązek co trzy lata osobiście (lub w osobie zastępcy) przekazywać Kongregacji Soboru. W okresie posługiwania Lancellottiego średni czas realizacji wizyt *ad limina* wynosił 3,3 roku, a przy tym dla wszystkich 68 nolańskich relacji *ad limina*, z okresu 1607–1881 średnia ich częstotliwość już się wydłużyła i wynosiła aż 4,09 roku.

Biskupia troska o duchowieństwo diecezjalne przyczyniła się do tego, iż na współpracowników i doradców wybierał ludzi godnych i kompetentnych, a nawet wybitnych, jak przykładowo Emilio Altieri, niebawem nuncjusz w Neapolu, kardynał i papież Klemens X. Ponadto kapituła katedralna, chociaż stała się mniej liczna, to nie tylko otrzymała w katedrze godne stalle, ale także został wreszcie rozwiązany jej bliżej nieokreślony „zasadniczy problem”, ciągnący się od ponad półwiecza. Co więcej — w diecezji istniały dalsze cztery kapituły kolegiatackie. Jeśli natomiast idzie o tamtejsze potrydenckie seminarium, zaliczane do jednych z pierwszych we Włoszech, to nie tylko aż o ok. 40%, bowiem z 16 do 22 wzrosła liczebność jego alumnów, ale też poprawiło się jego uposażenie.

Istnieje też podstawa źródłowa pozwalająca śledzić dynamikę święceń kapłańskich udzielanych w latach 1636–1650, jak też nominacji na proboszczów, kompetencji powierzanych osobom duchownym oraz różnorodnych decyzji biskupa z lat 1632–1652 r.<sup>79</sup> oraz zakres udzielanych im beneficjów w okresie od 11 maja 1643 r. do 2 maja 1659 r.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Wizytacje biskupie ordynariusz Lancellotti przeprowadził w latach: 1615 (30 kościołów), 1618, 1620, 1626, 1627, 1630, [10-letnia przerwa], 1640, 1642 (38 kościołów), 1644 (33 kościołów), 1645, 1647, 1648, 1649, 1651, 1652, 1654 i 1655.

<sup>79</sup> Mamy tu na uwadze trzecią serię kart archiwum diecezjalnego w Nola, jaką stanowią Miscellanea: — Scheda 871, ff. 149; na oprawie napis: „Liber diversorum decretorum super diversis negotijs et interesse diversarum personarum (...) negotium”, natomiast w katalogu archiwum odnotowano: „Miscellanea, scheda 871, Liber Diversorum decretorum (1632, 28 VII — 1652, 8 X). Wolumen zawiera 62 dokumenty z lat 1632–1652, dotyczące facultates, nominacji na proboszczów oraz różnorodnych decyzji biskupa.

<sup>80</sup> Wspomniane dokumenty przechowywane w archiwum diecezjalnym w Nola tworzą drugą z kolei serię to „Bollari dei Vescovi”, a przytaczane kodeksy to: — Ms. 3, ff. 105; karta tytułowa: „Liber secundus sive regestrum Bullarum ordinum ceptus die vigesima mensis Decembris quatuor temporum ante nativitatem D.ni N.ri Iesu Xpi Anno 1636”. Kodeks zawiera akta dotyczące święceń kapłańskich udzielonych w latach 1636–1650; oraz — Ms. 4, ff. 292; treść karty tytułowej stanowi zapis: „Liber bullarum] collectionum Beneficiorum. 1643. A. 1659”. Na zawartość składają się regesty bulli dotyczących wręczanych beneficjów od 11 V 1643 do 2 V 1659.

Z kolei jeśli spoglądamy na życie zakonne tej diecezji, to w 40-letnim okresie misji biskupiej Lancellottiego także i na tym niesłuchanie ważnym polu nie odnotowujemy stagnacji, a wręcz przeciwnie, wzrost, chociaż nie pozbawiony problemów. W latach 1621–1628 erygowano tam jeden nowy klasztor męski i żeński, a kolejne dwa męskie domy zakonne powstały w latach 1628–1655. Pozostaje jednak nie wyjaśniony fakt, iż w roku 1653 zostały zamknięte w Nola trzy klasztory męskie. Całościowy obraz życia zakonnego z końcem życia biskupa Giovanniego Battisty to aż 17 klasztorów męskich i 7 wspólnot żeńskich.

Należy tu zauważyć, iż znaczący wpływ formacyjny na życie laikatu diecezji Nola wywierały zarówno dwa oddzielne kolegia zajmujące się kształceniem kilkudziesięciu osób z grona młodzieży męskiej i żeńskiej, wywodzącej się głównie z rodzin szlacheckich. Ponadto w roku 1615 biskup Lancellotti reaktywował przy jezuickim kolegium skupiającym młodzież męską, stowarzyszenie rodzin nobilitowanych<sup>81</sup>.

Biskup Lancellotti z myślą o wiernych zatroszczył się z jednej strony o pojednanie osób ekskomunikowanych i opętanych, a także o ogólnodiecezjalne misje w latach 1626, 1640 i 1645, z drugiej odwiedzał i wspierał placówki socjalne i charytatywne. W Noli działały więc dwa sierocińce (przy czym jeden z nich powstał za jego kadencji) oraz dwa szpitale, a wreszcie i więzienie św. Januarego, odnowione za poparciem biskupa Lancellottiego<sup>82</sup>. Wraz z przedstawicielami tak laikatu jak i duchowieństwa biskup Lancellotti rozwijał rozległą pracę charytatywną. Ta nabierała szczególnej aktualności w sytuacji niesłuchanie groźnych kataklizmów, takich jak powódź w 1622 r., epidemia w czerwcu 1622 r., wybuch Wezuwiusza w dniach 15–16 grudnia 1631 r., inwazja szarańczy w 1645 r.

Giovanni Battista Lancellotti jako ordynariusz Noli miał też na uwadze kult świętych i ich relikwii postulowany przez Sobór Trydencki. Dlatego już w roku 1615 r. wzbogacił katedrę w sprowadzone z Rzymu relikwie jednego z pierwszych biskupów Noli, św. Paulina. W roku następnym jezuickiej uczelni w Noli przekazał relikwie czterech świętych: Terzo, Severo, Concesso i Cristina. Intensywnie pielęgnował też kult świętych w formie przyjmowania patronatu przez kolejne miasta: San Andrea w Avellino (1625 r.), św. Ignacego Loyolę w Noli (1627 r.) i św. Sebastiana w Lauro (1653 r.).

Od początku posługiwania, przedmiotem szczególnej troski Lancellottiego była katedra, którą wykończył, wyłocił, ozdobił freskami i dziełami sztuki sakralnej oraz bogato wyposażył. Ze szczególną intensywnością uczynił to zwłaszcza w 12 lat po katastrofie Wezuwiusza, czyli w latach od 1643–1655 r. W mniejszym zakresie, ale w umiarkowany i rozsądny sposób zadbał także o znajdującą się w pobliżu rezydencję biskupią.

Jak już wspomnieliśmy, przez cały okres 1628–1655 biskup Lancellotti rezydował w domu biskupim w Nola, ale pozostawał jednak otwarty, podtrzymywał szereg kontaktów, co potwierdza jego korespondencja. W latach 1620–1627 był

---

<sup>81</sup> Konfraternia pielęgnowała kult anioła stróża i nabożeństwo do dusz czyścących; w krótkim czasie miały tam miejsce trzy nawrócenia, a jedna osoba odnalazła powołanie do życia w klasztorze kartuzów. Zob. G. Remondini, jw., s. 292–293.

<sup>82</sup> Zob. artykuł „Nola”, w: G. Moroni, jw., vol. 48, s. 73.

w kontakcie listownym z kardynałem Borghese<sup>83</sup> i papieżem Urbanem VIII<sup>84</sup>. Ponadto znalezione źródła świadczą o tym, iż w latach 1628–1655 miała miejsce wymiana korespondencji z papieżem Urbanem VIII<sup>85</sup>, kardynałami Aldobrandinim<sup>86</sup> i Barberinim<sup>87</sup>, Kongregacją Obrzędów<sup>88</sup> i Św. Oficjum<sup>89</sup>, sekretarzem Kongregacji Propagandy Wiary Francesco Ingolim<sup>90</sup>, byłym audytorem Emilio Altieri<sup>91</sup> (późniejszym arcybiskupem, kardynałem i papieżem Klemensem X). Dla pełniejszego obrazu służby biskupa Lancellottiego na rzecz prezbiterium diecezji Nola należałoby jeszcze dokładniej przeanalizować 19 zachowanych jego bulli pergaminowych z okresu 1615–1655<sup>92</sup>.

Natomiast jeśli idzie o Polskę, to należałoby wskazać na jego listy adresowane do byłego sekretarza Domenico Roncalliego, biskupa Stanisława Łubieńskiego z Płocka i kanonika diecezji łuckiej Wojciecha Zawistowskiego<sup>93</sup>.

---

<sup>83</sup> List kard. Borghese do G.B. Lancellottiego — Romae, 28 X 1620 (BV, F. Borghese II 422 f. 383r) oraz odpowiedź biskupa — Nolae, 17 XII 1620 (BV, F. Borghese I 858 f. 291rv).

<sup>84</sup> Były to brewia z VII 1625 i XI 1627 — zob. BV, Borg.Lat 74 f. 19r i 100r.

<sup>85</sup> Była to praktycznie wymiana kurialnych dokumentów dotycząca głównie dyspens małżeńskich, zgody na erekcję nowych wspólnot zakonnych, łask dotyczących ołtarzy uprzywilejowanych itp. Zob. AV, Sec.Brev. 671 f. 310r i 333v oraz BV, Borg.Lat. 74 f. 134r, 153r, 163r, 186r, 189v.

<sup>86</sup> Mamy na uwadze list wysłany przez biskupa G.B. Lancellottiego z Noli w roku 1637 — Autogr.: Roma, Archivio Doria Landi Pamphili (dalej cyt. — ADLP) busta 323 f. 24rv.

<sup>87</sup> Należy tu wymienić chociażby dwa listy wysłane z Rzymu w dniu 3 czerwca i 8 października 1628 r. Zob. Reg.: BV, Barb.Lat. 6336 f. 149r i 285r.

<sup>88</sup> Problemy liturgiczne i sprawy związane z tamtejszymi zakonami były przedmiotem posiedzeń tej kongregacji w latach 1613–1626. Poszczególne regesty z dnia 23 IX 1623; 22 I 1624; 7 VII 1625; 6 VII i 12 IX 1626 — zob. Roma, Archiwum Sacrae Congregationis Sacrorum Ritus (dalej cyt. — S. Congr. Riti) Decreta 1622–1626 f. 76r; 89v; 168r; 278v; 312v.

<sup>89</sup> Szczególnie wiele listów kongregacja wysłała w r. 1626 do nuncjusza Neapolu, biskupa i wikariusza biskupiego w Neapolu, wszystkich biskupów i inkwizytorów Italii i Sycylii oraz wicekróla Neapolu (zob. Reg.: BV, Barb.Lat. 6334 f. 14r; 139rv; 182r–183r; 239rv; 266r; 281rv; 310v). Natomiast w r. 1627 odnajdujemy dwa listy Kongregacji św. Oficjum do wikariusza biskupiego w Noli z datą 20 i 27 III 1627 (zob. Reg.: BV, Barb.Lat. 6335 f. 65v–66r i 72v), a w roku następnym do biskupa Noli z datą 13 VI, 14 X i 13 XII 1628 (zob. Reg.: BV, Barb.Lat. 6336 f. 149r; 285r; 356v).

<sup>90</sup> Świadczy o tym chociażby list F. Ingoli adresowany do G.B. Lancellottiego przed 25 VIII 1640 r. — Roma, Archiwum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide (dalej cyt. — APF), Scritti rif. in Congr. (1726–1734) vol. 5 f. 186rv.

<sup>91</sup> Został także odnaleziony list niezidentyfikowanego — być może jego krewnego — Lauro Mario Altieri z dnia 8 II 1652 — Roma, BV, Barb.Lat. 6583 f. 242v.

<sup>92</sup> W archiwum diecezjalnym w Noli znajduje się także współczesny inwentarz o nieokreślonym czasie i miejscu powstania oraz bez sygnatury, który na teksturowej karcie tytułowej posiada napis: „Regesto delle Pergamene esistenti nell'archivio della curia di Nola lette e interpretate dal Rev. D.no Antonio Caracciolo”, dedykowany „A Sua E.cc.za Adolfo Binni”. Tom zawiera regesty 300 pergaminów, w tym aż 19 z lat 1615–1655, czyli z okresu biskupa Lancellottiego.

<sup>93</sup> List byłego sekretarza Domenico Roncalliego wysłany został z Warszawy 30 VII 1628, a odpowiedź G.B. Lancellottiego nosi datę Nola 17 VIII 1628 (zob. cop.: Wrocław, BOss 157/II k. 29–30); kolejne listy sekretarza wysłane z Warszawy z datą 25 XII 1627, 18 III 1628, 10 VI 1628 i 8 VII 1628 przechowywane są w Rzymie — Reg.: Archivio Romano Societatis Iesu w Domu Generalnym Księży Jezuitów w Rzymie EP NN51A k. 324, 329, 331 i 340. Odnaleziono ponadto dwa listy bpa St. Łubieńskiego wysłane z Pultoviae [Pułtusk] 18 I 1628 (zob. cop.: Wrocław, BOss 157/II k. 4–5 oraz cop.: Roma, ADP, Archiviolo 123 f. 16r–17v) oraz jego trzeci list wysłany z Viscovio [Wyszkowa, 1630] (zob. cop.: Wrocław, BOss 157/II k. 199–200).

W ostatnich latach życia, poczynając od roku 1634, możemy mówić o pogarszającym się stanie zdrowia biskupa Noli. Osiągnąwszy wiek 80 lat, w dniu 23 lipca 1655 roku biskup diecezji Nola Giovanni Battista Lancellotti zakończył swe ziemskie życie.

## ZAKOŃCZENIE

Na obecnym etapie badań, wymagających jeszcze pogłębienia, w miejsce właściwego podania wstępnej oceny działalności biskupa Lancellottiego, przytoczymy tu jedynie jedną z historycznie pierwszych ocen prezentowanej przez nas osobistości. Jest to ocena subiektywna, lapidarna i nie w pełni zgodna z faktami. Co więcej, jej autorem jest jego wdzięczny krewny Ottavio Maria Lancellotti, drugi z kolei markiz i właściciel zamku w Lauro. Do naszych czasów przetrwał tylko jej książkowy zapis, wcześniej była to płyta nagrobna zamykająca wejście do krypty biskupiego grobowca. Do momentu pożaru poprzedniej budowli katedralnej płyta ta znajdowała się we wnętrzu katedry, a mówiąc dokładniej — pośrodku prezbiterium. Na str. 137 treść owego lapidarnego biogramu zrealizowanego na marmurowej płycie, z inskrypcją wykonaną w brązie<sup>94</sup>.

Po śmierci biskupa Lancellottiego siedziba biskupia w Noli wakowała aż przez 16 miesięcy, czyli do 23 listopada 1557 roku, kiedy to został zamianowany głęboko religijny przedstawiciel Zakonu Teatynów Francesco III Gonzaga, wywodzący się z Mantui.

---

<sup>94</sup> Ten błędny tekst podaje Remondini oraz historycy, którzy się na niego powołują. Tekst ten w XIX-wiecznych notatkach genealogicznych, przechowywanych przez rodzinę Lancellottich w archiwum na zamku w Lauro, ma prawidłowy zapis: „...Exciptet die XXIII Iulii anno MDCLV Etatis LXXX Episcopatus XXXX”. Zob. G. Remondini, *iw.*, s. 321–322; G. Capelletti, *Le Chiese d'Italia*, vol. 19, Venezia 1863, s. 617 oraz Lauro, APL, *Notizie genealogiche* k. 10–11.



D. O. M.  
IOANNI BAPTISTAE EX NOBILITATE ROMANA  
LANCELLOTTO  
QUI PRUDENTIA, AC PIETATE SINGULARI  
LATINA, GRAECAQUE ERUDITIONE ORNATUS  
POST RAVENATEM, AC BONONIENSEM  
PROLEGATIONEM  
AD NOLANS INFULAS  
INTERQ: EPOS PONTIFICIO SOLIO ASSISTENTES  
A PAULO V. EVECTUS, AC COOPTATUS  
A GREGORIO XV. AD REGNUM POLONIAE  
NUNCIUS MISSUS  
A SIGISMUNDO REGE  
MAGNO VIRTUTUM EXTIMATORE  
AD PURPURAM SVAE FAMILIAE PENE  
FAMILIAREM  
POSTULATUS  
SED A SUCCESSORE NOVIS IN ALIOS STUDIIS  
ADDUCTO  
AD ECCLAE SVAE REGIMEN REVOCATUS  
DUM PROEMIUM NEGAT, MERITUM AUXIT,  
NAM GREGEM SUUM VERBO. ATQ: EXEMPLO  
DIUTISSIME PAVIT,  
TEMPLUM PRINCEPS, ATQ: PALATIUM  
MAGNIS INSTAURAVIT IMPENSIS.  
PATRO SUO MAGNO, ET BENEMERENTISSIMO  
OCTAVIUS MARIA LANCELLOTTUS LAURI MARCHIO  
IN AMORIS, ATQ: OBSERVANTIAE MONUMENTUM  
P. P.  
EXCESSIT DIE XXIII. IULII ANNO CI I CLVI. {sic!}  
AETATIS LXXX, EPISCOPATUS XXXIII.

## **ITALIENISCHE AKTIVITÄTEN DES GIOVANNI BATISTA LANCELLOTTI**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Der in Folge 31. päpstliche Nuntius in Polen zwischen 1622–1627 war Giovanni Battista Lancellotti (\*1575 † 1655). Er gehörte zu jenem Kreis der am Hofe akkreditierten päpstlichen Gesandten, für deren Kardinalshut sich der polnische König Sigismund III. Waza 8 Jahre lang beim päpstlichen Stuhl beharrlich einsetzte.

Der Autor dieses Beitrags befasst sich mit der kritischen Ausgabe der Akten der päpstlichen Botschaft und bereitet den ersten synthetischen Beitrag zur diplomatischen Mission des Giovanni Battista Lancellotti vor. Dieser Beitrag ergänzt nicht nur die biographische Lücke der europäischen Historiographie, sondern präsentiert und bewertet auch zum ersten Mal diverse Etappen des kirchlichen Dienstes und der Karriere des Bischofs Lancellotti in Italien.

Nach der Analyse der reichlichen Quellenliteratur zu diesem Thema ging der Autor folgende Fragen an: 1. Intellektuelle Formation und Kurientätigkeiten von Lancellotti bis 1605; 2. Zehnjährige Periode seiner diplomatischen Mission im Dienste des Kirchenstaates; 3. Vierzigjährige Periode seines bischöflichen Dienstes in Nola.

Das letzte Kapitel enthält eine Vorbewertung Lancellottis kirchlich-diplomatischer Aktivitäten.

## BISKUP JAN STEFAN WYDŹGA I KAPITUŁA WARMIŃSKA W DRUGIEJ POŁOWIE XVII WIEKU

Kapitułę katedralną na Warmii założył w 1260 roku biskup Anzelm, zaś biskup Henryk Fleming w 1288 r. osadził ją we Fromborku. Oznacza ona zespół duchownych rezydujących przy katedrze i stanowiących grono doradców oraz pomocników biskupa w zarządzaniu diecezją. Członkowie kapituły katedralnej zwani byli kanonikami fromborskimi lub warmińskimi. Na Warmii istniała jeszcze jedna rezydencja kanoników — kolegiata w Dobrym Mieście. Kanonicy dobromiejscy również zwani byli warmińskimi.

W latach 1674–1679, kiedy biskupem warmińskim był Jan Stefan Wydźga a królem Rzeczypospolitej Jan III Sobieski<sup>1</sup>, jednym z sześciu rezydencjalnych kanoników dobromiejskich był Jan Zachariasz Szolc. Jemu właśnie (oprócz samego biskupa Wydźgi) będą poświęcone w dużej części niniejsze rozważania. Zagadnienie funkcjonowania kapituły warmińskiej i jej stosunków z biskupem Wydźgą w drugiej połowie XVII wieku podjęłam z uwagi na szeroką bazę źródłową, jaką stanowią zachowane w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie listy biskupa do J.Z. Szolca, poszczególnych kanoników i Wielkiej Kapituły (około 250 pisanych w języku staropolskim). Na podstawie zachowanej korespondencji dokonałam też próby charakterystyki biskupa warmińskiego jako dostojnika kościelnego, prezesa ziem pruskich i jako osoby prywatnej<sup>2</sup>.

Nie zachowała się jednak cała korespondencja Wydźgi z lat 1674–1679. Najwięcej listów pochodzi z 1678 r., potem z 1679 r., a najmniej z 1677 r. (zaledwie kilka). Listy biskupa J.S. Wydźgi w AAWO są zebrane w trzech tomach pod sygnaturami: Aa 1, Aa 2, Aa 3. Ponadto jego listy do Wielkiej Kapituły można znaleźć w tomie pod sygnaturą Ab 19. Korespondencja kanoników warmińskich do bpa Wydźgi nie została w AAWO oddzielnie skompletowana i trzeba jej szukać pod różnymi sygnaturami. Wielką niedogodnością podczas pracy w archiwum było niedokładne uporządkowanie listów. I chociaż w danym tomie zebrano raczej listy Wydźgi do jednej lub dwóch osób, to całkowicie nie przestrzegano ich chronologii.

---

<sup>1</sup> Daty graniczne pracy są wynikiem kontynuacji zagadnienia, które rozpoczął artykuł „Biskup warmiński Jan Stefan Wydźga jako mąż stanu i kanclerz Rzeczypospolitej”, *Rocznik Elbląski* 16:1998, s. 29–46.

<sup>2</sup> I. Lewandowska, Biskupa warmińskiego Jana Stefana Wydźgi portret własny, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie*, nr 13, Prace historyczne, z. II, Olsztyn 1998, s. 52–68; Jan Stefan Wydźga — dostojnik kościelny i prezes Ziem Pruskich, *SW* 36(1999) s. 141–154.

W ciągu wieków kapituła warmińska odgrywała wybitną rolę w życiu diecezji, do czego przyczyniła się jej niezależność materialna i niemal wyłączne prawo dobierania kanoników do swego grona. W biskupstwie warmińskim, odmiennie od pozostałych biskupstw w Rzeczypospolitej, biskupem mógł zostać tylko członek kapituły. Był on jej reprezentantem i do XIV wieku mógł swobodnie obsadzać kanonie. Jednakże wraz ze wzrostem znaczenia i roli papieża ustalono, że biskup obsadza te kanonie, które zawakowały w miesiącach parzystych, papież zaś w miesiącach nieparzystych<sup>3</sup>.

Kapituła warmińska, jak żadna inna w Polsce, przestrzegwała skrupulatnie obowiązku rezydencji kanoników przy katedrze — przynajmniej przez 9 miesięcy w roku. Kanonicy musieli codziennie gromadzić się w chórze i śpiewać, tzw. godziny kapłańskie, a także uczestniczyć w codziennej mszy św. Ich obowiązkiem było ustępować biskupowi pierwszego miejsca w chórze, na procesjach i synodach diecezjalnych. Nad fotelem biskupa w kościele powinien być wzniesiony baldachim, a dwóch lub trzech kanoników powinno mu asystować przy każdej mszy św. Ponadto każdy z członków kapituły zobowiązany był w ciągu najwyżej 2 miesięcy od chwili objęcia kanonii złożyć w obecności biskupa i kapituły wyznanie wiary<sup>4</sup>.

Oprócz niezależności materialnej, kapituła posiadała wspomniane już prawo obsadzania kanonii i godności prałackich wspólnie z biskupem. Nadał je w 1260 r. biskup Anzelm, przy czym, jak to się stało zwyczajem, biskup miał jeden głos na równi z każdym kanonikiem, co uniemożliwiało mu samodzielne obsadzenie jakiegokolwiek kanonii. Biskup jednak potrafił ściśle współpracować z kapitułą. Dlatego też prowadził bardzo umiejętną politykę obsadzania kanonii. Nie narzucał kandydatów, lecz tak starał się pokierować wyborem, by kanonikiem został jego protegowany<sup>5</sup>. Ponadto miała ona niezależne prawo mianowania urzędników cywilnych w swoich majątkach i obsadzania wakujących parafii oraz stanowisk kościelnych. Biskup Fleming nadał kapitule także przywilej własnego sądownictwa cywilnego i karnego.

W następnych latach kapituła coraz bardziej rozszerzała swe prawa i przywileje. Kanonicy mieli na przykład prawo do posiadania prebendy, czyli funduszu przeznaczonego na swoje utrzymanie. Na utrzymanie kanoników katedralnych biskupi warmińscy wydzielili z terenu Warmii 3 komory: Frombork, Olsztyn i Pieniężno. Ziemie należące do tych komór stały się wyłączną własnością kapituły, niezależną od biskupa. Tak więc w ramach Warmii 2/3 ziemi należało do biskupa, a 1/3 stanowiła majątek kapituły. Kanonicy zatrzymywali dla siebie także dochody za pełnienie obowiązków.

Kapituła miała prawo odbywania posiedzeń, na których załatwiano wszelkiego rodzaju sprawy związane z diecezją i jej zarządzaniem. Decyzje zapadały większością głosów. Kapituła miała prawo ustanawiać przepisy, które obowiązywały

<sup>3</sup> H. W y c z a w s k i, Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych, Warszawa 1956, s. 35.

<sup>4</sup> Encyklopedia kościelna według teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego, Warszawa – Płock 1878–1913, t. 9, s. 521–525.

<sup>5</sup> S. A c h r e m c z y k, Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703, Olsztyn 1991, s. 119.

wszystkich członków. Mogła ponadto nie pytać o zgodę biskupa, jeżeli te statuty jego nie dotyczyły. Była więc równie ważnym zwierzchnikiem diecezji warmińskiej jak biskup. Miała nawet prawo upominania biskupa, jeżeli nie przestrzegał swych obowiązków. Prawem Wielkiej Kapituły Warmińskiej było także zwoływanie rady. Biskup był zobowiązany zasięgać opinii kapituły zebranej na radzie we wszystkich sprawach ważnych i trudnych, w zarządzaniu procesji publicznych, przed zwołaniem i ogłoszeniem synodu diecezjalnego, a także w kryminalnych sprawach duchowieństwa<sup>6</sup>.

Każdy biskup, obejmując biskupstwo, musiał zaprzysiąc *articuli iurati*. Były to tzw. kapitulacje wyborcze, czyli artykuły uchwalone i zaprzysiężone przez kanoników kapituły katedralnej. Biskupi warmińscy musieli je zatwierdzić i przed objęciem władzy zobowiązać się pod przysięgą do ich zachowywania przez cały czas swoich rządów. Przyczyną powstania kapitulacji było umiejscowienie kapituły w Prusach, które rządziły się odrębnymi od reszty Rzeczypospolitej prawami. Były one formą ochrony kapituły przed narzuceniem jej przez króla kandydata na biskupa, a także przed jakąkolwiek ingerencją w ich prawa i przywileje. Artykuły zaprzysiężone można sprowadzić do trzech grup postulatów:

a) *ochrony całości terytorium biskupstwa: bez zgody kapituły nie może biskup alienować nieruchomości, a także cenniejszych przedmiotów ruchomych (np. klejnotów), które nie są jego prywatną własnością, winien strzec granic, samowolnie nie wypowiedać wojny ani też zawierać pokoju;*

b) *poprawnego stosunku biskupa do kapituły: biskup będzie strzegł przywilejów Kościoła warmińskiego; do kanoników odnosił się nie z tyrańską pychą, ale z miłością braterską, zachowywał umiarkowanie w stosowaniu kar nawet wobec winnych; na posiedzenia kapituły przystępować mu będzie pierwszy, ale tylko jeden głos; nie powinien nikogo ograniczać w wolności głosowania; na utrzymanie katedry wyasygnuje dwie trzecie potrzebnej sumy, ponadto uiszczy określoną kwotę na utrzymanie kaznodziei katedralnego; bez zgody kapituły nie zrezygnuje z biskupstwa na rzecz innej osoby ani też nie przyjmie koadiutora z prawem następstwa; ilekroć będzie wyjeżdżał poza granice Prus, tyle razy z grona kapituły i za jej zgodą ustanowi na zamku lidzbarskim administratora biskupstwa;*

c) *zarządu domeną biskupią: kluczowe stanowiska, a więc ekonomy, kanclerza, wójta krajowego, burgrabiów, obsadzać będzie tylko prawdziwymi obywatelami pruskimi...; bez zgody kapituły nie będzie nakładał na poddanych swej domeny podatków czy kontrybucji<sup>7</sup>.*

Kapituła warmińska składała się z 16 kanoników, a 4 spośród nich posiadało godności prałackie. Tytuł ten dawał szczególne uprawnienia. Prałaci bowiem mogli pełnić funkcje proboszcza, dziekana, kustosa i kantora. Proboszcz (prepozyt) był gospodarzem, nauczycielem duchowym i bezpośrednim rządcą swojej parafii. Musiał być wzorem nienagannego życia, by mógł dbać o moralność parafian i ich oświecenie religijne. Był podległy biskupowi i mógł być przez niego odwołany<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Encyklopedia kościelna, jw., s. 525–536.

<sup>7</sup> A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 50; por. także: J. Obłąk, *Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich*, SW 12(1970), s. 5–28; G. Labuda, *Historia Pomorza*, t. 2: do roku 1815, cz. 2: Pomorze Wschodnie w latach 1657–1815, Poznań 1984, s. 207–209.

<sup>8</sup> Encyklopedia powszechna Orgelbranda, Warszawa 1859–1868, t. 21, s. 567–570.

Duchowny piastujący tę funkcję był ponadto kierownikiem kapituły, prowadził jej sprawy publiczne, przyjmował nowych członków i przewodniczył posiedzeniom<sup>9</sup>.

Przez 25 lat (1652–1677) prepozytem katedralnym na Warmii był Tomasz Ujejski Rupniew. Pochodził z rodziny szlacheckiej, studiował teologię w Rzymie. Po przyjęciu święceń kapłańskich (1647) został sekretarzem wielkim w kancelarii króla Władysława IV, a następnie kanonikiem płockim, kustoszem gnieźnieńskim, proboszczem warszawskim i opatem benedyktynów w Płocku. Potem pełnił funkcję sekretarza króla Jana Kazimierza, a w 1650 r. otrzymał kanonię warmińską. Był bliskim współpracownikiem i doradcą biskupa warmińskiego Władysława Leszczyńskiego. Otrzymał od papieża Aleksandra VII biskupstwo kijowskie w 1655 r., zarządzał nim krótko, gdyż z powodu zajęcia diecezji przez Rosję powrócił na Warmię. Tytuł biskupa kijowskiego zachował jednak do śmierci.

W okresie wakatu na stolicy biskupiej po odejściu W. Leszczyńskiego Tomasz Ujejski zarządzał diecezją, a w czasie kierowania biskupstwem przez Wydźgę zastępował go podczas jego wyjazdów na sejmy. Uczestniczył w rokowaniach pokojowych w Oliwie (1660) i był członkiem sejmowej komisji skarbowej. W 1677 r. zrezygnował ze wszystkich stanowisk, rozdał majątek na cele dobroczynne i wstąpił do zakonu jezuitów. Przeniósł się wtedy do Wilna, gdzie zmarł w 1689 r. i tam też został pochowany<sup>10</sup>. Z lat 1674–1679 nie zachowały się żadne listy z korespondencji między Wydźgą a Ujejskim. Korespondencja ta jednak miała miejsce, gdyż wielokrotnie w listach do kanonika J.Z. Szolca Wydźga informował, że dostał właśnie pisemne wiadomości od biskupa kijowskiego, Tomasza Ujejskiego. Jego następcą na stanowisku prepozyta był w latach 1678–1685 Adam Konarski, kanonię natomiast otrzymał Stanisław Ujejski<sup>11</sup>.

Biskupstwo warmińskie podzielone było na dekanaty, a te na parafie. Na czele dekanatów stali dziekani. Byli oni wykonawcami zleceń biskupa. W diecezjach pruskich dekanat zwano też archiprezbiteratem, a dziekana — archiprezbiterem. Dziekan musiał znać i posiadać ustawy diecezjalne, był stróżem funduszy i zapisów należących do kościołów swego dekanatu. Jego obowiązkiem było wizytowanie kościołów; odbywanie raz lub dwa razy do roku zjazdów dekanalnych z duchowieństwem; pilnowanie, aby przepisy prawa kościelnego były znane i wykonywane; czuwanie nad inwentarzem kościelnym i wykonywaniem testamentu zmarłych księży. Ponadto dziekan był zobowiązany do pobierania od duchowieństwa należności dla skarbu państwa. W związku z tym, że był zwierzchnikiem dekanatu, musiał znać jego granice, liczbę kościołów, życie i obyczaje zamieszkującej w nim ludności. Raz do roku miał obowiązek przedstawić biskupowi stan kościołów oraz sytuację księży i parafian<sup>12</sup>.

Przez kilkanaście lat (1665–1681) dziekanem warmińskim był Włoch — Ludwik Fantoni, który ukończył studia teologiczne i prawnicze w Rzymie. Po przybyciu do Polski został sekretarzem królewskim, kustoszem kolegiaty warszaw-

<sup>9</sup> A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 105.

<sup>10</sup> T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, Olsztyn 1988, t. 2, s. 195–196; Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej, pr. zbior. pod red. ks. dr. J. Guzowskiego, Olsztyn 1996, s. 262–263.

<sup>11</sup> Tamże, s. 262.

<sup>12</sup> Encyklopedia kościelna, jw., t. 4, s. 445.

skiej i archidiakonem łowickim. W 1642 r. otrzymał kanonię warmińską, ale z powodu zajęć na dworze królewskim przybył na Warmię dopiero w 1647 r. Z ramienia kapituły i biskupa warmińskiego często jeździł do Warszawy na dwór królewski. Był sekretarzem Władysława IV w sprawach artystycznych. W latach 1662–1665 pełnił funkcję kustosza, a następnie dziekana katedralnego we Fromborku<sup>13</sup>. Listy Wydźgi do Fantoniego z lat 1674–1679 nie zachowały się, choć w swojej korespondencji Wydźga wspomina o czterech listach do lub od dziekana warmińskiego.

Inną godnością prałacką był tytuł kustosza zarządzającego majątkiem kapituły katedralnej lub kolegiackiej. Był on stróżem (*custos*) kosztowności kościelnych — skarbu, ornatów i ozdób. Do niego należało utrzymywanie w należyтым stanie budynków kościelnych oraz czuwanie nad porządkiem nabożeństwa. Kustoszami w interesującym nas okresie byli: Adam Konarski (1671–1678) oraz Jan Zachariasz Szolc (1678–1692). Korespondencja z tymi kanonikami zachowała się do czasów dzisiejszych i zostanie omówiona poniżej.

Prałacką godnością był także urząd kantora. Jego powinnością było czuwanie nad chórem i śpiewem liturgicznym. W latach 1671–1679 funkcję tę sprawował Giovanni Battista Jacobelli, z pochodzenia Włoch, który ponadto był kompozytorem i śpiewakiem. Pojawił się na dworze królewskim w Warszawie przed 1639 rokiem, zajmował stanowisko tenora w prywatnej kapeli króla Władysława IV. W 1650 r. Jacobelli został kanonikiem kapituły warmińskiej. Pięć lat później wyznaczono go wraz z kanonikiem Wawrzyńcem Demuthem do strzeżenia kosztowności i archiwów wywiezionych przed Szwedami do Gdańska. W 1671 r. otrzymał prałaturę kantora i został sekretarzem kapitulnym. Komponował utwory muzyczne i ogłaszał panegiriki łacińskie. Ufundował do katedry we Fromborku złotą lampę przed głównym ołtarzem i połączoną monstrancję. Zmarł w 1679 r. w wieku 77 lat<sup>14</sup>. Biskup Wydźga najprawdopodobniej nie utrzymywał z kantorem warmińskim jakichkolwiek kontaktów, gdyż nie ma ich śladu w korespondencji ani nawet wzmianek o niej w innych listach biskupa.

Przy kapitule katedralnej urzędował również kanclerz. Nie miał on politycznego znaczenia, ale świadczył o majestacie kapituły. Był wyrazicielem jej opinii podczas oficjalnych uroczystości. Kanclerzami kapitulnymi byli: od 1666 r. Stanisław Bużeński<sup>15</sup>, a od 1675 r. Franciszek Żórawski<sup>16</sup>, ale biskup warmiński nie utrzymywał z nimi kontaktów listownych.

Biskup warmiński jako biskup ordynariusz miał wiele obowiązków względem swojej diecezji. Do pomocy w sprawowaniu czynności duchownych albo liturgicznych miał biskupa pomocniczego — sufragana, pomagał w wyświęcaniu księży, udzielaniu sakramentów świętych, konsekracji kościołów oraz poświęcaniu świętych olejów. Biskup sufragan nie miał podległego sobie biskupstwa, ale posiadał tytuł jakiejś nie istniejącej już diecezji w krajach pogańskich lub innowierczych<sup>17</sup>. Na Warmii od 1661 r. biskupem sufraganem był Tomasz Ujejski, biskup kijowski.

<sup>13</sup> T. Oracki, jw., t. 1, s. 59.

<sup>14</sup> SBKW, s. 100.

<sup>15</sup> Tamże, s. 30–31.

<sup>16</sup> Tamże, s. 296.

<sup>17</sup> T. Oracki, jw., t. 1, s. 23, 46; Encyklopedia powszechna Orgelbranda, jw., t. 24, s. 302.

Niestety, kiedy wstąpił do zakonu jezuitów w 1665 roku, Wydźga nie powołał na jego miejsce następcy. Mieli o to do niego pretensje kanonicy warmińscy (Krüger, Bużeński, Affaita), którzy wysunęli nawet tę kwestię w 1678 roku podczas procesu informacyjnego dotyczącego następcy Wydźgi na Warmii, biskupa Radziejowskiego<sup>18</sup>.

Oprócz wyżej wymienionych kanoników warmińskich w latach 1674–1679 byli ponadto: Jan Jerzy Kunigk, Karol Affaita, Jan Albert Działyński, Wojciech Kretzmer, Piotr Krüger, Jerzy Wolff, Jan Wołowski oraz Jakub Jan Hoffmann. Najdłużej kanonikiem warmińskim był Ludwik Fantoni — już od 1642 r., najkrócej zaś w czasie panowania bpa Wydźgi — Jakub Jan Hoffmann. Osiadł on we Fromborku dopiero w 1675 r. za wstawiennictwem wdowy po królu Michale — Eleonory Wiśniowieckiej. W tym też roku objął kanonię, którą piastował przez 28 lat<sup>19</sup>.

Kanonicy warmińscy w przeważającej większości byli od pokoleń pochodzenia szlacheckiego. Jedynie trzech pochodziło z uszlachconych rodzin mieszczańskich: J.J. Kunigk, J.Z. Szolc, i P. Krüger, a jeden — W. Kretzmer, był mieszczaninem. Jerzy Wolff, urodzony w Westfalii, był z pochodzenia Niemcem, Jacobelli, Fantoni i Affaita — Włochami, pozostali kanonicy to Polacy.

Włosi otrzymywali kanonie warmińskie przeważnie z rekomendacji nuncjusza apostolskiego. Dzięki znajomości języka włoskiego i stosunków w Kurii Rzymskiej bywali dla kapituły użyteczni przy załatwianiu różnych spraw. Przeważnie za ich pośrednictwem kanonicy fromborscy wynajmowali w Rzymie stałego, opłacanego rzeczownika swoich interesów (tzw. agenta), który utrzymywał z kapitułą stały kontakt i na bieżąco przesyłał nieodzowne informacje<sup>20</sup>.

Kapituła warmińska przestrzegąca zasady, że każdy kanonik musi ukończyć 3-letnie wyższe studium teologiczne lub kanoniczne na jednym z uniwersytetów katolickich. I choć nie zawsze było to przestrzegane, trzeba przyznać, iż kanonicy w większości byli ludźmi wykształconymi. Biskup Jan Stefan Wydźga chlubił się tym, pisząc w 1669 r. w relacji o stanie diecezji do Stolicy Apostolskiej: *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 następnej relacji (1675) Wydźga ponownie donosił: Kler mam wykształcony. Każdy z księży ukończył filozofię, teologię scholastyczną i moralną<sup>21</sup>. Pewne jest, że wyższe studia w Akademii Krakowskiej ukończyło 4 kanoników (Bużeński, Kunigk, Szolc, Krüger). W Akademii Wileńskiej studiował Kretzmer, a w Rzymie i Padwie — Demuth, Kunigk, Szolc, Ujejski, Zórawski i Fantoni. Sześciu kanoników ukończyło studia prawnicze, sześciu również teologię. Doktorem obojga praw (kanonicznego i świeckiego) został Bużeński, studiował on ponadto historię, a Demuth poza obojgiem praw ukończył medycynę. Łączono*

<sup>18</sup> H.D. Wojtyńska, Diecezja warmińska w świetle procesów informacyjnych „o życiu i obyczajach” nominatów królewskich na to biskupstwo w Polsce przedrozbiorowej, *KMW* 1(1996), s. 18.

<sup>19</sup> SBKW, s. 93.

<sup>20</sup> A. Szorc, jw., s. 44.

<sup>21</sup> Tenże, Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji, *SW* 5(1968), s. 223–224.



także studia prawnicze z teologicznymi (Żórawski, Fantoni). Kretzmer zaś ukończył tylko studia filozoficzne. Wiemy, że Jan Kazimierz Wołowski studiował w Wilnie, nie wiadomo jednak, jaki kierunek studiów ukończył<sup>22</sup>. Nie mamy wiadomości o wykształceniu pozostałych sześciu kanoników, nie wydaje się jednak prawdopodobne, by Konarski i Działyński, będący sekretarzami królewskimi, nie mieli wykształcenia wyższego.

Służba na dworze królewskim była charakterystyczna dla kariery kanoników warmińskich. Siedmiu z nich było sekretarzami królewskimi, z tym że Stanisław Bużeński był ponadto regentem w kancelarii królewskiej w latach 1669–1674. Z pozostałych kanoników Tomasz Ujejski był sekretarzem wielkim królewskim a Giovanni Jacobelli miał stanowisko tenora w kapeli króla Władysława IV i był jego kapelanem.

Oprócz kanonii warmińskiej kanonicy piastowali niekiedy i inne kanonie. Była to gnieźnieńska (Bużeński, Ujejski, Affaita), płocka (Konarski, Ujejski), warszawska (Fantoni, Ujejski), łowicka (Fantoni, Affaita), krakowska (Bużeński), pułtуска (Kunigk), chełmińska (Wołowski) i poznańska (Wolff). Było to możliwe, gdyż kanonicy nie byli zobowiązani do rezydowania przy kapitule, oczywiście z wyjątkiem kapituły warmińskiej.

Jak wynika z powyższej charakterystyki, kapituła warmińska była gronem starannie dobranych osób. Kanonicy byli nie tylko dobrze wykształceni, ale też poprzez liczne podróże, jakie odbywali, stali się ludźmi światłymi, biegłymi w znajomości prawa, teologii i łaciny. Ze służby na dworze królewskim wynieśli umiejętność kierowania kancelarią oraz znajomość dyplomacji i stosunków panujących w kraju. To wszystko pomagało im potem w zarządzaniu i administrowaniu diecezją warmińską.

Jan Stefan Wydźga, jako biskup warmiński, nie utrzymywał osobistych kontaktów z całą kapitułą. Listy pisywał do Wielkiej Kapituły jedynie z potrzeb wynikających z zarządzania diecezją. W latach 1674–1679 Wydźga napisał do Wielkiej Kapituły tylko 5 listów, w tym aż cztery są z roku 1676, a jeden z 1678<sup>23</sup>. Wszystkie dotyczą wskazówek dotyczących zarządzania diecezją przed wyjazdem Wydźgi na sejmy, do Warszawy czy gdziekolwiek indziej. I tak 5 I 1676 r., życząc kanonikom wszystkiego dobrego z okazji Nowego Roku, informował, że wyjeżdża na koronację królewską. W związku z tym prosił bpa kijowskiego Tomasza Ujejskiego, aby zechciał sprawować administrację podczas jego nieobecności. Gdyby zaś z jakiś względów nie mógł prośby tej spełnić, Wydźga desygnował kanonika Szolca z Konarskim i Działyńskim do wspólnej administracji<sup>24</sup>.

Osiemnastego czerwca przed wyjazdem do Prus Królewskich w celu odebrania przysięgi od miast na wierność królowi Wydźga przypomina kapitule, aby upomniała wiernych do oddawania należności ustanowionych na sejmie. Informował, że wojewoda ruski Stanisław Jabłonowski przyśle na Warmię kapitana Hondorffa do odebrania zebranych pieniędzy. W związku ze swoim wyjazdem nie będzie mógł być na sejmiku lidzbarskim, a ponieważ nie ma obecnie na Warmii proboszcza T. Ujejskiego ani też kustosza A. Konarskiego, z ramienia Wydźgi

<sup>22</sup> SBKW, s. 283.

<sup>23</sup> W analizie pominęłam listy pisane wyłącznie po łacinie.

<sup>24</sup> AAWO, AA 3, k. 134, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, Heilsberg (dalej H.) 5 I 1676.

sejmikowi przewodniczył będzie J. Szolc<sup>25</sup>. Następny list bp warmiński wysłał kapitule 24 VII tego samego roku informując, iż król i urząd, jaki pełni, wzywają go do Warszawy, a na administrację wyznaczył J.Z. Szolca<sup>26</sup>. Dnia 7 listopada ponownie żegnał się biskup ze swoją kapitułą, gdyż odjeżdżał do Warszawy. Musiał wyjechać wcześniej, by zdążyć na sejm rozpoczynający się na początku stycznia 1677 r. Życzył wszystkim kanonikom szczęścia i po powrocie, *abym wszystkich witał da Bóg zdrowo i wesolo*. Prosił też biskupa kijowskiego T. Ujejskiego, aby zechciał sprawować zarząd diecezją jako administrator<sup>27</sup>. Ostatni list dotyczył także przekazania administracji na czas wyjazdu Wydźgi na sejm do Grodna, który rozpocząć się miał 15 XII 1678 r. Tym razem biskup prosił J. Szolca — kustosa warmińskiego, by podjął się tej pracy<sup>28</sup>.

Należy tu wyróżnić dwa rodzaje administratorów diecezji: *sede impedita* i *sede vacante*. Tego ostatniego nazywano również wikariuszem kapitulnym, a wybierała go kapituła katedralna w chwili śmierci biskupa lub przeniesienia go do innej diecezji. Funkcję tę pełnił A.Z. Konarski z chwilą opuszczenia przez Wydźgę biskupstwa warmińskiego i objęcia arcybiskupstwa, tj. w 1679 roku. Natomiast administrator *sede impedita* był wybierany przez kapitułę na czas nieobecności biskupa w diecezji, który jako senator Rzeczypospolitej, delegat króla polskiego, czy stanów pruskich, musiał przebywać poza Warmią. Jak wynika z przedstawionej wyżej korespondencji, Wydźga kilka razy prosił kanoników o wybór lub też zatwierdzenie administratora na czas swojej nieobecności. Niestety, ani jednego z nich nie podaje Andrzej Kopiczko, wymieniając wszystkich administratorów *sede impedita* w latach 1525–1772<sup>29</sup>. Czyżby więc prośby biskupa były tylko grzecznościowe i nie miały odzwierciedlenia w dokumentach?

Korespondencja między biskupem a kapitułą musiała być zapewne obszerniejsza, świadczą o tym np. wzmianki w listach Wydźgi do Szolca z 25 IV i 2 VII 1674, 28 I 1675, 5 I 1676, 14 IV i 27 XII 1678, które podają, że biskup wysłał właśnie listy do Wielkiej Kapituły. Mimo że listów Wydźgi do katedralnej kapituły zachowało się tak mało, emanuje z nich duch życzliwości i ciepłego stosunku do kanoników. W każdym liście są gorące życzenia pomyślności, jeszcze gorętsze z okazji świąt Bożego Narodzenia czy Nowego Roku. Wyjeżdżając Wydźga używa często formuły: *da Bóg bym was szczęśliwie i zdrowo witał*, co może świadczyć o jego przywiązaniu do Warmii i jej kanoników.

Spośród 16 kanoników Wydźga miał kilku, którzy byli mu szczególnie bliscy. Jednym z nich był niewątpliwie Jan Zachariasz Szolc. Urodził się w roku 1630 w uszlachconej warmińskiej rodzinie mieszczańskiej<sup>30</sup>. Studiował teologię w Akademii Krakowskiej, gdzie korzystał ze stypendium fundacji Grzegorza Borasty, przeznaczonego dla studiującej młodzieży warmińskiej. Dzięki fundacji Szolc mógł zdobyć wykształcenie, uzyskując tytuł doktora teologii. Zdając sobie sprawę, jak

<sup>25</sup> AAWO, AB 19, k. 139, J.S. Wydźga do Kapituły, H. 18 VI 1676.

<sup>26</sup> AAWO, AB 19, k. 140, ten do tegoż, H. 24 VII 1676.

<sup>27</sup> AAWO, AB 19, k. 147, ten do tegoż, H. 7 XI 1676.

<sup>28</sup> AAWO, AA 3, k. 391, ten do tegoż, H. 20 XII 1678.

<sup>29</sup> A. Kopiczko, jw., s. 84–85; autor podaje administratorów za słownikami: J.A. Eichhorn, Prälaten; J.A. Eichhorn, Bischofswahlen; T. Oracki, Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej.

<sup>30</sup> T. Oracki, jw., t. 2, s. 176, SBKW, s. 247.

bardzo pomoc finansowa dla niebogatej młodzieży warmińskiej jest potrzebna, w swoim testamencie przekazał na krakowską fundację znaczną sumę pieniędzy.

Kanonikiem dobromiejskim i notariuszem biskupa Wydźgi Szolc został w 1660 roku. Notariusz kierował kancelarią biskupią, był uprawniony do sporządzania dokumentów o charakterze publicznym. Większe znaczenie miał jednak notariusz kurii biskupiej, którym był powołany przez biskupa jeden z publicznych notariuszy. Jego obowiązkiem było spisywać bądź czuwać nad spisywaniem w kancelarii wszystkich dokumentów. Przyjmował też pisma wpływające do kancelarii i zarządzał biblioteką<sup>31</sup>. Alojzy Szorc w pracy *Dominium warmińskie* pisze, że w 1674 r. Wydźga na zamku biskupim w Lidzbarku Warmińskim utrzymywał notariusza zamku z żoną<sup>32</sup>. Nie mógł to być Szolc, gdyż po pierwsze jako kanonik nie mógł mieć żony, a po drugie nie mieszkał w Lidzbarku Warmińskim lecz w Olsztynie. Jak długo był więc Jan Szolc notariuszem bpa Wydźgi i jakie były jego obowiązki, również nie wiadomo. Od maja 1665 do 1666 roku pełnił on funkcję kanclerza kapituły warmińskiej oraz był prepozytem narewskim. W 1618 roku administrował komornictwem melzackim (Pieniężno), a w roku następnym, jako pełnomocnik bpa warmińskiego J.S. Wydźgi, przebywał we Włoszech, aby złożyć papieżowi relację biskupa o stanie diecezji warmińskiej.

Cała ceremonia złożenia relacji składała się z odwiedzenia bazyliki św. Piotra i Pawła, audiencji u papieża i złożenia relacji o stanie diecezji w Kongregacji Soborowej. Załatwienie relacji mogło trwać od kilku dni nawet do kilku lat<sup>33</sup>. Jan Zachariasz Szolc przebywał tam co najmniej rok, gdyż zdążył zapisać się na uniwersytet w Padwie (1669) i Rzymie (1670). Nigdzie natomiast nie ma wzmianki, czy i kiedy studia te ukończył. W kwietniu 1678 r. został prałatem warmińskim — kustoszem, a po wyjeździe Wydźgi na stolicę arcybiskupią, w latach 1681–1688, był generalnym wikariuszem i oficjałem bpa Michała Radziejowskiego. Pełnił różne funkcje przy bpie Radziejowskim i jego następcy Janie Stanisławie Zbąskim. Zmarł 2 II 1692 r. we Fromborku. Wielce zasłużył się Warmii jako mecenas nauki i sztuki. W kaplicy św. Jerzego w katedrze fromborskiej ufundował marmurowy ołtarz i posadzkę z płyt kamiennych, a w kościele parafialnym w Butrynach pod Olsztynem beneficjum na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej oraz srebrną barokową monstrancję.

J.Z. Szolc był człowiekiem bardzo bliskim biskupowi Wydźdze, był jego starym, zaufanym przyjacielem<sup>34</sup>. Stąd tak częste są w ich korespondencji prośby biskupa do kanonika. Były one bardzo różne: od kupienia sukna w Gdańsku i interwencji w sprawy finansowe zadłużonego u Wydźgi pisarza, poprzez prośbę o przygotowanie stajni dla koni Wydźgi oraz gospody, czeladzi i koni dla biskupa i prymasa na ich drodze do Warszawy na sejm koronacyjny Jana Sobieskiego, a skończywszy na prośbie osobistej — umożliwienia Wydźdze zatrzymania się we wsi Szolca nad Wisłą, gdyby zaszła kiedyś taka potrzeba<sup>35</sup>. Biskup pytał też

<sup>31</sup> H. Wyczański, jw., s. 52.

<sup>32</sup> A. Szorc, *Dominium warmińskie*, jw., s. 38.

<sup>33</sup> Tenże, *Relacje biskupów*, jw., s. 209.

<sup>34</sup> AAWO, AA 3, k. 150, J.S. Wydźga do kanoników, H. 5 I 1676.

<sup>35</sup> AAWO, AA 1, k. 220–221, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 14 VIII 1676; k. 219, ten do tegoż, H. 28 VIII 1678; k. 237, 238 H. 12 XII 1674, 20 XII 1674; AA 3, k. 60, H. 30 XII 1675; AA 1, k. 56–57, H. 13 I 1676.

czasami przed wyruszeniem w podróż, jaka jest droga, np. do Grodna, Brześcia, Łowicza, gdzie można w Płocku deponować swoje rzeczy, albo w jakim stanie jest most na Wiśle pod Toruniem<sup>36</sup>.

Kanonik Szolc był osobą, u której Wydźga mógł zasięgnąć rad. Jedne były błahe, dotyczące życia codziennego, inne poważniejsze. Zima na Warmii była surowa, liczne jeziora szybko skute lodem, dlatego nie dziwi pytanie w liście z 4 listopada 1674 r. o miejsce, w którym Szolc łowi ryby<sup>37</sup>. Często też radził się w sprawach personalnych, Szolc bowiem jako kanonik wiedzieć mógł znacznie więcej o innych kanonikach czy poddanych niż biskup. Dla przykładu, w grudniu 1675 r. Wydźga pytał, czy zna młynarza z Olsztyna, który teraz chciałby pracować u niego w Lidzbarku<sup>38</sup>. W 1678 r., kiedy przygotowywał się do objęcia arcybiskupstwa w Gnieźnie i szukał odpowiedniego ekonoma, również prosił swego przyjaciela o radę<sup>39</sup>. Mimo że myśli biskupa coraz częściej skierowane były w stronę Łowicza, nie zapomniał o ziemi warmińskiej. Dowiedział się, że w *Kameracie Meelsalskim jest chory pleban i wziął sobie do pomocy nieuka Buryka... Ludzie będą żartować, że tak mądrych mamy księży Buryków*. Prosi więc Szolca, by polecił mu kogoś innego na miejsce Buryka, gdyż trzeba go zwolnić<sup>40</sup>.

Prośby te, jak i przysługi, były przez Szolca wykonywane, gdyż Wydźga często dziękował mu za nie. Dziękował więc za przesłaną do przeczytania książkę, za ptaszki, dobre owoce i dwukrotnie za ostrzygi. Podziękowania słał także za zaopiekowanie się chorym księdzem doktorem i za dobrą radę, by nie pędzić wołów do Łowicza, lecz sprzedać na Warmii jeszcze przed wyruszeniem do archidiecezji gnieźnieńskiej<sup>41</sup>.

Szolc był potrzebny Wydźdze także przy sprawniejszym zarządzaniu diecezją. Jako zaufany przyjaciel i doradca mógł pełnić rolę pośrednika między dwoma panami na Warmii — biskupem i kapitułą. W lipcu 1676 r., kiedy Wydźga odbierał przysięgę od miast pruskich, odbył się sejmik w Grudziądzu. Wydźga nie mógł w nim uczestniczyć, więc pytał Szolca, jakie zapadły na nim uchwały, zaś trzy lata później dziękował za przesłanie listu z instrukcją na sejmik i laudum<sup>42</sup>. Był też dwukrotnie administratorem diecezji — w 1674 i 1676 roku<sup>43</sup>.

J.S. Wydźga miał w zwyczaju (a z pewnością nie on jeden) przysyłać otrzymane listy do bliskich sobie osób, aby zapoznały się z ich treścią. W związku z tym, że w dawnej Polsce korespondencja między znaczącymi osobami w kraju nie była zwykle osobista, ale dotyczyła spraw wewnętrznych i zagranicznych państwa, można ją było z powodzeniem przysyłać do osób trzecich. Nadawcy takich listów

<sup>36</sup> AAWO, AA 3, k. 349, 235, 378, 245, ten do tegoż, H. 9 X 1678, 27 II 1678, 2 XI 1678, 29 III 1678.

<sup>37</sup> AAWO, AA 1, k. 228, ten do tegoż, H. 4 XI 1674.

<sup>38</sup> AAWO, AA 3, k. 116, ten do tegoż, H. 7 XII 1675.

<sup>39</sup> AAWO, AA 3, k. 235, ten do tegoż, H. 27 II 1678.

<sup>40</sup> AAWO, AA 3, k. 236, ten do tegoż, H. 5 III 1678.

<sup>41</sup> AAWO, AA 3, k. 104, 79, 348, 395, ten do tegoż, H. 8 VI 1675, 26 IX 1675, 7 X 1678; AA 1, k. 4, H. 9 V 1679; AA 3, k. 221, Gdańsk 21 I 1678; k. 272, H. 22 V 1678.

<sup>42</sup> AAWO, AA 3, k. 170, ten do tegoż, H. 24 VI 1676; AA 1, k. 23, H. 1 VIII 1679.

<sup>43</sup> AAWO, AA 1, k. 207, ten do tegoż, H. 25 IV 1674; AB 19, k. 140, J.S. Wydźga do Kapituły, H. 24 VIII 1676.

wiedzieli o tym i gdy mieli coś tajnego do przekazania, zaznaczali to wyraźnie. Często jednak prośby te nie były respektowane. Przykładem jest list wojewody wileńskiego Michała Paca. Kopię jego otrzymał Wydźga od oo. jezuitów z Królewca. Pisał w nim Pac, aby nikomu nie wyjawiać treści tego listu, jednakże Wydźga wysłał go Szolcowi jako znającemu dyskrecję, który wie, jak takie rzeczy *spod ręki* komunikować innym<sup>44</sup>. Szolc był człowiekiem zaufanym, więc Wydźga przesyłał przez niego listy do różnych osobistości, np. 20 XII 1674 r. polecał odesłać pocztą swój list do ks. regenta, 26 III 1675 r. Szolc miał przeczytać listy Wydźgi do kurfirsa Fryderyka Wilhelma i ambasadora brandenburskiego Hoverbecka i oba przesłać temu ostatniemu, a 7 VII 1675 r. Wydźga prosił Szolca, by przesłał list doktora Jericha z Warszawy do doktora Brauna<sup>45</sup>.

Z zachowanej korespondencji bpa warmińskiego J.S. Wydźgi do kanonika dobromiejskiego J.Z. Szolca wyraźnie emanuje uczucie zażyłej i szczerzej przyjaźni. Z okazji Świąt Wielkanocnych i Bożego Narodzenia Wydźga nie zapominał przesłać mu gorących życzeń pomyślności, w czasie jego choroby życzył szybkiego powrotu do zdrowia, a na poprawę samopoczucia polecał dobre wino i lidzbarskie piwo<sup>46</sup>. Był też mocno niezadowolony, gdy Szolc długo mu nie odpisywał<sup>47</sup>.

Korespondencja między nimi była bardzo obfita. Zdarzało się, że Wydźga wysyłał listy codziennie albo nawet 2 lub 3 w jednym dniu. I choć są w niej luki, szczególnie jeśli chodzi o rok 1677, nie było w pisaniu listów dłuższych przerw. Nie było więc również możliwości zatuszowania wszystkich złych humorów czy chwilowych nieuprzejmości. Mimo tak wielkiej ilości listów — ponad 200 — tylko w dwóch miejscach przyjazny stosunek Wydźgi do Szolca budzi zastrzeżenia. Pierwszy w liście z 14 sierpnia 1674 r., kiedy to Wydźga w nieuprzejmy sposób wypomina Szolcowi, że nie pamiętał kupić mu w Gdańsku sukna na szaty liturgiczne. Napisał wtedy: *O sukno też czy pokraka czy Sąd Boży żeś nie pamiętał*<sup>48</sup>. W drugim zaś przypadku Wydźga zażartował sobie z Szolca, ofiarując mu pieczęć administratorską na czas swojej nieobecności w diecezji, a następnie się wycofał. Czyżby więc jako biskup nie znał cytatu z Księgi Przysłów: *Jak ten, co rzuca bezmyślnie strzały, oszczepy i śmierć — tak człowiek, co zwodzi bliźniego i mówi: To tylko dla żartu*<sup>49</sup>. Dziwi jednak fakt, iż żartując w ten sposób, wmieszał w tę sprawę Wielką Kapitułę, pisząc do niej 20 XI 1678 r., że poleca na administratora ks. kustosza (był nim wtedy właśnie Szolc). Dwa dni później informował też jego: *Administracją... częstuję WMPana, wszak już WMśc odebraliście pieczęć administratorską, proszę podjąć się, a być łaskaw, tak jak ja jestem*. Dnia 24 XI pisał ponownie do Szolca, tym razem już w inny sposób: *Doszło wierze, com nabajał i o Administracji... i o nowinach*. Widać Szolcowi niezbyt przypadł do gustu ten żart, skoro już 27 XI Wydźga prosił, by ten zaakceptował jego dobry humor, a on zaakceptuje racje Szolca. W tym samym liście prosił

<sup>44</sup> AAWO, AA 3, k. 54, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 13 III 1675.

<sup>45</sup> AAWO, AA 3, k. 24, 64, 94, ten do tegoż, H. 20 XII 1674, 26 III 1675, 7 VII 1675.

<sup>46</sup> AAWO, AA 3, k. 259, 417, ten do tegoż, H. 11 IV 1678, 22 VII 1678; k. 134, 423, H. 5 I 1676, 27 XII 1678; AA 1, k. 21, H. 8 VII 1678.

<sup>47</sup> AAWO, AA 3, k. 384, 424, ten do tegoż, H. 11 XI 1678, 29 XII 1678.

<sup>48</sup> AAWO, AA 1, k. 220–221, ten do tegoż H. 14 VIII 1674.

<sup>49</sup> Prz 26, 18–19.

jeszcze kanonika, by poinformował kapitułę, że na administratora powołał ks. proboszcza (A. Konarskiego)<sup>50</sup>. Zdarzenie to nie odbiło się jednak na dalszej korespondencji między biskupem a kanonikiem. Nadal była ona szczerą i życzliwą.

Nieporównanie mniej, bo tylko cztery listy z lat 1674–1679 zachowały się do kanonika warmińskiego — kustosza i prepozyta Adama Konarskiego. Adam Zygmunt Konarski herbu Ossoria albo Kolczyk był synem wojewody malborskiego Samuela i jego trzeciej żony Izabeli z Karkowskich<sup>51</sup>. Przed 1665 r. Konarski był kanonikiem plockim i sekretarzem królewskim. W dniu 18 XII 1665 r. został kanonikiem warmińskim, a stanowisko to objął 23 I 1666 r. Trzy lata później, 20 I 1669 r. został kantorem katedralnym. Kanonik cieszył się szczególnie dużym uznaniem i wpływami u bpa Jana Wydźgi, stając się stopniowo jego współpracownikiem i doradcą. W połowie maja towarzyszył biskupowi do Warszawy na elekcję Michała Korybuta Wiśniowieckiego. 18 VIII 1671 r. wybrano go na kustosza katedralnego na Warmii, a jednocześnie z tym stanowiskiem objął prałaturę. Najprawdopodobniej był z biskupem warmińskim na elekcji Jana Sobieskiego, gdyż w liście z 2 VIII 1674 r. Wydźga dziękował mu za kompanię, którą mu wyświadczył z *wielkim swem niewczasem i niewygoda*, a także wspominał Warszawę<sup>52</sup>. W styczniu 1676 roku pojechał z Wydźgą do Krakowa na koronację Jana III. Dzięki rekomendacji wpływowych przyjaciół na dworze królewskim Konarski uzyskał nominację na stanowisko prepozyta kapituły we Fromborku, które objął 4 II 1678 r. Nominacje na proboszczów przez króla polskiego, a nie przez kapitułę lub bpa warmińskiego, były jedynym wyjątkiem w personalnej polityce kapituły.

Gdy w latach 1677–1679 bp Wydźga przebywał przeważnie poza granicami Warmii, Konarski zarządzał diecezją jako jego zastępca. I tak na początku 1679 r., gdy Wydźga był prawdopodobnie jeszcze w Grodnie na sejmie, Adam Konarski przewodniczył sejmikowi warmińskiemu. Odbył się on 4 lutego i w całości poświęcony był sprawom wojskowym. W związku z grożącym niebezpieczeństwem ze strony elektora i Szwecji, sejmik ustalił, że należy zwołać pospolite ruszenie<sup>53</sup>. Podobnie, gdy Wydźga otrzymał arcybiskupstwo gnieźnieńskie, Konarski znów objął stanowisko administratora diecezji. Dnia 13 października 1679 r. został wybrany przez kapitułę na administratora generalnego diecezji warmińskiej (*sede vacante*). Z tego okresu pochodzą dwa listy Wydźgi skierowane do Konarskiego. Jedenastego października pisał, że dopiero co stanął w Skierniewicach po wyjeździe z Warmii. Tutaj też oczekiwał na złożenie przysięgi, na mocy której mógłby przejąć dobra arcybiskupie. Martwił się jeszcze o pozostawione na Warmii *parkity i remanenty*, ale schlebując Konarskiemu pisał: *nie mogłem tego lepszym ręką powierzać, nie wątpię, że mi tam szpilka nie ubędzie*. Wstawał się także za dawnym swym zamkowym sługą Brandtem, który go o to prosił. I chociaż dobroć Konarskiego — jak uważał biskup — nie potrzebowała wstawiennictwa, *to ja przeciw przyczyniam się za nim i proszę, aby ten człowiek znał, żeś WMPan mnie*

<sup>50</sup> AAWO, AA 3, k. 391, J.S. Wydźga do Kapituły, H. 20 XI 1678; k. 395, 398, 399, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 22 XI 1678, 24 XI 1678, 27 XI 1678.

<sup>51</sup> F. Mincer, Konarski Adam Zygmunt, w: PSB, t. 13, s. 449–450, SBKW, s. 118.

<sup>52</sup> AAWO, AA 2, k. 22, J.A. Wydźga do A. Konarskiego, H. 2 VIII 1674.

<sup>53</sup> S. Achremczyk, jw., s. 233.

łaskaw<sup>54</sup>. W następnym liście z 7 grudnia pisany również ze Skierniewic Wydźga dziękował Konarskiemu za listy z 18 i 20 listopada. Przypominał o parkitach i remanentach, a także prosił: *Przyczyniam się za p. Białkowskim, który mi służył długo, ma tam odrobinę ziemi, niech się tem cieszy bez krzywdy... Racz go mieć w protekcji a mię w łasce swojej*<sup>55</sup>.

O tym, że listów Wydźgi do Konarskiego musiało być znacznie więcej, świadczy choćby treść listu z 21 III 1675 r. Biskup pisał w nim o jakiejś sprawie, o której dużo myślał i jest o nią bardzo niespokojny. Ze sprawą tą związany był podkomorzy chełmiński, który miał właśnie o niej oznajmić Adamowi Konarskiemu. Wysłał list z rozwiązaniem owego problemu do Wydźgi, a ten posyła go Konarskiemu do przeczytania<sup>56</sup>. Poza tym w korespondencji z J.Z. Szolcem Wydźga czterokrotnie wspominał o listach do lub od kanonika Konarskiego. Listy te jednak nie zachowały się. Z uwagi na tak małą ich liczbę, nie można przeprowadzić wiarygodnej analizy stosunku biskupa do kanonika. Nie ulega jednak wątpliwości, że byli sobie życzliwi, a rola, jaką spełniał na Warmii Konarski w czasach, gdy biskupem warmińskim był Jan Stefan Wydźga, była duża. Z chwilą objęcia rządów przez bpa Michała Radziejowskiego znaczenie Adama Konarskiego zmalało. Zmarł we Fromborku 8 XI 1685 r. W testamencie przeznaczył znaczne sumy dla kształcącej się młodzieży warmińskiej.

Biskup warmiński pisywał także listy do kanonika Jana Jerzego Kunigka, urodzonego w 1648 r. w Lidzbarku Warmińskim. Pochodził on z rodziny mieszczkańskiej, uszlachconej w 1640 r.<sup>57</sup> Był synem Jerzego, notariusza i Katarzyny Kretzmer, córki mierniczego. Kształcił się w szkołach jezuickich w Reszlu i Braniewie. Trzy lata studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie w Rzymie (1670–1673). Był tam stypendystą fundacji kanonika warmińskiego Jana Preucka, powołanej w 1631 r. Tam też uzyskał doktorat obojga praw. Pierwsze ze święceń wyższych — subdiakona — otrzymał w czerwcu 1675 r. w Płocku i tegoż samego roku został kanonikiem płockim. Dwa lata wcześniej otrzymał prowizję papieską na kanonię warmińską, ale miał trudności z objęciem urzędu. Mimo prowizji papieskiej z dnia 17 X 1675 r. nie zdołał osiągnąć kanonii warmińskiej<sup>58</sup>.

Konkurował o nią z Janem Markiewiczem, który jako polemista antyjezuicki zyskał złą sławę wśród duchowieństwa katolickiego i był dwukrotnie usuwany z kanonii warmińskiej. Markiewicz był kanonikiem we Fromborku w latach 1650–1654, 1658–1673, 1686–1687. Kiedy więc prowadzona przez niego z dużym nakładem kosztów kampania antyjezuicka spowodowała ponowne oskarżenie, stanął w 1673 r. przed sądem Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie. Obłożono go ekskomuniką i skazano na dożywotni pobyt w klasztorze, pozbawiając zarazem wszelkich beneficjów i urzędów. Mimo że po jego apelacji do papieża Klemensa X uchylono poprzednią decyzję, kapituła warmińska nie przyjęła go aż do 1686 r.

<sup>54</sup> AAWO, AA 2, k. 11. J.S. Wydźga do A. Konarskiego, Skierniewice 11 XI 1679.

<sup>55</sup> AAWO, AA 2, k. 32, ten do tegoż, Skierniewice 7 XII 1679.

<sup>56</sup> AAWO, AA 2, k. 16, ten do tegoż, H. 21 III 1675.

<sup>57</sup> J. S t a s z e w s k i, Kunigk Jan Jerzy, w: PSB, t. 16, s. 197; T. O r a c k i, jw., t. 1, s. 165, SBKW, s. 138–139.

<sup>58</sup> A. Szorc podaje, że J.J. Kunigk otrzymał prowizję papieską 26 IV 1674 r., Dominium warmińskie, jw., s. 356, natomiast A. Kopiczko ustala datę prowizji papieskiej na 17 X 1673 r., SBKW, s. 138.

do swego grona<sup>59</sup>. W tych latach (1673–1686) toczył o nią procesy wraz z konkurentem na urząd kanonika warmińskiego — Janem J. Kunigkiem. W związku z tym, że procesy Kunigka z lat 1675–1681 nie przyniosły rezultatów, Jan III Sobieski ofiarował mu w 1678 r. probostwo w Łomży i powołał na stanowisko sekretarza królewskiego. Po ponownych procesach (1683–1686) i śmierci Markiewicza w 1687 r. Kunigk wszedł wreszcie do kapituły warmińskiej (1689). Był czynny do końca życia, pełniąc różne funkcje przy biskupach Zbąskim, Załuskim oraz Potockim. W katedrze fromborskiej ufundował ołtarz i kilka obrazów. Zmarł 4 września 1719 roku w wieku 71 lat.

Zachował się jeden list w języku staropolskim bpa J.S. Wydźgi do J.J. Kunigka<sup>60</sup>. Nie jest pisany w tonie oficjalnym, lecz raczej osobistym, można więc sądzić, iż kontakty Wydźgi z Kunigkiem były częste i przyjazne. Biskup zwierzał się, że dostał list od Jana III, w którym król tytułuje go już arcybiskupem i pierwszym wśród pierwszych. Wydźga dostał też list od wojewody chełmińskiego Jana Gnińskiego, z którego dowiaduje się, że Gniński został posłem do Moskwy. Pisze Kunigkowi, że przeszedł wszystkie stopnie w tej ojczyźnie, a nie wiedział o tym wcześniej. Skarży się, że ekspedycji z Rzymu, mianującej go na arcybiskupstwo, jeszcze nie otrzymał, chociaż *posłałem pieniędzy aż nazbyt*. Dalej wspomina o panu Hoffannie (pisze *pan*, choć Hoffmann od 1675 r. był kanonikiem) i księciu Radziwille. Kończąc dziękuje za przesłanie informacji o seminarium i za przeprowadzenie transakcji z panem Lubieńskim. W całej masie listów Wydźgi do kanonika Szolca znaleźć można o nim tylko jedną wzmiankę, a mianowicie wiadomość z lipca 1678 r., że pan Kunigk chorował, ale teraz przychodzi do zdrowia, *bo szczkawka ustała*<sup>61</sup>. Skoro Wydźga wiedział nawet o takiej chorobie Kunigka, nie mógł on być mu obojętny.

Kapituła warmińska pomagała biskupowi w zarządzaniu diecezją, a kanonicy wykonywali wszystkie jego prośby i polecenia. Jeździli też z nim na sejmy i sejmiki generalne Ziem Pruskich, o co biskup często prosił. Jan Stefan Wydźga był mocno związany emocjonalnie z podległymi mu kanonikami i chociaż nie utrzymywał pisemnych kontaktów ze wszystkimi, to bardzo interesował się ich sprawami. Świadczą o tym wzmianki w kilkunastu listach<sup>62</sup>. W interesującym nas 5-leciu rządów Wydźgi na Warmii aż 38 listów wysłał do pojedynczych osób. Jeżeli chodzi o korespondencję z kanonikami warmińskimi, to wiemy, iż Wydźga wymienił 9 listów z Konarskim (w tym 5 już omówionych), 8 listów z Ujejskim, 7 z ks. regentem, po 4 z Fantonim, Wołowskim i Demuthem, a po jednym z Bużeńskim, Hoffmannem, Wolffem, Kunigkiem i Marquardem. Ponadto 12 listów, poza pięcioma już omówionym, wymienił Wydźga z Wielką Kapitułą Warmińską. Najobszerniejszą jednak korespondencję prowadził z J.Z. Szolcem (ponad 200 listów w latach 1674–1679), która mimo licznych analiz, nie została jeszcze w pełni opracowana i uporządkowana, a stanowi niebagatelne źródło wiedzy zarówno o biskupie, jak i kapitule katedralnej.

<sup>59</sup> L. Hajdukiewicz, Markiewicz Jan, w: PSB, t. 20, s. 22–24.

<sup>60</sup> AAWO, AA 2, k. 164, J.S. Wydźga do J.J. Kunigka, H. 9 X 1679.

<sup>61</sup> AAWO, AA 3, k. 317, J.S. Wydźga do J.Z. Szolca, H. 22 VII 1678.

<sup>62</sup> Por. np. AAWO, AA 3, k. 49, 65, 105, 121, 134, 167, 225, 287, 417, ten do tegoż, H. 31 I 1675, 29 III 1675, 4 XII 1675, 13 XI 1675, 21 XI 1675, 5 I 1676, 19 VII 1676, 20 II 1678, 10 IV 1678, 22 XII 1678; AA 1, k. 15, H. 3 VII 1679.



**BISCHOF JAN STEFAN WYDŹGA UND DAS ERMLÄNDISCHE DOMKAPITEL  
IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 17. JAHRHUNDERTS**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel berichtet über die Aufgaben des ermländischen Bischofs Jan Stefan Wydźga und seine Beziehungen zum Ermländischen Domkapitel in den Jahren 1674–1679. Besprochen wurden die Lebensläufe und die Pflichten der Domherren. Besonderes Augenmerk wurde auf Jan Zacharias Scholz gerichtet. Die Kontaktanalyse zwischen Wydźga und Scholz und weiteren Domherren stützt sich auf Briefe des Bischofs, die im Archiv der Ermländischen Erzdiözese aufbewahrt werden.



## **BL. REGINA PROTSMANN — OSOBOWOŚĆ I DZIEŁO**

Treść: Wstęp. — I. Pochodzenie bł. Reginy Protsmann. — II. Walory osobowościowe. — III. Posłannictwo. — IV. Realizacja posłannictwa. — V. Duchowy profil osobowości bł. Reginy. — VI. Losy pośmiertne. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### **WSTĘP**

Wśród wybitnych postaci szesnastowiecznej Warmii jawi się współczesnemu światu bł. Regina Protsmann, założycielka Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, którą papież Jan Paweł II wyniósł do chwały ołtarzy 13 czerwca 1999 r. w Warszawie. Nieprzeciętnym talentem i bogatą osobowością, a przede wszystkim żywą i niezachwianą, wiarą oraz realizacją charyzmatycznego posłannictwa opromieniła swoje imię blaskiem chwały, stając się chlubą Kościoła warmińskiego.

### **I. POCHODZENIE REGINY PROTSMANN**

Blogosławiona Regina Protsmann przysła na świat w 1552 r. w Braniewie, pierwszej stolicy biskupstwa warmińskiego i centralnym ośrodku rekatalizacji potrydenckiej północnej Polski, w diecezji warmińskiej. Pochodziła ze sfer patrycjatu miejskiego. Ojciec jej, Piotr, był zamożnym mieszczaninem, członkiem zacnego i powszechnie szanowanego rodu Protsmannów, osiadłego na terenie Braniewa w połowie XV stulecia. Liczni potomkowie tego rodu, spadkobiercy chlubnych tradycji przodków Mikołaja i Michała Protsmannów, piastowali w tym mieście zaszczytne urzędy i godności<sup>1</sup>. Najznakomitszym z nich, zarówno pod względem godności jak i stanu posiadania, był Bartłomiej Protsmann, który długie lata zasiadał w radzie Starego Miasta Braniewo, kandydując ośmiokrotnie na to

---

<sup>1</sup> AAWO, rkps Braniewo-magistrat, nr 2, k. 1r i k. 6v; tamże, nr 7, k. 28r-30r-v; F. Buchholz, Eine Steuerliste der Altstadt Braunsberg vom Jahre 1453, *ZGAE* 25(1935), s. 417 i 420; por. B.G. Śliwińska, Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571-1772, T. I, Olsztyn 1998<sup>2</sup>, s. 54-55.

stanowisko (lata 1575–1602)<sup>2</sup>. Imię jego występuje także w nakazie płatniczym z 1579 r., w którym zajmuje dziewiąte z kolei miejsce pod względem zamożności mieszczan († 26 II 1612). Do zamożnych i wpływowych obywateli tego miasta należeli także Jakub, Piotr (ojciec Reginy) i Klemens Protmannowie. Z dalszych generacji źródła wymieniają jedenastu Protmannów, którzy jako synowie mieszczan otrzymywali prawa miejskie gratisowo<sup>3</sup>. Dwaj z nich — Jerzy i Michał — także wielokrotnie zasiadali w radzie Starego Miasta Braniewa. To właśnie oni należeli do grona przedstawicieli wybitnych rodów braniewskich, które król Władysław IV Waza 22 lutego 1637 r. na sejmie w Warszawie wyróżnił i obdarował przywilejami za wierność Polsce i religii katolickiej podczas pierwszej wojny szwedzkiej (1626–1635)<sup>4</sup>. Imię Michała figuruje również wśród sponsorów fundacji Bartscha, zmodyfikowanej 20 I 1671 r. przez biskupa Jana Stefana Wydźgę<sup>5</sup>. Nazwisko Protmannów występuje także w zarządzie Nowego Miasta Braniewa. Akta miejskie tej dzielnicy podają, iż w 1578 r. w radzie miejskiej tej części miasta zasiadał członek rodu — Fabian Protmann. Ponadto źródła wymieniają dwóch Piotrów Protmannów, zamieszkujących w okolicznych wioskach. Jeden z nich był zamożnym rzemieślnikiem w Pierzchałach, drugi — właścicielem majątku we wsi Dąbrowa w powiecie braniewskim. O drugim z nich wiadomo, że urodził się w 1530 r., że jego żona miała na imię Salomea i że był ojcem sześciorga dzieci<sup>6</sup>. Wymieniony tu szereg imion rodu Protmannów, zachowanych do dziś w przekazach źródłowych, świadczy z jednej strony o witalnej sile tego rodu, z drugiej o społecznej randze jego członków.

Z patrycjuszowskiego rodu wywodziła się również matka Reginy Protmann, Regina z domu Tingel (Tüngel). Była córką Szymona, długoletniego burmistrza braniewskiego, piastującego ten urząd na przestrzeni lat 1529–1552<sup>7</sup>. Członkiem tego rodu był prawdopodobnie także 26-letni kapłan Szymon Tingel, sprawujący w latach dziewięćdziesiątych XVI stulecia funkcję prefekta parafii św. Katarzyny w Braniewie<sup>8</sup>. Przypuszcza się, iż był on młodszym bratem Reginy Tingel, żony Piotra Protmanna i matki przyszłej założycielki Zgromadzenia.

Małżonkowie Piotr i Regina Protmannowie mieszkali w patrycjuszowskiej części miasta. Posiadali duży dom naprzeciw ratusza i rzadko spotykany wówczas spichrz nad rzeką Pasłęką. Ojciec Reginy był bowiem bogatym kupcem i członkiem związku hanzeatyckiego. Do rodziny Protmannów należał także ogród na przedmieściu Kislin oraz dziedziczny dom przy ulicy Kościelnej<sup>9</sup>, który potem stał się

<sup>2</sup> AAWO, rkps Braniewo-magistrat, nr 2, k. 1r i 3r; tamże, nr 7, k. 28r–30v.

<sup>3</sup> Tamże, nr 1, k. 2r–6v; zob. H. Schmauch, Ein Steuerregister der Altstadt Braunsberg vom Jahre 1579, ZGAE 25(1935), s. 464–473.

<sup>4</sup> AAWO, AB, A 11, k. 432–433; rkps Braniewo-magistrat, nr 47, k. 34–35; por. F. Hippler, Braunsberg in der Schwedenzeit, ZGAE 8(1886), s. 183–192.

<sup>5</sup> AAWO, AB, Ec 66, k. 6; por. S. Achremczyk, A. Szorc, Braniewo, Olsztyn 1995, s. 161.

<sup>6</sup> AAWO, AB, H 18, k. 150–151. Wypisy z ksiąg chrztów i ślubów Braniewa (Braunsberg), Tolkowca (Tolkendorf) i Szalmii (Schalmey) z lat 1572, 1574, 1578, 1581 i 1584 (w posiadaniu autorki).

<sup>7</sup> AAWO, rkps Braniewo-magistrat, nr 7, k. 67v–68r; por. B.G. Śliwińska, op. cit., s. 152–153, aneks nr 1.

<sup>8</sup> AAWO, AB, B 4, k. 344.

<sup>9</sup> H. Hümmeler, Regina Prothmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 22–23; H. Schmauch, jw., s. 464.

kolebką Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Obdarowani co najmniej czworgiem dzieci, jednej z córek nadali na chrzcie świętym imię matki — Regina.

## II. WALORY OSOBOWOŚCIOWE

O życiu Reginy — jej dzieciństwie i latach młodzieńczych — zachowały się skromne wiadomości. Podstawowym, aczkolwiek nie jedynym źródłem poznania egzystencji młodej braniewianki jest biografia pióra jezuita ojca Engelberta Keilerta (1565–1622) — spowiednika i kierownika duchowego Reginy, wydana w Krakowie w dziesięciolecie jej śmierci (w 1623 r.)<sup>10</sup>.

W świetle relacji biografów, Regina była reprezentantką epoki, w której żyła. W okresie dzieciństwa i wczesnej młodości przejawiała cechy właściwe rówieśnicom swojej warstwy społecznej. Lubiła się stroić i uczestniczyć w młodzieńczych rozrywkach stanu mieszczańskiego, wykazując wiele inicjatyw i śmiałych rozwiązań. Obdarzona urodą, wrodzoną inteligencją i pogodnym usposobieniem, zdobyła prestiż wśród towarzyszek zabaw i życzliwość otoczenia. Wybitnie uzdolniona, nieco próżna i pewna siebie, była skłonna do górowania nad koleżankami. Ta właśnie cecha dominacji pozwoliła jej potem podjąć się tworzenia nowych dróg apostołatu kobiety w Kościele. Do realizacji przyszłych trudnych zadań Regina dojrzywała powoli. Wychowana w atmosferze głębokiej wiary i zawierzenia Bogu, wyniosła z domu rodzinnego zamiłowanie do modlitwy, gruntowną wiedzę religijną i głębokie zasady moralne oraz staranne, jak na owe czasy, wykształcenie, a także dobre obyczaje i znajomość kultury towarzyskiej, czemu dała później wyraz w umiejętnym nawiązywaniu kontaktów z różnymi osobistościami. Pierwszy biograf, który znał ją osobiście, napisał o niej: *Znała zewnętrzne obyczaje i umiała się zachować wobec wszystkich, wysoko i nisko postawionych społecznie. Mowa jej była życzliwa, uprzejma, pokorna, wyrozumiała i stanowcza, dlatego wszystko, co zamierzała, z łatwością osiągnęła*<sup>11</sup>. Nie zdradzała jednak chęci przyłączenia się do miejscowych beginek franciszkańskich ani też wstąpienia do któregoś z klasztorów autonomicznych, znajdujących się w okolicznych miastach, poza granicami diecezji. Duchowo związała się z Zakonem Towarzystwa Jezusowego, który od 1565 r. prowadził w Braniewie szeroką działalność duszpastersko-oświatową. Wpływ jezuitów odegrał znaczącą rolę w duchowej formacji i kształtowaniu postaw młodej patrycjuszki.

<sup>10</sup> ARSI, Poloniae Lithuaniae Catalogi — Pol 7/I, k. 206, 280 oraz 7/II, k. 194v; por. T. C l a g i u s, Linda Mariana sive de beata virginis Lindensi, Coloniae 1659, s. 227. Tytuł pierwodruku brzmi: Das Leben der Gottseeligen Jungfrauen Regin Brotmanns Stiffterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen glaubwürdigen Priester beschrieben. Gedr. Zu Braunsberg im. J. 1623. W niniejszym opracowaniu posłużono się przekładem w jęz. polskim: Żywot Sługi Bożej Reginy Protsmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979.

<sup>11</sup> Żywot, jw., s. 41.

## III. POSŁANNICTWO

Radykalna zmiana osobowości Reginy dokonała się w wieku 19 lat. Obdarzona darem niezwyklej łaski Bożej, którą dziś nazwalibyśmy charyzmatem czy po prostu łaską powołania, poznała znikomość rzeczy przemijających i spraw doczesnych i zapalała pragnieniem całkowitego zjednoczenia z Jezusem, którego nazywała swoim Oblubieńcem. Wyraziła to w zachowanej do dziś modlitwie:

*O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miała upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w Tobie rozpułyła. Jezu mój najukochańszy, tylko Ty bądź w sercu moim i przyjmij mnie do Serca Swego, obym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki. Jezu mój słodki, o Panie i Boże mój, ach kiedyż ja będę miłować Cię doskonale? Kiedy ja Ciebie obejmę, Oblubieńcze mój najmiłszy, w ramionach mej duszy niegodnej i w Sercu Twym odpocznę na wieki? O Panie Jezu, słodczy duszy mojej, Oblubieńcze serca mego, ach, obym mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzać sobą i światem całym. Ach, oby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca i z Tobą się zjednoczyła, o Panie i Boże mój<sup>12</sup>.*

Inspirująca moc Ducha Świętego, którą autor biografii utożsamia ze światłem łaski Bożej, oświecającej serce Reginy, dodała jej sił do zerwania z tym wszystkim, co ją dotychczas określało i absorbowowało. Rozpoczęła życie według wzoru zakonnego, w odosobnieniu i całkowitym ukierunkowaniu na Boga i służeniu Mu w bliźnich. Siłę wezwania i bezwzględnego posłuszeństwa Reginy wobec woli Bożej zrelacjonował później jej spowiednik w przytaczanej już biografii: *Kiedy światło łaski Bożej zaczęło jasno promieniować w sercu Reginy, poznała marność uciech światowych, poczuła do nich wstręt i niechęć. Wówczas została rozpalona ogniem miłości do Boga, swego Pana. To światło łaski Bożej — kontynuuje dalej biograf — było tak twórcze, że ukazało jej marność rzeczy przemijających i spraw doczesnych oraz dało jej siłę do całkowitego zerwania z nimi<sup>13</sup>.*

Owocem osobistego doświadczenia Boga i głębokich wewnętrznych przemian Reginy był niezłomny hart ducha i żarliwość apostołska, która przeniknęła całą jej osobowość. To miłość ku Bogu skłoniła ją do przekroczenia bariery więzów rodzinnych i zaangażowania się w służbę poszkodowanych przez epidemię dżumy, grasującej w tym czasie w Braniewie i okolicy (1571–1572)<sup>14</sup>. Pójście za głosem powołania łączyło się z odrzuceniem możliwości, jakie mogły jej zapewnić koligacje, pozycja rodziców, zamożność czy wreszcie osobiste zalety. Regina wiedziała, że dla Boga musi opuścić wszystko: ukochanych rodziców, siostrę, braci, piękne stroje i miłe towarzystwo, gdyż takie są wymogi Ewangelii (Mt 10,37).

<sup>12</sup> Tamże, s. 18.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> A. W a l a w e n d e r, Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1450–1586, T. I, Lwów 1932–1935, s. 69–70, 262–264.

## IV. REALIZACJA POSŁANNICTWA

Realizację swoich zamierzeń powzięła Regina w 1571 r. bez udziału i akceptacji rodziców i przyjaciół. Przeniknięta ideą bezwarunkowego poświęcenia się Bogu i postawy służebnej wobec Kościoła i społeczności braniewskiej, wybrała trudną drogę wyrzeczenia, najpierw w skromnych warunkach bytu u pobożnej, dziś bliżej nam nie znanej wdowy, a następnie w opuszczonym budynku, bez wygód i środków do życia. Skromna, chyląca się ku upadkowi siedziba przy ul. Kościelnej, należąca do jej ojcowizny, stanowiła podstawę założonej tu nowej rodziny zakonnej, o nieznanym dotąd profilu kontemplacyjno-czynnym. Tu bowiem Regina wraz z dwiema współtowarzyszkami w zimnie i głodzie, opuszczona przez wszystkich — jak pisze jej biograf — rozpoczęła surowy, podporządkowany ascezie i kontemplacji tryb życia wspólnotowego, ukierunkowany na pełnienie dobroczynnego apostołstwa. Odtąd całym swoim życiem wielbiła Boga i służyła Mu, stosownie do wymogów Kościoła i zapotrzebowań społecznych.

Z miłością pielęgnowała chorych, którym sama przygotowywała posiłki i lekarstwa; pocieszała smutnych i zatrwożonych, troszczyła się o sieroty, ludzi niedołączonych, ubogich i opuszczonych, służąc im radą i pomocą o każdej porze dnia, a przy ciężko chorych czuwała także w nocy. Miłość ku Chrystusowi skłaniała ją do heroicznych ofiar na rzecz każdego człowieka znajdującego się w potrzebie. W zakres swoich obowiązków włączyła również troskę o przedmioty i miejsca kultu. Przygotowywała świece ołtarzowe i artystycznie wykonane szaty liturgiczne, troszczyła się o wystrój ołtarzy i estetykę świątyni<sup>15</sup>. Dostrzegła także potrzebę włączenia się w nurt reform potrydenckich, realizowanych na Warmii przez biskupa Marcina Kromera (1579–1589), następcę kardynała Stanisława Hozjusza (1504–1579). Pomimo trudnych i nie sprzyjających apostołstwu kobiet czasów reform potrydenckich, czynnie włączyła się w dzieło odnowy Kościoła. Za przykładem ojców jezuitów, którzy koncentrowali swoją działalność głównie na młodzieży męskiej, Regina ukierunkowała swoje oddziaływanie na dzieci i młodzież żeńską. Stała się inspiratorką i organizatorką nauczania i wychowywania dziewcząt, dla których założyła szkołę w swoim konwencie. Autor jej życiorysu odnotował: *Czymś nowym i niesłychanym w owych czasach, lecz bardzo mądrym i roztropnym, było założenie przez Reginę, w jej konwencie w Braniewie, szkoły dla dzieci i młodzieży żeńskiej. Chciała w ten sposób wpajać miłość i bojaźń Bożą w młode serca, a przy tym udostępnić im naukę czytania i pisania, co jest niezbędne i niezwykle korzystne dla rozwoju chrześcijańskiej wspólnoty*<sup>16</sup>.

Młodzieńczy zapał i bogata osobowość pozwoliły Reginie przezwyciężyć tradycję modelu zakonów żeńskich o ścisłej klauzurze i ślubach uroczystych i stworzyć podstawy nowych otwartych struktur egzystencji zakonów żeńskich o celach apostołskich. W biografii czytamy: *Przez Reginę mądrość Boża (...) dała Kościołowi św. nowe Zgromadzenie dziewic (...), które oprócz trzech ślubów zakonnych, zobowiązały się wyjść poza klauzurę, do domów ludzi potrzebujących pomocy i gorliwie świadczyć im uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego:*

<sup>15</sup> Żywot, jw., s. 23.

<sup>16</sup> Tamże, s. 22–23.

*pielegnować chorych, pocieszać smutnych i służyć im swą pomocą we dnie i w nocy*<sup>17</sup>.

Warto zauważyć, iż w tym czasie Warmia nie miała doświadczeń w zakresie form życia zakonnego, a zwłaszcza zakonów żeńskich. Na terenie jej diecezji u schyłku XIII i w XIV wieku osiedliły się zakony męskie formacji medycanckiej, z których dwa klasztory franciszkańskie znajdowały się w Braniewie (od 1296 r.) i Barczewie (od 1364 r.) oraz fundacja augustianów w Reszlu (od 1347 r.). Przez krótki czas (1504–1519) działali też we Fromborku Bracia Szpitalni św. Antoniego Pustelnika, zwani antonitami, którzy opiekowali się tamtejszym szpitalem Ducha Świętego<sup>18</sup>. W okresie reformacji zakony te znacznie podupadły i uległy ostatecznej likwidacji. Ten sam los spotkał zakon elbląskich dominikanów i żeńską fundację brygidek, egzystujących w tym mieście w latach 1458–1520<sup>19</sup>.

Reformacja znacznie przerzedziła także wspólnoty franciszkańskich beginek, których konwenty znajdowały się w Braniewie (od 1450 r.), Ornecie (od 1402 r.), Lidzbarku Warmińskim (ok. 1400 r.) i Reszlu (ok. 1450 r.), a w latach 1515–1525 także we Fromborku<sup>20</sup>. Wizytacje generalne z lat 1565 i 1581 ujawniły krytyczny stan gospodarczy zabudowań, w których wegetowały podeszłe wiekiem członkinie stowarzyszenia<sup>21</sup>. W drugiej połowie XVI stulecia beginki straciły już popularność wśród młodego pokolenia jak i poparcie miejscowej ludności. Młode dziewczęta, chcące służyć Bogu w stanie zakonnym, wędrowały poza granice Warmii, najczęściej do pobliskich klasztorów cysterek w Toruniu lub benedyktynek w Żarnowcu. W kronikach tych klasztorów spotkać można nazwiska mniszek wywodzących się z Braniewa, Pieniężna i innych miast warmińskich<sup>22</sup>. W epoce wzmożonych reform potrydenckich model zakonów kontemplacyjnych, zacieśniony do murów klasztornych, tracił aktualność. Coraz więcej niewiast szukało dróg realizacji czynnego apostołstwa i właściwych sobie ról w Kościele.

Typowym przykładem wzmagających się dążeń kobiecych tego okresu jest prezentowane tu zgromadzenie założone przez Reginę Protmann w 1571 roku w Braniewie<sup>23</sup>. Powołaniem do życia nowej wspólnoty zakonnej Matka Regina dokonała przełomu w dotychczasowym systemie strukturalnym zakonów żeńskich. W odróżnieniu od innych zakonów nie poddała się żadnej z reguł klasycznych<sup>24</sup>, lecz — za przykładem ojców jezuitów i przy ich pomocy — wypracowała własne normy prawne, własną regułę, w której określiła cel i charakter swego instytutu oraz zakres prowadzonych przez niego dzieł. Opierając się na tradycyjnych zasadach duchowości monastycznej, ukazała własne drogi i metody szukania i znajdowania Boga, integrujące podstawowe cechy pobożności dwóch epok:

<sup>17</sup> Tamże, s. 22.

<sup>18</sup> J. Obłąk, Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 130; A. Szorc, Dominium warmińskie 1243–1772, Olsztyn 1990, s. 149.

<sup>19</sup> S. Kamińska, Klasztor brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie, Gdańsk 1970, s. 124–135.

<sup>20</sup> AAWO, AB, D 123, k. 74.

<sup>21</sup> AAWO, AB, B 1a, k. 242 r–v; B 3, k. 92r; B 88, k. 104v.

<sup>22</sup> Archiwum Monasterium s. Benedicti I, Żarnowiec, k. 37–38, 55.

<sup>23</sup> B.G. Śliwińska, jw., s. 78–82.

<sup>24</sup> Mianem tym określano reguły świętych zakonodawców: Bazylego z Kapadocji (kon. IV w.), Augustyna z Hippony (354–430), Benedykta z Nursji (480–547) i Franciszka z Asyżu (1182–1226).



późnego średniowiecza i duchowości potrydenckiej, na którą znaczny wpływ wywarli jezuici<sup>25</sup>.

Praktykę składania ślubów uroczystych, zobowiązujących mniszki do ścisłej klauzury i modlitwy brewiarzowej w chórze, zastąpiła wprowadzeniem klauzury zwykłej i składaniem ślubów prostych. Zerwała także z praktyką podziału siostr na chóry i wprowadziła nowy, centralnie sterowany system władzy zakonnej, koordynującej aktywność socjalno-charytatywną i apostołską zgromadzenia.

W ówczesnej rzeczywistości prawnej i obyczajowej był to ewenement. Jedyną drogą dla niewiast, chcących służyć Bogu według rad ewangelicznych, w przekonaniu władz kościelnych, był bowiem system klasztorów autonomicznych o ścisłej klauzurze i ślubach uroczystych. W zakonach tego typu akcentowano głównie życie duchowe, oparte na kontemplacji Boga i modlitwie, zwłaszcza liturgicznej. Stanowiła ona — obok pracy wykonywanej w samotności i milczeniu, ascezy i praktyk pokutnych — podstawowy czynnik realizacji apostołskiego wymiaru powołania mniszki. Obowiązek przestrzegania ścisłej klauzury uniemożliwiał czynne apostołstwo. Praktyka ta utrzymała się w całym Kościele katolickim i przetrwała do czasu Soboru Trydenckiego (1545–1563), który w gruncie rzeczy jeszcze bardziej zacieśnił życie niewiast do murów klasztornych. Na mocy bulli papieża Piusa V (1566–1572) *Circa pastoralis* z 29 maja 1566 r. wszystkie nieformalne grupy kobiece zobowiązane były poddać się klauzurze i przyjąć śluby uroczyste bądź też powrócić do życia świeckiego<sup>26</sup>. Dekretem papieskim zostało objęte również Towarzystwo Świętej Urszuli (urszulanki) Instytut Świecki, założony w 1535 r. przez św. Anielę Merici († 1540) w Bréscii we Włoszech. To zrzeszenie niewiast prowadzących życie wspólne bez ślubów zakonnych, oddających się pracy wychowawczej i nauczycielskiej, zostało w 1612 r. przeobrażone — z woli episkopatu francuskiego w zakon urszulanek klauzurowych z uroczystą profesją. Podobny los spotkał nowo założony przez św. Franciszka Salezego († 1622) Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, zwany wizytkami. Według koncepcji założyciela siostry miały zajmować się chorymi i ubogimi, lecz w 1618 r. wbrew jego woli zostały zatwierdzone jako zakon kontemplacyjny o ścisłej klauzurze i takim pozostał do dziś<sup>27</sup>.

Zamknięcia w klauzurze uniknęły siostry miłosierdzia św. Wincentego á Paulo († 1660) (zwane popularnie szarytkami), założone w 1633 r. przez tego świętego w formie bractwa, o corocznie odnawianych ślubach prostych. Jako stowarzyszenie uzyskały zatwierdzenie papieskie dopiero w 1668 r.<sup>28</sup>.

W kontekście przytoczonych faktów doniosłe dzieło bł. Reginy Protmann ukazuje się jako struktura na wskroś fenomenalna i wyjątkowa. Potwierdza to chociażby przykład, iż powstały w 1583 r. klasztor augustianek w Krakowie został

<sup>25</sup> B.G. Śliwińska, *op. cit.*, s. 132–137.

<sup>26</sup> Biblioteka Narodowa — dział starodruków w Warszawie, Bullarium Romanum, T. II, Romae 1638, s. 138–139.

<sup>27</sup> B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*, Warszawa 1998, s. 343–344, 350–351, 388–389.

<sup>28</sup> Tamże, s. 328–329; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, tłum. P. Kłoczowski, T. II, Warszawa 1989, s. 51, 59.

zaliczony do zakonów kontemplacyjnych, mimo że siostry zajmowały się pracą wychowawczą i nauczycielską<sup>29</sup>.

Wprost trudno uwierzyć, że to, czego nie zdołali dokonać wielcy święci tego okresu, dokonała młoda córka ziemi warmińskiej. Jej ciche, pełne wyrzeczeń i poświęcenia życie, oddane bez reszty sprawie Bożej i dobru Kościoła oraz pełnieniu dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego, promieniowało na otoczenie zyskując uznanie i pomoc społeczeństwa. Młode dziewczęta, zafascynowane jej postawą życiową, przyłączały się do wspólnoty, powiększając szeregi sióstr katarzynek.

Gdy w 1578 r. skromna siedziba nie mogła już sprostać ich potrzebom, z wydatną pomocą młodej wspólnoty przyszedł ówczesny administrator diecezji, wybitny biskup polski na Warmii — Marcin Kromer. Poinformowany przez radę Starego Miasta Braniewa o krytycznej sytuacji bytowej organizującej się wspólnoty zakonnej, powziął decyzje, zmierzające do zapewnienia jej egzystencji materialnej i rozwoju duchowego<sup>30</sup>. Jego usiłowania o odzyskanie konwentu po beginkach, przekazanego w depozyt parafii braniewskiej przez kardynała Hozjusza<sup>31</sup>, nie przyniosły jednak rezultatu. Nie znalazł też poparcia kapituły warmińskiej dla swoich propozycji odbudowy drugiego, zagrożonego ruiną konwentu po beginkach<sup>32</sup>. W takiej sytuacji musiał zdecydować sam. Efektem jego usilnych zabiegów i nakładów finansowych było powstanie w latach 1578–1583 pierwszego konwentu w Braniewie, który stał się podstawą rozwoju tej formy życia zakonnego w innych miastach biskupich. Zatrószył się także o stabilność duchową zgromadzenia i uregulowanie jego statusu prawnego. Osiemnastego marca 1583 r. na zamku w Lidzbarku Warmińskim dokonał kościelnej aprobaty jego pierwszych reguł, a pierwszego czerwca tegoż roku przybył do Braniewa, by dokonać urzędowej erekcji zgromadzenia<sup>33</sup>. Jeszcze tego samego roku powziął starania o przeszczepienie młodej latorośli zakonnej do Ornety, a w trzy lata później do Lidzbarka Warmińskiego. Poczył także przygotowania do reaktywizacji konwentu beginek w Reszlu, co nastąpiło jednak dopiero za rządów jego następcy, kardynała Andrzeja Batorego (1589–1599) w 1590/1593 r.<sup>34</sup>. Powstawanie dalszych konwentów wymagało przystosowania przepisów zakonnych do nowej rzeczywistości. Reguła kromerowska — tak ją bowiem nazywano — została poddana rewizji i na nowo zredagowana za rządów biskupa Piotra Tylickiego (1600–1604), przy wydatnym wkładzie jezuitów kolegium braniewskiego. Odnowiona i poszerzona reguła zyskała 12 marca 1602 r. na dworze królewskim w Wilnie oficjalną aprobatę biskupa Piotra Tylickiego i nuncjusza papieskiego Klaudiusza Rangoniego<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Rok założenia przez augustianina ojca Szymona Mniszka klasztoru sióstr augustianek jest zbieżny z datą zatwierdzenia przez biskupa M. Kromera, pierwszej reguły czynnego Zgromadzenia sióstr Katarzynek — B. Ł o z i ń s k i, jw., s. 140–141, 236–237.

<sup>30</sup> AAWO, rkps Braniewo — parafia, nr 4, k. 141–142; por. B.G. Ś l i w i ń s k a, jw., s. 155, aneks nr 6.

<sup>31</sup> AAWO, AB, B 1a, k. 243; B.G. Ś l i w i ń s k a, jw., s. 153, aneks nr 2.

<sup>32</sup> AAWO, AB, D 123, k. 56r–57v; zob. B.G. Ś l i w i ń s k a, jw., s. 154, aneks nr 7.

<sup>33</sup> AAWO, AB, A 4, k. 237; rkps Olsztyn, nr 1, k. 37r.

<sup>34</sup> AAWO, AB, B 5, k. 26r; B 4, k. 39r–v.

<sup>35</sup> AAWO, AB, A 90a, k. 31, 45, 57; Eb 97; B.G. Ś l i w i ń s k a, jw., s. 161, aneks nr 17.

Zatwierdzenie Reguły Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny autorytetem Stolicy Apostolskiej było równoznaczne z uznaniem istnienia w Kościele nowego typu zakonów żeńskich, wypełniających swe posłannictwo bezpośrednio wśród społeczeństwa przez posługę chorym i pracę wychowawczo-edukacyjną.

## V. DUCHOWY PROFIL OSOBOWOŚCI BŁ. REGINY

Postać błogosławionej urzeka spokojem, bezgraniczną ufnością w Opatrzność Bożą i wielkim entuzjazmem, z jakim realizowała swoją misję. Z natury żywa i przedsiębiorcza, pełna pomysłów i śmiałych propozycji, nie zeszła jednak na bezdroża, lecz pozostała wierna powziętym decyzjom, od których nigdy nie pozwoliła się odwieść<sup>36</sup>. W chwilach trudnych szukała oparcia w Bogu, a doświadczenia dnia codziennego: nieszczęścia, choroby i prześladowania uważała za przejaw miłości Bożej. Uszczęśliwiona — jak pisze jej biograf — mówiła wówczas: *Teraz wiem, że Pan Bóg naprawdę mnie miłuje*<sup>37</sup>. Na konkretne przejawy nienawiści ludzkiej odpowiadała modlitwą w intencji wyrządzającego krzywdę oraz zdecydowaną chęcią świadczenia mu dobra. *Kochane dzieci* — mówiła — *módlmy się za niego, będę mu dobrze czyniła, na ile to w mojej mocy, gdyż takie jest przykazanie Pana*<sup>38</sup>. Każda okoliczność mobilizowała ją do modlitwy za innych. Słyszac o nadciągającej wojnie, modliła się o odwrócenie nieszczęść zagrażających Kościołowi i społeczeństwu, a w ostatnie dni karnawału trwała na modlitwie przebiegalnej za grzechy świata, popełniane w tym czasie. Zwyczaj ten utrwalił się w zgromadzeniu i przetrwał do dziś. Intencjami modlitwy Służebnica Boża obejmowała sytuacje życiowe wszystkich stanów i obowiązków ten nałożyła na swoje siostry<sup>39</sup>. Duch modlitwy i zawierzenia Bogu emanował z całej jej postawy. W modlitwie powierzała Bogu wszystko, co postanowiła i czyniła, w niej wyrażała Mu swoją miłość i o tę miłość prosiła, z niej wreszcie czerpała siłę i hart ducha do pokonywania wszelkich trudności.

Głębokie życie modlitwy łączyła z praktyką rad ewangelicznych i osobistą ascezą, opartą na nadprzyrodzonej motywacji. Często powstrzymywała się od przyjmowania pokarmów, sypiała na gołej podłodze; stosowała także inne, typowe dla tego okresu praktyki ascetyczne<sup>40</sup>. Szczególne miejsce w duchowości bł. Matki Reginy zajmowała pokora, wewnętrzny optymizm, umiłowanie pokoju i afirmacja wszystkiego, co zsyłał jej Bóg. *Jak umiłowany Bóg chce* — to maksyma jej życia, która stała się hasłem zgromadzenia.

W pokorze, zaparciu się siebie i wyrzeczeniu służebnica Boża widziała skuteczny środek do osiągnięcia autentycznej świętości. Toteż w *Testamencie*, który pozostawiła swoim duchowym córkom, napisała m.in.: *Uczcie się, ukochane*

<sup>36</sup> Żywot, jw., s. 19.

<sup>37</sup> Tamże, s. 31 ; Ap 3,19.

<sup>38</sup> Tamże, s. 32; Mt 5,10 n.

<sup>39</sup> I Reguła, art. 11; II Reguła, art. 12.

<sup>40</sup> Żywot, jw., s. 29–31.

siostry, umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe, drobne i nieuporządkowane pożądanja, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi<sup>41</sup>. Za niezbędny środek wytrwania w powołaniu i postępu na drodze doskonałości bł. Matka Regina uważała systematyczną, wytrwałą, pracę nad sobą. Kochane dzieci — mówiła — bardzo dobrze jest często, owszem każdego dnia, czynić dobre postanowienia; jest to nawet konieczne dla tego, kto w swoim duchowym stanie pragnie wytrwać do końca. Ale takiej wytrwałości — kontynuowała — nie osiągnie się bez trudu i pracy<sup>42</sup>. W duchowym Testamencie, w Instrukcjach i przestrożach, które pozostawiła swoim siostronom, pouczała także, że dla wytrwania w postanowieniach i ugruntowania swego powołania trzeba unikać zbytecznych trosk i smutków, wszelkimi siłami starać się o pokój wewnętrzny, karność, skromność, pokorę, doskonałe posłuszeństwo i prawdziwą cierpliwość w przeciwnościach, oddalać od siebie wszelkie zniechęcenia i strzec się pilnie niepotrzebnych rozmów, podejrzliwych, próżniaczych myśli, lenistwa i innych wad<sup>43</sup>. Zwracała szczególną uwagę na zgodę i wzajemną miłość. Uczyla kochać każdego człowieka i polecać go Bogu w modlitwie: *Pilnie się o to starajcie, byście nie tylko między sobą realizowały siostrzaną miłość, ale byście z każdym człowiekiem żyły w pokoju. A Bóg dobry będzie was we wszystkim wspomagał i będzie wam błogosławił*<sup>44</sup>.

Żywiła szczególną cześć i nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu, czego wyrazem był jej codzienny udział we Mszy św. oraz częste, zgodne z prawem zwyczajowym — przystępowanie do Komunii św., jak również wielogodzinne trwanie na modlitwie przed Chrystusem Eucharystycznym w kościele parafialnym. Z nabożeństwem do Serca Pana Jezusa łączyła dziecięcą miłość do Najświętszej Maryi Panny i św. Katarzyny, dziewicy i męczennicy, którą obrała za patronkę i szczególną orędowniczkę swego zgromadzenia. Ze św. Katarzyną z Aleksandrii, patronką miejscowej parafii, bł. Matka Regina wiązała wielkie nadzieje na pomyślny rozwój i wieczną trwałość swego zgromadzenia<sup>45</sup>. Przejawem zaś jej pobożności maryjnej było codzienne odmawianie różańca i *Litanii loretańskiej* oraz *officium* o Błogosławionej Dziewicy, recytowane w niedziele i święta. Kult i nabożeństwo do Matki Bożej znalazły swój wyraz w uroczystym i podniosłym obchodzeniu jej świąt, do których przygotowywała się przez modlitwę i posty<sup>46</sup>. Jako stałe zobowiązanie adwentowe bł. Matka Regina podjęła coroczne przygotowywanie i złożenie w kościele parafialnym w Braniewie siedmiu świec przeznaczonych na msze roratnie. Przyjęty przez Założycielkę kult Matki Bożej w perspektywie rozwojowej oznaczał kształtowanie jej życia na wzór cnót maryjnych. Autor biografii wręcz nazwał ją *świecącą gwiazdą* ówczesnych czasów<sup>47</sup>. W opinii jej współczesnych bł. Regina uchodziła na *dziewicę jaśniejącą chwałą roztropności i pobożności*<sup>48</sup>. Przeżyła 61 lat, pełniąc do końca urząd przełożonej swego zgromadzenia.

<sup>41</sup> Tamże, s. 42.

<sup>42</sup> Tamże, s. 39–40.

<sup>43</sup> Tamże, s. 42.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 24–25.

<sup>46</sup> II Reguła, art. 10.

<sup>47</sup> Żywot, jw., s. 44.

## VI. LOSY POŚMIERTNE

Służebnica Boża Regina Protmann zmarła w opinii świętości w piątek 18 stycznia 1613 r. w Braniewie i tam została pochowana 21 stycznia tego roku<sup>48</sup>. Zwłoki jej złożono w kościele ojców jezuitów kolegium braniewskiego, co jest dowodem wielkiego uznania, jakim darzyli ją członkowie tego zakonu. Pozostały one tam do czasu przebudowy świątyni, tj. do 1809 r., po czym zostały przeniesione do oratorium własnego klasztoru. W tymże roku, po krótkim przechowywaniu ich w oratorium klasztoru sióstr, szczątki przyszłej błogosławionej, służebnicy Bożej Reginy umieszczono w podziemiach kościoła parafialnego św. Katarzyny, gdzie od 1742 r. istniała krypta przeznaczona na miejsce wiecznego spoczynku członkiń zgromadzenia.

W 1929 r., ze względu na prace związane z instalacją centralnego ogrzewania, otwarto podziemia, które od 1809 r., z polecenia władz miejskich były zamknięte. Doczesne szczątki Reginy Protmann przeniesiono wówczas do nowego klasztoru sióstr katarzynek *Regina Coeli*, gdzie pozostawały do końca II wojny światowej. W lutym 1945 r. siostry, uchodząc z Braniewa przed frontem, zabrały je ze sobą. Niepewne jednak swego losu, pozostawiły szkatułkę z relikwiami u miejscowego proboszcza — ks. Jana Westpfahla w Świętej Siekierce (Heiligenbeil), dzisiejszym Mamonowie w Obwodzie Kaliningradzkim. Za pośrednictwem tego kapłana część relikwii już w grudniu 1945 r. dostała się do Niemiec, a stamtąd w 1963 r. do Domu Generalnego w Grottaferrata (Rzym), gdzie znajdują się do dziś. Pozostałe szczątki, ukryte na poddaszu jednego z domów Mamonowa, w którym tymczasowo przebywał wspomniany kapłan, po długich staraniach i wielokrotnych „wyprawach” komisji, ustanowionej przez metropolię warmińskiego, arcybiskupa Edmunda Piszczka, odnaleziono 20 kwietnia i 17 maja 1991 r. i przewieziono z powrotem do klasztoru *Regina Coeli* w Braniewie. Tam przechowywane są, w wielkiej czci i poszanowaniu do chwili obecnej.

Fakt przetrwania i powrotu do Braniewa doczesnych szczątków Służebnicy Bożej Reginy Protmann jest wymownym świadectwem jej obecności we współczesnym świecie nie tylko poprzez rodzinę zakonną, której dała początek, lecz także na sposób rzeczywisty, niejako fizyczny. Dla wielu stanowiło to znak zwiastujący rychłe wyniesienie jej do chwały ołtarzy, co okazało się słuszne. Chwila ta nastąpiła już 13 czerwca 1999 roku, kiedy to podczas głównych uroczystości w Warszawie papież Jan Paweł II dokonał aktu jej beatyfikacji. Ogłoszenie Reginy Protmann patronką ziemi, z której wyrosła i dla dobra której poświęciła całe swoje życie, było oczekiwaniem współczesnej Warmii. W sposób szczególnie chwili tej oczekiwały jej duchowe córki — siostry św. Katarzyny, realizujące dziś swój charyzmat w około 50 diecezjach na terenie dziewięciu państw Europy, Ameryki Południowej i Afryki. Szczegóły zostaną omówione w oddzielnym artykule.

<sup>48</sup> T. Cłagius, jw., s. 227; AAWO, AB, A 10, k. 185–186 — List biskupa Szymona Rudnickiego do sióstr w Braniewie z 23 I 1613 r., wyrażający współczucie z powodu śmierci Reginy Protmann.

<sup>49</sup> AAWO, AB, D 55, k. 5 — List kanonika warmińskiego Adama Steinhallena do biskupa Szymona Rudnickiego z 19 I 1613 r., zawierający wiadomość o śmierci i pogrzebie Reginy Protmann; por. B.G. Śliwińska, jw., s. 165, aneks nr 24.

**DIE SELIGE REGINA PROTSMANN — PERSÖNLICHKEIT UND LEBENSWERK**

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Seligsprechung der Regina Protmann — der ersten Tochter des Ermlandes — aktiviert ihre Verehrer zu einem eingehenderen Studium ihrer persönlichen Charakterzüge und moralischen Werte, die bei ihrer Seligsprechung entscheidend waren.

Die Gottesmagd, Regina Protmann, wurde 1552 in Braniewo (Braunsberg) im Bistum Ermland geboren. Sie entstammte einer kinderreichen, wohlhabenden und allgemein geachteten Bürgerfamilie. Im katholischen Glauben erzogen, erhielt sie im Elternhaus ein gründliches Religionswissen und beständige moralische Prinzipien sowie eine für jene Zeiten sorgfältige Bildung.

Im neunzehnten Lebensjahr wurde sie von Gott berufen, Jesus Christus auf dem Wege des Evangeliums zu folgen, und Ihm in Gestalt der Nächsten zu dienen, besonders Kranken und durch die Pest (1571–1572) Gekennzeichneten. In der Strömung der ihr geschenkten Gnade Gottes hatte sie darauf großzügig geantwortet, indem sie das noch unbekannte Leben der apostolisch aktiven weiblichen Orden organisierte. Von der Gnade Gottes inspiriert verließ sie 1571 das Elternhaus, um sich in der Nähe der Pfarrkirche, wo sie ihre neue Behausung fand, Gott im Gebet und in der Kontemplation Seiner seelenheilenden Geheimnisse zu opfern, und um zugleich Kranken und Verlassenen zu helfen. Sie nahm sich auch der weniger wohlhabenden Mädchen an, um sie zu unterrichten — eine Seltenheit zu jener Zeit -, fertigte Kerzen und Kirchenwäsche und liturgische Gewänder an. Auf diese Art und Weise gründete sie eine neue Ordensfamilie, die sich Kontemplationen hingab und zugleich aktiv war, die sie der Schirmherrschaft der hl. Katherina, Jungfrau und Märtyrerin der Wende des 3. und 4. Jahrhunderts anvertraute.

Ihre voller Entschungen, unauffällige apostolische Tätigkeit, schwierig für Frauen in Zeiten nach dem Tridentinischen Konzil, brachten ihr die Anerkennung der Gesellschaft und der Kirche ein. Dies äußerte sich in der Bestätigung der Ordensregel vorerst seitens Bischof Marcin Kromer (18.III.1583), und dann der modifizierten Endversion durch den Heiligen Stuhl (12.III.1602). Ihre Verfügbarkeit und Offenheit auf Zeitzeichen ihrer Epoche äußerte sie in ihrem Wahlspruch: „Wie der liebe Gott will“, der zur Losung des Ordens wurde.

Die selige Regina Protmann verkörperte einen tiefen Glauben im Gebet und eine restlose Hingabe an Gott. Sie starb in der Meinung der Gesellschaft als Heilige am 18. Januar 1613 in Braniewo und wurde dort in der Ordenskirche der Jesuiten beigesetzt. Johannes Paul II. hat sie am 13. Juni 1999 auf dem Piłsudski-Platz in Warschau selig gesprochen.

## **WARMIA CZASÓW REGINY PROTSMANN (W DRUGIEJ POŁOWIE XVI I NA POCZĄTKU XVII WIEKU)**

**Treść:** — I. Warmia — polityczne powiązania. — II. Warmia w Rzeczypospolitej. — III. Biskupi warmińscy czasów Reginy Protsmann. — IV. Zakony na Warmii w dobie Reginy Protsmann. — Zusammenfassung.

W ramach sympozjum naukowego, poświęconego życiu i działalności błogosławionej Reginy Protsmann, wypadło mi niejako z lotu ptaka przedstawić okoliczności zewnętrzne jej życia, wyznaczone datą urodzin 1552 r. w Braniewie i śmierci w 1613 r. w tym samym mieście. Całe jej życie było związane wyłącznie z Warmią i z tym rodzinnym miastem. Nie mamy informacji, by Regina Protsmann przedsięwzięła jakieś dalsze podróże. Jeśli tak, to wyłącznie w obrębie Warmii a punktami jej dojazdów była klasztor Katarzynek w Ornece, Lidzbarku i Reszlu.

Regina Protsmann należała do nacji niemieckiej Warmii, o czym świadczą znane jej trzy listy, które pisała własnoręcznie, po niemiecku, piśmem kaligraficznie wyrobionym i stylistycznie poprawnym, co niewątpliwie świadczy, iż posiadała jakieś wykształcenie. Musimy pamiętać, że dziewczęta w tamtych czasach nie uczęszczały do szkół i jeśli potrafiły czytać i pisać, to już było to ich, a zwłaszcza ich rodziców dużym osiągnięciem.

### **I. WARMIA — POLITYCZNE POWIĄZANIA**

Warmia, to dziesięć komornictw, czyli jakby małych powiatów, w których władzę świecką sprawowali: biskup i kapituła, na takich samych zasadach i uprawnieniach. Ten podział władzy świeckiej sięgał czasów erekcji diecezji pruskiej w 1243 r. Identyczne zasady prawne zostały stworzone w pozostałych dwóch diecezjach pruskiej, tj. w pomezkańskiej i sambijskiej, nieco inne w diecezji chełmińskiej, która została powołana do bytu razem z trzema wymienionymi. Komory kapitulne to Frombork, Pieniężno i Olsztyn, komory biskupie to Braniewo, Orneta, Lidzbark, Dobre Miasto, Jeziorany, Barczewo i Reszel. Domena biskupia była dwa razy większa od kapitulnej, ale zakres uprawnień biskupa jako władcy świeckiego, czyli jako księcia, nie był większy od kapitulnej. Był taki sam, a w niektórych punktach kapituła miała nawet przewagę, bo ona poniekąd była

stróżem całości dóbr stołu biskupiego i sprawowała pewnego rodzaju kontrolę, by nie zostały one rozproszone. W zakresie jurysdykcji czysto kościelnej tego parytetu między kapitułą a biskupem nie było. Jedynym rządcą diecezji jako kościelnej jednostki administracyjnej był biskup, który zwykle z grona kapituły dobierał sobie tak ważnych, znanych powszechnie pomocników jak wikariusz generalny, oficjał, administrator diecezji w razie wyjazdu biskupa poza granice Prus. W ten sposób Warmia była swego rodzaju księstwem nie całkiem udzielnym, ale o szerokiej autonomii. W Polsce podobnych tworów nie było. Niektórzy przywołują tu księstwo siewierskie kupione przez Zbigniewa Oleśnickiego dla biskupów krakowskich, którzy tytułowali się *dux in Sieveria*. Warmia statusem prawnym była więcej zbliżona do księstw duchownych Rzeszy Niemieckiej, których od czasów cesarza Fryderyka II w 1227 r. powstało kilkaset a razem ze świeckimi księstwami przeszło czterysta. Warmia jako księstwo i jako diecezja zabiegała o to, aby miały tu moc obowiązującą tzw. konkordaty niemieckie, przez co rozumiano dwa konkordaty wiedeńskie z 1419 r., a zwłaszcza z 1448 r. na mocy którego biskupa wybierała kapituła a nabór członków do kapituły odbywał się w drodze wyboru lub nominacji papieskiej w ramach *alternativa mensium* tzn. kanonie wakujące w miesiącach nieparzystych obsadzał papież, natomiast w miesiącach parzystych kapituła wspólnie z biskupem.

Granice zewnętrzne Warmii, czyli dominium warmińskiego, to jest terytorium, nad którym biskup i kapituła sprawowali (jak wspomniano) władzę świecką, uformowały się nie od razu, ale w kilku aktach demarkacyjnych. Dwa najważniejsze miały miejsce za pierwszego biskupa Anzelma w latach 1251 i 1254, trzeci zaś w 1375 r. z okazji procesu biskupa warmińskiego z Krzyżakami o tereny tzw. puszczy Galindzkiej na linii Reszel – Butryny. Po stronie warmińskiej przez wiele stuleci istniało przekonanie, że w 1375 r. Krzyżacy skrzywdzili Warmię i bezprawnie oderwali od niej około 6 tys. łanów. Notabene łan chełmiński liczył 16,81 ha. Podział wewnętrzny Warmii na domenę biskupią i kapitulną też nie dokonał się jednorazowo, ale etapami od 1288 do 1348 r. Data zamykająca oznacza wyodrębnienie komornictwa olsztyńskiego. Stolica tego komornictwa, czyli nasz Olsztyn 30 października 1353 r. otrzymał prawa miejskie. Na terenie Warmii powstało dwanaście miast: jako pierwsze Braniewo w 1284 r., jako ostatnie Biskupiec w 1395 r. Kiedy mówimy o dacie powstania miasta, to bierzemy pod uwagę nadanie wcześniej czasami od dawna istniejącej osadzie praw miejskich. Z tego wniosek jasny, że powstanie miasta nie jest jednoznaczne z powstaniem osady o tej samej nazwie. Ten okres wcześniejszy nazywa się dziejami przedlokacyjnymi danego miasta.

## II. WARMIA W RZECZPOSPOLITEJ

Dominium warmińskie było niewielkie i liczyło 4.249,09 km<sup>2</sup> powierzchni, podczas gdy I Rzeczpospolita w okresie szczytowym prawie milion km<sup>2</sup>. W państwie zakonnym Warmia (w sensie dominium) nie była całkiem suwerenna, ale posiadała spory zakres samodzielności, zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej, nie zaś politycznej, np. podczas bitwy pod Grunwaldem walczyła po stronie krzyżac-



kiej i straciła wtedy trzy chorągwie i może do dwustu ludzi. Do Rzeczypospolitej Warmia wchodziła etapami podczas wojny 13-letniej (1454–1466). W myśl drugiego pokoju toruńskiego (1466) miała zachować zakres samodzielności ten sam, jaki posiadała wcześniej w państwie zakonnym. Faktycznie królowie polscy znacznie ograniczyli jej samodzielność, głównie przez to, że właściwie sami mianowali biskupów warmińskich, a od 1519 r. również prepozytów kapituły fromborskiej. Tak zwany wolny wybór biskupa warmińskiego przez kapitułę stał się fikcją. Jeszcze Mikołaj Tungen, Łukasz Watzenrode i Fabian Luzjański zostali fortelem wybrani przez kapitułę, ale począwszy od Ferbera aż do Krasickiego wszyscy biskupi warmińscy urząd otrzymali z nominacji króla polskiego, a później do 1945 r. z nominacji króla pruskiego czy cesarza niemieckiego.

Królowi nie zależało na dysponowaniu sakrą, ale uprawnieniami jurysdykcyjnymi. Z tego względu królowie zupełnie pozostawili władzy kościelnej mianowanie biskupów sufraganów. Biskup ordynariusz w I Rzeczypospolitej nie był tylko hierarchą ściśle kościelnym, ale i osobą polityczną, członkiem senatu, a biskup warmiński od około 1508 r. prezesem Rady Pruskiej. Królowie nie chcieli dopuścić, by tak ważne stanowisko polityczne dostało się w ręce przypadkowe, przez nich nie kontrolowane. Nie wszyscy rządcy Warmii posiadali sakrę biskupią. Dwaj z nich kardynał Andrzej Batory i Jan Olbracht Waza, którzy znaleźli się w ciągu biskupów warmińskich, faktycznie nie posiadali nawet święceń kapłańskich. Oni obaj mieli jakieś nadzieje na sięgnięcie po wyższe stanowiska państwowe, niezgodne ze stanowiskiem biskupim. Te kalkulacje w przypadku Andrzeja Batorego skończyły się wręcz tragicznie, o czym parę słów powiemy dalej.

Regina Protsmann przyszła na świat w połowie XVI stulecia. Był to złoty wiek w dziejach Polski, chociaż ludzie tamtych czasów wcale tego nie odczuwali. Owszem często narzekali na ciężkie czasy, w których im wypadło żyć i wcale nie podejrzewali, że przyjdzie noc zaborów, hekatombę dwóch wojen światowych, udręka socrealizmu. Za czasów Reginy rządy w Polsce sprawowali ostatni z Jagiellonów król Zygmunt August, potem kolejni królowie elekcijni: Henryk Walezy, Stefan Batory i Zygmunt III Waza. Ich imiona zapewne Regina wymieniała w modlitwach za króla: *Oremus pro rege*. Trudno powiedzieć, na ile ona zdawała sprawę z ogólnych problemów Rzeczypospolitej i jej władców. Zapewne najbliższy jej sercu był król Zygmunt III Waza, syn szwedzkiej pary królewskiej Katarzyny Jagiellonki i Jana III Wazy, a więc katoliczki i wyznawcy luteranizmu, ale od dziecka wychowany po katolicku dzięki emisariuszom jezuickim, którzy nawiedzali dwór sztokholmski w nadziei nawrócenia na katolicyzm tamtejszego króla. Faktycznie się to nie udało, ale za to młody królewicz tak zdecydowanie opowiedział się po stronie katolickiej, że otrzymał przydomek króla jezuickiego. Faktycznie Zygmunt III Waza, to niezmiernie silny punkt w polskiej kontrreformacji. Jego dziełem jest unia brzeska w 1596 r., rewindykacja wielu kościołów ongiś katolickich odebranych protestantom po słumieniu rokосу Zebrzydowskiego. Tuż po śmierci Reginy miała miejsce tzw. dymitriada, a na Warmii rewindykacja dla katolików kościoła św. Mikołaja w Elblągu, organizacja katolickiej parafii w Królewcu, nabycie przez Stefana Sadorskiego Świętej Lipki. Te ważne dla kościoła lokalnego wydarzenia nie zaistniały niespodziewanie, one dojrzewały na wiele lat wcześniej, a więc jeszcze za życia Reginy.

### III. BISKUPI WARMIŃSCY CZASÓW REGINY PROTSMANN

Trzeba przyznać, że Regina i jej współcześni na Warmii mieli szczęście do kilku wybitnych pasterzy diecezji i zapobiegliwych gospodarzy dominium. Byli to: Stanisław Hozjusz 1551–1579, Marcin Kromer 1569–1579–1589, Andrzej Batory 1589–1599, Piotr Tylicki 1601–1604, Szymon Rudnicki 1604–1621. Wśród tych pięciu biskupów Andrzej Batory był zaledwie subdiakonem. Trzech z nich to zaiste sztandarowe postacie w dziejach Warmii, a przynajmniej dwaj (Hozjusz, Kromer) należą do wielkiego dziedzictwa Kościoła powszechnego.

Stanisław Hozjusz<sup>1</sup>, to filar swoich czasów. Wielu widzi w nim największego biskupa Polski pierwszego tysiąclecia. Na progu drugiego tysiąclecia stanął Stefan Wyszyński, który też bywa określany mianem Prymasa Tysiąclecia. Można dopatrzeć się wielu cech wspólnych u obu tych kolumn Kościoła Świętego. Hozjusz na Warmii zahamował postępy reformacji, sprowadził jezuitów, przeprowadził drugą po krakowskiej wizytację epoki potrydenckiej i udany synod w 1565 r. Był doradcą kilku papieży, nuncjuszem w Wiedniu, kardynałem, jednym z legatów papieskich na sobór trydencki w jego ostatnim najbardziej owocnym etapie. Czuł się jednak czasami bezradnym wobec reformacji w Elblągu. To miasto należało do diecezji warmińskiej, ale nie wchodziło w skład dominium, gdzie obaj władcy nie mogli zastosować *brachium saeculare* wobec innowierców. Podobnie czując się bezradnym wobec fali reformacji w Polsce, Hozjusz czynił dla ratowania pozycji Kościoła katolickiego to, co potrafił: do obrony katolicyzmu mobilizował chwiejnego w wierze króla Zygmunta Augusta, zachęcał do czynu biskupów polskich, z których tylko kilku można było zaliczyć do gorliwych. Nie widział rezultatów swego działania, więc całą swoją energię i nieprzeciętny talent zaangażował w pisarstwo teologiczne. Był z wykształcenia prawnikiem, ale z potrzeby chwili szybko i to w sposób wysoce udany przekwalifikował się na teologa. Napisał osiem dużych dzieł i szereg pomniejszych. Światową sławę zyskał dzięki swemu dziełu *Confessio fidei catholicae christiana*, które miało około trzydziestu wydań i było tłumaczone na wiele języków europejskich<sup>2</sup>.

Następny biskup, Marcin Kromer rządził Warmią przez dwadzieścia lat, w tym pierwsze dziesięć bez sakry biskupiej jako koadiutor z prawem następstwa, drugie dziesięć jako pełnoprawny biskup ordynariusz. Hozjusz w 1569 r. na wniosek króla a za przyzwoleniem papieża wyjechał do Rzymu na czas nieokreślony. Faktycznie nigdy już na Warmię nie wrócił. Dla króla oficjalnym motywem wysłania go w sędziwym wieku 65 lat do Rzymu była potrzeba koordynacji starań dworu polskiego o spadek po królowej Bonie, w tym o głośnie w dziejach tzw. sumy neapolitańskie. Był też podobno skryty powód: król uprzykrzył sobie permanentne napomnienia Hozjusza, by przyjął odtrąconą małżonkę Katarzynę Habsburżankę, by zdecydowanie opowiedział się po stronie katolickiej i innowiercom nie zostawił

<sup>1</sup> Urodził się w Krakowie 5 maja 1504 r. Zatem wnet, w 2004 r., przypada rocznica jego urodzin. Takie jubileusze ludzi wybitnych zawsze inspirowały do przedsięwzięć naukowych. Zapewne i teraz naukowcy skupieni przy Wydziale Teologii UWM uczczą rocznicę Hozjusza serią cennych publikacji.

<sup>2</sup> Dzieło to doczekało się wreszcie tłumaczenia na język polski: Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej, przełożył J. Wojtkowski, Olsztyn 1999. Szkoda, że tłumacz za podstawę przyjął wydanie magunckie Franciszka Behema z 1557 r. O wiele lepsze jest wydanie u Materna Cholina w Kolonii z 1584 r.

cienia nadziei, by stanowiska państwowe nadawał wyłącznie katolikom. Z analizy listów Hozjusza wyłania się trzeci, może najważniejszy powód wyjazdu z diecezji, mianowicie fiasko poniesione w Elblągu w sporze o religijne oblicze rady i całego miasta. Hozjusz w Rzymie żył jeszcze dziesięć lat, w sprawie barskiej niewiele zdziałał, zmarł 5 sierpnia 1579 r. w Capranica, gdzie chciał przeczekać letnie upały. Został pochowany w kościele Matki Bożej na Zatybrzu i tam spoczywa do dnia dzisiejszego, co przypomina marmurowy grobowiec.

Kromer przez te dziesięć lat rządził diecezją bez sakry biskupiej, chociaż Hozjusz przynaglał go, aby sakrę przyjął, by księża nie musieli jeździć do Lubawy lub Pułtusza po oleje święte, a klerycy po święcenia. Powodem tej zwłoki była sprawa tytułu. Kromer nie bardzo chciał przyjąć tytuł biskupa pomezańskiego lub jakiegokolwiek innego, a tytuł *episcopus Varmiensis* był zajęty przez Hozjusza. Dopiero po śmierci tegoż kardynała warmińskiego Kromer przyjął sakrę. Marcin Kromer najpierw jako koadiutor, a potem jako biskup dał się poznać jako niezmiernie gorliwy i skuteczny w działaniu pasterz. Odprawił bardzo staranną wizytację diecezji i odbył trzy synody, obostrzył dyscyplinę wśród duchowieństwa i wiernych, często sięgając do atrybutów władzy świeckiej. Wydał niby drobne, ale bardzo charakterystyczne dla typu sprawowanej przez niego władzy kościelnej zarządzenie *Kirchgang* 1570, w którym absencję na Mszy św. w niedziele i święta zagroził karami pieniężnymi egzekwowanymi na wsiach przez sołtysów, a w mieście przez burmistrzów. Hozjusz i Kromer tych wszystkich, którzy przeszli na luteranizm, zgodnie z ustawą Ferbera z 1526 r. relegowali z granic biskupstwa, przy czym Kromer był nawet surowszy od Hozjusza. Kromer wszedł do literatury polskiej jako pisarz polemiczny, głównie dzięki swemu dziełu *Rozmowa dworzaniina z mnichem*. Jeszcze bardziej jest znany jako pisarz historyczny. Otrzymał nawet przydomek Liwiusza polskiego za swoje dzieło *Polonia*, właściwie dwa dzieła: Polonię historyczną i geograficzną. Sejm Rzeczypospolitej nagroził go w 1580 r. publiczną pochwałą za rozstawienie Polski dziełami historycznymi. Tylko dwóch historyków w dziejach naszego kraju otrzymało tego typu podziękowanie. Ten drugi, to współczesny nam Henryk Łowmiański za swoją sześciotomową *Historię Polski*, ale uczynił to sejm powołany według znanych principiów tzw. epoki minionej.

Marcin Kromer w episkopacie warmińskim należy do biskupów najbardziej zasłużonych wobec Reginy Protsmann i jej zgromadzenia. On pierwszy zapewnił zgromadzeniu byt prawny. Za jego przyzwoleniem Regina w 1573 r. zorganizowała pierwszą komórkę zakonną, a w dziesięć lat później Kromer zatwierdził pierwszą regułę. Oryginalny egzemplarz zachował się do dziś i jest przechowywany w Grottaferrata. Kromer czterem konwentom siostr zapisał wiele różnego rodzaju dóbr na utrzymanie. Te dokumenty gospodarcze zachowały się prawie w komplecie. Są one znane tym historykom, którzy zajmowali się tym zgromadzeniem, Ernestowi Wermterowi, siostrze Barbarze Śliwińskiej, Andrzejowi Boenigkowi i innym. Wielu nowe zgromadzenie do tego stopnia kojarzyło z tym biskupem, że nazywano je Kromerowym, np. kanonik Joachim Kalnassy w swojej znanej tablicy z 1786 r. (wykazie) duchowieństwa warmińskiego Katarzynki nazwał Kromeriankami<sup>3</sup>. Zgromadzenie nabrało charakteru wybitnie diecezjalnego.

<sup>3</sup> Tę tablicę omawia J. Obłąk, *Miscellanea Krasiciana*, SW 19(1982), s. 102–103.

Kromer w sprawie Sióstr Katarzynek ciągle radził się kapituły, jak ma postąpić. A trzeba przyznać, że kapituła była raczej krytyczna wobec młodej kongregacji. W odpowiedzi na list Kromera kapituła z Fromborka 17 grudnia 1580 r. tak odpisała: *W tych naszych zepsutych czasach bogobojność panien braniewskich pochwalamy. Nie rozumiemy jednak, dlaczego pragną one stworzyć swój odrębny styl i zakład, a nie chcą przystąpić do innych zgromadzeń, których na terenie Prus jest kilka i to o tendencjach reformatorskich*<sup>4</sup>.

Kromer zasięgał też rady kapituły przy zatwierdzaniu reguły Katarzynek, z Lidzbarka 31 grudnia 1582 r. pisał wówczas do kapituły: *Przesyłam waszym dostojnościom statut, czyli regułę przeznaczoną dla sióstr mieszkających w nowym domu w Braniewie. Proszę o wasze wotum i uwagi na temat, co należałoby ewentualnie skorygować. Proszę tekst z waszymi adnotacjami przekazać do sióstr w Braniewie, a te niech mnie powiadomią o tym*<sup>5</sup>.

Konsultacja ostatecznie wypadła pozytywnie dla zgromadzenia. W dniu 1 czerwca 1583 r. Kromer razem ze swym kanclerzem i zarazem proboszczem braniewskim kanonikiem Janem Kreczmerem przybył do nowego domu Katarzynek w Braniewie, odsunawszy członków służby, do samych tylko sióstr przemówił i *po ojcowsku zachęcał do pielęgnowania ducha pobożności, zgody, czystości i przekazał im nowe statuty uwierzytelnione swoją pieczęcią*. Użyty w oryginale zwrot *tradiditque illis nova statuta*<sup>6</sup> sugeruje, że były jakieś wcześniejsze statuty, których my jednak nie znamy.

Andrzej Batory bratanek króla, biskupstwo warmińskie miał zapewnione jeszcze za życia Kromera, bowiem w 1584 r. król wywarł nacisk na Kromerze i ten wprawdzie niechętnie, ale jednak przyjął Andrzeja Batorego na swego koadiutora z prawem następstwa<sup>7</sup>, podobnie zresztą jak Hozjusz Kromera. W dziejach Warmii tym sposobem tylko trzech biskupów zdobyło tron lidzbarski: trzeci to Ignacy Krasicki koadiutor Adama Stanisława Grabowskiego. Andrzej Batory otrzymał kardynałat, ale nie przyjął wyższych święceń. Poprzestał na subdiakonacie. Przez 10 lat rządził diecezją dość spokojnie, ale bez większych wzlotów i upadków. Sprowadził na Warmię swoją matkę i sporo Węgrów. Wybudował sobie i swemu bratu Baltazarowi piękny renesansowy grobowiec w kościele bernardynów w Barczewie. Grobowiec pozostał, ale pusty. Andrzej Batory zginął śmiercią żołnierza w walce z rywalem politycznym o tron w Siedmiogrodzie, wojewodą mołdawskim Michałem Walecznym. Pokonany w bitwie, z małą grupką tułał się po wzgórzach Zakarpacia, ale chłopci rumuńscy szeklerzy wytropili go, obcięli głowę i w nadziei nagrody zawieźli ją do Michała. Ten pochował rywala w Alba Julia.

Dziś wiemy, że dwóch biskupów warmińskich zostało zabitych. Obok Batorego, drugi to Stanisław von Hatten Hattyński, którego w wieku 77 lat 3 stycznia 1841 r. zabił czeladnik rzemieślniczy z Fromborka niejaki Kuhnappel, podobno umysłowo chory. Mimo to był zasądzony i skazany na śmierć. Wyrok wykonano we Fromborku na oczach około 10 tys. ludzi. W państwie pruskim był to ostatni wyrok publiczny.

<sup>4</sup> Oryginał po łacinie: AAWO, AB, D 123, k. 57.

<sup>5</sup> Sztokholm, Rixarkivet, Extranea 148a, k. 31.

<sup>6</sup> AAWO, rkps Olsztyn, nr 1, k. 37.

<sup>7</sup> A. Szorc, Andrzej Batory jako koadiutor Marcina Kromera (1584–1589), *Forum Teologiczne* 1(2000), s. 237–283.

Następcą Andrzeja Batorego był Piotr Tylicki podkanclerzy koronny. Teoretycznie przez cztery lata rządził diecezją, faktycznie był tu nie dłużej niż przez pół roku. Rządy w jego imieniu sprawował prałat Jan Pisiński. Zarówno Andrzej Batory jak i Tylicki zapisali zgromadzeniu sporo różnego rodzaju dóbr materialnych. Biskup Tylicki w dziejach zakonu zasłynął jako ten, który w 1602 r. dokonał nowelizacji reguły zakonnej, którą zatwierdził pismem datowanym w Wilnie 12 marca 1602 r. nuncjusz Klaudiusz Rangoni. To zatwierdzenie reguły w oryginale zachowało się i obecnie znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie<sup>8</sup>. Odtąd Katarzynki przestały być zgromadzeniem czysto diecezjalnym i miały pewien posmak zatwierdzenia centralnego, ale akt Rangoniego nie mógł zastąpić zatwierdzenia papieskiego, którego Katarzynki bardzo długo nie otrzymywały.

Wielkim benefaktorem Sióstr Katarzynek, już dobrze zdomowionych na Warmii był biskup Szymon Rudnicki. Wprawdzie ten biskup nie znał języka niemieckiego, którym posługiwały się na co dzień Siostry, ale ten mankament nadrabiał widoczną dla wszystkich życzliwością i prostym, pełnym godności sposobie bycia. Należał on zdecydowanie do wybitniejszych biskupów tej diecezji; przeprowadził wizytację diecezji, zorganizował w 1610 r. synod, którego uchwały mają wiele wspólnego ze znaną pastoralną Bernarda Maciejowskiego (faktycznie Łukasza Doktoraka)<sup>9</sup>, zorganizował w latach 1614–1616 katolicką parafię w Królewcu, popierał Stefana Sadorskiego w kupnie Świętej Lipki od Ottona von Gröbena. Do zasług tego biskupa wielu wpisuje fakt wycofania przez niego w 1607 r. regionalnych ksiąg liturgicznych wprowadzonych przez Kromera i zastąpienie ich przez księgi ogólnokościelne, czyli rzymskie. Obecnie jednak ten fakt ocenia się mniej pozytywnie i uważa się za zubożenie życia liturgicznego.

Siostry Katarzynki musiały mieć wysoce cenioną reputację wśród zakonów żeńskich dzielnicy, bo do nich kilkakrotnie chroniły się brygidki gdańskie, na różny sposób zagrożone w swym domu macierzystym. Jedna z nich na dłużej zatrzymała się w klasztorze braniewskim, ponieważ czuła się dyskryminowana przez swoją przeoryszkę w Gdańsku, a kiedy ta w 1612 r. zmarła, owa zakonnica zastanawiała się, czy wracać do Gdańska. W tej sprawie 6 lipca 1612 r. pisał do biskupa Rudnickiego rektor kolegium jezuickiego w Braniewie Mikołaj Stadfeld, który siostrę z Gdańska określał jako osobę *niespokojnego ducha, natury gwałtownej i upartej*. Rektor nadmienił, że nie zdołał jej wyciszyć spowiednik jezuita<sup>10</sup>. Powyższy list potwierdza znany również z innych źródeł fakt ścisłego związku Katarzynek z jezuitami, w zakresie kierownictwa duchowego. Niewątpliwie Towarzystwo Jezusowe będące wtedy u szczytu swych sukcesów w Polsce wywarło błogosławiony wpływ na zgromadzenie Katarzynek.

W połowie rządów biskupa Rudnickiego zmarła Regina Protmann. Biskup zadbał, aby po odejściu tak silnej indywidualności cztery domy Katarzynek, które okazywały tendencje do separatyzmu, nie zatraciły organizacyjnej jedności. Sprawił, że wybrana przełożona konwentu braniewskiego, przez pozostałe domy została uznana jako przełożona generalna. Wielkim pomocnikiem biskupa w tym dziele był kanonik Adam Steinhallen, pochodzący z księstwa Julich-Kleve. Tenże kanonik

<sup>8</sup> AAWO, AB, Eb, nr 97–98.

<sup>9</sup> Por. S. Nasiorowski, „List Pasterski” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992.

<sup>10</sup> AAWO, AB, D 53, k. 67.

z Fromborka 19 stycznia 1613 r. pisał do Rudnickiego o pogrzebie Reginy: *Tegoż to dnia albo następnego, to znaczy we wtorek, ziemi zostało powierzone ciało czcigodnej pamięci przelożonej dziewic w Braniewie, która następnego dnia po moich jej odwiedzinach odeszła do nieba. Niech jej dusza spoczywa w pokoju*<sup>11</sup>. Steinhallen był przy wyborach następczyni Reginy; 4 października 1613 r. pisał do biskupa, że *zgodnie z jego wolą gotów jest przyjąć śluby zakonne od sióstr braniewskich, ale na życzenie samych sióstr radzi termin ślubu przesunąć do przybycia kanonika Hinderberga*<sup>12</sup>.

#### IV. ZAKONY NA WARMII W DOBIE REGINY PROTMANN

Życie zakonne w Prusach było słabo rozwinięte, a to z powodu usposobienia panujących tu Krzyżaków. Ci niezwykli zakonnicy nie lubili innych zakonów i dlatego w swoim państwie nie pozwalali zakładać klasztorów. W sumie w Prusach powstało tylko czternaście klasztorów. Stosunkowo największymi względami u Krzyżaków cieszyły się zakony żebrzące, bo one z mocy swych reguł rezygnowały początkowo z ambicji gospodarczych i politycznych, co Krzyżacy uważali za swoją domenę. Stąd w państwie zakonnym najlepiej rozwijały się placówki podstawowych zakonów żebrzących — dominikanów i franciszkanów. W dużej diecezji warmińskiej, tej sprzed reformacji, istniały zakony franciszkanów w Braniewie, Barczewie i Welawie, dominikanów w Elblągu, ponadto augustianów eremitów w Reszlu, Patolach, Świętej Siekierce i antonitów we Fromborku (1507–1521). Prawie wszystkie z wymienionych zakonów zupełnie podupadły podczas reformacji. Na terenach pozostających pod władzą księcia Albrechta pustoszące klasztory zostały zlikwidowane administracyjnie, na innych zaś terenach po prostu wymarły z braku napływu kandydatów. To samo zjawisko obecnie występuje również, zwłaszcza w krajach bogatych. W ten sposób na rządzonej przez biskupa i kapitułę Warmii zanikły klasztory franciszkańskie w Braniewie i Barczewie, augustianie w Reszlu. Zakonów żeńskich na Warmii prawie nie było. Najbardziej popularny i liczny zakon żeński to brygidki. Ich główny dom znajdował się w Gdańsku, a domy filialne w Elblągu i Lublinie. Właśnie brygidki elbląskie należałoby wliczyć do zakonów żeńskich naszej diecezji, ale ta placówka ufundowana i udotowana w 1454 r. przez króla Kazimierza Jagiellończyka właściwie nie przyjęła się, szybko upadła, a przydzielone jej przez króla trzy wsie koło Tolkmicka (Pogrodzie, Karszewy, Krzyżewo) były potem przedmiotem emulacji między kapitułą warmińską, brygidkami gdańskimi i Elblągiem.

W państwie zakonnym a potem w podzielonych na trzy części Prusach (państwo lenne, Prusy Królewskie i Warmia) istniało wiele ośrodków życia na poły zakonnego, do jakich zalicza się begardów i beginki. Na historycznej Warmii (po 1525) begardów już nie było, natomiast beginki miały swoje domy aż w pięciu

<sup>11</sup> AAWO, AB, D 55, k. 5.

<sup>12</sup> AAWO, AB, D 55, k. 23.

miejsowościach: w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku, Reszlu i Fromborku. Ich miejsce w pierwszych czterech miejscowościach przyjęły potem katarzynki, tylko dom fromborski beginek opustoszał już w 1523 r. i wykupił go znany awanturnik Aleksander Sculteti kanonik warmiński, który oskarżony o herezję, w 1564 r. dokonał żywota w więzieniu inkwizycji rzymskiej. Begardzi i beginki to dziwny twór zakonny. Zrodził się w okresie schyłkowym średniowiecza w Niderlandach. Uważa się ich za gałąź szerszego ruchu społecznego zwanego *devotio moderna*. Ośrodkiem tego ruchu było miasto Deventer, a główny klasztor to Bracia Wspólnego Życia. *Devotio moderna* uważa się za początki ruchu świeckich w Kościele. Nadmiernie zhieratyzowany Kościół odnosił się do nich podejrzliwie. Begardzi prawie w komplecie przystąpili do reformacji luterskiej, natomiast beginki przetrwały, ale straciły na liczebności i znaczeniu. Do połowy XVI w. większość ich domów opustoszała. Taki sam los podzieliły placówki beginek na Warmii. W protokole wizytacyjnym parafii Braniewo z 9–15 lipca 1565 r. jest mowa o tych beginkach. Napisano tam, że beginki mają dwa domy, ale jeden z nich oddany dla parafii został wyburzony i na jego miejsce zbudowany nowy dla potrzeb parafii, w drugim domu beginek wprawdzie podniszczonym, mieszkają tylko dwie siostry, które utrzymują się z hospitalizacji chorych i z pracy rąk; są to znaczne niewiasty. Inwentarz domu spisany po niemiecku wskazuje na ubóstwo mieszkańców, było w nim jednak aż 56 *holzene mulden*<sup>13</sup>; niemieckie słowo *die Mulde* oznacza: niecka, kotlina, zagłębienie. Otóż owe „drewniane niecki” to zapewne pocięte kłody drewna, od góry dopasowane do siedzenia. W tym przypadku przeznaczone dla dziewcząt z Braniewa, które u beginek pobierały jakieś podstawy (rudimenta) nauki. Nie ulega wątpliwości, że na jednym z tych twardych stołków siedziała również Regina Protmann.

Życie zakonne na Warmii w nowym kształcie ożyło po soborze trydenckim. Istotną rolę odegrali tu jezuita, których Hozjusz sprowadził do Braniewa w 1565 r. Był to ich pierwszy w Polsce klasztor, który szybko awansował do rangi kolegium, a więc domu liczącego minimum 20 zakonników. Tutaj jezuita zorganizowali jednocześnie kilka ośrodków kształcenia, trzy, chwilowo cztery a nawet pięć. Najważniejszym było gimnazjum pięcioklasowe trwające siedem lat (klasa pierwsza i ostatnia po dwa lata), potem seminarium diecezjalne, seminarium papieskie i przejściowo seminarium zakonne oraz nowicjat. Jezuita opuścili Braniewo i szeroko rozeszli się po Polsce. Zorganizowali różnymi czasy 66 kolegiów, zaspakajając tak pałace zapotrzebowanie na szkolnictwo średnie. O seminarium diecezjalne mało dbali, więcej uwagi poświęcali Alumnatowi Papieskiemu, kontrolowanemu przez nuncjuszy. Jeden z jezuitów Engelbert Keilert był spowiednikiem Reginy. On to opisał jej życie duchowe i wydał drukiem. Według naszego odczucia spowiednik nie powinien tego czynić, ale ludzie tamtych czasów rozumowali inaczej. Taki życiorys duchowy historyk ma, więc prawo traktować jako jednostronny panegiryk. Regina żyła pod urokiem jezuitów. Razem z siostrami lubiła chodzić do ich kościoła św. Jana, pięknej gotyckiej świątyni, która niestety w 1809 r. została rozebrana. Kardynał Andrzej Batory w 1595 r. do opustoszałego klasztoru franciszkanów w Barczewie sprowadził Ojców Bernardynów, ale ten zakon wówczas nie odgrywał tak doniosłej roli jak Towarzystwo Jezusowe.

<sup>13</sup> AAWO, AB, B 3, k. 92.

Katarzynki stopniowo przejęły wszystkie domy beginek oprócz fromborskiego. Powstaje pytanie, czy i w jakim stopniu to zgromadzenie co do duchowej treści przejęło dziedzictwo beginek. Tutaj zdania historyków są podzielone, a decyduje o tym podejście emocjonalne. Beginki uważane były raczej za tercjarki niż zakonnice. Nie przestrzegały ścisłej klauzury, bo miały otwarty na świat zewnętrzny styl życia i pracy: obsługa chorych i nauczanie dziewcząt. Te dwa istotne cele w dwóch etapach (1583, 1602) podjęły też Katarzynki. W tamtych czasach nie znany był (poza beginkami) styl zakonny nie objęty ścisłą klauzurą. Istniała jakaś paniczna obawa, że zakonnice, które mogą wychodzić z domu, narażone są na niebezpieczeństwa i łatwo mogą sprokurować jakiś skandal. Katarzynki wypracowały styl nowoczesny, który później, z pewnymi odmianami, realizowała zakonnica angielska Maria Ward, założycielka podobnego do Katarzynek warmińskich, zgromadzenia *Englische Schwester*. Jeden z większych ich domów obecnie znajduje się w miasteczku Schrobenhausen w diecezji augsburskiej. To zastanawiające, że oba te zbliżone profilem zakony tak chętnie poddały się pod kierownictwo jezuickie.

W sprawozdawczości diecezji *ad limina apostolorum* katarzynki nigdy nie były zaliczane do zakonów; nazywano je *moniales*, *virgines Deo dicatae* itp. W odpowiedzi na relację Wacława Leszczyńskiego z 1657 r., którą woził do Rzymu Ludwik Fantoni, Kongregacja 25 stycznia 1659 r. na temat Katarzynek warmińskich zalecała Leszczyńskiemu: *Ut virgines pro instituto viventes, quas in quattuor monialibus, nullis regularium votorum vinculis obnoxios degere narratur, suavae disciplinae regularis iugum subeant et formali clausura ad praescriptum sancti canonis caput 5 sessio 25 de Regularibus et constitutionis sacrae memoriae Pii V octavae in ordine se perpetuo contineant. Quod eo magis expedire videtur, cum nullum in Varmiensi dioecesi sanctimonialium monasterium existere Amplitudo Tua testetur*<sup>14</sup>.

## **ERMLAND ZU REGINA PROTMANNS ZEITEN (zweite Hälfte des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts)**

### ZUSAMMENFASSUNG

Reginas ganzes Leben war mit Braniewo (Braunsberg) verbunden, wo sie 1552 geboren wurde und 1613 starb. Diese größte von zwölf ermländischen Städten war als wichtiger hanseatischer Hafen am Frischen Haff und — was noch wichtiger ist — als Schul- und Ordenszentrum bekannt. In der Geschichte stand Ermland bis zum zweiten Thorner Frieden 1466 unter der Schirmherrschaft des Deutschen Ordens, später Polens, und behielt eine weitgehende Autonomie, ähnlich jener der geistlichen Fürstentümer im deutschen Kaiserreich. Ermland war jener Teil der ermländischen Diözese, der dem ermländischen Bischof Anselm auf der Grundlage eines päpstlichen Dekrets als Bezugsgebiet zugewiesen worden war. Diesen Teil teilte der ermländische Bischof mit dem 1260 erigierten ermländischen Domkapitel. Der Bischof behielt zwei Drittel der Fläche, dem Domkapitel überließ er den

<sup>14</sup> AAWO, AK, Rep. 128 I-2, k. 80.



ritten Teil. Die Diözese selbst war bis zur Säkularisierung des Deutschen Ordens 1525 flächenmäßig dreimal so groß wie die dem Bischof zur Verwaltung überwiesene Pfründe. (4249,09 km<sup>2</sup>). Danach verringerte sich die Diözese um jene Gebiete, die durch den Deutschen Orden verwaltet worden waren. Aber auch nach 1525 deckten sich die Grenzen der Diözese nicht mit dem Ermländischen Dominium (Terrain des Bischofs und des Domkapitels), da doch zur ermländischen Diözese auch Elbląg (Elbing) mit dem entsprechenden Bezirk gehörte, und diese königliche Stadt lag außerhalb des Dominiums.

Zu Regina Protsmanns Zeiten erlebte ihre Vaterstadt und das ganze Ermland eine Glanzepoche. Trümpfe der Stadt waren Handel und das gut organisierte Schulwesen. 1565 ließ Stanislaus Hosius die Jesuiten kommen, die ihr Kollegium gründeten und zusätzlich zwei Seminare führten, das Diözesanseminar und das Päpstliche Seminar. Regina und ihr Orden nutzen voll den Geist und den Tatendrang der Jesuiten. Einer von ihnen war sogar Beicht- und geistlicher Vater des Katarina-Ordens. Gönner der Katarina-Schwester war der Bischof Martin Kromer, der schon 1573 diesen jungen Orden anerkannte und dem er zehn Jahre später das erste Grundgesetz verlieh, das 1602 vom Nuntius Klaudius Rangoni ein wenig modifiziert wurde. Zeit Reginas Leben haben sich die Häuser der Schwestern in drei Städten errichten lassen: in Orneta (Wormditt), Lidzbark (Heilsberg) und Reszel (Rössel). Die Katarina-Schwester wahren keine exakte Ordensklausur, da sie doch Kranke besuchten und Mädchen unterrichteten. Sie bildeten also eine neue Form des Ordenslebens — in der Mitte zwischen Klausurorden und Kircheninstitutionen, die offen tätig waren. Dieser Ordensstil wurde damals unterschätzt, jedoch später zeigte es sich, dass die Zukunft zu solcher Art Ordensleben gehörte.



## POTRYDENCKIE PRZEMIANY W KONCEPCJI ŻEŃSKIEGO ŻYCIA ZAKONNEGO

Model żeńskiego życia zakonnego w Kościele zachodnim, ukształtowany w ciągu pierwszego tysiąclecia i średniowiecza, bazował na *claustrum*. Jeszcze ojcowie Soboru Trydenckiego — ci sami, którzy tak dobrze odczytali znaki czasu, proponując rozwiązania duszpasterskie odpowiadające potrzebom epoki — nie wyobrażali sobie innej formy zakonnego życia kobiet jak za tą barierą, która stanowiła czytelny wyraz ich pokutnej konsekracji i jednocześnie zapewniała im względne bezpieczeństwo zewnętrzne. Na 25. sesji, w dniu 3 grudnia 1563 r. Święty Sobór w rozdziale V *De reformatione* postanowił, że klauzura powinna obowiązywać we wszystkich klasztorach żeńskich i *żadnej z mniszek nie wolno poza nią wychodzić, nawet na krótko i pod żadnym pretekstem*<sup>1</sup>. Wszelkie wątpliwości w tej sprawie rozwiła bulla Piusa V *Circa pastoralis* z 29 maja 1566 r. nakazująca kategorycznie wszystkim nieformalnym grupom kobiecym przyjęcie klauzury i złożenie uroczystej profesji zakonnej<sup>2</sup>.

Mimo to, i mimo przypomnień dawnych dekretów Bonifacego VIII w tej sprawie, życie okazało się silniejsze. Pierwszy poważny wyłom zrobiły same kobiety już w drugiej połowie XIV wieku. Był to czas znaczących przemian gospodarczych i społecznych (gwałtowna urbanizacja), w których także i niewiasty odegrały poważną rolę. W dziedzinie religii objawiło się to dużą ruchliwością oraz tendencją do emancypacji i równouprawnienia. Trendy mistyki praktycznej propagowane wśród świeckich, zwłaszcza przez dominikanów niemieckich, spotkały się w połowie tego wieku z nowymi tendencjami, modnymi zwłaszcza w nowych zakonach kanonicznych, opartych na regule św. Augustyna, w próbach łączenia życia czynnego z biernym, na wzór ewangelicznych Marii i Marty. Miłość i miłosierdzie, połączone z modlitwą i kontemplacją, stawały się nośnikami nowej formy zaangażowania kobiet w życie Kościoła, zwłaszcza w miastach. Ideą tą była zafascynowana święta królowa Polski, Jadwiga Andegaweńska (monogram splecionych liter M), propagowały ją św. Brygida Szwedzka (1302–1373) i jej córka Katarzyna

---

<sup>1</sup> Zob. *Canones et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini, Romae 1834*, s. 261–262.

<sup>2</sup> 2 Postanowienia te oraz trudności czynione pierwszym próbom wspólnotowego zaangażowania się kobiet w działalność duszpasterską Kościoła omawia s. B.G. Śliwińska CSC, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, T. 1: 1571–1772*, Olsztyn 1998, s. 67–69. Niniejszy artykuł jest jedynie próbą innego, swoistego ujęcia tych problemów.

oraz liczne niewiasty, uczestniczki pielgrzymek do miejsc świętych, niejednokrotnie łączące funkcje żon i matek z aktywnością charytatywną i intensywnymi przeżyciami mistycznymi, jak Brygida czy chociażby nasza Dorota z Mątów.

Najmocniej jednak objawiła się ta tendencja w ruchu beginek i w zgromadzeniu sióstr wspólnego życia we Flandrii. Beginki, powstałe na fali łączenia ideałów Rad Ewangelicznych, zwłaszcza ewangelicznego ubóstwa, z aktywnym życiem apostołskim na początku XIII wieku (zatwierdzenie ruchu przez papieża Honoriusza III w 1216 i Grzegorza IX w 1233 r.) i mocno powiązane z trzecim zakonem franciszkańskim, rozwinęły się w ciągu XIV wieku, szczególnie w północnej Francji i w Niderlandach. Tworzyły wspólnoty na wzór klasztorów, zwane beginażami, w których obowiązywały — początkowo bez składania ślubów zakonnych — wspólne praktyki pobożności: codzienny udział we mszy św., brewiarz, akty pokutne, spowiedź co 2 tygodnie i komunie św. w większe święta liturgiczne. Duchowość beginek charakteryzowała się nabożeństwem do tajemnicy człowieczeństwa Chrystusa, pobożnością eucharystyczną i mistyką zaślubin. Utrzymywały się z pracy rąk własnych, głównie z tkactwa (wyrób koronek). Wspólne mieszkanie nie było regułą. Wiele kobiet mieszkało we własnych domach, przy własnej rodzinie, a na praktyki pobożne schodziły się w oznaczonych godzinach w kościele, który stanowił centrum *curiae beginnerum*<sup>3</sup>. W pewnym sensie były więc beginki odpowiednikiem i prekursorami dzisiejszych instytutów świeckiego życia konsekrowanego.

W Polsce beginki rozprzestrzeniły się już na początku XIV wieku, głównie na Śląsku, gdzie wnet, podejrzewane o uprawianie herezji, zaczęły być prześladowane (proces beginek świdnickich w 1332 r.). W Gdańsku (od połowy XIV w.) zajmowały się pielęgnacją chorych i wychowaniem dziewcząt<sup>4</sup>. Stąd też prawdopodobnie (brak studiów) zostały przeszczepione na Warmię. Od 1400 r. istniał beginaż w Lidzbarku, od 1402 w Ornecie i wreszcie od 1450 w Braniewie. Na związki ideowe beginek z dziełem błogosławionej Reginy Protmann wskazuje niedwuznacznie fakt osadzenia pierwszych wspólnot katarzynek na miejscu podupadających beginarzy w Braniewie i Ornecie<sup>5</sup>.

Podobny, lecz mniej dyskusyjny charakter miały klasztory Sióstr Wspólnego Życia, założone przez Gerarda Groote w Niderlandach w roku 1374 i następnych. I one nie posiadały początkowo wspólnej reguły, wyznawały jednak zasadę życia we wspólnocie i wspólnej własności posiadanych dóbr, a uprawiając mistykę *utożsamiającą się z doskonałością w miłości*, przyjęły sobie za zadanie czynić dzieła miłosierdzia wobec bliźnich, zwłaszcza opiekować się ubogimi i wychowywać dziewczęta. Oczywiście, nie było to możliwe w obrębie klauzury, dlatego ich główny organizator i następca Groote, Florens Radewijns, pragnąc nadać im stałą formę życia z pominięciem kanonów nakazujących klauzurę, napisał im konstytucje oparte o bardzo elastyczną regułę św. Augustyna, którą w tym samym czasie przyjęli jako normę życia główni zwolennicy tzw. nowej pobożności (*devotio moderna*), kanonicy regularni z Windesheim. Wspólnoty żyły bez ślubów, utrzymując się z własnej pracy, przeważnie z kopiowania ksiąg. Z czasem głównym

<sup>3</sup> U. Borkowska, Beginki i begardzi, EK, T. II, Lublin 1976, k. 177–181.

<sup>4</sup> D. Lapis, B. Lapis, Beginki w Polsce w XIII–XV wieku, KH 79:1972, s. 521–544.

<sup>5</sup> B.G. Śliwińska, jw., s. 69–71, 80, 85–86.

ich zadaniem stało się organizowanie szkół i opieka nad uczącą się młodzieżą z wyraźnym celem religijno-wychowawczym<sup>6</sup>.

Wspólnoty sióstr (i braci) Wspólnego Życia rozprzestrzeniły się w Europie w ciągu XV wieku, głównie w Niemczech. Pierwszy ich dom w Polsce powstał w Chełmnie nad Wisłą w 1472 r. i stamtąd prawdopodobnie ich ideały promieniowały na pobliską Warmię. *Czynnikiem, który decydował o ich atrakcyjności była atmosfera nowego, szczerego ewangelizmu, połączonego z mieszczańskim praktycyzmem i konkretnością myślenia*<sup>7</sup>, a w dziedzinie wychowania rezygnacja z tradycyjnych form nauczania religii (uczenie na pamięć modlitw, 10 przykazań i uczestnictwo w obrzędach) na korzyść lektury i objaśniania Pisma św. Nowego Testamentu<sup>8</sup>.

Zaangażowanie kobiet świeckich w życie religijne i praktykowanie rad ewangelicznych bez składania uroczystych ślubów zakonnych, realizowane we wspólnotach beginek i Sióstr Wspólnego Życia, stawało się coraz bardziej atrakcyjne w Europie w miarę zbliżania się burzy reformacyjnej. Pomimo że reformacja przyczyniła się w ostateczności do upadku obydwu tych ruchów (co do pewnego stopnia potwierdziło słuszność kościelnych zakazów podejmowania życia zakonnego bez klauzury), udział kobiet w inicjatywach ewangelizacyjnych, wychowawczych i charytatywnych w XVI wieku ciągle wzrastał. Są czynne w licznych w tym czasie bractwach i w elitarnych ruchach: Oratorium Bożej Miłości powstałym na początku tego wieku we Włoszech<sup>9</sup> i w Wieczerniku z Meaux, zorganizowanym w tym samym czasie we Francji<sup>10</sup>.

W 1535 r., dokładnie 24 listopada, w uroczystość św. Katarzyny Aleksandryjskiej, powołała do życia w Bréscii niezwykle aktywna religijnie i społecznie mieszcza, Aniela de Merici Towarzystwo św. Urszuli. Żyjąc w świecie, nie koniecznie razem, gromadziły się pierwsze urszulanki *w każdy piątek miesiąca, by przyjąć komunię św., i w każdą ostatnią niedzielę miesiąca, by słuchać czytania reguły*, którą ułożyła dla nich Założycielka<sup>11</sup>. Reguła ta wprowadzała scentralizowany zarząd towarzystwa, w którym duch całkowitego posłuszeństwa, ubóstwa i zaufania Jezusowi miał zastąpić pierwszym urszulankom — rekrutującym się zarówno z dziewcząt jak i wdów — mury klauzury i śluby zakonne<sup>12</sup>. Żyły z własnej pracy. *Potrzeby społeczeństwa, w rodzinie i szkole, w szpitalach, ochronkach i przytuliskach zakreślały linie apostołstwa pierwszych córek św. Anieli. Najważniejszą jednak pracą, jakiej się od początku poświęcały, była katechizacja i wychowanie dzieci*<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> J. Kłoczowski, Wspólnoty chrześcijańskie, grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku, Kraków 1964, s. 489–490.

<sup>7</sup> Tamże, s. 491.

<sup>8</sup> M. Daniłuk, Bracia Wspólnego Życia, w: EK, T. II, k. 1012; Por. E. Szandrowska, Czy w Chełmnie nad Wisłą drukowano inkunabuły?, *RBN* 4(1968), s. 23–49.

<sup>9</sup> P. Paschini, Le Compagnie del Divino Amore e la beneficenza pubblica nei primi decenni del Cinquecento, w: Tenze, Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento, Roma 1945, s. 3–90 (uderza szczególnie aktywność wybitnych kobiet, jak św. Katarzyna Fieschi-Adorno w Genui, czy Maria Laurencja Longo w Neapolu).

<sup>10</sup> L. Febvre, Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1957.

<sup>11</sup> Fragment pierwszego zapisu o organizacji urszulanek, cytowany przez Marię Cecylię Łubieńską ZSU, w książce: Ojczyzna św. Anieli i jej życie, Kraków 1935, s. 240.

<sup>12</sup> Tamże, s. 266.

<sup>13</sup> Tamże, s. 281–282.

Momentem decydującym w dziejach towarzystwa było uzyskanie od kard. Franciszka Cornaro, biskupa Bréscii, dekretu zatwierdzającego instytut i jego regułę, 8 sierpnia 1537 r.<sup>14</sup>, i 7 lat później, 10 czerwca 1544 r., bulli papieża Pawła III, *Regimini universalis Ecclesiae*, potwierdzającej przynależność jego członkiń do instytutu uznanego przez Kościół, *perinde ac si monasterium ingressae seu religionem professae fuissent*<sup>15</sup>. Oto jeszcze jeden dowód, że potrzeba wykorzystania w duszpasterstwie, zwłaszcza rodzinnym, kobiecej wrażliwości i praktycyzmu okazała się silniejsza niż ryzyko wolności, jaką sobie zaszerwowały, by móc lepiej wypełniać misję, do której były predestynowane z natury.

Po znanym postanowieniu Soboru Trydenckiego na temat klauzury rozpoczęła się walka o wprowadzenie jej także u urszulanek, co oznaczało chęć zrównania ich z dotychczas istniejącymi zakonami żeńskimi. Bronił swych córek ksiądz Gabriel Cozzano, sekretarz i powiernik fundatorki, argumentując w piśmie *Przeciw tym, którzy żądają klauzury dla dziewic św. Urszuli*, że będąc ciągle pod kontrolą ludzkich oczu, zachowują ją w sercu, wsłuchując się nieustannie w głos Ducha św., któremu są posłuszne<sup>16</sup>.

Walory te, przede wszystkim zaangażowanie w edukację dzieci i młodzieży, doceniał w pełni dalekowzroczny kard. Karol Borromeusz, który w roku 1566 postanowił sprowadzić do swej archidiecezji w Mediolanie to wspaniałe *drzewo życia, zasadzone w ogrodzie Kościoła po to, by rozpostarty swe gałęzie nad całym światem*. Jednocześnie świadom, że jego urszulanki, żyjąc w świecie, nie ustrzegą się od załamania, postanowił *congregarle*, tj. nie zmuszając do klauzury, dać mediolańskiej wspólnotie klasztor, habity i zasady regulujące życie we wspólnotcie. Decyzję tę zatwierdził 14 kwietnia 1572 roku papież Grzegorz XIII. Bulla papieska zawierała pozwolenie na podobne „gromadzenie się” (*congregatio*) urszulanek także i poza archidiecezją metropolity mediolańskiego<sup>17</sup>. Był to akt decydujący o powstaniu nowej formy życia zakonnego, nie tylko kobiet, choć ich przede wszystkim. Forma ta otrzymała nazwę „zgromadzenie” (*congregatio*), które w przeciwieństwie do „zakonu” (*ordo*), nie zobowiązywało do składania uroczystych ślubów i zachowywania klauzury, wprowadzało natomiast praktykę ślubowań „prostych”, a więc bez obowiązku ścisłego odosobnienia. Działo się to we Włoszech, niespełna rok po publicznym wystąpieniu Reginy Protmann na Warmii.

Jeśli przyjmiemy za centralny punkt odniesienia naszych rozważań rok 1571 — datę owego wystąpienia naszej nowej Błogosławionej z jej nowatorską koncepcją życia zakonnego Sióstr św. Katarzyny, to wszystkie opisane wyżej antecedeny okażą się jedynie długą i ciernistą drogą do realizacji tych przemian w żeńskim życiu zakonnym w Kościele, których ona stała się protagonistką. *Das Weibliche* — macierzyński instynkt wychowawczy, kobieca wrażliwość na sieroctwo i cierpienie, kobiece poczucie potrzeby porządku i piękna, owiane duchem miłości, która jest z Boga i potrafi zdobywać się na ofiarę, zdołały przełamać bariery, które oddzielały od życia zakonnego te, które pragnęły oddać na usługi Kościoła

<sup>14</sup> Tamże, s. 240.

<sup>15</sup> Zob. tekst bulli w załączniku do książki M.C. Łubieńskiej, s. 349.

<sup>16</sup> Risposta contra quelli che persuadono la clausura alle Vergini di S. Qrsola. Tekst publikuje M.C. Łubieńska, jw., s. 350.

<sup>17</sup> A. Deroo, San Carlo Borromeo, il cardinale riformatore, Milano 1965, s. 373–374.

wszystko, co w nich było najlepsze. Nie wahajmy się przywołać tu praktycyzmu i mistyki oblubieńczej beginek, pogodnego ewangelizmu i innowacji pedagogicznych Sióstr Wspólnego Życia, poetyckiej wrażliwości Wiktorii Colonna z rzymskiego Oratorium Miłości Bożej i wreszcie doskonałej organizacji pracy, głównie wychowawczej, na usługach odradzającego się po *Tridentinum* Kościoła u pierwszych urszulanek.

Nie wiem, czy Regina Protmann знаła te antecedensy. Mam wrażenie, że bardziej je czuła niż studiowała. Dlatego jej dzieło należy uznać za oryginalne i w zasadzie bezprecedensowe, choć ograniczone do małego skrawka ziemi znajdującej się na kresach ówczesnego Kościoła widzialnego. Należy także pochylić głowę przed mądrością i dalekowzrocznością biskupa Kromera, który je zatwierdził i całą duszą popierał (Hozjusz pozostałby prawdopodobnie posłuszny dekretom soboru, któremu przewodniczył).

Właśnie dlatego, że Kościół potrydencki kształtowali podobnie gorliwi jak on duszpasterze, Katarzynki nie stały się ostatnim ogniwem w ewolucji żeńskiego życia zakonnego. Regina Protmann i biskup Kromer mieli także swoich epigonów. W 1610 r., trzy lata przed śmiercią błogosławionej Założycielki sióstr katarzynek, kiedy domy założone przez nią w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu znajdowały się w pełnym rozkwicie — na drugim krańcu Europy, we francuskim Annecy — św. Franciszek Salezy, *pragnąc zaradzić naglącej potrzebie społecznej przez utworzenie kongregacji o ustroju bardziej nowoczesnym*, powoływał do życia — przy pomocy baronowej Franciszki Fremyot de Chantal — Zakon Nawiedzenia Najśw. Maryi Panny (Wizytki). Jednak na przeszkodzie do pełnej realizacji wizji zgromadzenia, którego członkinie słyby ku bliźnim, aby pomagać im w potrzebie jak Maryja, stanęła przeszkoda nie do przebycia dla świętego biskupa — nakaz soboru. W rezultacie Franciszek przyjął inny niż Karol sposób obejścia przepisów soborowych. Powstał zakon klauzurowy, w którym wolno było wychodzić poza mury klasztoru, by nawiedzać chorych, pocieszać strapionych, nieść pomoc ubogim, a nade wszystko — i w tym leży rewanż Świętego nad bezduszną literą prawa — łącząc zapobiegliwość Marty z miłością Maryi, spleść w jedno *zewewnętrzne usługi względem bliźnich z ciszą kontemplacji. Zamierzałem złączyć te dwa cele — pisał Franciszek — ale w takim stosunku, aby zamiast przeszkadzać, uzupełniały się i wzajemnie dopomagały sobie, i żeby siostry, pracując nad własnym uświęceniem, przynosiły jednocześnie ulgę duszy i ciału bliźniego*<sup>18</sup>. Stolica Apostolska uznała słuszność takiego rozwiązania. Dnia 23 kwietnia 1618 roku papież Paweł V upoważnił Salezego do założenia zakonu z klauzurą, której granice miał określać sam biskup<sup>19</sup>. Od tamtej pory istnieje w Kościele Rzymskim rozróżnienie klauzury papieskiej i klauzury biskupiej<sup>20</sup>. Gdy nadto kanoniści XVII wieku wyjaśnili, że śluby proste, zastrzeżone papieżowi, gwarantują należycie wymaganą w życiu zakonnym (co tak bardzo leżało na sercu Boromeuszowi, że kazał ją osobno ślubować swoim urszulankom), zaczęto powszechnie dopuszczać do stanu zakonnego kongregacje o ślubach prostych<sup>21</sup>. I chociaż jeszcze w 1631 r. srogo

<sup>18</sup> Ks. Hamon, Żywoć św. Franciszka Salezego, T. 2, Kraków 1934, s. 63–64.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72.

<sup>20</sup> J.R. Bar, Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II, Warszawa 1977<sup>3</sup>, s. 243.

<sup>21</sup> Tamże, s. 188; Por. A. Deroo, jw., s. 374.

musiała zapłacić za ten przywilej założycielka Panien Angielskich (Instytut Maryi), Mary Ward — głównie dlatego, że budowała wspólnotę w oparciu o Rzym i jezuitów, z pominięciem episkopatu lokalnego<sup>22</sup>, to jednak właśnie w pierwszej połowie XVII wieku Kościół szeroko i definitywnie otworzył swoje podwoje dla pełnej realizacji *perfectae caritatis*, obejmującej Boga i bliźniego, w każdym stanie życia konsekrowanego kobiet. W historycznym procesie otwierania tych wrót poczesne miejsce zajmuje błogosławiona Regina Protmann.

## WANDLUNGEN IM LEBEN WEIBLICHER ORDEN NACH DEM TRIDENTINISCHEN KONZIL

### ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Beitrag versucht der Autor, das Werk der seligen Regina Protmann, der Gründerin des Ordens der hl. Katarina, im Kontext der geschichtlichen Entwicklung des Lebens von weiblichen Orden in der westlichen Kirche aufzuzeigen. Er weist auf die Versuche des Rüttelns am Prinzip hin, das schon im Altertum festgelegt worden ist, und das vom Tridentinischen Konzil und von Papst Pius V. (bullae Circa pastoralis von 1566) bestätigt worden ist. Dieses Prinzip lässt Frauen, die ein Ordensleben gewählt haben, ihr Leben hinter Mauern in Klausur zu fristen, und ein feierliches Gelübde auf Treue ablegen. Zum ersten Mal ist diese Regel ernsthaft im späten Mittelalter beanstandet worden, als Beginnerinnen und die Schwestern des gemeinsamen Lebens vorschlugen, das „Ordensleben in der Welt“ zu leben, und die reine beschauliche Betrachtung zugunsten der Liebe am Nächsten aufzugeben. Eine nicht geringe Rolle haben in diesem Prozess gesellschaftliche Veränderungen während des Umbruchs des Mittelalters zur Renaissance gespielt, als es sich herausstellte, dass die Frau in der Kindererziehung, der Krankenfürsorge und bei der gesellschaftlichen Hilfeleistung gegenüber Hilfsbedürftigen unersetzlich ist. Da die Beginnerinnen auch im Ermland im 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts aktiv waren (der Orden löste sich unter dem Einfluss der Reformation auf), glaubt der Autor, dass dieser Orden auf seine Weise — ohne direkte Abhängigkeit — Vorboden der Katarinaschwestern sein konnten.

Eine größere Bedeutung für den letztendlichen Durchbruch des Stils des weiblichen Ordenslebens außerhalb der Klausur — und somit auch für die letztendliche Bestätigung des Instituts der seligen Regina — hatte die Einführung durch den hl. Karl Boromeus die Institution der „Versammlung“ für die Skt. Ursula-Schwestern in Mailand, die als voller Orden nicht verpflichtet waren, die Klausur zu hüten, und anstatt feierlicher Ordensgelübde gaben sie ein einfaches Gelübde ab (diese Form des Ordenslebens bestätigte Papst Gregor XIII. 1572). Da diese und andere Vorgänge im Westen mit einer geringfügigen Verspätung im Vergleich zur Entstehung und Konsolidierung des Werkes der seligen Regina im Ermland verliefen, hält der Autor sie für die Bahnbrecherin dieser Lebensformen der Frauenorden, die zugleich gesellschaftlich relevant sind und ohne die das heutige Leben der Frauenorden kaum vorstellbar wäre.

<sup>22</sup> Na skutek oskarżeń ze strony biskupów angielskich Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, której podlegał Kościół w Anglii, w r. 1624, i definitywnie papież Urban VIII w 1631 r. nakazali rozwiązanie zgromadzenia, a Ward została zamknięta w klasztorze klarysek w Monachium. Członkinie instytutu kontynuowały jednak działalność w Niemczech, tolerowane przez tamtejszych biskupów, tak że w 1703 r. Klemens XII zatwierdził ich regułę i istnienie w Kościele. Zob. J. G r i s a r, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622), Roma 1959.



## **DZIAŁALNOŚĆ WSPÓŁCZESNA ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY, MĘCZENNICY**

Tr e ś ć: — Wstęp. — I. Litwa. — II. Brazylia. — III. Niemcy. — IV. Polska. — V. Włochy. — VI. Togo (Afryka). — VII. Finlandia. — VIII. Mamonowo (Obwód Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej). — IX. Białoruś. — Zakończenie — Zusammenfassung.

### **WSTĘP**

Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy realizują obecnie, podobnie jak cztery wieki temu, zadania zlecone im przez założycielkę zgromadzenia Reginę Protmann. Opiekują się chorymi i biednymi, kształcą i wychowują młodzież i dzieci, zwłaszcza zaniedbane i bezdomne, troszczą się o wystrój kościołów, szczególnie ołtarzy i o estetykę szat liturgicznych, a także o to wszystko, co jest potrzebne do sprawowania Eucharystii.

Dzisiaj siostry św. Katarzyny wypełniają swoje posłannictwo na trzech kontynentach: w Europie, Ameryce Południowej i Afryce. Pracują w dziewięciu krajach: w Polsce, na Litwie, w Brazylii, Niemczech, we Włoszech, w Togo, Finlandii, Rosji i na Białorusi.

Zgromadzenie liczy aktualnie sześć prowincji: polską, litewską, dwie niemieckie i dwie brazylijskie. Dom Generalny Zgromadzenia mieści się w Grottaferrata koło Rzymu. Placówki misyjne sióstr znajdujące się w Togo podlegają bezpośrednio pod Zarząd Generalny Zgromadzenia, natomiast domy zakonne na Białorusi i w Rosji (Obwód Kaliningradzki) należą do prowincji polskiej.

Zgromadzenie liczy obecnie 806 sióstr, 23 nowicjuszek i 24 postulantki.

W niniejszej relacji, opracowanej na podstawie pisemnych sprawozdań i ustnych informacji z poszczególnych prowincji i krajów, działalność sióstr św. Katarzyny Dz. i M. omówiona zostanie w kolejności chronologicznej, w jakiej następowały ich wyjazdy do pracy poza Warmię.

### **I. LITWA**

Pierwszym krajem, w którym siostry św. Katarzyny Dz. i M. podjęły swoją działalność, w duchu Matki Reginy, poza Warmią, jest Litwa. Siostry udały się tam w 1645 roku, na zaproszenie ówczesnego biskupa żmudzkiego Jerzego Tysz-

kiewiczza i w Krokach koło Kiejdan założyły nowy klasztor pw. św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Mimo trudności i prześladowań, jakie siostry przeżyły w ciągu wieków w tym kraju, pracują tam do dnia dzisiejszego. W 1933 roku powstała samodzielna prowincja litewska z siedzibą zarządu prowincjalnego w Krokach.

Od 21 września 1948 roku, tj. od czasu ogłoszenia zakazu prowadzenia życia zakonnego na Litwie przez ówczesne władze komunistyczne i usunięcia siostr z Domu Prowincjalnego w Krokach, siostry rozeszły się po różnych miastach i wioskach swojego kraju i przez ponad 50 lat prowadziły życie zakonne w ukryciu. Od tego czasu Dom Prowincjalny Prowincji Litewskiej mieścił się tam, gdzie mieszkała aktualna przełożona prowincjalna, a więc najpierw w Poniewieżu, potem w Kownie, Wilnie, Ukmerge i znowu w Poniewieżu, Kownie.

Po upadku Związku Radzieckiego i odzyskaniu przez Litwę niepodległości, siostry katarzynki na Litwie wyszły w 1990 roku z podziemia i rozpoczęły oficjalną działalność. Wtedy to podjęły też decyzję o urządzeniu stałej siedziby Zarządu Prowincjalnego. Z różnych przyczyn wybrały na miejsce nowego Domu Prowincjalnego Kowno, zaś w Krokach, „kolebce prowincji litewskiej”, postanowiły wybudować mniejszy dom zakonny dla upamiętnienia 350 rocznicy przybycia tam siostr katarzynek z Braniewa i założenia pierwszego klasztoru. Dom ten został już wybudowany i poświęcony 3 maja 1997 roku. Mieszkają tam obecnie cztery siostry, które zajmują się katechizacją i opiekują się kościołem parafialnym.

Tego samego dnia, tj. 3 maja 1997 roku, został wmurowany kamień węgielny pod budowę nowego Domu Prowincjalnego w Kownie. Budowa tegoż domu finansowana jest przez prowincję berlińską. Obecnie prace budowlane dobiegają końca. Wkrótce odbędzie się poświęcenie tegoż budynku.

Prowincja litewska liczy aktualnie 44 siostry. Średnia wieku połowy siostr jest stosunkowo wysoka. Wynika to z wydanego w czasach komunistycznych i obowiązującego w latach 1948–1989 zakazu przyjmowania nowych kandydatek do zgromadzeń zakonnych. Wtedy to liczba siostr na Litwie znacznie się zmniejszyła. Kilkanaście kandydatek wstąpiło jednak do zgromadzenia, mimo iż życie zakonne na Litwie nie miało prawa istnienia. Odbyły one formację zakonną w podziemiu, a śluby zakonne złożyły w ukryciu. Kilka siostr wstąpiło do zgromadzenia już po zmianie sytuacji politycznej w tym kraju. Dziś można znów mówić o nowych powołaniach do życia konsekrowanego na Litwie. Siostry św. Katarzyny mają obecnie sześć siostr juniorystek, dwie nowicjuszki i trzy postulantki.

Siostry katarzynki żyjące na Litwie mają swoje domy zakonne w Kownie, Wilnie, Poniewieżu, Krokach, Kupiškach i w Alytus. Są zatrudnione w szpitalach jako pielęgniarki oraz w szkołach jako katechetki. Jedna siostra pracuje w Kurii Biskupiej w Kownie. Ponadto angażują się w pracę parafialną jako zakrystianki. Ważnym zadaniem siostr jest też organizowanie procesji, będących charakterystycznym rysem pobożności ludzi zamieszkujących tamte tereny. Mimo bowiem długotrwałych prześladowań Kościoła na Litwie, zachował się tam piękny zwyczaj adoracji Najświętszego Sakramentu oraz uroczystych procesji w pierwsze niedziele miesiąca, a także z okazji różnych uroczystości parafialnych i zakonnych. W procesjach tych biorą udział dzieci w bieli, młodzież i dorośli w strojach ludowych, bardzo często przygotowywanych osobiście przez siostry.

## II. BRAZYLIA

Następnym pod względem chronologicznym (oczywiście poza krajami, w których działalność katarzynek została zlikwidowana) był wyjazd sióstr do Brazylii.

Pierwsze cztery siostry św. Katarzyny dotarły do tego kraju w czerwcu 1897 roku. Zostały tam zaproszone przez ojców franciszkanów do pracy wychowawczej i nauczycielskiej w Petropolis. W Brazylii siostry św. Katarzyny bardzo szybko rozwinęły swoją działalność, zarówno pedagogiczno-wychowawczą jak również pielęgniarską. W latach 1897–1938 do pracy misyjnej w Brazylii wyjechało z Warmii około 200 katarzynek (w tym 45 nowicjuszek i siedem postulantek). Siostry miały tam od początku powołania lokalne.

W tym wielkim kraju jest dzisiaj ponad 400 sióstr św. Katarzyny, czyli prawie połowa wszystkich sióstr zgromadzenia. Ze względu na konieczność pokonywania ogromnych odległości utworzono tam, już w 1908 roku, dwie prowincje, które istnieją do dnia dzisiejszego: północną, z siedzibą zarządu prowincjalnego w Petropolis, stan Rio de Janeiro oraz południową z siedzibą w Novo Hamburgo, stan Rio Grande do Sul. Ponadto na północy kraju jest region o nazwie ESBA, do którego należą tereny dwóch stanów: Espirito Santo i Bahia. W sumie siostry św. Katarzyny pracują na terenie dziesięciu stanów brazylijskich.

Działalność sióstr katarzynek w Brazylii jest bardzo zróżnicowana. Poświęcają się pracy charytatywnej i pielęgniarskiej, prowadzą dziesięć szpitali, stanowiących własność zgromadzenia (pięć w prowincji Petropolis i pięć w prowincji Novo Hamburgo), w tym kilka dużych, jak np.: szpital św. Katarzyny w Sao Paulo, św. Józefa w Rio de Janeiro, św. Teresy w Petropolis oraz szpital Regina w Novo Hamburgo. Siostry zajmują się też ambulatoryjnym pielęgowaniem chorych. Opiekują się ludźmi w podeszłym wieku oraz bezdomnymi w kilku domach starców i ubogich.

Siostry rozwinęły też w Brazylii bardzo dynamicznie działalność pedagogiczno-wychowawczą. Prowadzą bowiem 13 szkół podstawowych (w tym 12 będących własnością zgromadzenia), osiem szkół średnich, zawodowych i pomaturalnych. Poza tym prowadzą kursy krawieckie oraz uczą religii w szkołach do nich nie należących. Opiekują się dziećmi w żłobkach, przedszkolach i domach dziennego pobytu dziecka z rodzin zaniedbanych i bezdomnych, a także tych, których rodzice pracują. Biorą bardzo czynny udział w duszpasterstwie parafialnym, zwłaszcza tam, gdzie brakuje kapłanów.

Siostry odpowiedziały także pozytywnie na apel Kościoła nawołujący do podejmowania pracy misyjnej na odległych terenach Brazylii, w stanach ubogich materialnie i zaniedbanych pod względem religijnym. Od 1972 roku prowadzą pracę misyjną w stanie Bahia, natomiast od 1980 roku w Amazonii. Obecnie pracują w ośmiu placówkach misyjnych w Bahia (w dwóch siostry z prowincji Petropolis i w sześciu z prowincji Novo Hamburgo). W Amazonii pracują w pięciu placówkach siostry z prowincji Novo Hamburgo.

Głównym zadaniem sióstr w Bahia i Amazonii jest ewangelizacja. Poza tym troszczą się o rozwój kultury i oświaty, prowadzą nauczanie w szkołach oraz pracę wychowawczą. Tamtejszą ludność otaczają również opieką pielęgniarską. Odwiedzają chorych w ich domach, docierają nawet do ludzi w niedostępnych

dżunglach. Ponadto troszczą się o żyjących na peryferiach dużych miast, w tzw. „favelach”, czyli dzielnicach ubogich, pomagając im w zmaganiach z nędzą, a gdy trzeba, to także w odzyskaniu należnych im praw obywatelskich.

### III. NIEMCY

W Niemczech istnieją dwie prowincje sióstr katarzynek: prowincja berlińska oraz zachodnioniemiecka z siedzibą zarządu prowincjalnego w Münster.

Do Berlina siostry przybyły w 1908 roku, gdzie podjęły pracę przy parafii katolickiej „Corpus Christi”. Ich działalność polegała wówczas na ambulatoryjnym pielęgnowaniu chorych oraz pracy wychowawczej w przedszkolu. W 1930 roku wybudowały w Berlinie szpital pw. św. Gertrudy na pięćset łóżek, w którym pracują do dnia dzisiejszego. W 1935 roku powstała samodzielna prowincja berlińska, istniejąca do chwili obecnej. Liczy ona dziś pięćdziesiąt trzy siostry i cztery domy zakonne.

Głównym zadaniem sióstr katarzynek w Niemczech jest praca w szpitalach i domach starców. Prowincja berlińska prowadzi dwa szpitale stanowiące własność zgromadzenia: wspomniany już szpital św. Gertrudy w Berlinie i szpital Matki Bożej w Daun oraz dom starców pw. Reginy Protmann w Daun. Przy obydwu szpitalach, zarówno w Berlinie jak i w Daun, siostry prowadzą szkoły pielęgniarskie. Siostry emerytki, które mieszkają przy szpitalach, zajmują się duszpasterstwem chorych.

Siostry prowincji berlińskiej pomagają też w pracy parafialnej, głównie jako szafarki Komunii świętej.

Prowincja Münster powstała po II wojnie światowej. Tam bowiem, z powodu migracji i deportacji pod koniec działań wojennych i po ich zakończeniu, znalazło się ponad czterysta sióstr z prowincji warmińskiej. Większość z nich nie wróciła już na Warmię, lecz przyjęła pracę w szpitalach, domach starców, przedszkolach, sierocińcach i innych instytucjach w Niemczech oraz utworzyła nową prowincję zachodnioniemiecką, istniejącą do dnia dzisiejszego.

Aktualnie do prowincji Münster należy 138 sióstr, jedna nowicjuszka i 14 domów zakonnych. Większość sióstr, podobnie jak w prowincji berlińskiej, pracuje w szpitalach i domach starców. Prowincja Münster prowadzi dwa szpitale stanowiące własność zgromadzenia: szpital św. Katarzyny we Frankfurcie nad Menem oraz szpital św. Józefa w Xanten. Ponadto siostry pracują w szpitalu będącym własnością kościelną w Hamburgu-Wilhelmsburgu. Pracują też w czterech domach starców, w tym jeden pw. „Regina Protmann” w Xanten jest przeznaczony dla sióstr starszych i chorych. Siostry prowincji Münster prowadzą również dwie szkoły pielęgniarskie i jedną dla opiekunek osób starszych. Siostry emerytki, mieszkające przy szpitalach i domach starców, zajmują się, podobnie jak w prowincji berlińskiej, duszpasterstwem chorych.

Ponadto siostry prowincji Münster angażują się bardzo aktywnie w pracę parafialną. Pracują w sześciu parafiach. Opiekują się chorymi w domach, udzielają lekcji religii, prowadzą dwa przedszkola. Jedna siostra pracuje w szkole jako

nauczycielka, inna zajmuje się pracą wychowawczą dziewcząt. Siostry zatrudnione są też w kancelariach parafialnych, w zakrystiach oraz jako referentki parafialne.

Należy zaznaczyć, że prowincje niemieckie bardzo hojnie wspierają finansowo i materialnie prowincje i domy zakonne potrzebujące pomocy, m.in. również prowincję polską oraz należące do niej placówki utworzone w Rosji i na Białorusi.

#### IV. POLSKA

Prowincja polska istnieje od 1946 roku. Powstała z sióstr prowincji warmińskiej, które po zakończeniu II wojny światowej pozostały w diecezji warmińskiej. Dnia 16 września 1946 roku ówczesna przełożona generalna matka M. Arkadia Schmalenbach, przebywająca w Niemczech, mianowała siostrę M. Hermanę Kisiel pierwszą przełożoną prowincjalną prowincji polskiej. Siostry z wielkim trudem i poświęceniem podjęły swoją działalność, przede wszystkim w kolebce zgromadzenia — Braniewie, bardzo zniszczonym na skutek działań wojennych, a także w innych domach zakonnych. Wkrótce przybywały nowe kandydatki, został wskrzeszony postulat i nowicjat, prowincja zaczęła się rozwijać.

Obecnie prowincja polska z siedzibą zarządu prowincjalnego w Braniewie liczy 28 domów zakonnych, 159 sióstr, spośród których 24 pracują za granicą: osiem w Togo, siedem we Włoszech, trzy w Niemczech, trzy w Mamonowie (Rosja) i trzy na Białorusi.

W Polsce siostry prowadzą swoją działalność w pięciu diecezjach: częstochowskiej, elbląskiej, warmińskiej, warszawskiej i warszawsko-praskiej. Zajmują się pielęgnowaniem chorych, przebywających w szpitalu, opiekują się starcami i ludźmi niepełnosprawnymi w trzech domach opieki dla dorosłych i w jednym dla dzieci. Prowadzą Dom Dziennego Pobytu Dziecka z rodzin patologicznych, troszczą się o ubogich i samotnych, którzy bardzo często pukają do ich drzwi. Katechizują dzieci w szkołach i przedszkolach (22 katechetki). Organizują rekolekcje i spotkania modlitewne dla dziewcząt, wygłaszają prelekcje w parafiach, Poświęcają się też dzieciom najmłodszym, prowadząc przedszkole. Troszczą się o życie poczętego dziecka, pracując w Archidiecezjalnym Domu Samotnej Matki. Opiekują się księżmi emerytami w Archidiecezjalnym Domu Księża Emerytów. Pracują w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. Zatrudnione są w parafiach jako organistki (osiem), zakrystianki (dwadzieścia) i kancelistki (sześć). Troszczą się o wystrój ołtarzy, dbają o estetykę szat liturgicznych i bielizny kielichowej. Zajmują się tym wszystkim, co potrzebne jest do sprawowania Eucharystii. Do wiernego realizowania wyżej wymienionej działalności charyzmatycznej, zleconej siostronom katarzynkom przez ich założycielkę Matkę Reginę Protmann, przygotowuje się aktualnie w prowincji polskiej siedem nowicjuszek i dziewięć postulantek.

## V. WŁOCHY

W 1949 roku na prośbę księży litewskich siostry katarzynki przybyły do Rzymu i podjęły pracę w litewskim Kolegium św. Kazimierza. Zająły się wówczas kuchnią i pracami domowymi. W Kolegium tym pracowały do 1991 roku. Następnie ich działalność przejęły Litwinki, siostry z innego zgromadzenia zakonnego.

W 1953 roku Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dz. i M. założyło Dom Generalny w Grottaferrata koło Rzymu. Jeśli chodzi o Dom Generalny, to należy przypomnieć, że życzeniem papieża Piusa XII było, aby w miarę możliwości wszystkie międzynarodowe zgromadzenia zakonne miały swoje zarządy generalne w Rzymie. Chodziło, bowiem o to, by ułatwić osobom zakonnym kontakty ze Stolicą Apostolską i umożliwić im swobodne kierowanie swoją działalnością. Władze generalne sióstr św. Katarzyny chętnie przyjęły propozycję Ojca Świętego i postanowiły założyć Dom Generalny we Włoszech.

Dnia 2 stycznia 1951 roku zgromadzenie uzyskało zezwolenie Stolicy Apostolskiej na założenie Domu Generalnego w Grottaferrata koło Rzymu. W odnalezieniu i kupnie budynku odpowiedniego na Dom Generalny pomogli siostrze księża z kolegium litewskiego. Dom został nabyty w 1951 roku, jednakże Zarząd Generalny przeprowadził się do niego dopiero w 1953 roku, po zakończeniu Kapituły Generalnej Zgromadzenia, odbytej w tymże roku w Münster.

Od 1960 roku siostry św. Katarzyny pracują też w litewskim Domu Pielgrzymia „Villa Lituania” w Rzymie. Zatrudnione tam siostry opiekują się pielgrzymami przybywającymi do Wiecznego Miasta z różnych krajów świata, przygotowują im posiłki i troszczą się o ich zakwaterowanie.

Aktualnie istnieją we Włoszech dwie międzynarodowe wspólnoty sióstr katarzynek w Domu Generalnym w Grottaferrata oraz w litewskim Domu Pielgrzymia w Rzymie.

## VI. TOGO (Afryka)

W 1983 roku, z okazji 400-lecia istnienia zgromadzenia, siostry rozpoczęły pracę misyjną w Togo (Afryka). Zaprosili je do tego kraju: biskup diecezji Sokode Chr. M. Bakpessi oraz ojcowie werbiści.

W tymże roku (1983) pierwsze dwie siostry z prowincji polskiej podjęły pracę misyjną w miejscowości Guerin-Kouka, do której należy 120 wiosek rozsianych w buszu. Obecnie w Togo pracuje osiem sióstr-misjonerek z Polski oraz jedenaście sióstr lokalnych (Togijek). Są też trzy nowicjuszeki oraz nowe kandydatki. Dzięki powołaniom tubylczym siostry pracują tam w trzech diecezjach, a ich działalność rozwija się pomyślnie. Zgromadzenie bowiem mogło przyjąć pracę misyjną w Togo w kolejnych placówkach: w Pagoudzie w 1988 roku, w Biankouri w 1994 roku i w Sokode w 1996 roku. W ostatniej trwa budowa domu regionalnego.

Głównym zadaniem sióstr w Togo jest ewangelizacja ludności pogańskiej, a także praca duszpasterska wśród katolików. Siostry katechizują młodzież i dzieci w szkołach podstawowych i średnich, na stacjach misyjnych oraz w wioskach.

Przygotowują dzieci, młodzież i dorosłych do przyjęcia sakramentów świętych. W niedziele, z powodu braku kapłanów, wyjeżdżają do wiosek i prowadzą nabożeństwa Liturgii Słowa oraz udzielają wiernym Komunii świętej. Siostry troszczą się też o kościoły, wystrój ołtarzy, estetykę bielizny liturgicznej. Dziewczętom w szkołach średnich udzielają lekcji szycia i higieny osobistej.

Wielkim wyzwaniem dla sióstr misjonarek jest praca z chorymi, biednymi i opuszczonymi. W duchu charyzmatu Matki Reginy realizują to zadanie we wszystkich swoich placówkach misyjnych. Opatrują rany i leczą różne choroby, przede wszystkim malarię, zapalenie płuc i opon mózgowych, gorączkę i biegunki. W szczególnie ciężkich przypadkach, jeśli same zaradzić nie mogą, odwożą chorych do szpitala. Oprócz opieki nad chorymi w domach zakonnych siostry św. Katarzyny prowadzą w Togo dwa ośrodki zdrowia, które można nazwać nawet małymi szpitalami: w Nampaoch oddalonym o 14 km od Guerin-Kouka oraz w Biankouri. W Nampaoch, głównym zajęciem siostry misjonarki-pielęgniarki, poza ambulatoryjnym leczeniem chorych, jest troska o małe dzieci do piątego roku życia oraz o matki oczekujące potomstwa. Do ośrodka zdrowia w Nampaoch przychodzi miesięcznie 120–150 kobiet z dziećmi na plecach po radę i pomoc. Pochodzą z około 50 wiosek, oddalonych od 10 do 25 kilometrów od Nampaoch. Często się zdarza, że siostra pielęgniarka musi wykonywać obowiązki lekarza. W pracy z dziećmi siostra korzysta z pomocy osób świeckich. Ośrodek ten utrzymuje Zgromadzenie Sióstr Katarzynek, częściowo pomagają zagraniczne organizacje dobroczynne. Siostry opiekują się także dziećmi porzuconymi i osieroconymi.

W ośrodku zdrowia (tzw. dyspanserze) w Biankouri siostry również leczą ludzi cierpiących na różne dolegliwości, zaś ciężko chorych odwożą do szpitala w Dapang. Przy ośrodku zdrowia w Biankouri funkcjonuje także Centrum Żywienia Dziecka. Korzystają z niego przede wszystkim dzieci osierocone i porzucone przez matki oraz niedożywione. Te ostatnie przez pewien czas przebywają w centrum razem z matkami, aby przybrać na wadze i podleczyć schorowany organizm, a matki, aby nauczyć się dobrze odżywiać swoje dzieci. Często przychodzą za późno i dziecko umiera ku zdumieniu zawiedzionych rodziców, przekonanych, że siostry powinny je uzdrowić. Centrum to finansuje organizacja dobroczynna z Francji, a także Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny.

## VII. FINLANDIA

W 1984 roku jedna z sióstr katarzynek narodowości fińskiej, pracująca w Radiu Watykańskim w Rzymie, udała się, na zaproszenie biskupa z Helsinek, do swojego ojczystego kraju — Finlandii, aby tam apostołować poprzez media oraz wygłaszanie prelekcji i wykładów na tematy religijne, dotyczące Kościoła katolickiego. Zadanie to realizuje do dnia dzisiejszego, pracując w różnych grupach parafialnych, akademickich, pedagogicznych, wśród nauczycieli różnych religii, w grupach robotniczych, seniorów itp. W spotkaniach tych uczestniczy także wielu protestantów. Siostra ta apostołuje również poprzez środki masowego przekazu,

wygaszając audycje radiowe czy telewizyjne, a także poprzez pisanie książek o tematyce katolickiej. W swoich wykładach i prelekcjach zwraca szczególną uwagę na sprawy ekumenizmu; omawia przede wszystkim problemy, które łączą ludzi pomiędzy sobą. Należy podkreślić, że Finlandia jest krajem protestanckim, katolików jest tam bardzo mało, w większości są to obcokrajowcy.

## VIII. MAMONOWO

(Obwód Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej)

W styczniu 1994 roku dwie siostry św. Katarzyny z Braniewa rozpoczęły działalność apostołską w Mamonowie, w dowód wdzięczności za odnalezienie, w tej miejscowości w 1991 roku, doczesnych szczątków Matki Reginy Protmann.

W latach 1994–1998 siostry dojeżdżały z Braniewa do Mamonowa na soboty i niedziele. Od listopada 1998 roku mieszkają tam na stałe. Początkowo siostry uczyły dzieci pacierza i prawd wiary, troszczyły się o kościół parafialny i liturgię Mszy św. oraz przygotowanie dzieci, młodzieży i dorosłych do przyjęcia sakramentów świętych.

W 1996 roku rozpoczęły także udzielanie pomocy charytatywnej. Od tej pory rozdają odzież i żywność, zwłaszcza dzieciom zaniedbanym i głodnym. Do 1998 roku w soboty i niedziele przygotowywały i wydawały około 100 posiłków dla najbiedniejszych dzieci. W pozostałych dniach tygodnia dzieci otrzymywały posiłki w szkole.

Od czasu zamieszkania sióstr na stałe w Mamonowie, tzn. od listopada 1998 roku, prowadzą one Dom Dziennego Pobytu Dziecka dla najbardziej zaniedbanych dzieci z klas specjalnych. Przeważnie 55 dzieci przez cały tydzień, poza lekcjami szkolnymi, przebywa u sióstr i otrzymuje trzy posiłki dziennie: śniadanie, obiad i podwieczorek. Ponadto na sam obiad przychodzi jeszcze dodatkowo 15 i więcej dzieci.

Siostry troszczą się też o wychowanie moralne i kulturalne dzieci oraz zabiegają o zapewnienie im ubrania. Swoją troską obejmują także inne ubogie dzieci oraz osoby dorosłe, szczególnie samotne i uzależnione, a jest ich w Mamonowie i okolicy niemało.

Od 1998 roku jedna z sióstr mieszkających w Mamonowie dojeżdża w soboty i niedziele do sąsiedniej parafii — Razdolnoje, oddalonej o 20 km od Mamonowa, na katechizację oraz przygotowanie dzieci i dorosłych do przyjęcia sakramentów świętych. W tej parafii nie ma stałego kapłana.

Obecnie w Mamonowie i okolicy pracują trzy siostry katarzynki.

## IX. BIAŁORUŚ

Na Białorusi siostry św. Katarzyny rozpoczęły oficjalnie swoją działalność 14 lutego 1996 roku, w święto Apostołów Słowian, świętych Cyryla i Metodego. W tym dniu siostry przybyły do parafii Bożego Ciała w Krzemienicy (diecezja grodzieńska) prowadzonej w tym czasie przez ojców zmartwychwstańców. Do parafii tej należy 28 wiosek. Siostry zajmują się przede wszystkim katechizacją. Uczą na miejscu w Krzemienicy i dojeżdżają do kilku punktów katechetycznych.



Swoje obowiązki spełniają w duchu charyzmatu Matki Reginy, opiekują się więc i tu kościołem parafialnym, dbają o wystrój ołtarzy i estetykę bielizny liturgicznej. Jedna z sióstr pełni funkcję organistki. Siostry pomagają też biednym i wielodzietnym rodzinom oraz ludziom chorym i starszym.

Nieoficjalnie działalność sióstr katarzynek na Białorusi zapoczątkowana została już w latach siedemdziesiątych. Realizowała ją wówczas jedna z sióstr, wyjeżdżająca do tego kraju, by odwiedzić swoją rodzinę. Apostołowała ona przede wszystkim poprzez dostarczanie tamtejszej ludności oraz kapłanom ksiąg katolickich i różnych dewocjonaliów. Dla kapłanów przewoziła też bieliznę liturgiczną (alby, cingulum, palki, korporały, puryfikaterze itd.). Narażała się przy tym niejednokrotnie na rozmaite trudności i przykrości związane z przekraczaniem granicy polsko-radzieckiej.

Ponadto w 1990 i 1991 roku, w okresie wakacji, siostry prowincji polskiej pomagały w pracy duszpasterskiej i katechetycznej w Vidzach na Białorusi. Ich wyjazdy zaowocowały powołaniem tubylczym, które przyczyniło się do objęcia stałej pracy na Białorusi. Siostra ta jest jedną z trzech katarzynek aktualnie tam pracujących. Są też już dwa kolejne powołania z Białorusi: jedna nowicjuszka i jedna postulantka, które odbywają formację do życia zakonnego w Polsce.

## ZAKOŃCZENIE

W tym szczególnym roku łaski beatyfikacji Matki Reginy Protmann prosimy Boga, aby obdarzył zgromadzenie licznymi, dobrymi powołaniami do służby Bogu i bliźnim oraz odnowił we wszystkich siostrach katarzynek odwagę i radość, wypływającą z możliwości podejmowania nowej pracy misyjnej dla rozwoju Królestwa Bożego i dobra całej ludzkości.

Wiemy, że najlepszą formą realizowania posłannictwa bł. Reginy Protmann jest kroczenie jej śladami, zgodnie z dewizą życia Matki Założycielki, która zawsze, przed podjęciem każdej decyzji, wypowiadała słowa: „JAK BÓG CHCE!”.

## GEGENWÄRTIGE AKTIVITÄTEN DES SCHWESTERNORDENS DER HL. KATHARINA — JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN

### ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wurden die gegenwärtigen Aktivitäten des Schwesternordens der hl. Katharina — Jungfrau und Märtyrerin beschrieben, gegründet von Regina Protmann (1552–1613), die vom hl. Vater, Johannes Paul II. 1999 in Warschau selig gesprochen wurde. Die Aktivitäten des Ordens umfassen neun Länder auf drei Kontinenten.

Der hier gezeigte Geschichtsabschnitt des Ordens weist darauf hin, dass die Richtungen der charismatischen Aktivitäten, begonnen von der seligen Regina Protmann, aktuell waren und weiterhin sind. Sie werden von den Ordensschwestern der hl. Katharina, den geistlichen Töchtern der Mutter-Gründerin, realisiert, indem sie sich darum bemühen, immer offen auf „Zeitzeichen“ und menschliche Bedürfnisse in allen Lebensbereichen zu sein.

## EKLEZJALNY I LITURGICZNY WYMIAR RYTU BEATYFIKACJI

**Treść:** — I. Beatyfikacje w historii Kościoła. — II. Eklezjalny wymiar beatyfikacji. — III. Wymiar liturgiczny beatyfikacji. 1. Ryt beatyfikacji przed Soborem Watykańskim II. 2. Ryt beatyfikacji po odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II. — Podsumowanie. — Zusammenfassung.

Sobór Watykański II, nauczając o powszechnym powołaniu do świętości (KK 30–42; 48–50, 60–69), wyjaśnia ideę powrotu do bardziej teologicznego rozumienia beatyfikacji jako aktu eklezjalnego, pneumatologicznego i chrystologicznego; cały lud Boży jest objęty procesem beatyfikacji w Duchu Świętym przez Chrystusa, który sam jeden jest w pełni Błogosławiony, jako źródło, zasada i cel wszystkich beatyfikacji<sup>1</sup>. Beatyfikacja jest aktem eklezjalnym i liturgicznym, która ukazuje w osobie sługi Bożego jego doskonałe życie w Bogu i utwierdza wiarę w możliwość osiągnięcia zbawienia przez wszystkich ludzi. Podstawą beatyfikacji jest przede wszystkim misterium paschalne Chrystusa i dlatego wspólnoty kościelne, obdarzając szacunkiem i czcią osoby, które w czasie ziemskiego życia wykazały się wybitnie dostrzegalnym udziałem w tym misterium i doskonałą zgodnością czynów z treścią błogosławieństw ewangelicznych, dokonywały spontanicznych aktów beatyfikacyjnych tych osób<sup>2</sup>.

### I. BEATYFIKACJE W HISTORII KOŚCIOŁA

Akty beatyfikacji kształtowały się w Kościele w zależności od okresu historycznego. W starożytności chrześcijańskiej w czasie prześladowań pojawił się zwyczaj beatyfikowania osób, które poniosły śmierć męczeńską. Stąd też początkowo jedynym aktem beatyfikacji było włączanie imion niektórych męczenników do kanonu mszy oraz systematyczne umieszczanie ich w katalogu męczenników o zasięgu lokalnym. Po edykcie mediolańskim (313) obok męczenników o zasięgu

<sup>1</sup> G. Löw, *Beatificazione*, ECath, T. II, k. 1090–1100.

<sup>2</sup> C. Bartnik, *Beatyfikacja, I: Pojęcie*, EK, T. II, k. 163–164; J. Zucka, *Beatyfikacja, II: Proces beatyfikacyjny*, EK, T. II, k. 164–165; W. Padacz, *Beatyfikacja, III: Ryt aktu beatyfikacji*, EK, T. II, k. 165.

lokalnym znalazły się imiona wyznawców, których przedstawiano do zatwierdzenia na synodach biskupich i prowincjalnych. Od X wieku biskupi zwracali się o potwierdzenie orzeczeń synodów lokalnych do Stolicy Apostolskiej, która dokonywała tego aktu przez udzielenie pozwolenia na przeniesienie ciała błogosławionego na miejsce kultu lub formalne ogłoszenie faktu beatyfikacji<sup>3</sup>.

Pierwszej w dziejach beatyfikacji i kanonizacji dokonał papież Jan XV wynosząc 11 czerwca 993 r. na synodzie rzymskim do „chwały ołtarzy” biskupa Ulryka († 973) z Augsburga.

Papież Aleksander III (1159–1181) w dekrete *Audivimus* zarezerwował kanonizację władzy papieskiej<sup>4</sup>. Bez zezwolenia Kościoła nikt nie może być publicznie czczony jako święty, chociażby przez niego działały się cuda. Dekret stał się podstawą późniejszego prawa dotyczącego beatyfikacji i kanonizacji. Po tym dekrete zdarzało się, iż w niektórych miejscach oddawano cześć publiczną świętym za upoważnieniem biskupa; lecz papież niezmiennie zatwierdzenie czci takiej uważali za wyłączne prawo Stolicy Apostolskiej a Urban VIII, na mocy breve *Coelestis Hierusalem* w roku 1634, wyraźnie pod karami kanonicznymi zabronił oddawania czci publicznej tym, względem których nie byłyby ta cześć już ustaloną od niepamiętnych czasów albo przynajmniej od stu lat. Mogła być oddawana tylko za wiedzą i pozwoleniem papieża lub właściwego biskupa względnie Świętej Kongregacji Obrzędów<sup>5</sup>. Podporządkował wszelkie ustalenia beatyfikacji Stolicy Apostolskiej i postanowił, że:

1) utrzymuje się publiczny kult wszystkich świętych i błogosławionych ustalony przed 1181 rokiem;

2) kult publiczny ustalony w okresie 1181–1534 może być utrzymany, jeżeli zyska potwierdzenie Stolicy Apostolskiej;

3) zmarłym po 1534 r. można oddawać kult publiczny tylko po przeprowadzeniu formalnego procesu beatyfikacyjnego;

4) na przyszłość tylko Stolica Apostolska ma prawo wyrokować o publicznym kulcie sługi Bożego<sup>6</sup>.

Od początku istnienia Kongregacji Obrzędów papieże dokonali 573 kanonizacji, 1781 beatyfikacji, w 364 przypadkach potwierdzono starożytny kult<sup>7</sup>. Jan Paweł II w ciągu 20 lat pontyfikatu (1978–1998) kanonizował już 280 błogosławionych (246 męczenników, 34 wyznawców), beatyfikował 802 Sług Bożych (594 męczenników i 208 wyznawców) i potwierdził starożytny kult w czterech sprawach<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> F. Dell’Oro, *Beatificazione e Canonizzazione „Excursus” storico-liturgico*, Roma 1997, s. 9–15.

<sup>4</sup> J. Zubka, jw., k. 164.

<sup>5</sup> G. Löw, *Canonizzazione*, ECath, T. III, k. 569.

<sup>6</sup> J. Zubka, jw., k. 164.

<sup>7</sup> H. Misztal, *Mówią święci*, Lublin – Sandomierz 1999, s. 25–31; Tenże, *Kanonizacje w oczach kanonisty*, w: *Kanonizacje a nowa ewangelizacja*, Kraków 2000, s. 78–81; Tenże, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa kanonizacyjnego Jana Pawła II*, Lublin – Sandomierz 1997; Tenże, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981; M. Machajek OCD, *Władysław Padacz, Sprawy beatyfikacyjne na terenie diecezji*, Poznań 1957.

<sup>8</sup> S. Czerwik, *Polki i Polacy zaliczeni w poczet błogosławionych i świętych przez Ojca Świętego Jana Pawła II w świetle eucharystii Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, w: *Kanonizacje a nowa ewangelizacja*, Kraków 2000, s. 95–117.

Papież Jan Paweł II do 2 VI 1999 roku dokonał 1182 beatyfikacji i kanonizacji, w tym beatyfikacji 893, przy czym 29 beatyfikacji Polaków; kanonizacji 278, w tym 8 Polaków<sup>9</sup>.

## II. EKLEZJALNY WYMIAR BEATYFIKACJI

Każda beatyfikacja wskazuje na świętość Kościoła i przyczynia się do umocnienia wiary. Już Benedykt XIV wskazywał, iż warunkiem kanonizacji czy też beatyfikacji jest znaczenie danego sługi Bożego dla Kościoła.

Beatyfikacja jest aktem eklezjalnym, przez który papież zezwala, aby sługa Boży w odpowiednim regionie, mieście, diecezji, zakonie był publicznie czczony pod tytułem błogosławionego<sup>10</sup>. Niesie to za sobą kult dozwolony a nie nakazany, ograniczony, bo nie w całym Kościele, lecz w pewnej jego części. W wymiarze liturgiczno-celebracyjnym wspominany jest błogosławiony z *celebracją liturgii dnia ku jego czci lub z jego wspomnieniem w liturgii godzin, czyli recytacją oficjum i celebracją liturgii Mszy św. de Communi, lub mającym własne czytanie i celebrację Mszy własnej, lub z wszystkimi przywilejami razem, według dyspozycji wskazanych*<sup>11</sup>.

Beatyfikacja jest zamknięciem formalnym procesu informacyjnego, po zatwierdzeniu cudu otrzymanego przez wstawiennictwo sługi Bożego, czasem jest oficjalnym zatwierdzeniem kultu już okazywanego słudze Bożemu „od niepamiętnych czasów”, lub ogłoszeniem dyspensy od normalnego procesu kanonicznego. Różnica między beatyfikacją i kanonizacją *polega* — jak pisze Benedykt XIV — *w ostatecznym i definitywnym orzeczeniu o świętości, która zakłada oddawanie kultu świętym w Kościele powszechnym*<sup>12</sup>: orzeczenie to ogłasza papież tylko w kanonizacji. Po raz pierwszy odróżniono ryt beatyfikacji od rytu kanonizacji i sprecyzowano go z okazji beatyfikacji Franciszka Salezego w 1662 roku.

Beatyfikacja jest zatem aktem eklezjalnym, poprzez który można oddawać kult publiczny błogosławionemu w Kościele lokalnym (KPK 1187).

## III. WYMIAR LITURGICZNY BEATYFIKACJI

### 1. Ryt beatyfikacji przed Soborem Watykańskim II

Źródła średniowieczne i nowożytne nie wspominają o obrzędzie beatyfikacji, taka forma wydaje się im być nie znana. Faktycznie beatyfikacja była czynnikiem jedyne go rytu kanonizacji. Należy podkreślić, że z punktu widzenia historyczno-

<sup>9</sup> H. Misztal, *Mówią święci*, jw., s. 25–34; E. Nowak, *Problematyka spraw polskich kandydatów na ołtarze*, w: *Materiały z IV Ogólnopolskiego Sympozjum*, s. 108–137.

<sup>10</sup> F. Dell’Oro, jw., s. 18–19.

<sup>11</sup> P. Jounel, *Culto dei Santi*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, edd. D. Sartore, A.M. Triacca, Roma 1984, s. 1345–1346.

<sup>12</sup> Benedykt XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, t. 1, Roma 1747, lib. 1, cap. 23, nr 3; Zob. także, F. Dell’Oro, jw., s. 25.

-liturgicznego wyraźnego rozróżnienie pomiędzy beatyfikacją a kanonizacją — czy to w średniowieczu, czy w pierwszej połowie wieku Odrodzenia — było nie do pomyślenia. To rozróżnienie przybiera formę i zasadniczy rozwój w regułach kanonicznych dotyczących kultu świętych w odniesieniu do *drogi* stopniowo określonej autorytetem papieskim. Jeden z autorów, Löw, pisze, że śledząc praktykę wprowadzoną przez Urbana VIII (1623–1644) wraz z pojawieniem się publikacji w 1642 roku: *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum* w ciągu tego wieku, dokonano się pierwsze rozdzielenie beatyfikacji i kanonizacji<sup>13</sup>. Według Hertlinga<sup>14</sup> rozróżnienie to przypada na początek połowy XVII wieku.

W okresie pontyfikatu papieża Urbana VIII (1642) „procedura kanoniczna” odnośnie beatyfikacji i kanonizacji była już w kompetencji Świętej Kongregacji Obrzędów ustanowionej przez Sykstusa V wraz z wydaniem 22 stycznia 1588 bulli *Immensa aeterni Dei*. To tej kongregacji papież powierzył między innymi troskę o kanonizację<sup>15</sup>.

Słusznie zatem Löw stwierdza, że *beatyfikacja jako pojęcie i fakt istnieje od początku czasów nowożytnych a cała procedura kanoniczna zmierzała początkowo do kanonizacji*<sup>16</sup>. Beatyfikacja początkowo nie była tylko wcześniej ustaloną kanonizacją. Miała swoje uwarunkowanie historyczne w tym znaczeniu, że kanonizacja była już postanowiona, ale ze względu na różne okoliczności, nie mogła nastąpić uroczystość kanonizacji natychmiast po fakcie prawnym, a wokół służi Bożego rozwijał się szybko kult typowo ludowy (np.: św. Franciszka Ksawerego). To wynikało z faktu, że od papieża Pawła V (1605–1621) i później, przyjął się zwyczaj nazywania już w międzyczasie służi Bożego „błogosławionym” (*interim beatus nuncupatur*). Beatyfikacja jest również w sensie formalnym, aktem prawnym, czymś dokonanym, zamkniętym samym w sobie, całkowicie oddzielnym, niezależnym od kanonizacji, posiadającym swoje własne znaczenie. W XVII wieku pojęcie beatyfikacji osiągnęło swoje pełne uporządkowanie, opracowanie, swoją pełną głębię, wymiar liturgiczny, eklezjalny i kanoniczny<sup>17</sup>.

Przed powstaniem rytu beatyfikacji opisanym przez kardynała Prospera Lambertiniego, późniejszego papieża Benedykta XIV (1740–1758), w dziele: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, umieszczano go również w tym samym kontekście kanonizacji. W związku z tym zachodzi pytanie: w jaki sposób, i kiedy zaczęto rozróżniać pojęcie beatyfikacji, oddzielając je od kanonizacji? Bowiem od początków swego zaistnienia obecna beatyfikacja nie jest ani niepełną kanonizacją, ani dokonaną kanonizacją. Beatyfikacja jest czynnością kompletną, będącą etapem drogi prowadzącej do kanonizacji. Jednakże warto w tym miejscu odnotować w tym względzie średniowieczne kryterium Benedykta XIV *ut eius cultus praeceptive per universam ecclesiam extenderetur in quo nimirum canonisationis natura consistit*<sup>18</sup>. Wspomniany autor Hertling stwierdza:

<sup>13</sup> G. Löw, *Canonizzazione*, jw., k. 591–594.

<sup>14</sup> L. Hertling, *Materiali per la storia del processo di Canonizzazione*, *Gregorianum* 16 (1935), s. 170.

<sup>15</sup> F. Dell’Oro, jw., s. 18.

<sup>16</sup> G. Löw, jw., k. 594.

<sup>17</sup> G. Löw, *Beatificazione*, jw., k. 1098.

<sup>18</sup> L. Hertling, jw., s. 180.

że co najmniej do wieku XII były rozróżniane różne stopnie kanonizacji. Zamiast przeto mówić o „kanonizacji mniejszej” prawdopodobnie lepiej będzie powiedzieć w ten sposób, że obok zwyczajnego wprowadzenia kultu sługi Bożego, istnieje jeszcze specjalny sposób kanonizacji i to wyżej cenionej. Zwyczajne wprowadzenie kultu sługi Bożego nie jest, jak obecna beatyfikacja, etapem prowadzącym do wyższego stopnia kanonizacji. Różnica między jednym a drugim stopniem nie znajduje się w tym, że w pierwszym kompetentnym jest biskup, a w drugim papież<sup>19</sup>.

Hertling wyciąga następujący wniosek: *Możemy zatem uściślić ową procedurę w ten sposób: od kiedy rozpoczęł się zwyczaj zwracania do papieża w sprawach kanonizacji, to papieska decyzja oczywiście była uważana za najwyższą. Jednakże nie każde przyzwolenie na kult sługi Bożego pochodzące od papieża było najwyższym aktem*<sup>20</sup>.

Jaka była zatem charakterystyczna cecha najwyższej kanonizacji? W wieku XII nie było jeszcze w tym zakresie zgodnego stanowiska. W dekrete arcybiskupa Magonza (1149) „Translatio” (przeniesienie relikwii świętego na miejsce kultu) jest decydującym momentem kanonizacji, podczas gdy gdzie indziej, również po „Translatio”, prosi się o papieską kanonizację<sup>21</sup>.

Momentem decydującym kanonizacji jest ten, który określił Benedykt XIV prawem kanonicznym będącym zapisem rozróżnienia pomiędzy kanonizacją a beatyfikacją: *Największa różnica pomiędzy beatyfikacją a kanonizacją polega na tym tylko, że w pierwszej kult jest jedynie przyzwoleniem, nawet z restrykcją odnoszącą się do niektórych osób, stanów, klas czy terytoriów, chociaż jest prawdą, że w takim ujęciu beatyfikacja i kanonizacja dziś się różnią, ale punktem docelowym jest „extrema i definitiva de sanctitate sententia”*<sup>22</sup>.

Do połowy wieku X w kwestii beatyfikacji stanowisko biskupa, czy raczej synodu, jest ostateczne, po czym decyduje papież, najpierw w odosobnionych przypadkach, potem stale i coraz częściej. To dlatego kanonizacja dokonana przez synod traci stopniowo swoje znaczenie jako decyzji ostatecznej. Takie przypadki, w których również po kanonizacji synodalnej, dokonanej oczywiście z zamiarem wydania postanowienia ostatecznego, była pożądana kanonizacja papieska. W tym samym czasie akty w procesie kanonizacyjnym, które wyraźnie nie są sentencjami ostatecznymi biskupa lub papieża, można uważać za akty oznaczające beatyfikację<sup>23</sup>.

Pierwsza znana beatyfikacja w historii Kościoła to beatyfikacja Bernvalda z Hildesheim (1149) dokonana przez arcybiskupa di Magonza i kardynała Legato Ottaviano<sup>24</sup>.

Po pierwszej połowie XIII wieku papieska decyzja prawna jest odczytywana jako ostateczna w procesie kanonizacji. W ten sposób akt symboliczny „Translatio” stracił swoje znaczenie jako kanonizacja. W tej sytuacji dokonuje się rozwój prawa beatyfikacyjnego, znajdujący swoje zwieńczenie w kanonicznych dekretach Urbana

<sup>19</sup> Tamże, s. 183.

<sup>20</sup> Tamże, s. 182.

<sup>21</sup> F. Dell’Oro, jw., s. 20–21.

<sup>22</sup> Benedykt XIV, De servorum Dei, jw., Lib. 1, c. 39, nr 14.

<sup>23</sup> F. Dell’Oro, jw., s. 21.

<sup>24</sup> Tamże, s. 21.

VIII. Od dekretu *Audivimus* (Aleksandra III z 1170 roku) kanonizacja jest uważana wyłącznie za akt w kompetencji papieskiej. W praktyce jednak stale wprowadzane były nowe kulty świętych bez pomniejszania roli papieża w procesie kanonizacji. Zmarli w opinii świętości byli określani tytułem „beati” czy świętymi przez biskupów, a ich „Elevatio sepulcri” stawały się tytułem, że ku ich czci były odprawiane msze i oficjum, ich figury były obdarzane kultem, obrazy ozdabiane aureolą świętych — wszystko to było zalecane przez samych biskupów bądź postrzegane przez nich i zaaprobowane w czasie wizytacji pastoralnych<sup>25</sup>.

Taki stan rzeczy utrzymuje się aż do pontyfikatu Urbana VIII. To on zakazał z jednej strony szerzenia aktów kultu odnoszącego się do tych osób, które nie były beatyfikowane przez papieża, a z drugiej strony uznano za ważny kult tych świętych, który już istniał do chwili wydania przepisów przez papieża.

Potrzeba było jednak wiele czasu, aby nadać papieskiej beatyfikacji nowoczesne znaczenie, jako niezależnego aktu i warunku niezbędnego dla kanonizacji. W dokumentach wieku XVI występuje słowo „beatus” na oznaczenie zmarłych w opinii świętości, ale nie jest jeszcze tytułem własnym odróżniającym ich od nazwy „sanctus”. Wyraźne rozróżnienie dokona się dopiero w wieku XVII, prawdopodobnie po raz pierwszy w czasie procesu Franciszka Salezego.

Beatyfikacja Franciszka de La Sal, biskupa Genewy, dokonana 18 XII 1661 w bazylice watykańskiej, przez autorów zajmujących się tym zagadnieniem jest uważana za *pierwszą formalną beatyfikację, która miała miejsce w Stolicy Apostolskiej*<sup>26</sup>.

Obrzęd beatyfikacji, przynajmniej w Rzymie, odbywał się tylko w kościele, do którego dzięki specjalnemu tytułowi należał sługa Boży. To nie spodobało się papieżowi Aleksandrowi VII, który ustalił, że beatyfikacja a potem kanonizacja odtąd odbywać się będzie w bazylice watykańskiej. Ta decyzja była potem potwierdzona przez Benedykta XIV — Konstytucją Apostolską *Ad Sepulcra Apostolorum* z dnia 23 XI 1741. W tym to dokumencie utrzymuje się, że kanonizacje sprawowane w patriarchalnej bazylice laterańskiej przez Benedykta XIII w 1729 r. i Klemensa XIII w 1737 r. nie mogą w żaden sposób przerwać tej czcigodnej tradycji<sup>27</sup>.

Pierwsza beatyfikacja dokonana za Aleksandra VII w bazylice św. Piotra to już wspomniana beatyfikacja biskupa Genewy Franciszka Salezego.

Prawdopodobnie to papież Aleksander VII jest autorem tekstu obrzędu beatyfikacji<sup>28</sup>. Ceremoniał beatyfikacji, który miał miejsce w bazylice watykańskiej, składał się z następujących czynności:

1. Najpierw dokonywano ogłoszenia uzyskania „odpustu zupełnego” po uprzedniej spowiedzi i Komunii św. przez wiernych, którzy będą brali udział w mszy uroczystej beatyfikacji lub którzy nawiedzą bazylikę w dniu beatyfikacji.

2. Obrzęd odbywał się w obecności kardynałów, Świętej Kongregacji Obrzędów, konsultorów tejże Kongregacji, kardynała archiprezbitera bazyliki watykańskiej, kanoników kapituły watykańskiej i duchowieństwa tegoż kościoła;

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

<sup>26</sup> Tamże, s. 27.

<sup>27</sup> Tamże, s. 26–27.

<sup>28</sup> D. Cappello, *Contextus actorum omnium in beatificatione et canonizatione S. Francisci de Sales, ep. Genevensis, a S.mo D.N. Alexandro VII P.M. Sanctorum fastis adscripti, Romae 1665, s. 8.*



3. Ogłoszenie pozwolenia na odczytanie *breve* apostolskiego przez postulatora procesu beatyfikacyjnego z polecenia kard. prefekta Świętej Kongregacji Obrzędów;

4. Publiczne odczytanie *breve* papieskiego o beatyfikacji sługi Bożego;

5. Odśpiewanie „Te Deum” zaintonowane przez biskupa, który następnie będzie celebrował Mszę świętą;

6. Odświeżenie obrazów Sługi Bożego, które najpierw były zasłonięte *tum super altari, tum ad faciem templi*;

7. Uczczenie błogosławionego przez wszystkich zgromadzonych;

8. Recytacja kolekty — modlitwy — ku czci beatyfikowanego przez biskupa;

9. Okadzenie „trino ductu” obrazu beatyfikowanego przez biskupa;

10. Celebracja uroczystej Mszy św.

Tego samego dnia po nieszpórach papież zstępował do bazyliki „dla uczczenia błogosławionego przedstawionego na obrazie”; chór wówczas śpiewał hymn liturgiczny ku czci błogosławionego. A następnie papież odmawiał modlitwę o błogosławionym; w czasie psalmu *Laudate Dominum* postulator wręczał papieżowi cząstkę relikwii błogosławionego, zyciorys i kwiaty. Papież w końcowym przemówieniu podkreślał charakterystyczne cnoty wyniesionego do chwały ołtarzy, jego znaczenie dla Kościoła, narodu z którego pochodzi, przemówienie kończyło się błogosławieństwem papieskim.

Po ukończeniu uroczystej ceremonii postulator prosił sekretarza Świętej Kongregacji Obrzędów o zredagowanie protokołu uroczystości beatyfikacji dokonanej w bazylice Księcia Apostołów<sup>29</sup>.

Podsumowując należy powiedzieć, że elementy właściwe rytowi beatyfikacji formalnej są odczytaniem *breve* apostolskiego, w którym to nadaje się czcigodnemu *Studze Bożemu*, który od tego dnia otrzymuje tytuł błogosławionego i któremu to będą przypisywane akty czci, szacunku należne błogosławionym, uroczyste odśpiewanie „Te Deum”, po którym następują wersety, modlitwa o błogosławionym; msza pontyfikalna *pierwszy akt kultu błogosławionego*. Najbardziej znaczący z tych aktów kultu będzie dokonany tego samego dnia po nieszpórach osobiście przez papieża<sup>30</sup>.

Ten obrzęd beatyfikacji utrzymał się niezmienny i prawdopodobnie z jakimś nieistotnym wzbogaceniem ceremoniału aż do niedawnej reformy liturgicznej dokonanej przez Sobór Watykański II.

Na mocy specjalnego pozwolenia, po dokonanej beatyfikacji *in Basilica Principis Apostolorum*, odbywało się w pierwszy rok, poczynając od wydania *breve*, święto beatyfikacji (*Festum beatifications*), które obchodzono w określonych kościołach, gdzie nowy błogosławiony żył i gdzie zostały zweryfikowane istotne fakty z jego życia, bądź gdzie spoczywały i były strzeżone relikwie błogosławionego. To święto celebrowano *cum Officio et Missa* w odpowiednim dniu ustalonym przez ordynariusza diecezji, który musiał wyznaczyć jego datę w ciągu sześciu miesięcy od teże beatyfikacji w bazylice św. Piotra.

W czasie późniejszym *Festum Beatificationis* rozwinęło się jako uroczyste triduum beatyfikacji. Te tridua, a także nowenny i oktawy już z reguły były

<sup>29</sup> Benedicti XIV, De servorum Dei, jw., t. 1, liber 1, c. 24, nr 4.

<sup>30</sup> G. L ö w, Beatificazione, jw., k. 1095.

celebrowane poza Rzymem, w odpowiednich diecezjach bądź kościołach zakonnych nowego błogosławionego bądź świętego. Święta Kongregacja Obrzędów ustaliła też ściśle normy dotyczące celebrowania Mszy św. i innych celebracji liturgicznych a także udzielenie stosownych odpustów<sup>31</sup>.

## 2. Ryt beatyfikacji po odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II

Piotr Jounel wyjaśnia, że dokumentacja odnowionej liturgii beatyfikacji nie jest zbyt bogata, toteż łatwo wykazać jasność, przejrzystość i jednolitość owego obrzędu<sup>32</sup>.

Do pontyfikatu Pawła VI papież zastrzegł sobie osobiście przewodniczenie jedynie kanonizacji, podczas gdy beatyfikacja polegała na prostym odczytaniu dekretu beatyfikacyjnego.

Paweł VI chciał podkreślić charakter liturgiczny i eklezjalny również beatyfikacji, angażując się samemu w proklamowaniu błogosławionego w czasie mszy, jak przy kanonizacji.

W pierwszych latach swego pontyfikatu Paweł VI (1963–1978) dokonał różnych beatyfikacji według modeli obrzędu tradycyjnego. Począwszy od 1971 roku, wprowadza się zmiany oraz uproszczenia w obrzędzie beatyfikacji.

Wśród nich należy wyróżnić:

1) W Patriarchalnej Bazylice Watykańskiej 17 października 1971 roku został beatyfikowany o. Maksymilian Maria Kolbe (zmarły w 1941) z Zakonu Braci Mniejszych. Paweł VI osobiście przewodniczył uroczystej koncelebracji eucharystycznej, po raz pierwszy papież dokonał ceremonii beatyfikacji, która była włączona do liturgii mszy w ramach jej obrzędów wstępnych, to jest po śpiewie *Kyrie elejson* a przed hymnem *Gloria in excelsis Deo*.

2) Elementem absolutnie nowym była nowa formuła beatyfikacji wzorowanej na tej z czasów używania jej przy kanonizacji. Tekst formuły posiada znaczenie kanoniczne i liturgiczne: *vi et auctoritate Nostra apostolica servus Dei... in album Beatorum adscribimus*. To wyrażenie kilka lat później otrzyma łagodniejszą formę refleksji — jak się wydaje w wymiarze kultu, a nade wszystko liturgicznym:

*Nos... de Sacra Congregationis pro Causis Sanctorum consulto, auctoritate Nostra Apostolica facultatem facimus, ut venerabilis Servus Dei (...) Beati nomine in posterum appelatur, eiusque festum die ipsius natali (...) in locis et modis iure statutis quotannis celebrari possit*<sup>33</sup>.

Ta formuła, będąca obecnie całkowicie częścią tego samego tekstu podanego wyżej była stosowana po raz pierwszy przez Pawła VI osobiście podczas uroczystej beatyfikacji pięciu sług Bożych (biskupa Moreno y Diaz Ezechiele († 1906) z Kolumbii, prezbitera Gaspara Bertone († 1853), Vincenzo Grossi († 1917), Giovanna Francesca Michelottidella Visitazione († 1888) i Maria Drioste zu Vischering († 1899), sprawowanej na placu św. Piotra bazyliki Watykańskiej<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> G. Löw, Triduo, Ottavario, Novena, Ecath, T. XII, k. 517–518.

<sup>32</sup> P. Jounel, jw., s. 1345.

<sup>33</sup> AAS 68 (1976), s. 262 i 550; 259–262.

<sup>34</sup> AAS 68 (1976), s. 168–170, 253–259, 486–492.

3) Kolejnym elementem nowym rytu beatyfikacji — również bez precedensu — była koncelebracja eucharystyczna. Zastosował tę nowość Paweł VI w dniu 29 października 1972 r., kiedy to przewodniczył koncelebracji eucharystycznej, podczas której dokonał beatyfikacji błogosławionego Sługi Bożego Michała Rua († 1910), pierwszego następcy św. Jana Bosko; miesiąc później, 12 listopada w podobnym modelu celebracji beatyfikował siostrę Augustynę Pietramontoni († 1894)<sup>35</sup>.

4) Przy beatyfikacji męczennika Liboriusza Wagnera († 1631) sprawowanej za Pawła VI w bazylice watykańskiej 24 marca 1974 roku ma miejsce zmiana, która sama w sobie jest dość znacząca w odnowionej liturgii beatyfikacji. Papież Paweł VI nie celebrował Eucharystii, lecz tylko przewodniczył mszy beatyfikacyjnej, podczas której dokonuje się jedynie ceremonia beatyfikacji usytuowanej w obrzędach wstępnych<sup>36</sup>. Odtąd msza jest celebrowana przez kardynała, który przewodniczył Dygasterii *pro causis Sanctorum*, bądź przez arcybiskupa lub biskupa diecezjalnego, na którego terytorium błogosławiony spędził swoje ziemskie życie.

5) W innych dokumentach beatyfikacyjnych opublikowanych w 1975 r. celebrowanie Eucharystii przez kardynała bądź arcybiskupa lub biskupa jest zasygnalizowane jako „łaskawe przyzwolenie papieskie”<sup>37</sup>.

Z końcem października 1975 r. i aż do końca swojego życia ziemskiego papież Paweł VI podejmował na nowo praktykę zainaugurowaną przez siebie beatyfikacji podczas Mszy św. celebrowanej przez niego osobiście<sup>38</sup>.

6) W *Litterae Apostolicae* zauważa się powściągliwość informacji podawanych w oficjalnym komentarzu o wydanym przez Kongregację ds. Kultu Bożego<sup>39</sup> Obrzędzie Beatyfikacji *noviter ex parte instauratus*, który stosuje się w bazylice watykańskiej i celebrowane jest w odnowionej liturgii w ramach obrzędów wstępnych. Struktura celebracyjna ma następujący układ:

a) Uroczysty ingres papieża do ołtarza w czasie wykonywania śpiewu procesyjnego na wejście.

b) Po śpiewie inwokacji *Kyrie eleyson, Christe Eleyson, Kyrie eleyson* sekretarz Kongregacji ds. Świętych czyta przed papieżem siedzącym na katedrze krótką biografię sługi Bożego, omawia przebieg procesu kanonicznego i prosi papieża w imieniu samego postulatora procesu (który jest obok) o beatyfikację.

c) Papież wygłasza po łacinie formułę beatyfikacyjną: *Nos, vota (...) explentes (...) Auctoritate Nostra Apostolica facultatem facimus* etc.

d) Odsłania się obraz beatyfikowanego umieszczony w tzw. *glorii Berniniego*, a współcześnie zdejmuje się zasłonę z chorągwi na fasadzie bazyliki watykańskiej wśród uroczystego aplauzu wiernych.

e) Śpiew hymnu *Gloria in excelsis Deo* (jeśli przepisy liturgiczne to przewidują).

f) Modlitwa, oracja o błogosławionym.

<sup>35</sup> AAS 65 (1973), s. 229–235.

<sup>36</sup> De Missa cui Episcopus praesidet quin Eucharistiam celebret, w: Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum. Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, pars II, Caput III, pp 53–54.

<sup>37</sup> AAS 67 (1975), s. 246, 467.

<sup>38</sup> Dla przykładu, zob. AAS 70 (1978), s. 283–284, 779–783.

<sup>39</sup> *Notitiae* 10 (1974), s. 242–243.

g) Papież dalej odprawia uroczystą mszę (zazwyczaj koncelebrowaną) według formularza o błogostawionym bądź w okresach „uprzywilejowanych liturgicznie” — msza niedzielna z kommemoracją błogostawionego *sub unica conclusione*.

h) Po odśpiewaniu Ewangelii papież wygłasza homilię, w której podkreśla zasługi błogostawionego dla Kościoła.

i) Przedstawienie papieżowi darów charakterystycznych dla tej okoliczności i połączeniu z procesją darów ofiarnych, zgodną z ceremoniałem obrzędu Mszy św.

Struktura celebracyjna obrzędu beatyfikacji wprowadzona przez Pawła VI, który go osobiście sprawował i jej dokonywał, jest obecnie stale kontynuowana przez papieża Jana Pawła II.

Co więcej, przy okazji licznych i częstych podróży pasterskich i apostołskich do różnych krajów i kontynentów (również Włochy) Jan Paweł II zainicjował sprawowanie rytu beatyfikacji w tych kościołach, gdzie przebywa, podczas uroczystych koncelebracji eucharystycznych, w ramach uroczystej Mszy świętej, odstępując w ten sposób od ustaleń swojego poprzednika Aleksandra VI.

Pierwsza beatyfikacja dokonana przez Jana Pawła II poza siedzibą prymacjalną w Rzymie miała miejsce w Manili na wyspach filipińskich 18 lutego 1981 roku, kiedy to zaliczono w poczet błogostawionych 16 męczenników japońskich zmarłych w Nagasaki w latach 1633–1637.

Po raz pierwszy na ziemi polskiej papież Jan Paweł II dokonał beatyfikacji Urszuli Ledóchowskiej w Poznaniu (20 VI 1983), w Krakowie (20 VI 1983) Rafała Kalinowskiego, brata Alberta Chmielowskiego. *Spełniając życzenia naszego brata Franciszka Macharskiego, arcybiskupa krakowskiego, oraz innych braci w biskupstwie jak i licznych wiernych, po wysłuchaniu zdania Świętej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, naszą powagą apostołską ogłaszamy, że czcigodna Sługa Julia Maria Ledóchowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego otrzymuje z dniem dzisiejszym tytuł Błogostawionej, a Jej święto będzie można obchodzić 29 maja w dniu Jej narodzin dla nieba, w miejscach i w sposób określony przez prawo (...) W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Pokój Tobie Polsko (...) aby odtąd czcigodnym Sługom Bożym Rafałowi Kalinowskiemu i Albertowi Chmielowskiemu przysługiwał tytuł Błogostawionych i aby ich święto...*

We Włoszech pierwsza beatyfikacja poza Rzymem dokonana została przez Jana Pawła II w Genui 22 września 1985 roku, kiedy to papież zaliczył w poczet błogostawionych Wirginię Centurione, wdowę Bracelli, zmarłą w 1651 roku, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Pana Naszego w Schronisku na Górze Kalwaryjskiej<sup>40</sup>.

Pełna, dokładna dokumentacja w zakresie rytu beatyfikacji usytuowanego w kontekście wielorakich i częstych pielgrzymek apostołskich i pasterskich Jana Pawła II, jako specyficzna służba Kościołowi powszechnemu, nie powiększa się i nie wzbogaca rytu kanonizacji. Natomiast cel uroczystości, który zawarty jest w samym obrzędzie beatyfikacji zwłaszcza za pontyfikatu Jana Pawła II, odnośnie kultu błogostawionych wyraża bardziej wymiar teologiczno-liturgiczny i pastoralny.

<sup>40</sup> F. Dell’Oro, jw., s. 173.

## PODSUMOWANIE

Beatyfikacja i kanonizacja są fundamentalnym aktem eklezjalnym, kanonicznym, któremu przewodniczy prawdopodobnie od wieku X–XI papież przy współpracy Kurii Rzymskiej. Począwszy od XV wieku, kompetentna w tej materii była zawsze Święta Kongregacja ds. Obrzędów, a od Soboru Watykańskiego II kompetencja ta została przekazana Kongregacji do Spraw Świętych.

Obrzęd formalnej kanonizacji ukonstytuował się w kręgu liturgii papieskiej. Została utrzymana w jedności z obrzędem liturgii, której przewodniczy papież, pozostała zasadniczo niezmieniona, oprócz form nieistotnych, aż do Soboru Watykańskiego II.

Odmienny rozwój natomiast posiadał ryt beatyfikacji formalnej; od chwili uzyskania tytułu „Błogosławiony” i dotyczący zakresu kultu (z Mszą i Officium), w zakresie ceremonii aż do liturgicznej beatyfikacji za papieża Aleksandra VII.

Ceremonie, które towarzyszą i wzbogacają kanonizację, a częściowo również beatyfikację, przyczyniły się poprzez wieki do rozwoju celebracji jej okazałości w których odzwierciedlają się, różne epoki kulturowe i obrazy ludowej religijności.

Ryt kanonizacji i także beatyfikacji stanowią same w sobie jeden akt święty, których dopełnieniem i integralną częścią jest uroczysta Msza święta.

Niedawna reforma liturgiczna uprościła zarówno papieski ceremoniał kanonizacji jak i beatyfikacji oraz umieściła go niejasno, wewnątrz obrzędów wstępnych uroczystego sprawowania Eucharystii.

Akt osobisty papieża, który przewodniczy celebracji eucharystycznej, podczas której dokonuje beatyfikacji, i wprowadzenie nowej formuły nadały temu obrzędowi wyraz podobny do celebracji obrzędów kanonizacyjnych i to na niekorzyść tego ostatniego.

Patriarchalna bazylika Św. Piotra *ex romana traditione*, dogodne, uprzywilejowane miejsce i jedyna przeznaczona na beatyfikację i kanonizację, będzie musiała odzyskać swoje istotne znaczenie i pełną funkcję, zwłaszcza z powodu eklezjalnego znaczenia beatyfikacji i kanonizacji.

Nowa dyscyplina kanoniczna dotycząca procesu kanonizacyjnego opublikowana przez Jana Pawła II w Konstytucji Apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* (1983) i specyficzne kompetencje w tej sprawie zaktualizowały rozróżnienie pomiędzy procedurą kanoniczną, a funkcją ściśle liturgiczną w kwestii beatyfikacji i kanonizacji. Dokument ten wyrazem zaproszenia do ponownego rozpatrzenia samej beatyfikacji (obrzęd zwarty) jej znaczenie w środowisku kościelnym; jednocześnie jest również zaproszeniem do lepszego wyrażenia kanonizacji jako obrzędu chyba bardziej dostosowanego, odpowiedniego i bardziej wyraźnego. Papież Jan Paweł II (do 18 VI 1999) dokonał 1182 kanonizacji i beatyfikacji<sup>41</sup>, w tym beatyfikacji służebnicy Bożej Reginy Protmann, pochodzącej z diecezji warmińskiej, założycielki Zgromadzenia Sióstr Katarzynek, podczas pielgrzymki do Polski.

<sup>41</sup> K. Bukowski, Słownik polskich świętych, Kraków 1995.

## **EKKLESIASTISCHE UND LITURGISCHE DIMENSION DES RITUS DER BEATIFIKATION**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Die Beatifikation ist ein ekklesiastischer und liturgischer Akt, und sie stärkt den Glauben an die Möglichkeit des Seelenheils aller Menschen. Die Beatifikation zeigt in der Person des Gottesdieners sein vollkommenes Leben in Gott und ist zugleich formeller Abschluss des Informationsprozesses mit Bestätigung eines Wunders dank Fürsprache des Gottesdieners. Manchmal will sie als Bestätigung des schon existierenden Kults gegenüber dem Gottesdiener „seit Menschengedenken“ verstanden sein. Die Beatifikation ist ein ekklesiastischer Akt, durch den dem Seligen in der lokalen Kirche öffentlicher Kultus gebührt. Die Beatifikation ist ein ekklesiastischer, kanonischer Akt, dem wahrscheinlich seit der Wende des 10. und 11. Jahrhunderts der Papst in Zusammenarbeit mit der Römischen Kurie vorstand. Ab dem 15. Jahrhundert war in dieser Angelegenheit immer die hl. Kongregation des Glaubensbekenntnisses zuständig, und während des II. Vatikanischen Konzils wurde diese Kompetenz der Kongregation der Heiligen übertragen.

## UDZIAŁ POLAKÓW W DZIELE EWANGELIZACJI W LATACH 1000–2000

Treść: — Wprowadzenie. — I. Pierwsza inicjatywa misyjna Piastów. — II. Misje w XII i XIII wieku. — III. Polska protektorem misji w Persji w XVI i XVII w. — IV. Polscy misjonarze w Chinach w XVII wieku. — V. Udział Polski na misjach w XVII i XVIII wieku. — VI. Misje w okresie międzywojennym. — VII. Okres powojenny. Zakończenie. — Sommario.

### WPROWADZENIE

Tysiąc lat obecności Polaków w dziele ewangelizacji to bardzo dużo. Dzieje te obejmują tak wzloty jak i upadki narodu polskiego. Są także świadectwem jego ducha otwartego na uniwersalizm chrześcijański. Jednocześnie przez dzieło misyjne przemawiają konkretni ludzie, chrześcijanie, którzy przekraczali granice narodowe w imię posłania misyjnego do wszystkich narodów. Losy polskich misjonarzy są jednocześnie ściśle związane z losami narodu. Kim byli, dokąd wiodło ich wewnętrzne wezwanie łaski? Jakie przesłanie zostawili nam na progu Trzeciego Tysiąclecia dziejów?

### I. PIERWSZE INICJATYWY MISYJNE PIASTÓW

Pierwsze inicjatywy misyjne wśród pogan podejmowali już twórcy państwa polskiego. I tak **Mieszko I** przyczynia się do wzmocnienia chrześcijaństwa na Węgrzech i w Szwecji, choć państwo jego po przyjęciu chrztu w 966 roku samo potrzebowało misji i misjonarzy. Stało się to za sprawą związków małżeńskich córek Mieszka I: Adelajdy z księciem węgierskim Gejzą (ok. 972) i Świętosławy z władcą Szwecji Erykiem Zwycięskim. Ta ostatnia stała się protektorką misji chrześcijańskich w Szwecji<sup>1</sup>. Pierwszy biskup w Polsce z rezydencją w Poznaniu, **Jordan**, był biskupem misyjnym bez ściśle określonej diecezji. Jego zadaniem była chrystianizacja kraju. Chrystianizacja Pomorza Zachodniego i założenie biskupstwa w Wolinie było owocem polskiej działalności misyjnej. Wielkie zasługi w rozbudzeniu zapału misyjnego na Pomorzu miał **św. Otton z Bambergu**, który

---

<sup>1</sup> M. J a g u s z, Polskie misje zewnętrzne, w: Historia Kościoła w Polsce, T. I, cz. 1, pr. zb. pod red. B. K u m o r a i Z. O b e r t y ń s k i e g o, Poznań – Warszawa 1974, s. 88 n.

uzupełnił dzieło św. Wojciecha męczennika. Misje pomorskie Ottona to wydarzenie unikatowe w dziejach Europy Zachodniej. Jedyna krucjata, gdzie hufce rycerskie zastąpiła garstka misjonarzy, a krzyż i słowo okazały się bardziej skuteczne od miecza<sup>2</sup>.

Syn Mieszka **Bolesław Chrobry** (992–1025) za przykładem władców zachodnich popierał gorliwie i finansował wszystkie wyprawy misyjne wysyłane z Polski. Pod jego wpływem św. Wojciech wybrał się do Prusów w 997 roku, a nie do Lutyków. Wśród pierwszych misjonarzy, którzy przygotowywali się do głoszenia Ewangelii i w 1003 roku ponieśli śmierć męczeńską koło Międzyrzecza Wielkopolskiego, było trzech Polaków: **Mateusz, Izaak i Kryspin**<sup>3</sup>. **Św. Bruno z Kwerfurtu** chrystianizuje na Czarnych Węgrzech oraz kieruje z Polski misję szwedzką, którą podjęła grupa zakonników z Międzyrzecza. Jeden z misjonarzy został przez św. Brunona konsekrowany na biskupa misyjnego i ochrzcił w 1008 roku pierwszego chrześcijańskiego króla Szwecji. Także później nie zaniechano ewangelizacji Szwecji, skoro w połowie XI wieku wysłano tam niejakiego **Osmunda**, biskupa wyświęconego w Polsce i to w sytuacji, gdy arcybiskupi z Magdeburga rościli sobie prawo do kierowania Kościołem szwedzkim. W kontekście polskich misji zewnętrznych w XI i na początku XII wieku trzeba także podkreślić udział Polski w utrzymaniu jedności Kościoła wschodniego na Rusi ze Stolicą Apostolską. Na Ruś wysłał Bolesław Chrobry **Reinberna**, biskupa kołobrzesckiego, który nie mógł wtedy na Pomorzu Zachodnim w pełni rozwinąć pracy misyjnej. Wysiłki na Rusi były początkowo podyktowane względami politycznymi a dopiero od XIII wieku mamy do czynienia z normalną misją.

## II. MISJE W XII I XIII WIEKU

Wysiłki ewangelizacyjne były skierowane w tym czasie głównie na wschód oraz w kierunku północnym i północno-wschodnim, czyli na Ruś, do Jaćwieży i Prus.

**Misje na Rusi** zapoczątkował niedawno powstały zakon dominikanów. Nieco później dołączyli do nich franciszkanie, którzy osiedlili się w Przemyślu (1235), a następnie we Lwowie na Haliczu. Wśród misjonarzy wyróżnił się szczególnie św. Jacek<sup>4</sup>, który pracował najpierw w Kijowie na Rusi (1228–1232) potem w Gdańsku i w Prusach (1236–1238). Akcja św. Jacka i jego towarzyszy miała charakter wyłącznie apostołski. O ruchliwej ich działalności świadczy przywilej posilkowania się w częstych podróżach przenośnym ołtarzem, udzielonym dominikanom prowincji polskiej w 1230 roku przez papieża Grzegorza IX. Dzięki staraniom arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego Pełki (1232–1258) Stolica Apostolska zamianowała biskupa dla Rusi w osobie Cystersa Gerarda († 1256), który osiadł w dawnym klasztorze pobenedyktynskim w Opatowie. Wydaleni z Kijowa domini-

<sup>2</sup> G. Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986, s. 151.

<sup>3</sup> W. Urban, *Akcja misyjna Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, I, Lublin 1969, s. 593.

<sup>4</sup> J. Woroniecki, *Św. Jacek Odrowąż*, Katowice 1947.



kanie przenieśli się do Halicza w roku 1238. Założyli też klasztor we Włodzimierzu na Wołyniu. Potwierdzeniem aktywności misyjnej zakonów żebraczych na Rusi było uczestnictwo arcybiskupa ruskiego Piotra na soborze powszechnym w Lyonie. Od 1340 roku wzrasta ponownie działalność misyjna dominikanów na Rusi, kierowana początkowo przez prowincję polską aż do roku 1378, kiedy to sześć jej konwentów na Rusi przydzielono do kongregacji peregrynantów. Po utworzeniu w r. 1378 metropolii łańciskiej w Haliczu na stolicy tej zasłynął jej metropolita bł. Jakub Strepa († 1409), budowniczy kościołów, krzewiciel Eucharystii i kultu maryjnego wśród wiernych. Po przeniesieniu stolicy metropolii z Halicza do Lwowa w 1414 r. wśród schizmatyków ruskich oraz Żmudzianów i Ormian pracował gorliwie pierwszy arcybiskup lwowski Jan z Rzeszowa.

**Akcja chrystianizacyjna Jaćwingów** służyła początkowo ekspansji politycznej. Dopiero po śmierci króla Krzywoustego inicjatywa misyjna przeszła w ręce Kościoła. Pierwsza znana nam wyprawa misyjna do kraju Jaćwingów miała miejsce w roku 1009. Grupie 18 misjonarzy przewodził św. Bruno z Kwerfurtu. Akcja chrystianizacyjna odbyła się bez oręża i miała charakter prawdziwie apostołski. Wynikiem tej wyprawy było nawrócenie jednego z książąt jaćwieskich wraz z jego 300 poddanyymi oraz męczeńska śmierć św. Brunona i części jego towarzyszy. Ze sprawozdania Wiperta, jednego z uczestników wyprawy, dowiadujemy się, że wyprawa trwała krótko; *misjonarzy zaprowadzono natychmiast przed króla. Zaraz też miała miejsce owa próba ognia, a po niej chrzest króla Nethimera i trzystu mężów. Potem książę tych ziem przybył konno do biskupa i nastąpiło męczeństwo*<sup>5</sup>. Od początku XIII stulecia akcja misyjna wśród Jaćwingów przeszła częściowo w ręce Kościoła i związała się całkowicie z problemem chrystianizacji Prus.

**Misja pruska** po niepowodzeniu wyprawy św. Wojciecha spoczywała przede wszystkim na biskupie płockim. Centrum tej misji znajdowało się w opactwie benedyktyńskim św. Wojciecha w Płocku. Nowe przebudzenie tej misji na początku XIII wieku wiąże się z inicjatywą cystersów z klasztoru w Łeknie, założonego w celu prowadzenia misji wśród Prusów. Opat tegoż klasztoru Gotfryd-Buchwał, częstokroć mylnie utożsamiany z Chrystianem, rozpoczął ok. roku 1206 systematyczną akcję nawracania Prusów na wiarę chrześcijańską. Po śmierci Gotfryda-Buchwała na czele misji stanął mnich cysterski z rodu Pałuków i Chrystian, prawdopodobnie Niemiec z pochodzenia. Punktem wyjścia misji pruskiej stała się ziemia chełmińska, a pieczę nad nią sprawował metropolita gnieźnieński Henryk Kietlicz, od roku 1210 jako legat papieski na całe Prusy. Owocem tej misji cysterskiej było nawrócenie dwóch pruskich wielmożów — Surwabuny i Warbody oraz nominacja Chrystiana z klasztoru w Łeknie na pierwszego biskupa Prus przez Innocentego III w 1225 roku. Został on wyposażony w liczne przywileje, a w 1218 r. stał się niezależny.

**Chryścianizacja Litwy.** Polska miała duże zasługi w rozpowszechnieniu chrześcijaństwa na Litwie i Żmudzi. W XIII wieku działał tam dominikanin polski,

<sup>5</sup> W. Meyszto wicz, Szkice o świętym Brunonie-Bonifacym, w: Sacrum Poloniae Millenium. Rozprawy – Szkice – Materiały historyczne, T. 5, Rzym 1958, s. 495.

uczeń św. Jacka, bł. Wit jako biskup litewski, konsekrowany w 1253 r. przez bpa Pełkę. W dziele chrystianizacji niewątpliwie doniosłą rolę odegrała pośrednio królowa Jadwiga, która swoją decyzją wyjścia za mąż za księcia litewskiego Jagiełłę przyczyniła się do unii polsko-litewskiej i późniejszej chrystianizacji. Po chrzcie Jagiełły z bojarami litewskimi rozpoczął się drugi etap chrystianizacji Litwy przez gorliwe apostołstwo franciszkańskiego biskupa wileńskiego Andrzeja Jastrzębca, kierownika misji litewskiej. Misje na Litwie prowadzili głównie polscy franciszkanie. Natomiast w chrystianizacji Zmudzi (1413–1417) wybijał się najbardziej dominikanin krakowski Jan Andrzej Wężyk, kaznodzieja królewski. Misje te znalazły możnych protektorów w osobach biskupa krakowskiego Jana Prandoty († 1266), metropolitów gnieźnieńskich Jarosława Bogorii († 1374) i Mikołaja Trąby oraz rektora Akademii Krakowskiej Pawła Włodkowica († 1435). W akcji misyjnej prowadzonej przez Polskę na Litwie najzagorzalszymi przeciwnikami byli Krzyżacy, którzy wszelkimi sposobami próbowali sparaliżować to dzieło. Sprawa oparła się o sobór w Konstancji, na którym najważniejszą niewątpliwie rolę odegrał już wspomniany Paweł Włodkowic. W swych wywodach podkreślał, że niedopuszczalne jest zmuszać pogan zbrojnie lub przemocą do przyjmowania wiary chrześcijańskiej, gdyż wiąże się to z krzywdą bliźniego.

### III. POLSKA PROTEKTOREM MISJI W PERSJI W XVI I XVII W.

Inną chlubną kartą w dziejach polskiej działalności misyjnej są dwa wieki opieki Polski nad Kościołem w Persji. Na skutek wspólnego wroga, jakim była Turcja, wytworzyła się wspólnota interesów chrześcijańskiej Polski i pogańskiej Persji. Polska usiłowała wykorzystać swoje wpływy do nawrócenia tego kraju<sup>6</sup>. Od 1638 roku do początków XVIII wieku pracowało tam 11 polskich misjonarzy, jezuitów i 7 karmelitów. Wśród dominikanów znajdował się również Polak **Rajmund Charzewski**, który został w 1647 r. przełożonym misji w Kaffie i przyczynił się do jej znacznego rozwoju. Dla pogłębienia wiary wśród wiernych założył sodalicję różańcową. Popierany przez Kongregację Rozkrzewienia Wiary, dotarł do Tatarów perekopskich i Czerkiesów; ochrzcił ok. 500 osób, szerzył wśród nich modlitwę różańcową i lekturę duchową. Żona Władysława IV Maria Ludwika ufundowała nową misję jezuicką w stolicy Persji i w Dżulfie. Pod koniec XVII wieku liczono w Persji 12 wielkich stacji pod kierunkiem augustianów, karmelitów, kapucynów i jezuitów ze stolicą biskupią w Isfahanie; stacje te stale uposażał i polecał sam król Jan III Sobieski. Jezuici polscy szamachijskiej stacji nosili tytuł „kapelanów poselstwa Jego Mości Króla Polskiego”. W razie potrzeby służyli jako tłumacze i przewodnicy posłów polskich, a niekiedy sami byli posłami, np. ks. Jan Gostkowski w 1690 r. i ks. Ignacy Zapolski w 1693 r. Wśród jezuitów szczególną sławę zdobył sobie znawca dziewięciu języków Tadeusz Krusiński.

<sup>6</sup> Pierwszą okazją do wzięcia pod opiekę misji w Persji było zjawienie się w Krakowie w r. 1604 trzech karmelitów włoskich, którzy wysłani przez papieża Klemensa VIII zdążyli na misje do Persji. Król Zygmunt III daje im listy polecające do szacha Abbasa I i to dało początek protektoratu królów polskich nad misjami w Persji. — Tamże.

## IV. POLSCY MISJONARZE W CHINACH W XVII WIEKU

W XVII wieku Zakon Jezuitów był tak liczny, że mógł dostarczyć misjonarzy do krajów zamorskich, zwłaszcza do Indii i Chin. Przeważnie w młodym wieku, wykształceni w swojej ojczyźnie oraz na zagranicznych uczelniach, wsiadali na statki żaglowe w Lizbonie, nie wiedząc co ich czeka u kresu podróży<sup>7</sup>. Pierwszym z nich był **Andrzej Rudomina**, syn rajcy i burmistrza wileńskiego. W Polsce w Akademii Jezuickiej pobierał nauki z logiki, na uniwersytecie w Moguncji studiował filozofię. 29-letni Andrzej Rudomina zatrzymał się w Goa prawie rok, oddając się pracy kapłańskiej i charytatywnej. Ponieważ często zapadał na febrę, wysłano go w 1626 roku do Chin. Opanował język chiński na tyle, że wkrótce napisał w nim dwie broszury ascetyczne o cnotach i wadach. Pisał też o różnych kwestiach wiary oraz nauk przyrodniczych i matematycznych. Brał udział w wielkiej dyskusji: jakim słowem chińskim wyrazić imię Boga? Uważany za człowieka niezwykle świętobliwego zmarł na gruźlicę płuc w 1632 r. Następnym jezuitą, który przybył do Chin, był bratanek kasztelana wieluńskiego, absolwent jezuickiego kolegium w Lublinie i student Akademii Krakowskiej **Wojciech Męciński**. Studia teologiczne kończył w Rzymie i Portugalii. Jego pragnienie męczeńskiej śmierci w Japonii zostało spełnione po 10 latach długiej i pełnej przygód podróży przez Indie (pracował najpierw w Goa, potem 4 lata w południowym Wietnamie i Kambodży), Malakę, Makau i Filipiny. Ostatecznie wylądował w pobliżu Nagasaki, gdzie nazajutrz wszyscy zostali uwięzieni i skazani na śmierć. W ciągu siedmiu miesięcy zadawano im straszliwe katusze, a w marcu 1643 r. zawieszono ich głowami w dół w cuchnącej trującymi wyziewami jamie. Po siedmiu dniach o. Męciński zakończył życie. Jako trzeci Polak dotarł do Makau w 1640 r. jezuita **Jan Lewicki**, o który wiemy niewiele; zginął na morzu u brzegu Chin w czasie katastrofie okrętowej w drodze do Tonkinu. Tradycyjnym szlakiem przez Portugalię dotarł w 1645 roku następny misjonarz — Wielkopolanin **Mikołaj Smogulecki**, który wkrótce zaczął wykładać w Nankinie matematykę i astronomię. Wykształcenie w zakresie nauk matematyczno-przyrodniczych, filozoficznych i prawniczych zdobył wcześniej na studiach w Niemczech i Włoszech, dokąd wysłał go ojciec, starosta bydgoski. Przed wstąpieniem do Zakonu Jezuitów Mikołaj Smogulecki piastował urząd starosty w Nakle i posłował na sejm nakielski. W wieku 26 lat wstąpił do Zakonu Jezuitów i w Rzymie ukończył studia teologiczne. W roku 1644 z Rzymu udał się do Lizbony a stamtąd po 10 miesiącach żeglugi przybył do Dżakarty na Jawie. Dwa lata później był już w Nankinie, w Chinach. Z powodu niestabilnej sytuacji politycznej przeniósł się do Fuczou, gdzie kilka lat gorliwie pracował. Wysłany powtórnie do Nankinu, nie zaniedbując pracy wśród prostaczków, nawiązał kontakt z warstwą pogan wykształconych, imponując im swą wiedzą z dziedziny matematyki i astronomii. Sława jego nauki dotarła do Pekinu, dokąd go sprowadził w 1653 r. sam cesarz chiński. Smogulecki znany jako Mu Ni-Co wprowadzał w Chinach system kopernikański i wniósł

<sup>7</sup> R. Bałowski, Polskie wrota do Chin, *Poznaj Świat* 3(2000), s. 65–69. Sylwetki tych misjonarzy zostały obszernie scharakteryzowane jako dodatek w książce F.A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 303–386.

istotny wkład w dzieło zbliżenia Chińczyków do kultury europejskiej. Nie nęciło go jednak spokojne życie na dworze cesarskim; marzył o ewangelizacji Mandżurii, a gdy to okazało się niemożliwe, otrzymał od cesarza list żelazny, udał się w drogę na południe i przybył do Kantonu. Swymi wpływami dopomógł jezuitom osiedlić się na wyspie Hainan. Zmarł po 10-letniej pracy w Chinach w drodze powrotnej do Kantonu w 1655 r. Niemal jednocześnie ze Smoguleckim przyłączył się do Makau młodszy od niego o 4 lata **Michał Boym**<sup>8</sup>, syn lwowskiego lekarza i burmistrza, fundatora kaplicy Boymów przy katedrze lwowskiej. Rodzina Boymów przybyła do Polski z Węgier. Michał wstąpił do jezuitów w 1631 roku, teologię ukończył w Krakowie. W roku 1643 odplynął z Portugalii na Daleki Wschód i w r. 1645 wylądował w Tonkinie. Na wyspie Hainan studiował język chiński, następnie pracował w prowincjach Kwangtung i Kwangsi, gdzie osiągnął najwyższe zaufanie ostatniego cesarza dynastii Ming, który powierzył mu ważną misję dyplomatyczną do papieża. Stanąwszy w Rzymie, nie został oficjalnie jako poseł przyjęty przez Innocentego X, dopiero trzy lata później, po śmierci tego papieża, przyjął go jego następca Aleksander VII. Do Rzymu polski misjonarz przywiózł sporo swoich rękopisów, gotowych do druku, jak katechizm chiński, dzieła z zakresu chińskiej moralności, flory, medycyny, matematyki oraz mapę Chin. Był zapewne pierwszym europejskim sinologiem o tak rozległej wiedzy o Chinach, czerpanej z 16-letniego pobytu na Dalekim Wschodzie. W roku 1656 Boym wrócił do Chin, by cesarzowi wręczyć list papieża. W tym czasie jednak u władzy była już nowa dynastia Tsingów. Boym próbuje dostać się do Tonkinu przez Syjam, w górach ginie jednak z wyczerpania. Wszyscy wspomniani misjonarze łączyli zakładanie Kościoła z rozwojem kultury narodu chińskiego.

Po tej pięknej epoce misyjnej u polskich jezuitów następuje przerwa, zakończona po rozbiorach i odnowie zakonu. Oprócz tych najbardziej znanych misjonarzy w Chinach, inni jezuita pracowali w Indiach. **Gabriel Łętowski** w misji madurskiej, zmarł w Goa w r. 1659; Dominik Grefoire, Polak, w 1647 r. próbował z Indii dostać się do Europy, ale nie zdołał i wrócił do Goa. Na misji goańskiej w Indiach pracowali też dwaj karmelici boski: **Hieronim Drzewiecki**, **Mikołaj z Bibersztyna Kazimierski** i **Dionizy od Jezusa Miliński**, który zmarł potem jako misjonarz w Kongo (1673 r.).

## V. UDZIAŁ POLSKI NA MISJACH W XVII I XVIII WIEKU

W XVIII wieku o. **Florencjusz Szostak**, który w latach 1746–1773 był arcybiskupem w Verapoly, pracował gorliwie i ofiarnie, budował kościoły i kaplice, a nawet seminaria duchowne. Kilku ojców franciszkanów (bernardynów) znajdowało się w Chinach, Indiach i Ziemi Świętej, gdzie pracował o. **Władysław Dorosiewicz** († 1724).

Rozbiory Polski i w związku z nimi kasacja klasztorów w zaborach rosyjskim, pruskim i częściowo także austriackim zadały cios pracy misyjnej, jaka wychodziła z Polski. Stąd też przez długi czas nie spotykamy Polaków na misjach zamorskich.

<sup>8</sup> E. Kaładziński, Michał Boym. Ambasador Państwa Środka, Warszawa 1999.

Dopiero w XIX wieku wzmożyły się polskie usiłowania misyjne. W 1832 r. do pracy misyjnej w Indiach udał się kapucyn **Florian Topolnicki**, Podolanin (zmarł w opinii świętości w Lugdunie w 1842 r.). Dziesięć lat później przybyli tam także dwaj jego współbracia, rówieśnicy zakonni **Feliks Studziński** i **Emanuel Jan Słowik**<sup>9</sup>. Obaj ukończyli kapucyńskie kolegium w Rzymie. Studziński pracował w Bombaju, Bhagalpur i Bankipore i był sekretarzem biskupa misyjnego Atanazego Zuber. Ich stosunkowy krótki okres pracy misyjnej stanowił wkład polski, a szczególnie kapucynów, w dzieło ewangelizacji Indii.

Jezuita **Maksymilian Ryłło** († 1848), rektor Kolegium *Urbanianum* w Rzymie, zwany też twórcą uniwersytetu w Bejrucie, opracował plan wikariatu apostolskiego Afryki Środkowej. Wikariat został utworzony w 1845 roku, a ks. Ryłło został jego pierwszym prowikariuszem. Opracował także plan ewangelizacji „czarnej” Afryki, który przyjęła za swój Kongregacja Rozkrzewiania Wiary. Swoje pracowite życie w Mezopotamii, Syrii i Sudanie Angielskim zakończył w 1848 r. podczas podróży misyjnej po Nilu. W Indiach Wschodnich pracował jako misjonarz jezuita **Michał Twardowski** († 1891). W tym samym czasie działał w Indiach Bronisław Gałkowski. W Chinach, w Hongkongu, owocną pracę misyjną rozwijał ks. Augustyn Płaczek pochodzący ze Śląska. Na terenie Chin szeroką akcję misyjną rozwinęli misjonarze św. Wincentego á Paulo pochodzący z Polski na czele z ks. Ignacym Krausem, późniejszym biskupem w Chinach. Wśród trędowatych na Madagaskarze pracował jezuita Jan Beyzym<sup>10</sup>, święty misjonarz, ich opiekun, lekarz i duszpasterz.

Polscy jezuita z prowincji małopolskiej z ks. **Emanuelem Gabryelem** na czele rozpoczęli w 1880 roku pracę w Dolnej Zambezji, dzisiejszym Mozambiku, a w późniejszych latach także w Górnej Zambezji, nazwanej później północną Rodezją, a ostatecznie Zambią. W tzw. misji zambeskiej pracowali Emanuel Gabryel i **B. Ostrowski**. Później przybyli ojcowie: **Hilar, Bulsiewicz, Lazarewicz, Mohl, Łukotyński i Hankiewicz** oraz braci — **Żurek i Tomanek**. Polscy misjonarze wznoszą piękny kościół, zakładają szkoły, pomagają ludności rodzimej w opiece lekarskiej. Tam właśnie powstała prefektura apostolska Broken Hill z jezuitą ks. **Bronisławem Wolnym**, prefektem apostolskim na czele. W Afryce południowo-zachodniej, w Namaqualandzie, jako prefekt apostolski pracował wybitny misjonarz polski o. **Stanisław Poraj-Królikowski**, z zakonu oblatów<sup>11</sup>.

Osobne chlubnie zapisane karty, wypełnili polscy kapłani wśród emigrantów w Ameryce Północnej i Południowej. Bardzo ściśle był związany z Kościołem katolickim w Ameryce i pracami jezuickimi ks. **Franciszek Dzierożyński**, zwany „świętym patriarchą”. Szeregi kapłańskie Polaków za granicą stale wzbogaca Polskie Seminarium Duchowne w Orchard Lake, w stanie Michigan, założone na mocy zezwolenia papieża Leona XII w 1885 r. przez ks. **Józefa Dąbrowskiego**.

„Chwałą Polski na misjach” był pracujący w Indiach 30 lat abp **Władysław Michał Zaleski** († 1925)<sup>12</sup>, delegat apostolski dla Indii (1892–1916), później

<sup>9</sup> J. Duchniewski, Udział polskich kapucynów w ewangelizacji Indii, *RTK* 56: 1999, z. 4, s. 33–40.

<sup>10</sup> Cz. Drążek, *Postługacz trędowatych*, Kraków 1977.

<sup>11</sup> Cz. Białek, *Jezuici polscy w misji zambeskiej*, Warszawa 1980 oraz S. Czapiewski, *Latem w słonecznej Rodezji — Obrazki z polskiej misji w Afryce*, Chicago 1958.

<sup>12</sup> W. Malej, *W.M. Zaleski, Delegat Apostolski Indii wschodniej*, Rzym 1965.

patriarcha antiocheński, twórca pierwszego Ogólnoindyjskiego Seminarium Duchownego w Kandy (1893) na Cejlonie, przeniesionego w 1955 roku do Puny. Kształcenie rodzimych kapłanów przyspieszyło dojrzewania Kościoła w Indiach. Urodził się na Litwie; powstaniec styczniowy.

Jako prefekt Kongregacji Propagandy Wiary działał w latach 1892–1902 **Mieczysław Halka Ledóchowski**, prymas Polski, wygnany z Gniezna i Poznania przez rząd pruski<sup>13</sup>. Dla wspierania misji katolickich w 1894 r. **Teresa Maria Ledóchowska**<sup>14</sup> ze zdumiewającą stałością i wytrwałością powołała do życia prężny Instytut Misyjny pod nazwą „Sodalicja św. Piotra Klawera dla Misji Afrykańskich”. Dla rozpowszechnienia dzieła przemawiała setki razy, co na owe czasy wcale nie było oczywiste. Główny akcent działalności został położony na apostołat słowa drukowanego. Do II wojny światowej wydrukowano 3 miliony książek w 160 językach afrykańskich, przeważnie w drukarniach klaweriańskich. Pismo misyjne dla Afryki „Echo Afryki” ukazywało się w 1922 r. w 8 językach europejskich. Polscy jezuici pracowali także na Madagaskarze. Wyróżnił się wśród nich apostoł trędowatych ks. **Jan Beyzym** (1898–1912), który wybudował na wyspie szpital dla trędowatych ze składek społeczeństwa polskiego. Działalność misyjną prowadzili również inni Polacy należący do niemieckich i austriackich prowincji zakonnych, a także polscy emigranci z prowincji zakonnych amerykańskich i kanadyjskich: ojcowie biali, oblaci św. Franciszka Salezego, trapiści z Mariannahill, misjonarze Ducha św., oblaci Maryi Niepokalanej, pallotyni, werbiści, wśród których wyróżnił się ks. **Jan Grycman SVD**, współpracownik ks. **Pawła Szestey SVD**.

## VI. MISJE W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Udział polskich misjonarzy w dziele misyjnym Kościoła okresu międzywojennego obejmuje zaledwie życie jednego pokolenia Polaków, którzy cieszyli się entuzjastycznie z odzyskanej niepodległości po 123 latach niewoli. Jednak narodzinom II Rzeczypospolitej towarzyszyły też bardzo trudne realia kraju zrujnowanego wojną i zaborami. Silny nacjonalizm, wyrastający z prób restauracji dawnego kształtu państwa polskiego — w sytuacji, gdy Polska była faktycznie państwem wielonarodowościowym, w którym narodowości utożsamiały się w dużej mierze z wyznaniem — stanowił ważne wyzwanie dla Kościoła katolickiego w Polsce, stąd dzieło misyjne będące wyrazem chrześcijańskiego uniwersalizmu zajmowało w tym kontekście bardzo ważne miejsce. Mimo trudnych początków wzrastał stopniowo udział polskich misjonarzy w uniwersalnym zaangażowaniu misyjnym Kościoła. Według danych z 1937 roku na misjach pracowało w okresie międzywojennym 263 ojców i braci z 10 zgromadzeń męskich (salezianie, werbiści, księża misjonarze, jezuici, franciszkanie konwentualni, bernardyni, oblaci, pallotyni,

<sup>13</sup> W. Klimkiewicz, Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki 1822–1902, T. 3, Poznań 1987.

<sup>14</sup> K. Czermak, Misje odnawiają Kościół, Tarnów 1996. Zob. też M.T. Walzer, Na nowych drogach, St. Paul 1974; B. Bejze (red.), Maria Teresa Ledóchowska i misje, w: W nurcie zagadnień posoborowych, T. 9, Warszawa 1977.

karmelici bosy i saletyni) oraz 210 sióstr zakonnych z ośmiu zgromadzeń żeńskich (polskie franciszkanki misjonarki, szarytki, służebniczki starowiejskie i poznańskie, salezjanki, siostry służebniczki Ducha św, dominikanki misjonarki, urszulanki, siostry misjonarki św. Rodziny). W roku 1932 pracowało na misjach 165 misjonarzy i 210 misjonek, w sumie 375. W 1969 było na misjach 575 polskich misjonarzy, w tym 379 kapłanów, 59 braci zakonnych, 129 sióstr oraz osiem osób świeckich. Natomiast w roku 1997 ich liczba wynosiła 1835 misjonarzy i misjonek: 1079 misjonarzy i 488 sióstr zakonnych. W tym 235 księży diecezjalnych i 17 misjonarzy świeckich. Najwięcej misjonarzy z zakonu werbistów 233, potem salezjanie 103, franciszkanie 97, redemptoryści 75, pallotyni 68.

Podstawy rozwoju ruchu misyjnego w odrodzonej Polsce dał arcybiskup **Edmund Dalbor** (1915–1926), kardynał i pierwszy prymas w wolnym kraju. To on założył w Archidiecezji Gnieźnieńskiej Poznańskiej Związek Misyjny Kleru i Duchowieństwa, a dla osób świeckich Towarzystwo Misyjne. W okresie jego rządów, w następstwie troski o wychowanie w duchu misyjnym dzieci, rozwinęło swą działalność także Dzieło św. Dzieciństwa Jezus<sup>15</sup>. To właśnie w Poznaniu, dzięki życzliwości kardynała Dalbora, **werbiści** założyli w 1919 pierwszą placówkę werbistowską, dając tym samym początek temu specyficznemu misyjnemu zgromadzeniu w nowo powstałej ojczyźnie<sup>16</sup>.

W okresie lat międzywojennych można wyróżnić szczególnie cztery typowo polskie tereny misyjne: misję jezuitką w Rodezji Północnej, misję księży misjonarzy w Chinach, misję bernardynów w Mandżurii i na Sachalinie oraz misję o. Maksymiliana Kolbe w Nagasaki.

**Misja jezuitka w Rodezji Północnej.** Rodezja Północna z misją prowadzoną przez jezuitów w Broken Hill na terenie Afryki była pierwszą misją powierzoną przez Stolicę Apostolską wyłącznie misjonarzom z Polski. Została zapoczątkowana już w 1912 r. a pierwszym przełożony tej misji był ks. **Apoloniusz Kraupa**, który zmarł w 1919 r. na chorobę tropikalną. Misja w Rodezji Północnej wzbogacała się stale o personel misyjny. W latach 1920–1925 przybyło dwunastu nowych misjonarzy z Polski, a w następnym dziesięcioleciu, w latach 1928–1938 szeregi misji zasililo dalszych osiemnastu jezuitów. Corocznie udzielano chrztu około tysiącu osobom. W roku 1927 bardzo rozległa terytorialnie misja polska odstąpiła część terenu misjonarzom innych narodowości. Równocześnie misja została przemianowana na prefekturę apostolską, której ordynariuszem został ks. Bruno Wolnik. W 1932 r. liczyła ona 10 księży i 15 braci. Z tej misji wyrósł najpierw wikariat apostolski (1950), a następnie archidiecezja Lusaka i metropolia Północnej Rodezji na czele której stanął polski jezuita **Adam Stanisław Kozłowiecki**, więzień obozów koncentracyjnych w Oświęcimiu i Dachau.

<sup>15</sup> A. Andrzejak, U początków ruchu misyjnego w Polsce. Biskup Kazimierz Kowalski (1896–1972), Poznań 1933, s. 13.

<sup>16</sup> Pierwszy dom misyjny utworzono w Bytomiu 1920 r. sądząc, że przypadnie Polsce, a w 1922 nabyto dom w Rybniku, gdzie prócz redakcji powstało Niższe Seminarium. Potem w roku 1923 powstaje Górna Grupa, gdzie polska prowincja posiadała własną drukarnię, wydawnictwo, Niższe Seminarium oraz nowicjat braci. Po 10 latach pobytu werbistów w Polsce były widoczne owoce: trzy małe seminaria z 166 wychowankami, 5 czasopism religijno-misyjnych, pozyskanie liczego grona przyjaciół dzieła misyjnego. Zgodnie z tradycją założyciela o. Arnolda Janssena praca wydawnicza stanowiła główną podporę pracy misyjnej. Wrzesień 1939 zastał prowincję polską w pełni rozkwitu.

**Misja księży misjonarzy w Chinach (Shunteh i Uenczou).** Na terenie Chin szeroką akcję misyjną rozwinęli misjonarze św. Wincentego à Paulo. Papież Pius XI polecił temu Zgromadzeniu w 1928 tereny misyjne w Chinach. W 1929 r. wizytator **Józef Kryśka** wysłał pierwszą grupę 6 misjonarzy do Chin. Byli to: ks., przyszły biskup Shunteh ks. **Antoni Górski**, 3 seminarzyści oraz brat **Stanisław Fedzin**.

Misjonarze byli świadomi, że jedynym sposobem dotarcia duchowego do Chińczyka jest akcja charytatywna oraz lekarska; misjonarze w Chinach prowadzili szpital, w którym pracował znany lekarz-okulista **ks. dr Wacław Szuniewicz**<sup>17</sup>. Ten znakomity lekarz chorób dziecięcych wstąpił do Zgromadzenia Księża Misjonarzy w Krakowie, a po święceniach udał się do Chin. Zastąpił tam jako oftalmolog, organizując przychodnię i szpitale, przeprowadzając setki kursów dla pielęgniarzy. Dzięki udanym operacjom wyrobił sobie opinię prawie cudotwórcy. Lekarstwa dla szpitala dosyłało w dużej mierze z Poznania, gdzie Centrala Misyjna współpracowała z oddanym sprawie Chin prof. Uniwersytetu Poznańskiego dr. **Adamem Wrzosem**. Ks. Szuniewicz został mianowany dyrektorem generalnym wszystkich szpitali katolickich w pñ. Chinach. Po opuszczeniu Chin udał się do USA, gdzie prowadził wykłady uniwersyteckie, a od 1952 r. pracował pomagając medycznie w Brazylii, gdzie zmarł w 1963 roku.

W Chinach prowadziły pracę misyjną też inne zakony. Polscy dominikanie wysyłali swoich pierwszych misjonarzy do Chin, obsadzając stopniowo część wikariatu apostolskiego Wanhsie (prowincja Seczuan), myśląc zresztą o stworzeniu własnej misji w tym kraju. Także werbiści rozpoczęli pracę w Chinach. Była to pierwsza misja tego zgromadzenia. O. **Franciszek Białas** był profesorem Katolickiego Uniwersytetu Fu-Jen w Pekinie i założycielem w 1935 r. czasopisma sinologicznego instytutu „Monumenta Serica” dla badań nad kulturą i religią Chin. W Chinach pracowali też jego współbracia: **ks. Augustyn Zmarzły** w prowincji Honan i ks. **Ludwik Gołąb** w chińskim Turkiestanie.

Natomiast w Hongkongu gorliwie misjonował od 1898 r., syn ziemi śląskiej o. **Augustyn Płaczek** ze Zgromadzenia Mediolańskiego Misji Zagranicznych. Umarł jako kandydat na biskupa w Hongkongu w 1929 r. Był powszechnie znany w Hongkongu, nawet protestanci go kochali, a przede wszystkim wojsko. Był bowiem kapelanem armii lądowej i marynarki, dbał szczególnie o potrzeby duchowe marynarzy różnych narodowości. Zarządzał także kościołem garnizonowym. Znał niemiecki, francuski, włoski, angielski, chiński, portugalski. Zaskarbił sobie wielki szacunek wśród rodzimego kleru, będąc rektorem i profesorem Wyższego Seminarium<sup>18</sup>.

**Misja polska w Mandżurii i na Sachalinie.** Najwybitniejszą placówką polską i katolicką na Dalekim Wschodzie była parafia harbińska w Mandżurii, licząca

<sup>17</sup> J. Piłtoń, Działalność misyjna Zgromadzenia Księża Misjonarzy, w: Władysław Kowalak (red.), Misjonarze polscy w świecie. Materiały sympozjum misjologicznego. Zeszyty Misjologiczne ATK T. VI cz. 2, Warszawa 1982, s. 122.

Ks. Szuniewicz urodził się w 1892 r. w Głębokim na Wileńszczyźnie. Studia średnie odbył w Smoleńsku, a medycynę studiował w Moskwie. W latach 1923–1927 był profesorem medycyny na Uniwersytecie Stefana Batorego.

<sup>18</sup> K. Kapitańczyk, Udział Polski w dziele misyjnym, Poznań 1933, s. 114.



5 tys. wiernych. **O. Gerard Piotrowski**, apostołujący najpierw gorliwie w Chinach (w okręgu Hankou), został zamianowany w roku 1924 administratorem wikariatu apostolskiego Syberii z siedzibą właśnie w Harbinie. Do 1931 roku parafia harbińska wchodziła w skład diecezji władywostockiej, a następnie została uzależniona bezpośrednio od delegata apostolskiego w Chinach. W Harbinie założono gimnazjum polskie, a obok polskich kapłanów pracowały także polskie zakonnice. Przez pewien czas istniało również małe seminarium, przeniesione z Władywostoku, a nawet wychodził „Tygodnik Polski” redagowany przez proboszcza parafii harbińskiej. W roku 1929 odwołano o. Gerarda Piotrowskiego z Harbina i polecono mu organizację nowej placówki w Japonii na wyspie Karafuto (Sachalin). W Japonii pracował od 1910 r. Polak z Górnego Śląska, o. **Angellus Kowarz**, z zakonu Braci Mniejszych, który następnie, jako znający język polski, został wysłany na Sachalin, by tam zaopatrywać potrzeby duchowe garstki Polaków, a jednocześnie rozwinąć misje wśród kolonistów japońskich. W 1932 roku Sachalin z 560 katolikami stał się misją niezależną jako prefektura apostolska Karafuto.

**Misja japońska w Nagasaki.** Ciekawą misją była ze względu na metodę ewangelizacji misja franciszkanów konwentualnych w japońskim mieście Nagasaki. Misja liczyła 5 ojców i 20 braci. Ojciec Maksymilian Maria Kolbe wraz z czterema braćmi zakonnymi ruszył do Japonii bez jakiegokolwiek oparcia i założył tam w 1929 roku japoński Niepokalanów. Placówka franciszkańska w Japonii **Mugenzai no sono** była całkowicie zależna od prowincji polskiej i polskiego społeczeństwa katolickiego. Placówka ta odegrała pionierską rolę. Przyszły święty, o. Maksymilian podchodził do sprawy misji w sposób oryginalny: opierał ją na mocnej podstawie ideowej i wytyczał jej nowoczesne metody. Podstawą apostołstwa było hasło: „Niepokalana — celem, ubóstwo — kapitałem”. Jako główne środki apostołskie o. Maksymilian obrał prasę i wychowanie tubylczych misjonarzy<sup>19</sup>. W Japonii było bardzo rozwinięte czytelnictwo, już w miesiąc po przyjeździe w maju 1929 ukazuje się tam pierwszy numer „Rycerza Japońskiego” (*Seibo no Kishi*). W 1930 pracowało na tej placówce 7, w 1932 — 12 a w chwili wybuchu II wojny światowej 25 misjonarzy (5 ojców i 20 braci). O. Kolbe napełniony duchem misyjnym wyjechał z Japonii do Indii, chcąc założyć następny Niepokalanów i zdobyć Kościołowi nowych wyznawców. Wybuch wojny przekreślił te śmiałe plany. **Brat Zenon Żebrowski** z puszczy kurpiowskiej, zwany potocznie przez Japończyków „Białym Dziadkiem” przeżył tam w 1945 roku wybuch bomby atomowej. Po wojnie zajął się opuszczonymi dziećmi i zbierał je w sierocińcu. Znalazł przy tym wielu współpracowników wśród Japończyków. Szczególną sympatią darzyła go prasa; rząd przydzielił mu bezpłatny bilet na pociągi po całym kraju.

Ogółem na koniec tego kresu liczba polskich misjonarzy i misjonek przyznających się do narodowości polskiej i pracujących na terenach misyjnych wynosiła 450 do 500 osób, co nie było wcale małą liczbą, jeśli zważy się potrzeby w kraju. Niestety, obiecujące początki misyjnego zaangażowania Kościoła polskiego zostały gwałtownie przerwane wybuchem II wojny światowej.

<sup>19</sup> P. Anzulewicz i A.M. Wędrowski, Działalność misyjna polskich franciszkanów poza granicami kraju, w: Eugeniusz Śliwka (red.) Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce (1945–1986), Pieniężno 1992, s. 130.

## VII. OKRES POWOJENNY

W pierwszych latach powojennych (1945–1957) do krajów misyjnych wyjechało 55 polskich misjonarzy. W latach 1958–1968 udało się na tereny misyjne 252 misjonarzy. W 1969 roku pracowało na misjach 575 polskich misjonarzy: 379 kapłanów, 59 braci zakonnych, 129 siostr oraz 8 osób świeckich.

Po Soborze II Watykańskim grupa polskich misjonarzy werbistów wyjechała do Indonezji i Nowej Gwinei, potem także do Ghany i Zairu. Z czasem powstały całe okręgi misyjne powierzone polskim misjonarzom: oblaci Maryi Niepokalanej objęli je w Kamerunie i na Madagaskarze, pallotyni w Rwandzie. Polski brat oblat o. **Eugeniusz Jureczko** OMI został biskupem Yokadoume w Kamerunie. Polscy misjonarze pełnili posługę wikariuszy generalnych przy biskupach afrykańskich. W 1967 roku została powołana do istnienia Komisja do Spraw Misji Episkopatu Polski. Wraz z komisją zostało stworzone Biuro Misyjne. W 1984 roku w Warszawie powstało Centrum Formacji Misyjnej, później zaś Instytut Misyjny Laikatu.

Obecnie według danych z 1997 roku na misjach pracuje 1.835 polskich misjonarzy i misjonek. W gronie tym jest 488 siostr zakonnych (2% ogółu siostr) oraz 1.079 misjonarzy (10% zakonników). Największa liczba misjonek pochodzi ze zgromadzeń franciszkanek misjonek Maryi (57), służebnic Ducha św. (53) i służebniczek Starowiejskich (33). Wśród misjonarzy najwięcej jest werbistów (223), salezjanów (103), franciszkanów (97), redemptorystów (75), pallotynów (68) i oblatów Maryi Niepokalanej (55). W stosunku do lat przedwojennych zmniejszył się udział braci zakonnych na misjach. Na misjach pracuje 232 polskich księży diecezjalnych, co stanowi nieco ponad jeden procent duchowieństwa diecezjalnego. Działalność prowadzi także 17 misjonarzy świeckich. Wśród nich znana jest przede wszystkim doktor **Wanda Błęńska**, nazwana Matką Trędowatych, wśród których pracowała 42 lata w Ugandzie. Oprócz leczenia i szkolenia pani Wanda prowadziła badania naukowe. W czasie 17 lat pracy wśród trędowatych zdołała utworzyć 36 filii i podstacji ośrodka centralnego. Równie znanym misjonarzem oddanym całkowicie posłudze trędowatym jest polski werbista pracujący w Indiach o. **Marian Żelazek**.

## ZAKOŃCZENIE

W ciągu tysiąclecia działalności misyjnej Kościoła w Polsce spotkaliśmy wiele wybitnych postaci, które oddały wszystkie swoje talenty i umiejętności sprawie Chrystusa, który pragnie wciąż ogarnąć swoją miłością każdego człowieka, niezależnie od granic rasowych, narodowych czy społecznych. W realizacji tego posłania nie przeszkodziły nawet trudne czasy narodowej niewoli. Lata powojenne są ważnym świadectwem wielu inicjatyw misyjnych Kościoła polskiego i ducha ewangelicznej ofiarności. Ale też świadczą o ciągłej potrzebie, aby ten ogromnym potencjał duchowy tego Kościoła mógł dojrzewać i rozszerzać swoje horyzonty przez otwarcie się na potrzeby Kościoła powszechnego, który w dobie globalizacji na naszych oczach coraz częściej i wyraźniej zaznacza swoją obecność na naszych oczach.

**L'ATTIVITÀ MISSIONARIA DELLA CHESA POLACCA NEGLI ANNI 1000–2000**

## SOMMARIO

Questa presentazione ci da uno sguardo d'insieme dell'attività missionaria della Chiesa polacca in tutto la sua storia.

Lo slancio missionario dei Polacchi durante mille anni, anche nei tempi della spartizione dello stato, abbracciò tutti i Continenti del mondo.

La Chiesa polacca, nonostante il suo eminente carattere nazionale, fu sempre allo stesso tempo aperta all'universalismo evangelico del Cristianesimo.



## OBSZARY NASZEJ NIEWIARY

Treść: — I. Sprawa ateizmu i niewiary troską Kościoła powszechnego. — II. Niektóre przyczyny utraty zaufania do Kościoła. — III. Areligijne źródła nadziei. — IV. Przykład postaw. — V. Problem krytyki Kościoła i naszej na nią wrażliwości. Zakończenie. — Zusammenfassung.

Obszary naszej niewiary to temat ogromny jak rzeka. Dlatego postaram się przedstawić nieco tylko myśli związanych z tematem: problem niewiary w perspektywie duszpasterstwa. Zaczę swoje rozważania od krótkiego cytatu z książki Jana Pawła II: *Przekroczyć próg nadziei*. W 17 punkcie Ojciec Święty był zapytany w związku z przewidywaniem wynikającym z danych statystycznych, że około roku 2000 liczba muzułmanów będzie w świecie większa niż liczba chrześcijan: *Jakich uczuć doznaje Wasza Świątobliwość w obliczu takiej rzeczywistości po dwudziestu wiekach ewangelizacji? Jaki dostrzega w tym zamysł Boży?*

Podaję krótki fragment odpowiedzi:

*Żadna statystyka zmierzająca do czysto ilościowego ujęcia wiary, na przykład poprzez samo tylko uczestnictwo w rytach religijnych, nie dociera do sedna zagadnienia. „Same cyfry tutaj nie wystarczają”<sup>1</sup>.*

Możemy dodać do tych słów Ojca Świętego, że każdy człowiek obdarzony duszą nieśmiertelną jest wartością nieskończoną. Trzeba więc żebyśmy my duszpasterze, widzieli wartość nieskończoną w każdym pojedynczym człowieku, w każdej osobie, a nie tylko jednostkę w statystyce.

### I. SPRAWA ATEIZMU I NIEWIARY TROSKĄ KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO

Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym — *Gaudium et spes* — zajął się bardzo poważnie sprawą ateizmu: jego formami i źródłami (KDK 19), ateizmem usystematyzowanym (KDK 20) oraz postawą Kościoła w tym względzie (KDK 21). Nic dziwnego więc, że Ojciec Święty Paweł VI, realizując postanowienia soboru, już dnia 9 kwietnia 1965 roku

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 89.

ustanowił *Sekretariat dla Niewierzących* z zadaniem studiowania ateizmu, jego form i przyczyn, oraz nawiązania z niewierzącymi dialogu.

Pod terminem „niewierzący” rozumie się tych wszystkich, którzy w teorii i praktyce nie wyznają żadnej religii: ateistów, agnostyków, obojętnych itd. Oczywiście spotkanie i dialog wierzących z niewierzącymi może się urzeczywistniać jedynie na podstawie wspólnego przyjmowania autentycznych wartości ogólnoludzkich i dobrej woli ich realizowania. Dialog ten nie jest jakąś formą prozelityzmu, nawracania, lecz jednym z bodźców, który pomagając lepiej rozumieć dzisiejsze przyczyny niewiary, a także i wiary, skłania wierzących do refleksji teologiczno-pastoralnej nad sposobami przekazywania orędzia chrześcijańskiego współczesnym ludziom.

W 1988 roku nastąpiła reorganizacja Kurii Rzymskiej i obecnie kompetencje *Sekretariatu dla Niewierzących* przejęła *Papieska Rada ds. Kultury* mająca dwa wydziały: *Wiara i Kultura* oraz *Dialog z Kulturą*. Charakterystyczne, że w nazwie tej rady nie użyto słowa „niewierzący”. Położono natomiast akcent na dialog członków Kościoła z przedstawicielami różnych kultur i orientacji myślowych, w tym także niewierzących, dla wzajemnego zrozumienia i przezwyciężenia uprzedzeń.

W Polsce *Komisja Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi* została powołana w 1976 roku. Jej pierwszym przewodniczącym był bp Kazimierz Majdański.

Ważnym wydarzeniem było sympozjum na temat: *Niewierzący a Kościół* zorganizowane przez tę komisję. Odbyło się ono 31 maja 1988 roku w siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski. Gościem był kard. Paul Poupard, przewodniczący *Papieskiej Rady ds. Kultury*<sup>2</sup>.

Kolejnymi przewodniczącymi *Komisji ds. Dialogu z Niewierzącymi* byli bp Alfons Nossol i bp Bohdan Bejze. Sekretarzem od 1980 roku był ks. Bronisław Dembowski. Poważnym osiągnięciem *Komisji* pod przewodnictwem bpa Bohdana Bejzego było opublikowanie w 1993 roku książki *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?*<sup>3</sup> zawierającej odpowiedzi na kwestionariusz ogłoszony przez *Papieską Radę ds. Kultury*.

W czerwcu 1996 roku, 283 Zebranie Plenarne Episkopatu Polski ustanowiło nowy układ komisji i rad Episkopatu. Powstała wtedy także *Rada ds. Dialogu Religijnego* pod przewodnictwem bpa Stanisława Gądeckiego, składająca się z trzech sekcji, nazwanych komitetami: *Dialogu z Judaizmem* (przewodniczący bp Stanisław Gądecki), *Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, Ruchami Religijnymi i Sektami* (przewodniczący bp Zygmunt Pawłowicz) i *Dialogu z Niewierzącymi* (przewodniczący bp Bronisław Dembowski).

Inspiracją dla prac *Komitetu Dialogu z Niewierzącymi* jest między innymi stale aktualna wypowiedź Soboru Watykańskiego II mówiąca na temat źródeł ateizmu, obok czego nie można przejść obojętnie:

*Zapewne nie są wolni od winy ci, którzy dobrowolnie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych, nie idąc za głosem swego sumienia [podkreślam: dobrowolnie i nie idąc za głosem sumienia]; jednakże i sami*

<sup>2</sup> Materiały tego sympozjum zostały opublikowane w miesięczniku *Znak* 405–406(1989).

<sup>3</sup> *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?*, pr. zb., red. bp Bohdan Bejze, Wyd. ATK, Warszawa 1993, Wyd. drugie — poprawione i poszerzone, Wyd. „Civitas Christiana”, Warszawa 1994.

wierzący ponoszą często za to pewną odpowiedzialność. Ateizm bowiem wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego w takiej genezie ateizmu nie mały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym, albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym, i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii (KDK 19).

Cytowany tekst ukazuje problem niewiary jako wyzwanie dla duszpasterstwa. Mówi wprowadzie o ateizmie zwinionym, podkreśla jednak także odpowiedzialność wierzących. Duszpasterze nie mogą nie zdawać sobie sprawy z różnych przyczyn powodujących zły stosunek do religii i Kościoła, zwłaszcza w środowiskach inteligentnych, a więc opiniotwórczych. Rozumienie owych przyczyn pomoże tak stawiać sprawę wiary i niewiary, zwłaszcza w katechizacji i kaznodziejstwie, żeby przewyciężać uprzedzenia i w czystym świetle ukazywać orędzie ewangeliczne.

Ukazał się bardzo ważny dokument wydany 19 marca 1999 roku przez Kongregację ds. Duchowieństwa: *Kapłan — Głosiciel słowa, Szafarz Sakramentów i Przewodnik Wspólnoty*, w którym między innymi jest powiedziane:

*Trzeba (...) pamiętać, że dla wszystkich wiernych, a zwłaszcza dla tych, którzy zazwyczaj żyją z dala od praktyk religijnych [można dodać, a może są całkiem niewierzący], ale od czasu do czasu uczestniczą w liturgicznych celebracjach związanych z wydarzeniami rodzinnymi lub społecznymi (chrzest, bierzmowanie, małżeństwo, święcenia kapłańskie [dodaje: prymicje], pogrzeb itd.), są to niemal jedyne okazje sprzyjające przekazywaniu zasad wiary. Wyływająca z wiary postawa szafarza winna się w tych przypadkach wyrażać także w doskonałej pod względem obrzędowym i liturgicznym jakości celebracji (s. 23).*

Tyle mówi ten dokument, a ja dodaje, że zwłaszcza ważne są pogrzeby. Niekiedy do mnie dochodzą skargi, że proboszcz nie okazał prostej ludzkiej życzliwości, co niektórych bardzo rani i odwraca od Kościoła.

## II. NIEKTÓRE PRZYCZYNY UTRATY ZAUFANIA DO KOŚCIOŁA

Sądzę, że ważne jest wskazanie na niektóre przyczyny powodujące brak zaufania do Kościoła. Są to bardzo stare przyczyny.

W Europie już w trakcie XVI i XVII-wiecznych wojen po reformacji zaczęła załamywać się nadzieja, że Kościół jest źródłem ładu społecznego, bowiem wojny były prowadzone w imię Boga przez wyznawców podzielonego Kościoła. To jest pierwsza przyczyna wpływająca w bardzo niedobry sposób na stosunek do Kościoła wykształconych Europejczyków. Niestety, trwa nadal zgorzenie spowodowane brakiem jedności świata chrześcijańskiego.

Drugą przyczyną było oświecenie, które zrodziło Wielką Rewolucję Francuską. Tendencje oświeceniowe trwały bardzo długo. Myśliciele oświecenia walczyli w imię rozumu z zabobonami. Jeszcze stosunkowo mało niebezpieczne było, gdy

starali się oczyszczać religię z zabobonu, jak to bywało w Polsce. Przykładem jest tu biskup warmiński Ignacy Krasicki. Wiemy przecież dobrze, że nasze chrześcijaństwo musi być oczyszczane z elementów zabobonnych, ale trzeba dobrze zdawać sobie sprawę, co jest zabobonem, a co jest tajemnicą wiary. Można jednak powiedzieć, że niektórzy myśliciele oświecenia, zwłaszcza we Francji, uznawali wszelką religię, a szczególnie chrześcijańską i Kościół, za zabobon, z którego trzeba oczyszczać ludzkość. Czym innym jednak jest oczyszczanie religii z elementów zabobonnych, a zupełnie czym innym jest traktowanie całej religii jako zabobonu. Wywarło to wpływ na niektóre środowiska i ciągle w nich trwa oświeceniowe myślenie, że religia jest w gruncie rzeczy czymś intelektualnie szkodliwym. Taki stan rzeczy rodzi postawy antykościelne, choć nie zawsze ateistyczne. Typowym przykładem był tu Voltaire, który chciał oczyścić ludzkość z zabobonu, którym według niego był Kościół, natomiast sam był głęboko przekonany o istnieniu Boga, choć w deistyczny sposób.

Trzecią przyczyną złego stosunku do religii i Kościoła w środowiskach inteligentnych było przesunięcie zagadnienia wiary, religii, Kościoła z płaszczyzny prawdy na płaszczyznę użyteczności. Naczelną wartością jest więc jakaś społeczna użyteczność. Toteż religia, wiara i Kościół są usprawiedliwione, jeśli są użyteczne. Tutaj przypominam sobie dyskusję prowadzoną z moimi kolegami w czasie studiów. Tak się złożyło, że w naszej dyskutującej czwórce (ja byłem wtedy jeszcze świeckim studentem) trzy osoby deklarowały się jako niewierzące, ja zaś jako wierzący. Pamiętam, że mówiłem: — Odrzucamy religię, a przecież etyka chrześcijańska jest tak potrzebna dla ładu społecznego! A więc argumentem za religią była u mnie jej użyteczność. Na to mi powiedzieli: — Nie mamy nic przeciwko etyce głoszonej przez Kościół, obyście ją tylko zachowywali. Ale po co te uzasadnienia dogmatyczne! Jeszcze mi szumią w uszach ich słowa: — Te jakieś Trójce Święte i Niepokalane Poczęcia! Nie wiedziałem, co odpowiedzieć. Poskarżyłem się mądrymu księdzu, ks. Tadeuszowi Fedorowiczowi, a on mi powiedział: — Nie miałeś racji. Nie dlatego przyjmujemy religię, że jest użyteczna, ale dlatego, że jest prawdziwa. A ponieważ jest prawdziwa, więc jest użyteczna. Nie wolno o tym zapominać. Na przykład prawdą jest, że Kościół rzymskokatolicki uratował tożsamość narodu polskiego. Uratował także identyczność narodu litewskiego i jeszcze kilku innych, podobnie jak Kościół greckokatolicki — tożsamość narodu ukraińskiego. Jest to na pewno wielka i dobra rola, jaką spełnił Kościół, ale nie dlatego jestem chrześcijaninem, lecz dlatego, że głosi prawdę. Kościół rzymskokatolicki mógł uratować tożsamość naszego narodu tylko dlatego, że niósł w sobie prawdę.

Traktowanie religii jako użytecznej ma mocne tradycje w filozofii, bo przecież już Kant twierdził, że teoretycznie nie można uzasadnić istnienia Boga, lecz należy postulować Jego istnienie, bowiem bez Niego niemożliwa jest moralność. Trzeba więc przyjąć, że Bóg istnieje, ponieważ jest potrzebny dla sprawiedliwości, dla etyki. Bez Boga niemożliwa jest etyka, ale przecież gdyby nie istniał, nie mógłby być do czegokolwiek użyteczny.

Trzeba jeszcze przypomnieć dwóch wybitnych myślicieli XIX wieku, których wpływ na inteligencję europejską sięga czasów współczesnych. Wychodzą oni z różnych stanowisk, ale dochodzą do tego samego wniosku, że trzeba „prze-



kroczyć” religię, wyrosnąć z niej, aby rozwinąć człowieka. Żeby duch ludzki mógł się rozwinąć — mówił Hegel — trzeba wyjść ponad religię. Ta bowiem, ponieważ wyraża się w języku zbyt konkretnym, jest mniej doskonałym sposobem wyrażania prawdy niż filozofia używająca pojęć ogólnych.

Z innych zupełnie powodów podobnie twierdził Comte, twórca pozytywizmu: religia, ponieważ wyjaśnia przez powoływanie się na przyczyny, które nie są dane w doświadczeniu, jest bardziej pierwotnym myśleniem niż filozofia pozytywna opierająca się ostatecznie na nauce doświadczałnej. Rozwijający się więc intelektualnie człowiek powinien porzucić prymitywniejszy, religijny, sposób myślenia na rzecz myślenia dojrzałego, naukowego.

### III. ARELIGIJNE ŹRÓDŁA NADZIEI

Gdy zostały odrzucone nadzieje, jakie daje religia i Kościół, zrodziły się nowe, areligijne źródła nadziei, niestety złudne. W XIX wieku powstało myślenie scjentyistyczne i pozytywistyczne, które widziało nadzieję dla ludzkości w rozwoju nauki. Zrodziło się przekonanie, że w nauce znajdziemy rozwiązanie wszelkich problemów. Pogrobowcem tego myślenia był marksizm, obecnie już właściwie martwy, choć można jeszcze znaleźć antyreligijnego scjentyistę.

Drugą złudną nadzieją dla ludzkości, jaka od drugiej połowy XIX wieku wywierała wielki wpływ na inteligencję, było przekonanie, że lekarstwem na bolączki świata jest rewolucyjna zmiana ustroju, wprowadzenie socjalizmu typu marksistowskiego. Przeczytajmy jeszcze raz *Lalkę* Prusa. Jest tam pokazany idealistyczny socjalista. On naprawdę tęsknił za sprawiedliwością.

Mówiąc o pozytywizmie i socjalizmie, dotykam problemów osobiście mi bliskich, bowiem moje korzenie, to najkrócej ujmując, warszawski pozytywizm połączony z ideałami społecznikowskimi i niepodległościowymi. Moi dziadkowie po stronie ojca i matki, a także moi rodzice byli bardzo zaangażowani w sprawę niepodległości i sprawiedliwości społecznej, również w pracę organiczną od podstaw, czy to w dziedzinie gospodarki rolnej, czy nauki. W warszawskim pozytywizmie, obok wielkiego zaangażowania w dobre sprawy, był często głęboki uraz w stosunku do Kościoła, że właśnie Kościół jest za mało patriotyczny. Przed I wojną światową takie opinie kursowały.

Pokolenie moich rodziców było podzielone. Mniej więcej połowa w nim przeżyła nawrócenie i była głęboko przywiązana do Kościoła, a druga połowa pozostała względem niego niechętna. Natomiast wśród mojego rodzeństwa chrześcijaństwo, Kościół, całkowicie zwyciężył dzięki mojej matce.

Mój ojciec i moja matka przed I wojną światową byli w partii socjalistycznej. Sądziłem bowiem, że ta partia spełni ich dwie tęsknoty: za sprawiedliwością społeczną i niepodległością Polski. Dla tych spraw ofiarowywali swoje życie. Po I wojnie światowej już do PPS nie należeli.

Mój ojciec niósł w sobie cały bagaż trudności w odniesieniu do Kościoła, do chrześcijaństwa. To nie był ateizm, to był brak zaufania do Kościoła, a raczej trudności związane z postawami ludzi Kościoła. Ufam, że przed śmiercią w 1944

roku życia znalazł swoją drogę do Boga. Nigdy nie występował przeciwko religijnemu wychowywaniu dzieci. Moja matka natomiast, zanim wyszła za mąż, przeżyła głębokie nawrócenie dzięki Studze Bożemu ks. Władysławowi Korniłowiczowi i zrozumiała, że jej tęsknota za niepodległością Polski, służba dla niepodległości i tęsknota za sprawiedliwością społeczną mają swoje korzenie w Ewangelii, czego przedtem niekiedy w jej środowisku rodzinnym nie zauważano i jej nie pokazano.

Wspominam o tym dlatego, że bardzo ważny jest problem naszego stosunku do inaczej myślących, do tych, którzy mają trudności z wiarą. My nie zawsze potrafimy i chcemy dostrzec ich trudności w stosunku do wiary, Kościoła i ludzi do Kościoła przynależących.

#### IV. PRZYKŁAD POSTAW

Pierwsze dwa przykłady są negatywne. Pokazują osoby, które z góry zakładają słabość intelektualną wierzących i patrzą na religijność „z wyżyn” swojego intelektu.

Pierwszy przykład to Władysław Witwicki, wielki psycholog i genialny wprost tłumacz *Dialogów* Platona. Powodowały nim jednak uprzedzenia w stosunku do wiary. W latach międzywojennych napisał książkę: *Wiara oświeconych*. Píše w niej, że wierzący oświecony, wykształcony, musi być schizofrenikiem, bo jakże może wierzyć w Boga, który jest miłością, a Abrahamowi każe zabić syna Izaaka? Wprawdzie Bóg się z tego wycofał, ale Abraham męczył się straszliwie trzy dni i dwie noce. Jak można podawać takie treści do wierzenia! Niestety, wielki erudyta nie zadał sobie trudu, by poznać naukę Kościoła na ten i podobne tematy.

Drugi przykład jest współczesny. Tu negatywna postawa w skrajnej postaci przejawiała się w końcowym fragmencie wypowiedzi doktora Bohdana Chwedeńczuka, będącej jedną z odpowiedzi na ankietę „Przeglądu Filozoficznego” dotyczącą encykliki *Fides et ratio*. W tej wypowiedzi nie ma troski o postawę dialogu. Jest natomiast zdecydowane przekonanie o własnej wyższości intelektualnej i moralnej:

*W dzisiejszym świecie (...) bez mała wszystko zależy od nauki. Nauka zaś nie może, pod groźbą samozagłady, kierować się mitami religijnymi, a rzecz jasna może je badać. Kościół katolicki, nękanym różnymi kryzysami i bezradnym intelektualnie, nie zagraża już nauce. Encyklika „Fides et ratio” to próba odzyskania bezpowrotnie utraconych włości. Sezonowego zagrożenia można natomiast obawiać się w Polsce, gdzie sprzyja mu służalczość wobec kościoła<sup>4</sup> sponiewieranej przez historię inteligencji. (Nb. widowiskowym przejawem tej służalczości była zorganizowana w ubiegłym roku w auli Politechniki Warszawskiej akademii ku czci encykliki, w której uczestniczyli rektorzy uczelni warszawskich). I to jednak przemienie, a inteligencja polska wróci do swoich oświeceniowych źródeł<sup>5</sup>.*

Były to przykłady postawy antydialogowej. Są też przykłady inne.

<sup>4</sup> Uwaga na marginesie: zgodnie z polską ortografią „kościół” to budynek, świątynia, np. kościół dominikanów, natomiast nazwa instytucji, organizacji religijnej to „Kościół”.

<sup>5</sup> B. Chwedeńczuk, Odpowiedź na ankietę, *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 4(1998), s. 7–8.

Pani prof. Helena Eilstein tak pisała o problemie niezawinionego cierpienia:

*Inni jednak ateści w istocie czerpią pewien rodzaj pociechy ze swego przekonania o wysokiej wiarygodności hipotezy o nieistnieniu Boga. Do takich na przykład ja należę — ale pociecha, o której tu mówię (a dotyczy to bardzo wielu ateistów), zaiste nie ma nic wspólnego z odrażającym sądem, że „jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno”. Bierze się ona stąd, że jak mówił człowiek o tak nieskazitelnej moralności jak Tadeusz Kotarbiński, „błuznierstwem jest posądzać Boga o istnienie”<sup>6</sup>. Innymi słowy, bierze się ona stąd, że w obliczu zła moralnego i niezawinionego cierpienia panoszącego się w świecie (jakże często bez udziału zła moralnego) niemożliwa jest odpowiadająca mojemu poczuciu moralnemu teodycea. Jeśliby istniał Ktoś, kto by mógł złu w ogromnym zakresie zapobiec (a niezależnie od tego, jakiego stanowiska racjonalnie się trzymać w problemie tzw. wolnej woli, nie da się, moim zdaniem, w szczególności w obliczu ludzkiego i zwierzęcego cierpienia nie spowodowanego przez zło moralne, utrzymać pogląd, że cały ten ogrom zła i cierpienia jest niezbędny do tego, aby istnieć mogła, jako dobro przeważające, wolna wola ludzi), to nie potrafiłabym tego Kogoś w moim sumieniu usprawiedliwić. A to by czyniło dla mnie świadomość nagminności zła i cierpienia jeszcze bardziej dotkliwą niż jest ona obecnie. Pociechą jest mi przekonanie, że świat (który nas nieraz tak okrutnie razi i rani) nie wie, że na nim jesteśmy<sup>7</sup>.*

Na jednym ze spotkań *Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi*, którego jestem przewodniczącym, pani Eilstein powiedziała zdanie, w którym nie można nie dostrzec rzeczywistej trudności: — Jest dla mnie pewnym komfortem psychicznym pomyśleć, że nikt nie odpowiada za tego rodzaju tragedie, jak ta, którą spowodował huragan „Mitch”, który zniszczył dużą część Kolumbii. Jest to przykład przeżywanego trudności. W swoim czasie Leszek Kołakowski powiedział tak mniej więcej: — Jakże mogę uwierzyć w piekło? Przecież jeśli jest choć jeden potępiony w piekle, to ma zbawioną matkę. A jakże ta zbawiona matka może być szczęśliwa wiedząc, że jej syn jest potępiony i cierpi męki piekielne? Nie jest to bagatelny problem i dla nas wierzących. Dlatego trzeba, żebyśmy starali się rozumieć trudności niewierzących. Pragniemy właśnie na gruncie naszego *Komitetu* spotykać się z ludźmi, którzy inaczej myślą, żeby się wzajemnie zrozumieć.

O cierpieniu, jako trudności w przyjęciu istnienia osobowego Boga, tak pisał Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Salvifici doloris* — o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia:

*Pytanie: dlaczego cierpienie i zło? jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzkie ludziom — a także, gdy stawia je człowiek Bogu. Człowiek bowiem nie stawia tego pytania światu, jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata. I jest rzeczą dobrze znaną, że na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko do wielorakich załamania i konfliktów w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi do samej negacji Boga (SD 9).*

<sup>6</sup> Dodaje: Prof. Kotarbiński napisał następujący wiersz: „Patrz, oto Jan bezbożnik — więc łotr i bluźnierca, — Mylisz się, człek to zacny, ideał ma w cenie, Lecz widząc ogrom zbrodni, woła z głębi serca, Bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie”.

<sup>7</sup> H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Koszalin 2000, s. 146.

Oczywiście nie piszę tu o ludziach, którzy tak żyją, jakby Boga nie było, bo oni nie stawiają takich pytań, tylko po prostu, jak mówił św. Paweł: *ich bogiem — brzuch* (Flp 3,19), to znaczy dobra materialne, walka o dobra doczesne i hedonizm, relatywizm moralny itd. Niestety, bolesnym antyświadcstwem są ludzie, którzy mówią o sobie, że są wierzący, a tak żyją, jakby Boga nie było. Dlatego powinniśmy ciągle pogłębiać swoje chrześcijaństwo, dążyć do realizacji danego nam w Ewangelii ideału.

## V. PROBLEM KRYTYKI KOŚCIOŁA I NASZEJ NA NIĄ WRAŻLIWOŚCI

Poruszyć jeszcze trzeba problem krytyki Kościoła i naszej na nią wrażliwości. Pragnę tu zwrócić uwagę na słowa Jana Pawła II skierowane 9 czerwca 1991 roku do Konferencji Episkopatu Polski:

*W poprzednim układzie Kościół bronił człowieka przed systemem; lepiej się wyrażając: Kościół stwarzał jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw. To zadanie Kościół w Polsce mógł spełnić, co jest powodem wdzięczności dla Boga, dla Bogurodzicy, wdzięczności związanej z ewangelicznym uczuciem służgi (owszem, „sługi nieużytecznego”, por. Łk 17,10).*

*Po przejściu przez „Morze Czerwone” Prymas Polski [kard. Józef Glemp] wzywał do tej wdzięczności, wskazując na osoby, którym Opatrzność Boża pozwoliła tę doniosłą służbę wypełnić, i słusznie zaczynając od postaci wielkiego Prymasa Tysiąclecia [kard. Stefan Wyszyński].*

W tej chwili w imię tej samej zasady: „człowiek jest drogą Kościoła” stajemy wobec nowych zadań. Człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed sobą samym: przed złym użyciem swojej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla Narodu.

Dalej następują bardzo ważne słowa: *O ile sytuacja dawniejsza zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie (nawet ze strony osób i środowisk „laickich”) — to w sytuacji obecnej na takie uznanie w wielu wypadkach nie można liczyć. Trzeba raczej liczyć się z krytyką, a może nawet gorzej. Trzeba zdobyć się na „discernimento”, akceptować to, co w każdej krytyce może być słuszne. Jest to bardzo trudne zadanie, a jednak postawione nam przez Ojca Świętego, a więc trzeba akceptować to, co w każdej krytyce może być słuszne. Dopiero po tym stwierdzeniu Ojciec Święty powiedział: A co do reszty: jest rzeczą jasną, iż Chrystus zawsze będzie „znakiem sprzeciwu” (por. Łk 2,34). Ale tylko wtedy będziemy mogli traktować krytykę i ataki jako ów „znak sprzeciwu”, gdy dokonamy wysiłku oczyszczającego, żeby znaleźć ziarno prawdy, to, co słuszne. Bowiem Pan Jezus wprawdzie powiedział: *Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować* (J 15,20), ale również powiedział: *Jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi* (Mt 5,13). Obie te prawdy musimy brać pod uwagę.*

W Ewangelii według św. Jana już w prologu jest powiedziane: *Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał* (J 1,10). Redaktorzy *Biblii Tysiąclecia* dają tu następujące wyjaśnienie: „Świat” w NT oznacza przede

*wszystkim tych ludzi, którzy zostają we wrogim stosunku do Boga i Jego przykazań; „nie poznał” — w terminologii semickiej, zwłaszcza Janowej, „poznać” oznacza nie tyle akt umysłu, ile zmianę całej moralnej postawy człowieka wobec miłującego Boga, który mu się objawia. A więc świat Go nie poznał, to znaczy, że świat ten nie przyjął miłującego Boga, który się objawia w Jezusie Chrystusie. W przynajmniej dwóch jeszcze miejscach w Ewangelii według św. Jana słowo „świat” zostało użyte w podobnym znaczeniu (por. J 15,18–19; 18,35–38).*

W tych trzech miejscach napotykałyśmy negatywne określenia świata: świat to ci, którzy się odwrócili od Boga, dla których również nie ma problemu prawdy, albo zwątpili w możliwość dojścia do prawdy. Trzeba powiedzieć, że ten relatywizm jest dzisiaj bardzo rozpowszechniony.

Jest jednak jeszcze jeden tekst, który nie jest sprzeczny z tymi trzema. Mówi on o stosunku Boga do tego właśnie świata. Czasem spotykałem się z opinią, że mamy tu inne znaczenie słowa „świat”. Nie zgadzam się z tym! Sądzę, że to jest ten sam świat, taki właśnie, jaki jest, i o nim mówi Jezus do Nikodema: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, nie jakiś inny świat, tylko właśnie ten, wrogi świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Tak więc za wszystkich Jezus umarł, za niewierzących też. Nasze duszpasterstwo powinno ukazywać tę Bożą Miłość objawioną w Jezusie Chrystusie umarłym za nas na krzyżu i Zmartwychwstałym.

Toteż trzeba z całą powagą potraktować słowa Pana Jezusa z Kazania na Górze:

*Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi. Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu. Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie* (Mt 5,13–16).

Wspomnijmy gorący apel Jana Pawła II wypowiedziany dnia 26 marca 2000 roku pod koniec homilii w Bazylice Grobu Świętego: *Z tego miejsca, gdzie o Zmartwychwstaniu dowiedziały się najpierw kobiety a następnie Apostołowie, wzywam usilnie wszystkich członków Kościoła, aby na nowo okazali swoje posłuszeństwo Bożemu przykazaniu niesienia Ewangelii aż po krańce ziemi. U zarania nowego tysiąclecia istnieje wielka potrzeba głoszenia Dobrej Nowiny o tym, że „tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”* (J 3,16).

## ZAKOŃCZENIE

Wspomniany przeze mnie już Sługa Boży ks. Władysław Kornilowicz był na audiencji u Piusa XI, który jako nuncjusz w Polsce, Achilles Ratti, był u początków tego, co niekiedy nazywa się „Dziełem Lasek” — Zakład dla Niewidomych, Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża i Dom Rekolekcyjny. Ks. Kornilowicz powiedział, że w Laskach staramy się o prostotę franciszkańską,

o benedyktyńską liturgię i o dobrą dominikańską, Tomaszową, doktrynę. I ludzie się nawracają. Pius XI pokiwał głową, nic nie zaprzeczył, ale podsumował: — To miłość nawraca. Nie franciszkańska prostota, nie benedyktyńska liturgia i nie Tomaszowa doktryna, tylko miłość wyrażająca się w tamtych trzech też bardzo ważnych elementach chrześcijańskiego życia. Tak trzeba i z niewierzącymi. Traktować ich z miłością. Natomiast nie doprowadzi do zbliżenia szybkie wydawanie sądów, iż są niegodziwcami i wrogami Kościoła. Mogą nie być wrogami Kościoła, tylko niewierzącymi. Dlatego moja troska jest troską o uwrażliwienie duszpasterzy i ludzi głęboko wierzących, by zauważyli, że problem niewiary nie zawsze może być sprowadzony do problemu moralnego, mianowicie do twierdzenia, że niedobry człowiek odrzuca Boga. Pamiętajmy: To miłość nawraca!

## **BEREICHE UNSERES UNGLAUBENS**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Die Verkündigung des Evangeliums ist Aufgabe der Kirche. Einer jener Bereiche, für die sich die Kirche interessiert, ist der Atheismus und der Unglaube — Herausforderungen für die Verkündigung des Evangeliums in der gegenwärtigen Welt. Deshalb wurde auch ein formaler Dialog der Kirche mit Ungläubigen so im Rahmen der römischen Kurie als auch der Episkopate einzelner Länder — darunter auch Polen - eingeleitet. Der Dialog betrifft u.a. geschichtliche, gesellschaftliche und kulturelle Probleme verbunden mit dem Verlust des Glaubens. Er führte zu einer tieferen Bewusstmachung des grundlegenden Prinzips der Verkündigung des Evangeliums in den Missionsaktivitäten der Kirche, das da heißt: sorgfältige Liebe. Nur die Liebe bekehrt.

## SYMBOLIKA „ŚRODKA ŚWIATA” A MIT TĘSKNOTY ZA RAJEM W UJĘCIU MIRCEI ELIADĘGO

Treść: — I. Mit „tęsknoty za rajem” w religiach pierwotnych i starożytnych. — II. Symbolika raję jako „środka świata” w tradycji judeo-chrześcijańskiej. — III. Egzystencjalno-ontologiczny charakter mitu „tęsknoty za rajem”. — Zusammenfassung.

Człowiek religijny dąży do umiejscowienia swej egzystencji blisko sfery *sacrum*. Punktami objawiającymi świętość są symboliczne „środki świata”, stanowiące centra sakralnej waloryzacji przestrzeni życiowej. Te kulturowe ośrodki reprezentują świat święty, czysty i naznaczony wymiarem transcendentnym. Taki świat od dawna był przedmiotem marzeń i tęsknot człowieka. Różne religie określały go pojęciem „raju”. Koncepcja raję ujmowana jest w nich w sensie ogólnym jako legendarna kraina czasów kosmogonicznych lub eschatologicznych, w której przebywają bogowie, dusze sprawiedliwych lub pierwsi ludzie<sup>1</sup>.

Oryginalną i głęboką analizę problematyki raję podjął wybitny historyk religii, filozof i antropolog kultury Mircea Eliade (1907–1986). Zwrócił on uwagę na antropologiczno-egzystencjalne znaczenie relacji, jaka zachodzi pomiędzy mitem raję a przestrzenną symboliką „środka świata”. Liczne i różnorodne koncepcje raję Eliade podzielił na dwie kategorie: te, które opowiadają o niezwyklej bliskości ziemi i nieba *in illo tempore* („u zarania dziejów”) oraz te, które mówią o konkretnym środku łączności między niebem a ziemią<sup>2</sup>. Pierwsza kategoria związana jest z aspektem czasowym, druga zaś — z aspektem przestrzennym. Obie łączą się jednak ściśle ze sobą i trudno jest rozpatrywać je całkowicie oddzielnie. W naszej analizie akcentować będziemy aspekt przestrzenny mitu raję, czyli koncepcję łączności nieba i ziemi. W aspekcie przestrzennym bardzo istotną rolę odgrywa „tęsknota za rajem”. Według Eliadego jest to pragnienie znalezienia się na stałe i bez wysiłku w sercu świata, rzeczywistości i świętości, albo też chęć przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego wymiaru egzystencji<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Haekel, Paradies, w: LThK VIII, s. 67–69; J.E. Ciriot, Słownik symboli, Kraków 2000, s. 344–345.

<sup>2</sup> M. Eliade, Nostalgia za rajem w tradycjach prymitywnych, *W drodze* 173(1988), s. 13–15; tenże, Mit wiecznego powrotu, Warszawa 1999, s. 11–15.

<sup>3</sup> Tenże, Traktat o historii religii, Warszawa 2000, s. 404–407; tenże, Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym, Warszawa 1998, s. 31–33.

## I. MIT „TĘSKNOTY ZA RAJEM” W RELIGIACH PIERWOTNYCH I STAROŻYTNYCH

Różnorodne ujęcia mitu „tęsknoty za rajem” były już znane w religiach pierwotnych i starożytnych. Odnajdujemy je w mezolitycznych wierzeniach kręgu kultury myśliwskiej oraz w religiach Australijczyków i Afrykańczyków<sup>4</sup>. Wyraźnym przykładem koncepcji „tęsknoty za rajem” są niektóre praktyki szamańskie u ludów centralnej i północnej Azji. Symbol rajy pełni również ważną rolę w bardziej rozwiniętych systemach religijnych — m.in. w mitologii sumeryjskiej, babilońskiej, grecko-rzymskiej oraz chińskiej<sup>5</sup>.

Pierwsze ślady mitu „tęsknoty za rajem” odnaleźć można w wierzeniach ludzi okresu mezolitu, żyjących około 8 tysięcy lat przed Chrystusem. Koniec epoki lodowcowej w radykalny sposób zmienił klimat i krajobraz, a w konsekwencji także florę i faunę. Zmniejszenie się liczby dzikich zwierząt zmusiło myśliwych do osiedlania się na brzegach jezior oraz mórz i życia z rybołówstwa. Przykładem tego jest krąg kultury mezolitycznej związany z jeziorem Stellmoor koło Hamburga. Jezioro to uznawane było przez prehistorycznych myśliwych za miejsce święte. Analiza dokonanych tam wykopalisk dowodzi, że wierzenia ludzi mezolitu odznaczały się tęsknotą za „rajem myśliwych”. Raj ten jawił się jako mityczne miejsce, w którym w epoce lodowcowej pradawni przodkowie cieszyć się mogli obfitością zwierzyny łownej. Według Eliadego jezioro Stellmoor jest przykładem mezolitycznego ośrodka sakralnego będącego symbolicznym „środkiem świata”, który odzwierciedla „raj utracony”<sup>6</sup>.

Różne odmiany mitu „tęsknoty za rajem” znajdowały się również w wierzeniach pierwotnych Afrykańczyków i Australijczyków. Zasadnicze ich przesłanie sprowadza się do uznania rajy za miejsce, w którym ludzie obdarzeni byli nieśmiertelnością, wolnością, przyjaźnią zwierząt, obfitością pokarmu i możliwością bezpośredniego kontaktu z bóstwem. Na skutek jakiegoś mitycznego wydarzenia wszystkie te możliwości i zdolności zostały utracone, powodując ontologiczny upadek człowieka. Totemiczne centra kultowe jako symboliczne „środki świata” stanowiły więc świadectwo religijnego dążenia do odzyskania pierwotnej sytuacji rajy<sup>7</sup>.

Ideę tęsknoty człowieka archaicznego za rajem odnajdujemy w religijnych technikach szamańskich plemion centralnej i północnej Azji. Szamanizm ujawnia, zdaniem Eliadego, pragnienie przywrócenia stanu wolności i szczęśliwości sprzed „upadku” i wolę ponownego nawiązania łączności ze sferą transcendentną i świętą, symbolizowaną przez raj. Ekstatyczna podróż szamana do rajy, jego wniebowstąpienie, dokonuje się za pomocą drzewa lub słupa umieszczonego w „środku świata” i ilustrującego *axis mundi*. Szamani altajscy posługują się w trakcie obrzędów brzożą pozbawioną dolnych gałęzi, na której pniu robi się siedem,

<sup>4</sup> M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, Warszawa 1988, s. 22–24; tenże, Nostalgia za rajem, jw., s. 13–15; J. Maringer, The Gods of Prehistoric Man, New York 1960, s. 183–185.

<sup>5</sup> M. Eliade, Nostalgia za rajem, jw., s. 13–14; J. Haekel, jw., s. 67–69; P. Grelot, Raj, w: X. Leon-Dufour (red.), Słownik teologii biblijnej, Warszawa 1985, s. 850–852.

<sup>6</sup> M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, jw., s. 22–24.

<sup>7</sup> Tenże, Nostalgia za rajem, jw., s. 13–14.



dziewięć lub dwanaście stopni. Brzoza symbolizuje „drzewo świata”, a nacięcia oznaczają różne poziomy rajskie<sup>8</sup>. Symbolizm wniebowstąpienia za pomocą drzewa znakomicie ilustruje inicjacyjna ceremonia szamanów buriackich. Kandydat wspina się na brzozę znajdującą się wewnątrz jurty, osiąga wierzchołek i wychodzi przez otwór dymny. Otwór ten utożsamiany jest z „dziurą”, którą robi w sklepieniu niebieskim Gwiazda Polarna. Rytualna brzoza jest obrazem „drzewa kosmicznego”, obecnego w centrum świata. Wspinając się na nią, kandydat dociera do mitycznego raju, w którym spotyka bogów. Podczas ekstatycznego obrzędu wstępowania szaman osiąga w symboliczny sposób rajską sytuację i przywraca łączność, jaka *in illo tempore* istniała między niebem a ziemią. Drzewo lub filar umieszczony w „środku świata” staje się dla niego narzędziem dotarcia do raju, czyli do ontologicznej kondycji człowieka sprzed „upadku”<sup>9</sup>.

W mitologii sumeryjskiej rajem była legendarna kraina Tilmun, w której nie istniały choroby ani śmierć, gdzie *żaden lew nie zabijał, żaden wilk nie porywał jagnięcia*<sup>10</sup>. Raj ten stanowił centrum świata i był przedmiotem dążeń i tęsknot ludzi wierzących.

Babiloński epos o Gilgameszu wyraża pragnienie człowieka przekroczenia wymiaru doczesnego i wejścia w sytuację raju poprzez znalezienie „ziela nieśmiertelności”. Cudowne ziele, według legendy, znajdowało się w trudno dostępnym miejscu, w „środku świata”. Droga do tego świętego centrum pełna była niebezpieczeństw i trudności, które heros Gilgamesz musiał przezwyciężyć<sup>11</sup>.

Motyw wędrówki do rajskiego „środku świata”, w którym objawia się *sacrum* i nieśmiertelność, obecny jest również w mitologii grecko-rzymskiej. Jedenasta praca Heraklesa polegała na przyniesieniu jabłek ze złotego drzewa, rosnącego w rajskim ogrodzie Hesperyd. Paralelną treść wyraża mit o wyprawie Argonautów po złote runo do Kolchidy. Złote jabłka i runo są symbolami *sacrum* ukrytego w trudno dostępnym „środku świata”. Eliade zauważa, że zarówno dzieło Heraklesa jak i Argonautów polegało na wkroczeniu do zastrzeżonej przestrzeni symbolizującej raj. W przestrzeni tej obecny jest znak hierofanii, czyli mocy, świętości i nieśmiertelności<sup>12</sup>.

M. Eliade analizuje również chińską interpretację mitu „tęsknoty za rajem”. Większość religijnych mitologii starożytnych Chin wychwala rajski stan praczasów, w którym ekstremalna bliskość między niebem a ziemią umożliwia kontakt bogów i ludzi. Dokonywało się to dzięki symbolicznej górze, świętemu drzewu lub drabinie. Na skutek mitycznego wydarzenia (rytualnego błędu) niebo

<sup>8</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 10–11; tenże, *Symbolika środka. Studium religioznawcze*, *Znak* 88(1961), s. 1395–1396.

<sup>9</sup> Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, jw., s. 10–22; tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 266–268.

<sup>10</sup> Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, jw., s. 42–45; K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 145–148.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, jw., s. 55–57; tenże, *Kosmologia i alchemia babilońska*, Warszawa 2000, s. 28–35; Z. Kubiak, *Wędrówka Gilgamesza*, *Znak* 88 (1961), s. 1370–1379; K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, jw., s. 273–306; R. Stiller, *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, Warszawa 1980, s. 34–42.

<sup>12</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, jw., s. 402–404; R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 462–468, 542–545.

zostało oddzielone od świata ludzi. Kosmiczne drzewo ścięto, a świętą górę zrównano. Wierzenia chińskie zawierają ideę przezwyciężenia tego podziału. Mistycy, kapłani i panujący mają możliwość ekstazy wniebowstąpienia dzięki rytualnemu odtworzeniu w sakralnym „środku świata” rajskej sytuacji. Eliade stwierdza: *W całej historii Chin odnajdujemy to, co można nazwać tęsknotą za rajem, tj. pragnieniem powrotu poprzez ekstazę do «sytuacji pierwotnej»: sytuacji, którą przedstawia pierwotna jedność-całość (hundun), czyli do czasów, kiedy możliwa była bezpośrednia łączność z bogami*<sup>13</sup>.

## II. SYMBOLIKA RAJU JAKO „ŚRODKA ŚWIATA” W TRADYCJI JUDEO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Szczególną uwagę poświęca Eliade obecności „tęsknoty za rajem” w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Obraz raj, jako miejsca bytowania pierwszych ludzi — Adama i Ewy, stoi u początku biblijnej historii zbawienia. *Księga Rodzaju* ukazuje poprzez symbol ogrodu Eden stan pierwotnego szczęścia człowieka i jego bliskość ze Stwórcą (por. Rdz 1–3)<sup>14</sup>. Teologia katolicka podkreśla dialektyczność, retrospektywność i etiologiczność biblijnej wypowiedzi o początku, o rajskej sytuacji pierwotnej. Jednocześnie zaznacza, że jest ona sytuacją egzystencjalną, określającą sam rdzeń ludzkiego bytu<sup>15</sup>. Biblijne opowiadanie o raj, zawiera w sobie istotny motyw grzechu pierworodnego, czyli upadku pierwszych ludzi, który stał się powodem ich wygnania z Edenu. Pojawia się w związku z tym symbol „raju utraconego” i tęsknota za powrotem do niego.

Antropologiczny i soteriologiczny charakter starotestamentowej „nostalgii za rajem” znajduje swą kontynuację i wypełnienie w chrześcijaństwie. Eliade stwierdza, że *chrześcijaństwo zdominowane jest przez nostalgię za rajem*<sup>16</sup>. Orientacja Kościołów chrześcijańskich ku Wschodowi i modlitwa w tym kierunku związane są z tematami rajsłkimi. Bazylika, a potem katedra stanowią przykład obecności rajsłkiej symboliki „środku świata” w architekturze sakralnej. Eliade stwierdza, że *kościół odtwarza raj, czyli świat niebieski*<sup>17</sup>. Widać to szczególnie wyraźnie w strukturze świątyni bizantyjskiej. Według Eliadego ołtarz symbolizuje raj położony na Wschodzie. Carskie wrota właściwego sanktuarium nazywano także „bramą raj”. W czasie Wielkiego Tygodnia wrota są otwarte przez całe nabożeństwo. Sens tego zwyczaju wyjaśnia Kanon Wielkanocny — Chrystus wstał z grobu i otworzył nam bramy raj<sup>18</sup>. Eliade powołuje się w swej analizie chrześcijańskiej symboliki raj, na J. Daniélou, który uważał, że *zwracanie się ku Wschodowi jawi się jako wyrażenie nostalgii za Rajem*<sup>19</sup>. Symbolizm raj, obecny jest również w rycie chrztu. W teologicznej wymowie tego sakramentu naprzeciw Adama

<sup>13</sup> M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 2, jw., s. 14.

<sup>14</sup> Tenże, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, jw., s. 115–119; J. Haekel, jw., s. 67–69.

<sup>15</sup> K. Rahnner, H. Vögrmler, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, k. 384–385.

<sup>16</sup> M. Eliade, Nostalgia za rajem, jw., s. 18.

<sup>17</sup> Tenże, Sacrum, mit, historia. Wybór esejów, Warszawa 1993, s. 92.

<sup>18</sup> Tenże, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 3, jw., s. 41–42; H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, s. 119.

<sup>19</sup> J. Daniélou, Bible et Liturgie, Paris 1951, s. 46.

upadającego pod potęgą szatana i wygnanego z raju katechumen jawi się jako wyzwolony przez Nowego Adama z władzy szatana i wprowadzony na nowo do raju<sup>20</sup>. Chrześcijaństwo stanowi zatem dla Eliadego urzeczywistnienie raju. Chrystus jest drzewem życia lub rajskim źródłem. Realizacja raju dokonuje się w chrześcijaństwie na trzech płaszczyznach. Chrystus jest wejściem do raju, życie mistyczne stanowi głębsze wniknięcie do niego, męczeństwo i śmierć są ukoronowaniem wędrówki do rajskiego celu<sup>21</sup>.

M. Eliade zwraca również uwagę na związek znaku krzyża z symboliką raju. Krzyż Chrystusa znajduje się w sakralnym „środku świata” i stanowi pomost umożliwiający wstępowanie dusz ludzkich do wiecznej krainy szczęścia. Wierząco, że krzyż został zrobiony z drzewa żywota, które było zasadzone w raju. Wyrazem tego jest fakt, że w chrześcijańskiej ikonografii krzyż często był wyobrażany w postaci drzewa żywota. Liczne legendy o drzewie krzyża i podróży Seta do raju krążyły w okresie średniowiecza we wszystkich krajach chrześcijańskich. Ich źródłem były takie pisma apokryficzne jak: *Apokalipsa Mojżesza*, *Ewangelia Nikodema*, *Życie Adama i Ewy*. Eliade analizuje najbardziej popularny wariant legendy o drzewie krzyża. Według niej Adam, przeżywszy 932 lata w dolinie Hebron, zachorował śmiertelnie i posłał swego syna Seta, aby uprosił archanioła pilnującego wrót do raju o oliwę miłosierdzia. Set doszedł do raju i przedstawił archaniołowi prośbę swego ojca. Gdy archanioł pozwolił Setowi spojrzeć na raj, syn Adama zobaczył w nim drzewo wznoszące się aż do nieba. U jego szczytu znajdowało się niemowlę, a korzenie sięgały do piekieł. Było to drzewo żywota rosnące w centrum świata i łączące trzy sfery kosmiczne. Anioł wyjaśnił Setowi znaczenie wizji i zapowiedział przyjście Zbawiciela. Następnie dał mu trzy ziarna owocu z drzewa życia i polecił położyć je na języku Adama. Po śmierci Adama z ziaren tych wyrosło drzewo, z którego zrobiono krzyż Zbawiciela. Chrystus został ukrzyżowany w centrum świata, czyli w miejscu, gdzie był pochowany Adam. Krew Jezusa spadła na „czaszkę Adama” i w ten sposób „ochrzciła” ojca ludzkości, odkupując jego grzech<sup>22</sup>. Legendy tego typu wywierały wpływ na wyobraźnię religijną oraz znajdowały odzwierciedlenie w sztuce, szczególnie w ikonografii chrześcijańskiej.

### III. EGZYSTENCJALNO-ONTOLOGICZNY CHARAKTER MITU „TĘSKNOTY ZA RAJEM”

Dokładne badania materiału religioznawczo-etnograficznego wykazują, że koncepcja raju powiązana z religijnym pragnieniem umieszczenia się w „środku świata”, stanowi jeden z zasadniczych elementów doświadczenia sakralnego.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> M. Eliade, *Nostalgia za rajem*, jw., s. 18–20; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, s. 16.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, jw., s. 311–313; tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, jw., s. 260–262; E. Dinkler, *Kreuz*, w: E. Kirschbaum (red.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2, Freiburg 1970, k. 558–590; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 13–17.

M. Eliade, przechodząc w swej analizie od wierzeń najbardziej archaicznych do rozwiniętej teologii chrześcijańskiej, udowadnia, że „tęsknota za rajem” obrazuje uniwersalną dążność człowieka do życia w sferze *sacrum*. Tęsknota ta jest istotnym elementem antropologii. Eliadowska interpretacja licznych przykładów, pochodzących z różnych religii, ukazuje charakterystyczny dla niej związek pomiędzy mitem „raju” a symboliką „środką świata”. Dla Eliadego raj uobecnia *sacrum* i jako taki zawsze znajduje się w „centrum”. Stwierdza on, że *jak wszystkieraje — Eden mieści się w środku świata*<sup>23</sup>. Eliade zwraca również uwagę, że już etymologiczna analiza terminu *paradis* (raj) wskazuje na jego związek z symboliką „środką świata”. Słowo *paradis* jest pochodzenia irańskiego i oznacza „miejsce zewsząd ogrodzone” lub inaczej „miejsce centralne”<sup>24</sup>.

W antropologicznej koncepcji M. Eliadego „tęsknota za rajem” pełni bardzo istotną rolę. Ukazuje bowiem egzystencjalne znaczenie dążenia do *sacrum*, które uobecnia się w „środku świata”. Eliade zauważa, że człowiek religijny może żyć tylko w świecie uświęconym, ponieważ tylko tam uczestniczy w bycie, który ma realne istnienie. Ta potrzeba religijna wyraża silne pragnienie ontologiczne. „Tęsknota za rajem” jest w swej istocie tęsknotą za bytem<sup>25</sup>.

Mit „tęsknoty za rajem” ujawnia głębokie ontologiczne pragnienia osoby ludzkiej. Ukazuje duchową postawę człowieka i streszcza całokształt jego religijnych doświadczeń. Osoba nie zadowala się tym, co może osiągnąć w wymiarze doczesnym, wzorując się na modelach czysto ludzkich. Tęskni ona do „pozaziemskich rajów”, do tego, co ponadludzkie. Wyrazem „tęsknoty za rajem” jako symbolem transcendencji jest to, że człowiek dąży do umiejscowienia się w „środku świata”, czyli w centrum przestrzeni świętej, aby w ten sposób przekroczyć swą świecką kondycję i wejść w wymiar *sacrum*<sup>26</sup>.

Koncepcja raju stanowi również formę wyrazu filozofii, teologii i psychologii człowieka archaicznego. Mit ten jest cennym przyczynkiem do rozbudowania prawdziwej antropologii filozoficznej ludzi pierwotnych. M. Eliade stwierdza, że mit tęsknoty za rajem objawia w społeczności ludzkiej, znajdującej się jeszcze na etapie etnograficznym, duchowe tendencje, które tylko na skutek ubóstwa środków wyrazu różnią się od wypracowanych i logicznie zwartych systemów teologicznych i metafizycznych. Ale właśnie owo ubóstwo i prostactwo wyrazu nadaje właściwy ciężar gatunkowy tendencjom duchowym, które się w nich objawiają. Ich autentyczność i ważna funkcja, jaką spełniają w życiu ludów pierwotnych i na pół cywilizowanych, są dowodem, że problemy metafizyki i teologii nie są nowoczesnym wymysłem ducha ludzkiego i nie stanowią przejściowego i iluzorycznego etapu duchowej historii ludzkości<sup>27</sup>.

Mit „tęsknoty za rajem” według Eliadego jest archetypem, czyli wzorcowym modelem, paradygmatem religijnej świadomości<sup>28</sup>. Jako archetyp pozostaje on niezmienny w swej istocie, ponieważ tkwi głęboko w psychice człowieka. Eliade

<sup>23</sup> M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1, jw., s. 117.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 62–66.

<sup>26</sup> A. Moreno, C.G. Jung, *Bogowie, człowiek współczesny*, Warszawa 1973, s. 175–177.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, jw., s. 405–406.

<sup>28</sup> Tenże, *Cosmos and History*, New York 1959, s. 8–9.

zauważa, że „człowiek może się uwolnić od różnych rzeczy, ale zawsze pozostanie więźniem tych archetypowych intuicji, gdyż wykorzenienie mitu jest złudą”<sup>29</sup>. Zmianom ulega tylko forma mitu. Eliade zaznacza, że funkcja raju jako symbolu doskonałej wolności pozostaje niezmieniona. Przesunięciu uległo tylko spojrzenie nań człowieka: od raju w znaczeniu biblijnym do egzotycznego raju naszych współczesnych marzeń<sup>30</sup>.

M. Eliade, analizując obrazy psychiczne wyzwalane przez muzykę, doszedł do wniosku, że wyrażają one tęsknotę za przeszłością, która poddana została procesowi mityzacji i w ten sposób preistoczyła się w archetyp. Ta „przeszłość”, niezależnie od żalu za utraconym czasem, obejmuje wiele innych znaczeń: wyraża to wszystko, co mogło się stać, a co się nie stało — melancholię wszelkiego istnienia, które jest tym, czym jest, jedynie przestając być czymś innym; żal, że nie żyje się w określonym krajobrazie, przestrzeni i miejscu, będącym świętym „środkiem świata”. Te obrazy wyzwolone ze świadomości wyrażają tęsknotę — świadomą lub nieświadomą — za czymś całkiem innym niż obecna chwila i miejsce, za czymś, co przekracza ograniczenia czasu i przestrzeni, za sferą *sacrum*, za rajem, za nieznanym Bogiem<sup>31</sup>.

Antropologiczna koncepcja Eliadego jest bliska twierdzeniom współczesnej psychiatrii, która odkryła znaczenie „archetypu raju” jako jednego z nieświadomych i odwiecznych pragnień człowieka. Wybitny psychiatra J. Caruso stwierdza: *Tęsknota do stanu niewinności jest jednocześnie tęsknotą do tego, co zostało utracone oraz pragnieniem, aby to wróciło. Tęsknota do stanu rajskiego jest tęsknotą do pełni istnienia*<sup>32</sup>. Koncepcja raju uobecnionego w „środku świata” ukazuje, zatem ścisły związek symboliki przestrzennej z doświadczeniem mistycznym człowieka religijnego. Dążenie do „centrum” przestrzeni wyraża egzystencjalne pragnienie dotarcia do głębi ludzkiej duszy, w której możliwy staje się kontakt z transcendencją.

## DIE SYMBOLIK DER „MITTE DER WELT” UND DER MYTHUS DER SEHNSUCHT NACH DEM PARADIES NACH MIRCEA ELIADE

### ZUSAMMENFASSUNG

Punkte, die die Heiligkeit offenbaren, sind symbolische „Mitten der Welt”, also sakrale Zentren der Raumaufwertung. Diese kultischen Zentren vertreten die heilige Welt, gekennzeichnet von transzendentalen Dimensionen. Solch eine Welt war seit jeher Gegenstand menschlicher Träume und Sehnsüchte. Verschiedene Religionen bezeichneten sie mit dem Begriff „Paradies”. Eine originelle Analyse der Paradiesproblematik lieferte Mircea Eliade, der dieser Relation eine anthropologisch-existenzielle Bedeutung abgewann, die zwischen

<sup>29</sup> M. Eliade, *Images and Symbols*, Chicago 1969, s. 19.

<sup>30</sup> Tenże, *Traktat o historii religii*, jw., s. 453–454.

<sup>31</sup> Tenże, *Sacrum, mit, historia*, jw., s. 37–42.

<sup>32</sup> J. Caruso, *Existential Psychology*, New York 1964, s. 83–84.

dem Mythos des Paradieses und der räumlichen Symbolik der „Mitte der Welt“ existiert. Diverse Auffassungen des Mythos der „Sehnsucht nach dem Paradies“ waren schon in Urreligionen und im Altertum bekannt. Besonderes Augenmerk widmet Eliade der Anwesenheit der „Sehnsucht nach dem Paradies“ in der jüdisch-christlichen Tradition. Eliade weist auf den existenziell-ontologischen Charakter des Mythos der „Sehnsucht nach dem Paradies“ hin, der Ausdruck des menschlichen Strebens zur Heiligkeit ist, und sich in der „Mitte der Welt“, also im Zentrum des sakralen Raumes offenbart.

## KOŚCIÓŁ A LIBERALIZM. POCZĄTEK SPORU

Treść: Wstęp. — I. Kontekst ideowo—historyczny. — II. Wypowiedzi Kościoła. 1. *Quod aliquandam* — Pius VI. 2. *Mirari vos* — Grzegorz XVI. 3. *Quanta cura* i *Syllabus* — Pius IX. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Wypowiedzi papieży odnoszące się do liberalnego sposobu organizowania państwa pojawiły się wraz ze zmianami natury ustrojowej i gospodarczej, jakie miały miejsce w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku<sup>1</sup>. Wolnościowe ruchy rewolucyjne, które rozpoczęły się w Ameryce i Francji, oraz nowy sposób gospodarowania, nazwany później kapitalizmem, przekształciły Europę i skłoniły Kościół do oceny nowego porządku. Papieże poprzedzający Leona XIII<sup>2</sup> byli świadkami powstawania zrębów państwa liberalnego. Ten moment historii jest kluczem także do interpretacji późniejszych wypowiedzi kościelnych. Proces oddziaływania liberalizmu na tworzenie się nowej formy struktur państwowych odbywał się na kilku płaszczyznach: ideologicznej, politycznej i gospodarczej. Oddziaływały one na siebie i stymulowały się wzajemnie, wypierając zasady starego porządku. Obserwując dzisiejszy dyskurs w zakresie idei społecznych między Kościołem a myślą liberalną, należy przede wszystkim sięgnąć do początku samego sporu. Pozwoli to lepiej zrozumieć złożoność wielu lęków i wzajemnych niechęci obecnych dziś po obydwu stronach.

---

<sup>1</sup> Najczęściej rozpoczyna się katalog wypowiedzi Kościoła na temat państwa liberalnego od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, pomijając jego poprzedników. Choć nie ma w ich dokumentach całościowego omówienia tematu, to jednak przeanalizowali oni niektóre elementy tworzącego się w owym czasie państwa liberalnego. Por. W. Irek, Czy Poncjusz Piłat był liberałem? *ChS* 2(1995), s. 47.

<sup>2</sup> Byli to: Pius VI (1775–1799), Pius VII (1800–1823), Leon XII (1823–1829), Pius VIII (1829–1830), Grzegorz XVI (1831–1846), Pius IX (1846–1878).

## I. KONTEKST IDEOWO-HISTORYCZNY

Państwo liberalne zaczęło budować najpierw w teoriach z zakresu filozofii politycznej, potem w coraz większym stopniu w praktyce. Impulsem i zarazem konstytucją ideową przemian ustrojowych Europy były rozważania filozoficzne kilku autorów z czasów poprzedzających Rewolucję Francuską na temat antropologicznych podstaw życia społecznego oraz wpływających z nich zasad organizowania i funkcjonowania państwa. Rewolucyjność i popularność tych poglądów miały swe źródło w zupełnie odmiennym od obowiązującego wówczas spojrzeniu na człowieka i świat<sup>3</sup>. Nowa wizja życia społecznego opierała się na trzech teoriach filozoficznych: *teorii stanu natury* T. Hobbesa<sup>4</sup>, *teorii podziału władzy* J. Locke'a i K. Monteskiusza<sup>5</sup> oraz *teorii demokracji bezpośredniej* J.J. Rousseau<sup>6</sup>. Punktem wyjścia rozważań tych prekursorów liberalizmu była indywidualistyczna koncepcja człowieka, w której prawo jednostki zyskało absolutne pierwszeństwo i stało się wartością nadrzędną wobec praw społeczności. Kładąc akcent na wolność jednostki oraz suwerenność ludu, wyżej wymienieni autorzy stworzyli teoretyczne fundamenty pod przemianę feudalnego systemu, którego zabezpieczeniem była monarchia absolutna, a usprawiedliwieniem głoszona w tym czasie, także przez Kościół, teoria legitymizmu. Koncepcje te jednocześnie starały się zanegować świecką władzę religii, co oznaczało dla Kościoła radykalną i niekorzystną w kategoriach politycznych zmianę. Pożądana przez ludzi oświecenia rzeczywistość społeczna zredukowana została do wymiaru doczesnego, co spowodowało odsunięcie na dalszy plan treści transcendentnych oraz wykluczenie z życia publicznego struktur kościelnych<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Podstawą rozumienia i urządzania świata była wtedy powszechnie uznawana nauka św. Tomasza z Akwinu, w której centralnym elementem było dobro wspólne (*bonum commune*). W hierarchii dóbr ludzkich dobro państwa stoi u niego na pierwszym miejscu. Zob. T e n ż e, STh II–II, q.124, a. 5 ad 3.

<sup>4</sup> Myślą wiodącą teorii T. Hobbesa (1588–1679) jest przekonanie, iż człowiek jest z natury egoistą powołanym do życia poza społeczeństwem. Podstawą więc państwa miałyby być, według niego, umowa społeczna zawierana między poszczególnymi jednostkami, a zabezpieczająca dobro własne każdego człowieka. Por. T. H o b b e s, Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

<sup>5</sup> J. Locke (1632–1704) uważał stan natury za okres równości, wolności i pomyślności bytowania. Podstawą takiego stanu było posiadanie przez ludzi własności, co spowodowało jednak pewne nierówności i konieczność obrony swego mienia. Wyjściem z tej sytuacji było zawarcie umowy społecznej, która zabezpieczała prawa ludzi szczególnie prawo własności i wolności. W tak powstałym państwie, mającym za cel obronę naturalnych praw obywateli, niezbędne jest wyodrębnienie trzech władz: ustawodawczej, wykonawczej i federacyjnej (zajmującą się polityką zagraniczną). Por. J. L o c k e, Dwa traktaty o rządzie, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.

<sup>6</sup> J.J. Rousseau (1712–1788) podobnie jak Locke stan natury przedstawiał jako czas szczęścia w dziejach ludzkości. Dopiero powstanie własności prywatnej i podział na biednych i bogatych zmusza do zawarcie umowy społecznej, czyli utworzenia państwa. Myślał on jednak o demokracji bezpośredniej, opartej na suwerenności ludu, który dysponuje wyłącznym prawem ustalania aktów normatywnych i przekazywaniem zadania ich wykonywania temu, komu zechce. Powołuje się w swojej koncepcji na tzn. wolę powszechną — ona jest wyrazem prawa natury i zarazem służy interesom ludu. Por. J.J. R o u s s e a u, Umowa społeczna, tłum. A. Peretkiewicz, Poznań 1920.

<sup>7</sup> Aczkolwiek wśród ludzi oświecenia było wielu wierzących (ateiści stanowili zdecydowaną mniejszość), to jednak kwestionowali oni najczęściej tradycję Kościoła. Powodowało to czysto pragmatyczne i utylitarne spojrzenie na sprawę wiary i Kościoła. Por. T. K i z w a l t e r, Kościół a Rewolucja Francuska, *Życie Katolickie* 10(1989), s. 50–51.



Popularyzacja nauki o wolności jednostki i demokratycznych formach sprawowania rządów wzbudziła, przy sprzyjających warunkach społeczno-politycznych<sup>8</sup>, ruchy wolnościowe, które spowodowały upadek *ancien régime'u*. Dużą rolę odegrały tutaj zorganizowane ugrupowania polityczne o liberalnym charakterze, powstałe w świecie polityki w XIX wieku. One też w pierwszej fazie tworzenia rewolucyjnego porządku starały się urzeczywistnić ideę państwa liberalnego. Stary porządek, z którym ściśle związany był Kościół, został zburzony w czasie serii gwałtownych wydarzeń rozpoczętych we Francji w roku 1789. Koncepcję hierarchicznego ładu społecznego zastąpiono wizją demokratycznego państwa opartego na hasłach: wolność, równość, braterstwo. Siłą napędową rewolucji był stan trzeci tzn. mieszczaństwo, który doprowadził do uchwalenia 26 sierpnia 1789 roku *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Zawarta w niej wizja państwa miała charakter skrajnie indywidualistyczny. Akt ten stał się wzorcem dla tworzącego się w Europie systemu państw konstytucyjnych oraz przez cały XIX oraz XX wiek wpływał na kształtowanie się prawodawstwa na kontynencie europejskim i poza nim.

Oprócz czynników ideologicznych i politycznych kształtujących państwo liberalne duże znaczenie miały procesy gospodarcze zachodzące w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku. Teoretyczne podstawy pod rewolucję przemysłową położył Adam Smith w traktacie *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, który został opublikowany w 1776 roku. Uznając interes jednostkowy za główną motywację ekonomiczną, wskazał na specjalizację pracy i wolną konkurencję jako źródło wszelkiego dobrobytu<sup>9</sup>. Wprowadzenie zasad ekonomii opartej na teorii *niewidzialnej ręki* oraz czynniki sprzyjające rozwojowi gospodarczemu (zasoby, rozwój i rozpowszechnianie się techniki, nowe źródła napędu, produkcja energii, transport i komunikacja, wykorzystanie nauki) spowodowały powstawanie nowych klas społecznych i przełamanie arystokratycznego monopolu na dobrobyt. Wzrost konsumpcji i polepszenie się warunków życia<sup>10</sup> uświadomiły, iż istnieje możliwość przezwyciężenia ubóstwa. W ten sposób dobrobyt i ubóstwo stały się nie prawem konieczności, ale prawem wyboru<sup>11</sup>. Powstawanie systemu kapitalistycznego kształtowało i inicjowało wprowadzanie demokratycznych form rządów,

<sup>8</sup> Ważną rolę odegrały trudności ekonomiczne monarchii, które stały się pretekstem i okazją do wprowadzenia nowości na płaszczyźnie politycznej i ideologicznej. We Francji zwołanie stanów spowodowane zostało potrzebą natychmiastowego uleczenia systemu fiskalnego i spłacenia gigantycznych długów. Ta dramatyczna sytuacja umożliwiła przebudzenie wolnościowe tzn. stanów wolnych i wzrost znaczenia mieszczaństwa, które stało się potężną siłą finansową.

<sup>9</sup> „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami narodów*, T 1, tłum. G. Wolff, Warszawa 1954, s. 21.

<sup>10</sup> Pogląd ten może wydawać się kontrowersyjny ze względu na powszechne przekonanie o pauperyzacji środowisk robotniczych w okresie rewolucji przemysłowej. Tocząca się wśród uczonych dyskusja na ten temat nie przyniosła ostatecznego wyjaśnienia, przede wszystkim ze względu na brak dostatecznych informacji. Jest jednak prawdopodobne, iż w latach 1750–1850 następował stopniowy wzrost stopy życiowej klasy robotniczej. Np. robotnicy fabryczni i wykwalifikowani rzemieślnicy wyraźnie poprawili swój los. Por. R. Cameron, *Historia gospodarcza. Od paleolitu do czasów najnowszych*, tłum. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 1997, s. 203–204.

<sup>11</sup> N. Rosenberg, L.E. Bridzell, Jr. *Historia kapitalizmu*, tłum. A. Doroba, Kraków 1994, s. 15–19.

będących podstawową zasadą państwa liberalnego<sup>12</sup>. Przemiany na płaszczyźnie gospodarczej wpłynęły w sposób znaczący na transformację ustrojową ówczesnej Europy. Główną przeszkodą na drodze do polepszenia warunków egzystencji wielkich rzesz biedoty była jednak feudalna struktura, która sankcjonowała nieproporcjonalny podział dóbr według klucza stanowego. Kościół związał się ze starym systemem także na płaszczyźnie fiskalnej, dzięki czemu postrzegany był przez twórców nowego państwa jako zagrożenie. Z takiego spojrzenia na instytucje kościelne pochodziły antykatolickie podstawy nowego ustroju.

Wszystkie wyżej wymienione procesy spowodowały wprowadzenie w rzeczywistość społeczną nowych rozwiązań dotyczących państwa, zaczerpniętych z teorii o charakterze liberalnym. Nie oznacza to, iż powstało jedno lub kilka państw, które urzeczywistniły wszystkie lub część zasad liberalnych, lecz raczej, że podstawy nowożytnego modelu życia społecznego zaczerpnięto z klasycznej myśli liberalnej. Realizacja tego modelu odbywała się na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci w sposób różnorodny i nie całościowy, tzn. nie powstało państwo, które we wszystkich wymiarach swego funkcjonowania zrealizowałoby liberalny ideał. Powyższa analiza odkrywa złożoną rzeczywistość państwa liberalnego i wskazuje na potrzebę uważnego oraz szczegółowego przestudiowania dokumentów kościelnych opublikowanych od czasu Rewolucji Francuskiej do pontyfikatu Leona XIII, gdyż to właśnie w tym przedziale czasowym wyżej omówione teorie filozofii politycznej zadomowiły się w szkole europejskiej myśli społecznej i wtedy także rozpoczęto ich wcielanie w życie polityczne i gospodarcze.

## II. WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA

Obserwując rozprzestrzenianie się liberalizmu na świecie, można dostrzec dwa jego rodzaje wyraźnie dominujące na przestrzeni ostatnich wieków: kontynentalny i anglosaski<sup>13</sup>. Kościół odnosił się krytycznie jedynie do pierwszego, ze względu na jego antyreligijny charakter. Model państwa budowany na przesłankach szkoły

<sup>12</sup> Systemy gospodarcze i polityczny wpływają na siebie i modelują się wzajemnie. Wśród 50 tez P. Bergera dotyczących kapitalizmu i materialnych warunków życia znajdują się dwie odnoszące się do analizowanego tematu: teza nr 16: „Kapitalizm jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem demokracji” oraz teza nr 19: „Kiedy rozwój kapitalistyczny przynosi sukcesy w postaci wzrostu gospodarczego, z którego w znaczącym stopniu korzysta cała ludność, może pojawić się presja społeczna na rzecz demokracji”. P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 1995 s. 342–343; Tezę tę potwierdza także S. Kuznets i F. Braudel. Por. R. Cameron, jw., s. 211.

<sup>13</sup> Nurty te różnią się od siebie wyraźnie. Liberalizm angielski jest zainteresowany przede wszystkim praktyką, czyli instytucjami, np. prawodawstwem, trójpodziałem władzy. Praktyczny i niejako idealny wyraz nurtu ten znalazł w amerykańskiej Bill of Rights (Karcie Praw), a sztandarowymi postaciami byli długoletni premier William Gladstone (1809–1898) oraz filozof Alexis de Tocqueville (1805–1856). Liberałowie ci nie popadli w konflikt z Kościołem. Zawsze podkreślali w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym znaczenie wartości chrześcijańskich. Nurt kontynentalny natomiast ukształtował się pod wpływem oświecenia głosząc racjonalizm i postulat wyzbycia się wszelkich przesądów, do których zaliczał także religię. Jego przedstawiciele to: J.J. Rousseau (1712–1778) i F. Voltaire (1694–1778). Poglądy głoszone przez reprezentantów tego nurtu spowodowały konflikt z Kościołem. Zob. R. Buchała, P. Ruta, *Liberalizm*, Katowice 1993, s. 16–18.

liberalnej znajduje zainteresowanie poszczególnych papieży. Najważniejsze w tej perspektywie są następujące dokumenty: 1) breve Piusa VI *Quod aliquandum*<sup>14</sup> (10.03.1791), 2) encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos*<sup>15</sup> (15.08.1832), 3) encyklika Piusa IX *Quanta cura*<sup>16</sup> wraz z *Syllabusem*<sup>17</sup> (08.12.1864).

## 1. *Quod aliquandum* — Pius VI

Na kościelną ocenę wydarzeń roku 1789 oraz ich skutków wpłynął niewątpliwie antykatolicki charakter Rewolucji Francuskiej<sup>18</sup>. Reakcja Piusa VI na rewolucyjne zmiany natury politycznej i społecznej we Francji, choć nieco spóźniona, była wyraźnie negatywna. W breve *Quod aliquandum* papież zawarł ocenę nowego porządku państwowego promulgowanego w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (26.08.1789). Odniesieniem papieskiej wypowiedzi była restrykcyjna wobec Kościoła polityka Zgromadzenia Narodowego. Pius VI potępił przede wszystkim podporządkowanie władzy kościelnej świeckiej administracji. W argumentacji swojej wyraźnie oddziela sprawy natury religijnej od czynności związanych z działalnością polityczną przynależnych władzy świeckiej<sup>19</sup>. Jest to ważny punkt sporu między nowo narodzonym państwem nowożytnym a Kościołem, który rzutował na późniejszą nieufność papieżstwa do rozwiązań liberalnych. Wprowadzenie nowych zasad ustrojowych opartych na wolności, równości, umowie społecznej łączyło się z koniecznością wystąpienia przeciwko starym porządkowi oficjalnie popieranemu przez Kościół, który go scalał, ale także w nim uczestniczył jako część politycznego układu. Rewolucja niszczyła Kościół, widząc w nim siłę będącą zagrożeniem dla zrealizowania swych ideałów. Papieżstwo natomiast negatywnie oceniło nowe prawa i rewolucyjne koncepcje organizacji życia społecznego, uznając je za zamach na swoje przywileje jurysdykcyjne i finansowe. Stwierdza to papież, mówiąc o celu rewolucji, jakim jest, według niego, unicestwienie Kościoła i posłuszeństwa winnego królowi<sup>20</sup>. Sprawa ta, o bardzo praktycznym charakterze, ustawiła już na samym początku obydwie strony sporu na przeciwnych biegunach.

Krytyczna ocena zawarta w breve odnosi się do samych fundamentów powstałego państwa. Papież zwraca uwagę na brak religijnych podstaw nowego porządku<sup>21</sup>. Jego cel i uprawomocnienie nie leży ani w tradycji, ani w Bogu, ale

<sup>14</sup> Pius VI, *Quod aliquandum*, w: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung papstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), hrsg. von A. Utz, B. Graf von Galen, Aachen 1976, Bd. 1 (skrót QAL).

<sup>15</sup> Grzegorz XVI, *Mirari vos*, w: Die katholische Sozialdoktrin, jw. (skrót MV).

<sup>16</sup> Pius IX, *Quanta cura*, tłum. J. Wojtczak, Komorów 1996, s. 11–29 (skrót QC).

<sup>17</sup> Tenże, *Syllabus*, tłum. J. Wojtczak, Komorów 1996, s. 31–80 (skrót SL).

<sup>18</sup> Poszczególne posunięcia nowych władz wyraźnie na to wskazywały od samego początku „nowego porządku”. Tylko w roku 1790 podjęto kilka decyzji godzących w status Kościoła katolickiego we Francji: w lutym — dekret rozwiązujący wszystkie zakony z wyjątkiem charytatywnych, w lipcu — sprzedaż dóbr kościelnych oraz zatwierdzenie Konstytucji Cywilnej Kleru, w listopadzie — wprowadzono przymus przysięgi duchownych na Konstytucję Cywilną Kleru. Por. Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież dwóch ostatnich wieków (1775–1978)*, Warszawa 1983, s. 64–67.

<sup>19</sup> QAL 9.

<sup>20</sup> QAL 10 i 13.

<sup>21</sup> Tamże 11.

w koncepcji człowieka jako jednostki, która rozwija się w sposób absolutnie wolny, bez żadnych ograniczeń. Człowiek ten jest także wyemancypowany z więzi religijnych<sup>22</sup>. Element nadprzyrodzony nie stanowi uzasadnienia życia jednostek, nie zostaje włączony do kanonu nowożytnej filozofii społecznej ani też nie legitymizuje władzy. Nowe państwo nie uznaje porządku opartego na Boskim pochodzeniu człowieka, określając wolność ludzką niezmiennym prawem natury (*ipsius naturae jus immutabile*)<sup>23</sup>, pojmowanym w opozycji lub niezależnie od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Widać tu wyraźne nawiązanie do obecnej w *Deklaracji* i w późniejszej *Konstytucji* (03.09.1791) wizji państwa będącego polityczną organizacją władzy, a służącą jedynie ochronie naturalnych praw jednostki: *Celem każdego stowarzyszenia politycznego jest zachowanie naturalnych i niezbywalnych praw człowieka*<sup>24</sup>. W ten sposób dotychczasowe uzasadnienie istnienia instytucji państwowych, oparte na przesłankach teologicznych, zostaje zastąpione czysto racjonalną argumentacją, w której rozumność człowieka i wynikająca z niej zdolność organizowania się stanowią punkt wyjścia nowożytnej teorii państwa. Cele realizowane przez wspólnotę polityczną i dobro przez nią chronione mają charakter świecki. Wizja państwa zawarta w tych dokumentach nawiązuje bezpośrednio do teorii państwa T. Hobbesa, której punktem wyjścia jest wyłącznie rozum człowieka, mający celowo-funkcyjny charakter, czyli określający potrzeby i dążenia do osiągnięcia i zapewnienia elementarnych dóbr, koniecznych do egzystencji, a nie zakorzeniony w bycie i skierowany ku porządkowi celów<sup>25</sup>. Podobne poglądy głosił J.J. Rousseau będący ideowym ojcem Rewolucji Francuskiej. Istnienie życia społecznego wywodził on z jednostkowych decyzji ludzi<sup>26</sup>. Papież odrzuca tę indywidualistyczną i racjonalistyczną antropologię i przypomina naukę Kościoła o nadprzyrodzonych podstawach społeczności ludzkiej: *...atque idcirco a Deo et rationem, et loquendi facultatem, ut et opem petere, et penitentibus praestare scirent, ac possent; proinde ab ipsa naturae inductione in societatem communionemque coierunt*<sup>27</sup>. Fragment ten wskazuje na Boga jako przyczynę i źródło życia społecznego. Słowo zaś *natura* (*ab ipsa naturae*) pojawia się w kontekście Bożego obdarowania i jest kategorią podrzędną w stosunku do niego. Jeżeli człowiek posiada cokolwiek z natury, np. zdolność organizowania się w społeczność, to i tak ostatecznie otrzymuje tę umiejętność od Stworzyciela, gdyż jest ona w Nim zakorzeniona. Właśnie w pominięciu transcendentnych treści podczas konstruowania porządku państwowego we Francji Pius VI widzi podstawowy problem i błąd. Wprost uznaje nowo wydane dekryty jako sprzeciw wobec praw należnych Stworzycielowi: *Oportebit igitur ex eorum decretorum sententia juri contradicere*

<sup>22</sup> Niekłórzy autorzy zaliczają Rewolucję Francuską do zbioru elementów procesu powstawania nowożytnego państwa, który polegał na sekularyzacji sfery publicznej: „W ten sposób państwo jako takie jest wobec religii neutralne, emancypuje się od niej. Religia zostaje przesunięta w sferę społeczeństwa i uznana za sprawę dotyczącą interesów i przekonań pojedynczych obywateli czy grupy”. E.W. B ö c k e n f o r d e, *Wolność — państwo — Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 115.

<sup>23</sup> QAL 11.

<sup>24</sup> Deklaracja praw człowieka i obywatela z dnia 26 sierpnia 1789 roku. Art. 2, w: *Prawa człowieka*. Wybór źródeł, opr. K. Motyka, Lublin 1996, s. 46.

<sup>25</sup> E.W. B ö c k e n f o r d e, *ju.*, s. 113.

<sup>26</sup> S. K o w a l c z y k, *Liberalizm*, *ju.*, s. 45.

<sup>27</sup> QAL 11.

*creatoris*<sup>28</sup>. Zauważa także negatywne konsekwencje powyższego ujęcia rzeczywistości społecznej: 1) wynika z niej fałszywa koncepcja pochodzenia władzy państwowej, 2) pojawia się nieprawidłowe rozumienie wolności<sup>29</sup>.

Twórcy *Deklaracji praw człowieka i obywatela* uznali naród za źródło władzy<sup>30</sup>. Wynikało to z sekularyzowanej koncepcji państwa, która nadała jednostce przyrodzone i niezbywalne prawa, a istnienie władzy argumentowała potrzebą ich zabezpieczenia i realizacji. Odrzuciwszy Boskiego prawodawcę, uznano zbiór jednostek dążących do realizacji swych prerogatyw za uprawnionego suwerena, który poprzez wzajemne porozumienie i kompromis ustala reguły funkcjonowania społeczności. Widać tu wyraźnie wpływ teorii *umowy społecznej* J.J. Rousseau, który twierdził, iż na pewnym etapie stanu natury jednostki nie posiadają już zdolności i siły do ochrony swych praw i aby je chronić, poddają się suwerenowi kierowanemu przez wolę powszechną. Papież w swoim breve używa pozornie podobnego uzasadnienia istnienia władzy państwowej, gdyż aby dokonało się zjednoczenie ludzi w społeczeństwo obywatelskie (*in civilem societatem*), potrzebny jest, według niego, rząd (*gubernatoris forma*), który uporządkuje na drodze prawnej współistnienie i realizację praw poszczególnych jednostek<sup>31</sup>. Podobieństwo dotyczy funkcji, dla jakiej zostaje powołana władza zwierzchnia. Nie można jej jednak wyprowadzić z jakiegokolwiek kontraktu społecznego, a jedynie z samego Boga: *Quapropter haec potestas non tam a sociali contractu, quam ab ipso Deo recti justique auctore repetenda est*<sup>32</sup>. Na potwierdzenie tej tezy przytacza fragment *Listu do Rzymian* św. Pawła: *Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga* (Rz 13,1). W ten sposób Pius VI odrzuca i potępia<sup>33</sup> teorię umowy społecznej zawartą w *Deklaracji*, wyrażającą naturalistyczne pojmowanie pochodzenia władzy państwowej.

Papież zwraca także uwagę na drugą konsekwencję odrzucenia wątków religijnych w teorii państwa nowożytnego — na błędną koncepcję wolności. Zauważa on, iż proponowana przez Zgromadzenie Narodowe definicja wolności jest niebezpieczna ze względu na jej skrajnie indywidualistyczne ujęcie, charakteryzujące się pominięciem społecznego wymiaru życia jednostki. W *Deklaracji* czytamy: *Wolność polega na czynieniu tego, co nie szkodzi drugiemu. W ten sposób nie ma innych granic dla używania praw naturalnych człowieka jak te, które zapewniają używanie tychże praw innym członkom społeczeństwa*<sup>34</sup>. Pius VI wskazuje w breve po pierwsze na konieczność ograniczenia wolności, ale nie ze względu na prawa innych jak stanowi *Deklaracja*, lecz ze względu na perspektywę życia wiecznego<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże 10–13.

<sup>30</sup> Zostało to zwerbalizowane w art. 3 *Deklaracji*: „Źródło wszelkiej (zwierzchności zamięń) suwerenności spoczywa z jej istoty w Narodzie; żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, która nie wywodziłaby się wyraźnie z niego”.

<sup>31</sup> „Itaque ut homines in civilem societatem coalescere possent, gubernatoris forma constitui debuit, per quam jura illa libertatis adscripta sunt sub leges supremamque regnantium potestatem”. QAL 11.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Po przedstawieniu argumentów przeciw umowie społecznej papież przestrzega przed ekskomuniką w razie nieposłuszeństwa nauce Kościoła. Cały nr 12 stanowi przestrożę. Por. QAL 12.

<sup>34</sup> *Deklaracja*, art. 4

Prawa bowiem w państwie liberalnym ustanawiane są przez ogół, co może spowodować dowolne przesunięcia granicy wolności, gdy tymczasem jej ograniczenie poprzez prawo odwieczne i świadomość ostatecznego rozliczenia zabezpiecza trwale poszanowanie drugiej osoby. Po drugie dokonuje krytyki powyższej definicji z racji jej aspołecznego charakteru. Wyraża to w formie pytania: *Praeterea quis jam ignoret creatos esse homines, ut non solum singuli sibi, sed et aliis vivant, ac prosint hominibus?*<sup>36</sup>. Według liberałów więzi społeczne tworzą się wskutek prawnego uregulowania relacji pomiędzy poszczególnymi uczestnikami życia społecznego, a nie na podstawie samej prawdy o społecznej naturze człowieka. Takie rozumienie wolności posiada pewien wymiar *zewnątrznego* spojrzenia na osobę — poprzez umowę społeczną — i ujmuje ją w kategoriach zagrożenia. Wolność ograniczona jest natomiast *źródłowo*, poprzez Boży dar, jakim jest społeczna natura człowieka (*ut non solum singuli sibi*). Odpowiadając więc na postawione pytanie, Pius VI stwierdza, iż Bóg wyposażył człowieka w umiejętność mówienia i myślenia, aby ten wchodził w relacje z innymi i był dla innych<sup>37</sup>. Wolność posiada w tym ujęciu społeczny wymiar, który został pominięty w dokumentach będących teoretycznym fundamentem państwa liberalnego.

W papieskim dokumencie dostrzeżony zostaje także nowy rodzaj wolności, jaki wpisano do *Deklaracji*, a który stał się jednym z konstytutywnych elementów państwa liberalnego. Jest nim wolność głoszenia myśli i opinii zawarta w art. 11: *Swobodne głoszenie myśli i opinii jest jednym z najcenniejszych praw człowieka; każdy więc obywatel może swobodnie mówić, pisać, drukować i odpowiada za nadużycie tej wolności tylko w przypadkach określonych ustawą*. Taką wolność papież odrzuca, dostrzegając w niej zagrożenie szczególnie w sferze życia religijnego<sup>38</sup>. Swoboda bowiem wygłaszania poglądów religijnych prowadzi do wielości opinii i sądów na tematy najistotniejsze dla człowieka, co osłabia przekaz ortodoksyjnej nauki, a tym samym szkodzi życiu duchowemu ludzi. Zaznacza on jednak, iż nie można żądać posłuszeństwa Kościołowi w sprawach wiary od niewierzących i Żydów, natomiast podlegają mu ludzie należący do wspólnoty Kościoła katolickiego<sup>39</sup>.

Podsumowując dotychczasową analizę, należy stwierdzić, iż negatywna ocena kształtującego się w czasie Rewolucji Francuskiej państwa liberalnego, dokonana przez Piusa VI, łączyła się z poczuciem zagrożenia przed zwolennikami „wolności anarchicznej” (*libertélibertaire*), to znaczy wolności o absolutnych prawach,

<sup>35</sup> „Et licet ipsum reliquisset in manu consilii sui, ut bene seu male mereri posset, nihilominus, adjectis mandata, et praecepta, ut si voluerit servare, conservassent eum” QAL 10.

<sup>36</sup> Tamże 11.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Podkreślając, że ta wolność wywodzona jest z równości i przyrodzonej wolności, stwierdza: „Sed quid insanius excogitari potest, quam talem aequalitatem libertatemque inter omnes constituere, ut nihil rationi tribuatur, qua praecipue humanum genus a natura praeditum est, atque a caeteris animantibus distiguitur?”. QAL 10. Sformułowanie „ut nihil rationi tribuatur” — „że nic nie przyznaje się rozumowi” (chodzi o wolność) — odnosi się do naturalnej, według Piusa VI, drogi poznania Boga przypisanej ludziom, którzy posiadają rozum i korzystając z niego, dochodzą do poznania Boga — w ten sposób wolność opinii jest absurdem, gdyż używając rozumu, nie można dojść do poglądów sprzecznych z nauką Kościoła.

<sup>39</sup> „Primi etenim constringi ad catholicam obedienniam profitendam non debent; contra vero alteri sunt cogendi”. QAL 13.

zastosowanie której spowodowało rozpad tradycyjnego systemu społecznego oraz odrzucenie chrześcijańskiej myśli społecznej podczas budowy nowego państwa<sup>40</sup>. Z drugiej strony Kościół niewątpliwie jeszcze przez długi czas tęsknił za *ancien régime*, gdyż był on w przeszłości zabezpieczeniem jego silnej pozycji społecznej. Wydaje się jednak, że wątki polityczne nie odegrały tu decydującej roli, ponieważ cały konflikt sprowadzał się do walki dwóch odmiennych koncepcji człowieka i państwa.

## 2. *Mirari vos* — Grzegorz XVI

Następnym dokumentem podejmującym zagadnienie państwa liberalnego jest encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos*. Była ona skierowana przeciw poglądom ks. Hugues Felicite Roberta de Lamennaisa na temat relacji państwa i Kościoła we współczesnym świecie oraz innych zagadnień związanych z życiem społecznym. Utrwalenie się ustroju republikańskiego we Francji, a także jego rozpowszechnienie na inne kraje Europy przez działalność polityczną Napoleona postawiło przed katolikami nowy problem: Jakie jest miejsce Kościoła w nowym państwie? Czy możliwe jest pogodzenie zasad państwa liberalnego z nauką Kościoła katolickiego? Jedną z odpowiedzi na te pytania dali katolicycy związani z pismem „L’Avenir”, reprezentujący tzn. liberalizm religijny<sup>41</sup>. Lamennais oparł swoje poglądy na regule „Bóg i wolność” (*Dieu et la liberté*), głosząc, iż istnieje konieczność przyjęcia pewnych elementów liberalizmu, aby ożywić społeczeństwo i wzmocnić pozycję Kościoła, który poprzez swoją naukę społeczną może usunąć wszelkie niedomagania nowego systemu — szczególnie jego negatywne konsekwencje w dziedzinie gospodarki. Postulował jednocześnie nową formę relacji Kościół — państwo i liberalne rozwiązania w kwestii wolności prasy. Encyklika *Mirari vos*, choć skierowana przeciw Lamennaisowi, potępiła całą doktrynę liberalną.

Punktem wyjścia krytycznej analizy rzeczywistości były dla Grzegorza XVI te działania, które miały za cel pozbawienie Kościoła dotychczasowego autorytetu<sup>42</sup> lub ewentualne zorganizowanie go na sposób świecki<sup>43</sup>. Zauważa on napięcie, jakie zaistniało pomiędzy prawem i zwyczajami kościelnymi a nowym porządkiem społecznym opartym na przesłankach liberalnej filozofii. Przykładem zaistniałej sytuacji jest fakt kwestionowania celibatu księży i nierozzerwalności małżeństwa<sup>44</sup>. Religijne rozumienie życia społecznego zostaje zastąpione świecką interpretacją.

<sup>40</sup> R. Etchegaray, *Liberalne społeczeństwo i Kościół katolicki*, tłum. J. Migasiński, w: *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1996, s. 169–170.

<sup>41</sup> W odróżnieniu od liberalizmu świeckiego, dzielącego się jeszcze na liberalizm arystokratyczny (F. Guizot, A. Thiers) i liberalizm demokratyczny (E. Faguet), który występował przeciw zaangażowaniu Kościoła w sprawy polityczne i miał charakter antyklerykalny. Por. Z. D r o z d o w i c z, *Liberalizm francuski XIX wieku*, *Problemy* 1(1991) s. 36–38.

<sup>42</sup> „Alacris exultat improbitas, scientia impudens, dissoluta licentia. Despicitur sanctitatis sacrorum, et que magnam vim magnamque necessitatem posidet, divini cultus maiestas, ab hominibus nequam improbat, polluitur, habetur ludibrio”. MV 5.

<sup>43</sup> „...ut recentis humanae institutionis iaciantur fundamenta”. Tamże 10.

<sup>44</sup> Tamże 11, 12.

Postawa ta łączy się z rozpowszechnieniem nowej koncepcji wolności, o której mówił wcześniej Pius VI. Negatywna ocena tej koncepcji nie wiąże się jednak u Grzegorza XVI z głębszą analizą filozoficzną lub teologiczną dotyczącą natury wolności, ale koncentruje się na społecznych skutkach przyjęcia przesłanek antropologii liberalnej. Całkowita bowiem wolność w licznych dziedzinach życia (*libertas omnis generis*) spowodowała zamieszanie w sferze ducha i porządku doczesnego, osłabiając jednocześnie autorytety, na których zbudowany był porządek państwowy (*perturbationes in sacram et civilem rem exitantur*)<sup>45</sup>. Destruktywny charakter liberalnej wolności był efektem zaakcentowania jedynie praw, jakie należą się człowiekowi, przy jednoczesnym pominięciu jego społecznych zadań i zobowiązań. Człowiek w ten sposób stał się wolnym „od” wspólnoty<sup>46</sup>.

Główną przyczyną rozkładu życia społecznego (*conspicimus ordinis publici exitium*) było zastosowanie *nowej wolności* w sferze życia religijnego. Nazywając ją indyferentyzmem, papież definiuje ją w sposób następujący: *quae improborum fraude ex omni parte percrebuit, qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur*<sup>47</sup>. Pogląd, iż można się zbawić przez każde dowolne wyznanie wiary, jeśli tylko życie odpowiada zasadom poprawności moralnej i przyzwoitości, był sprzeczny z zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* wyznawaną w tamtym czasie przez Kościół<sup>48</sup>. Był on jednocześnie jedną z fundamentalnych zasad państwa liberalnego. Grzegorz XVI odrzucił jednak wolność religijną nie tylko ze względów teologicznych<sup>49</sup>, ale także społecznych. Widział w niej bowiem zagrożenie dla chrześcijańskiej wizji państwa, którego spoiwem był Kościół i jego nauka. Odrzucenie więc wolności religijnej trzeba rozpatrywać w świetle opozycji do nowoczesnego liberalizmu i budowanej na nim wizji państwa.

Niebezpieczna, według papieża, wolność sumienia (*libertas conscientiae*) zrodziła się z wolności opinii (*liberatas opinionum*), która prowadzi zawsze do wolności błędu (*libertas erroris*)<sup>50</sup>. Błąd zaś jest powodem zepsucia młodzieży, pogardy dla świętości i prawa oraz wielu zjawisk niszczących życie publiczne. Grzegorz XVI stwierdza wprost w swojej encyklice, iż to wolność słowa i opinii jest powodem upadku wcześniej harmonijnie funkcjonujących państw: *civitates, quae opibus, imperio, gloria floruerunt, hoc uno malo concidisse, libertate immoderata opinionum, licentia concionum, rerum novandarum cupiditate*<sup>51</sup>. Właśnie

<sup>45</sup> MV 21.

<sup>46</sup> Zob. H.B. Streithofen, Freiheit wozu? Das Verhältnis von katholischer Kirche und Liberalismus, *Die neue Ordnung* 40: 1986, s. 129–130.

<sup>47</sup> MV 13.

<sup>48</sup> Dopiero Jan XXIII dokonał przełomu w tej kwestii i w encyklice *Pacem in terris*, opierając na godności ludzkiej prawa człowieka jako nienaruszalne i niezbywalne: „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie lub publicznie”. PT 14; Od tego czasu wolność religijna stała się nieodzownym elementem społecznego nauczania Kościoła. Naukę tę rozwinął Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitas humanae* z dnia 7 grudnia 1965 roku.

<sup>49</sup> Przytacza tu argumenty z Pisma Św. (Ef 4,5; Łk 11,23) oraz fragmenty wypowiedzi Ojców Kościoła (Anatazjusz, Hieronim, Augustyn).

<sup>50</sup> MV 14.

<sup>51</sup> Tamże.



w imię obrony porządku państwa zagrożonego liberalnymi rozwiązaniami odrzucona zostaje wolność prasy i możliwość zaakceptowania jakiegokolwiek konkurencji w stosunku do katolickiej działalności dziennikarskiej lub pisarskiej. Także w imię obrony przed wprowadzeniem pewnych elementów liberalnej koncepcji państwa papież uznaje za konieczne prowadzenie kościelnego indeksu ksiąg zakazanych (*censura librorum*). Motywem więc tak jednoznacznie negatywnej oceny wolności sumienia i wolności opinii, obok uzasadnień teologicznych, jest troska o podtrzymanie porządku państwowego wyrastającego z teologicznej motywowanej wizji życia społecznego<sup>52</sup> oraz odrzucenie już obecnych i realizowanych w rzeczywistości elementów nowożytnego modelu państwa. Potwierdzeniem tego jest krytyka liberalnej idei rozdziału państwa i Kościoła, którą papież przedstawia jako spisek i zamach na przynoszący pomyślność układ bliskiej współpracy władzy religijnej z władzą świecką<sup>53</sup>.

Grzegorz XVI zdecydowanie odrzucił liberalne propozycje organizowania państwa. Ocena, jakiej dokonał, poparta była dokładną obserwacją zachodzących przemian w sferze życia publicznego, które opisuje w swojej encyklice. Odrzucenie autorytetów i tradycyjnych wartości oraz absolutyzacja wolności doprowadziły do zamętu aksjologicznego, a w konsekwencji do zachwiania równowagi w życiu społecznym, co ostatecznie miało doprowadzić do wydarzeń roku 1848.

### 3. *Quanta cura* i *Syllabus* — Pius IX

Dokumentem o dużym znaczeniu dla omawianego tematu jest także encyklika Piusa IX *Quanta cura* wraz z dołączonym do niej wykazem błędów — tzn. *Syllabusem*. Opublikowanie tego dokumentu odbyło się w sytuacji, gdy wzmożł się wpływ kręgów liberalnych na rządy w krajach europejskich i w Ameryce Północnej. Działania liberałów europejskich miały wyraźnie antykościelny charakter. Państwo zaś, które tworzyli, nie tolerowało obecności Kościoła w życiu publicznym i starało się ograniczyć jego wpływ na społeczeństwo przez podkopanie fundamentu religii katolickiej i społeczności świeckiej.

W encyklice znajduje się krytyka takiego państwa, w którym religia nie ma żadnego wpływu na społeczną stronę życia ludzkiego<sup>54</sup>. Chodzi tu oczywiście o prawa religii katolickiej, gdyż papież odnosi się negatywnie, podobnie jak Grzegorz XVI, do wolności sumienia i kultu. Liberalna koncepcja rozdziału państwa i Kościoła została, według papieża, negatywnie zweryfikowana przez dotychczasowe doświadczenie historyczne, ponieważ wzajemna łączność między władzą kościelną i świecką okazywała się dla obydwu stron korzystna i pożyteczna<sup>55</sup>. Zauważa także, iż zgubna wolność w państwie liberalnym została rozszerzona

<sup>52</sup> Tęsknota za dawnym porządkiem jest wyraźnie widoczna we fragmencie encykliki mówiącym o posłuszeństwie obywatelskim, który zawiera te same uzasadnienia teologiczne istnienia władzy zwierzchniej, jakie przedstawił w brewe *Quod aliquandum* Pius VI. Zob. Tamże 17.

<sup>53</sup> „Neque laetiora et religioni et principatui ominari possemus ex eorum voits, qui Ecclesiam a regno separari mutamque imperii cum sacerdotio concordiam abruppi discipiunt”. Tamże 20.

<sup>54</sup> QC, s. 19.

<sup>55</sup> Tamże, s. 18.

na wszystkie dziedziny życia<sup>56</sup>. Sytuacja nieograniczenia jej także w dziedzinie polityki prowadzi zaś do przyznania woli ludu najwyższej rangi prawnej. Prawo ogłoszone przez lud nie podlega jakimkolwiek Boskim lub ludzkim ograniczeniom. W tym właśnie pozytywizmie prawnym Pius IX dostrzega niebezpieczeństwo materializmu praktycznego, jaki rodzi się z żądz ludzi tworzących system prawodawczy, gdy zostaje odrzucony cel nadprzyrodzony. Wtedy bowiem życiem społecznym kierują żądze przyjemności i własne korzyści, czego przykładem było stawianie kościelnej działalności charytatywnej w sprzeczności z zasadami ekonomiki państwa<sup>57</sup>.

Dodłączony do encykliki *Syllabus*, czyli zbiór 80 tez, które uznane zostały przez Kościół albo za niebezpieczne, albo za błędne, albo za heretyckie<sup>58</sup>, nie wprowadza zasadniczo nowych elementów do przeprowadzonych do tej pory analiz. Wartość tego dokumentu wiąże jednak się z ukazaniem w nim całościowego nauczania Piusa IX na temat palących problemów ówczesnych czasów. Negatywnie zostały ocenione na przykład tezy racjonalizmu, które przecież przez swoją gloryfikację rozumu ludzkiego stały się fundamentem nowego, oświeceniowego porządku. Potępiono więc zdanie mówiące, iż *rozum ludzki, nie biorąc zupełnie pod uwagę Boga, jest jedynym sędzią wyrokującym o dobru i złu, prawdzie i fałszu, sam dla siebie jest prawem i dzięki swym naturalnym siłom jest w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów*<sup>59</sup>. W potępieniu tej teorii można dopatrywać się odrzucenia całej koncepcji państwa liberalnego wyrosłej z nurtu liberalizmu kontynentalnego, która zawierała także przekonanie o sprzeczności wiary chrześcijańskiej z rozumem ludzkim (nr 6) oraz wychodząc z wolności sumienia (nr 15) głosiła rozdział państwa i Kościoła (nr 55).

*Syllabus* nawiązuje także bezpośrednio do pewnych rozwiązań charakterystycznych dla państwa liberalnego: pluralizmu religijnego (nr 77), swobody sprawowania kultu (nr 78), wolności publicznego głoszenia wszelkich poglądów (nr 79). Natomiast teza 80 odnosi się do możliwości generalnego zaakceptowania liberalizmu: *Biskup Rzymski, może i powinien pogodzić się i uporządkować swoje relacje z postępem, z liberalizmem i współczesną cywilizacją*<sup>60</sup>. Odrzucenie tej tezy nie można jednak interpretować jako jednoznaczne potępienie wszystkich rozwiązań liberalnych, w tym także koncepcji państwa liberalnego. Według R. Auberta *Syllabus* jest zbiorem wcześniejszych stwierdzeń papieża, które trzeba interpretować w kontekście poszczególnych jego wypowiedzi<sup>61</sup>. Zawarta więc w tezie 80 treść została zaczerpnięta z przemówienia, *Iam dudum cernimus* z dnia 18 marca 1861 roku, w którym papież mówi, iż nie może się pogodzić z nowoczesną

<sup>56</sup> „A nadto, że obywatele mają prawo do wolności w każdej dziedzinie życia, które nie może być ograniczone przez jakąkolwiek władzę, czy to świecką czy to kościelną”. Tamże, s. 20.

<sup>57</sup> Tamże, s. 21.

<sup>58</sup> Dokładną analizę *Syllabusa* przeprowadził Roger Aubert. Przedstawia także tło historyczne powstania tego dokumentu oraz opisuje tezy: „Der Syllabus ist eine Liste von 80 Thesen, die unter der einen oder anderen Rücksicht als gaffrlich oder als irrig — einige sogar als haretisch — hingestellt werden. Es ist jedoch nicht gesagt, welche dieser Qualifikationen für die einzelne Behauptung im besonderen zutrifft”. T e n z e, *Der Syllabus von 1864*, *Stimmen der Zeit* 1(1964), s. 10.

<sup>59</sup> SL, s. 33–34.

<sup>60</sup> SL, s. 80.

<sup>61</sup> A. R o g e r, jw., s. 15.

cywilizacją i liberalizmem. Jednak pod pojęciami tymi rozumie wszelkie przedsięwzięcia przeciw klasztorom, duchowieństwu i całemu Kościołowi, a nie całość doktryny liberalnej<sup>62</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Ocena państwa liberalnego dokonana przez Piusa IX wpisuje się harmonijnie w całość nauczania Kościoła na ten temat w okresie od Rewolucji Francuskiej do pontyfikatu Leona XIII. Przeprowadzona analiza dokumentów papieskich wskazuje na negatywne ustosunkowanie się Kościoła do liberalnej koncepcji państwa oraz do prób jej urzeczywistnienia. Charakterystyczna była w tamtym czasie postawa walki, która zdominowała wzajemne relacje strony kościelnej z przedstawicielami liberalizmu. Wyłączyła ona z poczucia zagrożenia, gdyż obydwie strony posiadały skrajnie odmienne, wykluczające się wizje życia społecznego. Postawę zwalczania idei nowożytnego państwa, jaką przyjął Kościół, można zrozumieć z jednej strony jedynie w kontekście krzywd, jakich doznał od przedstawicieli nowego porządku, którzy głosili hasła jemu wrogie oraz z drugiej strony poprzez uwzględnienie faktu, iż do 1871 istniało Państwo Kościelne znajdujące się w opozycji politycznej do rządów liberalnych w niektórych państwach Europy. Na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej zagadnieniami podejmowanymi przez papieży były antropologiczne podstawy nowego porządku państwowego, szczególnie liberalne rozumienie wolności i konsekwencje jej przyjęcia. Kościół odrzucił te elementy państwa liberalnego ze względu na ich laicki i aspołeczny charakter.

## KIRCHE UND LIBERALISMUS — BEGINN DES STREITS

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Beitrages versucht die liberale Philosophie aus christlicher Sicht zu beurteilen. Die Grundlage der Beurteilung bilden drei Kirchendokumente: Quod aliquantum (Pius VI.), Mirari vos (Grgor XVI.) und Quanta cura sowie Syllabus (Pius IX.). Veröffentlicht wurden sie zur Zeit der Entstehung und Entwicklung von liberaler Philosophie und liberalen Strukturen. Also spiegeln sie auch offizielle kirchliche Stellungnahmen zur neuen wirtschaftlich-politischen Ordnung wieder. Eingangs wird der geschichtliche Hintergrund des Streites dargestellt. Grundlegende Unterschiede sind auf der Begriffsebene festzustellen. Es handelt sich um Begriffe wie: Freiheit, Gesellschaftsvertrag, Meinungsfreiheit sowie um Beziehungen des Staates zur Kirche. Unterschiedliche Auffassungen des gesellschaftlichen Lebens resultieren aus der differenzierten Anthropologie.

---

<sup>62</sup> Roger podaje fragment tej mowy: „Wenn man unter Zivilisation ein System versteht, dazu angetan, die Kirche zu schwachen oder zu stürzen, können sich der Heilige Stuhl und der Römische Papst niemals, nein, niemals mit einer solchen Zivilisation verbinden“. Tamże, s. 16.



## SPÓŁCZNOŚĆ POLITYCZNA A KULTURA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Treść: — Wstęp. — I. Nauka. — II. Sztuka. — III. Moralność. — IV. Religia. — V. Negatywne zjawiska kulturowe. Podsumowanie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Określając kompetencje państwa w stosunku do społeczeństwa, Jan Paweł II odwołuje się do zasady pomocniczości<sup>1</sup>. Działania państwa mają zmierzać do umocnienia jednostek i mniejszych społeczności tak, by te mogły samodzielnie wypełniać swoje zadania. W przypadku niewystarczalności jednostek czy mniejszych społeczności pomoc powinna płynąć nie bezpośrednio od państwa, ale najpierw od społeczności znajdującej się najbliższej sytuacji kryzysowej. Tak więc państwo pomocnicze z jednej strony respektuje i popiera wolność i autonomię jednostek i struktur pośrednich w społeczeństwie, z drugiej jednak strony nie pozostawia bez pomocy najsłabszych członków społeczeństwa.

Państwo wypełnia swoje pomocnicze zadania w zakresie troski o dobro wspólne w trzech zakresach: zabezpieczenia porządku prawnego, stworzenia warunków materialnego dobrobytu obywateli i rozwoju kultury w społeczeństwie. Te trzy dziedziny wyznaczają podstawowe funkcje państwa pomocniczego w społeczeństwie<sup>2</sup>. W niniejszym opracowaniu skupimy się na kulturowej funkcji państwa.

Jan Paweł II, nawiązując do Konstytucji *Gaudium et spes* (53), określa kulturę jako *wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości*<sup>3</sup>. Tak pojęta kultura jest dobrem wspólnym każdego ludu, wyrazem jego godności,

---

<sup>1</sup> CA 48.

<sup>2</sup> J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1958, s. 732–803.

<sup>3</sup> CHL 44.

wolności i twórczego zmysłu. Zadaniem więc państwa, w ramach troski o dobro ogólne jest działanie na rzecz ochrony, pomnażania i rozwoju kultury w całym społeczeństwie.

Zwraca się jednak uwagę na to, że zwłaszcza w tej dziedzinie państwo powinno przestrzegać zasady pomocniczości, ponieważ kultura nie jest jego dziełem, ale społeczeństwa<sup>4</sup>. Papież zaznacza, że *do władzy publicznej nie należy określanie właściwego charakteru form kultury ludzkiej, lecz dbanie o warunki i środki potrzebne do podnoszenia kultury wśród wszystkich, a w tym także wśród mniejszości narodowych. W ten sposób każdy człowiek, jak i grupy społeczne każdego narodu zdołają dojść do pełnego rozwoju życia kulturalnego, odpowiadającego ich własnym uzdolnieniom i tradycjom*<sup>5</sup>.

Z drugiej jednak strony państwo ma w dziedzinie kultury wiele zadań do wypełnienia. W społeczeństwach, w których funkcjonuje liberalna demokracja i wolny rynek i gdzie rozpowszechniona jest postawa skrajnego utylitaryzmu, pojawiają się trudności i zagrożenia dla szeroko rozumianej kultury. Coraz powszechniej kryterium korzyści ekonomicznej uważa się za normę najważniejszą i aplikuje do wszystkich dziedzin życia — także do sfery kultury. Stąd pojawia się niebezpieczeństwo niedofinansowania różnych dziedzin kultury, różnego rodzaju badań naukowych, szkolnictwa wyższego, uznanych arbitralnie za nieopłacalne czy wręcz niepotrzebne. Taka polityka kulturalna szkodzi samej kulturze, a przede wszystkim człowiekowi. Kultura jest dobrem wspólnym narodu, dlatego w państwie nie może zabraknąć środków na jej rozwój<sup>6</sup>.

Jan Paweł II dostrzega w kulturze cztery wielkie dziedziny: naukę, sztukę, moralność i religię<sup>7</sup>. Pomocnicze zadania państwa w dziedzinie kultury zostaną przedstawione w odniesieniu do nauki, gdzie analizie poddane zostaną zagadnienia związane z oświatą i szkolnictwem; sztuki i moralności, a w jej ramach zagadnienie moralności publicznej; religii, jak również negatywne zjawiska kulturowe takie jak: konsumizm, kultura śmierci, grzech społeczny, alienacja. Wymienione dziedziny kultury stanowią dobro wspólne społeczeństwa i państwo jako stróż i propagator tego dobra ma stwarzać jak najkorzystniejsze warunki ich rozwoju.

## I. NAUKA

Papież zaznacza, że nauka jest jednym z zasadniczych filarów kultury<sup>8</sup>. Jest ona także ogromnie ważnym czynnikiem cywilizacyjnego rozwoju społeczeństw. Dziś bogactwo krajów uprzemysłowionych polega przede wszystkim na własności

<sup>4</sup> J. Messner, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitethik*, Innsbruck 1954, s. 441; Wł. Piwowarski, Państwo w społecznym nauczaniu Jana Pawła II, *SW* 31(1994), s. 86.

<sup>5</sup> List Kardynała Sekretarza Stanu na „Dzień Migranta” 21.09.1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1981, t. 2, 4*, Poznań 1989, s. 115.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do rektorów uczelni akademickich w Polsce 04.01.1996, *OsRomPol* 17:1996, nr 2, s. 38.

<sup>7</sup> Cz. Bartnik, Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983 roku, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1988, s. 316; M.A. Krapiec, *Osoba i społeczność*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 73.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do rektorów, jw., s. 38.

wiedzy, techniki i umiejętności<sup>9</sup>. Współcześnie głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek<sup>10</sup>. Rozwój nauki wiąże się z postępowaniem technicznym. Warunkuje on postęp gospodarczy i ogólnie awans cywilizacyjny jednostek i grup w ramach społeczeństwa, a także całych narodów znajdujących się na drodze rozwoju. Postęp techniczny zrodzony z odkryć naukowych czyni życie ludzkie na ziemi bardziej godnym człowieka. Pomaga człowiekowi w rozwiązywaniu tak ważnych problemów jak wyżywienie, energia, walka z chorobami<sup>11</sup>.

Z drugiej jednak strony racjonalizm naukowy i struktura społeczeństwa przemysłowego stworzyły mentalność zamkniętą wewnątrz horyzontu wartości doczesnych, które usuwają z życia człowieka wszelkie wartości transcendentne<sup>12</sup>. Co więcej, człowiek coraz bardziej zaczyna lękać się wytworów swego umysłu, które mogą radykalnie obrócić się przeciwko niemu i stać się narzędziem zniszczenia poszczególnych narodów, a nawet całej ludzkości. Dotyczy to w szczególności broni masowej zagłady<sup>13</sup>. Papież mówi nawet o utracie równowagi między bardzo szybkim rozwojem technologii a innymi wymiarami kultury. Moralna ocena tego procesu budzi tym więcej zastrzeżeń, że rozwój techniki wiąże się z rozbudową i doskonaleniem ogromnych arsenałów militarnych. Jan Paweł II pisze wprost, że niemal połowa naukowców pracuje dla celów militarnych, że ludzkość wydaje niewspółmiernie więcej środków na zbrojenia aniżeli na rozwój, a ekwipunek jednego żołnierza kosztuje wielokrotnie więcej niż wykształcenie dziecka<sup>14</sup>. Współczesna kultura ma wielkie osiągnięcia, ale napotyka również na wiele ograniczeń<sup>15</sup>. Ludzie kultury mogą być twórcami przyszłości narodów, w ich rękach znajduje się cywilizacja, ale mogą być również autorami barbarzyństwa i dehumanizacji<sup>16</sup>.

Nauka powinna służyć budowie świata bardziej sprawiedliwego w skali poszczególnych krajów, jak i całego globu<sup>17</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o ilościowy i jakościowy rozwój oświaty na wszystkich stopniach i poziomach<sup>18</sup>. Z analfabetyzmem borykają się zwłaszcza kraje rozwijające się, co jest jednocześnie jedną z najważniejszych przyczyn ich niedorozwoju. Problem ten jest również obecny w krajach rozwiniętych. Oświata jest instrumentem promocji i awansu społecznego jednostek i grup społecznych. Nawiązując do encykliki Pawła VI

<sup>9</sup> CA 32.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego 31.03.1979, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1979, t. 2, 1, Poznań 1990, s. 311.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. dla włoskiego ośrodka „Solidarności” 05.08.1979, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1979, t. 2, 2, Poznań 1992, s. 51.

<sup>13</sup> RH 15.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie 25.02.1981, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1981, t. 4, 1, Poznań 1989, s. 267.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z uczestnikami III Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu 28.09.1991, *OsRomPol* 11:1991, nr 12, s. 31.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Kolegium Kardynałów 22.12.1980, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1980, t. 3, 2, Poznań – Warszawa 1986, s. 883.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, jw., s. 267.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO 02.06.1980, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1980, t. 3, 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 733; Tenże, Przemówienie w czasie spotkania z Episkopatem Brazylijskim w Natal 13.10.1991, *OsRomPol* 11:1991, nr 11, s. 9.

*Populorum progressio* (nr 35), Jan Paweł II przypomina, że *analfabeta to umysł niedożywiony*<sup>19</sup>. Brak wykształcenia jest przyczyną społecznej degradacji jednostek i całych grup społecznych. Dlatego w celu przezwyciężenia trudnego problemu braku dostępu do oświaty potrzebna jest solidarna współpraca wszystkich ludzi: począwszy od koleżeńskiej pomocy ze strony uczącej się młodzieży<sup>20</sup>, poprzez działalność różnych grup pośrednich<sup>21</sup>, aż po społeczność państwa<sup>22</sup>.

Z zagadnieniem oświaty nierozzerwalnie wiąże się problem systemu szkolnictwa. Szkoła powinna nie tylko kształcić, przekazywać informacje, ale przede wszystkim przygotowywać do życia i przyczyniać się do integralnego rozwoju osobowości ucznia<sup>23</sup>. Powinna wpajać uczniom wartości moralne i duchowe o fundamentalnym znaczeniu w życiu każdego człowieka. Kształtowaniu umysłu ma towarzyszyć formacja sumienia i rozwój życia moralnego<sup>24</sup>.

Zadaniem szkół publicznych jest integralna formacja ucznia i nie może w niej zabraknąć wymiaru religijnego<sup>25</sup>. Dlatego trzeba, aby szkoły publiczne same umożliwiły młodzieży systematyczne kontakty z przedstawicielami różnych Kościołów, obejmując swą działalnością także naukę religii<sup>26</sup>.

## II. SZTUKA

Kolejną dziedziną kultury, która powinna znaleźć się pod opieką państwa, jest sztuka. Według Papieża *w swoich najbardziej autentycznych formach sztuka jest wyrażaniem samego człowieka, a w pewnym sensie również całej ludzkiej natury. Sztuka wypływa z serca, będącego jej źródłem i dopiero potem rozdziela się na wiele strumieni. Sztuka jest mową człowieka, istoty, która zanim pozwoli się pochłoniąć wielości rzeczy i wciągnąć w rozliczne działania, dające złudzenie intensywnego życia — potrafi się zachwycić*<sup>27</sup>. Dzięki sztuce człowiek może zwrócić się ku temu, co przekracza samą sferę użyteczności i spojrzeć na siebie samego. Dzięki niej zarówno jednostka, jak i społeczność mogą głębiej wniknąć w tajemnicę świata i życia, znaczenie epokowych wydarzeń, ująć wielkość i głębię

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w instytucie Miguel Angel w Meksyku 30.01.1979, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1979, t. 2, 1, jw., s. 107.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturowego 14.06.1980, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1980, t. 3, 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 776–777.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do rektorów, jw., s. 38.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do członków Włoskiego Katolickiego Związku Nauczycieli Szkół Średnich 03.11.1979, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie 1979, t. 2, 2, jw., s. 494.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich 05.03.1994, *OsRomPol* 15:1994, nr 5, s. 17.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich 07.12.1981, s. 391.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury w Budapeszcie 17.08.1991, *OsRomPol* 12:1991, nr 9–10, s. 11.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. dla artystów w Brukseli 20.05.1985, *OsRomPol* 6:1985, nr nadzwyczajny II, s. 36.



istnienia<sup>28</sup>. Wyrażając najwyższe wartości ludzkiej egzystencji, sztuka jest bogactwem człowieka i przyczynia się do doskonalenia jego osobowości<sup>29</sup>. Z tego względu zadaniem państwa, na którym spoczywa odpowiedzialność za dobro każdego człowieka i całego społeczeństwa, jest troska o sztukę poprzez stwarzanie klimatu wolności dla twórców a także tworzenie instytucji zajmujących się sztuką i wspieranie środowisk twórczych<sup>30</sup>.

### III. MORALNOŚĆ

Następną dziedziną kultury, o którą w ramach troski o dobro wspólne powinno zatroszczyć się państwo, jest moralność. Według Papieża *pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna*<sup>31</sup>. Cały porządek polityczno-społeczno-ekonomiczny nie może być prawidłowo kształtowany bez respektowania zasad moralności społecznej<sup>32</sup>. W polityce, która jest roztropną troską o dobro wspólne, Jan Paweł II podkreśla *priorytetowy charakter wartości moralnych i wymiaru etycznego, który należy chronić bez względu na różne okoliczności towarzyszące ludzkim działaniom i na przeciwstawne interesy*<sup>33</sup>. Papież przyznaje, że nie wszystkie dziedziny życia osobistego i społecznego ludzi wchodzą w zakres bezpośredniej kompetencji polityki. Należy zatem szanować słuszne swobody jednostki, rodziny i grup społecznych. Niemniej jednym z niezbywalnych obowiązków władzy państwowej jest tworzenie oraz wykorzystywanie wszelkich warunków społecznych sprzyjających autentycznemu i pełnemu dobru osoby. Jednocześnie państwo ma zapobiegać wszystkiemu, co sprzeciwia się temu dobru.

W obrębie troski o ten szeroki zespół warunków składających się na dobro wspólne społeczeństwa znajduje się obowiązek czuwania nad moralnością publiczną. Państwo wypełnia ten obowiązek przez odpowiednie rozporządzenia legislacyjne, administracyjne i sądownicze, tworzące atmosferę społecznego poszanowania dla norm etycznych, bez których godne współzycie ludzkie nie jest możliwe<sup>34</sup>. Troska o moralność publiczną jest ściśle związana z wypełnianiem pozostałych funkcji państwa. Postępujący upadek moralności publicznej stwarza zagrożenia dla praw i swobód człowieka, łącznie z bezpieczeństwem obywateli. Upadek publicznej moralności naraża na szwank istotne wartości wychowania i wspólnej kultury, a ostatecznie podkopuje ideały nadające spójność i sens życiu narodu<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki w Wiedniu 12.09.1983, w: Jan Paweł II, Wiara i kultura, Rzym – Lublin 1988, s. 209.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, Przemówienie po wysłuchaniu koncertu w teatrze „La Scala” w Mediolanie 21.05.1983, w: Jan Paweł II, Wiara i kultura, jw., s. 203.

<sup>30</sup> J. Kupny, Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II, Opole 1994, s. 104.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO 02.06.1980, jw., s. 731.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla polskich pielgrzymów 03.05.1988, *OsRomPol* 9:1988, nr 5, s. 1.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z przywódcami politycznymi Argentyny w Buenos Aires 06.04.1987, *OsRomPol* 8:1987, nr 6, s. 17.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

## IV. RELIGIA

Zadania państwa w sferze religii ograniczają się do ochrony wolności religijnej. Opiera się ona na przesłankach natury filozoficznej i teologicznej. Ostatecznie realizuje się jednak na płaszczyźnie społecznej i prawnej oraz jest określana głównie przez państwo. Ustrój państwa, jego konstytucja i cały system prawny mają bezpośredni wpływ na zakres wolności religijnej. Zmiana konstytucji lub ustaw może pociągać za sobą rozszerzenie lub zawężenie jej zakresu. Współcześnie więc głównie państwo jest odpowiedzialne za realizowanie tego rodzaju wolności w społeczeństwie<sup>36</sup>. Kompetencje państwa w tej dziedzinie są jednak ograniczone, ponieważ nie nadaje ono wolności wspólnotom religijnym, a jedynie ją gwarantuje i zabezpiecza. Zdaniem Jana Pawła II kompetencje państwa ograniczają się jedynie do rzeczywistości doczesnej. Zatem Kościół, czy jakakolwiek wspólnota religijna, nie może przypisywać mu zdolności do wyrażania aktów wiary i obowiązku spełniania aktów kultu, jak też akceptacji i obrony obiektywnej prawdy<sup>37</sup>. Wiara należy do sfery życia duchowego człowieka i państwo, zachowując neutralność w stosunku do różnych wyznań religijnych, ma zagwarantować pełną wolność religijną swoim obywatelom. Zdaniem Papieża *państwo nie może rozciągać swej kompetencji pośrednio lub bezpośrednio na sferę religijnych przekonań ludzi. Nie może ono rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniać poszczególnej osobie lub wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. W tej dziedzinie władze cywilne mają obowiązek zagwarantowania tego, by prawa poszczególnych ludzi i wspólnot w zakresie wolności religijnej były w jednakowej mierze szanowane, a jednocześnie czuwania nad sprawiedliwym porządkiem publicznym*<sup>38</sup>.

Ponadto należy podkreślić, że państwo nie ma żadnych kompetencji do wypowiedzania się na temat treści dogmatów religijnych, ich prawdziwości bądź fałszu. Wspólnota polityczna nie posiada żadnych kompetencji do orzekania o równości bądź nierówności wyznań religijnych pod względem treści ich prawd religijnych. Państwo nie może promować relatywizmu etycznego czy indyferentyzmu religijnego. Wolność religijna oznacza równość wobec prawa obywateli, którzy starają się żyć zgodnie z wymaganiami ich światopoglądów i religii<sup>39</sup>. Jan Paweł II określa wolność religijną jako pierwsze i niezbywalne prawo osoby ludzkiej<sup>40</sup>. Podstawowym „dogmatem” nowoczesnych społeczeństw demokratycznych jest równość praw wszystkich obywateli. Zasady równości praw nie należy stosować do doktryn czy prawd wiary, bowiem podmiotem prawa nie są byty takie jak prawda lub fałsz, ale osoby ludzkie pojmowane indywidualnie lub zbiorowo. Zasadę tę należy natomiast stosować do obywateli należących do różnych religii<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> N. K o s h y, Wolność religijna w zmieniającym się świecie, tłum. D. Bańkowski, R. Wawer, Kraków 1998, s. 61–62.

<sup>37</sup> J. K r u k o w s k i, Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych, Lublin 1993, s. 109.

<sup>38</sup> J a n P a w e ł I I, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988, w: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1998, s. 91.

<sup>39</sup> A. L a n g n e r, Kirche und Staat, Mönchengladbach 1982, s. 29.

<sup>40</sup> J a n P a w e ł I I, List o wolności religijnej do Sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach 01.09.1980, w: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1997, s. 37.

<sup>41</sup> J. M a r i t a i n, Człowiek i państwo, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 181.

Wolność religijna stanowi istotny element dobra wspólnego społeczeństwa i z tej racji wchodzi ona w zakres odpowiedzialności państwa wobec obywateli<sup>42</sup>. Realizacja dobra wspólnego, jak podkreśla Jan Paweł II, polega przede wszystkim na poszanowaniu praw człowieka<sup>43</sup>. Wśród nich prawem podstawowym jest prawo do wolności religijnej<sup>44</sup>. Obowiązkiem państwa jest więc uznanie i szanowanie wolności religijnej. Państwo chroni wolność religijną przede wszystkim na płaszczyźnie prawnej, poprzez tworzenie sprawiedliwego prawa, ustanawianie odpowiednich ustaw, stosowanie odpowiednich środków ochrony na drodze administracyjnej i sądowej<sup>45</sup>.

Tym samym Papież zaakcentował, że państwo, skoro jest polityczną organizacją społeczeństwa, nie może ignorować lub tym bardziej zwalczać religijnych przekonań obywateli, którzy je tworzą. Należy jednak podkreślić, że jedyną racją, która usprawiedliwia aktywność władz publicznych w sferze religii, jest troska o dobro wspólne społeczeństwa<sup>46</sup>.

Zadania państwa związane z wolnością religijną należy wyznaczyć w oparciu o zasadę pomocniczości. Zgodnie z jej negatywnym aspektem powinno ono zachować wobec różnych religii pewien dystans i neutralność, co pomoże w zachowaniu autonomii zarówno państwa jak i wspólnot religijnych. Jednak od strony pozytywnej, w związku z tym, że wolność religijna jest elementem dobra wspólnego, państwo ma stwarzać obywatelom dogodne warunki życia religijnego przez tworzenie sprawiedliwego prawa i działanie na rzecz kształtowania przyjaznego klimatu społecznego wobec religii. Działania te jednak nie mogą naruszać autonomii wspólnot religijnych.

## V. NEGATYWNE ZJAWISKA KULTUROWE

We współczesnej kulturze można zauważyć zjawiska, które nie sprzyjają pełnemu rozwojowi człowieka. Wśród negatywnych zjawisk kulturowych na szczególną uwagę zasługują: ogólne osłabienie moralności publicznej, kultura śmierci, materializm, konsumizm, grzech społeczny i alienacja. Te negatywne zjawiska społeczne są wynikiem osłabienia całego systemu kulturowego i zagrażają dobru poszczególnych osób jak i dobru wspólnemu społeczeństwa. Można powiedzieć, że kultura nimi naznaczona jest zanieczyszczona i stwarza zagrożenie dla życia i prawidłowego moralnego rozwoju człowieka.

Normy moralne, broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka, służą zachowaniu tkanki ludzkiej społeczności oraz jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi. Stanowią podstawę określonych wymogów, do których muszą się dostosowywać zarówno władze publiczne jak i obywatele. Jedynie bowiem moralność, która zakłada, że normy obowiązują zawsze i wszystkich, może stanowić

<sup>42</sup> J. Krukowski, jw., s. 109.

<sup>43</sup> RH 17.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991, w: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, jw., s. 120.

<sup>45</sup> J. Krukowski, jw., s. 110.

<sup>46</sup> Tamże.

etyczny fundament współzycia społecznego tak w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie współzycia międzynarodowego<sup>47</sup>.

Wobec szerzenia się różnych form niesprawiedliwości społecznej, korupcji politycznej i innych przejawów kryzysu moralności publicznej, coraz powszechniejsza i pilniejsza staje się potrzeba radykalnej odnowy moralnej jednostek i społeczeństw, która będzie w stanie zapewnić sprawiedliwość, solidarność, uczciwość i jawność w życiu społeczeństwa. U podstaw tych negatywnych zjawisk społecznych leżą przyczyny kulturowe, związane z określonymi wizjami człowieka, społeczeństwa i świata. Według Jana Pawła II *istotę kwestii kulturowej stanowi zmysł moralny, którego podłożem i wypełnieniem jest zmysł religijny*<sup>48</sup>.

Kryzys kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec samych fundamentów etyki i sprawia, że coraz trudniej uchwycić pełny sens istnienia człowieka, jest przyczyną niezwykle groźnego społecznego zjawiska, które Papież nazywa *kulturą śmierci*<sup>49</sup>. Przejawia się ona w tym, że w świadomości zbiorowej zamachy na życie w postaci aborcji czy eutanazji tracą stopniowo charakter przestępstwa i zyskują status prawa do tego stopnia, że żąda się uznania pełnej ich legalności przez państwo. Zarówno sumienie indywidualne, jak i społeczne są dziś narażone na niebezpieczeństwo zatarcia granicy między dobrem a złem w sprawach dotyczących prawa człowieka do życia<sup>50</sup>. Człowiek w kulturze zsekularyzowanej stopniowo traci wrażliwość na Boga, a *tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie*<sup>51</sup>. Jan Paweł II podkreśla, że „desakralizacja” często przeradza się w „dehumanizację”<sup>52</sup>. Człowiek żyjąc tak „jakby Bóg nie istniał” zatracza nie tylko tajemnicę Boga, ale także tajemnicę świata i swojego istnienia<sup>53</sup>.

Mentalność wroga życia (*anti-life mentality*), niezależnie od tego, jakie intencje ją ukształtowały, jest sama w sobie nieludzka i wynaturzona. Papież podkreśla, że *fundamentalny obowiązek tworzenia klimatu akceptacji życia spoczywa na całym społeczeństwie, w nim zaś — zależnie od zakresu kompetencji — na poszczególnych obywatelach, na rządzących i na prawodawcach. Trzeba prowadzić zdecydowaną politykę ochrony życia. Gdy rodzice nie chcą dziecka, niezbędna staje się interwencja instytucji publicznych, których zadaniem jest opieka nad życiem, choć bezpośrednia odpowiedzialność za nowo narodzonego spoczywa nadal na rodzicach, stanowiących jego rodzinę. Rodzina, „sanktuarium życia”, musi być skutecznie wspomagana, aby każde dziecko mogło się rzeczywiście narodzić w normalnej rodzinie, złożonej z ojca, matki i rodzeństwa, i by mogło żyć w klimacie miłości, który jest mu niezbędny*<sup>54</sup>.

Kultura ograniczona jedynie do wartości związanych ze sferą „mieć” generuje również zjawisko konsumizmu, charakteryzujące się tym, że ludzie stają się

<sup>47</sup> VS 97.

<sup>48</sup> Tamże 98.

<sup>49</sup> EV 11.

<sup>50</sup> Tamże, s. 11, 24.

<sup>51</sup> Tamże, s. 21.

<sup>52</sup> DM 12.

<sup>53</sup> EV 22.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami ruchów „Pro vita” 15.11.1992, *OsRomPol* 13:1992, nr 2, s. 12.

niewolnikami posiadania i natychmiastowego zadowolenia, sensem ich życia staje się mnożenie dóbr już posiadanych lub ciągle zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Z drugiej jednak strony zjawisku temu towarzyszy „radikalne nienasycenie” w sferze najgłębszych ludzkich pragnień<sup>55</sup>.

Papież zaznacza, że różne formy konsumizmu wykorzystują brak odporności jednostek słabych w społeczeństwie i starają się wypełnić duchową pustkę, jaka powstaje w człowieku. Z tego względu konieczna jest tu *wielka praca na polu wychowania i kultury*<sup>56</sup>. Ma ona obejmować konsumentów, producentów, specjalistów w dziedzinie środków społecznego przekazu. Konieczna jest także interwencja władz publicznych<sup>57</sup>.

Ważnym czynnikiem utrudniającym pełną realizację dobra wspólnego całego społeczeństwa jest grzech społeczny. Papież podkreśla, że *grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, a nie zaś aktem grupy czy wspólnoty*<sup>58</sup>. Z drugiej jednak strony każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą szkodą na wspólnotę Kościoła i całe społeczeństwo. W tym znaczeniu można mówić o grzechu społecznym. Jest nim przede wszystkim grzech skierowany przeciwko miłości bliźniego, sprawiedliwości i prawom osoby ludzkiej. Jest nim każdy grzech przeciwko dobru wspólnemu i jego wymaganiom w sferze praw i obowiązków obywatelskich. Wielkie szkody społeczne powoduje grzech popełniany czynem lub zaniedbaniem przez przywódców politycznych, ekonomicznych i związkowych, którzy mając do tego władzę i możliwości, nie angażują się w dzieło ulepszania społeczeństwa zgodnie z wymogami sprawiedliwości społecznej. Złem społecznym jest także walka klas, bezwzględna rywalizacja grup w łonie tego samego społeczeństwa, a także całych narodów bądź bloków państw. Według Papieża *takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera niesprawiedliwość lub też czerpie z niej korzyści, tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmyślenia lub zamaskowanego udziału w złu, albo z obojętności*<sup>59</sup>. Grzech jest więc najgłębszą przyczyną zła, niesprawiedliwości, nieładu w życiu ludzi i społeczeństw<sup>60</sup>.

Szczególnym wyrazem kryzysu kultury w sferze moralności jest alienacja w różnych dziedzinach ludzkiego życia. Polega ona, zdaniem Papieża, na *odwróceniu relacji środków i celów*<sup>61</sup>. Człowiek, który powinien być celem całego życia społecznego, we współczesnej zsekularyzowanej i zmaterializowanej kulturze staje się coraz częściej środkiem do realizacji innych celów.

Moralność społeczna jest dobrem zbiorowym, którego nie da się ochronić za pomocą zwykłych mechanizmów rynkowych. Konieczna jest interwencja państwa

<sup>55</sup> SRS 28.

<sup>56</sup> CA 36.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> RP 16.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w San Salvador 08.02.1996, *OsRomPol* 17:1996, nr 5, s. 27.

<sup>61</sup> CA 41.

w celu *ochrony warunków moralnych prawdziwej ekologii ludzkiej*<sup>62</sup>. Rodzina jest pierwszą i podstawową komórką ekologii ludzkiej, dlatego działania państwa w tej dziedzinie powinny zmierzać do umacniania prymatu rodziny w dziele wychowania człowieka do prawdziwego człowieczeństwa<sup>63</sup>. Społecznością większą, która wraz z rodziną współuczestniczy w dziele wychowania, jest naród ze swoją kulturą. W związku z tym państwo, podejmując działania w celu ochrony moralnych warunków życia społeczeństwa, powinno stwarzać korzystne warunki dla rozwoju kultury narodowej, czy w przypadku państw wielonarodowych kultury poszczególnych grup etnicznych. Również środki społecznego przekazu muszą być narzędziem ekspresji całego społeczeństwa, które z nich korzysta i je utrzymuje. Media muszą liczyć się z historią i kulturą narodu, szanować i popierać odpowiedzialność wychowawczą rodziny, służyć kształtowaniu życia bardziej ludzkiego<sup>64</sup>.

## PODSUMOWANIE

Należy podkreślić, że kultura jest dla Jana Pawła II niezmiernie istotną dziedziną życia człowieka, który zawsze żyje na sposób określonej kultury. Wszystkie jej elementy: oświata, sztuka, religia, moralność, stanowią dobro zbiorowe wszystkich obywateli. Dlatego państwo, które czuwa nad realizacją dobra wspólnego społeczeństwa, jest zobowiązane także do troski o tę dziedzinę życia człowieka. Powinno ono jednak działać zgodnie z zasadą pomocniczości, stwarzając konieczną dla kultury przestrzeń wolności, współpracując z instytucjami prowadzącymi działalność wychowawczą w społeczeństwie, wreszcie wspierając finansowo system oświaty, środowiska twórcze, a zwłaszcza rodzinę, która jest najważniejszą szkołą bogatszego człowieczeństwa.

## DIE POLITISCHE GESELLSCHAFT UND DIE KULTUR IN DER LEHRE DES JOHANNES PAUL II.

### ZUSAMMENFASSUNG

Johannes Paul II. beschreibt die Kultur als ein wesentlicher Lebensbereich des Menschen. Der Mensch wird durch die Arts der Kultur geprägt. Alle ihren Elemente: die Bildung, die Kunst, die Religion, die Moral, bilden das Gemeinwohl aller Bürger. Darum auch ist der Staat, der die Verwirklichung des Gemeinwohls garantiert, zur Sorge um diesen Bereich des gesellschaftlichen Lebens verpflichtet. Er soll gemäß des Subsidiaritätsprinzips handeln. Einerseits muß der Staat einen für die Kultur notwendigen Freiheitsraum schaffen, andererseits soll er das Bildungssystem und die Gruppen der Mittelschicht, besonders die Familie, die eine Schule der Menschlichkeit ist, unterstützen.

<sup>62</sup> Tamże, s. 38–40.

<sup>63</sup> Tamże, s. 39.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO 02.06.1980, jw., s. 733.

## NIEPOROZUMIENIA WOKÓŁ POJEĆ NEUTRALNOŚCI I TOLERANCJI

Treść: — I. Określenie relacji: religia – państwo. — II. Tolerancja i jej implikacje. Zakończenie.  
— Zusammenfassung.

*Niemiecki „Zeit” donosi o kolejnej akcji „poprawnie myślących”. Tradycyjnie już rzecz dzieje się w Bawarii, gdzie najwidoczniej aktywiści spod znaku „politycznej poprawności” urządzili sobie doświadczalny poligon. Nie zdążyła jeszcze do końca przebrzmieć żenująca akcja usuwania krzyży z bawarskich szkół, a już Bawarczycy zostali zaskoczeni nowym pomysłem pewnego, zamieszkałego tam nie-Bawarczyka obrażonego na sposób witania się przez tutejszych. Kością niezgody stał się tym razem zwrot „Grüß Gott” (Szczęść Boże) nagminnie powtarzany, przez fanatyków religijnych, nawet w środkach masowego przekazu. Ów nie-Bawarczyk (z zawodu księgarz) utrzymuje, że zwrot ten obraża uczucia ateistów jak również niechrześcijan zamieszkujących tu licznie od parudziesięciu lat. Dzielny księgarz przesłał swój protest w formie petycji do Bundestagu. Z Bonn otrzymał odpowiedź, że nie sprawą Państwa jest decydowanie o formie pozdrowień używanych przez jego obywateli<sup>1</sup>.*

To wydarzenie sprzed paru lat dobrze wprowadza w istotę problemu obecności religii w życiu publicznym i jej stosunku do państwa. Kontrowersje wokół tej sprawy z niezwykłą nachalnością powracają do publicystyki, są dyskutowane w parlamentach, stają się przedmiotem refleksji analityków cywilizacyjnej kondycji Europy, która zdaniem wielu znajduje się w permanentnym kryzysie<sup>2</sup>.

Wokół pojęć neutralności i tolerancji narosło wiele nieporozumień i nie widać nadziei na ich wyjaśnienie, tak, by zaczęły one funkcjonować w jednoznaczny sposób i były narzędziem porozumienia, a nie słowami, których używa się po to, by ukryć pod nimi zupełnie inne znaczenia.

Kryzys cywilizacji europejskiej jest dobrze widoczny na płaszczyźnie językowej. Słowa często już nie służą do wyjaśniania i opisywania rzeczywistości, ale do zaciemniania i ukrywania. Poglądy wyrażone w sposób wyraźny i jednoznaczny stają się dziś podejrzane i często postrzegane jako niedemokratyczne i nietoleran-

<sup>1</sup> W. Chmielecki, Bawarskie «Szczęść Boże», *Najwyższy Czas* 5:1995, nr 51–52.

<sup>2</sup> T. Rogalewski, *Rzeczywistość grzechu*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 210–214.

cyjne. Rozpowszechniła się mentalność relatywistyczna, która zakłada, że każdy ma prawo do swojej prawdy i inni nie powinni jej podważać, gdyż jest ona indywidualna i subiektywna, tak, więc prawda obiektywna, niezależna od podmiotu, nie istnieje. ...*wiara w istnienie prawdy czyni nietolerancyjnym. Jeśli ktoś wierzy, że poznał prawdę i chce jej bronić, to jest on [...] nietolerancyjny wobec innych prawd*<sup>3</sup>.

Ponadto bardzo istotna okazuje się forma przekazu. Nazwanie czyjegoś poglądu „kłamstwem”, jest nie do przyjęcia. Można, co najwyżej użyć sformułowania, że pogląd ten jest „nie do końca prawdziwy” lub „mija się z prawdą”. W podobnych zabiegach językowych uwidacznia się ucieczka od rzeczywistości, postrzeganej jako przykra i niepożądana.

Jeżeli założymy, że prawda jest stosunkiem rozumu poznającego do rzeczywistości, a medium poznawczym jest język, to możemy postawić tezę, że kryzys cywilizacji jest kryzysem prawdy. Język już nie opisuje rzeczywistości, ale ją kreuje. Istnieje tylko to, co zostało wypowiedziane, stąd możliwy jest taki absurd jak „fakt prasowy” (zdarzenie nie zaistniało, ale zostało wykreowane w prasie i jako takie zostało uznane za faktycznie istniejące). Rzeczywistość staje się niepoznawalna i iluzoryczna<sup>4</sup>.

Mówiąc o pojęciach neutralności i tolerancji, trzeba mieć świadomość, że ich definicje słownikowe: neutralność (niemieszanie się do sporów, bezstronność), tolerancja (wrozumiałość, wykazywanie cierpliwości) niewiele mają wspólnego z ich rzeczywistym użyciem, gdyż intencją tych, którzy ich używają jest raczej ukrywanie, niż ujawnianie.

Komunikacja społeczna pozbawiona ugruntowania na prawdzie o świecie staje się, jak w strukturalizmie, grą wzajemnie warunkujących się semantycznie i niezależnych od rzeczywistości znaków. Manipulując znaczeniami słów, można zmieniać ludzką świadomość. W sferze języka zjawisko to wydaje się błahe, ale w praktyce nabiera znaczenia, zwłaszcza gdy odkryje się jego filozoficzne założenia, dotyczące określonej koncepcji człowieka oraz praktyczne motywy, ukrywane za parawanem pojęć. Kategorii neutralności i tolerancji używa się często w celu wyeliminowania wartości religijnych.

Miejsce religii w życiu publicznym posiada dwa wymiary:

- społeczny — stosunek religii do państwa,
- indywidualny — odniesienie jednostki do pozostałych członków społeczności.

Zasadniczym kryterium w rozstrzygnięciu tych kwestii będzie kategoria prawdy. Prawda w płaszczyźnie społecznej dotyczyć będzie właściwej koncepcji człowieka i jej wpływu na kształt relacji: państwo — Kościół, natomiast w płaszczyźnie indywidualnej prawda ujęta będzie w kategoriach moralnej wierności wobec depozytu wiary chrześcijańskiej i obowiązku jej przekazywania.

<sup>3</sup> O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele. Rozmowa z kardynałem Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Nauki Wiary, *Frona* 15/16 (1999), s. 7.

<sup>4</sup> H. B o e d e r, Wymiar postmodernizmu, *Ethos* 9:1996, nr 33–34, s. 103–108; R. S o k o ł o w s k i, Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej, Tarnów 1995, s. 215–219; W. O c k e n f e l s, Zarys katolickiej nauki społecznej, Warszawa 1995, s. 9; J. M. J a c k o w s k i, Bitwa o Polskę, Warszawa 1993.



## I. OKREŚLENIE RELACJI: RELIGIA — PAŃSTWO

Zasadniczo można przyjąć, że stosunek religii do państwa może być ułożony na trzy sposoby:

- państwo wyznaniowe — zasady religijne nadają kulturowy i prawny kształt państwu<sup>5</sup>,
- państwo laickie — zasady religijne usunięte są poza obręb instytucji państwowych, które chcą mieć charakter neutralny wobec światopoglądu,
- państwo pluralistyczne — instytucje państwa oraz instytucje religijne są autonomiczne, ale ze sobą współpracują dla dobra obywateli, którzy stanowią wspólny przedmiot oddziaływania obu instytucji.

Możliwy do wyobrażenia jest monarchiczny model państwa, który w osobie monarchy łączy wartości religijne i państwowo-twórcze. Jest to ideał piękny, ale dziś trudny do zrealizowania, gdyż występuje w formie szczątkowej i nie ma wpływu na realny kształt państwa.

Model wyznaniowy występuje w państwie Izrael oraz w niektórych krajach arabskich i w bardzo specyficznej formie w Anglii czy Szwecji. W Izraelu prawodawstwo, skodyfikowane w Talmudzie, w dużym stopniu określa prawodawstwo cywilne. Judaizm jest religią państwową<sup>6</sup>. Taki model miał swoje uzasadnienie w tradycji biblijnej, zwłaszcza w epoce królów, ale dziś staje się anachronizmem, gdyż większość społeczeństwa izraelskiego, wychowanego na zachodnich wzorach, to ateści. Religia stała się w tym państwie pustą formą<sup>7</sup>. Takie państwa jak Iran czy Algieria albo Turcja dążą do modelu państwa wyznaniowego i mają szansę go zrealizować, gdyż islam jest religią żywą, mocno zakorzoną w mentalności tych narodów, dlatego usankcjonowanie prawne zasad Koranu wydaje się możliwe. Powstaje tu jednak problem stosunku tak rozumianego państwa do innych nacji, do innych religii czy osób niewierzących. Podsumowując, można stwierdzić, że model wyznaniowy traktuje człowieka jako istotę religijną, co wyraża się w jego urządzeniach społecznych.

Model państwa laickiego był i jest jeszcze (Chiny, Korea Płn.) realizowany w państwach komunistycznych. Deklarowana neutralność i rozdział religii od państwa w praktyce prowadziły do wyeliminowania jej z życia publicznego i prześladowania wyznawców. Wynikało to z tego, że socjalizm opierał się na fałszywej wizji człowieka. Jego podstawowym błędem był i jest „błąd antropologiczny”<sup>8</sup>. Człowiek traktowany jest jako istota areligijna, pozbawiona wymiaru transcendentnego, modelowana przez stosunki społeczne. Przez całe lata twierdzono, że ateizm jest tylko przygodnie związany z socjalizmem i że istnieje możliwość odizolowania go od niego. Okazało się jednak, że socjalizm nieuchronnie zmierza do totalitaryzmu, który czy to w wersji faszystowskiej czy komunistycznej sprowadza się do formuły Benito Mussoliniego: „Wszystko w państwie, nic przeciwko państwu, nic poza państwem”.

<sup>5</sup> F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa – Struga 1991, s. 35–36.

<sup>6</sup> I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia*, Warszawa – Chicago, s. 11–16.

<sup>7</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1977.

<sup>8</sup> CA 13.

Wrogość socjalizmu do Kościoła nie jest więc przypadkiem, ale koniecznością. Jan Paweł II tak to opisuje: *Państwo czy też partia, które utrzymują, że mogą realizować w historii dobro absolutne i które siebie stawiają ponad wszelkimi wartościami, nie będą tolerowały uznania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę, które w określonych okolicznościach może stać się podstawą osądu ich zachowań. To właśnie dlatego totalitaryzm stara się zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie swego aparatu ideologicznego*<sup>9</sup>.

Papież podkreśla też, iż ateizm — niemożliwy do wykluczenia z logiki socjalizmu — zawiera także coś z oświeceniowego racjonalizmu, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny<sup>10</sup>. Idee oświecenia legły u podstaw współczesnych demokratycznych koncepcji, ale tylko częściowo, bo faktem niezaprzeczalnym jest, że chrześcijańska promocja osobowej wolności i godności stworzyła podstawy ładu demokratycznego już w średniowieczu i przyniósł cywilizację europejską do czasów współczesnych.

Ateistyczne oświecenie wypaczyło skądinąd słuszną ideę rozdziału Kościoła od państwa, co w praktyce doprowadziło do separacji religii od życia publicznego. We Francji rozdział oznaczał eliminację religii. Stało się tak nawet w bardzo religijnym społeczeństwie amerykańskim, gdzie *...kluczowy problem doktryny prawnej, zgodnie z którą rozdział Kościoła od państwa oznacza, że gdziekolwiek wkracza państwo — religia musi ustąpić. Dzisiaj rząd wkracza niemal wszędzie, religia zostaje urzędowo wypchnięta z naszego życia publicznego*<sup>11</sup>. Nawet instytucje prowadzone przez wspólnoty religijne *„porzuciły ich religijny wymiar dla otrzymania funduszy państwowych” albo powodowane dążeniem do profesjonalizmu i postępu, rozpaczyliwie chciały dopasować się do naszego obrazu społeczeństwa amerykańskiego*<sup>12</sup>. Początkowo zasadę rozdziału rozumiano pozytywnie, postulując nawet współpracę ze wspólnotami religijnymi, ale z czasem zmieniało się to w kierunku eliminacji religii.

Okazuje się, że ani demokracja, ani pluralizm, same w sobie, nie dają gwarancji zachowania religii w życiu publicznym. Państwo staje się często zarozumiałym i natrętnym gościem, który wie najlepiej, jak kształtować ludzkie życie, oferując obłudnie swoją neutralność, a w rzeczywistości ukrywa za nią areligijną koncepcję człowieka i laicki model państwa.

Model państwa pluralistycznego nie jest modelem idealnym, ale na obecnym etapie naszego rozwoju cywilizacyjnego wydaje się niemożliwym do uniknięcia. Jesteśmy *skazani na pluralizm*<sup>13</sup>. Podstawową wartością, na której się on opiera, jest wolność osobowa, która znajduje swoje konkretyzacje m.in. w wolności zrzeszania i publicznego wyznawania wiary. Model pluralistyczny zakłada, że państwo nie ingeruje w świat wartości osobowych, stara się jedynie stworzyć odpowiednie

<sup>9</sup> Tamże 45.

<sup>10</sup> Tamże 13.

<sup>11</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, Poznań 1994, s. 279.

<sup>12</sup> Tamże, s. 278.

<sup>13</sup> Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 215–228; J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród, wolność, liberalizm*, Kolekcja „Communio” nr 9, Poznań 1994, s. 183–197.

warunki do pełnego rozwoju osoby, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Instytucje religijne mają charakter służebny wobec osoby, posiadają pełną wolność w zakresie swojej religijnej działalności, ale podlegają cywilnym zasadom prawnym, obowiązującym wszystkich obywateli państwa. Natomiast w tych obszarach, gdzie zakres oddziaływania wspólnoty religijnej pokrywa się z oddziaływaniem instytucji państwowych, postuluje się współdziałanie na rzecz dobra osoby.

Model pluralistyczny został przez Kościół katolicki zaakceptowany. Kościół uważa, że do tego, by ustrój demokratyczny był pluralistyczny, konieczne jest jego oparcie na zasadzie równoważenia się władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej<sup>14</sup>. Akceptuje on też zasadę wolności: *Kościół niczego nie narzuca, a jedynie proponuje*<sup>15</sup>. Stosunek religii do państwa widzi w kategoriach autonomiczności i współpracy: *Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu*<sup>16</sup>.

Mając jednak na uwadze totalitarne zapędy państwa, Kościół zastrzega sobie prawo do swobody głoszenia wiary, a także pełnienia funkcji krytycznej wobec kwestii politycznych, społecznych czy gospodarczych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz<sup>17</sup>. Z tejże funkcji krytycznej rodzi się potrzeba oceny współczesnych systemów demokratycznych. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawa i w oparciu o właściwą koncepcję osoby ludzkiej. Rozpowszechniony dziś agnostycyzm i relatywizm często powołuje się na zasadę większości i z jej pomocą uzurpuje sobie prawo do decydowania o prawdzie. Jan Paweł II ostrzega: *...w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie sobie stawia władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm*<sup>18</sup>.

Obserwując zanik wiary w społeczeństwach świata zachodniego, należy stwierdzić, że walka o obecność religii w życiu publicznym została w zasadzie przegrana, a mówiąc dokładniej, „wiara umarła”, bo jej nikt nie bronił. Proces sekularyzacji, który od czasów odrodzenia niszczy cywilizację europejską, wydaje się niepostrzymany.

Kościół w Polsce wyciągnął wnioski z religijnego dramatu Zachodu i osiągnął znaczne sukcesy, promując obecność wiary w życiu publicznym. Mimo oporu kręgów laickich i niezrozumienia części wiernych, przyzwyczajonych do braku publicznego wyrażania wiary, udało się wygrać trzy ważne bitwy: o ustawę antyaborcyjną, o religię w szkołach i wartości chrześcijańskie w mediach. Zwycięs-

<sup>14</sup> KDK 75.

<sup>15</sup> RMiss 13.

<sup>16</sup> KDK 76.

<sup>17</sup> Tamże; W. O c k e n f e l s, jw., s. 27–28.

<sup>18</sup> CA 46.

twą te w jakimś stopniu realizują postulat budowania demokratycznego ustroju w oparciu o moralność Dekalogu i wartości chrześcijańskie, bo tylko to może uchronić demokrację przed wynaturzeniem<sup>19</sup>.

## II. TOLERANCJA I JEJ IMPLIKACJE

Pojęcie tolerancji definiowane jest jako *przyznanie innym prawa: do własnych poglądów; do określonego postępowania i stylu życia, mimo że jest odmienny od naszego, a nawet sprzeczny lub też nisko przez nas oceniany; do wierzeń religijnych i światopoglądów pomimo odmienności od naszego światopoglądu i wyznawanej wiary. Bezpośrednim adresatem tolerancji są ludzie, których darzy się odpowiednim szacunkiem i traktuje jako pełnoprawnych członków społeczności*<sup>20</sup>.

Jak widać, definicja jest rozbudowana, co świadczy o niejednoznaczności pojęcia. Dziś słowo to jest bardzo często używane i często nadużywane. W sposobie użycia tego pojęcia widać dokładnie zjawisko „pomieszania języków” i charakter operacji na języku dokonywanych przez demoliberalne, głównie lewicowe media. Tolerancja, która oznaczała początkowo wyrozumiałość i szacunek, nabrała dziś charakteru postaw: pobłażania moralnego i obojętności na prawdę. Zarzut braku tolerancji pojawia się często tam, gdzie występuje niezachwiana wierność prawdzie i jednoznaczność moralna. Postawy takie nazywane są fundamentalistycznymi bądź integrystycznymi, a pojęciom tym nadawany jest negatywny wydźwięk.

Niebezpieczeństwo manipulacji językowej wynika z zabiegu przesunięcia sensu. Pojęcie tolerancji miało w historii charakter na ogół „negatywny” i oznaczało powstrzymanie się od szykan i represji w stosunku do osób głoszących odmienne niż większość poglądy<sup>21</sup>. Nie wydaje się jednak moralnie naganna praktyka, która za głoszonego ateizmu, jako wyjątkowo szkodliwy społecznie, stosowała surowe sankcje karne. Tak rozumiana tolerancja bliska była postawie szacunku do człowieka ze względu na jego osobową godność i nie rościła sobie pretensji do rozstrzygnięcia o prawdzie.

Drugie rozumienie tolerancji, które dziś tak bardzo się rozpowszechniło, ma charakter „pozytywny”. Zadaniem tak rozumianej tolerancji *miąłaby być walka o lepszy świat, a konsekwencją tej walki byłaby neutralizacja pewnych punktów widzenia i sprzyjanie innym; byłoby to „przeciwstawianie się filozofiom, religiom, normom społecznym, które są monolityczne, autorytarne, dominujące, represyjne, a popieranie takich, które nie mają owych nieprzyjemnych cech*<sup>22</sup>. Tak zaangażowana tolerancja szybko przeszła na pozycję pełnego relatywizmu, zwalczając wszystko, co jednoznacznie określone i odrzucając ideę prawdy absolutnej. Pojęcie

<sup>19</sup> J. K r u k o w s k i, Prawo a wartości chrześcijańskie, *Słowo – Dziennik Katolicki* 4:1995, nr 247, s. 6.

<sup>20</sup> Z. N a r e c k i, Tolerancja, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. P i w o w a r s k i, Warszawa 1993, s. 180.

<sup>21</sup> R. L e g u t k o, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 156–161.

<sup>22</sup> Tamże, s. 161.

tolerancji stało się niejednoznaczne jak wiele innych słów, którymi postępowi intelektualności się posługują.

Walka o prawdę toczy się również na poziomie języka. Celem jej jest pozbawienie go jednoznaczności i odseparowanie od rzeczywistości, co w świadomości ludzkiej ma doprowadzić do obalenia klasycznego pojęcia prawdy i zrelatywizowanie postaw moralnych, gdyż na poziomie języka „jakby wszystko można podważyć”. Zagrożenie to rodzi pilną potrzebę ocalenia językowej klarowności w sferze religijnej, dlatego dziwi fakt, że Kościół tę dziedzinę w niektórych punktach oddaje postępowym manipulatorom bez walki, przyjmując ich sposób wyrażania. Dowodem na to *Oreędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*<sup>23</sup>. Nie chodzi tu o zawartość merytoryczną tekstu, ale o pojęcie tolerancji, które, mimo że *nie jest pojęciem biblijnym*<sup>24</sup>, jest przyjmowane bez zastrzeżeń. Problem tkwi w tym, że dziś wiele pojęć w świadomości ludzi nabrało jednoznacznie niereligijnych znaczeń i Kościół posługując się tymi pojęciami, jest opacznie rozumiany. Biskupi, mówiąc „bądź tolerancyjny”, chcą powiedzieć „szanuj drugiego człowieka”, natomiast większość ludzi mówiąc „bądź tolerancyjny”, myśli „pozwól mu myśleć i robić, co chce”.

Słowo tolerancja jest dziś powszechnie używane w znaczeniu obojętności i pobłażliwości i dlatego należałoby go unikać. Przykazanie miłości bliźniego zakłada aktywny szacunek do człowieka zarówno w płaszczyźnie poznawczej jak i moralnej. Będąc pewnym, że posiadam jedyną, wyzwalającą prawdę i widząc jednocześnie, że mój brat błądzi, nie mogę pozostać obojętny. Moim obowiązkiem jest go przekonać do prawdy i ratować od moralnych skutków błędnych przekonań. W takiej postawie nie ma miejsca na tolerancję rozumianą jako moralne pobłażanie.

Kościół dostrzega, że współcześnie ważnym znakiem czasu jest pluralizm. Zanikł model, w którym społeczeństwa Europy posiadały wspólny wzór podstawowych przekonań światopoglądowych, wyznawanych wartości i zasad etycznych<sup>25</sup>. Jedynym możliwym do przyjęcia rozwiązaniem jest dziś dialog. *Stajemy wobec obowiązku określenia istoty twórczego dialogu Kościoła ze współczesnością. Wymaga to zarówno uwrażliwienia na obecność niepodważalnych, absolutnych wartości, jak i kształtowania postawy rozumianej właściwie tolerancji*<sup>26</sup>. Dialog, by był owocny, musi kierować się pewnymi, istotnymi zasadami. Wyznacza je wierność poznanej prawdzie wiary i zasadom moralnym należącym do istoty chrześcijaństwa. Dialog nie oznacza więc rezygnacji z prawdy. *Przeciwnie* — jak podkreśla w swym dokumencie z 1991 r. Papieska Rada dla Dialogu między Religiami — *dialog i przepowiadanie stanowią dwa autentyczne elementy ewangelizacyjnej misji Kościoła*<sup>27</sup>. Postawa wierności prawdzie musi charakteryzować ludzi Kościoła, choć powinna jej towarzyszyć wyrozumiałość dla ludzkiej słabości, ale tylko do tego momentu, dokąd nie napotka, ze strony partnera rozmowy, zamknięcia na prawdę i złej woli. Trzeba bowiem pamiętać, że u podstaw wielu

<sup>23</sup> Konferencja Episkopatu Polski, Dialog, tolerancja, wartości, [b.m.r.], s. 5–35.

<sup>24</sup> Tamże, s. 7.

<sup>25</sup> KDK 13.

<sup>26</sup> Konferencja Episkopatu Polski, jw., s. 13.

<sup>27</sup> Tamże, s. 21.

błędnych przekonań i postaw leży moralny wybór zła. Czasami jest on rozłożony w czasie i uwarunkowany różnymi czynnikami socjologicznymi czy charakterologicznymi, ale zdarza się, że przybiera postać nieprzejednanego uporów. Wobec postawy zamknięcia i złej woli pozostaje jedynie modlitwa i ofiara, która jeżeli łączy się z postawą radykalnego nawrócenia, może, na „zasadzie naczyń połączo-nych”, doprowadzić do przemiany błędzącego brata. Istnieje bowiem rzeczywistość, którą nazywamy *mysterium iniquitatis*, wobec której jesteśmy bezradni, a dialog i tolerancja stają się pustymi słowami.

## ZAKOŃCZENIE

W kontekście rozważań o neutralności i tolerancji rysuje się ważne zobowiązanie moralne dla ludzi Kościoła. Na płaszczyźnie publicznej dotyczy ono obrony obecności wartości chrześcijańskich i prawa Kościoła do krytyki oraz kształtowania życia społecznego i pośrednio politycznego; jak również promowanie postawy aktywnej afirmacji osoby ludzkiej ze względu na jej wartość samą w sobie oraz troskę o dostęp do pełnej prawdy. W sferze indywidualnej koniecznością staje się wierność prawdzie, którą się poznało i moralna prawość, która nie szuka usprawiedliwień, ale pokornie uznaje swą intelektualną niewystarczalność i w Bogu poszukuje ostatecznego źródła i gwaranta prawdy.

Pozostaje jeszcze ciągle aktualne pytanie: jak mówić dziś o Bogu i czy w ogóle trzeba mówić, skoro ludzie nie chcą o Nim słuchać, a ci, którzy słuchają, nie rozumieją? Czy Kościół zostanie milczącym stróżem, który będzie postrzegany jako śmieszny starzec pilnujący kilku pięknych, ale dziś już niepotrzebnych czcigodnych pamiątek przeszłości i niewzruszonych zasad? Pytanie jest niebagatelne, gdyż ludzie utracili oparcie w sile chrześcijańskiej kultury. Skutecznie oddzielono od niej to, co boskie, wydaje się, że zostało tylko ludzkie. Proces dewastacji pogłębia się, gdyż ludzie nieustannie są wychowywani do lekkomyślności, nihilizmu i cynizmu. Czy już dziś wielu adeptów tolerancji nie zbliża się do postawy: *Tak, jestem chrześcijaninem, ale mimo to pozostaję życzliwie otwarty wobec artysty, który wkłada krucyfiks do urny*<sup>28</sup>.

Rzeczywistość jest tak nieprzewidywalna, iż często zaskakuje nawet najbardziej przenikliwych futurologów. Zapowiadana klęska Kościoła na polu obrony fundamentalnych zasad nie nastąpiła, gdyż obok wszystkich wymienionych, a tak groźnych zjawisk pojawiają się nowe światła nadziei. *Peter Berger, kiedyś jeden z najgłośniejszych proroków sekularyzacji, wycofał się z większości swoich tez, stwierdzając, że prawie nigdzie na świecie nie daje się zaobserwować tendencji sekularyzacyjnych. Można natomiast wskazać wiele przypadków świadczących o czymś przeciwnym — o wzmacnianiu się religii i zaniku zeświecczenia*<sup>29</sup>. Okazuje się, że pragnienie prawdy jest silniejsze niż gorączkowe wysiłki inżynierów świadomości społecznej.

<sup>28</sup> R. Legutko, jw., s. 176.

<sup>29</sup> T. Merta, Sukces Kościoła, *Życie* 3:1999, nr 305, s. 12.

**MISSVERSTÄNDNISSE GEGENÜBER DEN BEGRIFFEN  
NEUTRALITÄT UND TOLERANZ****ZUSAMMENFASSUNG**

Die Begriffe Neutralität und Toleranz werden in gesellschaftlicher Praxis oft missbraucht und als Werkzeug zur Bekämpfung von religiösen Werten verwertet. Der Kirche abgeneigte Kreise beanstanden ihre Behauptung zur Existenz einer objektiven Wahrheit und setzen sich den Maßnahmen der Kirche entgegen, evangelische Werte ins Kommunikationswesen, in die Erziehung und ins Wirtschaftsleben einzuführen. Die Trennung der Kirche vom Staat wird gefordert. Dies akzeptiert die Kirche und ist für ein pluralistisches Modell des Staates, aber sie behält sich vor, Glaubens- und Moralregeln frei zu verkünden, und gegenüber weltlichen Institutionen im Staate kritisch zu bleiben. Die Toleranz hält sie für unerlässlich, aber sie hält sie für etwas mehr als nur die Zustimmung einer freien Verkündung von Anschauungen und einer uneingeschränkten Kundgebung des eigenen Wertesystems. Die Kirche behauptet, dass Toleranz die Achtung vor der Person und eine entschlossene Bejahung aller Dimensionen ihrer Entwicklung bedeute. Die Toleranz ende jedoch dort, wo die Notwendigkeit bestehe, die Wahrheit der persönlichen Natur und ihrer unveräußerlichen Rechte zu schützen. Die Wahrheit wird also zum Kriterium sowohl bei Neutralität als auch Toleranz zur Weltanschauung und Haltung in gesellschaftlichen und individuellen Dimensionen.





## PIERWSZY KATECHETA KOŚCIOŁA JAN PAWEŁ II — UCZY, JAK ŻYĆ

Treść: — I. Kim jest człowiek? — II. Odkryć w sobie człowieka wewnętrznego. — III. Poznać prawdę o sobie to przyłączyć do Chrystusa. — IV. Chrystusowi można niestety powiedzieć — „NIE”. — V. Jak stawać się coraz bardziej człowiekiem? — VI. Jaka droga prowadzi człowieka do zwycięstwa? — VII. Gdzie odkryć źródło siły i mocy? — Zusammenfassung.

Młodość to szczególnie okres w życiu człowieka, w którym pojawia się wiele pytań o samego siebie, o to, kim jestem, o wartości, dla których warto żyć, o sens życia i jego cel<sup>1</sup>. Są to pytania dla młodego człowieka podstawowe i zarazem najciekawsze. Trudny to okres w życiu, ale i piękny zarazem. *Młodość może właśnie dlatego jest piękna, że jest trudna* — powiedział Ojciec Święty do młodzieży w Krakowie w 1987 r.<sup>2</sup>. Nie można od niej uciec. Wchodzi w życie człowieka we właściwym czasie. Można tylko przeżyć ten okres dobrze lub źle. Bowiem możliwości człowieka w jednym i w drugim kierunku są ogromne. Te możliwości tkwią w człowieku, nie muszą być zdeterminowane warunkami zewnętrznymi — chociaż one są ważne i powinny być sprzyjające. Jednak człowiek, „zwłaszcza młody”, może być silniejszy od warunków. Tę wiarę w *siłę przebicia*, która wypływa z wartości tkwiących w człowieku, Ojciec Święty, próbuje rozbudzić w młodych ludziach i zachęca w tej dziedzinie do twórczości i solidarności<sup>3</sup>.

### I. KIM JEST CZŁOWIEK?

*Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? Czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, uwieńczyłeś go cziłą i chwałą. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, wszystko złożyłeś pod jego stopy* (por. Ps 8,5–7). Tak Psalmista, przedstawiciel Starego Testamentu

<sup>1</sup> Jest to analiza i refleksja nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II w oparciu o przemówienia i homilie wygłoszone podczas trzech pierwszych pielgrzymek do Polski w latach 1979, 1983, 1987.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa — Kraków, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie, Kraków 1999, s. 444.

<sup>3</sup> Tamże, s. 445.

wyraża zdziwienie, zadumanie, podziw nad człowiekiem — powołanym do chwały! Dzisiaj tajemnicę człowieka odsłania nam Jezus Chrystus. Ale także współcześnie człowiek doznaje podobnych do wyrażonych przez psalmistę odczuć. Staje wobec pytań o samego siebie, na które nie zawsze potrafi znaleźć odpowiedź. Wielka jest tęsknota człowieka do szczęścia, wielkie jest pragnienie szacunku, czci, wielkości. Tęsknoty te, tak powszechne, nie mogą nie mieć podstaw w ludzkiej naturze i jej godności. Jak do tej pory nie ma jednak w świecie takiej deklaracji praw człowieka, ani konstytucji, ani ustroju społecznego, które zapewniłyby człowiekowi szacunek i wypełniły jego tęsknoty. Jednak człowiek jest przeznaczony do szczęścia i to pragnienie, tak silnie przeżywane, jest zasadne i godziwe<sup>4</sup>. Jaką więc miarą mierzyć człowieka? Czy miarą sił fizycznych? Czy miarą zmysłów? Czy miarą inteligencji? Jan Paweł II, stawiając te pytania jednocześnie na nie odpowiada: człowieka trzeba mierzyć miarą „serca”, miarą sumienia, miarą ducha — miarą Ducha Świętego. Bowiem tylko On może „napęlić” człowieka, czyli doprowadzić do spełnienia w jego pragnieniach i tęsknocie za wielkością i trwałym szczęściem<sup>5</sup>. Tym samym Ojciec Święty określa kryterium, jakie człowiek ma przyjąć w ocenie samego siebie. Jezus nigdy nie zgodzi się na to — mówił Papież — aby człowiek był oceniany, mierzony czy wartościowany według innego kryterium, bowiem każde inne degraduje człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo<sup>6</sup>. Odkrycie tego właściwego kryterium nie dokonuje się bez trudu, trzeba się zaangażować w poszukiwanie trwałych odniesień i mieć odwagę patrzeć na swoje życie zarówno w perspektywie bliższej jak i dalszej. Każdy człowiek podąża bowiem ku przyszłości, idzie przed siebie, aby dojść do pełni życia i powołania, aby znaleźć się w „świecie Boga”. Życie doczesne jest tylko wstępem i wprowadzeniem, spełnienie i pełnia należą do wieczności<sup>7</sup>.

## II. ODKRYĆ W SOBIE CZŁOWIEKA WEWNĘTRZNEGO

Wielką i wciąż otwartą księgą nauki o człowieku jest Jezus Chrystus — w Nim jest klucz do zrozumienia człowieka, jego godności i jego praw. Bowiem *człowieka* — mówi Jan Paweł II — *nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa* i zaraz dodaje: *A raczej człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie*<sup>8</sup>. Wszystkie sprawy człowieka dokonują się w Bogu i stają się dziejami zbawienia.

<sup>4</sup> S. Wyszynski, *Bochen chleba*, Rzym b.r., s. 10.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny — 3 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 27.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed opactwem oo. cystersów w Mogile – Kraków – Nowa Huta, 9 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 189.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach — Kraków, 9 czerwca 1989, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 198–199.

<sup>8</sup> Homilia na placu Zwycięstwa — Warszawa 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 22–23.

To właśnie młodość jest czasem *budzenia człowieka wewnętrznego*, to znaczy odkrywania w sobie różnych uzdolnień, szlachetnych pragnień, ideałów, ale równocześnie słabości, wad, różnych skłonności i silnego egoizmu. Są to rysy człowieczeństwa, z których jedne trzeba rozwijać i umacniać a drugie przezwyciężać, przetwarzać, zwalczać. Siłę i światło daje Jezus, który w sakramentach chrztu i bierzmowania obdarza nowym życiem. W kontakcie z Nim powinna przebiegać najwspanialsza działalność człowieka — praca nad sobą, nad kształtowaniem swego człowieczeństwa. *Obudzenie człowieka wewnętrznego* jest łaską młodzieńczego wieku. Dlatego Namiestnik Chrystusa przestrzega, aby nie przeżywać lekkomyślnie swej młodości, gdyż można zgubić niepowtarzalny, wielki skarb, który ma każdy chłopiec i każda dziewczyna. Utrata kontaktu z Jezusem grozi zagubieniem. A życie każdego jest przecież jedyną, niepowtarzalną i bezcenną wartością<sup>9</sup>. Współczesna cywilizacja sprzyja życiu „na powierzchni” — zauważa Jan Paweł II. W pracy człowiek może dostrzegać tylko wartość techniczną bez odniesień etycznych. Tymczasem to, co człowiek robi, powinno go czynić lepszym, duchowo coraz bardziej dojrzałym, bardziej odpowiedzialnym. Ludzkiej istocie właściwa jest „głębia”. Trzeba podjąć pracę, by tę głębię odkryć, odzyskać, wyzwolić wszechstronny potencjał duchowy, potencjał umysłu, woli i serca. W ten sposób człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo — rozwija się<sup>10</sup>.

### III. POZNAĆ PRAWDĘ O SOBIE TO PRZYLGNAĆ DO CHRYSYTA

W Księdze Rodzaju (2,9–20) docieramy do samych korzeni problemu, *kim jest człowiek? I jakie jest jego miejsce we wszechświecie?* Ten tekst mający znaczenie symboliczne ukazuje człowieka jako podmiot wśród przedmiotów. Człowiek więc od początku odróżnia się od całego widzialnego wszechświata, który został mu poddany. Jako jedyna istota wśród żyjących jest zdolny do poznawania. Czyli „z natury” jego umysł jest skierowany ku prawdzie, którą ma odkrywać. Ma poznawać prawdę o świecie, o rzeczywistości, w której żyje, o Stwórcy i o stworzeniu. Człowiek poznając urzeczywistnia samego siebie. Jednak w miarę postępu wiedzy w świecie musi on tym bardziej stać na straży prawdy o sobie samym. Bowiem łatwo może ulec pokusie zarówno samoubóstwienia jak i samourzeczowienia<sup>11</sup>.

Jak odkryć prawdę o sobie samym?

Każdy z nas stał się uczniem Chrystusa przez chrzest święty. W tajemnicę Chrystusa i nasze uczestnictwo w niej wprowadza katecheza, najpierw ta w rodzi-

<sup>9</sup> Por. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej — Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 113–114.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza — Gdynia, 11 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 471; Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego — Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 129–130.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki — Lublin, 9 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 398–399; Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego — Lublin, 9 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki*, jw., s. 404.

nie, następnie w szkole i w różnych środowiskach. Nie przynosi ona wiedzy budzącej lęk, opór czy sprzeciw. Prawda o człowieku pochodząca od Jezusa jest prosta, a nade wszystko pełna miłości. On jest Tym, który miłuje bezwzględnie bezwarunkowo, nie zawodzi, na Jego miłość zawsze można liczyć. On trwa w dziejach każdego człowieka i w dziejach wszechświata<sup>12</sup>. Tymczasem człowiek, szczególnie młody, bywa często zagubiony w sobie samym, w otaczającym świecie — gubi drogę. Łatwo jednak zgubić szlak — przestrzega Ojciec Święty — nie licząc się ze znakami. Jeżeli przyjęliśmy chrzest święty, to jesteśmy uczniami Chrystusa, więc trzeba myśleć o sobie w kategoriach uczniów Jezusa i zachowywać łączność z Boskim Nauczycielem. Uczeń słucha głosu nauczyciela, a więc jako uczniowie Jezusa trzeba otworzyć serca i umysły — woła Jan Paweł II — na głos naszego Mistrza<sup>13</sup>. On zna każdego człowieka lepiej od niego samego, dlatego trzeba zaufać Jezusowi i pozwolić się Jemu prowadzić, podejmując świadomą i wolną decyzję uznania Go za swojego Pana i Zbawiciela. On jak Dobry Pasterz wie, w którym kierunku trzeba iść, aby dojść do celu. Każde życie człowieka jest określonym powołaniem, które z Jego pomocą można odkryć w sobie i pięknie realizować. Krocząc za Jezusem, trzeba jednak od siebie wymagać, ale *takie jest prawo przyjaźni*. Zachowanie łączności z Boskim Przyjacielem wymaga współpracy<sup>14</sup>.

*Wy sami nie wiecie, jak piękni jesteście wówczas, kiedy znajdujecie się w zasięgu słowa Bożego i Eucharystii. Sami nie wiecie, jacy jesteście piękni, kiedy obcujecie z bliska z Chrystusem, z Mistrzem...*<sup>15</sup>. Człowiek musi dbać o to piękno w sobie, które otrzymał, musi je pielęgnować. Dar ten można bowiem stracić, dlatego należy podjąć wysiłek takiej pracy nad sobą, która umożliwi zbliżenie się do stołu słowa Bożego i stołu Eucharystii. Tu właśnie czerpie się moc (pomoc) do zachowania w sobie ludzkiej i chrześcijańskiej godności. Godności płynącej z obrazu i podobieństwa Bożego, potwierdzonej przez tajemnicę Wcielenia Syna Bożego<sup>16</sup>. Do dialogu człowieka z człowiekiem i człowieka ze światem potrzebna jest człowiekowi Boża moc, jaką daje wiara. Ta moc wyraża się w miłości, która jest potężniejsza niż śmierć. Miłość taką objawiło wielu świętych i błogosławionych ostatnich czasów. W nich można dostrzec człowieka w całej prawdzie, oni świadczą o wielkiej godności człowieka, świadczą o jego wielkości mierzonej miarą serca, miarą ducha otwartego na Boga<sup>17</sup>. Tylko Duch Święty może człowieka doprowadzić do pełni realizacji jego człowieczeństwa, do ukazania jego piękna w miłości, do „spełnienia”. Dlatego Ojciec Święty już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski wołał: *Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!*<sup>18</sup>. A podczas pierwszego spotkania z młodzieżą:

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej — Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 115.

<sup>13</sup> Tamże, s. 113.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży (nie wygłoszone) — 1979, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 178–179.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla alumnów, jw., s. 115.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach — Kraków, 9 czerwca 1989, jw., s. 203–204.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa, jw., s. 25.

*Przyjdź, Duchu Święty, napełnij serca Twoich wiernych i zapal w nich ogień Twojej miłości!*<sup>19</sup>. O ogromne są możliwości ludzkiego serca, gdy napełnia je Bóg.

#### IV. CHRYSZTUSOWI MOŻNA NIESTETY POWIEDZIEĆ — „NIE”

Na przełomie tysiącleci doświadczamy oporu i sprzeciwu wobec Tego, który „tak umiłował świat”, dochodzi nawet do negacji Boga. Człowiek jest wolny i może powiedzieć „nie” także swemu Stwórcy i Zbawcy. Ale pyta Ojciec Święty: *czy wolno? I w imię czego „wolno”?* Jaki przemówiłby za tym argument, jaka wartość?<sup>20</sup>. Przed taką możliwością stanęli kiedyś także apostołowie. Gdy wielu odsuwało się od Jezusa — On zwrócił się do apostołów: *Czyż i wy chcecie odejść?* (J 6,67). Piotr odpowiedział: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68). Bóg obdarzył człowieka wolnością, dał mu wolną wolę i szanuje ten dar w człowieku. Człowiek może źle używać wolności — i tak się dzieje, ale Bóg nie wycofa się z tego daru. Zapłacił za niego — przypomina o tym Eucharystia — ale daru nie cofnął i nie cofnie<sup>21</sup>. Ten trudny dar wolności sprawia, że człowiek wciąż obraca się pomiędzy dobrem a złem; zbawieniem a odrzuceniem. Gdy wolność przeradza się w swawolę, ta z kolei daje początek różnorodnym „niewolom” człowieka: pychy, chciwości, zmysłowości, zazdrości, lenistwa, egoizmu, nienawiści<sup>22</sup>. Człowiek, odwracając się od Boga, by podążać pod wpływem egoistycznych pragnień za jakąś namiastką szczęścia czy doraźnej korzyści, osłabia, szkodzi nie tylko sprawie Bożej, ale także temu, co jest dla niego samego ważne. Łatwo może poddać się bezmyślnej propagandzie, która w zakamuflowany sposób uwalnia z przywileju myślenia i decydowania o sobie, czyniąc człowieka przedmiotem manipulacji anonimowych sił, kierujących światem interesu<sup>23</sup>. Dokonuje się eksploatacja człowieka. Dlatego Jan Paweł II wołał do zgromadzonych na Apelu Jasnogórskim: *nie niszczy siebie! Nie wolno ci niszczyć siebie, bo nie żyjesz tylko dla siebie*<sup>24</sup>. Każde zagrożenie człowieka ma swe źródło w ludzkiej słabości, w słabej woli, w powierzchownym stosunku do życia. Każdy chce coś znaczyć dla innych, ale człowiekowi od początku stworzenia zagraża pokusa widzenia świata „jakby Bóg nie istniał”. Słowa z Księgi Rodzaju *Będziecie jako bogowie* (por. 3,5) związane są z zaprzeczeniem prawdy o Bogu — Stwórcy, który jest Miłością. Człowiek uległ szatańskiej iluzji, że sam może być jako Bóg i stanowić o tym, co dobre a co złe. Można łatwo zapomnieć, że wszystko jest darem (por. 1 Kor 4,7) i sobie przypisywać dzieło swych rąk, bogactwo natury, a w różnych wydarzeniach dostrzegać tylko przypadkowy zbieg okoliczności. Nie

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży akademickiej, jw., s. 27.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach — Kraków, jw., s. 200.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa — Kraków, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 448.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu — Częstochowa, 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 507.

<sup>23</sup> T. Merton, Chleb Żywy, Poznań — Warszawa 1980, s. 10–11.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, Apel Jasnogórski — Częstochowa, 12 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 503.

można dać się zwieść pokusie, że człowiek może być szczęśliwy, odrzucając Boga, uważając, że sama praca i jej wytwory mogą nasycić wszystkie potrzeby ludzkiego serca. Bliscy bywamy tej pokusy, która w konsekwencji prowadzi do frustracji — poczucia bezsensu życia. Ale nawet z takiego stanu ducha jest możliwość wyjścia, bo Bóg, od którego człowiek się odwraca, jest wierny, miłuje ...do końca i czeka w sakramencie miłości — w Eucharystii<sup>25</sup>. Dlatego Ojciec Święty wielokrotnie woła do młodych: *Nie dajcie się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwyciężajcie!* (por. Rz 12,21). Oto *chleb żywy, który zstąpił z nieba, jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie* (J 6,35). Tak mówi Pan Jezus. Człowiek potrzebuje tego pokarmu, aby mógł wytrwać w wędrówce do życia wiecznego, aby mógł na wieki żyć tym życiem, które jest z Boga samego<sup>26</sup>. Jan Paweł II w czasie homilii Mszy św. odprawionej na Błoniach w Krakowie z gorliwym apelem zwrócił się do wiernych: *abyście nigdy od Niego nie odstąpili; abyście nigdy nie utracili tej wolności ducha, do której On „wyzwala” człowieka; abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest „największa”, która się wyraziła przez Krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu*<sup>27</sup>.

## V. JAK STAWAĆ SIĘ CORAZ BARDZIEJ CZŁOWIEKIEM?

Dojrzałość wyraża się między innymi w przyjęciu ewangelicznego ryzyka życia, przyznawaniu się do prawdy ze wszystkimi konsekwencjami. Ta droga, chociaż trudna, ma swój urok i swoje piękno. Widać to między innymi w umiejętności poszukiwania i uznania dobra w kimś, kto myśli inaczej niż my lub nawet błądzi w dobrej wierze<sup>28</sup>. Nieraz okoliczności sprzyjają temu, aby tolerować zło lub z niego się rozgrzeszyć, szczególnie wtedy, gdy tak postępują inni. Ale nie tak postępuje człowiek sumienia, zwrócony ku Bogu, świadomy swego pochodzenia i przeznaczenia, świadomy także swojej słabości. *Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie* — powiedział Jezus do apostołów podczas modlitwy w Ogrójcu. *Czuwajcie!* — wielokrotnie powtarza Ojciec Święty, szczególnie zwracając się do młodych. Od nich bowiem zależeć będzie przyszły kształt życia społecznego. Od tego, jaki będzie człowiek jutra, zależy już dziś. Dlatego *musicie od siebie wymagać* — mówił do młodzieży. To znaczy, że czasem trzeba iść pod prąd wbrew modzie i położyć zdecydowaną zaporę demoralizacji, wadom społecznym i wadom w sobie, *a więc: czuwajcie!*<sup>29</sup>. Taka czujność i gotowość zakłada otwartość na

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego — Warszawa 8 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 390–391.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzielaniem I Komunii św. — Łódź, 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 513.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach — Kraków, jw., s. 205.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów, jw., s. 132.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży — Częstochowa, 18 czerwca 1983, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 263–264.

drugiego człowieka i świadczy o międzyludzkiej solidarności. Bo być chrześcijaninem, to znaczy strzec wielkiego dobra, jakim jest nasza wiara, strzec wartości, które posiada człowiek po prostu dlatego, że jest człowiekiem, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego, że został odkupiony Krwią Chrystusową. Trzeba o tym pamiętać nie tylko dla siebie, ale bardzo często za innych, za bliźnich. Człowiek, który wybiera dobro, który postępuje zgodnie z poznaną prawdą — rozwija się, staje się bardziej tym, kim ma być, staje się bardziej człowiekiem. Zło, grzech degraduje człowieka, pomniejsza go. Dlatego trzeba nauczyć się żyć zgodnie z wewnętrzną prawdą swego sumienia. Na tym gruncie spotykamy się z Bogiem — i możemy stać się mocni — będąc Jemu wierni. Zagrożeniem jest zachwianie zasad i prawd, na których buduje się godność i rozwój człowieka — służy temu modny klimat relatywizmu, któremu młodzi mogą ulec. Dlatego trzeba mocno trzymać się drogi Jezusa, czyli wskazań Ewangelii. Zgłębiać prawdy w niej zawarte, aby wiedzieć, w co wierzę, a w co nie. Szlak wyznaczają przykazania. Jest to droga, na której człowiek w każdym zawodzie i w każdym powołaniu może „bardziej być”. Każdy powinien rozważyć, w jakim stosunku w jego życiu pozostaje „bardziej być” do „więcej mieć”. Samo „więcej mieć” nie może zwyciężyć, ponieważ człowiek może wówczas stracić to, co ma najcenniejszego: swoje człowieczeństwo, swoją godność a tym samym perspektywę życia wiecznego<sup>30</sup>. Nie chodzi więc o to, by lepiej i wygodniej żyć oraz więcej mieć, ale by każdy rozwijał swoje wartości osobowe i dobrze wypełniał powołanie, jakie otrzymał od Boga.

## VI. JAKA DROGA PROWADZI CZŁOWIEKA DO ZWYCIĘSTWA?

Świadomy wybór Jezusa i Jego drogi to decyzja na trudne życie, pod prąd modzie i propagandzie nowoczesności oferującej szczęście bez wysiłku i bez odniesień moralnych. Jezus nie mówił apostołom i uczniom, że będą mieli łatwe, lekkie życie. Przeciwnie, mówił o trudnościach, stawiał wymagania, nie ukrywał konsekwencji podjęcia ryzyka życia według Bożych wskazań. Trudna droga — ale człowiek, który nią kroczy, podejmując wszystkie konsekwencje, służy dobru szeroko rozumianemu: Kościołowi, Ojczyźnie. Jest to, jak powiedział Ojciec Święty, *...droga pięknego życia człowieka* i zaraz dodał *albo też droga trudnego piękna*<sup>31</sup>. Taka droga jest drogą człowieka zjednoczonego z Jezusem, który zwyciężył śmierć i przynosi nam życie i nadzieję. Bowiemiłłość jest potężniejsza niż śmierć, a to znaczy: *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj* (Rz 12,21). Jak kroczyć taką drogą, na której dobro zwycięża nad złem, ukazują nam święci i błogosławieni — w stopniu heroicznym. Jednakże do takiego zwycięstwa powołany jest każdy człowiek. Ci, którzy zostali wyniesieni na ołtarze, świadczą o mocy, która jest potężniejsza od każdej ludzkiej słabości, każdej najtrudniejszej

<sup>30</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza, jw., s. 478–479; Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte — Gdańsk, 12 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 477.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów, jw., s. 132.

sytuacji a także przemocy. Dlatego nie można poddać się fali demoralizacji, zubożenia, upadku ducha, ale skierować oczy i wołać do Dobrego Pasterza: *Chciałbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną* (Ps 23[22],4)<sup>32</sup>. Święci i błogosławieni ukazują nam drogę do zwycięstwa, które w człowieku odnosi Bóg. Potrzebujemy Jego mocy, którą daje wiara, potrzebujemy mocy w nadziei, która przynosi pełną radość życia, potrzebujemy Jego mocy w miłości, która *wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma* i która nie ma końca (1 Kor 13,7–8). Jezus daje tę moc. On nie chce degradacji człowieka, jakkolwiek by ona nie była, dlatego zawisł na krzyżu, aby człowiek był świadomy mocy, jaką otrzymał — czyniąc nas swoimi dziećmi<sup>33</sup>. Żyć w Chrystusie i z Chrystusem, to mieć udział w Żywym Chlebie Eucharystii, który przyjmującym Go daje życie wieczne. Eucharystia, największy ze wszystkich sakramentów — sakrament miłości i pokoju, jakich świat nigdy dać nie może — źródło duchowej mocy dla wszystkich.

Potrzebna jest człowiekowi ta moc, aby nie ulegał różnorodnym pokusom prowadzącym do samozniszczenia własnej osobowości, własnego człowieczeństwa; pokusie rezygnacji, obojętności, zwątpienia, ucieczki od świata, od życia, od samego siebie, pokusie beznadziejności; także pokusie wyzwolenia i zbawienia bez Boga. Potrzebna jest człowiekowi wewnętrzna siła, aby docierał do poznania prawdziwej nauki Chrystusa i Kościoła. Ta moc potrzebna jest człowiekowi, aby żył odważnie na co dzień, by nie ulegał modnemu dziś konformizmowi, by nie milczał, gdy drugiemu dzieje się krzywda, aby miał odwagę wyrażania słusznego sprzeciwu — aby dochował wierności sumieniu<sup>34</sup>. Właśnie przez sakrament Eucharystii Chrystus daje człowiekowi od wewnątrz najpotężniejszy środek będący źródłem „siły przebicia”, aby nie wycofać się przedwcześnie, nie załamać, nie ulec<sup>35</sup>. Bowiem do zwycięstwa powołany jest człowiek, nie do ucieczki czy poddania się w trudnych sytuacjach. Dla wierzącego sytuacja nigdy nie jest beznadziejna. Chrześcijanin jest człowiekiem nadziei, bo w jego życiu działa Bóg. Moc daje Jezus, aby „więcej być” — „być” na miarę synów i córek mających Boże pochodzenie i powołanie do świętości. Dlatego powtarzał Ojciec Święty do młodzieży: *musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali*<sup>36</sup> — znaczy to, że chęć zaspokajania własnych pragnień nie może być motywem postępowania, trzeba stawiać sobie poprzeczkę znacznie wyżej i spełniać w życiu to, co jest słuszne, co wypływa z powołania, co jest konkretnym zadaniem. To właśnie znaczy rosnać, rozwijać się w swoim człowieczeństwie, „więcej być”. Niezwykłej wagi słowa wypowiedział Ojciec Święty do młodych Polaków w Gdyni: *Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje Westerplatte”. Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakaś słuszną sprawę, o którą*

<sup>32</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta – Adama Chmielowskiego, odprawionej na Błoniach — Kraków, 22 czerwca 1983, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 348.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed opactwem oo. cystersów w Mogile – Kraków – Nowa Huta, 9 czerwca 1979, Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 189.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza, jw., s. 480.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa, jw., s. 446.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza, jw., s. 481. Słowa te wypowiedział wcześniej na Jasnej Górze, 18 czerwca 1983.



nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można „zdeztererować”. Wreszcie — jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba „utrzymać” i „obronić”, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Tak, obronić — dla siebie i dla innych<sup>37</sup>. Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam? — pyta św. Paweł (Rz 31). Ojciec Święty powołując się na słowa Apostoła mówi krótko: *Bóg jest z nami. Eucharystia pozostaje nieustającym tego potwierdzeniem. Jest z nami. Jest Emanuelem*<sup>38</sup> Człowiek zjednoczony z Jezusem jest zdolny do wielkich ofiar i wyrzeczeń, bo ma pewność, iż jest kochany, przyjmowany i akceptowany w całej prawdzie swego człowieczeństwa. Człowiek jest mocny, świadomością tego, że jest miłowany. Mając w sobie doświadczenie miłości, jest gotów przyjmować wymagania jak też sam od siebie wymagać<sup>39</sup>. *A to co kosztuje, właśnie stanowi wartość* — powiedział Jan Paweł II do młodzieży w czasie Apelu Jasnogórskiego<sup>40</sup>.

## VII. GDZIE ODKRYWAĆ ŹRÓDŁO SIŁY I MOCY?

Eucharystia to podstawowe źródło siły dla człowieka, ale żeby głęboko zapuścić korzenie w miłości Chrystusa, trzeba szukać sposobności do wielbienia Go i dawania świadectwa wiary w środowiskach, w których żyjemy. Potrzeba milczenia i samotności w modlitwie przed Bogiem. Ojciec Święty przynagla do odnowy gorliwości wiary i praktykowania życia wewnętrznego. *Nie ustawajcie w modlitwie [...] Kształtujcie poprzez modlitwę swoje życie!* — wołał Ojciec Święty do młodych w Kalwarii Zebrzydowskiej. Uznał, że jest to najważniejsze wezwanie i najistotniejsze orędzie, które kieruje do słuchających go<sup>41</sup>. Bowiem człowiek może spotkać się z Bogiem przez modlitwę, a będąc od początku stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga, nie inaczej jak na modlitwie odnajduje samego siebie, potwierdza kim jest — stając wobec swego Pierwowzoru<sup>42</sup>. Aby zachować swą tożsamość, aby nie ulec słabości, trzeba się modlić, rozmyślać i szukać kontaktów z Bogiem.

Największe źródło duchowego rozwoju każdego człowieka tkwi w ewangelicznym przykazaniu miłości. Chrystus mówi: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 15,12). Świętość opiera się na realizowaniu przykazania miłości i poprzez miłość wyraża się szczególnym podobieństwem do Boga w Jezusie, który sam „zachowuje” to przykazanie: *Jeśli*

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na Błoniach — Kraków, jw., s. 438.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Przemówienie pożegnalne na lotnisku Okęcie — Warszawa, 14 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 553.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży — Częstochowa, 18 czerwca 1983, jw., s. 264.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych w Sanktuarium Matki Bożej — Kalwaria Zebrzydowska, 7 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 149.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry dla pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego — Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki, jw., s. 136.

*będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości (J 15,10)*<sup>43</sup>. Człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, nosi w sobie Boże odbicie, ale trzeba, żeby ono się objawiało — świat tego potrzebuje: *stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych (Rz 8,19)*. Trzeba nieustannie wołać do Boga: „Abba, Ojcze!”. Jesteśmy wezwani, aby w każdym z nas w jakiejś mierze objawił się Bóg. Jesteśmy wezwani do świętości, a świętość wyraża się podobieństwem do Chrystusa i wymaga ustawicznego obcowania z Bogiem<sup>44</sup>. Uczy nas tego Ojciec Święty swoją postawą, w której dostrzec można zanurzenie w Bogu, ciągły z Nim kontakt i troskę o pełnienie Jego woli. O to podobieństwo do Jezusa musimy sami prosić Go w modlitwie, tak jak uczy nas tego Jan Paweł II, gdy podczas pierwszej pielgrzymki do Polski wołał do Ducha Świętego:

*Chroń nas przed egoizmem [...].  
 Broń przed nienawiścią i uprzedzeniem wobec ludzi innych przekonań.  
 Naucz nas zwalczać zło, ale widzieć brata w człowieku, który źle postępuje [...].  
 Naucz nas dostrzegać własne winy, byśmy nie zaczęli dzieła odnowy od wyjmowania żdźbła z oka brata.  
 Naucz nas widzieć dobro wszędzie tam, gdzie ono jest [...]*<sup>45</sup>.

## JOHANNES PAUL II. — ERSTER RELIGIONSLEHRER DER KIRCHE — LEHRT, WIE ZU LEBEN SEI

### ZUSAMMENFASSUNG

Ein junger Mensch stellt sich in seinem Leben zahlreiche existenzielle Fragen und sucht darauf nach einer Antwort. Er braucht Hilfe, um sich selbst und die Welt, die ihn umgibt, zu verstehen. Die Jugend ist ein schwieriger aber zugleich auch schöner Abschnitt im Leben eines Menschen. Das Dilemma der Jugend versteht der Heilige Vater, Johannes Paul II. vortrefflich, und daher begleitet er in seiner seelsorgerischen Tätigkeit vor allem die Jugend, damit diese ihren schwierigen Abschnitt im Leben gut durchleben kann. Er lehrt sie, sich im Leben zu bewahren, was aus dem im Menschen beinhalteten Wert resultiert.

Den größten Wert stellt der Mensch selbst dar; seine Größe und sein Geheimnis offenbart Jesus Christus, der ein offenes Buch für das Wissen um den Menschen ist. Nur in der Zusammenarbeit mit Ihm kann der Mensch seine Menschlichkeit voll realisieren, sein geistiges Potential, sein Intellekt, seinen Willen und sein Herz offenbaren. Die Tätigkeit an sich selbst nennt der Heilige Vater die prächtigste Aktivität des Menschen.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego, jw., s. 345.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży akademickiej, jw., s. 29.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na Błoniach — Kraków, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Przemówienia, jw., s. 438–439.

## DOKTRYNALNA FORMACJA ŚWIECKICH DO APOSTOLSTWA

**Treść:** Wstęp. — I. Poznanie natury apostołstwa. 1. Trynitarne, chrystologiczne, eklezjalne i pneumatyczne pochodzenie apostołstwa według Soboru Watykańskiego II. 2. Podsumowanie analizowanych homilii w zakresie natury apostołstwa. — II. Integralne przedstawienie celów apostołskich. 1. Posługa kerygmatyczna, sakramentalna i pasterska względem człowieka, porządku doczesnego i rzeczy stworzonych w świetle Soboru Watykańskiego II. 2. Ocena badanych homilii pod kątem celów apostołskich. — III. Określenie podmiotu ewangelizującego. 1. Kapłaństwo urzędowe i powszechne jako akt eklezjalny w służbie apostołstwa w Kościele i świecie na podstawie magisterium soborowego. 2. Postulaty dotyczące badanych homilii na temat współpracy wiernych z hierarchią w rozwoju Królestwa Bożego. — IV. Wskazanie praw i obowiązków apostołskich. 1. Soborowe uzasadnienie dogmatyczne i moralne apostołstwa świeckich. 2. Wyniki badań nad motywami aktywności apostołskiej świeckich w analizowanych homiliach. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Chrześcijaństwo kontynuuje swe posłannictwo w imieniu Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Wynika z tego, że cały Kościół jest misją. Oznacza to, że jest posłany, uczestnicząc w kapłańskim namaszczeniu Chrystusa w Duchu Świętym.

Cała wspólnota Kościoła jest więc zobowiązana wierzyć w Chrystusa, tj. żyć Jego Boskim życiem, jak i rozwija działalność apostołską. Zadaniem chrześcijan jest dochowanie wierności otrzymanej łasce. Wypełnienie misji zbawczej stanowi ostateczny sens życia człowieka.

Przepowiadanie Chrystusa domaga się znajomości nauki Kościoła o apostołstwie, opartej na głębokich podstawach teologicznych. Czy jednak „Biblioteka Kaznodziejska”, która jest podstawowym organem realizującym program kaznodziejski Episkopatu wychowywała świeckich także w duchu apostołskim? Czy pod wpływem II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1997) i II Wielkiej Nowenny z racji Jubileuszu Odkupienia w trakcie przygotowania do *Tertio Millennio Adveniente*, publikowane homilie w teże „Bibliotece” przybliżyły wiernym nauczanie Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II o apostołstwie? Przeanalizowany materiał z „Biblioteki Kaznodziejskiej”, której nakład w 1993 r. wynosił aż 7.600 egzemplarzy, odnosił się tak do rozwoju życia wewnętrznego, jak i udziału świeckich w apostołstwie Kościoła. W ten sposób dowiedzieliśmy się, o czym pisali

księży w homiliach w przededniu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce i jakich skutków duszpasterskich na rzecz apostołstwa można oczekiwać w przyszłości<sup>1</sup>.

## I. POZNANIE NATURY APOSTOLSTWA

### 1. Trynitarne, chrystologiczne, eklezjalne i pneumatyczne pochodzenie apostołstwa według Soboru Watykańskiego II

Przed- i posoborowa refleksja hierarchii i teologów nad kontynuacją Chrystusowego dzieła zbawienia przyczyniła się do pogłębienia samoświadomości Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>2</sup>. Dopiero jednak koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego, o której milczał nawet Pius XII w *Mystici Corporis*, pozwoliła w pełni określić Kościół apostołsko<sup>3</sup>.

Eklezjologia soborowa przedstawiła bowiem źródło i początek natury apostołstwa, wychodząc z życia wewnątrz — trynitarne, tj. z wewnętrznego udzielania się Osób Boskich w Trójcy Świętej i z posłania Syna przez Ojca na świat<sup>4</sup>. Misja zaś Chrystusa dotyczyła zbawienia wszystkich ludzi jak i uświęcenia porządku doczesnego oraz rzeczy stworzonych. Natomiast Kościół z woli Chrystusa winien się realizować na wzór swego Pierwowzoru, Jezusa Chrystusa, Pierwszego Apostoła i kontynuować dzieło zbawienia na ziemi. Racją istnienia Kościoła jest bowiem Chrystus ofiarowany ludziom. To jedno posłannictwo zbawcze wynika z samej istoty Kościoła. Dlatego cały Kościół z racji swego powstania i posłania ma charakter apostołski. Z istoty Kościoła wynika udzielanie światu dobra, które Kościół otrzymał od Chrystusa. Przeważające zadanie Ludu Bożego, zmierzającego do tego, aby *uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego Odkupienia i przez nich skierować cały świat [...] do Chrystusa* (DA 2), nazywa się apostołstwem.

<sup>1</sup> Szerzej o tym zagadnieniu, zob. D. Stankiewicz, *Kształtowanie postaw apostołskich wiernych świeckich poprzez homilie drukowane w „Bibliotece Kaznodziejskiej” w latach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1997)*, Warszawa 2000, msp. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

<sup>2</sup> J. Kudasiwicz, *Lud Boży*, AK 68(1965), s. 288.

<sup>3</sup> B. Cierzniański FDP, *Lud Boży*, HD 36: 1967, nr 1, s. 24; Y. Congar OP, *Kościół jako Lud Boży*, *Concilium* 1–10(1965–1966), s. 18; B. Przybylski OP, *Układ i język Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, AK 68(1965), s. 264–267.

<sup>4</sup> DA 2, 4; KK 2–8, 17; KL 7; W. Granat, *Misterium Kościoła*, ZN KUL 9: 1966, nr 3, s. 3–15; W. Pluta, *Rola Konstytucji o Kościele w formacji duszpasterskiej*, AK 68(1965), s. 372; B. Pylak, *Laikat i jego apostołstwo w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, ZN KUL 10: 1967, nr 3, s. 38; J. Pytel, *Wierni w Kościele*, AK 68(1965), s. 301; J. Salij OP, *Ewangelizacja: uwagi elementarne*, w: *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 45; E. Schillebeeckx, *Po zakończeniu Soboru*, *Znak* 18: 1966, nr 145–146, s. 847; E. Weron, *Świeccy w Kościele*, Paris 1970, s. 77; St. Wilkanowicz, *Doczesna misja Kościoła*, TPow 4(1963), s. 1; L. Zimny, *Tajemnica Kościoła*, AK 68(1965), s. 272.

## 2. Podsumowanie analizowanych homilii w zakresie natury apostołstwa

Z analizy natury apostołstwa w homiliach wynika, że na ogólną liczbę 1.400 homilii naturę apostołstwa opisało tylko 158 autorów homilii, a mianowicie 26 podało rolę Trójcy Przenajświętszej w genezie apostołstwa, 43 omówiło posłannictwo Chrystusa jako Pośrednika, Nauczyciela i Zbawiciela, 36 przedstawiło zadanie Kościoła w pośrednictwie zbawczym, 53 określiło misję Ducha Świętego w realizowaniu planu Ojca. Natomiast nie spotkano w przekazie homilijnym sprecyzowanego przez Sobór Watykański II pojęcia apostołstwa. To znaczy, że apostołstwem jest wszelka działalność Kościoła, która zmierza do uczynienia wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego Odkupienia i skierowania przez nich całego świata do Chrystusa<sup>5</sup>.

Rozwinięcie praktyki apostołskiej w formie indywidualnej i społecznej jest zależne od stopnia świadomości, w której kształtuje się samo pojęcie apostołstwa. Przyszłe homilie powinny zatem w przedstawieniu teorii apostołstwa wyjaśnić przede wszystkim jego istotę. Brak wyjaśnienia tego pojęcia w 158 homiliach opisujących poprawnie rolę Trójcy Świętej, Chrystusa, Kościoła i Ducha Świętego jest do tego zachętą i pilnym obowiązkiem.

## II. INTEGRALNE PRZEDSTAWIENIE CELÓW APOSTOŁSKICH

### 1. Posługa kerygmatyczna, sakramentalna i pasterska względem człowieka, porządku doczesnego i rzeczy stworzonych w świetle Soboru Watykańskiego II

W nauce soborowej pogłębiono element doktrynalny pojęcia apostołstwa poprzez całościowe przedstawienie celów zbawczego posłannictwa Ludu Bożego<sup>6</sup>. Sobór szeroko rozumiał kontynuację Chrystusowego dzieła Odkupienia, która jest celem apostołstwa. Zawiera ona, obok celu zasadniczego zbawienia ludzi poprzez wiarę w Chrystusa i Jego łaskę<sup>7</sup>, także odnowę porządku doczesnego i doskonalenie wszechświata<sup>8</sup>.

Pierwszym celem apostołstwa jest przekazanie ludziom ewangelicznego Orędzia. Posługa słowa *zmierza do zbawienia ludzi, które się ma osiągnąć przez wiarę w Chrystusa i Jego łaskę* (DA 6). Uświęcenie ludzi powinno obok ewangelizacji uwzględnić posługę sakramentalną<sup>9</sup>. Dzieło Odkupienia przyczynia się bowiem do wzrostu Kościoła.

<sup>5</sup> DA 2; B. Pylak, jw., s. 38; J. Pytel, jw., s. 301.

<sup>6</sup> DA 5.

<sup>7</sup> DA 6; KK 35; Cz. Strzeszewski, Powołanie katolików świeckich do apostołstwa, *ZN KUL* 9: 1966, nr 4, s. 14.

<sup>8</sup> DA 5, 7; KDK 36; M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 68; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 348; Cz. Kudrón, *Kościół wobec świata*, *HD* 4(1965), s. 194; Cz. Strzeszewski, jw., s. 14.

<sup>9</sup> DA 6; KK 35.

Drugim celem apostołstwa jest uświęcenie duchem ewangelicznym całego porządku doczesnego<sup>10</sup>. Zakres spraw rzeczywistości ziemskiej obejmuje: *dobra osobiste i rodzinne, kulturę, sprawy gospodarcze, sztukę i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne* (DA 7). Sobór, analizując misję Kościoła, przyznał porządkowi doczesnemu wewnętrzną autonomię<sup>11</sup>. Stwierdził, że *rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować [...] Wszystkie rzeczy, bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk* (KDK 36). Doskonalenie więc porządku doczesnego zgodnie z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego i dostosowanie rzeczy ziemskich do różnych warunków miejsca, czasu i narodów wymaga od Kościoła, aby uświęcając rzeczywistość ziemską, nie naruszał właściwych jej praw<sup>12</sup>. Sobór, uznając niezależność rzeczy stworzonych i społeczności ludzkich, stwierdza, że Kościół jest niekompetentny w rzeczach ziemskich<sup>13</sup>. Dlatego Lud Boży *mocą swej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym* (KDK 42)<sup>14</sup>. Kościół z racji swej misji zbawczej jest zobowiązany razem ze wszystkimi społecznościami zabezpieczyć, chociaż w odmienny sposób, rozwój i doskonalenie się człowieka — *transcendentnego charakteru osoby ludzkiej* (KDK 76). Przyznanie doczesności autonomii nie jest kompromisem dla świata<sup>15</sup>. Element wieczności występuje, bowiem w Kościele *bez zmieszania z doczesnością, chociaż przenika on doczesność Kościoła i człowieka. Stąd i postawa katolika jest bardzo aktywna w stosunku do elementów wieczności i współdziałania z nimi na odcinku doczesności — wszystkie sprawy świata powinien obejmować i ogarniać przez włączenie ich do porządku nadprzyrodzonego*<sup>16</sup>. Troska Kościoła o świat jest umotywowana tym, że rzeczy ziemskie posiadają specjalną godność z racji stworzenia, z tytułu powiązania z człowiekiem, któremu winny służyć<sup>17</sup>, jak również wskutek ukierunkowania doczesności w Chrystusie na Boga. To skoncentrowanie rzeczy ziemskich w Chrystusie nie tylko *nie pozbawia porządku doczesnego jego własnej autonomii [...], ale raczej podnosi jego moc i wartość* (DA 7). Chociaż istnieje niezależność doczesności i nadprzyrodzonej, to jednak są też wzajemne odniesienia. Jak ewangelizacja rodzi dobra w porządku doczesnym, tak rzeczy ziemskie, historia i ewolucja ludzkości wpływają na Kościół<sup>18</sup>. Dlatego Kościół, będąc wspólnotą ludzi żyjących w historii, jest zobowiązany *posługiwać się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe mu posłannictwo*

<sup>10</sup> DA 7.

<sup>11</sup> Cz. Strzeszewski, jw., s. 11, 14 n.

<sup>12</sup> DA 7.

<sup>13</sup> KDK 42.

<sup>14</sup> St. Wilkanowicz, Schemat XIII w życiu szarego katolika, *Znak* 18: 1966, nr 145–146, s. 800 n.

<sup>15</sup> Cz. Kudroń, jw.

<sup>16</sup> W. Granat, jw., s. 348.

<sup>17</sup> KDK 36.

<sup>18</sup> KDK 44.

(KDK 76). Postęp ziemski nie może być dla Kościoła obojętny, ponieważ *postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej* (KDK 39). Dorobek kulturalny jest dla Kościoła błogosławieństwem<sup>19</sup>. Sobór patrzy z wielkim szacunkiem na wszystko, cokolwiek prawdziwego, dobrego i sprawiedliwego mieści się w najróżniejszych instytucjach, jakie rodzaj ludzki założył i wciąż zakłada. Albowiem *rzeczy doczesne oraz instytucje ludzkie kierowane są również wedle zamiarów Boga Stwórcy ku zbawieniu ludzi* (DB 12). Także nie można sobie przeciwstawić postępu ziemskiego i wiary, ponieważ doczesność i nadprzyrodzoność wywodzą się od Boga<sup>20</sup>. Dlatego rzeczy ziemskie i Boże należy połączyć w jednym zbawczym planie Boga względem człowieka i świata<sup>21</sup>. Porządek doczesny jak i nadprzyrodzony, koncentrując się w Chrystusie, tworzy bowiem w Nim jedność tak, aby Chrystus *we wszystkim zachował pierwszeństwo* (Kol 1,18)<sup>22</sup>.

Chociaż cele apostołstwa mają różny charakter<sup>23</sup>, Sobór nie przeciwstawia je jako celów odrębnych<sup>24</sup>, lecz łączy w jednej woli Bożej<sup>25</sup>. Bóg pragnie, bowiem przekształcić w Chrystusie człowieka i cały świat w nowe stworzenie<sup>26</sup>. Za koncentracją celów apostołskich w jednym planie Bożym przemawia fakt jedności świata. Doczesność i nadprzyrodzoność winny połączyć się w nowym stworzeniu, dążąc poprzez historię do pełni. Ujęcie celów w jednej woli Bożej wypływa też ze specyficznej roli wiernych z racji sprawowania funkcji kościelnej, jak i misji pełnionej w świecie, obejmującej sferę materialną, jak i rozwój całej osobowości<sup>27</sup>. Przeto katolicy świeccy apostołują w Kościele i świecie w porządku duchowym i doczesnym z racji swego obywatelstwa we wspólnocie kościelnej i społeczności państwowej<sup>28</sup>. Zaś ogniwem, które zespala oba te cele, winna być przede wszystkim miłość czynna<sup>29</sup>.

## 2. Ocena badanych homilii pod kątem celów apostołskich

Z analizy publikowanych homilii wynika, że na ogólną liczbę 1.400 homilii cele apostołstwa przedstawiło tylko 86 autorów homilii, a mianowicie: 46 podało cel apostołstwa jednostronnie: jako zbawienie ludzi — w 38 homiliach oraz jako troskę o odnowę porządku doczesnego, świata i wszechświata — w 8 homiliach. 22

<sup>19</sup> W. Granat, jw., s. 344.

<sup>20</sup> KDK 36.

<sup>21</sup> DA 5.

<sup>22</sup> DA 7; E. Weron, jw., s. 82.

<sup>23</sup> DA 5.

<sup>24</sup> B. Pylak, jw., s. 39.

<sup>25</sup> DA 5.

<sup>26</sup> Z. Adamek, Służymy Bogu, udoskonalając świat i człowieka przez spełnianie swoich obowiązków zawodowych i stanowych, *Biblioteka Kaznodziejska* 127: 1991, nr 1–2, s. 14; G. Kusz, Laikat i jego świecki charakter, *Biblioteka Kaznodziejska* 134: 1995, nr 1–2, s. 12.

<sup>27</sup> Cz. Strzeszewski, jw., s. 14, 16.

<sup>28</sup> DA 5.

<sup>29</sup> B. Pylak, Powołanie człowieka świeckiego do życia w świecie, *AK* 71(1968), s. 288; F. Macharski, Cele apostołskiej działalności katolików świeckich, *AK* 71(1968), s. 297.

autorów homilii ujęło cel apostołstwa całościowo, łącząc aspekt sakralny ze świeckim, tj. zbawienie człowieka i doskonalenie porządku doczesnego oraz całego stworzenia. Zaś 18 autorów homilii określiło cel apostołstwa również właściwie, lecz szeroko: jako współdziałanie w realizowaniu Bożych planów zbawienia — w 1 homilii; jako spełnienie zadań apostołskich — w 6; jako ewangelizowanie — w 2; jako służenie człowiekowi — w 1; i jako budowanie Królestwa Bożego — w 8 homiliach. Tak więc z 1.400 drukowanych homilii tylko w 22 przedstawiono cel apostołstwa właściwie i całościowo.

Przyszłe homilie w „Bibliotece Kaznodziejskiej”, aby były zgodne z Chrystusową misją nauczycielską, kapłańską i pasterską oraz aby znalazły właściwy oddźwięk w praktycznym realizowaniu zadań apostołskich wobec człowieka i porządku doczesnego, powinny przedstawić cele apostołskie syntetycznie w duchu soborowym, aby wzbogacić pojęcie apostołstwa i gwarantować rozwój posłannictwa zbawczego w Kościele<sup>30</sup>.

### III. OKREŚLENIE PODMIOTU EWANGELIZUJĄCEGO

#### 1. Kapłaństwo urzędowe i powszechne jako akt eklezjalny w służbie apostołstwa w Kościele i świecie na podstawie magisterium soborowego

Z nauki soborowej o powołaniu Ludu Bożego do apostołstwa wynika, że zasadniczo nie tylko duchowni są odpowiedzialni za realizację misji Chrystusa i Kościoła, ale i wierni świeccy<sup>31</sup>.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele, mówiąc o hierarchii, stwierdza, że biskupi, kapłani i diakoni zajmują się posługiwaniem duchowym we wspólnocie,

<sup>30</sup> DA 2.

<sup>31</sup> DM 35; KK 17. Akcentując przed Soborem przesadnie fakt przekazania przez Chrystusa zbawczej misji apostołom i ich następcom — hierarchii, traktowano świeckich jako pomocników duchowieństwa. Dlatego apostołstwo wiernych polegało zasadniczo na współpracy z hierarchią. Nie było więc uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła, tzn. nie było swoistym apostołstwem. Apostołstwo świeckich rozumiano jako obowiązek udziału w apostołacie hierarchii. W konsekwencji apostołstwo wiernych określano jako apostołstwo pomocnicze w realizowaniu dzieła Odkupienia. Zob. KK 33; K. R a h n e r SJ, Nasz stosunek do apostołatu, *Więź* 7: 1964, nr 7–8, s. 63–71. Jednak Sobór stwierdził, że powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest powołaniem do apostołstwa. Por. DA 2; Cz. S t r z e s z e w s k i, jw., s. 13. Na zmianę treści apostołstwa w ogóle, a apostołatu świeckich w szczególności, wpłynęła eklezjologia soborowa — poprzez nowe spojrzenie na Kościół wraz z teologiczną próbą określenia człowieka świeckiego w Kościele. Zob. KK 31; KL 7; B. P y l a k, Powołanie człowieka świeckiego, jw., s. 282; A. S k o w r o n e k, Soborowa promocja świeckich w Kościele, *Znak* 20: 1968, nr 163–164, s. 65. Sobór, przedstawiając naturę apostołstwa, jego cele, prawa i obowiązki oparł się na idei Kościoła. Podkreślił, że cały Lud Boży (duchowni, zakonnicy, świeccy) realizuje jeden Boży plan zbawienia w Kościele i świecie. Zob. DA 2; KK 32. Tym samym został odrzucony tradycyjny podział wewnątrz Kościoła: na Kościół zbawiający — duchowieństwo i zbawiany — laikat. Jest więc jeden Kościół, który jednocześnie jest zbawiający i zbawiony. Zob. KL 7. Sobór rozbudował teorię apostołstwa z pozycji ontologicznej, a nie tyle moralnej. Dlatego jest za jednością apostołstwa w Kościele. Zob. DA 2. Tak więc eklezjologia, akcentując powszechny charakter zbawczej misji całego Kościoła, wpłynęła na rozwój soborowej laikologii. Cały Lud Boży, tj. wszystkie stany w Kościele, realizuje jedno apostołstwo Kościoła, chociaż w różny sposób.



*stając w zastępstwie Boga na czele trzody, której są pasterzami: jako nauczyciele, oraz jako sprawujący rządy duchowe* (KK 20)<sup>32</sup>.

Natomiast świeckimi są wszyscy wierni chrześcijanie nie będący członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego, tzn. ci, *którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu postannictwo w Kościele i w świecie* (KK 31)<sup>33</sup>.

„Charakter świecki” jako właściwość specyficzna wiernych wynika z przebywania w świecie i konsekrowania go od wewnątrz, do którego pozostałe stany nie mają zasadniczo dostępu<sup>34</sup>. Chrześcijański stosunek do świata z racji pobytu w świecie staje się podstawową formą apostołstwa świeckich<sup>35</sup>. Przeważa apostołstwo wiernych w Kościele to swoiste apostołstwo. Jest udziałem w samej zbawczej misji Kościoła, *do którego sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie* (KK 33)<sup>36</sup>. Dlatego apostołstwa świeckich nie można rozumieć jako apostołstwo tylko pomocnicze czy też udział w apostołstwie hierarchii.

Choć są dwie zasadniczo różne dziedziny apostołatu, wskazania Soboru odnoszą się do apostołstwa sprawowanego przez hierarchię i świeckich. Mianowicie: każdy jest apostołem z tytułu swego chrześcijaństwa. Chrześcijanin winien pozostać nim zawsze — nie ma bowiem sytuacji, gdzie nie mogłoby być chrześcijaństwa. Należy posiadać świadomość swej misji, która sprowadza się do

<sup>32</sup> Zob. KK 21, 24. Duchowni i zakonnicy są najpierw chrześcijańskimi laikami poprzez ontologiczne zjednoczenie z Chrystusem. Laickość, tj. życie świeckie, jest czymś pierwszym w Kościele. Do stanu hierarchicznego lub zakonnego przynależy się z racji święceń lub profesji zakonnej, przyjmując nowe funkcje do wypełnienia. Jednak „żaden człowiek, chociażby był księdzem czy zakonikiem, nie może się całkowicie uwolnić od życia świeckiego [...]. W rzeczywistości wszyscy ludzie prowadzą jakieś życie świeckie, ale jest to życie co do stopnia więcej lub mniej świeckie”. V. Portier, *Laics et laicats*, Paris 1967, s. 58.

<sup>33</sup> J. Pytel, *ju.*, s. 300 n.; A. Zuberbier, *Różne dziedziny działalności apostołskiej*, AK 60 (1968), nr 258, s. 299–307; tenże, *Świeccy wierni — Powołanie i charyzmaty*, *Znak* 17: 1965, nr 133–134, s. 292 n. Sobór jednak nie przedstawił ostatecznej definicji człowieka świeckiego w Kościele. Zob. B. Pylak, *Laik i jego apostołstwo*, *ju.*, s. 35–37. Soborowe pojęcie stanu ludzi świeckich jest jedynie pewną syntezą wypowiedzi teologów, jak i stanu wiedzy. Ojcowie Soboru nie opowiedzieli się za żadną z podanych koncepcji człowieka świeckiego. Soborowe pojęcie świeckich w Kościele należy jednak przyjąć, choć nie jest ono koncepcją „teologiczną”. Zob. V. Portier, *ju.*, s. 19. Sobór jedynie tłumaczy znaczenie tego pojęcia w swoich dokumentach. Zob. B. Pylak, *ju.*, s. 35–37. Wypracowana przez Sobór koncepcja świeckich składa się z elementu negatywnego i pozytywnego. Najpierw Sobór stwierdza, że wierny jest chrześcijaninem, zaś wszyscy chrześcijanie (duchowni, zakonnicy, świeccy) należą do Ludu Bożego i uczestniczą w potrójnym urzędzie Chrystusa. Do elementów negatywnych zalicza się brak specjalnej funkcji w urzędzie i przynależności do zakonu, do pozytywnych: przyjęcie chrztu, udział w potrójnej funkcji Chrystusa i „charakter świecki”.

<sup>34</sup> KK 33–38.

<sup>35</sup> DM 15; KK 31, 34. Z tytułu udziału na swój sposób w kapłańskim, proroczym i królewskim urzędzie Chrystusa świeckim przysługują w Kościele pewne przywileje w sprawowaniu kultu wewnętrznego i zewnętrznego, nauczania i świadectwa o Chrystusie. Sobór, komentując specyficzną właściwość wiernych, ich „charakter świecki”, stwierdza, że przebywanie wiernych w świecie wpływa ze specjalnego powołania Bożego w celu uświęcenia życia rodzinnego, społecznego i ekonomicznego. Sobór użył terminu „powołanie”, które miało wyrazić charakter konieczności i stałości apostołstwa wiernych. Zob. B. Pylak, *ju.*, s. 42.

<sup>36</sup> DA 2; K. Rahner SJ, *ju.*, s. 63–71; K. Wojtyła, *Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a postannictwo świeckich*, AK 68(1965), s. 309 n.

służenia Chrystusowi. Jest też konieczność świadczenia o chrześcijaństwie widzialnie, tj. publicznie i autentycznie. Cały Lud Boży powinien się odznaczać poczuciem odpowiedzialności za siebie i innych. Ważnym obowiązkiem chrześcijan jest dążenie do samodzielności myślenia i oceny etycznej<sup>37</sup>.

Na mocy misji kanonicznej lub specjalnego mandatu duszpasterze mogą angażować świeckich do bezpośredniej współpracy w apostołstwie hierarchicznym i przekazać im pełnomocnictwo do pełnienia pewnych funkcji kościelnych w charakterze duchowym<sup>38</sup>. Jednak do wykonywania np. pracy katechetycznej, zarządzania dobrami kościelnymi, udziału w komisjach duszpasterskich, świeccy z samego tytułu przynależności do Kościoła posiadają już odpowiednie kwalifikacje. Misja kanoniczna (osobisty dokument) lub mandat kościelny dają tylko upoważnienie, a nie uzdolnienia do wykonywania poleconych prac kościelnych. Świeccy z racji przynależności do Kościoła posiadają ontologiczne kwalifikacje do udziału w apostołstwie hierarchii. Powołanie do apostołstwa Kościoła wynika bowiem z chrztu i bierzmowania. Na mocy misji kanonicznej lub mandatu kościelnego udział wiernych w apostołstwie jest dobrowolny. Jednak z tytułu sakramentalnego powołanie do apostołstwa jest powszechne<sup>39</sup>.

Tak więc soborowe pojęcie wiernych świeckich w Kościele nawiązuje do okresu pierwszych wieków, gdy świeccy chrześcijanie głosili Ewangelię i budowali wspólnotę Ludu Bożego, tj. Kościół, włączając się w realizowanie jednego planu zbawienia.

## **2. Postulaty dotyczące badanych homilii na temat współpracy wiernych z hierarchią w rozwoju Królestwa Bożego**

Z analizy wynika, że na temat, kto stanowi Kościół, na ogólną liczbę 1.400 homilii wypowiedziało się tylko 53 autorów homilii, a mianowicie: 40 autorów podało, że Kościół tworzą duchowni i świeccy, 11 — że świeccy, 2 — że tak ochrzczeni jak i nie ochrzczeni. W przyszłych homiliach publikowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” należałoby jeszcze więcej pisać o świeckich jako tych, którzy stanowią Kościół i są pełnoprawnymi jego członkami.

Na temat, kto jest powołany do apostołstwa w Kościele, na ogólną liczbę 1.400 homilii pisało 238 ich autorów. I tak tylko 35 podało, że cały Lud Boży, tj. duchowni i świeccy są odpowiedzialni za misję Kościoła, 19 — że tylko duchowni, a 179 — że tylko świeccy. Z tych 238 homilii mówiących o powołaniu do apostołstwa na motyw kapłaństwa powszechnego, który mobilizuje chrześcijan świeckich do działalności pośrednictwa zbawczego, wskazało 214 autorów homilii, a na motyw kapłaństwa posługi, który angażuje duchownych do pełnienia misji Chrystusa, powołało się 54. Także z tych 238 homilii tylko 5 zachęcało wiernych do bezpośredniej współpracy z hierarchią w apostołstwie Kościoła.

<sup>37</sup> DA 2, 30; KK 31, 34; B. Pylak, jw., s. 42.

<sup>38</sup> DA 10, 24; DM 41; DSP 21; KDK 3, 39, 62; KK 33, 37; KL 35, 126 n.; W. Granat, jw., s. 284.

<sup>39</sup> DA 2.

Przyszłe homilie powinny więc bardziej niż dotychczas, ze względu na współczesne „znaki czasu”, przygotować wiernych świeckich do bezpośredniej współpracy z duchownymi dla wzrostu Kościoła.

#### IV. WSKAZANIE PRAW I OBOWIĄZKÓW APOSTOLSKICH

##### 1. Soborowe uzasadnienie dogmatyczne i moralne apostolstwa świeckich

Sobór Watykański II, omawiając prawa i obowiązki wiernych świeckich w wymiarze apostolstwa indywidualnego jak i społecznego, przytoczył liczne racje teologiczne natury dogmatycznej i moralnej.

Zasadniczo świeccy są powołani do apostolstwa, gdyż są zjednoczeni z Chrystusem poprzez sakramenty chrztu i bierzmowania<sup>40</sup>. Jest to powszechny, a zatem konieczny obowiązek, w odróżnieniu od dobrowolnego udziału na mocy misji kanonicznej czy mandatu kościelnego. Stąd słusznie Konstytucja dogmatyczna o Kościele rozszerzyła pojęcie apostolstwa świeckich, które jest nie tylko prawem lub aktem dobrowolnym, lecz obowiązkiem. Wierni bowiem *dzięki otrzymaniu znamienia przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła* (KK 11). Dlatego z tytułu ontologicznej łączności z Chrystusem świeccy otrzymują nową godność i nadprzyrodzoną energię w posłannictwie uświęcenia człowieka i doskonalenia porządku doczesnego.

Natomiast prawa i obowiązki apostolskie wiernych z pozycji moralnej wynikają, po pierwsze: z faktu, że przez znamię chrztu i bierzmowania świeccy są przeznaczeni i poświęceni do udziału w królewskim kapłaństwie Chrystusa<sup>41</sup>.

Po drugie: do szczególnej aktywności apostolskiej wierni są zobowiązani z racji przyjęcia charyzmatów Ducha Świętego, które w Kościele i świecie należy wykorzystać dla dobra ludzi i *do budowania całego ciała w miłości* (DA 3)<sup>42</sup>. Sobór przypomina, że charyzmaty to nie tylko nadzwyczajne uzdolnienia, lecz także i pospolite cechy przeznaczone dla wzrostu wspólnoty, a tym samym dla wypełnienia osobistego powołania względem społeczności<sup>43</sup>.

Po trzecie: prawa i obowiązki apostolskie świeckich mają uzasadnienie w przykazaniu miłości, które jest największym poleceniem Chrystusa<sup>44</sup>.

Wobec tego świeccy powinni widzialnie wspierać apostolskie dzieło Kościoła, ponieważ Ewangelia nie jest ich własnością, lecz posłannictwem i obowiązkiem.

<sup>40</sup> DA 3; KK 7; KL 14; Cz. Strzeszewski, jw., s. 12.

<sup>41</sup> DA 3; KK 7; KL 14; B. Cierzniaak FDP, jw., s. 24 n.

<sup>42</sup> KK 7, 12 n., 33 n.; A. Szafranski, Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła, AK 69(1966), s. 280 nn.

<sup>43</sup> B. Cierzniaak FDP, jw., s. 22–26; J. Pytel, jw., s. 303; K. Wojtyła, jw., s. 313.

<sup>44</sup> DA 3; F. Blachnicki, Z problematyki duchowości laikatu, HD 34: 1965, nr 3, s. 165, 167; W. Pluta, Powszechne powołanie do świętości, AK 68(1965), s. 317; K. Wojtyła, jw., s. 311, 314.

Rezultatem działalności apostołskiej wiernych będzie przygotowanie ludzi do świadomego i całkowitego przyjęcia zbawczego dzieła dokonanego w Chrystusie, co z kolei prowadzi do pełnej chwały Boga<sup>45</sup>.

## 2. Wyniki badań nad motywami aktywności apostołskiej świeckich w analizowanych homiliach

Z analizy wynika, że na ogólną liczbę 1.400 homilii prawa i obowiązki apostołskie z tytułu chrztu podało tylko 66 autorów homilii, a mianowicie 20 autorów wyjaśniało samo pojęcie chrztu w stosunku do zaangażowania się świeckich w apostołstwie Kościoła i świata, 46 — wysunęło argumenty zachęcające do aktywności apostołskiej.

Z racji bierzmowania — na ogólną liczbę 1.400 homilii — tylko 35 autorów homilii wypowiedziało się na temat praw i zadań w dziele ewangelizacji. I tak 20 autorów przedstawiło samo pojęcie bierzmowania ukierunkowane do aktywności, 15 — podało argumenty mobilizujące do wywiązywania się z praw i obowiązków apostołskich.

Z faktu odpowiedzialności kapłańskiej — na ogólną liczbę 1.400 homilii — 89 autorów homilii omówiło aspekt praw i zadań w kontynuowaniu misji Kościoła. 53 z nich wyjaśniło pojęcie kapłaństwa Chrystusowego w powiązaniu z uprawnieniami i obowiązkami apostołskimi świeckich, 36 — przytoczyło argumenty przemawiające za pośrednictwem zbawczym.

Ze względu na otrzymane dary i charyzmaty — na ogólną liczbę 1.400 homilii — zaledwie 38 autorów homilii podkreśliło zadanie współpracy z Duchem Świętym w głoszeniu ewangelicznego Orędzia. Mianowicie 25 autorów interpretowało samo pojęcie charyzmatu w stosunku do apostołstwa świeckich, 13 — uwypukliło argumenty pomagające włączyć się w szerzenie dzieła zbawienia.

Na mocy przykazania miłości — na ogólną liczbę 1.400 homilii — tylko 32 autorów homilii przekonywało świeckich do ewangelizacji, 6 z nich opisało pojęcie miłości w stosunku do apostołstwa, 26 — argumentowało w sprawie wzrastania w duchu misyjnym.

Z końcowej analizy niniejszego podrozdziału wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 homilii — na temat praw i obowiązków apostołskich świeckich wypowiedziało się 260 autorów homilii. Z nich tylko 101 podało uzasadnienie sakramentalne, 159 — moralne. Do uzasadnienia sakramentalnego zaliczono motywy wynikające z chrztu — w 66 homiliach i z bierzmowania — w 35. W argumentacji moralnej przedstawiono motywy wynikające z godności kapłańskiej — w 89 homiliach, z otrzymanych charyzmatów — w 38 i z obowiązku przykazania miłości — w 32.

Dla ożywienia aktywności apostołskiej świeckich należałoby w homiliach bardziej rozwinąć uzasadnienie ontologiczne, w tym motyw bierzmowania. Natomiast w uzasadnieniu moralnym kształtującym postawę apostołską trzeba by preferować motywy charyzmatów i motyw miłości.

<sup>45</sup> DM 7.

## ZAKOŃCZENIE

Kształtowanie postaw apostołskich świeckich nie dokonuje się przypadkowo. Formowanie ducha apostołskiego jest rezultatem właściwego i celowego, tj. świadomego, procesu wychowawczego. Z badanych homilii wynika, że przygotowanie do apostołstwa nie było jednak wszechstronne. Autorzy homilii w stopniu tylko dostatecznym (35,4% wypowiedzi homilijnych w „Bibliotece Kaznodziej-skiej”) przedstawili treść formującą świeckich doktrynalnie do apostołstwa. Tak więc wpływ idei II Wielkiej Nowenny, jak i II Polskiego Synodu Plenarnego na treść publikowanych homilii w ww. „Bibliotece” w zakresie nauki o apostołstwie był niewielki.

Przedstawione badania nad stanem pisanych homilii stanowią doniosłe znaczenie dla rozwoju współczesnego pokolenia Polaków. Od drukowanych homilii jako podstawowej formy przepowiadania kościelnego zależy, czy świeccy zostaną ukształtowani apostołsko, czy rozwiną się społecznie i będą zdolni do podjęcia zadań apostołskich teraz i w przyszłości.

## DOKTRINÄRE FORMATION VON LAIEN ZUM APOSTOLAT

### ZUSAMMENFASSUNG

Aus den während der zweiten polnischen Plenarsynode in der „Predigerbibliothek” gedruckten Homilien zu den Themen: Natur, Ziele und apostolische Sachpflichten geht hervor, dass sie nur auf genügender Stufe den Inhalt angeben haben, der die Laien doktrinär zum Apostolat vorbereiten. So liegt also in künftigen veröffentlichten Homilien die ernsthafte Aufgabe der Aufwertung des doktrinären Elements für die Formation der Laien zum Apostolat. Als Konsequenz werden die Homilien die Menschen mit Christus vereinigen und sie apostolisch in der Kirche und in der Welt aktivieren.



## PODSTAWY PROGRAMOWE NAUKI RELIGII WOBEC EDUKACJI REGIONALNEJ

Tr e ś ć: — Wstęp. — I. Specyfika edukacji regionalnej. — II. Struktura „Podstawy programowej nauki religii”. — III. Charakterystyczne cechy i założenia „Podstawy programowej nauki religii”. — IV. Merytoryczne aspekty „Podstawy programowej nauki religii”. — V. Integracja treści nauczania religii i edukacji regionalnej. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Przemiany edukacyjne dokonujące się w polskiej szkole ukierunkowane są na integrację treści kształcenia. Zakłada się przy tym konieczność zachowania właściwej proporcji między przekazem informacji a rozwijaniem umiejętności i wychowaniem, z równoczesnym dążeniem do integracji nauczania i wychowania. Przyjęte założenia wskazują również na potrzebę realizacji w toku różnych przedmiotów nauczania ścieżki edukacyjnej: edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, która jest traktowana we współczesnej szkole jako proces dydaktyczno-wychowawczy, pozwalający na korelację treści nauczania wielu przedmiotów, jak również na udzielanie wychowankom pomocy w kształtowaniu tożsamości regionalnej i więzi z „małą ojczyzną” oraz formowanie dojrzałej osobowości, „zakorzenionej” w środowisku lokalnym.

Tak określony wymóg stawia nowe zadania przed nauką religii, która jest wezwana do przeniknięcia na obszar kultury oraz nawiązania dialogu z innymi dziedzinami wiedzy<sup>1</sup>. Jednym z tych zadań jest włączenie się w realizację edukacji regionalnej. Powstaje więc pytanie o to, jakie miejsce zajmuje edukacja regionalna w podstawach programowych nauki religii. Chcąc jednak odpowiedzieć na tak postawiony problem, należy najpierw ukazać specyfikę edukacji regionalnej, a następnie poddać analizie „Podstawy programowe nauki religii”, wskazując kolejno na jej charakterystyczne cechy i założenia oraz merytoryczne aspekty. Dopiero w tym kontekście można podjąć zagadnienie integracji programu nauki religii i edukacji regionalnej.

---

<sup>1</sup> DOK 73.

## I. SPECYFIKA EDUKACJI REGIONALNEJ

Edukacja regionalna nierozzerwalnie związana jest z renesansem regionalizmu, w którym podkreśla się dynamiczny rozwój i wzbogacanie wartości tkwiących we własnym środowisku, ożywienie kultury regionalnej, będącej wyrazem bogactwa życia społecznego konkretnej wspólnoty lokalnej oraz potrzebę kształtowania poczucia własnej tożsamości i zakorzenienia. W tym kontekście edukacja regionalna jawi się jako ogół procesów dydaktyczno-wychowawczych, ukierunkowanych zarówno na przekaz regionalnego dziedzictwa kulturowego, jak i na udzielanie pomocy młodym osobom w modelowaniu poczucia własnej tożsamości regionalnej jako postawy zaangażowania się w funkcjonowanie własnego środowiska oraz autentycznego otwarcia się na inne społeczności oraz kultury. Zmierza ona do zachowania ciągłości kulturowej grupy, wspólnoty społeczności lokalnej i społeczeństwa. Tak określona edukacja regionalna jawi się jako część składowa całego procesu edukacyjnego, realizowanego przez różne podmioty odpowiedzialne za integralne wychowanie młodego pokolenia, przy czym szczególną rolę mają do spełnienia: rodzina, szkoła, Kościół, placówki kulturalne i środki społecznego przekazu.

Fundamentalny program dla edukacji regionalnej stanowią założenia programowe zawarte w opublikowanym przez Ministerstwo Edukacji Narodowej dokumencie „Dziedzictwo kulturowe w regionie”<sup>2</sup>. Podkreśla się tu wyraźnie, że edukacja regionalna powinna zmierzać do tego, by w toku podejmowanych regionalnych treści nauczania i wychowania integrować postawy regionalizmu i uniwersalizmu, jak również przeciwstawiać się konfliktom społecznym, narodowościowym, religijnym, a jednocześnie uczyć wzajemnego poszanowania i tolerancji. W tym procesie dydaktyczno-wychowawczym znaczące jest, zdaniem autorów dokumentu, przeciwstawianie się tendencjom separatystycznym i przywracanie obecności wartościom tradycyjnym i ponadczasowym, z równoczesnym przygotowaniem do godnego udziału w życiu jednoczącej się Europy. Tak ujęte założenia programowe edukacji regionalnej wskazują na istotę podejmowanego we współczesnej szkole kształcenia, które winno być pozbawione prymatu jakiejś grupy dominującej i umożliwiać przejście od prywatności, regionalności do tego, co narodowe i ogólnoludzkie. Obok tego autorzy dokumentu akcentują fundamentalne znaczenie wartości uniwersalnych, takich, jak: sprawiedliwość, prawda, piękno, dobro, z równoczesnym przekładaniem tych pojęć na zagadnienia bliskie młodemu człowiekowi i z odwoływaniem się do jego naturalnego otoczenia. Dzięki temu wskazywane wartości nie są nic nie znaczącymi ogólnikami, lecz konkretnymi, bliskimi młodemu człowiekowi wartościami<sup>3</sup>.

Autorzy założeń programowych edukacji regionalnej wskazują na potrzebę permanentnej realizacji edukacji regionalnej, począwszy od przedszkola, przez kolejne etapy edukacji szkolnej, aż do edukacji dorosłych. Znaczące są tu takie elementy, jak: konsekwentny i systematyczny ciąg działań edukacyjnych, za-

<sup>2</sup> J. Angiel, Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe, *Geografia w szkole*, 69: 1996, nr 2, s. 77.

<sup>3</sup> P. Petrykowski, O edukacji regionalnej, *Wychowanie na co dzień* 7–8(1997), s. 22–26.



spokajanie naturalnej ciekawości dziecka dotyczącej świata poprzez poznawanie najbliższego, a później systematycznie rozszerzanego środowiska społecznego, kulturowego i przyrodniczego, sprzyjanie bezpośredniemu poznawaniu środowiska, regionu, umożliwianie bezpośredniego kontaktu z wytworami kultury, sztuki, techniki, obserwowanie zjawisk i procesów zachodzących w najbliższym otoczeniu oraz wszechstronne wykorzystanie możliwości środowiska, regionu w różnych formach i metodach pracy, instytucji, osób, zasobów kulturowych, przyrodniczych, cywilizacyjnych. Ważne jest, by problematyka ta nie przybrała tylko charakteru odrębnego bloku wiedzy, osobnej dziedziny nauczania o charakterze encyklopedycznym.

Realizując założenia edukacji regionalnej, należy pamiętać o kształtowaniu wartości i postaw związanych z kulturą wspólnoty lokalnej, tożsamością kultury regionalnej, patriotyzmie. Pomocna może tu okazać się nie tylko znajomość założeń programowych zawartych w dokumencie „Dziedzictwo kulturowe w regionie”, ale i wskazań zawartych w podstawach programowych kształcenia ogólnego.

## II. STRUKTURA „PODSTAWY PROGRAMOWEJ NAUKI RELIGII”

Dostrzegając dezaktualizację ramowego programu katechizacji w zakresie szkoły podstawowej i średniej z roku 1971, wysunięto postulaty odnośnie nowego programu, akcentując przy tym potrzebę opracowania podstawy programowej o charakterze ewangelizacyjnym i uwzględniającej nowe zagrożenia wiary, zwłaszcza ze strony konsumizmu i sekt religijnych<sup>4</sup>. Zauważono również potrzebę dostosowania treści zawartych w tym dokumencie do miejsca nauczania religii, jakim jest poddana reformie szkoła, w której przywraca się priorytet wychowaniu i wskazuje na potrzebę korelacji przekazywanych treści oraz wymóg włączenia tego programu do szerszej działalności katechetycznej, obejmującej także katechezę pozaszkolną.

Uwzględniając wyżej wymienione postulaty, Komisja Wychowania Katolickiego działająca przy Konferencji Episkopatu Polski opracowała „Podstawę programową nauki religii dla szkół ponadpodstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych”<sup>5</sup>. Dokument ten został opublikowany w 1999 roku i ma charakter studyjny, a obecnie trwają prace nad nową „Podstawą programową katechezy Kościoła katolickiego”, która, jak stwierdzają jej autorzy, w zasadniczych elementach strukturalnych i merytorycznych będzie nawiązywała do opracowanej w 1999 roku „Podstawy programowej nauki religii”.

Punktem odniesienia dla konstrukcji struktury wyżej wymienionego dokumentu są wypracowane w ramach reformy szkolnictwa etapy edukacji. Tym samym w systematycznej szkolnej edukacji katechetycznej wyodrębnia się: sześcioletnią

<sup>4</sup> P. Tomasiak, Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły, Warszawa 1998, s. 254–255.

<sup>5</sup> Autorzy podstawy programowej użyli określenia „szkół ponadpodstawowych” analogicznie do dokumentu Ministra Edukacji Narodowej traktującego o podstawie programowej kształcenia ogólnego w szkołach ponadgimnazjalnych. Określenie to należy jednak rozumieć w znaczeniu „szkoły ponadgimnazjalne”.

szkołę podstawową z wewnętrznym podziałem na naukę religii w toku kształcenia zintegrowanego<sup>6</sup> i w klasach IV–VI; gimnazjum i szkołę ponadgimnazjalną. W tak skonstruowanej podstawie programowej uwzględnia się więc poszczególne etapy edukacji<sup>7</sup>.

Istotnym brakiem jest pominięcie katechezy dzieci przedszkolnych i niezauważenie różnorodności szkół średnich, czyli 3-letnich liceów sprofilowanych, 2-letnich szkół zawodowych i 2-letnich liceów uzupełniających dla absolwentów szkół zawodowych, którzy chcą kontynuować edukację i uzyskać pełne średnie wykształcenie<sup>8</sup>.

Analizując „Podstawę programową nauki religii” można zauważyć, że struktura tego dokumentu jest logiczna i spójna. Po omówieniu bowiem celów edukacyjnych, zadań katechezy i treści zamierzonych na danym etapie nauczania wymienia się zamierzone osiągnięcia uczniów, a następnie wskazuje na przedmioty i ścieżki edukacyjne, które umożliwiają korelację nauki religii z innymi przedmiotami kształcenia w szkole. I tak na etapie szkoły podstawowej wymienia się język polski, historię i społeczeństwo, sztukę (plastykę, muzykę), przyrodę, z uwzględnieniem treści, jakie powinny być podejmowane w integrowaniu nauki religii z innymi dziedzinami wiedzy. Dopiero w tym kontekście omawia się zagadnienia, jakie należy podejmować w korelacji nauki religii ze ścieżkami edukacyjnymi<sup>9</sup>.

W tym kontekście warto podkreślić, że autorzy podstawy programowej wskazują na potrzebę korelacji nauki religii ze ścieżkami edukacyjnymi, wśród których znaczące miejsce zajmuje ścieżka edukacyjna: edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie. Tak określona ścieżka edukacyjna jest wyodrębniona we wszystkich etapach edukacji, z wyjątkiem nauczania zintegrowanego i szkoły ponadpodstawowej, co koresponduje z „Podstawą programową kształcenia ogólnego”<sup>10</sup>. W klasach I–III i w szkole średniej nie przewiduje się bowiem odrębnych ścieżek edukacyjnych, zakładając przy tym, że poszczególne treści zawarte w ścieżkach edukacyjnych powinny być uwzględnione w ramach przedmiotów humanistycznych, jak również w programie wychowawczym szkoły.

<sup>6</sup> Cechą charakterystyczną kształcenia zintegrowanego jest brak podziału na dyscypliny akademickie. Kształcenie polega na łagodnym przejściu od wychowania przedszkolnego do edukacji prowadzonej w systemie szkolnym. Nieliczne przedmioty są zintegrowane w bloki edukacyjne, a jedynie lekcja religii jest wyodrębniona w planie nauczania.

<sup>7</sup> P. Tomasiak, Szanse i zagrożenia nauki religii w zreformowanej szkole, *Kat* 44: 2000, nr 1, s. 11.

<sup>8</sup> Opracowanie etapów edukacji nie było możliwe w chwili redagowania podstawy programowej, gdyż w Ministerstwie Edukacji Narodowej trwały prace nad opracowaniem podstawy programowej dla tych etapów edukacji. Autorzy „Podstawy programowej nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół średnich” zakładają jednak opracowanie tych etapów edukacji w przygotowywanej podstawie programowej kształcenia katechetycznego.

<sup>9</sup> Podstawa programowa nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, w: Konferencja Episkopatu Polski. Komisja Wychowania Katolickiego, Podstawa programowa oraz program nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, Poznań 1999, s. 12–33.

<sup>10</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 1. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla sześciolletnich szkół podstawowych i gimnazjów, Dz.U. 1999 nr 14, poz. 129; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół ponadpodstawowych, Dz.U. 1999 nr 14, poz. 129.

### III. CHARAKTERYSTYCZNE CECHY I ZAŁOŻENIA „PODSTAWY PROGRAMOWEJ NAUKI RELIGII”

„Podstawa programowa nauki religii” z roku 1999 w całości uwzględnia zadania szkoły w zakresie nauczania, kształcenia umiejętności i wychowania, jakie przedstawiono w „Podstawie programowej obowiązujących przedmiotów ogólnokształcących”<sup>11</sup>. Zakłada ona jako szczególną cechę nauczania religii w szkole wezwanie do przeniknięcia na obszar kultury oraz wejście w relacje z innymi dziedzinami wiedzy. Katecheza realizowana w szkole jest bowiem oryginalną formą posługi słowa, uobecniająca Ewangelię w systematycznym i krytycznym osobistym procesie przyswojenia kultury (DOK 73). [...] *Przekazuje [ona] dynamiczny zarys Ewangelii oraz stara się „nawiązywać do pozostałych dziedzin nauki i wykształcenia, w tym [...] celu, by Ewangelia docierała do umysłu uczniów właśnie na samym terenie ich nauki i by cała ich kultura została zharmonizowana w blaskach światła wiary”* (DOK 73).

Analizując „Podstawę programową nauki religii”, można zauważyć, że autorzy tego dokumentu przejawiają wielką troskę o ucznia, który traktowany jest jako podmiot interakcji katechetycznych, co sprawia, że zwracają szczególną uwagę na takie zagadnienia, które zakładają harmonijny i integralny rozwój osoby. Uczeń jest tu postrzegany jako człowiek będący w drodze stawania się, poddający siebie refleksji, potrzebujący pomocy. Z tego względu proponuje się ulokowanie orędzia chrześcijańskiego w kontekście ludzkiego doświadczenia i udzielanie katechizowanemu pomocy w rozumieniu sensu ich życia oraz sensu działania Boga w świecie<sup>12</sup>. Obok tych tak istotnych założeń w „Podstawie programowej nauki religii” uwidoczniła się zgodność ze wskazaniem zawartymi w „Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji” odnośnie natury (DOK 73), celu i zadań katechezy (DOK 62, 66, 80–87), jej źródeł, jak również w zakresie relacji do katechezy parafialnej. Wskazuje się bowiem w „Podstawie programowej nauki religii” na konieczność całorocznego cyklu spotkań katechetycznych odbywanych w parafii przed I Komunią św. i sakramentem bierzmowania. Istotne jest również stwierdzenie, że należy uwzględniać stan religijny uczniów oraz świadomość zanikania jednolitej religijnej społeczności. Fakt ten implikuje potrzebę ujęcia nauki religii jako „istotnego momentu w procesie ewangelizacji”. W ten sposób dokument potwierdza postulaty zawarte w „Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji” (DOK 63–65, 67). Z kolei *jako źródło treści uznaje się Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym, Tradycji, medytowane i coraz głębiej rozumiane za pośrednictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, celebrowane w liturgii, jaśniejące w życiu Kościoła przede wszystkim w świadect-*

<sup>11</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 1. Podstawa programowa, jw., poz. 129; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 2, Podstawa programowa, jw., poz. 129.

<sup>12</sup> J. S z p e t, U progu reformy szkolnej — nowy program nauki religii, w: W poszukiwaniu kształtu katechezy. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Edwarda Lazarowicza, red. B. K l a u s, Tarnów 2000, s. 65–66.

*wie chrześcijan, pogłębiane w refleksji teologicznej, ukazywane w autentycznych wartościach religijnych i moralnych*<sup>13</sup>.

„Podstawa programowa nauki religii” precyzuje cele i zadania każdego etapu edukacji, a także główne treści nauki religii i osiągnięcia uczniów. Ogólnie należy stwierdzić, że cele edukacyjne zawarte w „Podstawie programowej nauki religii” obejmują kompetencje, które ma uzyskać i być wyposażony uczeń po ukończeniu określonego etapu edukacji. Tak ujęte cele wskazują zatem na świadomie założone skutki, jakie zamierza się osiągnąć na określonym etapie edukacji. Z kolei zadania katechety koncentrują się wokół określonych działań świadomie zmierzających do spowodowania zamierzonych stanów osobowościowych ucznia; odpowiadają one wychowaniu różnych wymiarów wiary i je określają. Tak ujęte zadania stają się dla katechety celem, a ich wykonanie zmierza do uzyskania przez uczniów kompetencji przedmiotowych partycypujących w kompetencjach ogólnych, zwanych kluczowymi. Natomiast treści mają charakter hasłowo uporządkowanego zasobu wiadomości, który ma umożliwić lub ukształtować postawę. Z kolei osiągnięcia wskazują na hasłowo podany wynik procesu dydaktyczno-wychowawczego, który uczniowie zawdzięczają szkole, a więc stopień opanowania przez nich wiedzy i sprawności, rozwinięcia zdolności, zainteresowań i motywacji, ukształtowania przekonań i postaw. Tak ujęte osiągnięcia wymagają ze strony katechety szczegółowego rozpisania na zamierzone wiadomości i umiejętności, stosownie do poszczególnych etapów edukacji katechetycznej<sup>14</sup>.

Nauczanie religii w sześcioletniej szkole podstawowej ma odbywać się w dwóch cyklach. Pierwszy adresowany jest do uczniów klas I–III, objętych kształceniem zintegrowanym. W tym okresie nauczania, podobnie jak w programach kształcenia ogólnego, nie wyodrębnia się ścieżek edukacyjnych. Można jednak realizować założenia zawarte w dokumencie „Dziedzictwo kulturowe w regionie”, integrując je z innymi treściami. Wszystkie, wskazane przez autorów „Podstawy programowej nauki religii” cele edukacyjne korespondują z edukacją regionalną. Wymienia się tu bowiem kształtowanie umiejętności odnajdywania śladów Bożych w otaczającym świecie, kształtowanie świadomości przynależności do społeczności Kościoła, kształtowanie umiejętności włączenia się w świętowanie wiary Ludu Bożego (liturgia, rok liturgiczny, polska tradycja okresów liturgicznych).

Z tak sformułowanych celów wynikają określone zadania. Autorzy dokumentu wskazują na potrzebę uświadomienia uczniom istnienia rzeczywistości religijnej, rozwijanie postawy zaufania do Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie, formowanie postaw życzliwości i koleżeństwa wobec rówieśników, a także podkreślają konieczność rozwijania postawy szacunku wobec rodziców i innych dorosłych oraz poszanowania otaczającego świata.

Drugi cykl nauki religii realizowanej w szkole podstawowej obejmuje klasy IV–VI. W tym okresie nauczania zakłada się, że cele edukacyjne powinny koncentrować się wokół budzenia zainteresowania przesłaniem Bożym, otwarcia na świat wartości stanowiących fundament wszelkich międzyludzkich relacji i kształ-

<sup>13</sup> Podstawa programowa nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, jw., s. 8.

<sup>14</sup> J. Szpet, Co katecheta powinien wiedzieć u progu reformy, *Kat* 43: 1999, nr 9, s. 10.

towanie umiejętności symbolizowania, czynnego i radosnego włączenia się w liturgię Kościoła. Tak określone cele implikują konkretne zadania. Wymienia się tu: pobudzanie postawy otwarcia na objawiającego się Boga, motywowanie do poznania (fragmentów) Pisma Świętego i uświadamianie uczniom chrześcijańskiego dziedzictwa Polski.

Warto też zauważyć, że w tym cyklu edukacji wymienia się w „Podstawie programowej nauki religii” przedmioty i ścieżki edukacyjne, z którymi winna korelować nauka religii. I tak kolejno omawia się język polski, historię i społeczeństwo, sztukę (plastykę, muzykę) oraz przyrodę, wskazując na istotne treści, z którymi powinna korelować nauka religii oraz poszczególne w nich tematy i lektury szkolne, które stanowią miejsce dialogu interdyscyplinarnego. Następnie wskazuje się na ścieżki edukacyjne, takie jak: edukacja prozdrowotna, edukacja ekologiczna, edukacja czytelnicza i medialna, wychowanie do życia w społeczeństwie i edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie oraz wymienia się poszczególne zagadnienia korelujące z nauczaniem religii<sup>15</sup>. Katecheta powinien więc dokonywać umiejętnej adaptacji proponowanych treści zawartych w „Podstawie programowej nauki religii” do warunków środowiska lokalnego, potrzeb uczniów i ich możliwości percepcyjnych. Realizacja tych zadań wymaga jednak, podobnie jak w nauczaniu zintegrowanym, kreatywnej postawy katechety.

Dla podjętych w niniejszym opracowaniu zagadnień znaczące jest założenie, że zgodnie z „Podstawą programową nauki religii” opracowaną dla szkoły podstawowej, katecheta powinien korelować treści nauczania religii ze ścieżką edukacyjną: edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, podejmując takie zagadnienia, jak: najbliższe otoczenie domu rodzinnego, sąsiedztwo, szkoła, elementy historii regionu i ich związki z historią i tradycją, rodziny, lokalne i regionalne tradycje, święta, obyczaje i zwyczaje oraz sylwetki osób zasłużonych dla środowiska lokalnego, regionu i kraju<sup>16</sup>. Tak sformułowane zagadnienia pozwalają nawiązywać do różnych elementów dziedzictwa kulturowego w regionie. Wymagają jednak od katechety znajomości regionu, w którym pełni posługę katechetyczną, a także postawy twórczej.

Druga część „Podstawy programowej nauki religii” koncentruje się wokół katechezy realizowanej w gimnazjum. I tak po przypomnieniu istotnych elementów charakteryzujących ten etap edukacji, dokument wskazuje na cele edukacyjne nauki religii i jej zadania, a następnie wymienia treści, jakie powinny być przekazywane w procesie katechetycznym adresowanym do uczniów gimnazjum. Wśród tych celów zamieszczono te, które posiadają istotne znaczenie dla badań nad katechetycznym wymiarem edukacji regionalnej. Są to: integrowanie doświadczenia ludzkiego wynikającego ze szczegółowych dziedzin wiedzy i wiary, rozwijanie i pogłębianie zainteresowań przeszłością Kościoła, jak również uzdolnienie do określenia własnej, chrześcijańskiej tożsamości, własnego miejsca i zadań w Kościele<sup>17</sup>. Również wśród zadań wymienia się takie, które mają istotne znaczenie dla edukacji

---

<sup>15</sup> Podstawa programowa nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, jw., s. 13–19.

<sup>16</sup> Tamże, s. 19.

<sup>17</sup> Tamże, s. 22–23.

regionalnej, realizowanej w toku katechizacji. Na uwagę zasługują tu następujące zadania: *ukazywanie prawidłowego odczytywania prawa moralnego w człowieku, ułatwianie rozumienia znaczenia wspólnoty oraz sensu wnoszenia w nią własnego wkładu, [...] ukazanie znaczenia wybranych wydarzeń historycznych (najważniejszych etapów rozwoju chrześcijaństwa i Kościoła) i ich interpretacja w perspektywie Bożej ekonomii [...]*<sup>18</sup>.

Przytoczone tu cele i zadania nauki religii w gimnazjum bezpośrednio nie odnoszą się do edukacji regionalnej. Dostarczają jednak istotnych tez dla edukacji regionalnej realizowanej w katechezie. Pośrednio wskazują na fakt wzajemnej relacji pomiędzy życiem indywidualnym i we wspólnocie, jak również na przenikanie się elementów naturalnych z nadprzyrodzonymi, wymianę wartości, wzajemnego i całościowego oddziaływania życia Kościoła lokalnego i życia społeczności zamieszkującej określony region. Cele te i zadania wydają się tym samym potwierdzać w sposób jednoznaczny, że nie jest możliwe zakorzenienie w „małej ojczyźnie” bez zakorzenienia w Bogu i odwrotnie — doświadczenie swojego miejsca w odwiecznych planach Bożych pomaga katechizowanym zrozumieć przynależność do wspólnoty lokalnej i podjąć w sposób odpowiedzialny różne zadania, realizując je zgodnie z prawem moralnymi i stosownie do własnego powołania.

Podstawa programowa dla gimnazjum wskazuje również na przedmioty i ścieżki edukacyjne, które stanowią miejsce korelacji i dialogu interdyscyplinarnego. Wśród przedmiotów wymienia się: język polski, historię, wiedzę o społeczeństwie, wychowanie obywatelskie, sztukę (plastykę, muzykę), fizykę i astronomię, biologię, geografę, informatykę i etykę. Dalej wskazuje się na ścieżki edukacyjne takie, jak: edukacja filozoficzna, edukacja prozdrowotna, edukacja czytelnicza i medialna, edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, edukacja europejska i kultura polska na tle tradycji śródziemnomorskiej. Znaczące jest, że „Podstawa programowa nauki religii” zakłada korelację treści katechetycznych z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej<sup>19</sup>, przewidując realizację tematyki dotyczącej elementów dziejów kultury regionalnej, regionalnych tradycji, głównych zabytków przyrody i architektury w regionie. Tak ujęte elementy strukturalne nauki religii realizowanej w gimnazjum, z uwzględnieniem dialogu interdyscyplinarnego, obligują katechetę do podjęcia tematyki z zakresu edukacji regionalnej i wkomponowania jej w całą strukturę procesu katechetycznego. Dzięki temu możliwe jest przygotowanie młodych do świadomego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społeczności lokalnej i w życiu narodowym.

„Podstawa programowa nauki religii” dla uczniów szkoły ponadpodstawowej rozpoczyna się od wskazania zadań szkoły na tym etapie edukacji. Nawiązując do podstawy programowej obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących, podkreśla się kontynuację działań podjętych wcześniej, a w szczególności *stworzenie warunków sprzyjających realizacji celów życiowych uczniów, rozwojowi ich zainteresowań, pracy indywidualnej nad wybranymi dziedzinami wiedzy, uczenie analizowania i oceniania zjawisk społecznych, krytycznego podejścia do różnych aspektów*

<sup>18</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>19</sup> Tamże, s. 25–33.

*rzeczywistości, wspierania aktywnych i innowacyjnych postaw wobec świata, przygotowanie do udziału w rozwoju społeczności z pełnym szacunkiem dla wartości uniwersalnych, godności ludzkiej i jedności świata natury, ułatwienie uczestnictwa w kulturze i wspieranie rozwoju twórczości oraz przygotowanie do korzystania (i sporządzania własnego) z nowoczesnego warsztatu pracy intelektualnej*<sup>20</sup>. Na tym tle autorzy „Podstawy programowej”, opracowanej dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych, wskazują na cele edukacyjne, takie jak: integrowanie orędzia chrześcijańskiego z ludzkim doświadczeniem codzienności, pomoc w przyjęciu Chrystusa jako najlepszego wzorca życia, rozwijanie umiejętności przezwycięzania zła i konfliktów w duchu zasad chrześcijańskich, pogłębienie rozumienia treści sakramentów, rozwijanie rozumienia sensu Jezusowego orędzia o nawróceniu, dostarczenie podstawowych informacji o wielkich religiach świata, uzdolnienie do samodzielnego analizowania i krytycznej refleksji nad zjawiskami zachodzącymi we współczesnym świecie i wspieranie aktywnych postaw wynikających z wiary. Dalej omawiane są zadania katechety. Stwierdza się tu, że katecheta powinien umożliwiać uczniom rozwój dojrzałej osobowości, ukazywać katechizowanym ich własne miejsce i zadania we wspólnocie Kościoła, dopomagać w rozpoznawaniu powołania życiowego, jak również ukazywać wydarzenia będące świadectwem wiary i wskazywać na moralne konsekwencje wiary.

Wymienione elementy konstytuujące zarówno jednostkę katechetyczną, jak i cały proces nauczania religii nie są przydzielone w tym dokumencie poszczególnym klasom, co upodabnia go do analogicznego dokumentu kształcenia ogólnego, opracowanego przez Ministerstwo Edukacji Narodowej. W ten sposób katecheta otrzymuje ujęcie podstawy programowej z różnych stron: od strony celów i zadań, od strony treści, a także od strony ucznia, z pominięciem wskazówek metodycznych. W „Podstawie programowej nauki religii” bardzo wyraźnie ukazane są zadania nauczyciela-katechety. Wymienia się tu z jednej strony konieczność realizowania zadań wychowawczych szkoły, z drugiej zaś konieczność uwzględniania zadań wynikających ze specyfiki przedmiotu, jakim jest realizowana w środowisku szkolnym katecheza. Do tych powinności katechety należy: *odkrywanie i otwieranie uczniów na objawiającego się Boga, rozwijanie w uczniach wrażliwości sumienia, pomoc w odczytywaniu i interpretacji doświadczenia, kształtowanie i formowanie postaw chrześcijańskich wynikających z zasad ewangelicznych i budowanie postaw świętowania wiary.*

Istotnym *novum* „Podstawy programowej nauki religii” jest zwrócenie uwagi na potrzebę korelacji<sup>21</sup> treści katechetycznych z zagadnieniami podejmowanymi w to-

<sup>20</sup> Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 maja 1997 r. w sprawie podstaw programowych obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących, Dz.Urz. MEN 1997 nr 5, poz. 23; Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 maja 1997 r. w sprawie podstaw programowych obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących. Załącznik do zarządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 maja 1997, Dz.Urz. MEN 1997 nr 5, poz. 23; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 2, Podstawa programowa, jw., poz. 129.

<sup>21</sup> Korelacja stanowi współzależność lub wzajemne powiązanie. W sensie dydaktycznym korelacja oznacza działania organizacyjne nauczyciela, zmierzające do synchronizacji zbliżonych do siebie treści z różnych dziedzin poznawczych. Podstawowym celem tych czynności jest dokonanie integracji wiedzy w określonej dziedzinie, czyli utworzenia całości maksymalnie spójnej, co ma zasadnicze znaczenie dla

ku innych przedmiotów kształcenia w szkole i ścieżkami edukacyjnymi. Stwierdza się wyraźnie, że tak ujęta korelacja nauki religii stanowi podjęcie wymogów Kościoła, zawartych w „Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji” nr 73 oraz odpowiedź na jeden z postulatów wprowadzanej reformy edukacji, wskazujący na potrzebę integrowania różnych dziedzin wiedzy tak, aby realizowały potrzeby rozwojowe dzieci i młodzieży. Korelacja ta ma pomóc młodemu człowiekowi w całościowym ujmowaniu wiedzy i wykorzystywaniu jej w swym codziennym życiu<sup>22</sup>. W tak ujętym procesie katechetycznym *nie wystarcza skoncentrowanie się na przedmiocie głównym. Reforma systemu edukacji oraz „Dyrektorium Ogólne o Katechizacji” zakładają, jako przedmiot działań nauczyciela religii w szkole, integralny rozwój osoby. Wymaga to więc przemyślenia sposobów i miejsc korelacji, dialogu interdyscyplinarnego, nawiązania relacji z pozostałymi dziedzinami nauki i wychowania, by dynamiczny zacych Ewangelii został przekazany uczniom w ramach ich nauki i dzięki temu nauka religii dawała podstawy, umacniała, rozwijała i uzupełniała działanie wychowawcze szkoły. Mimo iż nauka religii nie będzie formalnie związana z żadnym przedmiotem czy blokiem edukacyjnym, winna znaleźć powiązanie z innymi przedmiotami, stosownie do poziomu w ramach kształcenia zintegrowanego, blokowego ścieżek edukacyjnych oraz zgodnie z programem wychowawczym szkoły*<sup>23</sup>.

Z perspektywy edukacji regionalnej znaczące jest założenie, w którym autorzy „Podstawy programowej nauki religii” wskazują na potrzebę korelacji nauki religii ze ścieżkami edukacyjnymi. Chodzi tu głównie o ścieżkę edukacyjną: edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, która jest wyodrębniona na wszystkich etapach edukacji. Takie ujęcie koresponduje z „Podstawą programową kształcenia ogólnego” i jest wyrazem ukierunkowania katechezy na dialog interdyscyplinarny, a tym samym umożliwia podejmowanie w toku katechizacji różnych zagadnień i ich korelację z orędziem ewangelicznym.

W kontekście wyżej ukazanych cech charakterystycznych „Podstawy programowej nauki religii” i zawartych w niej założeń należy stwierdzić, że szczegól-

kształcenia pełnej osobowości człowieka i przyszłościowej wizji chrześcijan w świecie. Korelacja jest, więc środkiem, a integracja jednym z podstawowych celów kształcenia. W odniesieniu do nauki religii można wskazywać na dwie płaszczyzny korelacji. Pierwsza polega na wewnętrznej integracji różnych aspektów nauczania religii (katechezy biblijnej, doktrynalnej, moralnej, liturgicznej, egzystencjalnej). Druga, wynikająca z faktu obecności katechezy w szkole jako przedmiotu nauczania szkolnego, obejmuje korelację nauki religii z takimi przedmiotami, jak: język polski, historia, biologia, geografia, fizyka i astronomia, wiedza o społeczeństwie, sztuka (plastyka, muzyka), informatyka, a także korelację ze ścieżkami edukacyjnymi, wśród których wyodrębnia się edukację filozoficzną, edukację prozdrowotną, edukację czytelnictwa i medialną, edukację regionalną — dziedzictwo kulturowe w regionie, kulturę polską na tle tradycji śródziemnomorskiej. W kontekście edukacji regionalnej realizowanej w katechezie znaczący jest ten drugi rodzaj korelacji. Stąd w tym znaczeniu używa się tego terminu, przyjmując przy tym, że w korelacji chodzi o wzajemną zależność między prawdą Objawioną, a terażniejszym doświadczeniem człowieka. Ludzka egzystencja i chrześcijańskie orędzie znajdują się, bowiem do siebie w relacji współzależności, czyli w korelacji. Dlatego trzeba dążyć w katechezie do tego, aby doszło do takiego zetknięcia się z sobą treści wiary z doświadczeniem ludzkim, tak by one mogły się wzajemnie przenikać i oświetlać. Szerzej na temat korelacji w kontekście katechetycznym pisze R. M u r a w s k i, Katecheza korelacji, *Communio* 3: 1983, nr 1, s. 89–106 i C. R o g o w s k i, Koncepcje katechetyczne po Soborze Watykańskim II, Lublin 1997, s. 91–141.

<sup>22</sup> Podstawa programowa nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, jw., s. 10.

<sup>23</sup> J. S z p e t, Tworzenie programu religii, *Kat* 43: 1999, nr 3, s. 7.



ną cechą nauczania religii w szkole jest wezwanie *dialogu z kulturą i wejście w relacje z innymi dziedzinami wiedzy. W ten sposób możliwe staje się uobecnianie Ewangelii w systematycznym i krytycznym osobistym procesie przyswojenia kultury i przekazywanie jej dynamicznego zacznku Ewangelii tak, by Ewangelia docierała do umysłu uczniów i by cała ich kultura została zharmonizowana w blaskach światła wiary* (DOK 73).

#### IV. MERYTORYCZNE ASPEKTY „PODSTAWY PROGRAMOWEJ NAUKI RELIGII”

W każdym etapie edukacji katechetycznej zaplanowano określone treści. Stanowią one podstawę merytoryczną i wskazują na specyfikę programową katechizacji. Zdaniem autorów „Podstawy programowej nauki religii” katecheta, świadomy celów i zadań, powinien realizować określone treści, jakie zaplanowano na poszczególne etapy i cykle edukacji katechetycznej.

W katechezie adresowanej do uczniów klas I–III ważne są następujące treści: *W życiu spotykamy kochającego Boga; Bóg do nas mówi — zaprasza do przyjaźni, jest zawsze blisko człowieka, obdarza łaską rok liturgiczny — jego świętowanie, aktualizacja i źródło wiedzy o zbawieniu*<sup>24</sup>. Zasadnym jest, zatem stwierdzenie, że tak sformułowane treści obligują katechetę do korelacji przekazywanego orędzia z wartościami, jakich nośnikiem jest region, w którym ma miejsce katecheza. Realizacja tych treści pozwala na poznanie nie tylko własnego regionu, ale i Kościoła lokalnego, związków łączących tradycję rodzinną z tradycją wspólnoty eklezjalnej oraz umożliwia dostrzeganie obecności Boga w życiu wspólnoty regionalnej i działania Jego łaski w życiu każdego człowieka. W ten sposób następuje również kształtowanie postawy szacunku wobec rodziców i dorosłych. Przy czym katecheta powinien podejmować takie zagadnienia, jak: najbliższe otoczenie domu rodzinnego, sąsiedztwo, szkoła, elementy historii regionu i ich związki z historią i tradycją rodziny, lokalne i regionalne tradycje, święta, obyczaje i zwyczaje oraz sylwetki osób zasłużonych dla środowiska lokalnego, regionu i kraju<sup>25</sup>. Tak sformułowane zagadnienia pozwalają nawiązywać do różnych elementów dziedzictwa kulturowego w regionie. Wymagają jednak od katechety znajomości regionu, w którym pełni posługę katechetyczną, a także postawy twórczej. Stąd widać wyraźnie, że wskazane treści są bardzo ogólne i o szerokim zakresie znaczeniowym. Katecheta powinien więc, zachowując właściwą proporcję między integralnym przekazem treści a rozwijaniem umiejętności i wychowaniem do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie, wkomponować te zagadnienia w całą strukturę procesu katechetycznego.

Z kolei wśród treści zaplanowanych do realizacji w klasach IV–VI szkoły podstawowej wymienia się: *biblijny obraz Boga, Jeden, Trójosobowy Bóg — autorzytet Boga, Bóg jest Miłością — w Jego dłoniach jesteśmy bezpieczni, dekalog*

<sup>24</sup> Podstawa programowa nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych, jw., s. 12.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19.

wyrazem troski Boga o szczęście człowieka. Podejmowanie wezwań — wymagań, sakrament pojednania spotkaniem z przebaczącym Bogiem, Eucharystia źródłem i szczytem życia ludzkiego, Jezus Bóg i człowiek, Zmartwychwstanie źródłem chrześcijańskiej nadziei, obecność i sposoby działania Ducha Świętego w Kościele, chrzest — nowe narodziny, modlitwa otwarciem się na przyjaźń Boga, odpowiedzialność uczniów Chrystusa, chrześcijanin wobec konfliktów i trudności, a także dziedzictwo kultury chrześcijańskiej. Realizacja tych treści pozwala katechizowanym na rozumienie istoty wartości, dokonywanie wyborów i umiejętność hierarchizacji w zakresie podstawowym, stosowanie w codziennym życiu zasad ewangelicznych, samodzielne, świadome formowanie własnych poglądów, wyborów i postaw, a także rozumienie symboliki liturgicznej, czynne i zaangażowane uczestnictwo w liturgii, czynne uczestnictwo w życiu Kościoła, zwłaszcza parafii i odczytywanie znaczeń.

W podobnej konwencji utrzymane są treści zaplanowane w gimnazjum. Znaczące są tu takie zagadnienia, jak: *człowiek wobec pytań o sens i cel życia*, [...] *człowiek otwarty na Boga — gotowość przyjęcia Bożych przykazań*, *Kościół — jego istota, tajemnica, zadania, wymiary, horyzonty wolności jako wartość; zagrożenia i zniewolenia, granice, istota prawdy — fundamentalnej wartości w ludzkim życiu, poszukiwanie jedności chrześcijan*. *Ekumenizm*, [...] *świętowanie: czas dla Boga, czas dla człowieka*, [...] *życie jest darem, poszanowanie godności ludzkiej, świat i życie ludzkie w zderzeniu z nauką, znaczenie pracy w życiu człowieka i społeczeństwa, otwartość na działanie Ducha Świętego*, [...] *rozwój chrześcijaństwa, momenty zwrotne w historii chrześcijaństwa od pierwszych wieków do współczesności*<sup>26</sup>. W wyniku realizacji tak sformułowanych treści katechizowani powinni osiągnąć przede wszystkim umiejętność wykorzystania zdobytej wiedzy religijnej w sytuacjach doświadczeń życiowych; rozwiązywania sytuacji, problemów egzystencjalnych jak również odznaczać się umiejętnym i rzeczowym argumentowaniem osobistych przekonań w optyce chrześcijańskiej oraz poszanowania poglądów innych ludzi. Znaczące jest również samodzielne dokonywanie wyborów i hierarchizowanie wartości, a także aktywny udział w życiu Kościoła<sup>27</sup>. Tak sformułowane treści i zamierzone osiągnięcia wymagają uszczegółowienia i odniesienia do konkretnego środowiska, w którym żyją katechizowani. Oznacza to, że katecheta powinien nawiązywać do historii Kościoła lokalnego, do tradycji i zwyczajów regionalnych związanych z życiem Kościoła, do innych wspólnot i kościołów chrześcijańskich rozwijających się na terenie diecezji czy miejscowości. Ważne jest również wskazywanie na potrzebę troski o „małą ojczyznę” i budowania w niej ładu społecznego na fundamencie wartości chrześcijańskich. Wiele zależy zatem od katechety, od jego zaangażowania w życie regionu.

W podstawie programowej dla szkół ponadpodstawowych proponuje się podejmowanie takich zagadnień, jak: autorytet Boga, wzorce osobowe, sakramenty, przebaczenie i zadośćuczynienie, elementy dojrzałej osobowości, wewnętrzny rozwój człowieka, wartości tkwiące w innych religiach i ich relacje do chrześcijaństwa, powołanie świeckich w świecie, moralność w sferze życia gospodarczego

<sup>26</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>27</sup> Tamże, s. 24–25.

i politycznego, wydarzenia nowożytnej i najnowszej historii Kościoła, nauka społeczna Kościoła, inspirującą chrześcijańską aktywność, a także problematykę małżeństwa i rodzicielstwa, ukazując ją w kontekście zamysłu Bożego i nauki Kościoła. W tak ujętych treściach wkomponowane są aspekty wychowawcze, takie jak: zaangażowanie w liturgię, otwarcie na Boga, który jest źródłem siły i działania, permanentne i dynamiczne poznawanie Boga, odpowiedzialność za podejmowane decyzje i wybory, umiejętność odczytywania powołania życiowego i przygotowanie do jego realizacji.

Warto jeszcze raz podkreślić, że w podstawie programowej opracowanej dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych nie wyodrębnia się przedmiotów i ścieżek edukacyjnych, z którymi koreluje katecheza, lecz jedynie stwierdza, że należy korelować treści przekazywane w procesie katechetycznym w nauczaniem innych przedmiotów. Oznacza to, że sam katecheta powinien podjąć decyzję odnośnie przedmiotów, zagadnień i lektur szkolnych, które stanowią miejsce korelacji i dialogu interdyscyplinarnego<sup>28</sup>.

## V. INTEGRACJA TREŚCI NAUCZANIA RELIGII I EDUKACJI REGIONALNEJ

Realizowany w świetle „Podstawy programowej nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych” proces kształcenia religijnego jest nie tylko istotnym elementem dialogu interdyscyplinarnego, ale i znaczącym środowiskiem dla wychowania integralnego. W ten sposób nauczanie religii stwarza podstawy dla działań edukacyjnych szkoły i je uzupełnia.

Istotnym, a zarazem naturalnym miejscem korelacji nauczania religii z innymi przedmiotami świeckimi jest edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe regionów, ujmowane we wszystkich jego płaszczyznach, prowadzi zawsze do spotkania z wiarą, pomaga w odkrywaniu dynamiki charakterystycznych dla konkretnej wspólnoty regionalnej postaw i zachowań wynikających z wiary, ukazuje związki człowieka z kulturą regionalną oraz relacje występujące pomiędzy społecznością regionalną, tworzoną przez nią kulturą a życiem Kościoła. Tym samym edukacja regionalna, która z natury swojej jest ukierunkowana na przekaz regionalnego dziedzictwa kulturowego i kształtowanie postaw zakorzenionych w „małej ojczyźnie” ma charakter katechetyczny. Przy czym nauka religii powinna pomagać uczniom w odkrywaniu wartości, jakich nośnikiem jest regionalne dziedzictwo kulturowe i w postrzeganiu związków występujących pomiędzy kulturą regionalną a wiarą i postawami religijnymi człowieka.

Podejmowanie w toku katechezy treści z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego i korelowanie ich z orędziem ewangelicznym pomaga uniknąć jednostronności w odczytywaniu charakterystycznych dla konkretnego regionu dóbr kulturowych i ich znaczenia dla integralnego rozwoju osobowości człowieka.

<sup>28</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 2, Podstawa programowa, jw., poz. 129.

Ważne jest tu również udzielanie katechizowanym pomocy w odkrywaniu własnego miejsca w społeczności regionalnej, kształtowaniu poczucia „zakorzenienia” we wspólnocie lokalnej i eklezjalnej.

Integrowanie nauki religii z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej ukonkretnia się w toku zaznajamiania uczniów z tradycjami regionalnymi związanymi z rokiem liturgicznym, dziejami parafii i diecezji, osobowością świętych związanych z danym regionem, charakterystyczna dla regionu sztuka i muzyką sakralną oraz różnymi formami apostołatu, jakie były podejmowane w regionie na przestrzeni dziejów. Obok tego nie mniej istotne jest zapoznanie katechizowanych z symbolami religijnymi charakterystycznymi dla konkretnej wspólnoty regionalnej.

W nauczaniu religii istotnym elementem treściowym integrującym treści katechetyczne z edukacją regionalną jest odniesienie do tradycji rodzinnych, parafialnych, regionalnych w zakresie celebrowania świąt roku liturgicznego. Chodzi tu o ukazanie znaczenia wynikających z wiary zachowań religijnych i tradycji regionalnych.

Również problem „małej ojczyzny” i charakterystycznego dla niej dziedzictwa stwarza możliwość zintegrowania z nauką religii. Ważne jest tu nie tylko ukazanie ziemi, dziedzictwa w jego wymiarze materialnym, ale i wskazanie na tworzone przez człowieka dobra duchowe. Należy przy tym zwrócić szczególną uwagę na niezbywalną część tego dziedzictwa, jaką jest wiara i Bóg. Dobra kulturowe, charakterystyczne dla konkretnej „małej ojczyzny”, pozwalają poznać Boga i jego działanie pośród rzeczywistości doczesnej, czerpać z nich inspiracje do kształtowania i zmiany środowiska lokalnego poprzez zmianę samego siebie.

W tym kontekście warto wskazywać na pojęcie biblijne „małej ojczyzny” i „dziedzictwa”, a przy tym uświadamiać uczniom, że „mała ojczyzna” jest nie tylko częścią składową dużej Ojczyzny czy ojczyzn, ale tym miejscem, w którym Bóg postawił człowieka i wyznaczył mu określone, osobowe i wspólnotowe, zadania. Obok tak ukierunkowanych treści należy bezpośrednio odnosić „małą ojczyznę” do rzeczywistości nadprzyrodzonej, nazywanej „Niebieską Ojczyzną”.

W integracji nauki religii z treściami z zakresu edukacji regionalnej ważna jest również interpretacja dziedzictwa kulturowego w świetle wiary. Pozwala ona poznać konkretne dobra kulturowe nie tylko jako twórczy wysiłek człowieka, ale także postrzegać je w kategoriach daru otrzymanego od Boga. Pomaga to w kształtowaniu postawy wdzięczności, która może stać się dodatkowym impulsem do aktywizacji katechizowanych.

Zasadne jest zatem stwierdzenie, że sformułowane w „Podstawie programowej nauki religii” cele i zadania, a także treści obligują katechetę do korelacji przekazywanego orędzia z wartościami, jakich nośnikiem jest region, w którym ma miejsce konkretny proces katechetyczny. Ich realizacja pozwala na poznanie nie tylko własnego regionu, ale i Kościoła lokalnego, związków łączących tradycję rodzinną z tradycją wspólnoty eklezjalnej oraz umożliwia dostrzeganie obecności Boga w życiu wspólnoty regionalnej i działania Jego łaski w życiu każdego człowieka, wdrażanie do poszanowania regionalnego dziedzictwa kulturowego i zaangażowanie się na rzecz regionu.

## ZAKOŃCZENIE

Opracowanie podjętego w niniejszym artykule problemu wykazuje bardzo wyraźnie, że w „Podstawie programowej nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych” zwraca się szczególną uwagę na potrzebę dialogu katechezy z innymi dziedzinami wiedzy, w tym także z kulturą regionalną. Wskazuje się przy tym na potrzebę integracji założeń edukacji regionalnej z zagadnieniami katechetycznymi. Tylko w ten sposób można wspierać katechizowanych w integralnym rozwoju osobowości i pomagać w odkrywaniu tożsamości regionalnej, która stanowi podstawę dla kształtowania tożsamości ludzkiej i chrześcijańskiej.

Integrowanie treści nauki religii z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej ukonkretnia się w toku zaznajamiania uczniów z regionalnym dziedzictwem kulturowym, ujmowanym nie tylko w wymiarze materialnym, ale i duchowym. Wymaga to podejmowania zagadnień traktujących o tradycjach regionalnych związanych z rokiem liturgicznym, celebrowaniem wydarzeń rodzinnych, dziejami parafii, diecezji, regionu.

Wskazana możliwość integracji orędzia katechetycznego z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej jest również wyzwaniem dla katechetów. Stąd też autorzy „Podstawy programowej nauki religii” zwracają szczególną uwagę na konieczność podejmowania przez katechetów nowych inicjatyw i przejawiania aktywności w zakresie edukacji regionalnej. Chodzi tu zwłaszcza o otwarcie się katechetów na problemy kultury regionalnej i dostrzeganie ich jako *locus catecheticus*, a następnie integrowanie ich z orędziem katechetycznym. Wówczas można mówić o kształceniu katechetycznym adresowanym do konkretnego człowieka, żyjącego w określonej społeczności lokalnej i ukierunkowanym na udzielanie mu pomocy w osiągnięciu dojrzałości osobowej oraz w integrowaniu wiary z codzienną egzystencją.

## PROGRAMMATISCHE GRUNDLAGEN DES FACHES RELIGION IM HINBLICK AUF DEN REGIONALUNTERRICHT

### ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel wurde nach einer Antwort auf die Frage gesucht: Welchen Platz nimmt der Regionalunterricht in den programmatischen Grundlagen des Faches Religion ein. Die Lösung dieses so gestellten Problems erforderte eingangs eine Darstellung der Eigenart des Regionalunterrichts und dann eine Analyse der „Programmatischen Grundlagen des Faches Religion in Grundschulen, Gymnasien und Mittelschulen“, über die Aufzeigung in Folge ihrer charakteristischen Merkmale und Voraussetzungen sowie ihrer grundlegenden Probleme. Erst in diesem Kontext konnte die Frage der Integration der Religionslehre und des Regionalunterrichts aufgenommen werden. Die Gesamtheit der Probleme wurde mit Feststellungen bereichert, die sich in den katechetischen Unterlagen sowie in der Schrift des Bildungsministeriums „Kulturerbe in der Region“ befinden.



## POSTAWY KATECHETY: NAUCZYCIELA RELIGII WYCHOWAWCY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO, ŚWIADKA CHRYSYTA I KOŚCIOŁA

W dążeniu do nawiązania zbawczego dialogu z człowiekiem Bóg posługuje się pośrednictwem drugiego człowieka. Katecheta — działając w imieniu i z misji Kościoła — powinien posiadać świadomość, że jest on *przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą przedtem Bóg zapowiedział przez swoich proroków w Pismach Świętych* (Rz 1,1–2). Samo jednak przekazywanie informacji religijnych nie wystarczy; trzeba jeszcze wierzyć w to, co się głosi. Tak o tym mówi święty Paweł: *Jeśli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych — osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami — do zbawienia* (Rz 10,9–10). Trzeba, zatem umieć powiedzieć: *nie wstydę się Ewangelii, jest [...] ona mocą Bożą [...]. W niej, bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi* (Rz 1,16–17).

Powyższe racje domagają się od katechety konkretnych postaw, dzięki którym będzie owocnie katechizował i wychowywał. Ale czy osoby katechizujące są tego świadome? Problem jest na tyle poważny i wciąż aktualny, że nie sposób przejść obok niego obojętnie.

Temat ten poruszano wielokrotnie w dokumentach Kościoła. Szczególnie ważne zdają się być te, które zostały wydane po Soborze Watykańskim II. Należy do nich: Ogólna Instrukcja Katechetyczna *Directorium Catechisticum Generale*, wydana w roku 1971 przez Kongregację ds. Duchowieństwa. Nowa redakcja tego dokumentu pod nazwą *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z roku 1998 uwzględnia aktualną sytuację i dwa podstawowe wymagania: kontekst katechezy oraz uwzględnienie treści wiary zawartej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*<sup>1</sup>. Istotne są adhortacje apostołskie: Pawła VI, O ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* z 1975 roku oraz Jana Pawła II, O katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* z 1979 roku. Wspomnieć należy także dwie posynodalne adhortacje Jana Pawła II: O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici* z roku 1988 i O formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis* z roku 1992. Ważne zdają się być również *Podstawa programowa oraz program nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych* (wydana w roku 1999 przez Konferencję

---

<sup>1</sup> DOK 7.

Episkopatu Polski) oraz rozporządzenia zawarte w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z roku 1983.

Nie można pominąć milczeniem Jubileuszu Katechetów i Nauczycieli Religii, jaki odbył się 9–10 XII 2000 roku w Rzymie. W homilii — wygłoszonej na Placu św. Piotra w Watykanie — Jan Paweł II ukazał warunki wiarygodnego pełnienia posługi katechetycznej. W tym kontekście Papież przypomniał naukę Soboru Watykańskiego II i zachęcał do ciągłego studiowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz dokumentów zawierających wskazówki dla nowej ewangelizacji. Z kolei podczas rozważań przed modlitwą „Anioł Pański” Ojciec Święty podkreślił rolę katechetów w Kościele<sup>2</sup>.

Dokumenty Kościoła i literatura katechetyczna postulują określony „model katechety”, konkretnie wskazując na jego postawy jako nauczyciela religii, wychowawcy chrześcijańskiego oraz świadka Chrystusa i Kościoła.

Jest to bardzo ważne, bo doświadczenie wiary potrzebuje takich pośredników, którzy powinni być zarazem świadkami. Nie wystarczy, bowiem *intelektualna znajomość Chrystusa i Jego Ewangelii. Wierzyć w Niego [...], to iść za Nim. [...] W każdych warunkach, w każdym środowisku, w porę i nie w porę, trzeba z odwagą przedstawiać Ewangelię Chrystusową, orędzie szczęścia dla każdego człowieka, bez względu na wiek, pochodzenie, kulturę czy narodowość*<sup>3</sup>. Katecheza ma być czymś w rodzaju odpowiedzi na ludzkie zagubienie wśród wielu problemów współczesnego świata. Ma być także fundamentalnym nauczaniem prawd religijnych, jakie Jezus przekazał w swoim przepowiadaniu. Tylko wtedy umożliwi ona wychowanie katechizowanych w wierze i odpowiedzialne ich uczestnictwo w życiu Kościoła. Musi to być katecheza rozumiana jako nauczanie Boskiego Mistrza, katecheza będąca echem głoszenia pokornych Apostołów. Takie nauczanie odgrywa ogromną rolę, tak w rozwoju wiary, jak i w procesie wzrastania człowieka do celu ostatecznego. Ponadto daje szansę na rzeczywiste spotkanie z Chrystusem. I chociaż katecheza jest nie tylko nauczaniem (*także wychowaniem i przepowiadaniem*), to jednak nie może w niej zabraknąć tego elementu. Należy, bowiem do istoty katechezy, co odróżnia ją od innych form działalności duszpasterskiej<sup>4</sup>.

Chcąc ukazać obraz katechety jako nauczyciela, należy przyjrzeć się katechezie kerygmatycznej i antropologicznej jako głównym kierunkom jej rozwoju<sup>5</sup>.

W nurcie kerygmatycznym najważniejsze jest odwołanie się do Słowa Bożego: źródła treści i perspektywy katechezy. W nim zawarta jest tajemnica, która prowadzi do spotkania i dialogu z Jezusem Chrystusem; jeśli wiernie ogłasza się je i przybliża człowiekowi<sup>6</sup>. Poza tym — zdaniem kerygmatyków — Bóg objawia się światu w różnym czasie i różnymi sposobami. Stąd fakty, zdarzenia, osoby i grupy społeczne zawierają w sobie określone treści i są jednocześnie znakami inicjatywy

<sup>2</sup> A. Sz w a j c o k, Zasłuchani świadkowie. Jubileusz katechetów i katechistów w Rzymie, *Gość Niedzielny* 1(2001), s. 9; *Niedziela* 52–53(2000), s. 4.

<sup>3</sup> J a n P a w e ł I I, Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Jubileuszu Katechetów i Nauczycieli Religii na Placu św. Piotra, *Niedziela* 52–53(2000), s. 4.

<sup>4</sup> M. M a j e w s k i, Katecheza permanentna, Kraków 1989; T e n ż e, Spotkania katechezy z teologią, Kraków 1995, s. 85.

<sup>5</sup> T e n ż e, Katecheza wierna Bogu i człowiekowi, Kraków 1986, s. 33–66.

<sup>6</sup> Tamże, s. 37; A. D ł u g o s z, Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu, Kraków 1994, s. 18.



Bożej miłości. Są one ze sobą ściśle powiązane; stanowią też jeden proces zbawienia — w nim Bóg odsłania się ustawicznie, spotyka się z człowiekiem i przychodzi mu z pomocą (2 Kor 6,3)<sup>7</sup>.

Oznacza to, że zadanie katechety — jako nauczyciela — polega na wypełnianiu posługi słowa; nie ma to być jednak tylko samo nauczanie. Będąc nauczycielem (*także wychowawcą i przewodnikiem duchowym*) katecheta ma pełnić głównie rolę głosiciela, zwiastuna, — który zespolony z Bogiem: ukazuje Go całą swoją osobowością. Jest on człowiekiem wiary, posłanym przez Chrystusa, by przepowiadać Jego naukę oraz angażować się do personalnego kontaktu z Nim. Dlatego zasadnicze zadanie katechety polega na wiernym przekazywaniu posłannictwa Chrystusowego i świadczenia o Chrystusie. Koncentrując się na tajemnicy zawartej w Chrystusowym orędziu (*z głębiej jej i wiernie przepowiadanie*), rozwija on swoją wiarę i umacnia ją poprzez modlitwę, medytację, życie sakramentalne — zwłaszcza przez Eucharystię. Przemieniając własne życie będzie mógł wpływać na przemianę życia wychowanków, a więc wiernie i skutecznie wypełniać misję głoszenia Słowa Bożego. Aby przybliżyć człowiekowi prawdę Bożą, musi ją przekazywać wiernie i całościowo. Funkcja nauczycielska katechety polega, zatem na obwieszczeniu słowa, rozważaniu go i ukazywaniu możliwości zastosowania go w życiu. Wypełnia ją, gdy podczas katechety wychodzi od Boga i zmierza ku człowiekowi<sup>8</sup>.

Inaczej sprawa przedstawia się w nurcie antropologicznym, różniącym się od wyżej opisanego sposobem widzenia katechety, a więc i roli katechety w procesie nauczania. Katecheza antropologiczna koncentruje się na człowieku, wychodząc od jego sytuacji i doświadczeń życiowych. Na ich tle zostają postawione pytania i problemy, których rozwiązania poszukuje się w Objawieniu Bożym. Katecheta nie spełnia już funkcji zwiastuna czy głosiciela; staje się bardziej partnerem w stosunku do tych, których naucza. Przez swoją posługę pragnie pomóc katechizowanym w odnalezieniu sensu życia, a przez ukazanie im najistotniejszych wartości — przybliżyć do Boga<sup>9</sup>. Dąży do tego, by zrozumieli, że Bóg zwraca się właśnie do nich, interesuje nimi, obejmuje swoją miłością i wzywa do wspólnoty ze sobą. Musi im uświadomić, że to wezwanie — wyrażone w wydarzeniach i słowach — jest wciąż aktualne i domaga się odpowiedzi, czyli posłuszeństwa wiary<sup>10</sup>. Katecheta przyjmuje, zatem postawę służebną wobec tych, których katechizuje. Stara się o to, by ich dobrze poznać i dostosować nauczanie do ich potrzeb. W ten sposób ukazuje drogę do spotkania ze Słowem Bożym, stanowiącym odpowiedź na różne problemy i wątpliwości związane z życiem<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> M. Majewski, *Tożsamość katechety integralnej*, Kraków 1995, s. 44.

<sup>8</sup> R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle dokumentów Kościoła w latach 1965–1991*, Warszawa 1996, s. 153; S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin – Radom 1994, s. 148; S. Uchacz, *Osobowość katechety młodzieżowego*, w: *Teoretyczne założenia katechety młodzieżowej*, pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989, s. 365; M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977, s. 32.

<sup>9</sup> S. Łabendowicz, jw., s. 149; R. Szewczyk, jw., s. 145–155; M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechety*, Kraków 1995, s. 75; R. Murawski, *Etapy rozwoju katechety*, AK 491(1991), s. 63.

<sup>10</sup> J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechety*, Kraków 1992, s. 53.

<sup>11</sup> R. Szewczyk, jw., s. 155; S. Łabendowicz, jw., s. 149.

Okazuje się, więc, że w obu wyżej nakreślonych kierunkach, katecheta wypełnia swe nauczycielskie posłannictwo, choć w każdym inaczej. Postawy przez nie proponowane są wartościowe i wykorzystywane przez dwa nowe nurty: katechezę korelacji i katechezę integralną.

Nurt pierwszy — odwołujący się do zasady korelacji — postuluje *powiązać ściślej przedmioty w nauczaniu, wykorzystać podobne treści jednego przedmiotu w drugim, poszerzyć je i pogłębić. Dopiero powiązana wiedza — zdaniem zwolenników tej teorii — ma ogromne znaczenie wychowawcze*<sup>12</sup>. W centrum przekazu katechetycznego znajduje się konieczny związek zachodzący między Objawieniem Bożym a doświadczeniem człowieka. Ukazanie tej zależności jest w katechezie najważniejsze. Jedynie sprzężenie Ewangelii z życiem pozwala krytycznie spojrzeć na świat, zaangażować się w sprawy wiary i budować dojrzałe postawy religijne<sup>13</sup>. To zaś oznacza, że katechecie nie wolno programować treści wokół doświadczenia, ani też kierować Słowa Bożego tylko ku współczesności. Jego zadaniem jest służba wielości i komplementarności czynników, bo *wiara powinna dopełniać się w kontekście życia, a życie powinno być rozumiane w kontekście wiary*<sup>14</sup>.

Z kolei katecheza integralna tworzy się *na styku Objawienia Bożego i doświadczenia człowieka, Magisterium Kościoła i poszukiwań naukowych, wartości uniwersalnych i lokalnych. Wzajemnie się w niej dopełniają katecheza rodzinna, szkolna i parafialna; katecheza informacji, przeżycia i formacji; katecheza wiary i świadectwa*<sup>15</sup>. Dopiero zwrócenie uwagi na wartości, postawy i poglądy, a także pełne otwarcie się na tę różnorodność umożliwi powiązanie ze sobą różnych elementów. To zaś pozwoli na wypracowanie spójnego, strukturalnego i dynamicznego ujęcia całości. Wielość, bowiem nie burzy całości, ale ją umacnia<sup>16</sup>.

Przedstawione wyżej kierunki katechetyczne domagają się połączenia — w osobie katechety — cech wypracowanych przez nurty wcześniejsze: kerygmatyczny i antropologiczny. A to znaczy, że katecheta powinien być zarówno głosicielem (*wiernie i całościowo przekazującym orędzie zbawienia*), jak i animatorem (*znającym problemy uczniów i uczestniczącym w ich życiu*). Te dwie funkcje muszą się wzajemnie przenikać i uzupełniać w nauczaniu. W postawie nauczycielskiej katechety wskazane jest współistnienie cech głosiciela i animatora. Dzięki nim będzie mógł wypełnić wierną służbę, tak wobec Boga jak i człowieka. Stanie się pośrednikiem rzeczywistości ludzkiej i nadprzyrodzonej. Świadczy to o tym, że nauczaniu muszą towarzyszyć: przeżycie, formacja i świadectwo<sup>17</sup>.

Katecheta w realizacji swej misji — obok nauczania — musi pełnić również funkcję wychowawcy. Oczywiście, pierwszym i najważniejszym wychowawcą jest sam Bóg. Potwierdzeniem tej prawdy mogą być słowa: *Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek syna, tak Pan Bóg twój wychowuje ciebie* (Pwt 8,5). Jednak osoba katechizująca podejmuje pewne działania — wynikające z zasad wyznawanej wiary — umożliwiające młodym ludziom odkrycie i przyswojenie

<sup>12</sup> M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, jw., s. 61.

<sup>13</sup> Tamże, s. 61, 63.

<sup>14</sup> R. Szewczyk, jw., s. 159.

<sup>15</sup> M. Majewski, jw., s. 64.

<sup>16</sup> Tamże, s. 65.

<sup>17</sup> R. Szewczyk, jw., s. 159–160, A. Długosz, jw., s. 17–18; Por. DOK 145.

religijnych motywów postępowania. Działania te mają ułatwić katechizowanym znalezienie właściwego miejsca w otaczającym ich świecie. Mają też wspierać ich w podejmowaniu stojących przed nimi zadań<sup>18</sup>. Dlatego też katecheta nie tylko przekazuje wiadomości, ale kształtuje postawy, wzbudza potrzebę wartości i wzmacnia wolę dążenia ku dobru. Oczekuje się, zatem, aby bliżej zainteresował się uczniami, umiał otworzyć się na ich świat psychiczny, cierpliwie wysłuchiwał żądań, podejmował spontaniczne rozmowy, inicjował spotkania osobowe. W wychowaniu chodzi przede wszystkim o kształtowanie takich postaw, które dadzą im możliwość wejścia w dorosłe życie. Należy jednak pamiętać, że nie ma to być tylko kształtowanie na pewien czas sposobu ich postępowania. Katecheta musi chcieć dotrzeć do „rdzenia” egzystencji młodego człowieka przez zwrócenie uwagi na jego podmiotowość. Nie może, zatem dominować nad nim, ale służyć, towarzyszyć i wspierać go w urzeczywistnianiu jego własnej dojrzałości osobowej. Powinien przy tym stosować pewne „zasady i ukierunkowane wpływy”. Najważniejsze w tym wszystkim jest ukierunkowanie ku Chrystusowi z jednoczesnym rozumieniem człowieka; staje się to możliwe w socjalizacji oraz komunikacji interpersonalnej i wspólnotowej<sup>19</sup>.

Socjalizacja to — jak otwarcie się na różne wpływy społeczno-kulturalne, spotkania z ludźmi i kontakty z rzeczami. Dzięki nim wychowanek może się wypowiedzieć, a także wysłuchać innych, co w rezultacie powoduje ścieranie się i dopasowywanie różnych postaw i poglądów. Przekazywanie treści ma charakter emocjonalny, gdyż wiąże się z osobistym doświadczeniem. Wartości wniesione przez katechizowanych, w ten właśnie sposób mogą skuteczniej oddziaływać i docierać do osobowości pozostałych. Nikt nie traci tu swojej niezależności ani autonomii. Każdy — jeśli chce — może zaangażować się z podobną siłą. Taki sposób wzajemnych odniesień wprowadza klimat otwarcia i spontaniczności<sup>20</sup>.

Oddziaływanie katechety — wychowawcy otwartego na socjalizację nie jest ani naciskiem, ani dominacją. Przekaz wartości dokonuje się poprzez kontakty osobowe, co prowadzi do wzajemnego zrozumienia i komunikacji pomiędzy członkami grupy. Ich wzajemne odniesienia nie są do końca zaplanowane i zorganizowane — czasami są spontaniczne, niekontrolowane, nieświadome. Odbywają się w swobodnej rozmowie, wychodzą również poza słowa: gesty, milczenie, zawieszenie głosu. Warunki tak stwarzane są najbardziej naturalne i najbliższe życiu, w nich wyrabia się krytycyzm i samodzielność. W taki sposób przekazane i przyjęte treści oraz wartości są trwałe i nieprzemijające rzeczywiście dochodzą do „rdzenia” osobowości wychowanków. Katechizowany asymiluje je i uznaje za własne, jednocześnie otwierając się na dalsze wpływy. Może zająć właściwe miejsce wobec przemian dokonujących się w nim samym i w świecie. Bez tej komunikacji trudno byłoby katechizować, uczyć i wychowywać<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 49; J. Bagrowicz, *Katecheza jako wychowanie*, *Horyzonty wiary* 3(1996), s. 37–40.

<sup>19</sup> S. Łabendowicz, *iw.*, s. 152; M. Majewski, *Katecheza permanentna*, *iw.*, s. 90, 91, 94, 96.

<sup>20</sup> Tamże, s. 94–96; R. Szewczyk, *iw.*, s. 169–170.

<sup>21</sup> Tamże, s. 170–171; zob. także: D. Barnes, *Nauczyciel i uczniowie. Od porozumiewania się do kształcenia*, Warszawa 1988, s. I.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że katecheta — jako wychowawca — powinien oddziaływać całym sobą w różnych sytuacjach. Oczekuje się od niego otwartości oraz spontanicznych i jednocześnie odpowiedzialnych reakcji. Młodzież, choć zagubiona, wciąż jest wrażliwa na sprawy moralne. Katecheta musi więc umieć umiejętnie prowadzić rozmowy o wartościach i być przewodnikiem wskazującym drogę ku nim. Musi dostrzegać również świat wartości katechizowanych, zainteresować się nim, słuchać, spierać się, argumentować. Powinien być wzorem osobowym, posiadać własny system wartości i świadczyć o nim, a zarazem współdziałać z wychowankami w ich zamierzeniach — zwłaszcza, gdy pragną wprowadzić w życie owoce wspólnych dyskusji i sporów<sup>22</sup>.

Najbardziej pożądaną — choć rozpatrywana jako ostatnia — dla realizacji katechezy zdaje się być postawa świadka. Jest ona celem, do którego zmierza cały proces przepowiadania słowa, a także głównym czynnikiem posługi. Stąd też w posłudze katechetycznej *mniejszą rolę odgrywa fachowe zgłębienie literatury, skrupulatne trzymanie się programu i ścisłe powiązanie z podręcznikiem. Nieodczowne natomiast jest osobiste przeżywanie Boga, poznawanie Jego planu zbawienia ześrodkowanego w Jezusie Chrystusie, a realizowanego przez Kościół, odczytywanie osobistego oraz wspólnotowego powołania i wypełnianie zobowiązań stąd płynących*<sup>23</sup>. Znaczy to, że sługa Słowa nie formuje wiary i nie prowadzi do świadectwa, jeśli tylko naucza i wychowuje zgodnie z programem i zasadami dydaktyczno-pedagogicznymi. Jego posługa będzie skuteczna tylko wtedy, gdy całą swą osobą wyrazi doświadczenie rzeczywistości nadprzyrodzonej, której doświadczył i która wywarła na jego życie ogromny wpływ<sup>24</sup>. Czytamy bowiem w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji: Żadna metoda [...] nie zwalnia katechety na żadnym etapie procesu katechetycznego. Charyzmat dany mu przez Ducha Świętego, pogłębiona duchowość, przejrzyste świadectwo życia stanowią duszę każdej metody i tylko własne jakości ludzkie i chrześcijańskie gwarantują dobre wykorzystanie tekstów i innych pomocy*<sup>25</sup>. Jako „bezpośredni mediator” ma on ułatwiać komunikację między osobami i misterium Boga, jak i między członkami wspólnoty. Musi, więc zrobić wszystko, aby *jego wizja kulturowa, pozycja społeczna i styl życia nie stawiały przeszkód drodze wiary, tworząc raczej warunki bardziej sprzyjające temu, by orędzie chrześcijańskie było szukane, przyjmowane i pogłębiane*<sup>26</sup>.

Podstawowym czynnikiem warunkującym autentyczność postawy świadectwa katechety jest, więc jego własna wiara, w której wciąż nieustannie wzrasta, według niej kształtuje swoje życie i ukazuje ją na zewnątrz<sup>27</sup>. Musi być to, zatem rzeczywistość żywa, stale rozwijająca się. Zasadniczą rolę spełniają tu cztery relacje. Są to:

<sup>22</sup> R. Szewczyk, jw., s. 171–173; C.M. S o n d e j, Osobowość katechety i jej wpływ na życie katechizowanych, w: *Katecheta w szkole (poradnik pedagogiczny)*, pod red. M. Ś n i e ż y Ń s k i e g o, Kraków 1994, s. 22.

<sup>23</sup> M. M a j e w s k i, Katecheza permanentna, jw., s. 157. Zob. także: C.M. S o n d e j, jw., s. 18.

<sup>24</sup> S. Ł a b e n d o w i c z, jw., s. 157.

<sup>25</sup> DOK 156.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> R. L i s, Zagadnienia z katechetyki formalnej, Lublin 1991, s. 10–11.

— żywa relacja do Słowa Bożego, rozumianego jako słowo życia (*nie tylko jako słowo, które informuje*); nauka przekazywana przez katechetę winna być ożywiona jego własną wiarą;

— osobowy kontakt z Chrystusem przez modlitwę jako bezpośredni dialog z Kimś rzeczywście obecnym w życiu;

— indywidualne spotkanie z Chrystusem poprzez sakramenty święte (*zwłaszcza przez Eucharystię*);

— pełne zaangażowanie w konkretną wspólnotę przez miłość braterską.

Relacje te umożliwiają człowiekowi — także katechecie — odnowienie swojej wiary i wzrastanie ku pełnej dojrzałości ludzkiej i religijnej. Dzięki nim staje się coraz bardziej chrześcijaninem, a dla innych jest niejako „pierwszym katechizmem”, do którego się zwracają<sup>28</sup>. Okazuje się, bowiem, że między wiarą, życiem prawdziwie chrześcijańskim, realizowaniem własnej świętości a daniem świadectwa istnieje ścisła współzależność. Inną korelację dostrzega się między uznaniem i przyjęciem pracy katechetycznej za drogę realizacji własnej świętości (*powołania*) a postawą świadka wypełniana przez katechetę. Pierwsze z całą pewnością warunkuje drugie, gdyż rzeczywiste wzrastanie na drodze powołania katechetycznego jest gwarantem autentycznego świadectwa chrześcijańskiego. To właśnie, dlatego od katechety oczekuje się przede wszystkim postawy świadectwa, typowej dla człowieka wierzącego. Musi być on prawdziwym chrześcijaninem, dzieckiem Bożym, który na mocy chrztu i bierzmowania zostaje przemieniony przez Chrystusa w Duchu Świętym. Całym swoim życiem powinien odpowiadać na nadprzyrodzony dar. Jedynie wtedy daje prawdziwe świadectwo o tym, że spotkał Zbawiciela, który przemienił jego życie<sup>29</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dla katechety kwestiami fundamentalnymi są w pełni chrześcijańska postawa oraz wypływające z niej świadectwo. Bez nich nie może on w pełni realizować swoich zadań. To prawda, że postługa Słowa wyrasta z powszechnego powołania do świętości. Jednak jest ona również misją specyficzną: wymaga szczególnej służby Bogu i człowiekowi oraz pośrednictwa między tym, co ziemskie a tym, co nadprzyrodzone (*realizuje się w nauczaniu i wychowaniu*). Taka rzeczywistość sprawia, że katecheta musi przejawiać także specyficzny rodzaj świadectwa, odpowiadający jego powołaniu. Nie może zapomnieć, że został wybrany przez Chrystusa i wypełnia zleconą przez Niego misję głoszenia orędzia zbawczego.

Ukazane postawy należałoby uznać za podstawowe. One, bowiem podkreślają, kim katecheta jest i kim ma się stawać jako osoba, która wypełnia posługę katechetyczną.

<sup>28</sup> R. Szewczyk, jw., s. 177–178.

<sup>29</sup> Tamże, s. 178–179.

**EINSTELLUNGEN EINES KATECHETEN — ALS RELIGIONSLEHRER,  
CHRISTLICHER ERZIEHER, ZEUGEN FÜR CHRISTUS UND DIE KIRCHE****ZUSAMMENFASSUNG**

Der Katechete, der im Namen und in der Mission der Kirche tätig ist, soll Glaubenswahrheiten vermitteln, die Unterrichteten im Glauben erziehen und ihnen eine verantwortliche Teilnahme am Leben der Kirche beibringen. Will er diese Aufgabe realisieren, muss er eine volle christliche Einstellung an den Tag bringen mit dem daraus resultierenden Zeugnisgeben

Dies ist sehr wichtig. Es besteht nämlich eine enge Wechselbeziehung zwischen dem Glauben und einem wahrlich christlichen Leben, der Realisierung der eigenen Heiligkeit und dem Zeugnisgeben. Ähnlich verhält sich die Anerkennung der Arbeit eines Katecheten und ihrer Annahme zur Einstellung eines Zeugen, die ein Katechete erfüllt.

## KOŚCIÓŁ DOMOWY W RODZINIE W UJĘCIU *KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*

Treść: — I. Sakrament małżeństwa fundamentem rodziny. 1. Małżeństwo sakramentem miłości. 2. Służba życiu. 3. Rodzina jako wspólnota. — II. Wychowanie do uczestnictwa w Kościele. 1. Droga wiary. 2. Życie modlitwy. 3. Nowa ewangelizacja. Zakończenie. — Zusammenfassung.

Rodzina chrześcijańska stanowi część Kościoła powszechnego. Odgrywa w tym Kościele niezwykle ważną rolę — powołuje do życia i wychowuje w jego wspólnocie nowych członków. Przez sakrament małżeństwa będący fundamentem rodziny posiada charakter sakramentalny. Nie tylko należy do Kościoła, ale jest Kościołem — Kościołem domowym. Ścisły związek wspólnoty eklezjalnej z rodziną chrześcijańską istniał już w czasach apostołskich. W sposób szczególny wskazują na to powiązanie Listy św. Pawła i Dzieje Apostolskie. Za autora określenia „Kościół domowy” uznaje się natomiast św. Jana Chryzostoma.

Sobór Watykański II użył tego terminu dwukrotnie: w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* i w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. Wśród wielu posoborowych opracowań poświęconych rodzinie chrześcijańskiej pojęcie Kościoła domowego pojawia się jako jeden z jej aspektów. Obejmują one wymiar religijny rodziny, jej uczestnictwo w życiu Kościoła.

Po ogłoszeniu w 1981 roku adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*, publikacje zajmujące się problemami związanymi z życiem rodziny stanowiły odniesienie do zawartego w niej nauczania Ojca Świętego. Ogłoszony w roku 1992 *Katechizm Kościoła Katolickiego* używa terminu „Kościół domowy” trzykrotnie — mówiąc o rodzinie jako wspólnocie zbudowanej na sakramencie małżeństwa, o czwartym przykazaniu Dekalogu, a także przy omawianiu modlitwy chrześcijańskiej. Sam katechizm nie wnosi zasadniczo nowych prawd odnoszących się do rodziny. Jego autorzy wielokrotnie powołują się w nauczaniu o rodzinie na Adhortację apostołską *Familiaris consortio* Jana Pawła II. Treść tego dokumentu należy więc uznać za ważną i wciąż aktualną.

## I. SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA FUNDAMENTEM RODZINY

*Katechizm Kościoła Katolickiego* małżeństwo wraz z sakramentem święceń nazywa sakramentami służącymi *komunii i postaniu wiernych*<sup>1</sup>. Takie przyporządkowanie sakramentu małżeństwa wynika z tego, że ukierunkowuje on małżonków na odpowiedzialność za zbawienie współmałżonka i dzieci, a przez służbę innym prowadzi do zbawienia osobistego<sup>2</sup>. Miłość małżeńska jest ze swej natury płodna, zatem na fundamencie sakramentu małżeństwa powstaje rodzina chrześcijańska, którą Sobór Watykański II nazwał *wspólnotą życia i miłości*<sup>3</sup>.

### 1. Małżeństwo sakramentem miłości

W nauce dotyczącej sakramentu małżeństwa nowy katechizm powołuje się na Pismo Święte oraz Sobór Watykański II, a w części dotyczącej jedności i nierozdzielności oraz wierności małżeńskiej, także na adhortację apostolską *Familiaris consortio*. Definicję sakramentu małżeństwa podaje katechizm za *Kodeksem Prawa Kanonicznego*<sup>4</sup>. Małżonkowie chrześcijańscy mają wśród Ludu Bożego swój własny dar, a dla udoskonalenia wzajemnej miłości otrzymują *właściwą łaskę sakramentu małżeństwa*<sup>5</sup>.

Bóg, który jest Miłością, nie tylko powołał człowieka z miłości na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,27), ale obdarzył go zdolnością do miłowania. Boża miłość może się urzeczywistniać w rodzinie przez miłość małżeńską, rodzicielską, braterską, dzieci do rodziców. Według nowego katechizmu miłość jest *podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej*<sup>6</sup>. Jest ona jedynym odniesieniem interpersonalnym, które odpowiada godności człowieka i wyraża jego istotę. W miłości małżeńskiej nieodzowny jest wzajemny szacunek, gdyż *osobę, przy całej tęsknocie za jednością, można prawidłowo ocenić i uznać tylko w poszanowaniu jej głęboko ukrytej osobowej całości i integralności*<sup>7</sup>.

Również powołanie do małżeństwa wpisane jest w naturę ludzką. Twórcą małżeństwa bowiem jest sam Bóg<sup>8</sup>. Wzajemna miłość mężczyzny i kobiety staje się przez akt stwórczy i udzielone przez Boga błogosławieństwo *obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg miłuje człowieka*<sup>9</sup>. To błogosławieństwo wciąż *umacnia i jakby konsekruje małżonków zawierających związek sakramentalny, zostają oni przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą,*

<sup>1</sup> KKK 1211–1212.

<sup>2</sup> Tamże, s. 1534.

<sup>3</sup> KDK 48.

<sup>4</sup> „Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowana ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonejmi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”, KPK, kan. 1055, § 1; por. KKK 1601.

<sup>5</sup> KKK 1641; por. KK 11.

<sup>6</sup> KKK 1604.

<sup>7</sup> N. i R. Martin, Bóg w małżeństwie i rodzinie, *Ethos* 43 (1998), s. 82.

<sup>8</sup> KKK 1603; KDK 48.

<sup>9</sup> KKK 1604.



*nadzieją i miłością*<sup>10</sup>. Małżeństwo i rodzina jako wspólnota, która umożliwia i ułatwia swym członkom spotkanie z Bogiem, staje się na wzór Kościoła powszechnego *niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem*<sup>11</sup>. Za W. Bołozem należy jednak przypomnieć, że *partykule «niejako» trzeba tym bardziej podkreślić, gdy mówimy o Kościele domowym*<sup>12</sup>.

Przez chrzest człowiek zostaje włączony w Nowe Przymierze, jakie Chrystus zawarł ze swoim Kościołem. W sakramencie małżeństwa w miłość oblubieniczą Chrystusa do Ludu Bożego zostaje wszczepiona miłość łącząca dwoje chrześcijan, dlatego staje się ono *skutecznym znakiem, sakramentem nowego przymierza Chrystusa i Kościoła*<sup>13</sup>. Miłość Chrystusa do Kościoła stała się nie tylko wzorem i modelem miłości małżeńskiej, ale odnalazła w niej swe uobecnienie. Oblubienicą Chrystusa jest bowiem Kościół powszechny, ale też każdy Kościół partykularny, a więc również Kościół domowy<sup>14</sup>. Łaska sakramentalna uzdalnia małżonków do urzeczywistnienia miłości Chrystusowej. Jej objawieniem i przekazywaniem jest każde wzajemne odniesienie się małżonków będące uzewnętrznieniem miłości. Autorzy katechizmu zwracają uwagę na szczególny wymiar miłości małżeńskiej wyrażający się przez to, iż zawiera ona w sobie *jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby — siła uczuć i przywiązanie, dążenie ducha i woli*<sup>15</sup>. Jest to miłość do końca, do oddania życia. Nie byłaby ona tym, czym jest bez odniesienia do miłości Chrystusa<sup>16</sup>.

Katechizm podkreśla, że Bóg stwarzając niewiastę, dał mężczyźnie *istotę równą mu jako pomoc przychodzącą od Pana* (Ps 121,2)<sup>17</sup>. Prawdziwa miłość bowiem nie zamyka się w sobie, ale jest skierowana na dobro osoby kochanej. Kochając człowiek czuje się odpowiedzialny za drugą osobę, pragnie jej rozwoju<sup>18</sup>. Rozwijanie godności i powołania poszczególnych osób, mające swoją pełnię w bezinteresownym darze z siebie samych, ma tak duże znaczenie, że stanowi *kryterium moralne autentyczności więzów małżeńskich i rodzinnych*<sup>19</sup>. To wzajemne oddanie się czyni małżeństwo podobnym do wzajemnego oddania Chrystusa i Kościoła.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla też mocno jedność i nierozzerwalność małżeństwa, gdyż należą one do jego naturalnych cech<sup>20</sup>. Powołuje się przy

<sup>10</sup> KDK 48.

<sup>11</sup> KK 1.

<sup>12</sup> W. Bołoz, Rodzina miejscem spotkania z Bogiem, w: Pukam do drzwi Waszych domów i pragnę się z Wami spotkać Rozważania na temat Listu do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II, Warszawa 1994, s. 154.

<sup>13</sup> KKK 1617.

<sup>14</sup> LdR 19.

<sup>15</sup> KKK 1643.

<sup>16</sup> LdR 19; por. A.L. Szafrański, Teologia rytuału rodzinnego, w: Rytuał religijny w rodzinie, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa – Poznań 1988, s. 21.

<sup>17</sup> KKK 1605.

<sup>18</sup> O miłości wyrażającej się w odpowiedzialności za drugą osobę pisał jeszcze przed Soborem Watykańskim II K. Wojtyła: „Jeśli w małżeństwie istnieje współdziałanie wewnętrzne między kobietą a mężczyzną i jeśli umieją się nawzajem wychowywać i uzupełniać, to wtedy ich miłość dojrzewa do tego, aby stać się podstawą rodziny”; K. Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność, Lublin 1986<sup>4</sup>.

<sup>19</sup> FC 22.

<sup>20</sup> KKK 1611, 1614–1615, 1638, 1640, 1644–1649, 1661, 1664.

tym na słowa Starego Testamentu, w których autor natchniony ukazał pierwotny zamysł Boga wobec małżonków: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24)<sup>21</sup>. Przypomina też, że do tego pierwotnego obrazu małżeństwa odwołał się Jezus, potępiając rozwody: *Od początku tak nie było* (Mt 19,8)<sup>22</sup>. Katechizm przypomina również inne słowa Jezusa: *Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela* (Mt 19,6)<sup>23</sup>. O jedności i nierozdzielności sakramentu małżeństwa decyduje też wszczęcie miłości małżeńskiej w miłość Chrystusa do Kościoła. Jak nierozdzielny jest związek Chrystusa z Kościołem, tak i małżeństwo sakramentalne jest nienaruszalne i wymaga wzajemnej wierności<sup>24</sup>. Autorzy katechizmu odwołali się też do *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w świetle którego z *ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł z natury swej wieczysty i wyłączny*<sup>25</sup>.

## 2. Służba życiu

Bóg stworzył człowieka — mężczyznę i niewiastę na swój obraz i podobieństwo, a udzielając obojgu błogosławieństwa, polecił im, by byli płodni, zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną (por. Rdz 1,28). Człowiek stał się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia i kontynuatorem tego dzieła. Jego działania muszą więc być zgodne z ustanowionym pierwotnym porządkiem<sup>26</sup>. Ten Boży porządek obejmuje też sposób realizacji ludzkiej płodności, dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina i potwierdza dotychczasową naukę Kościoła dotyczącą przekazywania życia ludzkiego.

Wzajemna miłość małżonków staje się *obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg miłuje człowieka*<sup>27</sup>. Wyrazem miłości małżonków staje się wzajemne oddanie się sobie w sposób ostateczny i całkowity: *Już nie są dwoje, ale stanowią odtąd jedno ciało*<sup>28</sup>. Katechizm przypomina Boże polecenie z Księgi Rodzaju 1,28 wskazując, że to *miłość małżeńska, którą Bóg błogosławi, jest przeznaczona do tego, by była płodna i urzeczywistniała się we wspólnym dziele zachowania stworzenia*<sup>29</sup>. W innym miejscu powołuje się na nauczanie Soboru Watykańskiego II mówiące, że instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska z samej swojej natury *nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakoby szczytowe uwieńczenie*<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> Tamże 1605.

<sup>22</sup> Jezus odwołał się do Księgi Rodzaju dodając: „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19,6); por. KKK 1605, 1644.

<sup>23</sup> Tamże 1614.

<sup>24</sup> FC 13; por. W. Skrzydłowski, Rodzina w zamyśle Bożym, w: Program duszpasterski 93/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, T. I, Kościół jako communio. Sakrament małżeństwa, Katowice 1993, s. 59; KKK 1643.

<sup>25</sup> KPK, kan. 1134; por. KKK 1638.

<sup>26</sup> Tamże 307, 373.

<sup>27</sup> Tamże 1604.

<sup>28</sup> Tamże 2364.

<sup>29</sup> Tamże 1604.

<sup>30</sup> Tamże; KDK 48.

Według nauczania Kościoła *każdy akt małżeński powinien sam przez się pozostać otwarty na przekazywanie życia*<sup>31</sup>. Dla małżonków przyjęcie daru życia niesie ze sobą realizację potencjalności — obdarowanie się ojcostwem i macierzyństwem. Dziecko jest owocem i wypełnieniem tego daru, gdyż *nie przychodzi z zewnątrz jako dodane do wzajemnej miłości małżonków; wylania się w samym centrum tego wzajemnego daru*<sup>32</sup>. Jak podkreśla J. Bajda, dopiero pozwolenie, *by z wnętrza tego przymierza małżeńskiego wypłynął strumień życia, nadaje miłości pełny kształt*<sup>33</sup>.

Sobór Watykański II ukazał powołanie do przekazywania życia i wychowania jako obowiązek stanowiący główną misję małżonków, którą należy wypełniać *w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności, oraz z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga*<sup>34</sup>. Katechizm potwierdzając wcześniejsze nauczanie Kościoła, podkreśla konieczność kierowania się przy regulacji poczęć odpowiedzialnym rodzicielstwem. Pragnienie posiadania dziecka nie może wynikać z pobudek egoistycznych<sup>35</sup>. Jest ono największym darem małżeństwa, dlatego nie można go traktować w sposób przedmiotowy jako czegoś, co należy się rodzicom. Trzeba pamiętać, że *poczęte życie ludzkie jest autonomiczne*<sup>36</sup>. Dziecko nie jest własnością rodziców, ale odrębną osobą posiadającą niezbywalne prawa. Wśród nich szczególnie ważne jest jego prawo do tego, *by być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców, i by również mieć prawo do szacunku, jako osoba od chwili swojego poczęcia*<sup>37</sup>.

Podstawą wszelkich praw dziecka jest to, że Pierwszym Dawcą życia jest Bóg, on też jest jedynym jego Panem od poczęcia do naturalnej śmierci, dlatego też *nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia istoty ludzkiej*<sup>38</sup>. Kościół z całą mocą broni prawa do życia dzieci nienarodzonych. Sobór Watykański II nazwał *spędzanie płodu jak i dzieciobójstwo okropnymi przestępstwami*<sup>39</sup>. W obronie życia poczętego wystąpił Paweł VI oraz Kongregacja Nauki Wiary<sup>40</sup>. Również Karta Praw Rodziny ogłoszona przez Stolicę Apostolską mówi, że *życie ludzkie od samego poczęcia bezwzględnie winno być otoczone troską i szacunkiem*<sup>41</sup>. Katechizm wypowiada się na ten temat w sposób jasny: *Kościół od początku twierdził, że jest złem moralnym każde spowodowane przerwanie ciąży. Nauczanie na ten temat nie uległo zmianie i pozostaje niezmiennie*<sup>42</sup>. Dla podkreślenia wagi problemu wskazuje na *Kodeks Prawa Kanonicznego*, który nakłada na winnych śmierci dziecka poczętego karę ekskomuniki<sup>43</sup>.

<sup>31</sup> HV 11; KKK 2366.

<sup>32</sup> Tamże 2366.

<sup>33</sup> J. B a j d a, Bezinteresowny dar — przymierze małżeńskie, w: Pukam do drzwi Waszych, jw., s. 72.

<sup>34</sup> KDK 50; KKK 2367.

<sup>35</sup> Tamże 2368.

<sup>36</sup> M. D r o z d z, Wartość życia, w: W duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i w życiu, red. Cz. N o w o r o l n i k, M. Z a j a c, Tarnów 1997, s. 231.

<sup>37</sup> DV II, 8; por. KKK 2378.

<sup>38</sup> DV Wstęp, 5; por. KKK 2258.

<sup>39</sup> KDK 51.

<sup>40</sup> HV; DV; Kongregacja Nauki Wiary, Quaestio de abortu.

<sup>41</sup> KPR, art. 4.

<sup>42</sup> KKK 2271.

Miejszem najbardziej odpowiednim dla ochrony życia ludzkiego od samego poczęcia jest rodzina. Jan Paweł II nazwał ją *sanktuarium życia*, gdyż w niej *życie, dar Boga, może być w sposób właściwy przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu*<sup>44</sup>. W adhortacji *Familiaris consortio* podkreślił, że służba życiu jest podstawowym zadaniem rodziny<sup>45</sup>. W encyklice poświęconej świętości i nienaruszalności życia ludzkiego, przekazał jej misję głoszenia *Ewangelii życia*<sup>46</sup>.

Płodność miłości małżeńskiej nie obejmuje jedynie przyjęcia i zrodzenia potomstwa, ale też cały proces wychowania dokonujący się przez przekazywanie *owoców życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego*<sup>47</sup>. W adhortacji *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II zwraca uwagę, że we wspólnocie osób, jaką jest rodzina, *szczególną troską winno być otoczone dziecko; należy rozwijać głęboki szacunek dla jego godności osobistej oraz ze czcią i wielkodusznie służyć jego prawom*<sup>48</sup>.

Małżonkowie chrześcijańscy muszą mieć jednak świadomość, że ich odpowiedzialność za życie i wychowanie swoich dzieci obejmuje nie tylko sprawy doczesne, ale również potrzebę ukierunkowania na życie wieczne<sup>49</sup>. Jan Paweł II przypomniał o tym w Liście do Rodzin: *Wy, którzy rodzicie Wasze dzieci dla ziemskiej ojczyzny, nie zapominajcie, że rodzicie je równocześnie dla Boga. Bóg pragnie ich narodzenia z Ducha Świętego; On pragnie ich narodzenia jako przybranych dzieci w Jednorodzonym Synu, który daje nam «moc, byśmy się stawali dziećmi Bożymi»* (por. J 1,2)<sup>50</sup>. Obowiązkiem więc rodziców chrześcijańskich jest niesienie im pomocy, by stali się chrześcijanami, dziećmi Bożymi przez wychowanie moralne i formację duchową<sup>51</sup>.

### 3. RODZINA JAKO WSPÓLNOTA

*Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje na społeczny charakter natury człowieka, który poprzez stworzenie na obraz Boży posiada zdolność i powołanie do tworzenia z innymi osobami wspólnoty, do uczestnictwa w niej i działania dla jej rozwoju<sup>52</sup>. Już Sobór Watykański II nauczał, iż Stwórca troszcząc się o dobro człowieka, *chciał by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim*<sup>53</sup>. Charakter wspólnotowy miał sam akt stworzenia człowieka: *Mężczyzna i kobieta są stworzeni «jedno dla drugiego»: Bóg nie*

<sup>43</sup> Tamże 2272; por. KPK, kan. 1398, 1314, 1323–1324.

<sup>44</sup> CA 39.

<sup>45</sup> FC 28.

<sup>46</sup> EV 92–94.

<sup>47</sup> KKK 1653.

<sup>48</sup> FC 26.

<sup>49</sup> KKK 2371; por. KDK 51.

<sup>50</sup> LdR 22; 18.

<sup>51</sup> KKK 2221.

<sup>52</sup> Tamże 357, 2331; por. FC 11.

<sup>53</sup> KDK 24.

stworzył ich «jako części» i «niekompletnych». Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być «pomocą» dla drugiego<sup>54</sup>.

Rodzina zajmuje pierwsze miejsce wśród wszystkich wspólnot międzyludzkich. Ta podstawowa wspólnota ludzka zawiązuje się przez przymierze małżeńskie<sup>55</sup>. Ojciec Święty, ogłaszając Międzynarodowy Rok Rodziny, mówił do rodzin zgromadzonych w Rzymie, że jest ona *wspólnotą odwieczną, najpierwotniejszą ze wszystkich ludzkich wspólnot*, a jednocześnie wciąż nową<sup>56</sup>. W czasie IV pielgrzymki do Polski Jan Paweł II nazwał rodzinę *wspólnotą najpełniejszą z punktu widzenia więzi międzyludzkiej*, gdyż tylko w niej wzajemne relacje można nazwać *komunią*<sup>57</sup>. Również nowy katechizm nazywa rodzinę *chrześcijańską komunią osób*<sup>58</sup>, znakiem i obrazem komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym<sup>59</sup>. Więzy łączące członków rodziny oparte są na wzajemnej miłości. W. Bołoz podkreśla fakt, iż *Katechizm nie poświęca wiele uwagi szczególnej roli miłości w życiu rodzinnym. On ją zakłada*. Dalej autor wskazuje, że katechizm uwzględnia i przyjmuje dotychczasową naukę Kościoła dotyczącą tej tematyki i *stawia następny krok — ukazuje wynikające stąd wnioski normatywne*<sup>60</sup>. Miłość zostaje ukazana jako *główne źródło zobowiązań moralnych rodziców*, winna być ona nie tylko motywacją dla zrodzenia potomstwa, ale też dla przebiegu całego procesu wychowania<sup>61</sup>.

Według nowego katechizmu rodzina jest *wspólnotą uprzywilejowaną*, przed którą stoją odpowiedzialne zadania. Przywołano tu nauczanie Soboru Watykańskiego II, w świetle którego jest ona *wzywana do urzeczywistniania «wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowywaniu dzieci»*<sup>62</sup>. Fundamentem wszelkich relacji międzyludzkich winna być osobowa godność człowieka, gdyż osoby tworzące wspólnotę są równe w godności<sup>63</sup>. Nie można mówić o istnieniu wspólnoty tam, gdzie nie jest ona respektowana<sup>64</sup>. Wzajemne odniesienia poszczególnych jej członków charakteryzuje wynikający z tej godności szacunek. Dla wspólnego dobra rodziny jej członkowie podejmują różne formy odpowiedzialności, praw i obowiązków. Jest to bezinteresowna pomoc wynikająca z poczucia wspólnoty opartej na miłości. W trudnych chwilach są dla siebie nawzajem umocnieniem<sup>65</sup>.

<sup>54</sup> KKK 372.

<sup>55</sup> KKK 1603, 2364; por. KDK 48.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla rodzin z 6.06.1993, *OsRomPol* 8–9(1993), s. 29.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, Homilia w Małowie k. Kielc z 3.06.1991, w: IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny 01.06–09.06.1991, Olsztyn 1994, s. 88.

<sup>58</sup> O komunii międzyosobowej w rodzinie pisał K. Wojtyła, Rodzina jako „communio personarum”, *AK* 83: 1974, nr 395, s. 347–361, oraz Tenże, Rodzicielstwo a „communio personarum”, *AK* 84: 1975, nr 396, s. 17–31.

<sup>59</sup> KKK 2205.

<sup>60</sup> W. Bołoz, Katechizm Kościoła Katolickiego o rodzinie, w: Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego, red. J. Ratzinger, Ch. Schönborn i inni, Warszawa 1994, s. 116.

<sup>61</sup> Tamże, s. 117.

<sup>62</sup> KKK 2206; zob. KDK 52.

<sup>63</sup> KKK 2203.

<sup>64</sup> J. Jarcó, Komentarze wprowadzające, w: Katechizm Kościoła Katolickiego — komentarz, opr. J. Jarcó, [Warszawa, b.r.w. — po 1993], s. 122.

<sup>65</sup> KKK 2203.

Katechizm podejmuje problem wzajemnych odniesień we wspólnocie rodzinnej przy omawianiu czwartego przykazania Dekalogu — *Czcij matkę swoją i ojca swego, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie* (Wj 20,12)<sup>66</sup>. W oparciu o nauczanie katechizmu W. Szewczyk wymienia cztery zasadnicze obowiązki dzieci wobec rodziców: — cześć, szacunek dla rodziców; — uległość, czyli postawa polegająca na gotowości poddania swej woli — woli rodziców; — posłuszeństwo, czyli wykonywanie rodzicielskich poleceń; — troska o rodziców w starości, opieka nad nimi, pomoc materialna<sup>67</sup>. Z chwilą usamodzielnienia się ustaje obowiązek posłuszeństwa wobec rodziców, nigdy nie zostają one jednak zwolnione z konieczności darzenia ich szacunkiem. Źródłem tego obowiązku jest, bowiem *bojaźń Boża, jeden z darów Ducha świętego*<sup>68</sup>. Motywacją dla jego wypełnienia jest również fakt, iż źródłem ojcostwa ludzkiego jest ojcostwo Boże, więzy krwi łączące rodziców i dzieci, a także wdzięczność za obdarowanie ich życiem i trud wychowania<sup>69</sup>. Szczególne znaczenie przypisuje katechizm trosce o rodziców znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej. Również pomoc moralna jest niezbędna w przypadku choroby czy samotności. W starości rodzice nie mogą zostać pozbawieni bliskości i opieki swoich dzieci<sup>70</sup>.

Wiele uwagi katechizm poświęca też obowiązkom rodziców wobec dzieci. Pierwszorzędnym i niezbywalnym obowiązkiem rodziców jest wychowanie dzieci<sup>71</sup>. Jego wypełnienie rozpoczyna się od stworzenia *ogniska rodzinnego, w którym panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba*<sup>72</sup>. Rodzice nie mogą zapominać, że dzieci powierzone ich opiece są dziećmi Bożymi i osobami ludzkimi. Wychowanie w rodzinie obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego, jego celem jest *ukształtowanie cech ludzkich: intelektualnych, emocjonalnych i kontroli siebie — woli, ale również cech moralnych i duchowych, jak między innymi zdolność bycia dla innych i religijność*<sup>73</sup>.

W rodzinie chrześcijańskiej dokonuje się *objawienie i właściwe urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej*, dlatego wspólnota ta *może i powinna nazywać się Kościołem domowym*<sup>74</sup>. Eklezjalny wymiar rodziny urzeczywistnia się w jej odniesieniu do Chrystusa przez życie sakramentalne oraz świadectwo wiary. Szczególne miejsce w Kościele zajmuje rodzina jako *wspólnota wiary, nadziei i miłości*<sup>75</sup>. Cnoty teologiczne są fundamentem życia chrześcijańskiego, są one

<sup>66</sup> Por. Pwt 5,16.

<sup>67</sup> W. Szewczyk, Rodzina i społeczeństwo, w: W duchu i prawdzie, jw., s. 225; por. KKK 2214–2220.

<sup>68</sup> Tamże 2217.

<sup>69</sup> Tamże 2214–2215.

<sup>70</sup> Tamże 2218.

<sup>71</sup> Tamże 2221; DWCh 3.

<sup>72</sup> KKK 2223.

<sup>73</sup> W. Szewczyk, Katechizm Kościoła Katolickiego przewodnikiem wiary dla rodzin, *Sprawy Rodziny* 33–34(1993); por. KKK 2223–2230; O podstawach wychowania chrześcijańskiego pisał papież Jan Paweł II w Liście do Rodzin. Ojciec Święty w roku 1991 mówił na polskiej ziemi, że słowa czwartego przykazania odnoszą się również do rodziców: „pamiętaj, abyś prawdziwie zasługiwał na tę cześć». Bądź godny imienia ojca! Bądź godna imienia matki!” — Jan Paweł II, Homilia w Masłowie k. Kielc jw., s. 88.

<sup>74</sup> KKK 2204.

<sup>75</sup> Tamże.

nieodzowne w życiu chrześcijanina, gdyż *dysonują człowieka do życia w relacji do Trójcy Świętej*<sup>76</sup>. Odniesienie ich do wspólnoty rodzinnej wskazuje na znaczenie rodziny w dziele budowania wspólnoty wielkiego Kościoła. W rodzinie dzieci otrzymują pierwsze doświadczenie wiary, tu zostają wprowadzone w życie sakramentalne i liturgię Kościoła. Dom rodzinny jest *właściwym miejscem kształtowania cnót*. Tu kształtuje się kręgosłup moralny człowieka, dlatego katechizm wskazuje na najważniejsze wartości, jakie należy mu przekazać w procesie wychowania. Wymienia potrzebę właściwego dystansu wobec wartości materialnych i zwrócenia się ku *wymiarom wewnętrznym i duchowym*<sup>77</sup>. Już Ojcowie Soboru Watykańskiego II wskazywali na potrzebę przyjęcia stylu życia wolnego od konsumpcjonizmu, gdyż *więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada*<sup>78</sup>. W rodzinie dokonuje się również proces socjalizacji. Zadanie przystosowania dziecka do zasad współżycia społecznego należy do rodziców<sup>79</sup>. Dziecko, które doświadcza szacunku i miłości ze strony najbliższych, będzie broniło własnej godności, a równocześnie darzyć będzie szacunkiem innych ludzi.

## II. WYCHOWANIE DO UCZESTNICTWA W KOŚCIELE

Odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II, *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa rodzinę chrześcijańską *pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego i «szkołą bogatszego człowieczeństwa»*<sup>80</sup>. W Kościele domowym w szczególności praktykowane jest *kapłaństwo chrzcielne ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej «przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świętobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość»*<sup>81</sup>. Rodzina chrześcijańska uczestniczy w posłannictwie Kościoła, realizującego potrójną misję Jezusa Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla. W świetle takiego rozumienia rodziny Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* ukazuje ją jako: 1) *wspólnotę wierzącą i ewangelizującą*, 2) *wspólnotę w dialogu z Bogiem*, 3) *wspólnotę w służbie człowiekowi*<sup>82</sup>.

### 1. Droga wiary

Rodzina jako Kościół domowy wykonuje misję powierzoną Kościołowi: głosi wiarę w Chrystusa słowem i czynem zarówno wobec swoich członków jak i wobec innych rodzin, jest wspólnotą modlitwy, uczestniczy w celebracji sakramentów świętych, broni zasad wiary. Jeżeli bowiem *misja strzeżenia depozytu wiary* została

<sup>76</sup> J. Na g ó r n y, Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. R u s e c k i, E. P u d e ł k o, Lublin 1995, s. 188.

<sup>77</sup> KKK 2223.

<sup>78</sup> KDK 35.

<sup>79</sup> KKK 2224.

<sup>80</sup> Tamże 1657; KDK 52.

<sup>81</sup> KKK 1657; KK 10.

<sup>82</sup> FC 50.

powierzona przez Chrystusa Kościołowi<sup>83</sup>, obowiązek jej wypełnienia obejmuje wszystkich członków Kościoła powszechnego. W szczególny sposób polecenie Chrystusa odnosi się do rodzin chrześcijańskich, które winny przyjąć ten depozyt i uczynić go żywym przez świadectwo życia w wierze<sup>84</sup>.

Bóg objawia się człowiekowi przez świat stworzony, a także poprzez natchnione teksty Pisma Świętego, w których są *zawarte i wyrażone* prawdy objawione przez Boga<sup>85</sup>. W sposób najpełniejszy Bóg objawił się przez swojego Syna, *Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia*<sup>86</sup>. Człowiek jest wezwany do odpowiedzi na samoobjawienie się Boga przez wiarę, którą katechizm nazywa *przylgnięciem człowieka do Boga* przy jednoczesnym *dobrowolnym uznaniu całej prawdy, którą On objawił*<sup>87</sup>. Ma ona charakter całościowy, obejmuje całą osobę ludzką, która nie tylko przyjmuje objawienie Bożej miłości, ale odpowiada na nie darem z całego siebie. Jest to wolna decyzja rozumu i woli człowieka<sup>88</sup>. Takiej postawy wymaga wiara jako akt autentycznie ludzki<sup>89</sup>. Katechizm podkreśla również charakter wspólnotowy wiary: *nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie dał wiary samemu sobie, tak jak nikt nie dał sam sobie życia*<sup>90</sup>.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II, wskazując na pierwszorzędną rolę rodziców w procesie wychowania, podkreślili obowiązek wprowadzania dzieci od najmłodszych lat w życie wiary, przez pomoc w poznaniu i oddawaniu czci Bogu<sup>91</sup>. Winni oni być dla swojego dziecka *pierwszymi świadkami wiary, z którymi «wędruje» ono ku coraz dojrzalszej wierze*<sup>92</sup>. Pierwszym i bardzo ważnym wydarzeniem na tej drodze jest w życiu każdego człowieka chrzest. Katechizm, powołując się na tradycję Kościoła i wcześniejsze dokumenty<sup>93</sup>, potwierdza nie tylko potrzebę, ale i konieczność udzielania chrztu dzieciom w jak najkrótszym czasie po ich urodzeniu<sup>94</sup>. W Liście do Rodzin papież Jan Paweł II przypomniał rodzicom, że ich obowiązki wychowawcze nie obejmują jedynie troski o rozwój fizyczny i intelektualny. Jako ludzie wierzący rodzą oni, bowiem swoje dzieci nie tylko dla społeczności ziemskiej, ale równocześnie rodzą je dla Boga. Dlatego to właśnie oni powinni stać się *szafarzami nowych narodzin z Ducha Świętego*<sup>95</sup>. Nowe narodzenie

<sup>83</sup> Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska *Fidei depositum*, *OsRomPol* 2(1993), s. 8.

<sup>84</sup> W. Szewczyk, Katechizm Kościoła Katolickiego przewodnikiem, jw., s. 44.

<sup>85</sup> KKK 105.

<sup>86</sup> KO 2.

<sup>87</sup> KKK 150.

<sup>88</sup> Jan Paweł II, Katecheza środowa z 3.04.1985, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 54.

<sup>89</sup> KKK 154.

<sup>90</sup> Tamże 166.

<sup>91</sup> DWCh 3.

<sup>92</sup> Z. Marek, *Wychować do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, s. 28.

<sup>93</sup> Konieczność udzielania sakramentu chrztu małym dzieciom uzasadniła Kongregacja Nauki Wiary w Instrukcji o chrzcie dzieci *Pastoralis actio* z 20.10.1980, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 154–167.

<sup>94</sup> KKK 1250–1252.

<sup>95</sup> LdR 22.



w Duchu Świętym wraz z oczyszczeniem z grzechów stanowią dwa najważniejsze skutki chrztu<sup>96</sup>.

Katechizm nazywa chrzest *sakramentem wiary*<sup>97</sup>. Sakrament ten jest *fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (vitae spiritualis ianua) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów*<sup>98</sup>. Przyjmujący go nie otrzymuje jednak pełni wiary, ale jej zaczątki, które należy rozwijać. Do czuwania nad jej wzrostem zobowiązani są przede wszystkim rodzice, dlatego dom rodzinny jest tym miejscem, gdzie dziecko powinno usłyszeć *pierwsze głoszenie wiary*<sup>99</sup>. Dla świadomego i odpowiedzialnego wypełnienia tego obowiązku zaleca się duchowe przygotowanie się rodziców do przyjęcia przez ich dziecko sakramentu chrztu.

Rodzice, troszcząc się o przyjęcie sakramentu chrztu przez swoje dzieci w wieku niemowlęcym, wypełniają polecenie, by jak najwcześniej włączać je w życie Kościoła<sup>100</sup>. Przez chrzest bowiem *zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego postania*<sup>101</sup>.

Podstawą dla przyjęcia w wierze objawienia Bożego jest wychowanie religijne. Powinno ono rozpocząć się już od wczesnego dzieciństwa<sup>102</sup>. Od momentu narodzin kształtuje się w dziecku tak zwane prazaufanie. Jest to poczucie bezpieczeństwa powstałe w wyniku obdarzania dziecka troską, czułością, zabezpieczania jego potrzeb. Pozwala ono na otwarcie się na ludzi, jest załączkiem przyszłego otwarcia się na Boga jako Ojca niebieskiego, pełnego miłości. W tym pierwszym okresie ważna jest postawa religijna rodziców, którzy *winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary* poprzez słowo i przykład<sup>103</sup>. Istotne jest wskazanie katechizmu, że *rodzinny styl życia może rozwijać zdolność do miłości, która na całe życie pozostanie autentycznym początkiem i podporą żywej wiary*<sup>104</sup>.

Dla rozwoju świadomości religijnej małego dziecka szczególnie ważne jest wspólne uczestnictwo całej rodziny we Mszy św. niedzielnej. Dziecko powinno być do tego uczestnictwa przygotowywane od najmłodszych lat. Podstawowym jego elementem jest modlitwa rodzinna, a także wyjaśnienie poszczególnych elementów liturgii<sup>105</sup>. Odpowiednie przygotowanie go do świadomego uczestnictwa w liturgii Mszy św. jest niezwykle ważne, gdyż wyrażamy w niej *naszą wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina*<sup>106</sup>. Przez pełne uczestnictwo w Eucharystii dokonuje się rzeczywiste spotkanie z Chrystusem. Jednocześnie przyjmujący Eucharystię zostają ściślejsz złączeni z Kościołem<sup>107</sup>.

<sup>96</sup> KKK 1262.

<sup>97</sup> Tamże 1253.

<sup>98</sup> Tamże 1213, 1254.

<sup>99</sup> Tamże 1666, 1255.

<sup>100</sup> Tamże 2225.

<sup>101</sup> Tamże 1213.

<sup>102</sup> Tamże 2226.

<sup>103</sup> KK 11; KKK 1656.

<sup>104</sup> Tamże 2225.

<sup>105</sup> W. Nowak, E. Dąbrowska, W trosce o wychowanie dzieci do udziału w liturgii Mszy świętej, Olsztyn 1993, s. 9.

<sup>106</sup> KKK 1378.

<sup>107</sup> Tamże 1396.

Dzieci często zadają pytania o tematyce religijnej. Zadaniem rodziców jest udzielenie rzetelnej i prostej odpowiedzi. Wymaga to od nich pogłębiania swojej wiedzy<sup>108</sup>. Ważne jest, by zasób wiadomości i język dostosowane były do wieku dziecka i jego rozwoju. Przekaz wiadomości religijnych w rodzinie określa się mianem *katechezy rodzinnej*. Ta forma edukacji jest bardzo ważna, gdyż *wyprzedza ona towarzyszy i ubogaca inne formy nauczania wiary*<sup>109</sup>. Jej znaczenie podkreślano na długo przed Soborem Watykańskim II<sup>110</sup>. Również dokumenty soborowe wielokrotnie podkreślały znaczenie katechezy rodzinnej<sup>111</sup>. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* wskazał na Kościół domowy jako jedyne miejsce, w którym w zlaicyzowanym społeczeństwie dzieci mogą być prawdziwie katechizowane<sup>112</sup>.

Nieodzownym elementem wychowania do wiary jest kształtowanie sumienia. Ojcowie Soboru Watykańskiego II nazwali sumienie *najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*<sup>113</sup>. Katechizm naucza, że *wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia*<sup>114</sup>. Jego fundamenty budowane są już we wczesnym dzieciństwie. Prawidłowe ukształtowanie sumienia w procesie wychowania jest niezwykle ważne, gdyż *zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca*<sup>115</sup>. *Świadectwo życia chrześcijańskiego w przeżywaniu codzienności jest zatem pomocą dla wzajemnego wzrastania w wierze*<sup>116</sup>. Jeżeli rodzice troszczą się, by ich życie było autentyczną odpowiedzią na Bożą miłość, ich dziecko odbiera wszystkie elementy wychowania jako całość nierozzerwalnie związaną z wiarą.

Wychowanie religijne jest podstawą, na której może być budowana wiara jako dobrowolny i rozumny akt osoby ludzkiej. Należy jednak wskazać na jej ściśle powiązanie z miłością, gdyż *bez wiary nie byłoby nigdy miłości prawdziwie chrześcijańskiej, natomiast bez miłości nie byłoby pełni poznania i wspólnoty, a więc nie byłoby pełni wiary*<sup>117</sup>. Wiara człowieka wciąż musi się *rozвивać, pogłębiać, doskonalić*<sup>118</sup>. Dla jej wzrostu konieczny jest pokarm duchowy, jaki daje Eucharystia, będąca *źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego*<sup>119</sup>. Człowiek, który uwierzył, musi żyć swoją wiarą, gdyż jest ona *wydarzeniem, spotkaniem z żywym Bogiem, który jest dla człowieka Ojcem, przyjął ludzką naturę*

<sup>108</sup> E. Wójcik, O wychowaniu dzieci i młodzieży, Pelplin 1993, s. 69.

<sup>109</sup> W. Bołoz, Katechizm Kościoła Katolickiego o rodzinie, w: Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego, jw., s. 120; por. KKK 2226.

<sup>110</sup> O tym, jak ważne jest posiadanie podstawowych wiadomości religijnych uzyskanych w rodzinie dla prowadzenia katechezy systemowej, pisał na przykład M. Finke w roku 1945; zob. M. Finke, Duszpasterz i rodzina w wychowaniu religijnym dziecka, *Wiadomości Duszpasterskie* 1: 1945, nr 5, s. 13–16, za: M. Finke, Pedagogika wiary, Poznań 1996, s. 108–110.

<sup>111</sup> KDK 48, 52; DA 10; DWCh 3, 7.

<sup>112</sup> CT 68.

<sup>113</sup> KDK 16, KKK 1776.

<sup>114</sup> Tamże 1784.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> Tamże 2226.

<sup>117</sup> J. Nagórny, Moralność chrześcijańska, jw., s. 201.

<sup>118</sup> M. Rusecki, Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie, w: Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie, jw., s. 52.

<sup>119</sup> KKK 1324.

w swoim Synu Jezusie Chrystusie i jednoczy ludzi w Duchu Świętym, przy tym wszystkim zostając jednym, jedynym Bogiem, a nie teorią<sup>120</sup>. Domaga się ona też dialogu ze Stwórcą poprzez modlitwę.

## 2. Życie modlitwy

Głęboka, żywa wiara nie może być oderwana od życia codziennego. Człowiek odpowiada na Bożą miłość poprzez swój stosunek do wykonywanych obowiązków, postawę czynnej miłości wobec swoich bliskich, przez odniesienie do innych ludzi. Przede wszystkim jednak wiara to stałe wewnętrzne odniesienie do Boga. Katechizm wskazuje na modlitwę jako *żywy i osobisty związek z Bogiem żywym i prawdziwym*<sup>121</sup>. Jest ona ściśle związana z życiem sakramentalnym, opartym na modlitwie osobistej, poprzez które chrześcijanin włącza się silniej w dialog Chrystusa z Ojcem w modlitwie Kościoła. Jest ona źródłem i jednocześnie wynikiem wewnętrznego nawrócenia — prowadzi do pojednania z Bogiem i ludźmi. Osobowy kontakt z Bogiem umożliwia też spojrzenie na siebie w prawdzie i niesie obdarowanie nadzieją na Jego pomoc na drodze ku odnowie naszego życia i świata. Kardynał J. Ratzinger nazwał modlitwę *wiarą stosowaną*<sup>122</sup>.

Katechizm, odpowiadając na pytanie, *czym jest modlitwa?*, powołuje się na wypowiedzi świętych. Jest więc ona *wzniesieniem serca, prostym spojrzeniem ku Niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości zarówno w cierpieniu, jak i radości* (św. Teresa od Dzieciątka Jezus); *wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra* (św. Jan Damasceński); *spotkaniem Bożego i naszego pragnienia* (św. Augustyn)<sup>123</sup>. Modlitwa wypływa z serca człowieka, które jest tajemnicą, dostępną jedynie dla Ducha Świętego. W głębi serca, w głębi swoich wewnętrznych dążeń osoba ludzka podejmuje decyzje. Tutaj też dokonuje się najbardziej intymne spotkanie z Bogiem, *serce jest miejscem przymierza*<sup>124</sup>. Modlitwa jest też komunią, *żywym związkiem dzieci Bożych z ich nieskończonym dobrym Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym*<sup>125</sup>.

Katechizm ukazuje też *objawienie modlitwy* w Starym i Nowym Testamencie. W Starym Testamencie modlitwa jest ściśle złączona z obecnością Boga w historii Narodu Wybranego<sup>126</sup>. Szczególną formą modlitwy są w Starym Testamencie psalmy. W pełni istotę modlitwy objawił Nowy Testament. Jezus ukazał synowską postawę wobec Boga Ojca, a swoich uczniów nauczył słów modlitwy *Ojciec nasz* (Mt 6,9–13). Modlitwa ta jest *wzorem wszystkich modlitw, jakie zanosimy do Boga*<sup>127</sup>. Jak podkreśla M. Borkowska, katechizm widzi istotę modlitwy właśnie

<sup>120</sup> F. Greniuk, Katechizm dla Kościoła i świata, w: Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1995, s. 26.

<sup>121</sup> KKK 2558.

<sup>122</sup> J. Ratzinger, „Książka, która czerpie z doświadczenia Kościoła wszystkich wieków”. Przemówienie w czasie konferencji prasowej 9.12.1992, *OsRomPol* 2(1993), s. 14.

<sup>123</sup> KKK 2559–2561.

<sup>124</sup> Tamże 2563.

<sup>125</sup> Tamże 2565.

<sup>126</sup> S. Wsółtek, Objawienie modlitwy, w: *W duchu i prawdzie*, jw., s. 263.

<sup>127</sup> M. Bednarz, Powrót do czytania Biblii w rodzinie, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94, jw., s. 433.

w postawie synowskiej<sup>128</sup>. Aby się modlić, nie wystarczy jednak znać treści nauczania Pisma Świętego o modlitwie, *modlitwy trzeba się także uczyć*<sup>129</sup>. Jej nauczycielem jest Duch Święty, który *uczy dzieci Boże modlitwy przez żywy przekaz (świętą Tradycję) w «wierzącym i modlącym się Kościele»*<sup>130</sup>.

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu stawiał przed rodzicami zadanie nauczania swoich dzieci modlitwy oraz udzielenia im pomocy w odkryciu powołania jako dzieci Bożych<sup>131</sup>. Autorzy katechizmu powołali się na te wskazania mówiąc o obowiązkach rodziców względem swoich dzieci. Również w świetle nauczania katechizmu rodzina chrześcijańska wezwana jest do uczestnictwa w modlitwie i ofierze Chrystusa<sup>132</sup>. Jest ona pierwszym miejscem wychowania do modlitwy, zaś rodzice są pierwszymi przewodnikami modlitwy. Uczestniczy ona w nauczaniu modlitwy «jak Kościół» i wytrwałości w niej, gdyż sama przez sakrament małżeństwa, na którym jest zbudowana, jest «Kościołem domowym». Szczególnie codzienna modlitwa wspólnoty rodzinnej *jest i powinna pozostawać świadectwem żywotności Kościoła w tej wspólnotie «Kościoła domowego — rodziny»*<sup>133</sup>. Codzienna modlitwa i czytanie słowa Bożego umacniają w rodzinie chrześcijańskiej więzy miłości, *dzięki niej rodzina staje się silna Bogiem*<sup>134</sup>. Zaleca się, aby w domu rodziny chrześcijańskiej było stałe miejsce, w którym cała wspólnota mogłaby gromadzić się na codziennej modlitwie<sup>135</sup>. Każda rodzina powinna modlić się w swój własny sposób, dostosowany do jej potrzeb i uwzględniający rozwój dzieci. Katechizm wskazuje na konieczność opanowania pamięciowego podstawowych modlitw. Ważne jest jednakże nie tylko wyuczenie się ich na pamięć, ale pełne rozumienie wypowiedzianych słów, by „zasmakować” w treści modlitwy<sup>136</sup>. Modlitwa nie może bowiem być spowodowana jedynie odruchem wewnętrznym. Oprócz poruszenia serca konieczna jest wola, *aby się modlić, trzeba tego chcieć*<sup>137</sup>. Dopiero, kiedy modlitewne skierowanie się człowieka ku Bogu jest uzewnętrznieniem modlitwy wypływającej z serca, forma, w jakiej to czyni, nabiera pełnego sensu i wartości<sup>138</sup>.

Modlitwa obejmuje swoim zasięgiem różne odniesienia człowieka do Boga, dlatego Kościół mówi o różnych formach modlitwy<sup>139</sup>. Ich bogactwo umożliwia człowiekowi odniesienie do Boga poprzez udział w sprawowaniu liturgii domowej lub we wspólnocie Kościoła, ale też w różnych sytuacjach życia codziennego<sup>140</sup>.

<sup>128</sup> M. Borkowska, Trud bycia dzieckiem. Katechizm o modlitwie, *Więź* 7(1993), s. 38.

<sup>129</sup> KKK 2650.

<sup>130</sup> Tamże; por. KO 8.

<sup>131</sup> KKK 2226, KK 11.

<sup>132</sup> KKK 2205.

<sup>133</sup> W. Szewczyk, Katechizm Kościoła Katolickiego przewodnikiem, jw., s. 39–44; por. KKK 2685.

<sup>134</sup> LdR 4; KKK 2205.

<sup>135</sup> Z. Wit, Kult i modlitwa, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, jw., s. 146; J. Wysocki, Rytuał rodzinny, Olsztyn 1990<sup>9</sup>, s. 21–22; W. Nowak, *Zarys liturgii Kościoła domowego*, Olsztyn 2000, s. 56–57.

<sup>136</sup> KKK 2688.

<sup>137</sup> Tamże 2650.

<sup>138</sup> W. Słomka, Modlitwa przedchrześcijańska a chrześcijańska, *AK* 126: 1996, nr 521, s. 21.

<sup>139</sup> KKK 2626–2642.

<sup>140</sup> K. Czermak, Modlitwa Kościoła, w: *W duchu i prawdzie*, s. 267.

Wszystkie formy modlitwy zawiera w sobie i wyraża Eucharystia<sup>141</sup>, która jest *najdoskonalszą modlitwą i najlepszą szkołą modlitwy*<sup>142</sup>.

Katechizm uczy, że celem, jaki winien przyświecać katechizacji, zarówno dzieci jak również młodzieży i dorosłych, jest takie ukierunkowanie katechizowanych, by *słowo Boże było rozważane w modlitwie osobistej, aktualizowane w modlitwie liturgicznej oraz stale uzewnętrzniane, by wydało swój owoc w nowym życiu*<sup>143</sup>. Świadectwo życia jest na równi z modlitwą odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie. Ich natężenie jest zawsze podobne, dlatego *albo razem rosną, albo razem marnieją*<sup>144</sup>. Wynikiem życia modlitwy nie jest zatem przeżycie duchowe, ale stanięcie w prawdzie. Pomiedzy życiem codziennym a modlitwą chrześcijanina powinna zachodzić ścisła zależność — modlitwa ma odzwierciedlać jakość życia codziennego, a życie odwzorowywać jakość modlitwy<sup>145</sup>. Trwanie na modlitwie rozumiane jako stałe odniesienie do Boga jest *kroczeniem w obecności Boga*. Pozwala ono na spojrzenie na życie swoje i swojej rodziny w nowej perspektywie. Świadomość nieustannej obecności Boga w życiu człowieka i łączność z Nim poprzez modlitwę rodzi ufność i powierzenie mu tych wszystkich spraw i wydarzeń, które przekraczają możliwości naszego rozumienia i działania<sup>146</sup>.

### 3. NOWA EWANGELIZACJA

Papież Jan Paweł II już podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski w roku 1979 powiedział, że u progu Trzeciego Tysiąclecia, kiedy żyjemy w nowych czasach i w nowych warunkach, *rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza*<sup>147</sup>. Jej podstawą i tym, co łączy ją z pierwszą, jest Krzyż Chrystusa. Jednocześnie podkreślił, że *ewangelizacja nowego Tysiąclecia musi nawiązać do nauki Soboru Watykańskiego II*<sup>148</sup>. Sam Ojciec Święty mówiąc o potrzebie ewangelizacji, często nawiązuje do nauczania Soboru Watykańskiego II, a także do adhortacji apostoelskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Nowość ewangelizacji, do której wzywa wszystkich ludzi wierzących papież, nie polega na przekazywaniu nowych treści, gdyż mimo zmieniającego się oblicza świata, Krzyż Chrystusa wciąż trwa niezmienny<sup>149</sup>. Istotą nowej ewangelizacji Jan Paweł II zawarł w liście apostoelskim *Tertio millennio adveniente: W dziejach Kościoła «stare» i «nowe» zawsze są ze sobą głęboko zespolone. To, co «nowe», wyrasta ze «starego», a to, co «stare», odnajduje w «nowym» swój pełniejszy wyraz*<sup>150</sup>. Nowe są metody przekazywania Ewangelii, dostosowanie

<sup>141</sup> KKK 2643.

<sup>142</sup> M. Krzywicki, Kościelny wymiar modlitwy, AK 1(1996), s. 64.

<sup>143</sup> KKK 2688.

<sup>144</sup> M. Borkowska, jw., s. 41.

<sup>145</sup> Z. Wit, jw., s. 147.

<sup>146</sup> I. Werbiński, Obecność Boga w modlitwie, AK 126: 1996, nr 521, s. 40–41.

<sup>147</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. w Sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile — Nowej Hucie z 09.06.1979, w: Jan Paweł II w Polsce 2–10.06.1979, 16–23.06.1983, 8–14.06.1987. Przemówienia i homilie. Warszawa 1991, s. 233.

<sup>148</sup> Tamże, s. 236.

<sup>149</sup> Tamże, s. 233.

<sup>150</sup> TMA 18.

sposobu ewangelizacji do konkretnej sytuacji i warunków, wykorzystywanie środków masowego przekazu, nowość problemów, jakie stwarza współczesność. Nowy powinien być też zapał misyjny<sup>151</sup>.

W procesie nowej ewangelizacji rodzina zajmuje ważne miejsce, jest bowiem zarówno przedmiotem jak i podmiotem ewangelicznego orędzia<sup>152</sup>. Już w Kościele pierwotnym rodziny chrześcijańskie były *oazami życia chrześcijańskiego w niewierzącym świecie*<sup>153</sup>. W dobie obecnej, wobec nieprzychylności, a w wielu wypadkach wręcz wrogości świata do wiary chrześcijańskiej, *Kościoły domowe* są niezastąpione w dawaniu świadectwa jako *ogniska żywej i promieniującej wiary*<sup>154</sup>. Na rolę apostołską wspólnoty rodzinnej wskazywali Ojcowie Soboru Watykańskiego II<sup>155</sup>. Również nowy katechizm naucza, że we współczesnym świecie rodzina chrześcijańska *spełnia ważną postać ewangelizacyjną i misyjną*<sup>156</sup>.

W adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* Ojciec Święty podał obszary działalności apostołskiej rodziny chrześcijańskiej<sup>157</sup>. Niewątpliwie kręgi oddziaływania misyjnego, a więc apostołstwo wewnątrzrodzinne, apostołat we wspólnocie rodzin oraz sąsiedztwa, a także apostołat wobec świata współczesnego — w Kościele i społeczeństwie, pozostają wciąż aktualne<sup>158</sup>. W czasie swego pontyfikatu papież wskazał kierunki, czy też pola, które powinna objąć nowa ewangelizacja. Jednocześnie ukazał możliwości prowadzenia działalności ewangelizacyjnej dla rodzin chrześcijańskich.

Według nauczania Jana Pawła II Kościoł domowy wezwany jest do stania się *jaśniejącym znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi stojących «daleko», dla rodzin, które jeszcze nie wierzą, i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary: jest wezwany, ażeby «przykładem i świadectwem swoim» oświecał «tych, co szukają prawdy»*<sup>159</sup>. Pisząc do rodzin chrześcijańskich List z okazji obchodzonego w Kościele i w świecie Roku Rodziny, Ojciec Święty wskazał na potrzebę dawania świadectwa przez tych, którzy w swoich rodzinach odnaleźli wypełnienie swojego życiowego powołania<sup>160</sup>.

Współczesna ewangelizacja nie może pominąć świadectwa osobistego ani wspólnotowego głoszących Dobrą Nowinę. Jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, *wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym. Nasza miłość do Jezusa i ludzi skłania nas do mówienia innym o naszej*

<sup>151</sup> Cechy charakterystyczne dla „nowej ewangelizacji” w świetle wypowiedzi Jana Pawła II oraz teologów przedstawił A. L e w e k, Ku integralnej koncepcji nowej ewangelizacji, *AK 124: 1995*, nr 515, s. 7.

<sup>152</sup> J a n P a w e ł II, Przemówienie do uczestników X sesji planarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny z 30.01.1993, *OsRomPol 5–6(1993)*, s. 36; por. EN 71.

<sup>153</sup> KKK 1655.

<sup>154</sup> Tamże 1656.

<sup>155</sup> KK 35; KDK 48; DA 11; DM 19.

<sup>156</sup> W. B o ł o z, Katechizm Kościoła Katolickiego o rodzinie, s. 121; KKK 2205.

<sup>157</sup> FC 54, 71, 72.

<sup>158</sup> B. M i e r z w i ń s k i, Wspólnoty rodzin — znakiem czasu, *AK 124: 1995*, nr 516, s. 233–240; zob. T e n ż e, Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, pr. zb. pod red. K. M a j d a ń s k i e g o, T. I, Warszawa 1980, s. 235–244.

<sup>159</sup> FC 54.

<sup>160</sup> LdR 5.

wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwem w wielkim łańcuchu wierzących<sup>161</sup>. Przez chrzest człowiek zostaje wezwany, by poprzez formację wewnętrzną doskonalić swoje człowieczeństwo, a następnie *świadczyć o doskonalszym, o bardziej świadomym człowieczeństwie, które swą relację z Chrystusem i Kościołem krzewi wokół siebie — w rodzinie, między przyjaciółmi, we własnym kraju, w narodzie, w całym świecie*<sup>162</sup>. Świadcstwo to jest w swej istocie świadectwem miłości. Jest ono niezwykle ważne, gdyż *za jego pośrednictwem można w jakiś sposób doświadczyć, przybliżyć i uwiarygodnić miłość Boga do człowieka, będącą sercem całego chrześcijańskiego przepowiadania*<sup>163</sup>.

Rodzina jest w sposób szczególnie wezwana do szerzenia cywilizacji miłości, której jest *centrum i sercem*<sup>164</sup>. Poprzez wypełnianie z miłością i oddaniem obowiązków małżeńskich i rodzicielskich głosi ona *Ewangelię miłości*<sup>165</sup>. Kolejna misja rodziny jest nieodłącznie związana z miłością. Rodzina bowiem jako Kościół domowy powołana jest do *głoszenia, wystawiania i służenia Ewangelii życia*<sup>166</sup>. Jest ona *kolebką życia i miłości, gdzie człowiek «rodzi się» i «wzrasta»*<sup>167</sup>.

Nowa ewangelizacja to również *przepowiadanie i propozycja określonej moralności*<sup>168</sup>. Działalność apostołska w dziedzinie moralności chrześcijańskiej obejmuje nie tylko głoszenie słowa, ale, *świadectwo życia*<sup>169</sup>. Chrześcijanie bowiem nie prowadzą działalności apostołskiej *poprzez to, co mówią — raczej poprzez to, co robią, kim są i jak żyją*<sup>170</sup>. Również we wspólnocie rodzinnej podstawą ewangelizacji jest dobry przykład dawany dzieciom przez rodziców oraz *świadectwo życia chrześcijańskiego*<sup>171</sup>. Ważne są więc zwyczajne, serdeczne gesty, wzajemna pomoc udzielana bliskim w codziennym życiu. Istotny jest całokształt życia rodzinnego, relacje między małżonkami, ich odniesienie do dzieci, a także stosunek do innych ludzi.

Dla rodziny jako Kościoła domowego bardzo ważnym elementem życia rodzinnego jest przeżywanie uroczystości religijnych (chrzest, bierzmowanie), jak też rocznic w duchu chrześcijańskim. Dla pełniejszego przygotowania ludzi do *przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcenia różnych okoliczności życia* Kościół ustanowił sakramentalia, święte znaki<sup>172</sup>. Główne miejsce zajmują wśród nich błogosławieństwa. Błogosławieństw mogą udzielać szafarze świeccy na mocy kapłaństwa chrzcielnego wiernych<sup>173</sup>. Również rodzina chrześcijańska jako Kościół domowy na mocy sakramentu chrztu i małżeństwa może stać się miejscem

<sup>161</sup> KKK 166.

<sup>162</sup> M.L. G i u s s a n i, Powołanie i posłannictwo świeckich w Kościele dzisiaj, *Communio* 6(1999), s. 76

<sup>163</sup> C. R i u n i, Nowy „Katechizm” a nowa ewangelizacja, w: Nowa ewangelizacja. Kolekcja „Communio” nr 8, Poznań 1993, s. 106.

<sup>164</sup> LdR 13.

<sup>165</sup> Tamże 16.

<sup>166</sup> EV 92.

<sup>167</sup> ChL 40.

<sup>168</sup> VS 106.

<sup>169</sup> Tamże 107.

<sup>170</sup> J. K r u c i n a, Świat, do którego jesteśmy posłani, *ChS* 1(1992), s. 22.

<sup>171</sup> KKK 2223, 2226.

<sup>172</sup> KL 60; KKK 1667; por. KPK, kan. 1166.

<sup>173</sup> KKK 1669.

celebracji błogosławieństw. Liturgia Kościoła przewiduje możliwość udzielenia błogosławieństwa całej rodzinie lub poszczególnym jej członkom. Błogosławieństwem można objąć też czas wolny rodziny (uświęceniem czasu wolnego jest na przykład błogosławieństwo przed podróżą). Dość powszechne jest błogosławieństwo nowego domu oraz modlitwa przed posiłkiem<sup>174</sup>. Dla pełniejszego rozumienia znaczenia świąt liturgicznych w Kościele ważne jest nawiązywanie do nich w życiu codziennym. Szczególne znaczenie ma katolicki wymiar świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. W życiu Kościoła, również domowego, mają one tak wielkie znaczenie, że poprzedza je okres przygotowania<sup>175</sup>.

Szczególne miejsce w życiu religijnym rodziny chrześcijańskiej zajmuje uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. Ojciec Święty naucza, że podobnie jak w czasach Kościoła pierwotnego, również dzisiaj wszyscy ci, którzy gromadzą się na niedzielnej Eucharystii, są powołani, by w codziennym życiu być ewangelizatorami i świadkami<sup>176</sup>. Wezwanie to odnosi się również do wspólnoty rodzinnej, gdyż zostaje ona przez udział we Mszy świętej „zaproszona” do otwarcia się na zewnątrz, wobec innych ludzi<sup>177</sup>. Eucharystia jest źródłem uświęcenia i umocnienia miłości małżonków chrześcijańskich. Rodzinny wymiar liturgii Mszy św. przedstawił Ojciec Święty w adhortacji *Familiaris consortio: w darze eucharystycznym rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «postannictwo»*. Chleb eucharystyczny czyni z różnych członków wspólnoty rodzinnej jedno ciało, objawienie szerszej jedności Kościoła i uczestnictwo w niej; uczestnictwo w Ciele «wydanym» i Krwi «przelanej» Chrystusa staje się niewyczerpalnym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej<sup>178</sup>.

W Kościele powszechnym rodzina chrześcijańska jest uprzywilejowanym miejscem ewangelizacji, jest pierwszą szkołą czynnego uczestnictwa w życiu Kościoła<sup>179</sup>. Zadanie i przywilej ewangelizowania swoich dzieci rodzice otrzymują poprzez sakrament małżeństwa. To właśnie w rodzinie dzieci otrzymują pierwsze głoszenie wiary, uczą się modlitwy, a katecheza rodzinna poprzedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary i towarzyszy im<sup>180</sup>. Rodziny, które gromadzą się na modlitwie wspólnotowej, czytaniu Pisma Świętego, w których dokonuje się katechizacja, są znakiem żywotności Kościoła, narzędnikiem formacji i ewangelizacji,

<sup>174</sup> W. Nowak, Kościół domowy nową przestrzenią sakralną celebrowania błogosławieństw związanych z życiem rodzinnym, w: W służbie wartościom, red. R. Kamiński i inni, Kielce 1999, s. 413–427; Tenże, Zarys liturgii Kościoła domowego, jw.; Tenże, Świeccy jako szafarze liturgii błogosławieństw celebrowanych w Kościele domowym, *WWD* 4(1993), s. 107–115; Tenże, Odnowiona liturgia błogosławieństw celebrowanych w Kościele domowym, *Communio* 7(1987), nr 6, s. 107–118; zob. też W. Danielski, Liturgia w życiu rodziny, w: Rytuał religijny w rodzinie, jw., s. 137–150; P. Góralczyk, Chrystus, I Komunia św. w rodzinie, w: Rytuał religijny w rodzinie, jw., s. 63–135; Propozycje sprawowania liturgii Kościoła domowego przedstawił bp J. Wysocki, jw.

<sup>175</sup> Liturgia Bożego Narodzenia. Nabożeństwa i błogosławieństwa Kościoła domowego, opr. W. Nowak, Olsztyn 1999; Liturgia Świętego Triduum Paschalnego. Nabożeństwa i błogosławieństwa Kościoła domowego, opr. W. Nowak, Olsztyn 1999.

<sup>176</sup> DD 45.

<sup>177</sup> J. Augustyn, Eucharystia w życiu małżeńskim, *Horyzonty Wiary* 13(1992), s. 16–17.

<sup>178</sup> FC 57.

<sup>179</sup> S. Mojek, Będziesz miłował bliźniego swego... II tablica Dekalogu, w: Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła, s. 117.

<sup>180</sup> KKK 2226.



ważnym punktem wyjścia dla nowego społeczeństwa zbudowanego na fundamencie «cywilizacji miłości»<sup>181</sup>.

Katechizm wzywa *Kościoty domowe* do otwarcia się na potrzeby ludzi samotnych, a przy tym niejednokrotnie ubogich, nie mających własnej rodziny<sup>182</sup>. Rodzina chrześcijańska winna też pomagać chorym, upośledzonym, niepełnosprawnym, ubogim, otaczać swą opieką wszystkich potrzebujących, zarówno osoby młode jak i stare<sup>183</sup>.

Poszczególni członkowie rodziny mogą stać się apostołami Dobrej Nowiny w swoich środowisku życia, pracy czy nauki przez stałe i wyraziste „promieniowanie”. Dokonuje się ono przez zgodność życia osobistego z wyznawaną wiarą i postawę otwartości na problemy innych oraz bliski i serdeczny kontakt z sąsiadami, przyjaciółmi, kolegami i współpracownikami. Celem promieniowania Ewangelii przez przykład życia jest otwarcie ich serc na *pełny wymiar egzystencji, którym jest komunია z Bogiem i ludźmi*<sup>184</sup>.

Głoszenie nowej ewangelizacji w miejscu pracy wymaga objawienia nowego znaczenia pracy ludzkiej, jakie ukazuje w encyklice *Laborem exercens* Ojciec Święty Jan Paweł II<sup>185</sup>. Podstawą tego nowego spojrzenia na wartość ludzkiej pracy jest jej osobowy charakter, jaki ujawnia «ewangelia pracy» ukazana przez Syna Bożego, pracującego w Nazarecie przy warsztacie ciesielskim<sup>186</sup>. Również rodzina jest podmiotem mogącym nieść ewangelię pracy w swoich środowiskach. Praca jest podstawą egzystencji rodziny, a jednocześnie jednym ze środków wychowania w rodzinie<sup>187</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Nauka katechizmu w zakresie problematyki małżeństwa i rodziny nawiązuje do dokumentów Soboru Watykańskiego II, ale jednocześnie wielokrotnie odwołuje się do nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II, szczególnie do adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Już po ukazaniu się *Katechizmu Kościoła Katolickiego* papież ogłosił w roku 1994 List do Rodzin, a roku 1995 encyklikę *Evangelium vitae*. Treść tych dokumentów stanowi niejako rozwinięcie wcześniejszego wykładu zawartego w katechizmie. Adhortacja *Familiaris consortio* wskazuje na fundamenty rodziny chrześcijańskiej, jej eklezjalny charakter oraz zadania, jakie stawia przed nią sytuacja współczesnego świata. List do Rodzin można określić jako apel o szerzenie przez rodziny nowej *cywilizacji miłości*, która winna stanowić alternatywę dla szerzącej się *cywilizacji śmierci*. Katechizm łączy w sposób zwarty i zwięzły obie

<sup>181</sup> RMis 51.

<sup>182</sup> KKK 1658.

<sup>183</sup> Tamże 2208.

<sup>184</sup> ChL 28

<sup>185</sup> LE 2.

<sup>186</sup> Tamże 6.

<sup>187</sup> Tamże 10.

plaszczyzny, w których rozpatrywana jest rodzina chrześcijańska w tych dokumentach. Dlatego też dla pełniejszego zrozumienia jego wykładu niezbędna wydaje się lektura nauczania Jana Pawła II.

## **DIE HÄUSLICHE KIRCHE DER FAMILIE IM KATECHISMUS**

### **ZUSAMMENFASUNG**

Das Vorhaben der häuslichen Kirche ist die Grundlage des Katechismus in der Familie der Katholischen Kirche. Bild der Katholischen Kirche ist in der christlichen Familie das Neue Testament. Der Autor der häuslichen Kirche ist der heilige Johannes Chryzostom. Das hat der 2. Vatikan als Konzil bezeichnet. Die neue Zeit der Familientheologie hatte der Papst Johannes Paul II 1981 in der apostolischen Verehrung *Familiaris consortio*, bezeichnet. Im Katechismus der katholischen Kirche ist das Fundament die christliche Familie das Sakrament der Ehe. Die eheliche Liebe ist das Vorbild der Liebe. Durch ein Kind ist die Ehe eine Familie geworden und hat dadurch den Glaubensweg bekommen. Als 1. Schritt auf dem christlichen Weg ist die Taufe im 1. Sakrament. Die Eltern sind für das Kind das Vorbild im christlichen Leben. Aus ganz wichtiger Aufgabe für die Familie ist die häusliche und die apostolische Kirche. Der starke Glaube in der Familie ist die Sonne in der Umgebung. Der Katechismus der katholischen Kirche zeigt wie wichtig die christliche Familie in der Gesellschaft der Religion ist. Das sagt Christus als König, Prophet und Priester.

## PEDAGOGIKA MIŁOŚCI. OD ANALFABETYZMU I ROZCZAROWANIA DO DOJRZAŁOŚCI

Treść: — I. Miłość to kwestia życia lub śmierci. — II. Analfabetyzm w odniesieniu do miłości. — III. 3. Rozczarowanie imitacjami miłości. — IV. Przewyciężyć analfabetyzm i sceptycyzm wobec miłości. — V. Owoce ewangelicznej miłości. — VI. Miłość pozostaje. Bibliografia. — Zusammenfassung.

### I. MIŁOŚĆ TO KWESTIA ŻYCIA LUB ŚMIERCI

Przyjmowanie miłości i obdarowywanie miłością lub istnienie poza miłością to dla człowieka **wyбір między życiem a śmiercią**. Dosłownie. Przed kilku laty w czasie spotkania w jednej z radomskich szkół średnich pewien szesnastolatek podszedł do mikrofonu i w obecności swoich nauczycieli oraz sześciuset kolegów obojętnym głosem wyznał, że od roku pije piwo i inne napoje alkoholowe oraz że wie, iż w ten sposób wchodzi na drogę alkoholizmu. Zdaje sobie też sprawę, że takie postępowanie prawdopodobnie doprowadzi go do śmierci. Zrozumiałe, że po tego typu wyznaniu zapanowała zupełna cisza i konsternacja w sali gimnastycznej, wypełnionej po brzegi pedagogami i młodzieżą. Następnie zebrani usłyszeli bardzo konkretne pytanie: *Proszę księdza, dlaczego miałbym sobie nie szkodzić, skoro nikt mnie nie kocha? Mama wyjechała rok temu do Włoch i dotąd nie napisała nawet jednego listu. Nie zależy jej na moim losie. Tata jest alkoholikiem. On nie potrafi kochać nawet samego siebie. Ja też już siebie nie kocham i zupełnie jest mi obojętne to, co się ze mną stanie.* Ów szesnastolatek miał po prostu rację. Jeśli człowiek nie jest kochany i sam nie kocha, to jego życie nie ma sensu. Wcześniej czy później każdy człowiek żyjący poza miłością popadnie w rozpacz, w zupełną obojętność na swój los i zacznie wyrządzać sobie krzywdę. Czasem aż do samobójstwa włącznie.

Żyjemy w czasach, w których na naszym kontynencie każdego roku zabija się miliony ludzi tak, jakby trwała tu jakaś okrutna wojna. Lecz ci zabici nie są ofiarami wojny. Są ofiarami braku miłości. **Umierają, gdyż nie są kochani.** Dramatycznym przykładem jest zabijanie niemowląt w tonie matki. Te niemowlęta nie są chronione ani miłością rodziców, ani miłością lekarzy czy polityków. Na naszych oczach pojawił się nowy dramat, zupełnie dotąd niewyobrażalny i nie mający precedensu w historii ludzkości. Oto w Europie są już takie miejsca, gdzie legalnie można zabić nie tylko nie narodzone niemowlęta, ale także niewinnych,

dorostych ludzi. W języku poprawności politycznej nazywa się to eutanazją. Zabijanie ludzi chorych i starszych odślania do końca fakt, że poza miłością człowiek nie ma szans na życie i na przeżycie. Oto ludzie, którzy nie kochają — konkretni politycy, socjolodzy i ekonomiści — obliczyli, że w obliczu niżu demograficznego za kilkanaście lat państwa naszego kontynentu będą musiały przeznaczać ogromną część swoich budżetów na emerytury i opiekę medyczną dla ludzi starszych. W tej sytuacji wpadli na pomysł, by już teraz doprowadzić sporą grupę ludzi w starszym wieku do takiej desperacji, by sami poprosili o śmierć. Oczywiście prawdziwym rozwiązaniem problemu gwałtownego starzenia się społeczeństw byłoby obdarowanie życiem większej ilości dzieci. Ale takie rozwiązanie wymaga znalezienia ludzi zdolnych do tego, by kochać. I to kochać miłością małżeńską i rodzicielską, a z taką miłością europejska cywilizacja walczy już w zupełnie otwarty sposób. Ponadto eutanazja to nie tylko wynik braku miłości w wymiarze społecznym i politycznym. To także konsekwencja braku miłości w wymiarze indywidualnym i rodzinnym. To sytuacja, w której nie ma miejsca w naszych sercach i naszych domach dla starzejących się rodziców i dziadków. Jednak pieniądze „zaoszczędzone” w tak okrutny sposób nikogo nie uszczęśliwią. Zostaną zwykle wydane na alkohol, narkotyk, na zaspokojenie sztucznych potrzeb, czy na toksyczną pogoń za dobrobytem materialnym kosztem dobrobytu duchowego i moralnego.

Wszędzie tam, gdzie brakuje miłości lub gdzie ona zamiera, przychodzi śmierć pod różnymi postaciami: od wojen do samobójstw, od dzieciobójstwa do eutanazji. Także śmierć zamaskowana, śmierć na raty, np. w postaci alkoholizmu czy narkomanii. Każda cywilizacja, która nie opiera się na miłości i która nie uczy miłości, buduje królestwo przemocy i rozpaczy. Jest skazana na to, by stać się cywilizacją śmierci.

## II. ANALFABETYZM W ODNIESIENIU DO MIŁOŚCI

Skoro miłość jest dla człowieka dosłownie kwestią życia lub śmierci, to dlaczego wielu ludzi nie wierzy w nią? Dlaczego wielu boi się kochać i być kochanym? Dlaczego wielu jest przekonanych, że miłość rani i że nie jest potrzebna do szczęścia? Sądzę, że są dwa główne powody takiej sytuacji. Powód pierwszy to **analfabetyzm w odniesieniu do miłości**, czyli sytuacja, w której znaczna część społeczeństwa po prostu nie wie, czym jest miłość. Powód drugi to **rozczarowanie imitacjami i karykaturami miłości**, promowanymi w dominującej obecnie kulturze oraz w modnych mass-mediach. Przypatrzmy się bliżej obu tym zjawiskom.

Pierwszym powodem nieufności i sceptycyzmu w odniesieniu do miłości jest zjawisko, które można nazwać analfabetyzmem w miłości. Niemal wszyscy ludzie w naszej cywilizacji umieją czytać i pisać, mają sporą wiedzę i potrafią zrozumieć wiele aspektów świata, który ich otacza. Często **jednak nie potrafią zrozumieć samych siebie ani natury miłości, za którą tęsknią i której szukają**. Rozmiary owego analfabetyzmu w odniesieniu do miłości są obecnie niemal niewyobrażalne.

Trudno jest przecież wyobrazić sobie, że na progu trzeciego tysiąclecia ktoś może mylić miłość z ukrytym egoizmem, z zakochaniem czy z uleganiem popędowi seksualnemu. A dokładnie tak właśnie dzieje się w naszym społeczeństwie. Często zdarza się nawet tak, że ci, którzy powinni być specjalistami w dziedzinie miłości (rodzice, nauczyciele, pedagodzy, psycholodzy), mylą miłość z uczuciem, z potrzebami psychoseksualnymi czy z pozytywnym obrazem samego siebie i innych ludzi.

Analfabetyzm zagrażający miłości ma jeszcze inne oblicza. Jednym z nich jest fakt, że wielu ludzi — młodych i dorosłych — zupełnie **nie potrafi uświadomić sobie i zdemaskować** tych wszystkich czynników, doświadczeń i przeżyć, które osłabiają miłość czy wręcz zabijają naszą zdolność do tego, by kochać. Wiele osób nie zdaje sobie sprawy, że określone filmy, na które patrzą, pewne książki i czasopisma, które czytają, dominująca mentalność, której ulegają, substancje psychotropowe, po które sięgają, pewnego typu więzi, które tworzą, że to wszystko niszczy w ich życiu szansę na to, by nauczyć się kochać i by pozwolić się pokochać. Wielu ludzi nie rozumie tej elementarnej prawdy, że uleganie lenistwu, podporządkowanie się emocjom i popędowi, szukanie łatwego szczęścia, koncentrowanie się głównie na własnych potrzebach, szukanie doraźnej przyjemności, kierowanie się subiektywnymi przekonaniem moralnymi, sięganie po środki uzależniające, że wszystkie te postawy zabijają miłość, a przez to oddalają od życia i trwałego szczęścia.

Współczesny analfabetyzm w odniesieniu do miłości **sięga jeszcze głębiej**. Przejawia się on w tym, że coraz więcej jest osób, które **nie potrafią odczytywać sensu kultury i cywilizacji**, którą uznają za swoją, nie potrafią zrozumieć konsekwencji promowanych ideologii, na które się zgadzają czy politycznie „poprawnych” sposobów myślenia, z którymi się identyfikują. Konsekwencją tego dramatycznego analfabetyzmu — spotykanego nawet u ludzi z wyższym wykształceniem humanistycznym! — jest **postawienie tolerancji ponad miłością, demokracji ponad moralnością, ekonomii ponad sprawiedliwością, subiektywizmu ponad prawdą, wolności ponad dobrem człowieka, spontaniczności ponad zdrowym rozsądkiem i dyscypliną**. Sto lat temu S. Freud przekonywał, że dojrzałość człowieka polega na tym, iż umie on **kochać i pracować** oraz, że kieruje się w życiu **zasadą realizmu**, a nie **zasadą przyjemności**. Kierowanie się w życiu zasadą przyjemności (*Lustprinzip*) jest bowiem postawą typową jedynie dla dzieci oraz dla ludzi zaburzonych psychicznie. Gdyby Freud mógł dzisiaj obserwować cywilizację europejską, stwierdziłby prawdopodobnie, że promuje ona zupełnie chorą filozofię życia, która niszczy nie tylko miłość, ale także zdrowie psychiczne. Jednak obecnie niewiele ludzi potrafi w logiczny sposób odczytywać dzisiejszą rzeczywistość i przewidywać jej oczywiste skutki. Niewielu dąży do tego, by być prorokami, czyli patrzeć w głąb własnego życia oraz w głąb tego, co nas otacza, po to, by wyciągać wnioski i budować dojrzałą przyszłość. Okazuje się, że znaczna część współczesnego społeczeństwa woli pozostać analfabetami logicznego myślenia na temat prawdy o człowieku i o jego postępowaniu.

### III. ROZCZAROWANIE IMITACJAMI MIŁOŚCI

Konsekwencją szerzącego się — czasem świadomie i cynicznie promowanego — analfabetyzmu w odniesieniu do miłości jest mylenie miłości z jej imitacjami czy karykaturami. Musi to prowadzić do głębokich rozczarowań i zranień w więziach międzyludzkich, począwszy od środowiska rodzinnego. Mało jednak ludzi zdaje sobie sprawę z tego, że **ich poranienia i rozgoryczenia nie mają nic wspólnego z miłością, lecz że są skutkiem zastąpienia miłości jej pozorami**, np. w postaci ukrytego egoizmu, naiwnie rozumianego partnerstwa, uzależnienia emocjonalnego czy egoistycznej manipulacji pod pozorem — szczerym lub udawanym — szukania dobra drugiej osoby. Wiele dzieci, młodzieży i dorosłych jest rozczarowanych miłością, gdyż są otoczeni przez ludzi, którzy nie umieją kochać i którzy okazują się analfabetami miłości.

W tej sytuacji coraz więcej ludzi nie wierzy, że miłość w ogóle ma sens i że oni sami potrafią kogokolwiek pokochać. W konsekwencji coraz więcej z nich, zwłaszcza młodych, przeżywa dramatyczne nieraz trudności, by zdecydować się na takie formy życia, które opierają się na miłości wiernej i nieodwołalnej. Stąd coraz więcej ludzi odkłada decyzję o zawarciu małżeństwa, o przyjęciu święceń kapłańskich czy o złożeniu ślubów zakonnych. Na naszym kontynencie szczególnym kryzysem dotknięte jest zwłaszcza małżeństwo jako sposób na życie i na więź kobiety z mężczyzną. Wielu ludzi wmawia sobie, że równie dobrą alternatywą są tzw. wolne związki. To eufemistyczne i wewnętrznie sprzeczne wyrażenie ma ukryć fakt, że w rzeczywistości chodzi o związki nietrwałe, niewierne, niepłodne, o związki do pierwszej trudności, o związki między ludźmi, którzy nie wierzą, że ktoś potrafi ich pokochać i że ich samych stać na wierną miłość.

### IV. PRZEZWYCIEŻYĆ ANALFABETYZM I SCEPTYCYZM WOBEC MIŁOŚCI

Zadaniem ludzi wierzących, zwłaszcza wszystkich wychowawców chrześcijańskich, a zatem rodziców, kapłanów, sióstr zakonnych, katechetów, nauczycieli, pedagogów i psychologów jest przewyciężanie analfabetyzmu i sceptycyzmu w odniesieniu do miłości. Przewyciężanie analfabetyzmu jest możliwe wtedy, gdy odślaniamy współczesnemu człowiekowi podstawowe prawdy o naturze dojrzałej miłości. Przewyciężanie sceptycyzmu dokonuje się natomiast wtedy, gdy potrafimy kochać otaczających nas ludzi Bożą miłością, która ich przemienia, fascynuje i sprawia, że oni sami pragną nauczyć się kochać. Popatrzmy bliżej na te obydwie zadania.

**Przyczyniamy się do przewyciężania analfabetyzmu w odniesieniu do miłości wtedy, gdy potrafimy ukazać dojrzałą miłość w sposób prosty i konkretny, posługując się przy tym językiem precyzyjnym i czytelnym dla współczesnego słuchacza.** Wbrew pozorom jest możliwe opisanie dojrzałej miłości z uwzględnieniem powyższych kryteriów. Przewyciężać analfabetyzm w odniesieniu do miłości to najpierw wyjaśniać, że **miłość to coś znacznie więcej niż**

**uczucie.** Gdyby miłość była uczuciem, nie można by jej było ślubować! Nie możemy przecież nikomu przysięgać, że będziemy go ciągle lubili czy że będziemy przeżywali określone stany emocjonalne. Pierwszym błędem jest zatem redukowanie miłości do uczuć. Błędem drugim jest redukowanie bogactwa uczuć, które zawsze towarzyszą miłości, do przyjemnych jedynie stanów emocjonalnych. Tymczasem człowiek, który kocha, przeżywa różnorodne stany emocjonalne: od radości i entuzjazmu do lęku, rozgoryczenia i gniewu. Wyobraźmy sobie np. rodziców, których dorastający syn lub córka zaczyna sięgać po narkotyki czy wchodzić na drogę przestępstwa. Kochający rodzice będą wtedy przeżywali niepokój, żal, lęk, gniew, rozczarowanie i wiele innych bolesnych uczuć — właśnie dlatego, że kochają.

**Dojrzała miłość jest kwestią woli i wolności. Jest decyzją. Jest najważniejszą decyzją życia.** Kochać to podjąć decyzję, że będę troszczył się o dobro drugiego człowieka. To pomagać mu, by stał się najpiękniejszą, Bożą wersją samego siebie. **Dojrzała miłość wyraża się głównie przez określone słowa i czyny, a nie nastroje.** Kochać to w taki sposób rozmawiać z drugim człowiekiem i tak wobec niego postępować, by służyło to jego rozwojowi, by wprowadzało go w świat dobra, prawdy i piękna. Miłość wyraża się przez wysiłek i aktywność. **Prawdziwa miłość jest widzialna!** Wprawdzie rodzi się ona w tajemnicy ludzkiego serca, lecz prowadzi do słów i do czynów, które można dosłownie sfilmować i sfotografować. Jeśli miłość ogranicza się jedynie do emocjonalnych poruszeń, jeśli nie wyraża się przez fizyczny wysiłek, przez obdarzanie drugiej osoby naszą obecnością, naszym uśmiechem i pracą, naszym zdrowiem i czasem, naszą siłą i wytrwałością, to taka miłość jest złudzeniem.

Dojrzała miłość to konkretne słowa i czyny. Jednak nie wszystkie słowa i czyny są wyrazem miłości. Istnieją takie słowa i czyny, które okazują się niedostosowane do sytuacji i zachowania drugiej osoby. Z tego właśnie powodu **miłość wymaga poznania drugiej osoby.** Kochać to najpierw stworzyć warunki, w których drugi człowiek będzie skłonny otworzyć się przed nami i zaprosi nas do poznania swego wnętrza. Mój sposób odnoszenia się do drugiej osoby, sposób rozmawiania z nią i traktowania jej, powinien być tak przejrzysty, przyjazny i życzliwy, by druga osoba mogła poczuć się zupełnie bezpieczna, by mogła upewnić się, że jest dla mnie cenna i że wszystko, czego się o niej dowiem, wykorzystam jedynie dla jej dobra.

**Najtrudniej jest kochać kogoś, kto z jakiegoś względu nie potrafi lub nie chce kochać innych ludzi, ani nawet samego siebie.** Tak dzieje się np. wtedy, gdy uczymy się kochać ludzi niedojrzałych, egoistów, ludzi uzależnionych, cynicznych, załamanych, błędzących. Nasza miłość jest wtedy wystawiana na największą próbę. Rzykujemy bowiem, że w takiej sytuacji ulegniemy emocjom, że staniemy się naiwni lub okrutni, w zależności od tego, jakie uczucia w nas zwyciężą. Tymczasem Bóg uczy nas także w tych skrajnych sytuacjach **miłości dojrzałej i wychowującej.** A zatem takiej, która jest nieodwołalna, ale która **nie przyszkadza, by kochany przez nas człowiek cierpiał tak długo, jak długo błądzi** i jak długo ulega swoim słabościom. Cierpienie stwarza bowiem szansę na odróżnienie dobra od zła i na zmianę życia (por. ewangeliczną przypowieść o marnotrawnym synu i mądrze kochającym ojcu).

Aby przewycięzać współczesny sceptycyzm wobec miłości, nie wystarczy w precyzyjny sposób wyjaśniać naturę dojrzałej miłości. Nie wystarczy też apelować o to, by drugi człowiek podjął wysiłek uczenia się miłości. **W dziedzinie miłości nie wystarczy zatem mieć rację. Trzeba kochać. Trzeba naśladować metodę Jezusa,** który najpierw dobrze czynił tym wszystkim, których spotykał: uzdrawiał, przebaczał, pocieszał. **Kochał i milczał.** Dopiero później wyjaśniał tajemnicę miłości. Wtedy, gdy jego słuchacze byli już zafascynowani Jego dobrocią i gdy zapragnęli naśladować mądrą miłość Mistrza. Chrześcijańscy wychowawcy powinni zatem najpierw kochać i milczeć. Inaczej byłiby jedynie ideologami, którzy nikogo nie przekonają i nikogo nie zafascynują miłością. Sądzę, że **milcząca a jednocześnie stanowcza miłość jest najważniejszą metodą ponownej ewangelizacji** na progu trzeciego tysiąclecia. Nie przewyciężymy szerzącego się sceptycyzmu wobec miłości, dopóki nie staniemy się jej czytelnymi świadkami, a nie tylko jej kompetentnymi nauczycielami.

## V. OWOCE EWANGELICZNEJ MIŁOŚCI

Przewycięzanie analfabetyzmu i sceptycyzmu w odniesieniu do miłości stwarza szansę, że my sami oraz ludzie wokół nas będą coraz bardziej zdumieni i zafascynowani owocami dojrzałej, ewangelicznej miłości. Popatrzmy na niektóre z tych owoców.

Pierwszym owocem miłości jest **przekazywanie i ochrona życia.** Człowiek, który uczy się kochać Bożą miłością, zaczyna uczestniczyć w Bożej mocy stwarzania i podtrzymywania życia. Najbardziej chyba czytelnym przykładem takiej sytuacji jest miłość macierzyńska, która sprawia, że ciąża nie jest nieszczęściem, „pomyłką”, „problemem”, lecz początkiem historii miłości wobec poczętego dziecka. Miłość nie tylko stwarza życie. Ona także jest jedyną siłą, która podtrzymuje i rozwija życie człowieka. Dziecko, a następnie dorosły, może cieszyć się życiem i stawać najpiękniejszą wersją samego siebie jedynie wtedy, gdy doświadcza miłości i gdy sam uczy się kochać w sposób coraz bardziej dojrzały i wierny.

Dojrzała miłość jest nie tylko miłością stwarzającą życie. Jest też zawsze **miłością wychowującą.** Być człowiekiem to być kimś nieustannie zagrożonym. Po grzechu pierworodnym wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu zagrożeni grzechem, naiwnością, krzywdą doznaną od innych ludzi czy wyrządzoną samemu sobie. Miłość wierna, a jednocześnie mądra, czyli taka, która umie dobierać słowa i zachowania do niepowtarzalnej sytuacji i postawy drugiego człowieka, staje się dla tego człowieka optymalną formą ochrony przed złem i oraz najlepszą pomocą w odkrywaniu i realizowaniu powołania do życia w miłości i prawdzie, które jest wspólne wszystkim ludziom. **Miłość wychowująca okazuje się najskuteczniejszą formą profilaktyki w każdej dziedzinie życia. To właśnie miłość najskuteczniej chroni ludzką wolność i ludzką mądrość.** To właśnie miłość najlepiej zapobiega alkoholizmowi, narkomanii, agresywności, przestępczości, wyuzdaniu i rozpaczcy.



Dojrzała miłość okazuje się też najlepszym lekarstwem wtedy, gdy czyjeś życie zostało już poranione czy skrzywdzone. Miłość ma bowiem niezwykłą moc odradzającą i leczącą. **Terapia miłości** okazuje się skuteczna wszędzie tam, gdzie człowiek nie radzi sobie z samym sobą, z własnym życiem czy z więziami międzyludzkimi. Miłością można leczyć choroby psychiczne, uzależnienia, okrucieństwo, rozpacz.

## VI. MIŁOŚĆ POZOSTAJE

Człowiek ma wiele potrzeb fizycznych, psychicznych, społecznych, moralnych, ekonomicznych. **Miłość przyjmowana od innych osób oraz ofiarowana innym ludziom jest najważniejszą potrzebą, której nie da się niczym zastąpić.** Jednocześnie **miłość stawia największe wymagania: by stać się bezinteresownym darem dla innych.** Z tego właśnie powodu kolejne **pokolenia próbują zadowolić się jakimiś imitacjami czy karykaturami miłości.** Za każdym razem przychodzi wtedy **cierpienie i rozczarowanie**, które sprawia, że uwalniamy się od namiastek miłości. Największym cudem, najbardziej czytelnym znakiem Bożej obecności na tej ziemi jest sytuacja, w której my, ludzie, poranieni grzechem pierwotnym, grzechami i naiwnością kolejnych pokoleń oraz naszymi osobistymi grzechami i słabościami — **przewycięzamy analfabetyzm i sceptycyzm wobec miłości oraz uczymy się kochać.** Na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa przekonujemy się raz jeszcze, że nie ocali nas ani demokracja, ani tolerancja, ani postęp techniczny, ani wolny rynek, ani poprawność polityczna, ani oddzielenie państwa od Kościoła, ani dobrobyt materialny, ani prawa obywatelskie, ani nic innego poza miłością. Pod warunkiem, że będzie to ta sama miłość, którą Chrystus jako pierwszy pokochał każdego z nas.

Życzę Czytelnikom, **by w ich życiu pozostała miłość.** Jeśli bowiem miłość nie pojawia się lub zamiera, to pozostaje nam jedynie zniechęcenie, lęk, rozpacz. Dla człowieka **nie ma bowiem przyszłości bez miłości.** A miłość jest, umacnia się i pozostaje w naszym życiu tylko wtedy, gdy trwamy w więzi z Bogiem, gdyż On jest miłością i w Chrystusie uczy nas kochać w sposób konkretny i odpowiedzialny. Nie może kochać człowiek, który nie trwa w Bogu lub który oddala się od Boga, gdyż my, ludzie, nie potrafimy kochać, jeśli nie trwamy w Miłości.

### Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.  
Cencini A., *Będziesz miłował Pana Boga swego*, Kraków 1995.  
Dziewiecki M., *Cielesność. Płciowość. Seksualność*, Kielce 2000.  
Dziewiecki M., *Miłość pozostaje. Pedagogika miłości dla rodziców, wychowawców i wychowanków*, Częstochowa 2001.  
Dziewiecki M., *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999.  
Dziewiecki M., *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.

- Lewis C.S., *Cztery miłości*, Warszawa 1995.  
Madre Ph., *Najpierw pokochaj siebie*, Kraków 1997.  
Palumbieri S., *Amo dunque sono*, Milano 1999.  
Styczeń T., *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993.  
Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

## **PÄDAGOGIK DER LIEBE VOM ANALPHABETENTUM UND DER ENTTÄUSCHUNG BIS HIN ZUR REIFE**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Bande, die sich auf eine reife Liebe stützen, sind das Grundbedürfnis des Menschen und eine unerlässliche Bedingung seiner harmonischen Entwicklung. Die gegenwärtige europäische Zivilisation zeichnet sich durch Analphabetentum und Skepsis in Sachen Liebe aus. Analphabetentum bedeutet, dass der gegebene Mensch die Natur der Liebe nicht versteht, und in der Konsequenz reduziert er sie zu Gefühlen, zur Verliebtheit, ja, sogar zum sexuellen Zusammenleben. Die Skepsis wiederum ist die Konsequenz der Erfahrung einer unreifen, ja, sogar toxischen Liebe und bedeutet, dass der gegebene Mensch daran nicht glaubt, dass jemand ihn lieben könnte, bzw. dass er selbst jemandem seine reife und treue Liebe schenken könnte.

In dieser Situation liegt es bei den Eltern und anderen Erziehern gegenüber den Erzogenen, solch eine Haltung anzunehmen, die eine vorbehaltlose und zugleich erzieherische, also der unwiederholbaren Situation und dem Verhalten der gegebenen Person angepasste Liebe ausdrückt. Die zweite Aufgabe beruht auf der Entlarvung fehlerhafter Liebeskonzeptionen und ein präzises Aufzeigen der Natur der reifen Liebe. Zu den Grundfehlern gehört die Reduktion der Liebe zu Gefühlen. Inzwischen ist die Liebe etwas mehr als nur Gefühl. Liebe ist die Entscheidung zur Sorge um das Gute des anderen. Dies ist erkennbar in konkreten Worten und Taten, die so gewählt werden sollten, dass sie der geliebten Person eine allseitige Entwicklung und das Heranwachsen zur Liebe erleichtern. Die vollste Chance der Überwindung des Analphabetentums und der Skepsis gegenüber der Liebe erscheint dann, wenn der gegebene Mensch oder die gesellschaftliche Gruppe auf diese Art und Weise zu lieben lernt, wie uns Christus als erster geliebt hat.

## TEOLOGIA ODPOCZYNKU WEDŁUG STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO W ŚWIETLE *DIES DOMINI* JANA PAWŁA II

Treść: Wstęp. — I. Antropomorficzny opis odpoczynku Boga (Rdz 2,1–3). — II. Odpoczynek ziemi (Wj 23,10–11). — III. Ludzki wypoczynek i uwielbienie Boga (Pwt 5,12–13). — IV. Podobieństwa i różnice w ujęciu odpoczynku. 1. Odpoczynek a Eucharystia. 2. Odpoczynek w zwyczajach chrześcijańskich. 3. Wypoczynek na łonie natury. 4. Społeczny wymiar wypoczynku. 5. Odpoczynek w perspektywie całego ludzkiego życia. 6. Bezczyność i lenistwo jako nieprawidłowe formy odpoczynku. 7. Obecność Najświętszej Maryi Panny w niedzielnym wypoczynku. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

W 1991 i w 2000 roku wydawnictwo *Soli Deo* wznowiło druk książki Stefana Kardynała Wyszyńskiego *Duch pracy ludzkiej*. We Wstępie redakcja powołała się na ostatnią wolę Sługi Bożego, stwierdzając, że jest *to książka szczególnie bliska sercu Autora. W ostatnich miesiącach przed śmiercią prosił o kolejne jej wydanie*<sup>1</sup>. Od jej pierwszego ukazania się drukiem upłynęło ponad pół wieku. Działalność duszpasterska księdza prymasa Wyszyńskiego przypadła na czas ustroju socjalistycznego, a społeczeństwo polskie było w dużej mierze ludnością wiejską. Współcześnie w Polsce zmienił się ustrój, wzrosła industrializacja społeczeństwa na wzór zachodniego. W odpowiedzi na zmieniające się zwyczaje i sposoby odpoczynku całych społeczeństw, zwłaszcza europejskich, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 31 maja 1998 roku Jan Paweł II wydał List apostolski *Dies Domini*, w którym zamieścił głęboką teologię świętowania<sup>2</sup>. Te okoliczności zrodziły szereg pytań o treść, aktualność i oryginalność nauczania Prymasa Tysiąclecia w kwestii ludzkiego odpoczynku<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ostatnie wydanie zaopatrzone jest wstępem ks. Cz.S. Bartnika oraz zawiera: „Słowo od Wydawców”, „Od redakcji Wydawnictwa im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego *Soli Deo*”, „Zamiast wstępu do pierwszego wydania”, „Zamiast wstępu do trzeciego wydania z 1953 roku”. Pełna karta tytułowa ostatniego wydania brzmi: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Duch pracy ludzkiej*. Myśli o wartości pracy, Warszawa 2000.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, Watykan 1998.

<sup>3</sup> Ks. Prymas, zagadnienie odpoczynku, omawia w końcowej części książki; Zob. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 144–156.

## I. ANTROPOMORFICZNY OPIS ODPOCZYNKU BOGA — Rdz 2,1–3

Ks. Prymas przytacza relację o odpoczynku Boga, który kończy opis stworzenia świata i człowieka: dokończone zostały tedy niebiosy i ziemia i wszystko ich ozdoba. I dokonał Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił; i odpoczął w dzień siódmy od wszelkiego dzieła, które sprawił. I błogosławił dniowi siódmemu i uświęcił go, iż weń odpoczął od wszelkiego dzieła swego, które stworzył Bóg, aby uczynił (Rdz 2,1–3).

Powołując się na powyższy tekst, ks. Kardynał wskazał na znaczenie odpoczynku w odniesieniu do Boga i do człowieka. Od chwili tego połączenia błogosławieństwa z odpoczynkiem od pracy dzień siódmy ma w dziejach świata Bożego dwojakie zadanie: oddanie czci Bogu i wypoczynek dla znużonego ciała i myśli<sup>4</sup>.

Ks. Prymas zwraca uwagę, że odpoczynek od pracy jest połączony z błogosławieństwem, a przez to siódmy dzień ma podwójne zadanie: oddać cześć Bogu i dać wypoczynek dla zmęczonego ciała i myśli. Po ciężkiej pracy człowiekowi potrzebny jest odpoczynek. Rozwijając dalej temat, pisze o przykładzie Boga, który sam oddał się wypoczynkowi. Dlatego człowiek musi naśladować Stwórcę i również odpoczywać od swoich zajęć. Bóg swoim przykładem wprowadził w szare dni pracy dzień przerwy i wypoczynku. Ten antropomorficzny obraz, na który powołuje się kard. Wyszyński, poucza, że świat został stworzony przez Boga i już nie jest w okresie stwarzania, lecz doskonalenia<sup>5</sup>. Bóg jakby nie skończył swej pracy, lecz *przestał pracować, powstrzymał się od pracy*<sup>6</sup>. Liczba siedem w semickim rozumieniu określa pewną całość, stąd koniecznym dopełnieniem sześciu dni jest dzień siódmy<sup>7</sup>.

Ks. Kardynał wiernie oddał intencje autora natchnionego, a jednocześnie uczynił tekst biblijny bardziej dostępny czytelnikowi. Ponadto wskazał na odpoczynek, jako obowiązek i prawo. Człowiek wzorując się na Bogu, musi *odpocząć od dzieł swoich*<sup>8</sup>.

Jan Paweł II w *Dies Domini* również odwołał się do Księgi Rodzaju<sup>9</sup>. Wskazał, że Stary Testament wiąże dzień Pański z dziełem stworzenia (Rdz 2,1–3), a niedziela w swej perspektywie chrystocentrycznej stanowi doskonałe urzeczywistnienie szabatu. Odsyła nas *do początku, w którym odwieczne Słowo Boże mocą wolnego postanowienia miłości wydobyło z nicości świat. Aby przypieczętować swoje stwórcze dzieło, Bóg pobłogosławił i uświęcił dzień, w którym On sam „odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając”* (Rdz 2,3). Człowiek świętując „odpoczynek Boga”, odnajduje w pełni samego siebie, to pozwala mu dostrzec, że dzień Pański jest do głębi przeniknięty Bożym błogosławieństwem (Rdz 2,3). Cykl pracy i odpoczynku jest wpisany w ludzką naturę. Poświadcza to opis stworzenia z Księgi Rodzaju, że jest on zgodny z wolą Boga (Rdz 2,2–3)<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, s. 152.

<sup>5</sup> S. Ł a c h, Księga Rodzaju. (PST I–1), Poznań 1962, s. 195–197.

<sup>6</sup> M. P e t e r, Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu, Poznań 1978<sup>3</sup>, s. 188.

<sup>7</sup> Cz. J a k u b i e c, Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11, Poznań 1968, s. 27.

<sup>8</sup> S. W y s z y ń s k i, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 152–156.

<sup>9</sup> Cytaty z Księgi Rodzaju w DD: Rdz 1,1, s. 13; Rdz 1,1–2,4, s. 30; Rdz 1,3–5, s. 30; Rdz 1,10.12 itd., s. 13; Rdz 1,22.28, s. 75; Rdz 1,26, s. 74; Rdz 1,31, ss. 16, 22; Rdz 2,1–3, s. 73; Rdz 2,2, ss. 14, 15; Rdz 2,2, s. 15; Rdz 2,2–3, s. 78; Rdz 2,3, ss. 18–19, 74, 75; Rdz 3, s. 14.

Ks. Prymas skorzystał z antropomorficznego obrazu Boga. Określił ludzki odpoczynek słowami, którymi autor natchniony mówił o odpoczynku Boga. Stwórca, który jest Panem całego człowieka, a więc jego duszy i ciała, poprzez wprowadzenie dnia odpoczynku umieścił w szarzyźnie dni pracy ulgę i radość<sup>11</sup>.

Również Jan Paweł II poucza, że tak jak biblijny opis pracy Boga stwarzającego świat jest przykładem dla człowieka, tak również Boży „odpoczynek” winien być przedmiotem ludzkiej refleksji i naśladowania. *Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował i odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął* (Rdz 2,2). Przekazał człowiekowi zadanie dokończenia swego dzieła, aby poprzez pracę dalej go uprawiał i rozwijał. W ten sposób człowiek stał się współpracownikiem Boga. Odpoczynek Stwórcy jest radosny. Bóg zwraca swe pełne zachwyty, kontemplacyjne spojrzenie ku dziełu swoich rąk, a w szczególności sposób ku człowiekowi, który jest zwieńczeniem stwórczego dzieła. *W tym spojrzeniu można już w pewien sposób dostrzec „oblubieńczy” charakter relacji, jaką Bóg pragnie nawiązać ze stworzeniem uczynionym na Jego obraz, powołując je do zawarcia z Nim przymierza miłości”. Dzień odpoczynku zawdzięcza swój wyjątkowy charakter przede wszystkim temu, że Bóg go oddzielił od pozostałych dni, aby był pośród nich „dniem Pańskim”. Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym* (Rdz 2,3)<sup>12</sup>.

W naśladowaniu Stwórcy podczas niedzielnego odpoczynku Ks. Prymas bardziej akcentuje obowiązek, natomiast Jan Paweł II, mimo że również wspomina o obowiązku uczestnictwa we Mszy św. i przestrzeganiu odpoczynku w niedziele i uroczystości, to jednak przede wszystkim wskazuje na perspektywę oblubieńczego przymierza<sup>13</sup>.

## II. ODPOCZYNEK ZIEMI — Wj 23,10–11

Już wcześniej ks. Wyszyński powoływał się na Prawo Mojżeszowe: *Sześć lat zasiewać będziesz ziemię twoją i zbierać zboże jej. Ale siódmego roku zaniechasz jej i dasz jej odpocząć, aby jedli ubodzy ludu twego, a cokolwiek zbędzie, niechaj jedzą zwierzęta polne...* (Wj 23,10–11)<sup>14</sup>. Akcentuje prawo użytkowania wspólnego dóbr wytworzonych przez pracę<sup>15</sup>. Stwierdza, że Prawo (Wj 23,10–11) wprost postanawiało, że ubodzy mogą spożywać z pracy innych. Wytyka współczesnym wyrachowanie gospodarcze. Daje za wzór żydowskie zwyczaje, lecz pomija religijne znaczenie żydowskiego roku szabatowego<sup>16</sup>. Ten przepis religijny pouczał Izraelitów, że to Jahwe jest właścicielem ziemi, który pozwala przez sześć lat korzystać im z plodów ziemi, lecz plody siódmego roku rezerwuje dla siebie. Nie

<sup>10</sup> DD, s. 73–75.

<sup>11</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 154.

<sup>12</sup> DD, s. 13–19.

<sup>13</sup> Tamże, s. 93–94.

<sup>14</sup> S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, jw., s. 68–69, 122–124.

<sup>15</sup> J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 206–213.

<sup>16</sup> Rzeczownik szabat (sabbat) oznacza najczęściej siódmy dzień tygodnia, także cały tydzień (Kpl 23,15), zaś w sensie szerszym rok szabatowy, który przypada co siódmy rok; Por. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12), *RTK* 1(1980), s. 5.

dokonywano wtedy zbiorów, przeznaczając wszelkie płody ziemi ubogim, a resztki — zwierzętom<sup>17</sup>. Ks. Prymas skupił się na tym drugim aspekcie. Pisze, że człowiek *z pracy ma udzielać bliźnim, a nawet zwierzętom*. Rozszerzył przez to pojęcie „użytkowania wspólnego”. Do ubogich należały owoce ziemi pozostawionej odłogiem, zaś ks. Wyszyński wyraźnie mówił o korzystaniu ubogich z owoców pracy innych<sup>18</sup>.

Ks. Prymas poucza, że odpoczynek zajmuje bardzo ważne miejsce nie tylko w pracy, ale i w całym życiu ludzkim. Odwołał się do opisu z Księgi Rodzaju (Rdz 2,1–3), aby uzasadnić jego potrzebę. Wiernie oddał intencję autora natchnionego i wskazał na podwójny cel odpoczynku. Podkreślił wagę świętecznego charakteru „dnia siódmego”. Poparł to cytatem Pwt 5,12–13, rozszerzając o motywację z Wj 20,8<sup>19</sup>.

W tym miejscu należy nadmienić, że Jan Paweł II, powołując się łącznie na Rdz 2,2–3 i Wj 20,8–11, wskazał na istotne znaczenie niedzielnego odpoczynku całego społeczeństwa. Pozwala to bowiem człowiekowi wyrwać się z rytmu ziemskich zajęć i na nowo sobie uświadomić, że wszystko jest dziełem Bożym. Uznanie tego jest konieczne, gdyż dzięki nauce i technice rozszerzyła się niezmiernie władza człowieka, jaką sprawuje przez swoją pracę. Zbyt pochłonięty pracą mógłby zapomnieć, że to Bóg jest stwórcą, od którego wszystko zależy<sup>20</sup>.

Ks. Kardynał cytując natomiast Wj 23,10–11, wskazał na obowiązek udzielenia jałmużny z owoców swej pracy. Nakaz ten przeciwstawił współczesnemu wyrachowaniu gospodarczemu.

Jan Paweł II zaś zachętę do jałmużny wyprowadził z teologii Eucharystii i powołał się na J 15,10–12; 1 Kor 16,2; 11,20–22; Jk 2,2–4<sup>21</sup>.

### III. LUDZKI WYPOCZYNEK I UWIELBIENIE BOGA — Pwt 5, 12–13

Podejmując problem dążeń współczesnego człowieka, by pracę uczynić jak najkrótszą, a jednocześnie jak najbardziej wydajną, autor odwołuje się do Księgi Powtórzonego Prawa: *Sześć dni będziecie czynić robotę: dnia siódmego jest odpoczynek święty Panu...* (Pwt 5,12–13). Ks. Prymas akcentuje przy tym przerwanie pracy, a więc odpoczynek i wskazuje na jego religijny charakter. Świętość odpoczynku wpływa z tego, że jest on skierowany ku Bogu. Dzięki temu jest on większym obowiązkiem niż praca, która wprawdzie stanowi środek doskonalenia się człowieka, ale wcale nie najważniejszy<sup>22</sup>.

Księga Powtórzonego Prawa, nakazując obchodzenie szabat, a więc powstrzymywanie się od pracy, ucieka się do motywacji humanitarnych, a nie teologicznych. Przypomina Izraelitom ich niewolę w Egipcie i zakazuje ciężkiej pracy nie tylko Żydom dorosłym, ale także ich dzieciom, a nawet służącym i bydłu,

<sup>17</sup> S. Ł a c h, Księga Wyjścia, (PST I – 2), Poznań 1964, s. 227–228.

<sup>18</sup> S. W y s z y ń s k i, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 50–52.

<sup>19</sup> Tamże, s. 144, 145, 150.

<sup>20</sup> DD, s. 78–79.

<sup>21</sup> Tamże, s. 83–85.

<sup>22</sup> S. W y s z y ń s k i, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 145.

zabezpieczając w ten sposób powszechny odpoczynek<sup>23</sup>. Ks. Wyszyński zaś powołuje się na motywację religijną, jaka jest w Księdze Wyjścia (Wj 28,8), a nie uwzględnił motywacji z Pwt<sup>24</sup>.

W innym miejscu ks. Wyszyński stara się ukazać szersze tło przykazania Bożego: *Sześć dni będziesz czynić robotę; dnia siódmego... jest odpoczynek święty Panu...* Ciągły brak czasu, pośpiech, brak skupienia, a idąca z tym w parze mała wydajność często płyną z wewnętrznego nieładu. Taki stan pracującego tylko przynajmniej mu pracy. Aby odzyskać czas wolny, należy uporządkować swoją wewnętrzną postawę duchową, a więc przywrócić tę harmonię między pracą a odpoczynkiem — zgodnie z wolą Stwórcy.

Ks. Prymas przykazanie odpoczynku w dniu siódmym rozumie w szerokim znaczeniu jako wszelki odpoczynek, który wypływa z prawidłowej organizacji pracy. Wewnętrzny ład pracującego pozwala zachować spokój w pracy, a tym samym zachować Boże przykazania o pracy przez sześć dni i odpoczynku w dniu siódmym<sup>25</sup>.

Jeszcze po raz trzeci ks. Kardynał odwołuje się do Pwt 5,12 *pamiętaj, abyś dzień święty święcił*. Ukazuje skutki pogwałcenia prawa człowieka do odpoczynku w dzień święty. Tam, gdzie walczy się z religią, a tym samym i z „dniem świętym”, wzrasta ciężar pracy. Życie człowieka wypełnia się tylko pracą, pozbawia się go prawa do odpoczynku, do czasu, który powinien poświęcić Bogu i rodzinie. W dwóch ostatnich rozważaniach ks. Kardynał wskazuje na człowieka, na jego ciężką pracę, na potrzebę odpoczynku, która wypływa z samej jego natury. A więc odwołuje się do motywacji humanitarnych, bliższych Księdze Powtórzonego Prawa. Nawiązuje też do Mojżesza, który *z rozkazu Boga wprowadzał uroczystości i święta*<sup>26</sup>.

Ks. Wyszyński wymienił dwa cele tych uroczystości: *religijny — uwielbienie Boga i czysto ludzki — wypoczynek*<sup>27</sup>.

W nauczaniu papieskim jest wyraźna różnica w interpretacji Pwt 5,12. Widoczna jest tu wyraźna idea wyzwolenia, której nie ma u ks. Prymasa. Jan Paweł II zwrócił uwagę na odrębność, a zarazem wewnętrzne związanie dwóch porządków: stworzenia i zbawienia. *Przykazanie dotyczące „szabatu” jest związane nie tylko z tajemniczym „odpoczynkiem” Stwórcy po dniach działania* (por. Wj 20,8–11), *ale także z wybawieniem, jakie Bóg ofiarował Izraelowi przez wyzwolenie go z niewoli egipskiej* (por. Pwt 5,12–15)<sup>28</sup>.

Wielokrotnie powołując się na Pwt 5,12–15, Ojciec św. dokładnie tłumaczy sens pamiętania o szabacie. Odpoczynek człowieka w dniu Pańskim zyskuje właściwy sens, gdy przeniknięty jest wdzięcznością i uwielbieniem Boga, a więc żywą pamięcią o wielkich dziełach Bożych, którymi jest nie tylko stworzenie, ale i dzieło wyzwolenia Izraelitów z Egiptu<sup>29</sup>. To zachowanie szabatu ujawnia głęboką

<sup>23</sup> S. Ł a c h, Księga Powtórzonego Prawa, (PST II – 3), Poznań 1971, s. 136–137.

<sup>24</sup> M. F i l i p i a k, jw., s. 136–137.

<sup>25</sup> S. W y s z y ń s k i, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 150–151.

<sup>26</sup> Tamże, s. 154–155; Por. M. P e t e r, Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu, jw., s. 40–43;

S. Ł a c h, Wstęp do Starego Testamentu, jw., s. 75.

<sup>27</sup> S. W y s z y ń s k i, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 151.

<sup>28</sup> DD, s. 16–17.

<sup>29</sup> Tamże, s. 21, 73.

wieź duchowości niedzieli z dziełem wyzwolenia, jakiego Bóg dokonał dla swojego ludu<sup>30</sup>.

Podsumowując teologię biblijną, należy zauważyć, że ks. Kardynał, dając potrójne odniesienie odpoczynku: względem Boga, siebie i bliźniego, posłużył się cytatami Pisma św., aby swoje nauczanie poprzeć Boskim autorytetem. Należy też dodać, że zarówno w książce *Duch pracy ludzkiej*, jak i w Liście apostolskim *Dies Domini* są wielokrotnie przytaczane biblijne teksty: J 1,3; J 5,17; Rz 8,22. Ksiądz Prymas jednak interpretuje je w kontekście pracy, a nie w odniesieniu do niedzielnej odpoczynku, jak to ma miejsce u Jana Pawła II<sup>31</sup>.

#### IV. PODOBIEŃSTWA I RÓŻNICE W UJĘCIU ODPOCZYNKU

Podobieństwa i różnice w ujęciu ludzkiego odpoczynku zasadniczo koncentrują się wokół następujących zagadnień: odpoczynek a Eucharystia; odpoczynek w zwyczajach chrześcijańskich; wypoczynek na łonie natury; społeczny wymiar wypoczynku; odpoczynek w perspektywie całego ludzkiego życia; bezczynność i lenistwo jako nieprawidłowe formy odpoczynku; obecność Najświętszej Maryi Panny w niedzielnym wypoczynku.

##### 1. Odpoczynek a Eucharystia

Ks. S. Wyszyński nie rozbudował teologii niedzielnej Eucharystii. Skupił się tylko na obowiązku *chodzenia do kościoła* w niedzielę, piętnując zaniedbania spowodowane przepracowaniem. Z drugiej jednak strony nauczał, że *prawdziwego spoczynku nie zazna nigdy człowiek, który nie zna umęczenia pracą*<sup>32</sup>. Dobrze wykonana praca, przeżywana w duchowej łączności z Ofiarą Eucharystyczną, Liturgią Godzin, kończy się spontanicznym dziękczynieniem i uwielbieniem Boga za wypełnione dzieło, co również ma wpływ na treść odpoczynku<sup>33</sup>. Wtedy *praca nasza ma swoje Te Deum. Zbliża się ku końcowi. Mamy już odczucie radości, uwielbienia Boga, od którego przecież pochodzi i chcenie, i wykonanie*<sup>34</sup>.

W *Dies Domini* Jan Paweł II przypomina pouczenie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, że niedzielna celebracja dnia Pańskiego i Eucharystii stanowi centrum życia Kościoła<sup>35</sup>. W liturgii zgromadzona wspólnota otwiera się na komunie z Kościołem powszechnym, prosząc Ojca, aby *pamiętał o Kościele rozproszonym po całym świecie i pozwolił mu wzrastać — w jedności wszystkich*

<sup>30</sup> Tamże, s. 75–76.

<sup>31</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 96; 27; 84; DD, s. 11, 16, 23, 53, 90.

<sup>32</sup> S. Wyszyński, *Kromka chleba*, Rzym 1973, s. 64.

<sup>33</sup> Ks. S. Wyszyński przeprowadził oryginalną, liturgiczną alegorię pracy i jej zakończenia. Występuje tu analogia do średniowiecznego alegoryzmu; Por. Ks. A.J. Z n a k, *Historia liturgii*, Oleśnica 1993, s. 78–82.

<sup>34</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 78–79.

<sup>35</sup> KKK 2177.



wiernych z Papieżem i pasterzami poszczególnych Kościołów — do doskonałej miłości<sup>36</sup>.

Udział w Eucharystii, który jest sercem niedzieli, nie wyczerpuje obowiązku „świętowania” niedzieli. Jan Paweł II przede wszystkim wskazuje na odpoczynek w gronie rodzinnym i z przyjaciółmi. Bardzo cenne są spotkania rodziców z dziećmi, które stają się sposobnością do wzajemnego otwarcia się na siebie i do dialogu, a nawet do wspólnej, pogłębionej refleksji pozwalającej wprowadzić elementy formacyjne, pomagające pośród zwykłego życia wyrażać pokój i radość Zmartwychwstałego. Spotkanie w gronie rodzinnym — w miarę możliwości — winno włączyć w program specjalne formy modlitw, nieszpory, czy udział w katechezie, stanowiące przygotowanie Eucharystii lub jej dopełnienie. Jan Paweł II również zaleca rodzinne i osobiste pielgrzymki do sanktuariów, aby spędzić tam kilka godzin i pod mądrym kierownictwem duszpasterskim przeżyć głębsze doświadczenie wiary<sup>37</sup>.

Jan Paweł II nie wyklucza innych form rozrywki, pod warunkiem że będą odznaczały się stylem pomagającym wyrażać pokój i radość, jaką daje Zmartwychwstały.

U ks. Prymasa źródłem radości w wypoczynku jest dobrze wykonana praca, zaś u Jana Pawła II głównym źródłem radości jest spotkanie z Chrystusem Panem podczas celebracji Eucharystii, we wspólnocie Kościoła.

## 2. Odpoczynek w zwyczajach chrześcijańskich

Ks. Kardynał wskazuje na chrześcijańską tradycję odpoczynku. Przypomina dawne zwyczaje i upomina, by je zabezpieczyć, bo zanikają, a przecież są ratunkiem żywego człowieka. Wymienia charakterystyczne dla religijnej społeczności agrarnej momenty odpoczynku po pracy, połączone z modlitwą: *Ongiś stwarzano w pracy dłuższe przerwy. „Anioł Pański” kładł kres pracy wieczornej. Nikt nie śmiał pracować dłużej w polu. W Starym Zakonie pracowano również do zachodu słońca. W dniach przedświątecznych nieszpory kończyły dzień pracy — to była dawna sobota angielska. Zazwyczaj rzemieślnicy, czeladnicy, majstrowie, przychodzili na nieszpory — to było ich nabożeństwo. Znano też dłuższe wypoczynki w związku z okresowymi świętami jak Wielkanoc, Zielone Świąta. Tak zachwalane dziś urlopy pracowników Kościoła od dawna popierał przez swe wielodniowe święta, odrywające od przeciążającej pracy. Gdzieniedzie wśród rzemieślników zachował się zwyczaj zaniechania pracy od Wielkiejnocy do Przewodniej Niedzieli<sup>38</sup>.*

Jan Paweł II upomina się o odpowiedni styl wypoczynku, chociaż wprost nie wymienia aktualnych wzorców zachowań jako obowiązujących. Odmienne tradycje ludowe i kulturowe powinny zachować atmosferę autentycznej chrześcijańskiej wiary. Pojawiające się różne nowe formy wypoczynku dopuszczane są jako godziwe, o ile nie sprzeciwiają się chrześcijańskiej moralności. Także w nowych

<sup>36</sup> DD, s. 42–43.

<sup>37</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>38</sup> S. Wyszynski, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 150.

formach kultury społeczeństwa cywilnego nie brak wartości, które łączą się bez trudu z wymogami wiary<sup>39</sup>.

### 3. Wypoczynek na łonie natury

Jednym ze sposobów owocnego wypoczynku jest kontakt z przyrodą. Sprzyja on refleksji nad Stwórcą i stworzonym światem. Jednak ks. Prymas wprost nie omawia odpoczynku na łonie natury. Taka forma odpoczynku wydaje się mu być oczywistą. Domagając się odpowiednich przerw w pracy, wskazuje na przepracowanie jako jedno ze źródeł materializmu praktycznego. *Tak pięknie nieraz piszą poeci o pracy na łonie natury. A tymczasem pracownicy nieraz zgoła tej natury nie widzą. Nie mają czasu podziwiać jej piękna. Nie widzą piękna gór, zachodu słońca, cudów roślinności. Gorszą się z mieszczuchów, podziwiających „skola”*<sup>40</sup>.

Jan Paweł II w niedzielnym odpoczynku na łonie przyrody widzi środek zachowania pokoju z Bogiem i ludźmi. *Możemy także odkryć na nowo i zachwycić się głęboko pięknem przyrody, zbyt często niszczonego przez ludzką żądzę panowania, która zwraca się przeciw samemu człowiekowi. Jako dzień, w którym człowiek zachowuje pokój z Bogiem, z samym sobą i z bliźnimi, niedziela staje się także momentem, kiedy ogarniając odnowionym spojrzeniem cuda przyrody, daje się on porwać tej wspaniałej i tajemniczej harmonii, która — mówiąc słowami św. Ambrożego — „na mocy nienaruszalnego prawa zgody i miłości” łączy różne elementy kosmosu „więzi jedności i pokoju”*<sup>41</sup>.

### 4. Społeczny wymiar wypoczynku

Ks. Prymas wskazuje na dwie szkodliwe skrajności w relacji między pracą, a odpoczynkiem. Z jednej strony, długie przerwy w pracy utrudniają skupienie, przynoszą zbyt wielkie straty spowodowane koniecznością odpowiedniego skupienia się i przygotowania do pracy. Z drugiej strony, zbyt długa praca bez odpowiedniego wypoczynku staje się szkodliwa, a człowiek staje się jakimś „robotem”, który już nie ma możliwości spełniać swych obowiązków jako głowa czy też członek rodziny, narodu, społeczeństwa, zawodu, państwa.

Człowiek potrzebuje wolnego czasu od pracy, gdyż ciąży na nim jeszcze inne obowiązki wypływające z faktu, iż jest osobą społeczną. Ks. Wyszyński (10–11) poucza, że *odchodząc od pracy, człowiek musi mieć możliwość jeszcze korzystania z życia religijnego, z modlitwy — dla oddania prywatnej i publicznej czci Bogu, musi mieć możliwość i chęć korzystania z dóbr duchowych. Ludzie usprawiedliwiają się nieraz z tego, że nie chodzą do kościoła, gdyż jedynie niedziela pozostaje im na sprawy osobiste, by coś uprać, ususzyć, przede wszystkim ...wyspać się. Jeśli ideałem człowieka staje się sen — to znaczy, że praca jest nienormalna*<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> DD, jw., s. 7–9, 95.

<sup>40</sup> S. Wyszyński, Duch pracy ludzkiej, jw., s. 149.

<sup>41</sup> Hexameron, 2,1,1: CSEL 32/321, 41.

Również ten aspekt potrzeby wystarczającego czasu na życie społeczne pracujących ludzi znajduje się w *Dies Domini*. Jan Paweł II za Leonem XIII (*Rerum novarum*) przypomniał, że świąteczny odpoczynek jest prawem człowieka pracy. Każdy pracujący powinien zaznawać wolności, odpoczynku i odprężenia, które są mu niezbędne ze względu na ludzką godność. Odpowiednia ilość czasu wolnego od pracy (przynajmniej jeden dzień w tygodniu) daje możliwość zaspokojenia potrzeb religijnych, rodzinnych, kulturowych i społecznych. Dla chrześcijan, jeśli w niedzielę nie dysponują odpowiednią ilością wolnego czasu, nie jest to sytuacja normalna, bowiem dzień Pański jest dniem święta i radości, dniem odpoczynku i świętowania<sup>43</sup>.

Podobnie jak ks. Wyszyński, Jan Paweł II wskazuje na konieczność solidarności z biednymi. Jest jednak różnica w uzasadnieniu. Ksiądz Prymas obowiązek jałmużny i dobroczynności łączył z owocami pracy<sup>44</sup>. Papież natomiast rozwija ten temat, łącząc go z wypoczynkiem. Wskazał, że niedziela powinna być dniem braterskiego dzielenia się dobrami materialnymi z uboższymi. Powstrzymanie się od pracy i niedzielny wypoczynek nie zwalniają wiernych od obowiązku miłosierdzia, ale przeciwnie — przynaglają do zaangażowania się w działalność charytatywą i podejmowania wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa<sup>45</sup>.

## 5. Odpoczynek w perspektywie całego ludzkiego życia

Ks. Prymas wskazał na odpoczynek w perspektywie całego ludzkiego życia, które trwa *siedemdziesiąt lat, a jeśli u mocnych osiemdziesiąt...*<sup>46</sup>. Ujął to w aspekcie negatywnym, eksponując niewystarczalność odpoczynku w perspektywie całego życia. Przy omawianiu pracy w stosunku do innych zadań wskazał na kres ludzkiego życia: *Ostatecznie, nawet oszczędzane siły ludzkie wyczerpują się bezpowrotnie. O ile spoczynek nocny odnawia nasze siły, o ile święto wzmacnia siły do pracy w następnym tygodniu, — to przychodzi taki moment, kiedy ani noc, ani święto, ani urlop, ani pobyt w miejscach uzdrowiskowych nic już nie pomagają*<sup>47</sup>.

Jan Paweł II umieścił zaś odpoczynek w perspektywie chrześcijańskiej nadziei. Ukazał pozytywny wymiar eschatologicznej rzeczywistości niebieskiego Jeruzalem, aż nadejdzie niedziela, która nie zna zmierzchu<sup>48</sup>.

## 6. Bezczyność i lenistwo jako nieprawidłowe formy odpoczynku

Ks. Prymas bezczynność ukazuje jako zło w życiu człowieka. Negatywnie ocenia próżnowanie, które mimo braku pracy, nie jest odpoczynkiem. Na kanwie przypowieści zawartej u Mt 20,1–16, gdzie pięciokrotnie cytuje pytanie gos-

<sup>42</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 148.

<sup>43</sup> DD, s. 79–80.

<sup>44</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 50–52.

<sup>45</sup> DD, s. 82–83.

<sup>46</sup> Ps 90(89), 10.

<sup>47</sup> S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 146–148.

<sup>48</sup> DD, s. 46–47, 101.

podarza: *Czemu tu stoicie cały dzień próżnujący?* omawia różne aspekty ludzkiej pracy, zwraca uwagę na konieczność pracy w życiu człowieka. Poprzez kontrast ukazuje zło bezrobocia, które również nie ma nic wspólnego z odpoczynkiem. Próżnujących na rynku — to jest robotników najemnych czekających na zatrudnienie<sup>49</sup>, porównuje do współczesnych bezrobotnych, którzy z różnych powodów nie potrafią zorganizować sobie pracy. Ks. Prymas nie tyle kładzie nacisk na samo zjawisko bezrobocia, co na ludzi, którzy nie pracując, przeżywają bezcelowość swego życia<sup>50</sup>.

Również Jan Paweł II zwraca uwagę na podmiot pracy, a więc na ludzi, którzy są pozbawieni pracy i z tego powodu cierpią. Przywołując Encyklikę *Rerum novarum*, gdzie Leon XIII wskazał na powszechne prawo do pracy, a w związku z tym i do odpoczynku. Jan Paweł II przypomniał, że odpoczynek jest związany z pracą. Bezczyność nie jest odpoczynkiem, lecz ludzkim dramatem: *musimy wspomnieć z głębokim zatroskaniem o dramacie wielu ludzi, którzy z powodu braku miejsc pracy są zmuszeni do bezczynności nawet w dni robocze*<sup>51</sup>.

Podobnie niechęć do wysiłku oraz niepodejmowanie pracy są zaprzeczeniem odpoczynku. *Walka z lenistwem miała znaczenie moralno-religijne. Prowadził ją Kościół, tępiąc lenistwo, bezczynność tym samym Pawłowym wyrokiem: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”. Praca stała w rzędzie cnót, podobnie jak lenistwo w rzędzie grzechów głównych*<sup>52</sup>.

Brak woli do wykonania pracy nie jest postawą wypoczynku, gdyż rodzi niedbalstwo, niesumienność, brak wytrwałości, porzucenie nie dokończonych prac<sup>53</sup>.

Jan Paweł II wskazuje, że nie wystarczy powstrzymać się od pracy, by tym samym prawidłowo odpoczywać. Konieczne jest zachowanie charakteru niedzieli w jej religijnym wymiarze. Może bowiem zdarzyć się i tak, że gdy niedziela zatraci swój pierwotny sens i staje się jedynie „zakończeniem tygodnia”, człowiek nawet odświętnie ubrany nie potrafi już świętować<sup>54</sup>.

## 7. Obecność Najświętszej Maryi Panny w niedzielnym wypoczynku

Cechą charakterystyczną Jana Pawła II jest uwzględnienie w odpoczynku niedzielnym obecności *Mater Domini* i *Mater Ecclesiae*, a czego nie ma w *Duchu pracy ludzkiej*. W zakończeniu Listu *Dies Domini*, w którym Ojciec św. zawiera dokument Najświętszej Maryi Panny, jednocześnie została ukazana Jej postawa jako wzór świętowania. Maryja, która rozważa w sercu swoim, bowiem refleksja jest bardzo ważnym elementem aktywnego wypoczynku, połączonego ze świętowaniem. Taka wewnętrzna postawa ukierunkowuje odpoczynek ku Bogu, do-

<sup>49</sup> Warunki życia i pracy najemnych robotników w Palestynie są przedstawione w: F. Gryg-lewicz, Najemny robotnik w Palestynie za czasów Chrystusa Pana, *RTK* 1(1958), s. 118–120.

<sup>50</sup> S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 22–24.

<sup>51</sup> DD, s. 80.

<sup>52</sup> S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, jw., s. 25.

<sup>53</sup> Tamże, s. 125–126.

<sup>54</sup> DD, s. 7–8.

prowadza do radości, wdzięczności i dziękczynienia; konsekwentnie uzdalnia do dalszego ofiarnego życia; jest drogą do ostatecznego, niekończącego się świętowania.

W książce *Duch pracy ludzkiej* osoba Najświętszej Maryi Panny nie występuje. Jeszcze u ks. Prymasa nie ukształtowała się świadomość obecności Maryi w czasie ludzkiego odpoczynku, mimo jego osobistego nabożeństwa do Bogurodzicy i jego uroczystego świętowania na Jasnej Górze. Rodzi to pytanie, czy do takiej mariologicznej syntezy nie doszło tylko w tym cyklu konferencji ks. Prymasa, czy też w całym jego nauczaniu?<sup>55</sup>

## ZAKOŃCZENIE

Na podstawie porównania książki *Duch pracy ludzkiej* i Listu apostolskiego *Dies Domini*, w ujęciu ludzkiego wypoczynku, można ogólnie zauważyć, dwa różnie położone akcenty: u ks. S. kard. Wyszyńskiego — odpoczynek, u Jana Pawła II — świętowanie.

Ks. Prymas w swych rozważaniach zajmował się głównie chrześcijańską koncepcją pracy, stąd odpoczynek ukazał jako konieczny element ludzkiego działania. Termin odpoczynek rozumiany jest przez niego, przede wszystkim w sensie negatywnym, jako zaniechanie pracy. Odpoczynek jest prawem człowieka pracy, jest potrzebny do efektywnej pracy, do pełnego życia społecznego, do wypełniania obowiązków względem Boga i ludzi. Odpoczynek ma również wymiar religijny, bo jest naśladowaniem Stwórcy, wypełnianiem Jego nakazu, jest świętowaniem niedzieli.

Koncepcja odpoczynku Jana Pawła II jest biblijna, rozumiana pozytywnie, jako świętowanie. Odpoczynek ma charakter religijny, chrystocentryczny. Niedziela jest uprzywilejowanym dniem świętowania i zarazem gwarantem zachowania właściwych postaw ludzkiego działania. Celem powstrzymania się od pracy jest świętowanie dzieła stworzenia i dzieła odkupienia. Świętowanie dokonuje się we wspólnocie ze Zmartwychwstałym, w społeczności żywego Kościoła powszechnego, lokalnego i domowego. Z tego ogólnoludzkiego prawa do świętowania wypływa prawo do odpowiedniego czasu na odpoczynek, a więc powstrzymania się od pracy. Z religijnego charakteru odpoczynku wypływa konieczność kształtowania moralnie dobrych form wszelkiej rozrywki, relaksu, i to zarówno indywidualnych jak społecznych.

---

<sup>55</sup> Ks. Prymas przypisywał Najświętszej Maryi 6, 22; Pannie dzień sobotni; Zob. S. W y s z y ń s k i, Maryjna sobota przed Dniem Pańskim. Kazanie wygłoszone 10 IX 1966 w Toruniu, w: Wybrane kazania z lat 1964–1969 (mps autoryzowany) Biblioteka WSD MW „Hosianum” w Olsztynie, sygn. C 4506.

**THEOLOGIE DER ERHOLUNG NACH STEFAN KARDINAL WYSZYŃSKI  
VOR DEM HINTERGRUND VON DIES DOMINI DES JOHANN PAUL II.**

## ZUSAMMENFASSUNG

Den hauptsächlichlichen theologischen Inhalt zur Erholung konzentrierte Kardinal S. Wyszyński um drei biblische Fragen: die anthropomorphische Beschreibung der Ruhe Gottes (Kapitel 2,1–3), die Erholung der Erde (Wj 23,10–11) sowie die menschliche Erholung und seine Anbetung Gottes (Pwt 5,12–13).

Ähnlichkeiten und Differenzen in der Erfassung der menschlichen Erholung in „Der Geist der menschlichen Arbeit“ und in „Dies Domini“ betreffen im Wesentlichen folgende Fragen: Erholung mit der Eucharistie, Erholung in christlichen Bräuchen und Sitten, Erholung in der Natur, gesellschaftliche Dimensionen der Erholung, Erholung in der Perspektive des ganzen menschlichen Lebens; Untätigkeit und Trägheit als falsche Erholungsformen, Anwesenheit der hl. Jungfrau Maria während der sonntäglichen Erholung.

Im Vergleich der menschlichen Erholung auf der Grundlage des Buches „Der Geist der menschlichen Arbeit“ und des apostolischen Briefes „Dies Domini“ ist allgemein zu bemerken, dass zwei verschiedene Akzente gesetzt werden: bei Kardinal S. Wyszyński wird die Erholung betont, bei Johannes Paul II. — das Feiern. Der Primas beschäftigte sich in seinen Erörterungen vor allem mit der christlichen Konzeption der Arbeit, und daher galt die Erholung bei ihm als notwendiges Element menschlicher Aktivitäten. Der Terminus Erholung wird von ihm vor allem im negativen Sinn verstanden, als Unterlassung der Arbeit. Das Konzept der Erholung bei Johannes Paul II. ist biblischer Natur und will positiv als Feier verstanden sein. Die Erholung hat religiösen, christlich-zentrischen Charakter.

## CHRYSTUS DROGĄ, PRAWDĄ I ŻYCIEM CZŁOWIEKA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ ŚW. KLARY Z ASYŻU

Tekst: — I. Ograniczenia i wielkość człowieka. — II. Bóg w centrum ludzkiego istnienia. — III. Chrystus „drogą” chrześcijańskiej nadziei człowieka. — IV. Idea Bożej kontemplacji. — V. Wiara jako odpowiedź człowieka na miłość Boga. — Zusammenfassung.

Odkrywając Boga w swoich pismach Klara przekonuje, że Bóg wymyka się uwadze człowieka, gdy ten ujmuje Go tylko w ramach swoich własnych spostrzeżeń i pragnień<sup>1</sup>. Horyzonty bowiem Bożego istnienia i działania są tak rozległe, że człowiek nie zdoła Boga nie tylko nie zrozumieć, ale nawet nie podoba z samym sobą w realizacji tkwiącego w nim Bożego powołania do świętości. Dlatego Klara inicjuje w człowieku ożywienie motywu poszukiwania Boga i znalezione go przyjęcie Go wraz z całą Jego *pełnią życia*<sup>2</sup>.

Ciągle aktualnym staje się dla Klary udzielanie odpowiedzi na pytanie zapisane przez psalmistę w Ps 42,4: *Gdzie jest twój Bóg?* Owe zapytanie jest dla niej istotną troską o trwanie w ścisłej więzi z Dawcą Życia, który ożywia „obumierającego” w grzechu człowieka<sup>3</sup>. Tak, więc myśli Klary zakorzeniają się w przyczynę i istotę egzystencji, co znajduje swoje odniesienie w konieczności wkomponowania ludzkiego życia w Prawdę chrześcijańskiej wiary. Ta Prawda opiera się na Objawieniu, które Bóg dokonał poprzez Tajemnicę zbawczą w posłanym na świat Jezusie. *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat*<sup>4</sup>. Tak więc objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest niezwykle i jedyne w swym wymiarze. Bóg dał człowiekowi w Jezusie wszystko, czego ktoś inny mu dać nie jest w stanie.

Dla Klary Chrystus jest Prawdą człowieka, która przenika granice ludzkiej wyobraźni. Zatem Bóg, który jest wszechmogący, w rozumieniu Klary tak wkomponowuje się w świadomość człowieka, że ten nie może zapomnieć, że

<sup>1</sup> G.B. Montorsi, Chiara d'Asissi, – maestra di vita, Padova 1997.

<sup>2</sup> A. Markova, Das Geheimnis der Heiligkeit Klaras, CC 19(1995), s. 45–48.

<sup>3</sup> D. Baer, Lebensgestaltung aus dem Gebet des Evangeliums bei Klara von Assisi, CC 20(1995), s. 34–43; L. Deslauriers, Die Liebe und die Freude, CC 20(1995), s. 6–7.

<sup>4</sup> Hbr 1,1–2.

właśnie wszechmoc Boża urzeczywistnia się w słabości. Chrystus jako *ubogi położony w żłobie* (Łk 2,12), *ubogi żył i nagi zawisł na krzyżu*<sup>5</sup>. Tenże Bóg jest zarazem dla Klary największym Pięknem, które zajaśniało na krzyżu, który jako *najpiękniejszy spośród synów ludzkich* (Ps 45,3), stał się dla twego zbawienia najlichszym z ludzi, był wzgardzony, zbity, poraniony przez biczowanie (por. Mt 19,20; 27,26) *na całym ciele i zmarł wśród męczarni na krzyżu*<sup>6</sup>. Zatem mistyczne doświadczenie w przekonaniu Klary realizuje się we wnętrzu człowieka, w jego świadomości, we wspólnocie egzystencjalnej z Chrystusem.

## I. OGRANICZENIA I WIELKOŚĆ CZŁOWIEKA

Od początku życia człowieka dostrzega Klara istniejący związek pomiędzy tajemnicą ubóstwa człowieka i grzechem. Człowiek jest wezwany do życia w harmonii z Bogiem i z bliźnim, i to potwierdza natura ludzka. Dlatego pełnia zrealizowania się człowieka ma miejsce w jego otwartości się na Boga i na bliźnich. W tak ukazanej kwestii, Klara ukazuje grzech jako zerwanie tej relacji, w której czyn staje się egocentryczny. Dlatego Klara mając tego świadomość pisze: *Napominam i zachęcam w Panu Jezusie Chrystusie, aby siostry wystrzegały się wszelkiej pychy, próżnej chwały, zazdrości, chciwości* (por. Łk 12,15), *troski i zapobiegliwości tego świata* (por. Mt 13,22; Łk 21,34), *obmowy, szemrania, niezgody i podziału*<sup>7</sup>.

Skutkiem odwrócenia się człowieka od Boga i od swoich bliźnich jest coraz bardziej koncentrowanie swej uwagi wyłącznie na konieczności zaspokojenia swych wszystkich pragnień i żądz. Jednak po czasie człowiek i sam dostrzega, że jego świat zamknął się jedynie w dobrach doczesnych. Klara wskazuje, że jedynie ubóstwo na miarę Jezusa może przywrócić w człowieku właściwą hierarchię wartości<sup>8</sup>. Dlatego tak ważne dla niej jest rozeznanie i uświadomienie, że zło jest skutkiem jedynie ludzkiej decyzji bez odniesienia się do Boga i bliźniego. Jako pierwszą przyczynę grzechu widzi Klara pychę, która w jej rozumieniu jest odmową uznania swych ograniczeń poznawczych i separowanie się od Boga jako inicjatora każdego dobra<sup>9</sup>. W słowach prostych, ale nad wyraz konkretnych i stanowczych, dotyka Klara istoty sensu „bycia” człowieka zranionego przez grzech. Ukazuje ona istnienie w człowieku egzystencjalnej słabości i ograniczoności ukrytej w głębi duchowych pragnień. *Nasze ciało nie jest ze spiżu, ani siły nasze nie są jak skała* (por. Hi 6,12), *przeciwnie, jesteśmy kruche i skłonne do wszelkiej słabości cielesnej*<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Test 45; por. M. Röttiger, *Ich Klara...*, CC 20(1995), s. 10–12.

<sup>6</sup> 2 L 20; por. S. De Guidi, *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, w: Corso di morale, T. Goffi, G. Piana (red.) Bologna 1983, s. 221–309.

<sup>7</sup> Reg 10,6; por. L. Ronza, *Die Klausur im Orden der armen Schwestern der heiligen Klara*, CC 22(1996), s. 14–20.

<sup>8</sup> A. Dziuba, *Dynamika człowieka wiary*, CT 2(1991), s. 73–83.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> 3 L 38–39; por. J. Eckert, *Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu*, MThZ 24(1973), s. 301–325.



Ową słabość, zdaniem Klary, pograża jeszcze bardziej grzech i jego konsekwencje. Dlatego nawołuje ona swoje siostry, by umiały dostrzec niszczące znaczenie grzechu, a wybrały trud trwania w wierności Chrystusowi i Jego przesłaniu. *Zrozumieliście, wierzę w to mocno, że Pan obiecuje i daje królestwo niebieskie tylko ubogim* (por. Mt 5,3), *bo jeśli się kocha rzeczy doczesne, traci się owoce miłości. Nie można przecież służyć Bogu i mamonie, bo albo jednego się kocha a drugiego nienawidzi, albo jednemu się służy a drugim wzgardzi* (por. Mt 6, 24). *Wiecie, że człowiek ubrany nie może walczyć z nagim, bo łatwiej powalić na ziemię tego, kogo jest za co uchwycić, wiesz przy tym, że nie można ubiegać się o chwałę na tym świecie i królować z Chrystusem na tamym, i łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogaczowi dostać się do nieba* (por. Mt 19,24)<sup>11</sup>.

Dla Klary śmierć człowieka jest przede wszystkim owocem jego własnej akceptacji niepożądanych żądz, które go niszczą. Gdy człowiek żyje jedynie samym sobą, pograża się w samym sobie i w końcu, w obliczu doświadczanych przeżyć, staje się sam dla samego siebie niewiele znaczącym. *Mylą się w tym niektórzy królowie i królowe tego świata, bo choć ich pycha dosięga nieba, a ich głowy dotykają chmur, będą w końcu zapomniani jak śmietnik*<sup>12</sup>.

Kiedy człowiek myśli o swoich ograniczeniach, o swoich słabościach, o swoich skłonnościach i przywiązaniu do grzechu, marzy być zawsze „kimś innym”, niż w rzeczywistości sam jest<sup>13</sup>. Nadto w centrum swej egzystencji odnajduje on chęć i możliwość rzeczywiście bycia „kimś innym”, gdy staje w korelacji do Boga i bliźniego. W obrazie Boga najwyraźniej widnieje sposób wyjścia z granic swej ludzkiej ułomności i wraz z całą swoją zaakceptowaną osobowością wspiąć się na wyżyny duchowego życia ubogającego „ubogi świat ciała”. Zatem dopiero po przyjęciu daru Bożej egzystencji, zdaniem Klary, człowiek potrafi tak żyć, jak go do życia stworzył Bóg. Poprzez wiarę ma człowiek możliwość istnienia, którego dopełnieniem po ziemskim życiu jest niebo. Tak koegzystując z Bogiem i bliźnim otwiera się człowiek na realizację ufności, która jest uzasadnieniem każdego podejmowanego czynu.

Dla Klary wszystko, co stanowi wartość dobra, piękna, sprawiedliwości, mocy w człowieku, znajduje swoje spełnienie w Chrystusie. *Kochając Go, jesteście czystsza, dotknąwszy, staniecie się jeszcze czystsza, przyjąwszy, jesteście dziewicą. Jego potęga jest większa, szlachetność wyższa, spojrzenie piękniejsze, miłość słodsza i cały wdzięk wytworniejszy*<sup>14</sup>. Elementem, więc konsolidującym zaistnienie Bożych wartości w człowieku jest, jak bardzo wyraźnie akcentuje Klara, miłość. Ona to czyni z człowieka istotę zdolną do życia na miarę Bożego powołania do świętości. Dlatego więc tylko w miłości ludzkie doświadczenia stają się ubogaceniem natury ludzkiej i „odczytaniem” właściwego przeznaczenia. Bóg — jak pisze Klara — jest pełnią życia, która daje człowiekowi otwartemu na Niego „stabilność”

<sup>11</sup> 1 L 25–28; por. M. Röttiger, Klara von Assisi. Die Geschichte ihres Lebens, Werl/Westf. 1993, s. 96 n.

<sup>12</sup> 3 L 27–28.

<sup>13</sup> H. Frankenmöhle, *BiKi* 3(1979), s. 90–94.

<sup>14</sup> 1 L 8–9; por. O. Schmucki, Das kontemplative Gebet in den Schriften und in der Lenensschreibung der heiligen Klara von Assisi, *Fid* 81(1994), s. 124–138.

życia miłością przeżywaną na tym świecie. Dlatego Klara wskazuje na fakt wkomponowania się pełni swej osobowości w kontemplację tajemnicy prawdy i Bożego ubóstwa, która to pobudza do poszukiwań tego, co jako najważniejsze w życiu ludzkim i tego, co ma prowadzić do celu jakim jest Bóg i zbawienie. Tak, więc w świetle Osoby Jezusa przedstawia Klara walor realizmu życia ludzkiego, gdzie ludzka słabość zostaje przejęta przez Jezusa, by jej ponownie przywrócić wymiar świętości<sup>15</sup>.

## II. BÓG W CENTRUM LUDZKIEGO ISTNIENIA

Klara jest przekonana, że między Bogiem a człowiekiem istnieje „cudowna więź” prowadząca człowieka do życia z Bogiem<sup>16</sup>. Chrystus posłany przez Boga Ojca dokonał dzieła zbawienia świata poprzez swoją mękę i śmierć na krzyżu. Owe wydarzenie zbawcze, które przenika do głębi jestestwa człowieka objawia Boga, który ukochał świat mimo jego grzechu i pojednał go na nowo ze sobą. Tę myśl akcentuje Klara w liście do Agnieszki, gdy pisze: *Bądźcie dzielną w świętej służbie rozpoczętej z gorącej tęsknoty za ubogim Ukrzyżowanym; wycierpiał On za nas wszystkich mękę krzyżową* (por. Hbr 12,2) *i wyrwał nas spod władzy księcia ciemności* (por. Kol 1,13), *który nas trzymał skutych kajdanami z powodu grzechu Adama. I tak pojednał nas* (por. 2 Kor 5,18) *z Bogiem Ojcem*<sup>17</sup>.

Objawienie Boga w Ewangelii, zdaniem Klary, dotyka istoty ludzkiego doświadczenia i zgłębienia życia z Bogiem. Sam człowiek nie jest w stanie zrozumieć swego ubóstwa, a gdy je już doświadczy, szuka jej uzasadnienia. Klara jest przekonana, że w tym kryje się dla człowieka wezwanie do poznania siebie jako „syna Adamowego”, dotkniętego grzechem pierworodnym i jego konsekwencjami. Jednak w korelacji do Boga człowiek ma możliwość rozeznac swoją rzeczywistość „bycia” w świetle aktu stwórczego na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jest *najbardziej godnym stworzeniem*, chociaż jest dotknięty i zraniony przez grzech<sup>18</sup>. Ale *święta więź przemiany* istniejąca między Bogiem i człowiekiem dokonuje uświęcenia natury ludzkiej i prowadzi do zbawienia. Tego nikt nie był w stanie dać człowiekowi jak tylko sam Bóg poprzez dar męki, śmierci i zmartwychwstania Swego Syna — Jezusa. *Ukrzyżowany; wycierpiał On za nas wszystkich mękę krzyżową* (por. Hbr 12,2) *i wyrwał nas spod władzy księcia ciemności* (por. Kol 1, 13), *który nas trzymał skutych kajdanami z powodu grzechu Adama. I tak pojednał nas* (por. 2 Kor 5,18) *z Bogiem Ojcem*<sup>19</sup>.

W wydarzeniu męki i śmierci Chrystusa realizuje się największa tajemnica ubóstwa Syna Bożego (ubóstwo serca i ubóstwo fizyczne). Chrystus nie wyzbył się swojej Bożej natury, lecz, *żeby stać się podobnym do ludzi i postępować jak człowiek* (por. Fil 2,6–11), zrzekł się „promieniowania” swojej Bożej chwaly na

<sup>15</sup> F. Demarsin, Klara heute, CC 19(1995), s. 26–29.

<sup>16</sup> Por. 1 L 30.

<sup>17</sup> 1 L 13–14; por. H. Schneider, Brief an die Berufene, CC 18(1994), s. 1–4.

<sup>18</sup> Por. 3 L 21; H. Schneider, Das Wort Gottes in der Kontemplation im Hören auf Klara von Assisi, *OrdKor* 35(1994), s. 135–139.

<sup>19</sup> 1 L 13–14; M.B. Umiker, Die heilige Klara von Assisi, Werl/Westf. 1987, s. 20 n.

naturę ludzką. On stał się *podobnym we wszystkim do ludzi* (Hbr 2,17) z wyjątkiem grzechu (Rz 8,3; por. 2 Kor 5,21; Hbr 4,15). Chrystus stał się *nosicielem pełni Boga*, która emanuje poprzez Niego na ludzką naturę dotkniętą przez grzech i śmierć. W rozumowaniu Klary stał się Jezus *biedny i ubogi*, by dać człowiekowi możliwość zrozumienia swego *ubóstwa i biedy* i nadać temu właściwe znaczenie zbawcze. Fakt Wcielenia i cała tajemnica zbawienia dokonanego przez Chrystusa jest dla Klary nie tylko ewenementem Bożej miłości, ale nadto zrealizowaniem „ubóstwa” przez samego Jezusa: *O, wy wszyscy, którzy przechodzicie drogą, przyjrzyjcie się i zobaczcie, czy jest boleść podobna do tej, co Mnie przytłacza* (Lm 1,12); *wołającemu i żalącemu się odpowiedzmy jednym głosem i jednym duchem, jak sam mówi: Stale je rozważa i wzdycha z miłości dusza moja* (Lm 3,20)<sup>20</sup>.

Chrystus przyjął na siebie konsekwencje ludzkiego grzechu aż do ekstremalnego realizmu cierpienia i ofiary. W tym dostrzega Klara relację fizycznego ubóstwa w odniesieniu do ubóstwa serca. Motyw ubóstwa Jezusowego serca nie zrażającego się bólem i fizycznym cierpieniem jest dla Klary przejawem możliwości Chrystusa, które *wytryska z ubóstwa*. Tym samym zbawienie człowieka wywodzi się z upokorzenia Chrystusa. Klara pisze: *Jeśli więc tak wielki Pan zstąpił w łono Dziewicy, chciał się okazać w świecie wzgardzony, biedny i ubogi* (por. 2 Kor 8,5), *aby ludzie bardzo ubodzy i biedni, bo dotkliwie odczuwający brak pokarmu niebieskiego, stali się w Nim bogaci przez posiadanie królestwa niebieskiego*<sup>21</sup>.

Tajemnicę ubóstwa objawiającą się egzystencjalnie w tajemnicy zbawienia uzasadnia Klara opierając się na dostępnym wówczas przekazie Ewangelii. Potwierdza to cały szereg używanych przez nią pojęć i określeń biblijnych.

W swojej argumentacji wielkości „ubóstwa” Jezusa wskazuje Klara na sens podjętego przez Jezusa życia w ubóstwie. Dlatego to rozumiejąc decyduje się Klara sama, i zarazem zachęca swoje siostry, do *naśladowania ubożego i pokornego Jezusa Chrystusa*<sup>22</sup>. Tym samym odkrywa swoje własne ubóstwo, słabość natury względem działania grzechu, które staje się dla niej jednocześnie motywem dokonania z pomocą łaski Bożej w sobie samej na nowo przeobrażenia i podążania drogą Bożego powołania do świętości. Do Agnieszki pisze: *Jeśli będziesz z Nim cierpieć, będziesz z Nim królować* (por. Rz 8,17; 2 Tym 2,12; *jeśli będziesz umierała z Nim na krzyżu męczeńskim* (por. 2 Tym 2, 11), *będziesz mieszkała z Nim w niebie* (por. Ps 110,3) *w chwale świętych, a imię twoje zostanie zapisane w księdze życia i będziesz sławna wśród ludzi* (Ap 3,5). *Dlatego będziesz miała wieczny udział w chwale królestwa niebieskiego zamiast rzeczy ziemskich i przemijających, w dobrach wiecznych zamiast krótkotrwałych i żyć będziesz na wieki wieków*<sup>23</sup>.

Ubóstwo stanowi dla Klary punkt centralny jej duchowych rozważań, czego potwierdzeniem jest podjęcie przez nią działań zmierzających do rozeznania

<sup>20</sup> 4 L 25–26; por. J. Giblet, L'Alleanza di Dio con gli uomini, w: Grandi temi biblici, J. Giblet (red.), Alba 1968, s. 27–43.

<sup>21</sup> 1 L 19–20; por. H. Schneider, Klara – Meisterin der Kontemplation, CC 14(1992), s. 20–27.

<sup>22</sup> 3 L 4; T. Z we e r m a n n, Nichtsdestoweniger. Über den dritten Brief der heiligen Klara an die heilige Agnes von Prag, WiWei 57(1994), s. 6–20.

<sup>23</sup> 2 L 18–23.

i wkomponowania „ubóstwa” Jezusa w swoje dalsze życie. Tego doświadcza Klara, gdy dostrzega w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa zbawczy charakter Jezusowego życia w „ubóstwie”. *Dlatego klęcząc i pochylając się głęboko duszą i ciałem, powierzam wszystkie moje siostry, obecne i przyszłe, świętej matce, Kościołowi Rzymskiemu, Ojcu świętemu, [...], aby ta „mała trzódka”* (por. Łk 12,32) [...] *zachowywała zawsze święte ubóstwo*<sup>24</sup>.

Dla Klary „ubóstwo” winno mieć tendencję stania się istotną cechą egzystencjalną jedności Kościoła. Domaga się tego, bowiem motyw zbawczy Kościoła i jego odpowiedzialność za przekazywaną światu wartość ewangelicznego przesłania Jezusa o królestwie Bożym. Tylko na tej drodze wierności Jezusowi istnieje dla Klary przekonujący argument życia na miarę Jezusowego „ubóstwa”. *Przestrzegaj, czego przestrzegasz, czyni, co czynisz, i nie ustawaj* (por. Pnp 3,4), *lecz krokiem szybkim i lekkim, nie urażając stopy, żeby nie przyłgnął do niej nawet pył, podążaj bezpiecznie z radością, ochoczo i ostrożnie ścieżką szczęśliwości. Nikomu nie wierz, z nikim się nie zgadzaj, kto by cię chciał oderwać od tego postanowienia, kto by ci był zgorszeniem w drodze* (por. Rz 14,13), *abyś spełniła swoje śluby wobec Najwyższego z taką doskonałością, z jaką cię powołał Duch Pański* (por. Ps 50,14)<sup>25</sup>. W tym można dostrzec przekonanie Klary o wielkiej tajemnicy życia Boga objawionego w Jezusie, czego potwierdzenie znajduje Klara u św. Pawła: *Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił*<sup>26</sup>. Tak doprowadza Klara do stwierdzenia, że Bóg w Jezusie Chrystusie ubogaca człowieka poprzez Jego „ubóstwo”. Tym samym stara się Klara wskazać na wielkie oddziaływanie Boga na ludzką naturę i jego duchowe wartości<sup>27</sup>.

### III. CHRYSZTUS „DROGĄ” CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI CZŁOWIEKA

W swoim 3. liście do Agnieszki Klara *życzy radości zbawienia i wszystkiego dobrego, czego tylko można pragnąć od Dawcy zbawienia* (por. Hbr 2,10)<sup>28</sup>. Objawienie Autora zbawienia (Bóg Stwórca i Zbawiciel) staje się dla niej zaistnieniem wielkiej radości. Już w ST, Bóg obecny w historii Izraela, był uznawany za źródło radości. Kontynuacją tego jest NT począwszy od radości przenikającej niezwykle wydarzenia zapisane zwłaszcza u Łukasza, jak: Zwiastowanie i pozdrowienie Maryi przez Archanioła Gabriela, nawiedzenie św. Elżbiety przez Maryję, Narodzenie Jezusa jako radość aniołów i pasterzy. Św. Paweł wskazuje na radość nadziei, na radość doświadczaną pokorą i cierpieniem, która jest owocem Ducha Świętego<sup>29</sup>. Nie jest to jednak radość w wymiarze przemijającego entuzjazmu, lecz radość duchowa człowieka wierzącego w chwilach próby

<sup>24</sup> Test 44–47; por. H. Schneider, Klara und Klarissen im deutschsprachigen Raum. Zur 800-Jahrfeier der Geburt der heiligen Klara von Assisi 1193–1993, Furth/Landshut 1993, s. 71 n.

<sup>25</sup> 2 L 11–14.

<sup>26</sup> 2 Kor 8,9.

<sup>27</sup> E. Gra u, Leben und Schriften der heiligen Klara, Werl/Westf. 1997, s. 26 n.

<sup>28</sup> 3 L 2; M. R u t h, Der Heilige Geist und die Berufung des Tausches, CC 27(1998), s. 27–30.

<sup>29</sup> Por. Gal 5,22.

i doświadczeń<sup>30</sup>. Dlatego owa „doskonała radość” jest dla Klary sposobem na życie w sytuacjach trudnych i poddanych cierpieniom, a także jest wyrazem pogody ducha, który sprzyja doznaniu oznak zbawienia. W tym dostrzega Klara „drogę” chrześcijańskiej nadziei wiodącą z trudnych sytuacji życiowych ku autentycznej wolności ducha. *Naprawdę mogę się cieszyć i nikt nie może mnie takiej radości pozbawić, ponieważ osiągnęłam to* (por. Pnp 3,4), *czego pragnęłam pod niebem; widzę, bowiem, jak wsparta cudowną siłą mądrości pochodzącej od samego Boga, odnosisz niespodziewane i niewypowiedziane zwycięstwo nad przebiegłością chytrego wroga* (por. Rdz 3,1), *nad zgubną pychą natury ludzkiej i nad próżnością zwodzącą serce ludzkie*<sup>31</sup>.

Klara czerpie swoją radość ze źródeł Pisma św., a przede wszystkim z *odzwońcedlenia ukrytego skarbu* ewangelicznej przypowieści. *Królestwo Boże podobne jest do skarbu ukrytego w roli. Znalazł go pewien człowiek i ukrył ponownie. Uradowany poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił tę rolę*<sup>32</sup>. Dla Klary owym znalezionym i ponownie ukrytym skarbem jest pragnienie Boga<sup>33</sup>. Dlatego jest ono dla Klary znaną odpowiedzią na potrzebę ponownego duchowego narodzenia się i postępowania drogą nowego życia już w pełni naśladowując Jezusa. To prowadzi do osiągnięcia królestwa Bożego egzystującego w czynie podjętego trudu zrealizowania Bożego powołania do świętości. Pomoc w tym dziele widzi Klara w darze Bożej łaski, która wypełnia wnętrze człowieka jako odpowiedź Boga na wezwanie człowieka. W ten sposób realizuje się królestwo Boże, które w człowieku otwartym na Boga dokonuje nadprzyrodzone przemiany w świadomości wiary człowieka. To przekonuje, że człowiek jest rzeczywiście miejscem działania Boga, nawet wtedy, gdy człowiek jest doświadczany przez żądze tego świata. Klara dostrzegając to uzasadnia, że człowiek staje się *pomocnikiem Boga*, i że jest on zdolny być podporą innym, słabszym członkom Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>34</sup>. Tym samym motywuje to człowieka do odpowiedzialności za zbawienie nie tylko samego siebie, ale i innych. Poprzez więc świadome odnajdywanie Boga jako „ukrytego skarbu” zaczyna w człowieku rozwijać się świadomość godności dziecka Bożego powołanego przez Boga do w świętości tu na ziemi i dziedziczenia szczęścia nieba w wieczności. A to jest pragnieniem każdego człowieka, by się zbawić i żyć w szczęśliwości wiecznej. Tak jak Chrystus stał się Człowiekiem i przyjął ludzką naturę, by ją Sobą ubogacić i uświęcić, tak dla każdego człowieka ludzka natura stanowi fundament, na którym buduje życie święte łaska<sup>35</sup>. Dla Klary argumentem tej myśli teologicznej jest prawda o Bogu i Jego Objawieniu się w Jezusie Chrystusie. Z tego wynika dla niej, że takiego sposobu Objawienia Boga nie można separować od relacji do ludzkiej natury. Tym bardziej fakt obecności Jezusa wśród ludzi jest spotęgowany również Jego przebywaniem „we wnętrzu” ludzkiego serca. A to jest dla Klary potwierdzeniem istnienia bezgranicznej miłości Boga, która

<sup>30</sup> Por. 1 Tes 1,6 n.

<sup>31</sup> 3 L 5–6; por. J. Montes, *Die Braut – Kontemplation als „Forma vitae”*, CC 30(1999), s. 21–23.

<sup>32</sup> Mt 13,44.

<sup>33</sup> A. Kretzer, *Christsein in dieser Welt*, BiKi 4(1980), s. 130–137.

<sup>34</sup> A. Lagier, *In der Schule des Gebetes bei Klara von Assisi*, w: Klara von Assisi, L. Hardick (red.), Werl/Westf. 1980, s. 83 n.

<sup>35</sup> L. Oberlinner, *Identifikation mit Jesus?*, BiKi 3(1977), s. 76–78.

właśnie dla człowieka została ukrzyżowana i zmartwychwstała, by i człowiek mógł żyć mimo dotykających jego natury cierpień i śmierci. By móc tego doznać potrzebna jest człowiekowi odwaga wejścia na drogę duchowej *transformatio*, która prowadzi do poznania i zaakceptowania tego, co Bóg przeznaczył człowiekowi na drodze do zbawienia<sup>36</sup>.

#### IV. IDEA BOŻEJ TRANSFORMACJI

W swoich listach Klara zachęca Agnieszkę i swoje siostry do podzielenia się swoimi duchowymi doświadczeniami: *Wpatruj się umysłem w zwierciadło wieczności, wnieś duszę do blasku chwały* (por. Hbr 1,3), *przyłóż serce do obrazu boskiej istoty* (por. Hbr 1,3) *i przez kontemplację cała się przemieniaj w obraz samego bóstwa* (por. 2 Kor 3,18), *abyś i ty odczuła to, co odczuwają przyjaciele kosztując ukrytej słodyczy, zachowanej od początku przez Boga dla tych, którzy Go miłują* (por. Ps 31,20; 1 Kor 2,9)<sup>37</sup>.

W tym zaproszeniu Klary do *transformatio* wyróżnia Klara trzy etapy:

1) Na początku ma miejsce duchowy odpoczynek, kontemplacja: *Wpatruj się umysłem w zwierciadło wieczności, wnieś duszę do blasku chwały*<sup>38</sup>. Łacińskie słowo *pono*, mające swoje odniesienie do francuskiego słowa *poser*, do włoskiego *collocare*, *fissare*, oznacza przymocować, utrwałać, ustalać, określać, stabilizować się. Dla Klary owe określenie oznacza poprzez kontemplację utrwalenie swego spojrzenia na Jezusie tak, by swoim życiem Go odzwierciedlać, by świadomie trwać w jednoczącym spojrzeniu miłości. Nie mówi tu Klara o kontemplacji opartej na widzialność wzrokowej, lecz bazującej na duchowych przeżyciach. W tym staje się dla Klary w realiach życia elementów człowieczeństwa, mocy wiary, koniunktury właściwie rozumianego ubóstwa, pragnienia Boga jako „skarbu ukrytego” w roli ludzkiego serca, urzeczywistnienie czynu *sprzedania wszystkiego, czego się posiada, by kupić owe pole łaski*. Klara posługuje się również dla określenia „ducha” pojęciem *mens*, które rozumuje jako interpretację dynamicznej zdolności człowieka. Zaś określenie *anima* (dusza) odpowiada u Klary sprecyzowaniu zdolności refleksyjnej człowieka.

2) *Utrwalaj swoje serce w Tym, który jest wizerunkiem Bożej istoty*<sup>39</sup>. Tym wyraża Klara podjęty czyn woli i tkliwej czułości. Pojęciu *cor* (serce) nadaje ona znaczenie elementu tkliwego przywiązania się czy czułości.

3) Na końcu wkracza Klara w wymiar upodobania i radości: *Abyś i ty odczuła to, co odczuwają przyjaciele kosztując ukrytej słodyczy, zachowanej od początku przez Boga dla tych, którzy Go miłują*<sup>40</sup>. Użyte przez Klarę pojęcie *dolcezza* (słodycz) wyraża *słodycz ukrytą*, która nie da się skonfigurować w wymiar „natychmiastowy” czy „dostrzegalny”. Owa „słodycz” ma raczej swoje odniesienie

<sup>36</sup> M. Gabriela, *Leben aus dem Geheimnis der Heiligsten Eucharistie*, CC 15(1993), s. 13–15.

<sup>37</sup> 3 L 12–14; por. F. Dima, *Klara und die Kirche*, CC 19(1995), s. 34–39.

<sup>38</sup> 3 L 12; por. M. Antoniette, *Die göttliche Tugend der Hoffnung im Leben unserer hl. Mutter Klara*, CC 18(1994), s. 10–14.

<sup>39</sup> 3 L 13.

<sup>40</sup> 3 L 14.

do interpretacji biblijnej, gdzie jest mowa o tym, jak Bóg karmi swój lud chlebem, który zaspakaja pragnienia wszystkich sprawiedliwych, to jest tych, którzy Go miłują<sup>41</sup>. Także Chrystus udziela „swej słodyczy”, gdy mówi: *Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie*<sup>42</sup>. Tak, więc dla Klary Jezus jest objawieniem największej „słodyczy” Boga<sup>43</sup>.

Klara zwraca uwagę na fakt całkowitego zaangażowania się człowieka w kontemplację, wraz z całym swym jestestwem, które kształtuje człowieczeństwo: tj. zaproszenie do zatrzymania się, do „utrwalenia” spojrzenia na Chrystusa, „odpoczynku” w Chrystusie jako „zwierciadło wieczności”, „blasku chwały”, „wizerunku Bożej istoty”. Dla Klary Syn Boży objawia Ojca, który jest „wieczny”, który jest „chwałą” i „Bożą istotą”. Tę ideę Bożej transformacji czerpie Klara z Pisma św., zwłaszcza z 2 Kor 3,18: *My wszyscy z odłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu*.

Klara w swoich pismach rozwija myśl, że człowiek kontemplując „blask chwały Boga” stopniowo „wnika” w tę chwałę poddając się transformacji. W efekcie człowiek „odpoczywając w Bogu”, co sugeruje stan statycznego trwania, przyjmuje sens tajemniczego „odpoczynku” dynamicznego, w którym dokonuje się transformacja. To urzeczywistnia wizerunek Boży, którym jest Chrystus, Syn Boży, *zwierciadło wieczności*<sup>44</sup>. Zarazem wyjaśnia to Klarze, że człowiek znajduje się także przed tajemnicą swego człowieczeństwa stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

## V. WIARA JAKO ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA NA MIŁOŚĆ BOGA

Pisma Klary adresowane do Agnieszki nacechowane są wizją człowieka optymistycznego. Nadto element wiary sprawia, że ów człowiek, który zachowuje właściwe relacje względem Boga, eksponuje tym swoją największą godność wśród stworzeń. Dlatego Klara w sposób szczególny wskazuje na wiarę jako element decydujący o więzi życia człowieka z Bogiem. Im bardziej człowiek wierzy, tym bardziej otwiera się na Boga i Bóg „mieszka w nim”. *Oto wiadomo, że łaska Boża przewyższa wartością wszystko i że przez łaskę dusza wiernego człowieka jest większa od nieba, bo niebiosa ze wszystkimi stworzeniami nie mogą objąć Stwórcy (3 Krl 8,27), tylko dusza wierna jest Jego mieszkaniem i siedzibą (por. J 14,23), a to jedynie przez miłość, której pozbawieni są bezbożni. Oto wiadomo, że łaska Boża przewyższa wartością wszystko i że przez łaskę dusza wiernego człowieka jest większa od nieba, bo niebiosa ze wszystkimi stworzeniami nie mogą objąć Stwórcy (3 Krl 8, 27), tylko dusza wierna jest Jego mieszkaniem i siedzibą (por. J 14,23), a to*

<sup>41</sup> Por. Mdr 16,20–21.

<sup>42</sup> Mt 11,29 n.

<sup>43</sup> Por. Mt 12,18 n.

<sup>44</sup> 3 L 12; por. M. Regina, *Das Gebet des Herrn in der Spiritualität der hl. Klara von Assisi*, CC 20(1995), s. 26–29.

*jedynie przez miłość, której pozbawieni są bezbożni. Prawda, bowiem mówi: „Kto Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca Mego i Ja będę go miłował (J 14,21), i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23)<sup>45</sup>.*

Także antropologia Klary jest zdumiewająca. Wskazuje ona, że wielkość Boga objawiająca się w Jego poniżeniu i opuszczeniu, jest dla człowieka miejscem odczytania jego prawdziwej wielkości i godności. To stanowi dla Klary fundament, na którym rozwija się wiara człowieka, którą uwarunkowują zasadnicze przymioty. Ponieważ Bóg przychodzi do człowieka, aby w nim zamieszkać z całą swoją tajemnicą, dlatego konieczna jest potrzeba zaistnienia i trwania więzi miłości między Bogiem a człowiekiem. *Prawda, bowiem mówi: „Kto Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca Mego i Ja będę go miłował (J 14, 21), i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać (J 14,23)<sup>46</sup>. Klara cytuje również dwa fragmenty Ewangelii św. Jana: Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie<sup>47</sup> oraz Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać<sup>48</sup>.*

Klara jednoznacznie wskazuje na konieczność uwzględnienia i właściwego rozeznania doświadczeń duchowych chrześcijanina. Cały, bowiem ten proces duchowych przeobrażeń ma za cel uwzględnienie zarówno Boga jak i człowieka w wymiarze podmiotu, a nie przedmiotu. Motywem tego jest relacja miłości, która egzystuje tylko w wymiarze interpersonalnym, a nie w wartości rzeczy. Bóg, który pragnie wnikać we wnętrze człowieka, dotyka sobą ludzkiej „intymności”, a to jest już sfera najbardziej duchowego świata człowieka. Mową rozumiejącą tę więź jest wiara.

W pismach Klary daje się zauważyć pewien wysublimowany kontrast istniejący pomiędzy „trwałością” posiadania Boga, a „słabością” posiadania dóbr przemijających ziemskiego świata. Taką relacją odmiennych wartości przedstawia Klara, aby ukazać, że największe zdobyte za życia wartości okażą się na ile są warte w momencie śmierci człowieka. Dla Klary jednoznacznie jedynie Bóg jest dobrem nieprzemijającym. *Jak więc Najświętsza chwalebna Dziewica cieleśnie Go piastowała, tak i ty, idąc Jego śladami (por. 1 P 2,21), zwłaszcza pokory i ubóstwa, możesz Go niewątpliwie zawsze piastować duchowo w czystym i dziewiczym ciele; możesz ogarnąć Tego, który i ciebie i wszystko ogarnia (por. Mdr 1,7; Kol 1,17); możesz posiadać to, co w porównaniu z każdym przemijającym posiadaniem na tym świecie będziesz posiadała trwałe. Mylą się w tym niektórzy królowie i królowe tego świata, bo choć ich pycha dosięga nieba, a ich głowy dotykają chmur, będą w końcu zapomniani jak śmietnik<sup>49</sup>.*

Użyte przez Klarę określenie *świat* ma wymiar oczywisty w sensie miejsca, w którym dokonuje się dzieło zbawienia człowieka. Kiedy Klara czyni aluzje do konkretnych sytuacji swej epoki, myśli o tym wszystkim, co dostrzega wokół siebie: o *pewnych królach i królewnach tego świata*, o motywie ich pychy, gdy są

<sup>45</sup> 3 L 20–23; por. A. P r a d a, Im Schoss des Vaters, CC 29(1999), s. 38–41.

<sup>46</sup> 3 L 23.

<sup>47</sup> J 14,21.

<sup>48</sup> J 14,23.

<sup>49</sup> 3 L 24–28; por. A. C l a r e, Ein Blick auf das Charisma der hl. Klara, CC 18(1994), s. 30–33.



doprowadzeni do nicości jako śmieci<sup>50</sup>. Ale zarazem koncentruje Klara uwagę na obecności Boga w tymże świecie. Świat, chociaż jest dotknięty przez grzech, jest światem umiłowanym przez Boga. A w centrum tego świata znajduje się stworzony przez Boga człowiek. I ta rzeczywistość świata jest rzeczywistością egzystencji człowieka. Świat, bowiem został stworzony przez Boga i jest dobry, piękny i ma sens. Jest on przecież darem Boga, stworzonym z Jego miłości: *Tak, bowiem Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne*<sup>51</sup>. Dlatego też obecność chrześcijanina na tym świecie zawiera w sobie zamysł Boży. W Chrystusie, bowiem dokonało się zbawienie ludzkości. Dlatego człowiek wierzący jest „zaproszony” do niesienia sobą Chrystusa światu żyjąc w ubóstwie i pokorze. A sytuacje trudnych decyzji, rozgraniczeń, niepowodzenia, cierpienia czy oddziaływanie grzechu jest sposobnością konfrontacji zdolności człowieka w walce ze złem i sposobnością ingerencji Bożej pomocy.

Bóg jest ukryty w człowieku. Lecz, w jaki sposób? Bóg wciela się w człowieka na miarę jaką pozwala Mu on „jaśnieć” przez siebie. Klara dostrzega w tym niezwykłość objawiającego się Boga, co wyraźnie przekonywująca jest dla niej osoba Matki Bożej. *Do tej najstodszej Matki przylgnij; porodziła Ona Syna, którego niebiosy nie mogły ogarnąć* (por. 3 Krl 8,27), *a Ona zamknęła go i nosiła w swym maleńkim, świętym, dziewiczym łonie*<sup>52</sup>. Za przykładem Maryi wierzący także staje się miejscem obecności w nim Boga: *Jak więc Najświętsza chwalebna Dziewica cieleśnie Go piastowała, tak i ty, idąc Jego śladami* (por. 1P 2,21), *zwłaszcza pokory i ubóstwa, możesz Go niewątpliwie zawsze piastować duchowo w czystym i dziewiczym ciele; możesz ogarnąć Tego, który i ciebie i wszystko ogarnia* (por. Mdr 1,7; Kol 1,17); *możesz posiadać to, co w porównaniu z każdym przemijającym posiadaniem na tym świecie będziesz posiadała trwałe*<sup>53</sup>. Co oznacza, więc dla Klary określenie „ubogi i pokorny” w tym kontekście jej listu? Pokora jest dla niej „pogodną wdzięcznością” za rzeczywistość, która jest bez względu na jej różnorodne sytuacje w sensie pozytywnym czy negatywnym. Ubóstwo zaś rozumuje Klara jako ubóstwo Jezusa, nie w sensie grzechu, którego On nie posiadał, lecz pod względem znikomości, słabości, ograniczoności, uległości cierpieniom i śmierci, które dotyczą ludzką naturę. Ubóstwo, więc i pokora są dla Klary ściśle związane z czystością: *Tak i ty, idąc Jego śladami* (por. 1 P 2,21), *zwłaszcza pokory i ubóstwa, możesz Go niewątpliwie zawsze piastować duchowo w czystym i dziewiczym ciele*<sup>54</sup>.

Mówiąc o ciele zachowanym w czystości i dziewictwie, Klara nawiązuje do samej siebie. W naturze ludzkiej ma miejsce konflikt między tym, co jest, a tym, co się czyni. Panowanie nad samym sobą umożliwia już bardziej personalne i nacechowane prawdziwą wolnością naśladowanie Boga w dalszym życiu. *Możesz ogarnąć Tego, który i ciebie i wszystko ogarnia* (por. Mdr 1,7; Kol 1,17)<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> 3 L 27–28.

<sup>51</sup> J 3,16.

<sup>52</sup> 3 L 18–19.

<sup>53</sup> 3 L 24–26; por. M. Regina, Der Sohn Gottes wurde für uns zum Weg, CC 22(1996), s. 6–8.

<sup>54</sup> 3 L 25.

<sup>55</sup> 3 L 26; por. M.F. Hone, Klaras Gleichfrömmigkeit mit Christus nach Marian von Florenz, CC (1996), s. 37–44.

Aby znaleźć Boga i ogarnąć Go w sobie samym jest podyktowane koniecznością wejścia we własne wnętrze. Nie rozchodzi się tutaj o ucieczkę od rzeczywistości, od własnego ciała, od innych i od wszystkiego. Człowiek posiada potrzebę wniknięcia w siebie samego, by tam dokonać analizy tego, co się stanowi i tego, co się dokonało. Owe wniknięcie w swoje wnętrze stanowi, więc dla człowieka nie jakąś zapobiegliwość jedynie spełnienia swoich zamierzeń i urzeczywistnienia się, ale prowadzi do analizowania swoich zamierzeń i czynów w świetle form życia ascetycznego i mistycznego.

### **CHRISTUS „DER WEG, DIE WAHRHEIT UND DAS LEBEN” DES MENSCHEN BEI KLARA VON ASSISI**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

In Jesus Christus sieht Klara den armen, demütigen und aus der Liebe sterbenden Bräutigam, der gerade durch die Erniedrigung hindurch sich in seiner Liebe einlädt und in Liebe umarmt. Klara erstrebt eine mystische Vermählung mit diesem Bräutigam. Sie ist bestrebt, diese zu erreichen. Jetzt schon lebt sie in der Erwartung dieser Vermählung, mehr noch: im Klima einer schon beginnenden Vermählung. Deshalb ist für Klara der Erlöser Jesus Christus wirklich „der Weg, die Wahrheit und das Leben“, der immer dem Menschen helfen will, damit er den Himmel erreichen kann.

# **MATERIAŁY**



## RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW W CZASACH WŁADYSŁAWA REYMONTA I WSPÓŁCZESNIE

Treść: — I. Religijność Polaków w czasach Władysława Reymonta. — II. Religijność Polaków w czasach nam współczesnych. — III. Kierunki przemian religijności Polaków. — Zusammenfassung.

Nie ulega wątpliwości, że w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych zmienia się także religijność człowieka, która przejawia się w wierzeniach, języku, rytach, działaniach czy instytucjach. Przez religijność należy rozumieć: *podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania, co do znaczenia rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej*<sup>1</sup>.

Pomimo, że religijność odnosi się do rzeczywistości pozaempirycznej (Bóg, sacrum), posiada także stronę zjawiskową, zewnętrzną życia religijnego: system wierzeń, praktyk i zachowań, odnoszących się do rzeczy świętych, które zespalają ludzi w jedną wspólnotę zwaną Kościołem. Należy także dodać, że religijność jest nacechowana instytucjonalnie, społecznie i kulturowo, ponieważ religia i społeczeństwo są w nieustannej interakcji. *To, co dzieje się w społeczeństwie, ma swoje odbicie w religijności, i odwrotnie, to, co dzieje się z wartościami religijnymi, wpływa na stan świadomości społecznej*<sup>2</sup>. Zadaniem socjologa nie jest pouczanie, jak powinno być, ale opisanie tego, co jest, zrozumienie i wyciągnięcie pewnych wniosków dla przyszłości (tzw. prognoz społecznych).

W literaturze socjoreligijnej przyjął się schemat, stanowiący podstawę do analizy przemian religijności, oparty na dwóch typach idealnych<sup>3</sup>. Pierwszy z nich *terminus a quo*, będzie stanowiła religijność Polaków z okresu życia Władysława Reymonta (1867–1925), drugi zaś *terminus ad quem*, religijność Polaków w czasach nam współczesnych. Przyjmując za punkt wyjścia model *katolicyzmu zamkniętego* (religijność tradycyjna, ludowa), jaki ukształtował się w przeszłości i przenikał wszystkie środowiska społeczne w Polsce<sup>4</sup>, należy poznać cechy

<sup>1</sup> W. Piwowski, Socjologiczna definicja religii, *Studia Socjologiczne* 2(1974), s. 217.

<sup>2</sup> J. Mariański, Religia a Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych, Lublin 1993, s. 5.

<sup>3</sup> W. Piwowski, Socjologia religii, Lublin 1996, s. 281.

<sup>4</sup> A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii, *Roczniki Socjologii Wsi* 8(1970), s. 71.

religijności Polaków na przełomie XIX i XX wieku, w której funkcjonowali przedstawiciele literatury Młodej Polski, a wśród nich także Władysław Reymont.

Czesław Miłosz, podając zwięzłą formułę ruchu Młoda Polska, pisze: *w centrum zainteresowań Młodej Polski znajdował się kryzys religijny. Byli to ludzie przesiąknięci naukowym, ewolucjonistycznym światopoglądem, a ich bunt przeciwko niemu nie był równoznaczny z odrzuceniem przez nich dogmatów. Ale nauka nie mogła im dostarczyć żadnych fundamentów dla wartości. Jakkolwiek ich wiara była podkopana, nie mogli wyrzec się poszukiwania sensu życia i śmierci. Wszehświat był samonapędzającym się mechanizmem, w którym nie było miejsca dla litości i współczucia. Kogoś musiało się o to oskarżyć, wobec czego oni oskarżali Boga*<sup>5</sup>.

Władysław Reymont, dysponujący bezpośrednią i rozległą znajomością życia różnych środowisk, zapewne ulegał także ówczesnym tendencjom w swojej twórczości. Jego wielki cykl epicki *Chłopi* (1904–1909) ukazuje życie wsi, która obchodzi katolickie święta, pije, bawi się oraz pracuje, zawsze w harmonii z rytmem przyrody<sup>6</sup>.

Należy ponadto pamiętać, że analizowana rzeczywistość społeczno-religijna stanowi pewne *continuum*, tzn., że przemiany dokonują się *w określonym układzie społecznym i pod wpływem pewnych mechanizmów społecznych*<sup>7</sup>. Aby więc poznać przemiany religijności Polaków w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych, które dokonały się na przestrzeni lat, od drugiej połowy XIX wieku do czasu obecnego, należy porównać religijność występującą w latach twórczości W. Reymonta oraz religijność funkcjonującą współcześnie.

## 1. RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW W CZASACH WŁADYSŁAWA REYMONTA

Trzeba zaznaczyć, że cechy religijności opisywanej w twórczości Władysława Reymonta zostały ukształtowane w XVII i XVIII wieku. Religijność pozostając w ścisłym związku z tradycyjną społecznością lokalną, formowała się różnorodnie w zależności od warunków panujących w poszczególnych zaborach. W zaborze pruskim i w Galicji był to okres pańszczyźniano-poddańczy, który kończy się około połowy XIX w., a w Królestwie Polskim okres formowania tej religijności kończy się w 1864 r. uwłaszczeniem chłopów<sup>8</sup>.

Karol Górski, analizując życie wewnętrzne i religijność mas tego okresu, pisze: *Masy ludowe pod rządami zaborców były ciemne i trwały w tradycyjnej religijności. Wyjątek stanowił zabór pruski, gdzie świadoma postawa religijna wytworzona została przez ucisk pruski z jednej strony i gorliwą pracę katechetyczną i duszpasterską duchowieństwa z drugiej*<sup>9</sup>. Analogicznie ocenia omawiane czasy Daniel

<sup>5</sup> Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1993, s. 377–378.

<sup>6</sup> Tamże, s. 426.

<sup>7</sup> Tamże, s. 283.

<sup>8</sup> W. Piwowarski, jw., s. 284.

<sup>9</sup> K. Górski, *Życie wewnętrzne i religijność mas*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. II: 1764–1945, Cz. 1. 1764–1918, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1979, s. 686.

Olszewski: *Z jednej strony katolicyzm polski w ostatnich dziesiątkach lat niewoli narodowej był niewątpliwie tradycyjny i zachowawczy, związany ze strukturami społecznymi kultury ludowej i wiejskiej. Z drugiej strony przeniknięty był licznymi programami reformatorskimi, które wychodziły z różnych dzielnic kraju, kręgów i warstw społecznych*<sup>10</sup>.

Religijność ludowa była od dawna przedmiotem zainteresowań badaczy, zwłaszcza etnografów, którzy gromadząc materiały kultury religijnej, opisywali przejawy religijności ludowej. Stefan Czarnowski (1879–1937), polski socjolog i historyk kultury, jako jeden z pierwszych, opisując przejawy i treści religijności, dokonał syntezy katolicyzmu ludności wiejskiej<sup>11</sup>. Religijność była sprawą życia zbiorowego, a postawa religijna jednostek zdeterminowana była faktem ich przynależności do zbiorowości. Typowy był brak rozgraniczenia między religią a narodowością. Wieś tradycyjna, jako wspólnota *zamknięta*, regulowała całokształt życia mieszkańców.

Według Stefana Czarnowskiego religijność ludowa charakteryzowała się następującymi cechami<sup>12</sup>:

1. Nacjonalizmem wyznaniowym. Nastąpiło zespolenie elementów katolicyzmu i polskości. Katolicyzm jako religia większości ludu polskiego odgrywała rolę kryterium narodowościowego. Utożsamiano: Polak to katolik, Niemiec to protestant.

2. Społeczno-narodowym charakterem kultu religijnego. Religijność była najpierw sprawą życia zbiorowego, wyrażała się uczestnictwem w kulcie religijnym grupy lokalnej, regionalnej i narodowej. Była przede wszystkim sprawą życia zbiorowego, dopiero wtórnie — indywidualnego. Mieszano religię z grupą, więź kultową z więzią społeczną.

3. Więzią między religią a życiem codziennym. Obrzędy i wierzenia były ściśle zespolone z życiem codziennym, jego troskami, potrzebami, przesadami. Całe życie od urodzenia do śmierci: troski, radości, rodzina, wioska były uzależnione od opieki świętych patronów. Można mówić o *naginaniu* religii do potrzeb rolnika, zależnego od przyrody.

4. Naiwnym sensualizmem pomieszanym z magicznym rytualizmem. W religijności dominowało nastawienie praktyczne i konkretne. Np.: *ożeń się z dziewczyną, którąś uwiódł, za pokutę idź na pielgrzymkę*. Kult obrazów identyfikowano z realnymi postaciami.

5. Potrzebą statusu społecznego zaspokajaną przez religię. Każdy miał wyznaczoną rolę do spełnienia w zależności od miejsca w strukturze społecznej, zależnie od pokolenia, stanu, wieku, płci i pozycji społecznej. Dotyczyło to miejsca i funkcji podczas procesji, modlitwy, spotkania.

6. Tradycjonalizmem i rytualizmem. Religijność była uboga doktrynalnie. Spełniane systematycznie akty kultu nie szły w parze ze znajomością prawd religijnych. Religijność nie miała związku z osobistym doskonaleniem się, cały

<sup>10</sup> D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 277.

<sup>11</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88–107.

<sup>12</sup> W. Piwowarski, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, *SW* 8(1971), s. 355–357.

nacisk kładziono na wypełnianie nakazów i obrzędów. W postępowaniu moralnym odwoływano się do tradycji, zwyczajów, praktyki ojców, nie przywiązując większej uwagi do etycznej treści chrześcijaństwa.

7. Stosunkiem do duchowieństwa. Duchowni byli autorytetami we wszystkich kwestiach odnoszących się do religii. Darzono ich szacunkiem i zaufaniem. W dziedzinie zaś materialnej, dotyczącej odpłatności usług religijnych, dochodziło często do nieporozumień.

W granicach takiej wspólnoty dokonywały się prawie wszystkie czynności jej członków. Mieszkańcy wsi znajdowali na miejscu wszystkie usługi, które zaspokajały ich potrzeby. Więź społeczna miała charakter osobowy i bezpośredni. Sąsiedzi byli skazani na siebie. Ustalone systemy wartości, hierarchie norm etycznych i obyczajowych stanowiły regulatory życia społecznego. Charakterystyczna była postawa nietolerancji wobec odmiennych zachowań. Więź z Kościołem i parafią staje się częścią składową kultury lokalnej.

W ujęciu Władysława Piwowarskiego religijność tradycyjną charakteryzuje:

*a) głębokie i emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców”, b) brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną, c) swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne, d) rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych, e) silna więź z parafią jako wspólnotą lokalną*<sup>13</sup>.

## 2. RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW W CZASACH NAM WSPÓŁCZESNYCH

Przeobrażenia, jakie dokonały się pod wpływem industrializacji<sup>14</sup> (uprzemysłowienia) i urbanizacji<sup>15</sup>, oraz nowe warunki społeczno-ustrojowe zmieniły w sposób zasadniczy rzeczywistość społeczną. Zasadne wydaje się pytanie o religijność Polaków w porównaniu do religijności w czasach W. Reymonta.

Należy jednak pamiętać, że proces ten przebiegał dosyć powoli. Około połowy XIX wieku, w czasie pierwszej industrializacji, głównie na Śląsku, odsetek ludności miejskiej na ziemiach polskich był niski: w 1870 r. — 16%, w 1900 — 20%, w 1931 — 27%, w 1938 — 30%. Polska należała do najslabiej uprzemysłowionych krajów Europy jeszcze przed II wojną światową<sup>16</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że po II wojnie światowej przemysł był w Polsce głównym czynnikiem miastotwórczym. Wydaje się, że środowiska miejskie powinny najbardziej wpływać na zmiany religijności. Odeszły bowiem od jednorodnych

<sup>13</sup> W. Piwoarski, Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską, *CT* 48:1978, nr 1, s. 6.

<sup>14</sup> Industrializacja to „...przejście od gospodarki tradycyjnej, opartej w znacznej mierze na rolnictwie, do gospodarki opartej o rozbudowany przemysł...”. J. Mariński, *Industrializacja a postawy religijne*, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1977, s. 144.

<sup>15</sup> Urbanizacja jest to „proces skupiania się ludności w wielkich miastach, wytwarzanie charakterystycznej kultury wielkomięjskiej i jej upowszechnienie się na inne rodzaje osiedli”. J. Szcepanski, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 380.

<sup>16</sup> W. Piwoarski, *Socjologia religii*, jw., s. 303.



i stabilnych stosunków społecznych. Wskaźnik ludności miejskiej wciąż wzrastał: w roku 1950 wynosił już 36,9%, w 1960 — 48,3%. W 1966 r. miało miejsce zrównanie wskaźników ludności miejskiej i wiejskiej<sup>17</sup>. W następnych latach wskaźnik ludności miejskiej wzrastał wolniej — w roku 1992 wynosił 61,7%. Nastąpiło jednak, podobnie jak w okresie międzywojennym, silne zróżnicowanie stopnia urbanizacji. W 1991 r. zróżnicowanie to pomiędzy województwami wynosiło od 30% (woj. zamojskie) do ponad 93% (woj. łódzkie)<sup>18</sup>. Migracja ludności wiejskiej do miast była więc jednym z podstawowych aspektów urbanizacji.

Z uprzemysłowieniem zakładów produkcyjnych, rolnictwa i usług wiązą się takie zjawiska, jak: specjalizacja, racjonalizacja i desakralizacja. W miastach bardziej niż w środowiskach wiejskich procesy te oddziaływały na religijność<sup>19</sup>.

Specjalizacja jako zjawisko związane z podziałem pracy, polegające na wyodrębnieniu indywidualnych i zbiorowych form działalności, powodowała rozkład tradycyjnych więzi rodzinno-sąsiedzkich. Pojawiły się nowe układy i role społeczne. Wcześniej wspólnoty tradycyjne integrowały jednostki osobiście i bezpośrednio. Jednostki zaś ulegały presji środowiska, spontanicznie przejmowały religijność tradycyjną jako *bagaż kulturowy*, powielając wartości, normy moralne i wzory zachowań swoich rodziców. Specjalizacja sprawiła, że jednostki te znalazły się pod wpływem różnych wartości, pluralistyczne wzory zachowań znalazły się w sferze *wolności od*: nacisku rodziców, sąsiedztwa, opinii publicznej. Wyspecjalizowane grupy odznaczają się bowiem swoistą hierarchią wartości, systemem norm i wzorów zachowań.

Racjonalizacja dotyczyła sposobów myślenia i działania. Postępował proces rezygnacji z dawnego sposobu myślenia i praktyk magicznych oraz kształtowania postawy otwartej na nowości. Miejsce tradycji zajmuje wiedza, technika i racjonalny rachunek. W warunkach społeczeństwa tradycyjnego nie dopuszczano innowacji. Powtarzano zastane wzory zachowań, stosując praktyki dla pozyskania magicznie pojmowanych *sił nadnaturalnych*.

Desakralizacja to *proces eliminowania elementów sakralnych z przekonań, postaw, struktur organizacyjnych i funkcji religijnych*<sup>20</sup>. W literaturze spotykane jest także pojęcie „sekularyzacja” na oznaczenie procesów, w których *religia ustępuje z życia społecznego, co znaczy, że społeczeństwo bierze rozbrat z religią*<sup>21</sup>. W społeczeństwie tradycyjnym instytucje kościelne były zintegrowane z instytucjami świeckimi i wspierały je swoim moralnym autorytetem. Religia instytucjonalnie panowała w społeczeństwie (sakralizacja). Desakralizacja powodowała proces odwrotny — uwalnianie się struktur świeckich spod wpływów instytucji religijnych. Oznaczało to rozluźnienie się więzi ludzi wierzących z instytucjami religijnymi i kształtowanie się zindywidualizowanych zachowań i postaw religijnych.

<sup>17</sup> Tamże, s. 306.

<sup>18</sup> Z. Zarzycka, J.T. Kowalewski, *Rozwój ludności Polski w latach 1919–1993. Życie i Myśl. Zeszyty problemowe* (2). Demografia Polski, Poznań 1994, s. 8.

<sup>19</sup> W. Piwowarski, *iw.*, s. 311–312.

<sup>20</sup> F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 92.

<sup>21</sup> Tamże, s. 81.

Socjologowie wyróżniają cztery fazy przejmowania miejskiego stylu życia i przystosowania się przez ludność pochodzenia wiejskiego:

- fazę identyfikacji z dawną społecznością wiejską,
- fazę akomodacji (naśladownictwa),
- fazę asymilacji (częściowe przystosowanie),
- fazę identyfikacji z nową społecznością miejską<sup>22</sup>.

Tradycje wyniesione ze wsi — według J. Szczepańskiego — wykazują żywotność pięćdziesięcioletnią a nawet dłuższą<sup>23</sup>.

Powyższe procesy powodowały kształtowanie się nowej mentalności — *mentalności technicznej*, która preferowała wartości *świata technicznego*. Rozwój wiedzy naukowej, powiększając możliwości interweniowania w świat rzeczy, tworzył świadomość wolności człowieka i opanowania przyrody. Rosło przekonanie, że człowiek jest twórcą swego przeznaczenia, a prawo zmniejszonego wysiłku stanowi miarę postępu. Rodziło to bunt przeciwko wartościom *świata tradycyjnego* i prowadziło do relatywizacji tych wartości oraz odczytywania ich w kategoriach norm, które można zmieniać i kwestionować. W społeczeństwie o cywilizacji industrialnej, technicznej kształtuje się nowa mentalność. Preferując innowacje ekonomiczno-techniczne, akcentuje się pluralizm systemu wartości, norm i wzorów zachowań oraz przyznaje się pierwszeństwo nowoczesności przed tradycją<sup>24</sup>.

### 3. KIERUNKI PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI POLAKÓW

Uwzględniając przemiany religijności pod wpływem industrializacji (uprzemysłowienia) i urbanizacji, należy pytać o skutki i kierunki tych przemian. Trzeba równocześnie pamiętać, że w Polsce oprócz sekularyzacji, która jest naturalnym skutkiem omawianych wpływów, istniała także wieloletnia ateizacja programowa, zmierzająca konsekwentnie do niszczenia Kościoła, przez dyskryminowanie wszelkich przejawów religijności. *Laicyzacja sterowana* — pisał Ryszard Kamiński, — *miała wpłynąć na mentalność ludzi i instytucje społeczne w celu ograniczenia wpływów Kościoła i tworzenia klimatu dla ateizacji społeczeństwa*<sup>25</sup>.

Okazało się także, że przemiany religijności Polaków nie można interpretować w oparciu o schematy wypracowane na Zachodzie. Mimo intensywnej industrializacji, religijność w Polsce utrzymuje się na dość wysokim poziomie. Do czynników sprzyjających zachowaniu i przekazywaniu tradycji religijnych W. Piwowski zaliczył:

— kontynuowanie tradycji religijnych przez środowisko rodzinne (socjologowie zwracają uwagę na *dziedziczenie życia religijnego przez rodzinę*),

<sup>22</sup> W. Piwowski, Socjologia religii, jw., s. 309.

<sup>23</sup> J. Szczepański, Przesłanki socjologiczne do rozważań nad kierunkami rozwoju dóbr i usług kulturalnych w perspektywie, *Zeszyty Planowania Konsumpcji* 1(1959), s. 158.

<sup>24</sup> W. Piwowski, jw., s. 312–315.

<sup>25</sup> R. Kamiński, Kościół wobec sekularyzacji, w: *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/1999*, Katowice 1998, s. 120.

— związek katolicyzmu z tradycją narodową Polaków (od czasów zaborów katolicyzm na ziemiach polskich pełnił funkcję integracyjną, był symbolem identyfikacji i niezależności narodowej),

— tradycyjnie zorientowane duszpasterstwo polskie (w zdecydowanej większości duchowieństwo polskie było gorliwe i oddane sprawie religii i Kościoła),

— specyfikę ustroju socjalistycznego<sup>26</sup>. *Proces ten był obcy Polakom i laicyzacja sterowana spotkała się z oporem instytucjonalnym i kulturowym*<sup>27</sup>.

Wyniki badań socjologicznych dotyczących religijności Polaków wskazują, że obecnie zdecydowana większość naszego społeczeństwa wyraża identyfikację z Kościołem katolickim. Wiare w Boga albo przynajmniej w jakąś Siłę Wyższą deklaruje około 90% Polaków. Wskaźnik dzieci nieochrzczonych nie przekracza 2%. Prawie wszystkie dzieci przystępują do I Komunii św.<sup>28</sup> Postawy ateistyczne należą do zjawisk raczej marginesowych.

W katolicyzmie polskim istnieje jednak duża różnica pomiędzy wiarą manifestowaną (*wiarą narodu* jako wartością ogólnonarodową) a wiarą realizowaną (wiarą życia codziennego, która powinna być wartością osobistą i przeżywaną). W społeczeństwie polskim upowszechnia się tendencja do zachowania wiary w Boga przy jednoczesnym kwestionowaniu tradycyjnych wzorów życia religijnego. Na tle przemian kulturowo-społecznych wierzący poszukują własnych legitymizacji, przyjmując postawę selektywną. Proces ten przejawia się poprzez kwestionowanie lub odrzucanie niektórych prawd wiary i zasad moralności głoszonych przez Kościół a także zaniedbywanie praktyk religijnych i rozluźnianie więzi z Kościołem i parafią<sup>29</sup>.

Można powiedzieć, że religijność o charakterze selektywnym jest w jakimś stopniu *niekonsekwentna* i *niedokończona*. Przy niskim poziomie wiedzy religijnej prowadzi ona do obojętności a nawet do niewiary. *Należy się liczyć — pisze J. Mariański — że w najbliższej przyszłości — obok wiary pogłębionej i umocnionej (zdecydowani chrześcijanie), obok utrzymującej się wiary tradycyjnej — będą nasilać się postawy świadomej selektywności wobec religii i Kościoła (katolicy selektywizujący) i indywidualnej religijności („religijność bez Kościoła”) oraz postawy indyferentyzmu religijnego i moralnego*<sup>30</sup>. Badania socjologiczne wyraźnie potwierdzają niską wiedzę religijną szczególnie u ludzi o postawach selektywnych i obojętnych wobec wiary. W wierze potrzebna jest harmonia elementu poznawczego i działaniowego. Konieczny jest nacisk w nauczaniu, na pogłębienie treści wiary i umacnianie przekonań religijno-moralnych<sup>31</sup>.

W socjologii mówi się o trzech scenariuszach rozwoju religii i Kościoła:

a) *zwrot ku przeszłości (tradycjonalizm) i sprzeciw wobec nowoczesności:*

b) *przystosowanie do nowej sytuacji społecznej, przez innowację i zmianę tradycji religijnej;*

<sup>26</sup> W. Piwowarski, jw., s. 315–319.

<sup>27</sup> S. Kamiński, jw., s. 120–121.

<sup>28</sup> J. Mariański, jw., s. 261.

<sup>29</sup> Postawy religijne a postawy wobec pracy, w: Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979, s. 323.

<sup>30</sup> J. Mariański, jw., s. 266.

<sup>31</sup> R. Kamiński, Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym, Lublin 1977, s. 126–154.

c) wyprzedzenie nowoczesności, przy wykorzystaniu (zdyskontowaniu) jej słabych punktów<sup>32</sup>.

Drugi i trzeci model zakłada przystosowanie Kościoła ludowego do nowych warunków społeczeństwa pluralistycznego. Należy bowiem pamiętać, że świat współczesny charakteryzuje się nie tylko świeckością, ale i głodem zbawienia oraz transcendencji<sup>33</sup>.

W. Piwowarski wyraźnie stwierdza: *Sacrum jest także zmienną niezależną od nowoczesności i na nią wpływa. Nowoczesność nie eliminuje sacrum, co jednak nie oznacza, że nie jest ono zagrożone poprzez różne ideologie oparte na zsekularyzowanej wizji świata i przeznaczenia człowieka*<sup>34</sup>.

Oznacza to akceptację wielości form religijnego zaangażowania i służbę Kościoła wobec człowieka, który kształtuje w sposób świadomy i wolny swoją wiarę. Chodzi tu o nowe i bardziej skuteczne formy głoszenia wiary i moralności. Ważna jest także permanentna (ciągła, stała) *socjalizacja religijna*<sup>35</sup>, czyli nieustanne wychowywanie i kształtowanie dojrzałych osobowości religijnych oraz świadectwo chrześcijan w życiu codziennym. Społeczeństwo pluralistyczne nie niszczy religijności człowieka, ale zmienia jej rolę. Religia, bowiem konsoliduje się na nowo, stosownie do zmian w nowoczesnym społeczeństwie.

## FRÖMMIGKEIT DER POLEN IN DER ZEIT VON W. REYMONT UND HEUTE

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Frömmigkeit des Menschen versteht als: „durch eine Gruppe von Menschen geteilte und erfüllte Sammlung von institutionellen Glauben, Werten und Symbolen als auch den mit ihnen verbundenen Verhalten, die aus der Unterscheidung von empirischer und außerempirischer Wirklichkeit hervorgehen und als auch aus Zuordnung der Bedeutung von empirischer Wirklichkeit der außerempirischen Wirklichkeit“ verändert sich mit Änderung der sozialkulturellen Verhältnisse.

Man soll nicht vergessen, dass sie die empirische Wirklichkeit (Gott, Sacrum) mit der äußeren Seite des religiösen Lebens verbindet, die die Menschen in die Kirche integriert.

Die Erkenntnis des Charakters von Frömmigkeitsänderungen der Polen, die sich von der dem W. Reymont (1867–1925) gegenwärtigen Zeit bis heute vollgewogen hatten, ist nur dann möglich, wenn wir die damalige Frömmigkeit mit der gegenwärtigen vergleichen.

Die Frömmigkeit der ländlichen Gemeinschaft, die von W. Reymont in seinem Werk „Chłopi“ (1904–1909) vorgestellt wurde, hat sich im XVII. und XVIII. Jahrhundert gebildet. Der Prozess wurde endgültig durch Bauernbefreiung (1864) beendet.

<sup>32</sup> J. Mariański, jw., s. 271.

<sup>33</sup> Tamże, s. 272.

<sup>34</sup> W. Piwowarski, Nowoczesność a sacrum, *RTK* 33–34:1991–1992, nr 6. s. 63.

<sup>35</sup> „socjalizacja religijna polega na przekazywaniu z pokolenia w pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego, tj. modeli zachowań religijnych, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajami folklorystycznymi, obyczajami oraz na przystosowaniu do tych modeli zachowań religijnych. (...) rozciąga się na całe życie człowieka wierzącego — dzieciństwo, młodość i dojrzałość”. W. Piwowarski, Socjologia religii, jw., s. 102–103.

Der durch die politische Lage (Annexion) determinierte polnische Katholizismus hatte traditionellen und konservativen Charakter. Er war die Grundlage des kollektiven Lebens und gab jedem Menschen den Gefühl der Gemeinschaftszugehörigkeit.

Die volkstümliche Frömmigkeit um die Jahrhundertwende wurde gekennzeichnet durch:

— Synthese des Katholizismus und des Polentums (der Katholizismus wurde zum Nationalkriterium);

- Organisation des kollektiven Lebens und sekundär des individuellen Lebens;
- Zusammenschweißen von Konfession und Glauben mit dem täglichen Leben;
- Befriedigung des gesellschaftlichen Status;
- religiöse Tradition;
- Anerkennung des Prestiges der Geistlichen.

Das Interesse an der Frömmigkeit von zeitgenössischen Polen und ihr Vergleich mit der aus der Zeit von W. Reymont ist die Konsequenz der Wandlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich in Polen in den letzten Hundert Jahren vollgezogen hatte. Die Wandlung wurde durch Übergang von der auf der Landwirtschaft basierten Wirtschaft zu der auf der entwickelten Industrie basierten Wirtschaft verursacht, was die Migration der Landbevölkerung in die Städte zur Folge hatte. Die Industrialisierung und Urbanisierung haben Spezialisierung, Rationalisierung und Säkularisation bewirkt, die mit sich Frömmigkeitsänderungen gebracht hatten. Die Spezialisierung hat zum Zerfall der traditionellen Sozialverbundenheit geführt. Die Rationalisierung hat dem Wissen, der Technik und dem Pragmatismus Vorrang gegeben. Die Säkularisation hat die Leinenstrukturen von dem Einfluss der Religionsinstitutionen befreit. Die Landbevölkerung hat die traditionellen Verhaltensmustern abgegeben und den städtischen Lebensstil angenommen.

Die oben genannten Verläufe haben neue (technische) Mentalität gebildet, die die Werte der technischen Welt bevorzugt.

Die Ergebnisse der soziologischen Untersuchungen erweisen, dass sich die Mehrheit der polnischen Gesellschaft mit der katholischen Kirche identifiziert. Das Glauben an den Gott oder an irgendeine Höhere Kraft hat etwa 90% der Polen deklariert.

Man kann auch den Unterschied zwischen dem Glauben als Gesamtnationalwert und dem Glauben als persönlichen Wert feststellen.

Man kann auch folgende Tendenz beobachten: Bewahrung des Glaubens an Gott und gleichzeitige Bestreitung der Muster des religiösen Lebens. Es zeigt sich hier selektive Haltung.

Die Soziologie deutet auf drei Szenarien der Entwicklung der Religion und der Kirche hin:

- Wendung zum Traditionalismus;
- Anpassung an die neue soziale Situation durch Änderung der religiösen Tradition;
- Modernitätsvorsprung durch Ausnutzung ihrer schwachen Punkte.

Das zweite und das dritte Szenarium zeigen auf Akzeptaktion der Formenvielheit des religiösen Lebens als auch auf Bedürfnis, neue erfolgreichere Formen der Glaubenspredigung und der christlichen Moralität anzunehmen.

Der Zweck der Handlungen ist es, reife religiöse Persönlichkeiten zu gestalten, weil der Pluralismus der Gesellschaft die Rolle der Religiosität geändert hat.



## MARIE-DOMINIQUE CHENU OP I JEGO TEOLOGIA

W roku Wielkiego Jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa w każdym miesiącu przeżywaliśmy szczególne dni poświęcone różnym stanom, grupom zawodowym, wspólnotom. Radość świętowania łączyła się często w tym czasie ze wspomnieniami. Nie tylko z tymi, które dotyczyły Bożych tajemnic, a które niewątpliwie były tu najważniejsze, ale również z przywoływaniem pamięci o tych, którzy mieli wpływ na życie Kościoła i jego posłannictwo.

Nie sposób mówić o teologii współczesnej, pomijając osobę ojca Marie-Dominique'a Chenu, teologa i profesora, wychowawcę młodzieży duchownej i świeckiej, przyjaciela robotników i soborowego doradcy. Bo czyż można zrozumieć przełom w teologii katolickiej, jaki dokonał się na Soborze Watykańskim II, nie wspominając o prekursorach *nowej teologii*<sup>1</sup>, wśród których poczesne miejsce zajmuje Chenu? Wydaje się, że nie. Do zwrócenia uwagi na tę postać i jej dzieła zachęca także szerokie pole zainteresowań teologa, który jako mediewista nie ograniczał się do rozwiązywania akademickich problemów, lecz interpretował dzieła scholastyki w duchu współczesnych zainteresowań i potrafił odpowiadać na pytania nurtujące człowieka często zagubionego w Kościele i świecie.

Nie jest zamiarem autora niniejszego artykułu przedstawienie całego dorobku i wszystkich poszukiwań ojca Chenu. Wydaje się to niemożliwe wobec bogactwa zainteresowań tego teologa. Chodzi jedynie o zarysowanie jego biografii oraz najważniejszych kierunków działalności naukowej i społecznej.

Marcel Chenu (w nowicjacie przyjął imię Marie-Dominique)<sup>2</sup> urodził się 7 stycznia 1895 roku w Soisy-sur-Seine, na przedmieściach Paryża. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Bièvres, a następnie ukończył katolickie kolegium

---

<sup>1</sup> Na temat „nowej teologii” zob. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki. Drogi. Perspektywy*, Kraków 1972, s. 95–120; G. Thijs, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 92–109.

<sup>2</sup> Wiadomości biograficzne zob. O. de La Brosse, *Le Père Chenu — La liberté dans la foi*, Paris 1969; Y. Congar, *Le Pere M.-D. Chenu*, w: *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971, T. II, s. 772–790; J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z O. M.-D. Chenu*, Warszawa 1977; A. Duval, Chenu, w: *LThK*, T. II, k. 1034; G. Jacquement, Chenu, w: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, red. Tenžé, Paris 1969, T. II, k. 1041 n.; M.L. Mazzarelli, *Il rapporto Chiesa — mondo nel pensiero del padre M.-D. Chenu*, Cité du Vatican 1979, s. 163–168; J. Turowicz, *O tej książce i jej autorze*, w: *M.-D. Chenu, Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 5–11.

Grandchamp w Wersalu. W 1913 roku wstąpił do dominikanów, do słynnego domu studiów dominikańskich Le Saulchoir w Kain-lez-Tournai, w Belgii<sup>3</sup>. Z powodu słabego zdrowia nie został powołany do służby wojskowej w czasie pierwszej wojny światowej, lecz został wysłany do Rzymu. Tam, w latach 1914–1920, studiował filozofię, teologię, historię i egzegezę na prowadzonym przez dominikanów Papieskim Instytucie Międzynarodowym *Angelicum* (od 1963 r. Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu). Dnia 19 kwietnia 1919 r. w Rzymie otrzymał święcenia kapłańskie. Rok później uzyskał tytuł doktora teologii na podstawie rozprawy *De Contemplatione*<sup>4</sup>, napisanej pod kierunkiem znanego teologa dominikańskiego R. Garrigou-Lagrange'a. Od 1920 do 1942 roku wykładał w Le Saulchoir historię teologii, wstęp do teologii ogólnej oraz wybrane zagadnienia teologii św. Tomasza z Akwinu<sup>5</sup>. Tam też brał udział jako sekretarz w pracach grupy roboczej badającej historię myśli chrześcijańskiej w średniowieczu. Z grupy tej wyrosło Towarzystwo Tomistyczne, którego członkami byli m.in. J. Maritain i E. Gilson. Bardzo szybko stał się wybitnym i uznanym mediewistą<sup>6</sup>, doskonałym znawcą teologii XII i XIII wieku<sup>7</sup>. Przewodnikami w jego poszukiwaniach byli: R. Garrigou-Lagrange, A. Gardei, A. Lemonnyer, P. Mandonnet, A. Poulain, P. Rousselot, M.-J. Scheeben.

Od 1927 do 1935 roku ojciec Chenu kierował sekretariatem „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, a także przez wiele lat „Bulletin thomiste”. Na prośbę Gilsona w 1930 roku założył w Ottawie Institut d'Études Médiévales (Instytut Studiów Średniowiecznych), który następnie został przeniesiony do Montréal. Odtąd co roku spędzał w Kanadzie trzy miesiące. W tym czasie jego wykłady ze wstępu do teologii ogólnej prowadził młody wykładowca Y. Congar, który ojca Chenu uważał za swego mistrza<sup>8</sup>.

W latach 1932–1942 Chenu pełnił także funkcję rektora fakultetu w Le Saulchoir. Posądzony o modernizm, o czym miała świadczyć propagowana przez niego metoda historyczna w uprawianiu teologii, został w 1942 roku usunięty z Le Saulchoir, a samą szkołę rozwiązano. Jego książeczka<sup>9</sup> o tej szkole, jej metodach i programie pracy trafiła na indeks. O. Chenu nie czuł się jednak nigdy ofiarą integryzmu katolickiego; wierzył w słusność swych poglądów, w czym upewniało go choćby zdanie kardynała Suharda, arcybiskupa Paryża: *Ne vous inquiétez pas, dans vingt ans tout le monde parlera comme vous* (Proszę się nie martwić, za

<sup>3</sup> Le Saulchoir została założona w 1905 roku w Belgii po wypędzeniu z Francji zakonów. Osiedlili się tam profesorowie i studenci z Flavigny w Burgundii. W roku 1937 szkoła mogła powrócić do Francji i usadowiła się w Étioilles, niedaleko Paryża.

<sup>4</sup> C.G. Conticello, *De Contemplatione* (Angelicum 1920). La thèse inedite de doctorat de M.-D. Chenu, *RSPT* 75(1991), s. 363–422.

<sup>5</sup> A. Duval, *Aux origines de l'Institut historique d'études thomistes» du Saulchoir. Notes et documents*, *RSPT* 75: 1991, s. 423–448.

<sup>6</sup> L.-J. Bataillon, *Le Père M.-D. Chenu et la théologie du moyen âge*, *RSPT* 75(1991), s. 449–456; *Le Père Marie-Dominique Chenu médiéviste*, *RSPT* 81(1997), s. 369–437.

<sup>7</sup> J. Salij, *Słowo wstępne*, w: M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 9.

<sup>8</sup> J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, s. 22–23.

<sup>9</sup> *Une école de théologie: Le Saulchoir. Étioilles 1937. O niezwykłej poczytności tej pozycji świadczy drugie jej wydanie w Paryżu, w 1985 roku, z obszernymi studiami G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrière i J.-P. Jossua.*



dwadzieścia lat wszyscy będą mówili jak Ojciec)<sup>10</sup>. W latach 1945–1951, dzięki przyjaźni z G. Le Brasem, wykładał na wydziale nauk religijnych École Pratique des Hautes Études, wchodzącej w skład Sorbony.

Teologię średniowieczną, przede wszystkim Tomaszową, interpretował z myślą o świecie i człowieku współczesnym, podkreślając historyczność i rolę doświadczenia w teologii. Inspiracją teologii uprawianej przez Chenu było całe życie Kościoła z jego historycznymi uwarunkowaniami.

Chenu wykazywał potrzebę uprawiania teologii i przestrzegał przed fideizmem: *Teologia, poczawszy już od swych najprostszych form, chroni wierzącego przed pustką socjologicznych konformizmów czy to pedagogicznych, czy też sakramentalnych*<sup>11</sup>. Dowodził, że dopiero w XIII wieku teologia stała się nauką, w pełnym tego słowa znaczeniu, dzięki *pogodzeniu* rozumu i wiary. Wtedy to nastąpiło przejście od Anzelmiańskiego *fides quaerens intellectum* do Tomaszowego *intellectus fidei*<sup>12</sup>.

Omawiany autor zwracał uwagę na poprawność metodologiczną polegającą na adekwatności argumentów do natury rozważanych przedmiotów. Stanowczo demaskował przekłamania w obiegowych opiniach, stwierdzając np.: *Okazuje się, że Awerroes nie jest komentatorem, jak się zwykle mówi, ale raczej fałszerzem Arystotelesa*<sup>13</sup>. Protestował przeciwko spirytualistycznej filozofii, która w teologii odbiła się negatywnym postrzeganiem ciała ludzkiego i cielesności. Dualizm antropologiczny zniekształcał współsubstancjalność duszy i ciała. Prowadził do pogardy świata materialnego i ludzkiego wysiłku nad jego przetwarzaniem: (...) *człowiek był człowiekiem jedynie w akcie kontemplacji. Ulegano tym sposobem skazie ciężącej na filozofii greckiej: jej antywangelicznemu arystokratyzmowi*<sup>14</sup>.

Wiarygodności chrześcijaństwa<sup>15</sup> upatrywał przede wszystkim w mocy świadectwa: (...) *najważniejszym znakiem uwiarygodniającym Ewangelię jest to, że niezależnie od cudów świat pod wpływem świadectwa ludzi prostych i nieokrzyszanych zaczyna wierzyć w prawdę tak trudną, pokładać nadzieję w rzeczywistości tak wzniosłej i prowadzić życie tak surowe*<sup>16</sup>.

Niezwykle ciekawe są rozważania Chenu dotyczące wiary i struktury jej aktu. Wiara jest przyjęciem tej *wiedzy* o Bogu, którą Bóg ma w *sobie*, która należy do Jego istoty. Dzięki wierze człowiek widzi jakby oczyma samego Boga. Akt wiary jest również dziełem woli i miłości. Jest to akt ściśle osobowy, sprowadzający się do przyjęcia w miłości osoby przez osobę. Wiara jest więc rzeczywistością dynamiczną<sup>17</sup>.

Podsumowując badania mediewistyczne Chenu, można stwierdzić, że do największych osiągnięć tego *mistrza teologii* należą: wprowadzenie jako zasady

<sup>10</sup> Cyt. za M.-D. Chenu, *Le salut est dans l'histoire*, w: C. Zanchettin, *L'Église interrogée. 11 questions. 11 réponses*, Paris 1975, s. 158.

<sup>11</sup> M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, jw., s. 44.

<sup>12</sup> Tenże, *La Parole de Dieu*, T. 1: *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 115–239.

<sup>13</sup> Tenże, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, jw., s. 95.

<sup>14</sup> Tenże, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, Paris 1969, s. 10.

<sup>15</sup> Na temat wiarygodności chrześcijaństwa i jej koncepcji zob. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 86–109.

<sup>16</sup> M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, jw., s. 95.

<sup>17</sup> Tenże, *La Parole de Dieu*, jw., s. 13–111.

w studiach teologicznych podejścia historycznego<sup>18</sup> oraz uwypuklenie realizmu, jako wielkiej zdobyczy teologii XIII wieku. Podstaw zanurzenia teologii w historię szukał Chenu w tajemnicy Wcielenia Słowa, które stało się człowiekiem, a tym samym wpisało się w określony kontekst kulturowy, także społeczny i ekonomiczny. Fakt ten pozwolił ojcu Chenu na stwierdzenie: *le salut est dans l'histoire* (zbawienie jest w historii)<sup>19</sup>. Realizm XIII-wieczny, mający swe źródło przede wszystkim w ponownym odkryciu Arystotelesa, pozwolił na przewyżczenie w teologii platońskiego dualizmu, który według Chenu stworzył przepaść między Stwórcą i stworzeniem, łaską i naturą, duszą i ciałem<sup>20</sup>.

Drugi nurt twórczości pisarskiej, zawarty w dziesiątkach i setkach rozpraw, wykładów i artykułów, stanowi refleksja teologiczna nad problemami współczesności, a szczególnie Kościoła — Ludu Bożego — w świecie współczesnym. Nurt ten, podobnie jak mediewistyczny, wywodzi się z przekonania o. Chenu, że miejscem działania Słowa jest doczesny i historyczny wymiar Kościoła. Trwanie objawienia Bożego w Kościele powoduje i dziś zaangażowanie Boga w historię. Stąd też znaczenie i potrzeba rozpoznawania wydarzeń, nazwanych *znakami czasu*<sup>21</sup>, które są wpisane w ekonomię zbawienia<sup>22</sup>.

Czym są owe *znaki czasu*? Dla Chenu są one podstawową kategorią teologiczną wyrażającą stosunek Kościoła do świata, wydarzeniami urastającymi z biegiem czasu do trwałych symboli, dzięki treści, które w sobie zawierają: *Ainsi sont „signes des temps” des phénomènes généralisée, enveloppant tout une sphère d'activités, et exprimant les besoins et les aspirations de l'humanité présente. Mais ces phénomènes généraux ne sont «signes» que sous la commotion d'une prise de conscience, dans le mouvement de l'histoire*<sup>23</sup>. Powołując się na encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*<sup>24</sup>, omawiany autor do *znaków czasu* zalicza: powszechną socjalizację<sup>25</sup>, rozwój klasy robotniczej, udział kobiet w życiu publicznym, rozwój świadomości i organizacji międzynarodowych, wyzwolenie ludów z kolonializmu, powstanie nowych państw narodowych, desakralizację i świadomość autonomii świata wobec Kościoła, a także dzieło Soboru Watykańskiego II. Zainteresowanie tą problematyką sprawiło, że niektórzy nazywają Chenu *teologiem znaków czasu*<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> Metodę historyczną przejął Chenu od Garrigou-Lagrange'a, który użył jej w badaniach biblijnych.

<sup>19</sup> M.-D. Chenu, *Le salut est dans l'histoire*, jw., s. 158 n.

<sup>20</sup> J.-C. Schmitt, *L'oeuvre de médiéviste du Père Chenu*, *RSPT* 81: 1997, s. 401–403; R. Szmydki, *Próba przewyżczenia dualizmu w antropologii teologicznej w ujęciu M.-D. Chenu*, *Summarium* 9: 1980, s. 157–162; zob. także M.-D. Chenu, *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, Paryż 1969.

<sup>21</sup> Analiza pojęcia znaki czasu zob. R. Fischella, *Les signes des temps*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fischella, Montréal – Paris 1992, s. 1251–1258; A. Żynel, *Znaki czasu*, *Znak* 21: 1969, s. 1578–1593.

<sup>22</sup> M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, *NRTh* 97: 1965, s. 29–39.

<sup>23</sup> Tamże, s. 33: „Znakami czasu” są zjawiska uogólnione, obejmujące różne dziedziny aktywności, wyrażające potrzeby i aspiracje dzisiejszej ludzkości. Ale te ogólne zjawiska są „znakami” tylko wtedy, gdy dojdą do świadomości w biegu historii.

<sup>24</sup> PT 39–45.

<sup>25</sup> Socjalizacja, zdaniem Chenu, to proces kształtowania osobowości człowieka, przekazywania mu systemu wartości przez środowisko społeczne.

<sup>26</sup> A. Kilański, Marie-Dominique Chenu. Teolog «znaków czasu», *Studia Elbląskie* 2: 2000, s. 287–301.

Obok *znaków czasu* o. Chenu analizował także pojęcie *consecratio mundi*, wyrażające zaangażowanie świeckich w Kościele<sup>27</sup>. Inspirowała go także myśl L. Febvre'a i M. Blocha, którzy badając kulturę, zwrócili uwagę na znaczenie przyczyn ekonomicznych i socjologicznych w jej rozwoju. Zaowocowało to odczytaniem św. Tomasza w kontekście ekonomicznym i społecznym<sup>28</sup>, lecz także posądzeniem Chenu o marksizm<sup>29</sup>. Posądzenia te wynikały z fascynacji omawianego autora postępowaniem technicznym i przypisywaniem mu decydującej roli w kształtowaniu człowieka. Prawdziwy człowiek to *homo faber, homo artifex*. Praca, czyli działanie na naturę, spaja ducha i materię, człowieka i świat. *Człowiek jest współpracownikiem w dziele stworzenia i demiurgiem ewolucji tego dzieła w odkrywaniu, eksploatacji i uduchowieniu natury*<sup>30</sup>. Życie gospodarcze ma również, według Chenu, swoje miejsce w ekonomicznym zbawieniu. Wielką popularnością cieszył się esej omawianego teologa przedstawiający rozwój doktryny społecznej Kościoła od encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (1891) do listu Pawła VI *Octogesimo adveniens* (1971)<sup>31</sup>.

Refleksja o. Chenu nad Kościołem w świecie współczesnym była nacechowana troską o odnowienie Kościoła. Wierność Ewangelii wymaga bycia w stanie reformy. W *aggiornamento* proponowanym przez Chenu nie chodziło wcale o dostosowywanie Ewangelii do zmiennych upodobań i kaprysów ludzkich, ale przede wszystkim o znalezienie dla niezmiennej prawdy współczesnego języka: pojęć, kategorii i symboli komunikatywnych dla człowieka dzisiaj.

Chenu był nie tylko badaczem i intelektualistą. Reagował żywo na wewnętrzną sytuację Kościoła, angażował się we wszystkie prekursorskie inicjatywy przygotowujące soborową odnowę<sup>32</sup>. W latach międzywojennych i powojennych współpracował z różnymi wydawnictwami, które odegrały ogromną rolę w formowaniu katolickiej elity francuskiej. Należy tu wymienić czasopisma: „La vie intellectuelle”, „La vie spirituelle”, „Esprit”, „Sept”, „Temps présent”, „La vie catholique”, „La Maison-Dieu”, „La Quinzaine”, „L'Actualité religieuse dans le monde”, „Informations Catholiques Internationales”. Od początku też stał blisko ruchu Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC)<sup>33</sup>, którego członkowie często odbywali rekolekcje w Le Saulchoir<sup>34</sup>.

W latach wojny i okupacji był związany z ks. Godin, autorem głośnej książki *France, pays de mission?* (1943). Ciesząc się zaufaniem kardynała Suharda, był świadkiem powstania dwu organizmów: *Mission de France*<sup>35</sup> i *Mission de Paris*<sup>36</sup>, z których później wyrósł tzw. eksperyment księży-robotników<sup>37</sup>. Chenu był jego

<sup>27</sup> M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, *Znak* 17: 1965, s. 750–761.

<sup>28</sup> Tenże, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, jw.

<sup>29</sup> J. Duquesne, jw., s. 53.

<sup>30</sup> M.-D. Chenu, *Teologia materii*, jw., s. 86.

<sup>31</sup> La «doctrine sociale» de l'Eglise comme ideologie, Paris 1979.

<sup>32</sup> J. Turowicz, jw., s. 6.

<sup>33</sup> Organizacja chrześcijańskiej młodzieży robotniczej, należąca do struktur Akcji Katolickiej, założona w 1924 r. w Belgii przez ks. J. Cardijna. Na gruncie francuskim rozwinęła się w 1926 r. za sprawą ks. Guerina i ks. Quicleta. Zob. W. Turek, JOC i metoda jego działalności apostołskiej, *SW* 5(1968), s. 495–527.

<sup>34</sup> M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, T. 2: *L'evangile dans le temps*, Paris 1964, s. 271–274.

<sup>35</sup> Wspólnota księży świeckich, założona w Lisieux w 1941 r. w celu ewangelizacji regionów najbardziej zdechrystianizowanych.

duchowym i intelektualnym ojcem<sup>38</sup>; już w 1933 roku posyłał studentów dominikańskich jako robotników do kopalń<sup>39</sup>. W 1954 roku decyzją Watykanu eksperyment ten został zawieszony, a sam Chenu musiał opuścić Paryż z zakazem wykładania i z obowiązkiem poddawania wszystkich publikacji kościelnej cenzurze. Ta *nielaska* trwała osiem lat. Podobne zarządzenia dotknęły w tym czasie innych teologów: Y. Congara, H. de Lubaca<sup>40</sup>. Chenu osiadł wtedy w Le Havre, powracając tylko na kilka dni w miesiącu do Paryża, aby spotykać się z przyjaciółmi i animować liczne grupy, z którymi wcześniej pracował.

Pontyfikat Jana XXIII zmienił sytuację *podejrzanych* teologów. W 1961 roku Chenu wrócił do Paryża i zaangażował się w dzieło Soboru Watykańskiego II. Z radością przyjął fakt, że sobór miał charakter duszpasterski, a nie doktrynalny. Było to zgodne z jego przekonaniem, że teologii nie można uprawiać w oderwaniu od aktualnych problemów Kościoła, które tak bardzo wpływają na sposób realizacji jego misji. Ojciec Chenu był obecny w Rzymie w czasie wszystkich czterech sesji soborowych jako doradca teologiczny M. Rollanda, biskupa w Antsirabé na Madagaskarze, swojego dawnego ucznia w Le Saulchoir. Wygłaszał niezliczone odczyty i konferencje dla biskupów, brał udział w pracach komisji i podkomisji redagujących dokumenty soboru, m. in. tzw. *Schematu XIII*, który przerodził się w konstytucję duszpasterską *O Kościele w świecie współczesnym*<sup>41</sup>.

Po soborze Chenu został ekspertem w Sekretariacie do Spraw Niewierzących, w ramach spotkań teologów i członków partii komunistycznej prowadził dialog z marksizmem, kontynuował także pracę naukową. Wykładał m.in. w Instytucie Katolickim w Paryżu, brał udział w seminariach, konferencjach i sympozjach. Był typem naukowca niezwykle otwartego, wrażliwego na wszystkie problemy współczesności. Patrząc na teologów borykających się z problemem integryzmu i progresizmu, o. Chenu pozostał wolny od lęku o Kościół jutra. Jak sam mawiał, był *optimiste malgre tout* (optymistą mimo wszystko).

Ojciec Marie-Dominique Chenu zmarł w Paryżu 11 lutego 1990 roku, w wieku 95 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się cztery dni później w Notre-Dame de Paris.

Bibliografia prac Chenu<sup>42</sup> obejmuje dużą liczbę fachowych rozpraw dotyczących historii teologii i historii filozofii średniowiecznej, szczególnie XII i XIII

<sup>36</sup> Miała podobne założenia jak Mission de France. Zob. Nouvelle histoire de l'église, red. R. Aubert, M.D. Knowles, L.J. Rogier, T. 5: L'église dans le monde moderne (1848 à nos jours), Paris 1975, s. 634.

<sup>37</sup> Na temat tego eksperymentu piszą m.in.: A. Dansette, Destin du catholicisme français, Paris 1957, s. 165–305, 478–484; M. Labourdette, Le Sacerdoce et la Mission ouvriere, Paris 1959; E. Poulat, Naissance des prêtres-ouvriers, Paris – Tournai 1965, s. 115–177.

<sup>38</sup> M.-D. Chenu, La Parole de Dieu, T. 2, jw., s. 275–281.

<sup>39</sup> M. Schoof, jw., s. 103.

<sup>40</sup> Nouvelle histoire de l'église, T. 5: L'église dans le monde moderne (1848 à nos jours), jw., s. 672.

<sup>41</sup> M.-D. Chenu, Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II. 1962–1963, Paris 1995.

<sup>42</sup> Bibliografie prac M.-D. Chenu: A. Duval, Bibliographie du P. Marie-Dominique Chenu (1921–1965), w: Mélanges offertes à M.-D. Chenu, Maître en théologie, Paris 1967, Bibliothèque Tomiste XXXVII, s. 9–29; M.L. Mazzarello, Gli scritti del P. Marie-Dominique Chenu (1963–1979), *Salesianum* 42(1980), s. 855–866.

wieku. Sukcesywnie ukazywały się jego najważniejsze prace: *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (1927), *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937), *L'introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (1950), *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle* (1957), *La théologie est-elle une science?* (1957), *St Thomas d'Aquin et la théologie* (1959), *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (1969)<sup>43</sup>.

Do najbardziej znanych i poczytnych publikacji drugiego nurtu twórczości należą: *Pour une théologie du travail* (1955), *L'Évangile dans le temps* (1964), *La Parole de Dieu*. T. 1. *La foi dans l'intelligence*. T. 2. *L'évangile dans le temps* (1964), *Peuple de Dieu dans le monde* (1966), *Théologie de la matière* (1968), wywiad: *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu* (1975), *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie* (1979), wydane po śmierci: *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II. 1962–1963* (1995)<sup>44</sup>.

Czy rzeczywiście, zgodnie z anegdotą opowiedzianą przez o. Chenu J. Duquesne'owi<sup>45</sup>, istniało dwóch Chenu: *stary mediewista siedzący w paleografii, i smarkacz biegający w okopach świętego Kościoła*? Poważny teolog i historyk oraz zaangażowany w życie Kościoła animator nowych ruchów w jego łonie? Udzielając odpowiedzi, oddajmy głos naszemu bohaterowi: *Nie bójcie się! Chenu i Chenu są jedną i tą samą osobą*. Między pracą teologa i duszpasterza nie ma sprzeczności, wręcz przeciwnie: obie te aktywności uzupełniają się i wzajemnie pobudzają. Dopiero ich synteza prowadzi do *aggiornamento*, które sprowadza się w teologii Chenu do stałego wysiłku rozpoznawania *znaków czasu*.

Ojciec Chenu mówił o *Vaticanum II*, że miał charakter proroczy, m.in. dlatego, że jego dokumenty otwierają drogę do dalszych poszukiwań teologów. A prorokiem jest ten, *kto potrafi dostrzec w aktualnych wydarzeniach to, co decyduje o ciągłości bądź o kryzysach aktualnej historii. Prorok rozpoznaje przyszłość, odczytuje ją, ogłasza ją, a czyni to nie w gotowych i racjonalnie sprecyzowanych pojęciach, ale w akcie przenikliwego poznawania*<sup>46</sup>. W tej perspektywie można ojca M.-D. Chenu, jednego z największych teologów katolickich naszych czasów, nazwać prorokiem.

<sup>43</sup> W języku polskim ukazały się: *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu* (1974), *Święty Tomasz z Akwinu i teologia* (1997).

<sup>44</sup> W języku polskim ukazały się: *O teologię pracy*, w: *Ku powszechnej cywilizacji pracy* (1963), *Lud Boży w świecie* (1968), *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska* (1969), *Wybór pism* (1971) zawierający fragmenty *La Parole de Dieu* i *Pour une théologie du travail*, wywiad J. Duquesne'a *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z O. M.-D. Chenu* (1977).

<sup>45</sup> J. Duquesne, jw., s. 49–50.

<sup>46</sup> Tamże, s. 155.

**MARIE-DOMINIQUE CHENU OP UND SEINE THEOLOGIE**

## ZUSAMMENFASSUNG

Marie-Dominique Chenu ist vortrefflicher Historiker und katholischer Theologe des 20. Jahrhunderts. Er ist auch Bahnbrecher einer neuen Theologie. Sein theologischer Gedanke unterstreicht die seelsorgerischen Dimensionen des Unterrichts der Kirche und der theologischen Reflexion. Deshalb befindet er sich auch unter den hervorragenden Theologen des II. Vatikanischen Konzils.

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI W OBWODZIE KALININGRADZKIM (W POŁOWIE ROKU 2000)

Wikariat biskupi — Rosja Zachód, w obwodzie kaliningradzkim (od 5 IX 1999)  
Ks. prał. mgr lic. Jerzy Steckiewicz — wikariusz biskupi.

- Dwa dekanaty: Kaliningradzki i Sowietsko-Czerniachowski
- Katolicka kaplica Chrztu Pańskiego w katedrze biskupów Sambijskich w renowacji.
- „Caritas” Rosja Zachód.
- Kolegium Teologiczne — filia Katolickiego Kolegium Teologicznego św. Tomasza w Moskwie (istnieje od 1993 roku, zajęcia: ul. Zoologiczeskaja 2. Prefekt: o. Michał Magda SVD od X 1998.
- Wspólnota „Lumen Christi”
- Zgromadzenia żeńskie: Siostry Szensztackie, Nazaretanki, Katarzynki.
- Zgromadzenia męskie: OFM Conv., SVD.

\* \* \*

1. Dekanat Kaliningradzki. Ks. Onufry Gawroński (Litwin) — dziekan
  - a) Kaliningrad — Parafia św. Wojciecha Adalberta (parafia korzysta z kaplicy przy ul. Lesopilnej);  
w budowie kaplica MB Fatimskiej — czynna od 13 czerwca 2000 r., plebania, Caritas, Kolegium Teologiczne, Urząd Wikariusza Biskupiego (stan surowy, zadaszone) oraz kościół (wylane fundamenty), ul. Aleksandra Newskiego:
    - ks. prał. mgr lic. Jerzy Steckiewicz — proboszcz
    - ks. mgr Aleksander Krewski — wikariusz
    - o. Edward Prawdzik SVD — wikariusz
    - ks. mec. Jan Majewski (diec. łomżyńska) — wikariusz
    - o. Dariusz Jankiewicz SVD — wikariusz
    - ks. Neoprezbiter — święcony we Wrocławiu, pochodzący z Białorusi od 1 VII 2000 r.
  - Siostry Nazaretanki: s. Jeremia, s. Tatiana
  - Świętyj — filia, kaplica pw. Św. Piotra i Pawła

- Bałtijsk — filia; kaplica pw. Stella Maris i centrum charytatywne (w budowie)  
 Pioniersk — filia — Msza św. w sanatorium  
 Swietłogorsk — filia — Msza św. w mieszkaniu prywatnym
- b) Kaliningrad — Parafia pw. Nawiedzenia NMP; kaplica — ul. Lesopilna:  
 ks. Onufry Gawroński — proboszcz  
 o. Johannes Meinecke SVD — wikariusz  
 Siostry Szensztackie: s. Gizela, s. Stella, s. Angela  
 Bolszakowo — filia  
 Jasna Polana — filia  
 Lipki — filia
- c) Mamonowo (Święta Siekierka) — Parafia pw. Wniebowzięcia NMP; Razdolnoje — filia (kaplica Narodzenia NMP):  
 ks. Romuald Pawletta (diec. Augsburg) — proboszcz  
 (do maja 2000 r.) ks. Piotr Strzyżyński (archidiec. Częstochowska) — wikariusz  
 Siostry Katarzynki: s. Alberta, s. Jura, s. Natalia  
 „Caritas” — przedszkole dla dzieci (sierot i biednych) pw. bł. Reginy Protmann, wydawanie posiłków. Początki domu dziecka.
- d) Gwardiejsk — Parafia i kaplica pw. Św. Wojciecha; centrum parafialne w fazie remontu. Od czerwca 2000 proboszcz — o. Edward Prawdzik SVD, wikariusz — o. Dariusz Jankiewicz SVD.
2. Dekanat Sowietsko (Tylża)-Czerniachowski (Wystruć – Istenburg). Ks. Andrius Ejdyntos — dziekan
- a) Sowietsk — Parafia pw. Zmartwychwstania Chrystusa (kościół w budowie):  
 ks. Andrius Ejdyntos — proboszcz  
 ks. Gienadij Rabihanukajew — wikariusz  
 Niemen — filia  
 Sławsk — filia
- b) Czerniachowsk — Parafia św. Brunona z Kwerfurtu; posiada kościół neogotycki; w uroczystościach bierze udział ok. 200 wiernych (1/4 Polacy):  
 o. Czesław Kozioł OFM Conv. — proboszcz  
 o. Waldemar Mackiewicz OFM Conv. — wikariusz (pochodzący z Olsztyna)  
 Gusiew — filia — Msza św. w kaplicy protestanckiej. Kaplica cmentarna w remoncie. W uroczystościach bierze udział 80 osób — 1/2 Polacy.  
 Niestierow — filia — Msza św. w mieszkaniu prywatnym. W uroczystościach bierze udział 50 osób — głównie Litwini.  
 Oziersk — filia — Msza św. w mieszkaniu prywatnym. W uroczystościach bierze udział 150 osób. Głównie Polacy z Kazachstanu.



Istnieje 20 zarejestrowanych wspólnot parafialnych.

W Czerniachowsku, Swietłym, Mamonowie i Bolszakowie protestanci korzystają z kościoła rzymskokatolickiego.

W Razdolnoje mieszkają Niemcy z Kazachstanu. Polacy z Kazachstanu osiedlili się w Kaliningradzie, Oziersku, Gusiewie — łącznie kilkaset rodzin.

W Kalinigradzie bardzo prężni są Świadkowie Jehowy, Kościół Nowoapostolski, Mormoni.



## **SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM” W ROKU AKADEMICKIM 2000/2001**

Rok 2000/2001 był 436 rokiem istnienia Seminarium, najstarszej uczelni na Warmii, założonej w 1565 roku przez Sługę Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza. W okresie sprawozdawczym obowiązywały zasady formacji kapłańskiej oparte o *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* zatwierdzone przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego. Formację intelektualną Alumni zdobywali w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

### **I. SKŁAD OSOBOWY SEMINARIUM**

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych Seminarium pełnili:

Rektor	— Ks. dr Jan Guzowski
Wicerektor	— Ks. dr Piotr Duksa
Wychowawcy:	— Ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński — Ks. mgr Marek Gbiorczyk — Ks. mgr Tadeusz Zadorożny
Ojcowie Duchowni	— Ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz — Ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński
Prokurator	— Ks. mgr Ludwik Kaniuga

Rok akademicki 2000/2001 rozpoczęło 72 alumnów, w tym:

Rok I	— 15
Rok II	— 16
Rok III	— 12
Rok IV	— 6
Rok V	— 11
Rok VI	— 12

Obowiązki funkcyjnych pełnili:

- senior: Hubert Tryk
- wicesenior: Wojciech Kotowicz

- gospodarz: Piotr Matwiejczuk
- wicegospodarz: Przemysław Nowak
- sacelan: Mariusz Rybicki
- wicesacelan: Piotr Brygoła
- ceremoniarz: Mariusz Kubicki
- wiceceremoniarz: Bartłomiej Matczak
- orgnista: Tomasz Jagłowski
- wiceorganista: Mariusz Grabas
- infirmarz: Adam Narbut
- wiceinfirmarz: Piotr Chyliński

## II. FORMACJA SEMINARYJNA

Formacja powołanych do kapłaństwa przygotowywała przyszłych duszpasterzy do pracy w parafii, szkole, do kontaktów z ludźmi w społeczeństwie, prowadzenia grup i wspólnot coraz liczniejszych we współczesnym Kościele. Seminarium starało się dać taki zakres doświadczeń w życiu duchowym, by młody ksiądz mógł być przewodnikiem dla innych.

Priorytetowym zadaniem Seminarium było towarzyszenie wzrastaniu i rozwojowi daru powołania. W celu dostosowania formacji seminaryjnej do wymogów współczesnych dokumentów Kościoła, jak i potrzeb duszpasterskich, każdy rocznik seminaryjny ściśle współpracował ze swoim wychowawcą. Byli nimi:

- Rok I — Ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński
- Rok II — Ks. mgr Tadeusz Zadorożny
- Rok III — Ks. mgr Marek Gbiorczyk
- Rok IV — Ks. mgr Marek Gbiorczyk
- Rok V — Ks. dr Piotr Duksa
- Rok VI — Ks. dr Jan Guzowski

Do obowiązków wychowawcy należało organizowanie regularnych spotkań wychowawczych ze swoimi podopiecznymi, organizacja i nadzór praktyk duszpasterskich w ciągu roku akademickiego, animacja życia wspólnotowego, kulturalnego powierzonego rocznika, a także troska o zachowanie regulaminu seminaryjnego i właściwą postawę swoich podopiecznych.

### 1. Formacja duchowa

Istotny wpływ w rozwoju życia duchowego alumnów miały rekolekcje jesienne prowadzone przez o. Kazimierza Wójtowicza; wielkopostne, którym przewodniczył ks. Marek Dziewiecki, a także przed święceniami diakonatu i prezbiteratu, które odbyły się w Gietrzwałdzie pod kierunkiem Ojca Duchownego ks. Kazimierza Dawcewicza. Formacja duchowa dokonywała się także przez tygodniowe konferencje ascetyczne, kierownictwo duchowe pozasakramentalne, codzienny udział w Eu-

charytystii i modlitwach, a także przez codzienne, wieczorne adoracje Najświętszego Sakramentu.

Kierownictwo duchowe sakramentalne każdego tygodnia pełnili:

- Ks. Marian Dubicki
- Ks. Bernard Kuliński
- Ks. Romuald Zapadka
- Ks. Ireneusz Kuźmicki
- Ks. Sławomir Ropiak
- oraz Ojcowie Duchowni Seminarium

## 2. Formacja intelektualna

Kapłan — nauczyciel wiary, powinien odznaczać się wszechstronnym i głębokim rozumieniem wiary, którą głosi. Owo „rozumienie wiary” dokonywało się podczas formacji intelektualnej seminarzystów realizowanej w Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Najlepsze wyniki studiów w semestrze zimowym osiągnął rok IV (4,63), rok VI (4,59) i rok V (4,44). Indywidualnie z roku VI: dn Piotr Hartkiewicz, z roku V: Hubert Tryk i Roman Wiśniewski, z roku IV: Wojciech Kotowicz, Bartłomiej Matczak i Przemysław Nowak, z roku III: Paweł Romański, z roku II: Krystian Bielak i z roku I: Karol Gresik.

Dane z semestru letniego dostępne są dopiero po zaliczeniu praktyk pedagogicznych, które odbywają się we wrześniu (niestety ma to miejsce już po zamknięciu rocznika).

## 3. Formacja pastoralna

Pastoralny wymiar formacji seminaryjnej obejmował formy duszpasterskiego zaangażowania naszych alumnów. Studenci teologii podczas roku akademickiego uczestniczyli w spotkaniach Ruchu Światło – Życie, Wspólnoty „Wiara i Światło”, Odnowy w Duchu Świętym, Liturgicznej Służby Ołtarza, odwiedzali areszt śledczy przy ul. Opolskiej, chorych w Poliklinice i w domach. Ponadto Diakoni odbywali stacjonarne praktyki w wyznaczonych parafiach w okresie Wielkiego Postu.

Praktyczną szkołą duszpasterstwa dzieci i młodzieży było przygotowanie i przeprowadzenie przez alumnów na terenie seminarium akcji ewangelizacyjnych, szczególnie czuwań młodzieży, rekolekcji młodzieżowych, spotkań ministrantów i lektorów, przeglądów zespołów muzycznych, teatralnych, olimpiad wiedzy religijnej, itp.

Podczas wakacji Alumni odpowiedzialnie i z wielkim pożytkiem pełnili funkcje wychowawców na obozach i koloniach dla dzieci i młodzieży, uczestniczyli w oazach, pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę i do Wilna oraz w „wakacjach z misjami”. Wszędzie wyrażali gotowość do podjęcia koniecznych prac i zadań.

Aktywnie pracował muzyczny zespół seminaryjny „Soli Deo Gloria” uświetniając pięknym śpiewem uroczystości seminaryjne i wyjeżdżając z koncertami

ewangelizacyjnymi do parafii naszej Archidiecezji, szkół i ośrodków opiekuńczych.

### III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

- **26–29 września:** trzydniowe rekolekcje prowadzone przez o. Kazimierza Wójtowicza;
- **29 września:** obłóczyny alumnów roku III i kandydatura przed święceniami diakonatu i prezbiteratu alumnów roku V;
- **30 września:** Pielgrzymka do Gietrzwałdu;
- **2 października:** Wyjście do kina *Kopernik* na film pt. „Prymas”;
- **3 października:** udział w uroczystej Uczelnianej inauguracji roku akademickiego 2000/2001;
- **5 października:** wydziałowa inauguracja roku akademickiego 2000/2001;
- **19–29 października:** Jubileuszowa pielgrzymka Seminaryjna do Rzymu (Olsztyn – Wenecja – Padwa – Asyż – Monte Cassino – Rzym) i spotkanie z Ojcem Świętym Janem Pawłem II;
- **9 listopada:** Msza św. w intencji zmarłych Księży Profesorów, Pracowników i Alumnów Seminarium;
- **6 grudzień:** przedstawienie mikołajowe przygotowane przez alumnów roku V;
- **6 grudnia:** Św. Mikołaj dla dzieci z Zespołu Placówek Przedszkolnych Nr 1 w Olsztynie przygotowany przez alumnów roku II;
- **11 grudnia:** współorganizacja na terenie seminarium Ogólnopolskiego Festiwalu Kolęd i Pastorałek;
- **15 grudnia:** adwentowe czuwanie młodzieży Archidiecezji Warmińskiej przygotowane przez alumnów roku III;
- **16 grudnia:** udział w międzyseminaryjnym turnieju piłki nożnej odbywającym się w Elblągu;
- **21 grudnia:** wigilia wspólnoty seminaryjnej;
- **28 grudnia:** świąteczne spotkanie ministrantów Archidiecezji Warmińskiej przygotowane przez alumnów roku I;
- **14 stycznia:** spotkanie świąteczne członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSDMW „Hosianum” i rodziców alumnów;
- **16–18 lutego:** rekolekcje dla 95 chłopców szkół średnich przygotowane i prowadzone przez rocznik diakoński;
- **28 lutego–2 marca:** rekolekcje wielkopostne alumnów prowadzone przez ks. dra Marka Dziewieckiego;
- **2 marca:** posługi lektoratu alumnów roku III i akolitu alumnów roku IV;
- **9 marca:** Pielgrzymka wspólnoty seminaryjnej do Głotowa;
- **18 marca:** Uroczystość Patronalna Seminarium św. Józefa przygotowana przez alumnów roku IV;
- **28 marca:** współorganizowanie na terenie Seminarium Olimpiady Wiedzy Religijnej uczniów szkół średnich;
- **30 marca:** wielkopostne czuwanie młodzieży Archidiecezji Warmińskiej przygotowane przez alumnów roku I;

- **2 kwietnia:** organizacja i przeprowadzenie Przeglądu Małych Form Teatralnych (alumni roku II);
- **5–7 kwietnia:** wycieczka alumnów roku V wraz z ks. wicerektorem do Krakowa;
- **6 kwietnia:** udział w Drodze Krzyżowej ulicami Starego Miasta;
- **1 maja:** wyjazd do Pieniężna na spotkanie ze wspólnotą Seminarium Werbińskiego;
- **3 maja:** Dzień Wdzięczności (Msza św., koncert zespołu seminaryjnego, zwiedzanie zorganizowanych wystaw, konkursy wiedzy religijnej, kiermasz książek religijnych, mecze piłki nożnej, turnieje ping-ponga);
- **25–27 maja:** wycieczka alumnów roku I wraz z ks. Tomaszem Garwolińskim i o. Januszem Wieszczyńskim do Gdańska;
- **1 czerwca:** Święcenia 8 diakonów (dn Michał Bekisz, dn Mariusz Grabas, Dn Mariusz Kubicki, Dn Piotr Matwieczuk, Dn Adam Narbut, Dn Mariusz Rybicki, Dn Hubert Tryk, Dn Roman Wiśniewski);
- **2 czerwca:** Święcenia 13 prezbiterów (ks. Paweł Biaduń, ks. Mariusz Dąbrowski, ks. Piotr Hartkiewicz, ks. Marek Jodkowski, ks. Tomasz Kociński, ks. Tomasz Komorski, ks. Sylwester Nykiel, ks. Cyprian Osiński, ks. Tomasz Pocałujko, ks. Daniel Romanik, ks. Andrzej Rutkowski, ks. Zbigniew Tomasik, ks. Marcin Wrzos);
- **4–5 czerwca:** udział w konferencjach i spotkaniach modlitewnych organizowanych w ramach I Archidiecezjalnego Kongresu Powołań (**dzień powołań żeńskich** — konferencja: ks. Aleksander Radecki, ojciec duchowny seminarium wrocławskiego, **dzień powołań męskich** — ks. dr Zdzisław Kroplewski, rektor seminarium koszalińskiego);
- **6 czerwca:** X Rocznica poświęcenia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II — poświęcenie obelisku upamiętniającego to wydarzenie;
- **7 czerwca:** Msza św. Prymicyjna Księży Neoprezbiterów sprawowana w Seminarium;
- **16 czerwca:** VI Przegląd Młodzieżowych Zespołów Muzycznych przygotowany przez rok alumnów roku IV;
- **21 czerwca:** Msza św. dziękczynna na zakończenie roku formacji i wyjazd na wakacje.

Pomostem, który łączy Wspólnotę Seminaryjną z wiernymi jest Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosianum”, które wspiera nas materialnie, a przede wszystkim modlitewnie, co stanowi niewymierną i nieocenioną wartość. Z członkami stowarzyszenia utrzymujemy korespondencyjny kontakt, a także zapraszamy ich do Seminarium na uroczystości, sympozja oraz specjalnie dla nich organizowane spotkania.

Łączność z wiernymi nawiązujemy także poprzez wydawanie gazetki seminaryjnej „Serce Warmii”. W roku sprawozdawczym ukazało się 5 numerów czasopisma, przygotowanych przez zespół redakcyjny alumnów pod kierownictwem Bartłomieja Matczaka.

W wydawnictwie seminaryjnym kierowanym przez ks. rektora dra Jana Guzowskiego ukazywały się — jak co roku — nowe publikacje książkowe oraz XXXVII rocznik *Studiów Warmińskich*.

Poza wymienionymi powyżej wydarzeniami Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie prowadziło systematyczną formację, która alumnów przybliżyła o rok do upragnionych święceń kapłańskich.



## **RECENZJE I OMÓWIENIA**



**JOANNES NEPOMUCENUS REDIVIVUS.**  
**O ŚW. JANIE NEPOMUCENIE, JEGO POMNIKU W OLSZTYNIE**  
**I KSIĄŻKACH, O JEGO ŚMIERCI I ODDAWANEJ MU CZCI**

Jan Nepomucen pochodzi z miejscowości Pomuk, od XV w. Nepomuk, w południowo-zachodnich Czechach, gdzie urodził się przed 1350 r. Uczył się w szkole klasztornej. W 1380 r. przyjął święcenia kapłańskie. Został proboszczem przy kościele św. Gawła w Pradze. Swoje studia kontynuował na wydziale prawa najpierw uniwersytetu w Pradze, a potem w Padwie, gdzie w 1387 r. uzyskał doktorat z prawa kanonicznego. Po powrocie do Czech otrzymał kanonię przy kościele św. Piotra i Pawła na Wyszehradzie. Od 1393 r. był notariuszem arcybiskupstwa w Pradze. Pełnił też funkcję wikariusza generalnego arcybiskupa Jana z Jenstejna. Zasłynął jako znakomity kaznodzieja. Był spowiednikiem królowej Zofii, żony króla Wacława IV. W obronie tajemnicy spowiedzi był na rozkaz króla torturowany. Doprowadziły one Jana Nepomucena do męczeńskiej śmierci 20 marca 1393 r. Ciało jego wrzucono do Wełtawy. Po jego wyłowieniu, pochowano je w katedrze św. Wita w Pradze. Jego grób stał się miejscem stale rozwijającego się kultu. Beatyfikacja św. Jana Nepomucena nastąpiła 13 maja 1721 r., a kanonizacja 19 marca 1729 r.

Św. Jan Nepomucen był czczony jako patron mostów i dobrej spowiedzi. W ikonografii przedstawiany bywa w sutannie, z palmą męczeńską w ręce, niekiedy również z krzyżem lub językiem albo palcem na ustach. Głowa otoczona bywa aureolą i pięcioma gwiazdkami<sup>1</sup>.

\* \* \*

Pomnik św. Jana Nepomucena usytuowany był na moście św. Jana w Olsztynie po jego południowej stronie od 1869 r. Wykonał go Wilhelm Jansen z Kolonii. W 1909 r., w związku z przebudową mostu, figurę przesunięto na jego obrzeże i wkomponowano w kamienne poręcze zabezpieczające. Plany umieszczenia figury w przymostowej kapliczce nie doczekały się realizacji<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. Jaroslav V. Polc, Giovanni Nepomucen, w: *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXII della Pontificia Università Lateranense, T. VI, k. 847–855, Roma 1965; M. Polivka, Johannes von Pomuk, w: *Lexikon des Mittelalters*, Band VI. München – Zürich 1991, k. 595 n.; J. von Herzogenberg, Johannes von Nepomuk, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hgb. von Wolfgang Braunfels, Band VI, Freiburg 1974, k. 153–157; Krystyna Kuźmak, Maria Jacniacka, Jan Nepomucen św., w: *EK*, t. VII, k. 812–814, Lublin 1997.

<sup>2</sup> Andrzej Kopiczko, Św. Jan Nepomucen w Olsztynie, *Postaniec Warmiński* 6(1994), s. 2 i 7.

Po 1945 r. pomnik został usunięty i nie było go przez długie lata<sup>3</sup>. Sytuacja polityczna tamtych lat nie pozwalała, aby się upomnieć o jego powrót. Nie sprzyjała też jego odbudowie. Lepsze czasy nastały dopiero po 1989 r., gdy Polska Zjednoczona Partia Robotnicza straciła swoją przewodnią rolę w rządzeniu Polską i Olsztynem. Oddany w 1990 r. po naprawie most św. Jana na Starym Mieście w Olsztynie, poświęcony w 1991 r. przez ks. infulata mgr. Tadeusza Borkowskiego, proboszcza parafii św. Jakuba w Olsztynie, swym widokiem przypominał zainteresowanym dziejami miasta o braku przymostowej figury św. Jana Nepomucena. Przypadające na rok 1993 r. 600-lecie męczeńskiej śmierci św. Jana Nepomucena, przygotowania do jej obchodów w Europie, ożywiły dyskusję o miejscu i roli tego świętego nie tylko w kulturze europejskiej, lecz i polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem jej wpływów na Warmii.

Na ten czas przypada ożywienie partnerskich kontaktów między Olsztynem a niemieckim miastem Gelsenkirchen, gdzie mieszka duża grupa byłych mieszkańców niemieckiego Allenstein. Nawiązane zostały bliskie kontakty między tamtejszym Stadtkreisgemeinschaft Allenstein i Towarzystwem Miłośników Olsztyna. Jednym z ich przejawów była inicjatywa wspólnej odbudowy pomnika św. Jana Nepomucena w Olsztynie przy moście na Łynie. Szóstego marca 1994 r. wyłoniony został komitet honorowy odbudowy pomnika św. Jana Nepomucena w składzie: J. E. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz, Janusz Lorenz — wojewoda olsztyński, Tomasz Śrutkowski, redaktor naczelny „Gazety Olsztyńskiej”, Ryszard Langowski — prezes Polskiego Radia w Olsztynie, mgr Andrzej Sassyn — prezes Towarzystwa Miłośników Olsztyna, który podjął intensywne starania zmierzające do realizacji idei pomnika św. Jana Nepomucena. Po uzyskaniu zgody Urzędu Miejskiego w Olsztynie, już 24 lipca 1994 wmurowano akt erekcyjny pomnika, a Arcybiskup Metropolita Warmiński poświęcił kamień węgielny pod pomnik.

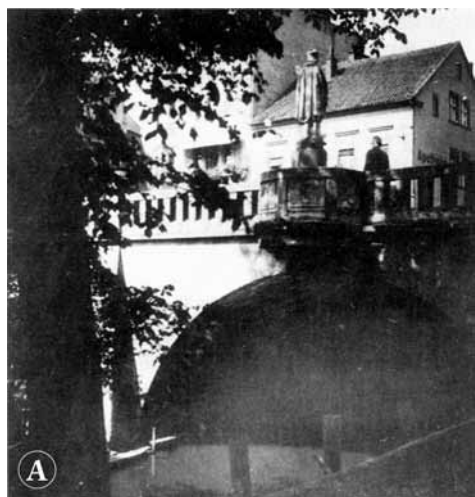
Założenia i projekt techniczny pomnika św. Jana Nepomucena opracował inż. Jerzy Piekarski, architekt miejski. Projekt rzeźby i gipsowego odlewu wykonali artyści Edward Jurjewicz i Piotr Obarek. Spізowy odlew figury wykonały Gliwickie Zakłady Urządzeń Technicznych. Prace kamieniarskie przy cokole i otoczeniu pomnika wykonał zakład kamieniarski inż. Zygryda Sowińskiego.

## POMNIK ŚW. JANA NEPOMUCENA W OLSZTYNIE

Koszty odbudowy pomnika św. Jana Nepomucena zostały pokryte ze zbiorów publicznych, dotacji osób prywatnych i przedsiębiorstw w Polsce i Niemczech, przy finansowym wsparciu Fundacji Polsko-Niemieckiej.

Odsłonięcie i poświęcenie pomnika św. Jana Nepomucena w Olsztynie nastąpiło 25 lipca 1996 r. Poświęcił go Arcybiskup Metropolita Edmund Piszcz, przy

<sup>3</sup> Stanisław Piechocki, Pomniki. Jak losy rzucone na szańce, w: *Kalendarz Olsztyński 2000*, s. 145: „Pomnik ten w 1945 roku zniknął w nie wyjaśnionych dotąd okolicznościach i nie został do dziś odnaleziony. Według kilku zgodnych relacji dawnych olsztynian, jeszcze w 1946 roku poważnie uszkodzony leżał pośród chaszczki pobliskich ogrodów, między Łyną i ulicą Asnyka, po czym został w pobliżu zakopany. Tam prawdopodobnie tkwi w ziemi do chwili obecnej”. Por. s. 147, 163.



Statua św. Jana Nepomucena na olsztyńskim moście na Łynie. *A* — po odsłonięciu w 1869 r.; *B* — po przestawieniu na obrzeże mostu w 1909 r.; *C* — po restytucji i odsłonięciu 25. lipca 1996 r.



licznym udziale przedstawicieli władz samorządowych i administracyjnych, społeczeństwa, delegacji z Gelsenkirchen, której przewodniczyli dr Heinz Daube i Irmgard Falken. Uroczystości towarzyszył pierwszy zjazd olsztyniaków, rozproszonych po świecie.

Tematyka powrotu figury św. Jana Nepomucena na olsztyński most znalazła żywy oddźwięk w „Gazecie Olsztyńskiej”<sup>4</sup>, także w gazetach: „Dziennik Pojezierza”<sup>5</sup>, „Super Ekspres”<sup>6</sup>, „Słowo — Dodatek Słowa na Warmii i Mazurach”<sup>7</sup>. Tematykę tę podejmował także „Posłaniec Warmiński”<sup>8</sup> oraz wychodzący w Gelsenkirchen „Allensteiner Heimatbrief”<sup>9</sup>.

W dwa lata później, mianowicie 25 grudnia 1998 r., kaplica w Areszcie Śledczym otrzymała wezwanie św. Jana Nepomucena. Mgr Andrzej Sassyn, prezes Towarzystwa Miłośników Olsztyna, zasłużony przy odbudowie i powrocie pomnika św. Jana Nepomucena na most nad Łyną, ofiarował do kaplicy więziennej figurę św. Jana Nepomucena, wykonaną przez Jana Gołębiowskiego.

W pewnym sensie nawiązano tu do dawnej tradycji olsztyńskiej kultu św. Jana Nepomucena, gdy w kościele św. Jakuba znajdował się jeszcze w XIX w. ołtarz z dużym obrazem św. Jana Nepomucena, który przeniesiono później do kaplicy cmentarnej w Dątkach. Obraz ten o wymiarach 175×120 pochodził z XVIII w. Malowany był prawdopodobnie przez Piotra Kolberga. Przedstawiał świętego jako modlącego się w otoczeniu aniołów<sup>10</sup>. Łaciński werset z księgi Tobiasza 12,7: *Ukrywać tajemnice królewskie jest rzeczą dobrą*, wskazywał na św. Jana Nepomucena jako na patrona sakramentu pokuty.

Dnia 5 maja 2000 r., w ramach XXI Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, staraniem Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II oraz Towarzystwa Miłośników Olsztyna odbyła się w sali posiedzeń ratusza sesja popularnonaukowa poświęcona św. Janowi Nepomucenowi. Jej program wypełniły: *Słowo wstępne*, wypowiedziane przez ks. prof. zw. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego, dyrektora Instytutu, referaty dr. Janusza Hochleitnera z Instytutu Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie na temat: *Święty Jan Nepomucen w kulturze Warmii* oraz mgr. Andrzeja Sassyna, prezesa Towarzystwa Miłośników Olsztyna na temat: *Restytucja figury św. Jana Nepomucena w Olsztynie — Zapis historii*. Sesję uświetnił występ chóru *Medici pro musica* pod dyrekcją mgr. Bogusława Palińskiego. Chór wykonał pieśni Stanisława Moniuszki, Feliksa Nowowiejskiego, Józefa Świdra.

<sup>4</sup> Por. m.in. 1991: nr 119, s. 1, 3; 1993: nr 224, s. 11; nr 229, s. 1, 11; nr 236, s. 7; 1994: nr 46, s. 1; nr 47, s. 2; nr 53, s. 7; nr 81, s. 7; nr 135, s. 11; nr 142, s. 9; 1995: nr 19, s. 15; nr 47, s. 7, nr 85, s. 10; nr 104, s. 11; 1996: nr 139, s. 5; nr 101, s. 10; nr 199, s. 20; 1998: nr 153, s. 5. Dziękuję Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Olsztynie za udostępnienie danych bibliograficznych.

<sup>5</sup> Por. 1994: nr 22, s. 1–2; 1995: nr 155, s. 3; nr 169, s. 4.

<sup>6</sup> 1995: nr 259, s. 7; 1996: nr 164, s. 4.

<sup>7</sup> 1995 nr 67, s. 8.

<sup>8</sup> 1991 nr 3, s. 8; 1994: nr 6, s. 2, 7; 1995: nr 11, s. 7.

<sup>9</sup> 1993 nr 216, s. 30–33, 76; 1995: nr 220, s. 18 n.; 1997: nr 223, s. 4 okładki; 1997 nr 224, s. 24; 1998: nr 226, s. 23 n., 35, 4 strona okładki; 1999: nr 227, s. 44–47.

<sup>10</sup> Por. Józefa Piśkorska, Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r. Inwentarz zabytków ruchomych sztuki kościelnej diecezji warmińskiej, SW 10(1973), s. 485.

Biorąc pod uwagę dzieje miasta, można mówić w Olsztynie o kilkuwiekowym kulcie św. Jana Nepomucena, który po św. Jakubie Apostole, patronie Olsztyna, dołączył do grona świętych tego miasta.

\* \* \*

Emanuel Vlček, Jan z Pomuku (Sv. Jan Nepomucky. Jeho život, umučení a slavné působení ve světle současné historie a antropologie), Vesmir Praha 1993, ss. 70 + 22 il.

Autorem książki jest profesor Emanuel Vlček. Zawiera ona dokumentację badań antropologicznych relikwii św. Jana Nepomucena jakim poddano je w 1972 r.

E. Vlček ukończył w 1948 r. studia antropologii, a w 1951 r. medycynę na uniwersytecie Karola w Pradze. Po studiach zajmował się w Czechach i Słowacji badaniami naukowymi z zakresu paleantropologii. Habilitację przeprowadził już w 1969 r., jednak ze względów politycznych mógł z niej korzystać dopiero od 1991 r. Wówczas został mianowany profesorem zwyczajnym anatomii porównawczej.

Książka składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza podejmuje temat życia i śmierci Jana Nepomucena, szczególnie w kontekście kronik i legend (s. 7–32). Opatrzona jest fragmentami źródłowych dokumentów, opracowań, wypowiedzi, m.in. Martina Heideggera, tekstów literackich, w tym wiersza R.M. Rilke, a także kopiami dokumentów, sztychów, rysunków. Druga część (s. 33–55) zawiera dokumentację ekshumacji i badań ciała z grobu Jana Nepomucena. Ich wyniki zostały spisane, a najważniejsze wnioski wyróżnione tłustym drukiem. Uzupełniają je liczne fotografie o charakterze dokumentalnym, czarno-białe i kolorowe. W trakcie badań antropologicznych potwierdzono autentyczność szczątków z grobu przy ołtarzu św. Jana Nepomucena w katedrze św. Wita w Pradze. Należały one do św. Jana Nepomucena. Ciało Świętego wrzucono do rzeki Weltawy już martwe, po zadanych uprzednio mękach. Tzw. relikwia języka składa się z dobrze zachowanych miękkich tkanek mózgowych.

Książka jest zaopatrzona w wykaz literatury i ilustracji.

Jest pięknie wydana, w twardej oprawie, w barwnej obwolucie, którą zdobią zdjęcia pomnika św. Jana Nepomucena z 1683 r. z mostu Karola w Pradze oraz relikwiarz w formie monstrancji z 1729 r. z katedry św. Wita w Pradze. Odczuwa się brak jej streszczenia obcojęzycznego, które zawierałoby wyniki badań antropologicznych. Tu najbardziej odpowiednio byłoby w języku łacińskim.

*Ks. Marian Borzyszkowski*

Janusz Hochleitner, Powiernik tajemnic królowej. Kult św. Jana Nepomucena na Warmii, Kurier Elbląski, Spółka Wydawnicza s.c. Elbląg 1996, ss. 175.

Książka o św. Janie Nepomucenie, jak pisze Autor we wstępie, jest skrótem dysertacji doktorskiej z 1994 r., której promotorem był prof. dr Wacław Odyniec, a recenzentami prof. dr W. Pałubicki i ks. prof. dr hab. M. Grzybowski.

Sam tytuł książki *Powiernik tajemnic królowej*, podany w tej formie na zewnętrznej stronie okładki, budzi wiele wątpliwości. Czytelnik może przypuszczać, iż chodzi tu o jakąś poczytną powiastkę. Podtytuł *Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii* dodany na wewnętrznej stronie tytułowej, pozwala dopiero bliżej określić hagiograficzną tematykę książki.

Postać św. Jana Nepomucena była również omawiana przez autora w artykułach popularnych<sup>11</sup>.

Książka składa się z trzech rozdziałów, w których Autor omawia w rozdziale pierwszym *Metodologiczne implikacje badań religijności* (s. 9–48), życie i kult św. Jana Nepomucena w rozdziale drugim (s. 49–84) i kult św. Jana Nepomucena na Warmii w rozdziale trzecim (s. 85–149).

Tytuł książki swym zakresem ujmuje tylko rozdział trzeci. Tematyka rozdziału pierwszego i drugiego daleko wykracza poza temat podany na stronie tytułowej. Do wymienionych wyżej trzech rozdziałów dochodzą na początku *Słowo od Autora* (s. 3), *Wstęp* (s. 5–8), a także *Zakończenie* (s. 150–154), *Aneks modlitw i pieśni do św. Jana Nepomucena* (s. 155–157), streszczenie w języku angielskim i niemieckim (s. 158–161), wykazy skrótów (s. 162), najważniejszych źródeł i literatury (s. 163), spis treści (s. 175), reklamy klubu dyskusyjnego młodzieży, Biura Podróży *Orbis* i *ABB Zamech*.

Ze wstępu wynika, iż Autor pragnął *ukazać bogactwo i głębię kultu św. Jana Nepomucena* (s. 5) i stąd wniosek, aby go *ukazać na tle określonej kultury* (s. 5). Autor przyjmuje określenie kultury podane przez E.E. Taylora. W powiązaniu z innymi ujęciami kultury, mianowicie B. Malinowskiego, S. Czarnieckiego, jest to koncepcja kultury społeczna, w której człowiek został potraktowany jako członek społeczeństwa. Wymiar społeczny kultury i swoich badań Autor pogłębia przez wskazywanie na kulturę ludową, etnologię i socjologię.

Autor zdając sobie sprawę z ramowego zakresu tej koncepcji kultury, tak popularnej w wiadomych latach sprzed 1989 r. dodaje jeszcze — przejętą od M. Eliade — potrzebę uwzględnienia zjawiska religijności, uwarunkowań historycznych. Do tej społecznej funkcji religii i społecznego aspektu badań religijnych powraca Autor w rozdziale pierwszym, przy omawianiu kultu religijnego, przedmiotu badań religijności. Nazwiska E. Durkheima, E. Ciupaka, a nawet S. Opary (s. 41)<sup>12</sup> potwierdzają ten kierunek badań.

Autor pisze, że kult św. Jana Nepomucena badany jest dwiema metodami: strukturalną i funkcjonalną (s. 7). Podane przez autora określenie metody strukturalnej ustawia ją wyraźnie w kierunku metody funkcjonalnej, która bada zakres społecznego oddziaływania zjawisk (s. 7). Autor w swej książce posługuje się tylko metodą funkcjonalną. W zakończeniu jednak wymienia jeszcze metodę prospektywną (s. 152).

Nadmienię tu i jako interesujący, a zarazem owocny, przykład zastosowania metody strukturalnej podam książkę Borysa A. Uspienskiego o kulcie św. Mikołaja na Rusi. Warto się z nią zapoznać od strony metody. Autor powołuje się na tę książkę (s. 18–20)<sup>13</sup>, ale tylko drugorzędnie jako argument kontaminacji wierzeń pogańskich i chrześcijańskich.

Najlepsze fragmenty opracowania autora zawarte w rozdziale trzecim *Warmiński kult św. Jana Nepomucena*. Swoje badania autor opiera głównie na zebranych 54 przedstawieniach plastycznych Świętego na Warmii, na ośmiu przykładach nadania jego imienia na chrzcie. Słabiej, wręcz symbolicznie, analizuje autor świadectwa pastoralno-liturgiczne. Jest ich zbyt mało i nie zawsze są dobrane, np. analiza mszałów z XIX w. (s. 138), zamiast

<sup>11</sup> Warmińskie przydrożne „Nepomuki”, *Postaniec Warmiński* 3(1991), s. 8. Św. Jan Nepomucen, *Postaniec Warmiński* 11(1995), s. 7.

<sup>12</sup> S. O p a r a, *Z zagadnień materializmu historycznego*, Warszawa 1978.

<sup>13</sup> Borys A. U s p i e n s k i, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, przekład Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Zofia Kozłowska, Lublin 1985, s. 375.



z XVIII w. Autor nie przeanalizował warmińskiego patronału. Okazuje się, że św. Jana Nepomucena nie było w jego wydaniu z 1710 r.<sup>14</sup>.

Po kanonizacji św. Jana Nepomucena w 1729 r. już w wydaniu patronału świętych warmińskich z 1734 r. jego święto przypadało na dzień 16 maja: *S. Joannis Nepomuceni*, z walorem najniższym *semiduplex*<sup>15</sup>.

Warmińskie *Officia Sanctorum* podawały teksty drugiego nokturnu brewiarzowego, składającego się z trzech lekcji o charakterze biograficznym oraz nokturnu trzeciego, który zawierają czytania składające się z fragmentu Ewangelii według św. Mateusza 10,26 oraz komentarza biblijnego św. Hilarego. Rubryki informowały, iż formularza mszy św. należy szukać w mszach wspólnych dla męczenników. W okresie wielkanocnym powinna to być msza św. *Protexisti*, w ciągu roku zaś *Laetabitur justus*. W podanych w patronale w trzech modlitwach mszalnych św. Jan Nepomucen był czczony jako męczennik i patron tajemnicy spowiedzi. Tekst modlitwy jest wyraźny i w przekładzie na język polski brzmi:

*Boże, który z powodu niezwykłego milczenia sakramentalnego św. Jana ozdobiłeś prawowierny kościół nową koroną męczeństwa, daj nam za jego pośrednictwem i przykładem, tak przezornie strzec języka, abyśmy w tym świecie znosili raczej wszelkie nieszczęścia, byle nie przynosiły one uszczerbku dla duszy*<sup>16</sup>.

Formularz mszy św. na uroczystość św. Jana Nepomucena, obok modlitwy jak wyżej, zawiera czytania z Księgi Mądrości 5,1–5 oraz Ewangelii według św. Mateusza 10,26–33. Obydwa czytania akcentują znaczenie męczeństwa.

Autor w swojej pracy wykorzystał głównie materiały z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej<sup>17</sup>, w mniejszym zakresie dokumenty z Archiwum Państwowego w Olsztynie, Ośrodka Badań Naukowym im. W. Kętrzyńskiego, Muzeum Warmii i Mazur, Biura Badań i Dokumentacji Zabytków w Olsztynie i Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Elblągu. Odnosi się jednak wrażenie, iż jest to w wielu przypadkach aktualizacja wcześniejszych materiałów zebranych w książkach A. Boettichera i A. Ulbricha. Autor dochodzi do tych wniosków poprzez funkcje Świętego głównie na płaszczyźnie społecznej, ludowej, chętnie odwołując się do prac A. Szyfer, B. Beby. Cennym dorobkiem jest zawarta w książce dokumentacja fotograficzna figur, obrazów, ołtarzy św. Jana Nepomucena na Warmii (s. 105–148). Do tego dochodzą strony na temat dziejów Warmii w oparciu o powojenne opracowania (s. 87–104).

Autor w oparciu o swoje analizy dochodzi do wniosku, iż św. Jan Nepomucen był na Warmii czczony głównie jako *męczennik tajemnicy spowiedzi świętej* oraz *orędownik na czas klęsk czynionych przez wodę* (s. 152). Obszerne fragmenty rozdziału trzeciego *Warmiński kult św. Jana Nepomucena* przedrukował autor w swym artykule o biskupie Grabowskim, upatrując w św. Janie Nepomucenie dodatkowo *patrona dobrego imienia*<sup>18</sup>.

Jest więc w opracowaniu autora sporo historii, historii sztuki, folkloru. Chciałoby się prosić o więcej teologii i nawiązania do opracowań klasycznych na temat św. Jana Nepomucena. Szkoda, że Autor nie nawiązuje do wyników pracy doktorskiej ks. E. Wieczorka<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Officia Sanctorum propria*, Brunsbergae: Typis Collegii SJ 1710. *Missae Sanctorum Propria*. Quae de novo Romano Missali accesserunt, et in antiquioribus non habentur. Nunc Pro celebrantium commoditate in unum collectae, in meliorem ordinem dispositae et reimpressae. Regiomonti: Typis Danielis Christophori Kanter, Typographi Regii Aulici MDCCCL., s. 11–13.

<sup>15</sup> Przyjmowana: *semiduplex*, *duplex*, *duplex ad libitum*, *duplex major*, *duplex II classis*, *duplex I classis cum Octava* (św. Andrzej Apostoł, św. Stanisław Kostka).

<sup>16</sup> *Officia Sanctorum propria*, Brunsbergae: Typis Collegii SJ 1734, oraz 1751.

<sup>17</sup> W podanym wykazie nie odnotowano archiwaliów z AAWO, Olsztyn 334.

<sup>18</sup> Janusz Hochleitner, Biskup Grabowski a kult patrona dobrego imienia, *SW* 35/2(1998), s. 489–402.

<sup>19</sup> E. Wieczorek, *Kult św. Jana Nepomucena w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, Warszawa 1981.

Jak w każdym opracowaniu naukowym dochodzi się do wniosków pewnych. Pozostają jednak obszary hipotez i wątpliwości. Niektóre z nich udałooby się rozwiązać na płaszczyźnie pogłębienia od strony teologicznej, szczególnie pastoralnej. W przytoczonych niżej braniewskich starodrukach można by szukać odpowiedzi na wiele stawianych przez Autora pytań<sup>20</sup>.

I słowo końcowe o książce jako efekcie drukarskim. Firmie drukarskiej i wydawniczej brak było doświadczenia. Dobór czcionki, częsty brak spacji (por. s. 6), słaba korekta tekstów niemieckojęzycznych (s. 124, 135, 160 n.), utrudniają jej czytanie.

Ks. Marian Borzyszkowski

Janusz Hochleitner, Iwona Scheer, *Obrońca przed wylewaniami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu św. Jana Nepomucena*, Wydawnictwo J[anusz] H[ochleitner] Elbląg – Świdnica 1998, ss. 112.

Jest to książka popularna, napisana przez dwóch autorów. Janusz Hochleitner opracował żywot św. Jana Nepomucena i podręczny modlitewnik, natomiast Iwona Scheer pisała o kulcie św. Jana Nepomucena. Całość poprzedzają wprowadzenie Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego Edmunda Piszczka i wstęp. Książkę zamykają streszczenie w języku niemieckim, opisy ilustracji, bibliografia selektywna, spis treści. Sporą część książki stanowią ilustracje. Obejmują one kolorowe zdjęcia figur św. Jana Nepomucena, przeważnie z południowej Polski i jej pogranicza, oraz zniszczeń, spowodowanych na Dolnym Śląsku przez powódź w 1997 r. Również w tekście jest sporo zdjęć czarno-białych, reprodukcji z różnych okresów historycznych, do tego kilka reprodukcji drzeworytów Rose Reinhold.

Na uwagę zasługują niektóre stwierdzenia ze wstępu. Stanowią one pewną refleksję teologiczną po tragicznej powodzi w lipcu 1997 r. na Dolnym Śląsku. Dla Autorów powódź ta stała się *okazją do przypomnienia jakże niesprawiedliwie zapomnianego w ostatnich dekadach lat świętego, który niegdyś gromadził wokół siebie wszystkich obawiających się nieszczęść niesionych przez wodę* (s. 7). Końcowe słowa wstępu kierują uwagę czytelnika na podobne przypadki męczeństwa, jakie mały miejsce w Polsce.

*Przez osobę bohatera tej książki wielu czytelnikom stanie przed oczyma męczeństwo Polaka, który bronił wolności i podobnie jak Jan Nepomucen został zgładzony wyrokiem władzy państwowej*. Brak dopowiedzenia ze strony Autorów, czy tu chodzi o ks. Marcina Baryczkę († 1349), czy też ks. Jerzego Popiełuszkę († 1984), jednak wymienieni są oni w dalszej partii tekstu (s. 23).

Zarówno treść książki, jej format, bogaty materiał ilustracyjny, pozwalają ją zaliczyć do grupy popularnych hagiografii, napisanych fachowo, ze znajomością rzeczy, z próbą aktualizacji i uwspółcześnienia postaci św. Jana Nepomucena. Do tego dochodzi dobra szata graficzna, po części zapewne zasługa firmy drukarskiej *Usługi Poligraficzne* z Nowej Rudy.

Ks. Marian Borzyszkowski

<sup>20</sup> Lob- und Ehr-Bezeugung dem heil. Janni Nepomucen. Nebst Andächtigen schönen Gebettern, Braunsberg, Aufs neu gedr. In Coll. S.J. anno 1731. — Selectae Devotionis ad S. Judem Apost., S. Joann. Nepom. S. Dismam poenitentem latronem, S. Anton. Pad. adjunctis aliis orationibus. Brunsbergae C.S. J. A. MDCCXXXV.

Kazimierz Panuś, Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część pierwsza: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym, Wydawnictwo M Kraków 1999, ss. 541.

Ks. Kazimierz Panuś, profesor Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, podjął się opracowania dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. *Wielki Jubileusz Roku 2000* — jak pisze Autor we wstępie — *inspiruje i zachęca do podjęcia refleksji nad podstawową funkcją Kościoła, jaką jest głoszenie słowa Bożego* (s. 21). Jest to istotnie działalność bardzo szeroka, podejmowana przez duchowieństwo jako zasadniczy przejaw duszpasterstwa parafialnego. Autor traktuje *kaznodziejstwo pojęte jako funkcja przepowiadania objawionego słowa Bożego, zlecona Kościołowi przez Chrystusa* (s. 25). Zamiarem Autora było ujęcie historii kaznodziejstwa kościelnego poprzez przedstawienie jego wybitnych osobowości w różnych okresach czasu. Pragnął więc ukazać, w jaki sposób w dziejach Kościoła realizowany był nakaz ewangelizacyjny Chrystusa: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15). Z uznaniem należy wyrazić się o podjęciu tego cennego opracowania. Ostatnia historia kaznodziejstwa w języku polskim napisana przez bł. Józefa Sebastiana Pelczara ukazała się prawie 100 lat temu. W wieku XX podejmowano tylko tematy wybranych okresów, głównie starożytności, średniowiecza. Całościowego opracowania brakowało. Towarzyszy mu także brak tekstów kazań wybitnych kaznodziei Kościoła katolickiego w przekładzie na współczesny język polski.

Zróżniczeń tego stanu rzeczy nie należy doszukiwać się tylko w braku inicjatyw, zamówień i konkretnych opracowań. Cenzura komunistycznej Polski uczulona była na ten rodzaj działalności apostołowskiej Kościoła. Pilnowano i ograniczano nie tylko publikacje homiletyczne, ingerowano w ich teksty, doprowadzając je niekiedy do bezsensu. Na opracowania syntetyczne, obejmujące dzieje całego Kościoła, nie można było liczyć.

Podjmując się opracowania dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim, Autor zdawał sobie sprawę, iż potrzebna tu jest nie tylko historia kaznodziejstwa, lecz przejaw nauczycielskiej posługi Kościoła poprzez słowo Boże. Mając na uwadze ten aspekt kaznodziejstwa i duszpasterstwa Kościoła, starał się dać w swym opracowaniu również odpowiedź na pytanie odnośnie recepcji głoszonego słowa Bożego u słuchaczy. Brał pod uwagę sposób rozumienia i sprawowania posługi słowa Bożego wobec zadania posługi słowa Bożego. Starał się ukazać, jak kaznodzieje w różnych okresach czasu rozumieli rolę Kościoła i miejsce w jego działalności posługi słowa Bożego.

Autor miał przed sobą wiele trudności do pokonania. Dysponował w zasadzie tylko spisanymi tekstami kazań. Jednakże kazanie swym zakresem wykracza poza tekst. Obejmuje bowiem również samego kaznodzieję, jego ducha, osobowość, umiejętności oratorskie, nastawienie, odbiór słuchaczy, atmosferę i relację, jaka zachodzi między kaznodzieją i audytorium przy przekazywaniu i odbiorze wykładu Ewangelii Chrystusowej. Stąd też opracowanie dziejów kaznodziejstwa oznaczało go ujęcie w rozwoju, aby można *przedstawić na podstawie dokumentów ów myślowy postęp, jaki na przestrzeni wieków dokonał się w Kościele w stosunku do głoszenia słowa Bożego* (s. 26). Autor pragnął ten rozwój ukazać z uwzględnieniem zmienności czasów i upodobań, stylów i sposobów, tematów i ich ujęć. W swym opracowaniu Autor uwzględnił tylko kaznodziei wybitnych, wyróżniających się. Traktuje ich jako *kamienie milowe wyznaczające na długie lata, niejednokrotnie nawet wieki, kierunki poszukiwań nowych form kaznodziejskich i owocnego przekazu słowa Bożego* (s. 27). Przyjmuje, że za nim szli inni kaznodzieje, mówcy, misjonarze, złączeni wspólnym zadaniem posługi słowa Bożego. Ich kazania są nie tylko przedmiotem opracowania ze strony autora, lecz również ich fragmenty w przekładzie na język polski są przytaczane w tekście wyróżnionym drukiem lub też umieszczone w ramach wypowiedzi na temat roli kaznodziejstwa. Książkę zdobią ilustracje wybitnych kaznodziei Kościoła, począwszy od św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna, aż po Jana Pawła II.

Brakuje wykazu ilustracji.

Autor w przygotowaniu książki korzystał z dorobku historyków homiletyki na Zachodzie, głównie w odniesieniu do średniowiecza. Brał pod uwagę przy opracowaniu tematu monografię w zakresie historii Kościoła. Wymagało to przejrzenia bogatej literatury tematu, aby dojść do syntezy całości. Cenne są podsumowania omawianych okresów.

W omawianym opracowaniu Autor przedstawia dzieje kaznodziejstwa poprzez okresy historyczne i ujmuje je na przykładach kaznodziejskiej działalności. Całość dziejów kaznodziejstwa dzieli na cztery okresy: starożytność chrześcijańską, średniowiecze, nowożytność i czasy najnowsze, gdzie omawia kaznodziejstwo XIX i XX wieku. Książka zaopatrzona jest w wykaz literatury na temat dziejów kaznodziejstwa, a także w wykaz tekstów klasycznych kazań w przekładach na język polski. Do tego dochodzą indeksy osób i nazw geograficznych oraz wykazy skrótów.

Wykład Autora jest jasny, logiczny. Zawiera najważniejsze informacje na temat omawianego okresu. Nie jest to jednak opracowanie popularne. Pozwala czytelnikowi na skorzystanie z załączonych przypisów do źródeł i szerszej literatury tematu.

Autor, jak już zaznaczyłem, brał w swoim opracowaniu pod uwagę kryteria osobowe. Kazanie jest dziełem człowieka jako osoby. Słowo jest przejawem jego kultury osobowej. Człowiek mówi do człowieka. Słowo jest tu płaszczyzną porozumienia i oddziaływania osobowego. W słowie kaznodziei dochodzi jeszcze szczególnej treści, która sięga Ewangelii. W tym ujęciu znamiona tego słowa są przekazem Bożego posłania, skierowanego do drugiego człowieka.

Autor doprowadzając dzieje kaznodziejstwa do czasów współczesnych, traktuje tę szczytną posługę Kościoła jako zadanie otwarte i wielką możliwość oddziaływania we współczesnym świecie. Omawiany tu tom dziejów kaznodziejstwa nosi oznaczenie części pierwszej, która traktuje o kaznodziejstwie w Kościele powszechnym. Brak informacji, jakie będą dalsze części. Na opracowanie czekają dzieje kaznodziejstwa polskiego, jak i wybrane tematy z posługi i kultury Słowa Bożego.

*Ks. Marian Borzyszkowski*

*Encyklopedia Katolicka*, Tom VII, pod redakcją Stanisława Wielgusa, Jerzego Duchniewskiego, Mirosława Daniluka, Towarzystwo Naukowe KUL Lublin 1997, kol. 1456.

Każdy kolejny tom *Encyklopedii Katolickiej* przyjmowany jest z dużym zainteresowaniem. Obecny, już VII, zawiera hasła od *Ignoratio elenchii* do *Jędrzejów*.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż przy doborze tak szerokiego wachlarza haseł była brana pod uwagę tematyka głównie religijna, chrześcijańska. Dla czytelnika szukającego określonego hasła jego opracowanie powinno dostarczać podstawowych informacji z możliwością ich rozszerzenia w dodanej bibliografii. Jakość tego opracowania będzie wielokrotnie sprawdzana przez czytelników korzystających z hasła.

Jak bywa w każdym tomie encyklopedii, hasła są różne. Najwięcej tych drobnych, biograficznych, ale są też hasła, do których sięgać będzie się częściej. Mam tu na myśli hasła: *Jezus Chrystus*, *Jan Paweł II*, *Jasna Góra*, *Jerozolimka*, *jezuici* czy też liczna grupa haseł związanych z popularnymi imionami *Innocenty*, *Izydor*, *Jan*. Tom przynosi też hasła, do których czytelnik będzie sięgał niejednokrotnie. Wymienię tu chociażby hasła: *indeks ksiąg zakazanych*, *inkulturacja*, *inkunabuły*, *inkwizycja*, *instytut*, *islam*.

Sporo jest w omawianym tomie tematyki filozoficznej, która zawarta jest w hasłach: *iluminacja, immanencja, indeterminizm, indukcja, indywidualizm, intelekt, intuicja, irracjonalizm, istnienie, istota*, a także w hasłach biograficznych: *Ingarden Roman, Jaspers Karl*.

Z problematyki warmińskiej i Pomorza Wschodniego nie ma zbyt wielu haseł. Jest informacja o *Jezioreanach*, o dziejach miasta, parafii, o tamtejszych siostrach katarzynchach. Jest hasło *Ilawa*, które zawiera przestarzałe informacje o organizacji parafialnej w mieście. Hasło *Islandia* dalekie jest od Polski, ale miło w nim przeczytać, iż w Reykjavíku tamtejszy klasztor zasiedliły w 1984 r. karmelitanki bose z Elbląga.

Tom zawiera kilka haseł biograficznych. Odnotowany jest ks. *Jakub Jagalla* CR rodem z Kieźlin, a w nim nawet list E. Lach z *Tygodnika Powszechnego*. Są hasła biograficzne poświęcone ks. *Janowi Jabłońskiemu*, proboszczowi w Bartagu i Lesinach, działaczowi polskiemu na Warmii, a także ks. *Antoniemu Jagłowskiemu*, ojcu duchownemu Seminarium Duchownego i proboszczowi parafii św. Jakuba w Olsztynie.

Do tomu weszło hasło: *Jan z Kwidzyna*, informujące o tym znakomitym średniowiecznym teologu i kierowniku duchowym bł. Doroty z Mątów.

W tomie jest hasło o biskupie pomocniczym poznańskim *Pawle Jedzinku*, rodem z Braniewa, zasłużonym w budowie kościoła parafialnego w Olsztynku. Na uwagę zasługuje biogram *Bolestawa Jeziotowicza*, w latach 1929–1935 nauczyciela szkoły polskiej w Unie-szewa, rozstrzelanego w 1939 r. przez hitlerowców w Bydgoszczy.

Co budzi pewien niedosyt? Hasło *Jan Nepomucen św.* wydaje mi się pobieżnie opracowane. Słaba jest szczególnie bibliografia. Dodałbym książki: E. Vlček: *Jan z Pomuku (Sv. Jan Nepomucky. Jeho život, umučení a slavné působení ve svetle současné historie a antropologie)* Praha 1993, s. 70 + 22 il.; J. Hochleitner: *Powiernik tajemnic królowej. Kult św. Jana Nepomucena na Warmii*, Elbląg 1996, s. 175.

Hasło *Jeńcy wojenni*, jeżeli już się w tomie znalazło, wymagało szerszego potraktowania i omówienia problemów towarzyszących np. eksterminacji, robót przymusowych, duszpa-sterstwa.

Hasło *iroszkoci*, zamiast wątpliwej jakości szczegółów ascetycznych, mogłoby zawierać więcej informacji o ich teologii duchowości. Niektóre hasła, jak *integralna katecheza*, można było podłączyć do bardziej ogólnego *katecheza*. Podobnie hasło *integracja emigrantów* mogło z powodzeniem być omówione przy emigrantach.

Zbyt szeroko opracowane wydają mi się hasła z psychologii, np. *immunologia, izolacja*. W tej materii ma miejsce szybki postęp i obszerne hasła się dezaktualizują.

Wydanie *Encyklopedii Katolickiej*, przygotowywane staraniem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zbliża się do połowy. Nie jest to łatwe zadanie, gdyż czytelnik oczekuje nie tylko solidnie opracowanego hasła, ale chciałby kolejne tomy *Encyklopedii Katolickiej* mieć jak najszybciej do swojej dyspozycji. Spełnienia tych trudnych wymagań życzę redaktorom *Encyklopedii Katolickiej* TN KUL.

Ks. Marian Borzyszkowski

Andreas Laun, *Liebe und Partnerschaft aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 2000<sup>6</sup>, ss. 223.

Andreas Laun, wiedeński moralista i obecny biskup pomocniczy diecezji w Salzburgu, w środowisku niemieckojęzycznych moralistów uznawany jest za swego rodzaju *enfant terrible*. Jego twórczość obejmuje krytyczne opracowania najnowszych i najbardziej kontrowersyjnych problemów etycznych, zaś cechą jego pisarstwa jest nie tylko zrozumiały,

logiczny tok argumentacji, solidna wiedza, erudycja i jasny język, ale także nieskrywana, dla krytyków niemal przesadnie demonstrowana sympatia i lojalność wobec nauki papieża i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Omawiana tutaj publikacja posiada również te charakterystyczne dla wypowiedzi biskupa Launa cechy, chociaż zawarta w niej polemika na pewno nie jest przesadna, a cała publikacja utrzymana jest raczej w tonie pozytywnego wykładu. Szóste już wydanie tej pozycji wskazuje na jej poczytność, mimo iż w gruncie rzeczy zawiera ona poglądy społecznie bardzo niepopularne. Każde kolejne wydanie było przez Autora uzupełniane i dopracowywane, a efektem tej pracy jest opracowanie, które z powodzeniem można polecić zarówno studiującym teologię, jak też duszpasterzom i parom przygotowującym się do zawarcia sakramentu małżeństwa. Nie jest ona jedynie broszurą, czy skrótownym poradnikiem, ale stanowi solidne, choć skrócone kompendium katolickiej nauki dotyczącej sfery płciowości, małżeństwa i rodziny.

Każdy z dwudziestu dziewięciu krótkich bloków tematycznych poświęcony jest jednemu aspektowi katolickiej etyki małżeństwa i rodziny. Zanim Autor przystąpi do omawiania konkretnych problemów, w początkowych rozdziałach książki ukazuje antropologiczno-teologiczne podstawy. W nauczaniu Kościoła w drugiej połowie dwudziestego wieku autor dostrzega przełom, polegający na dowartościowaniu i pogłębieniu katolickiej nauki o miłości seksualnej, co znalazło swoje szczególne odzwierciedlenie w nauczaniu Jana Pawła II (rozd. I). W kolejnych rozdziałach (rozd. II–IV) Autor ukazuje elementy biblijnej nauki o ludzkiej płciowości, omawiając też formy i szanse powodzenia miłości. Analizę zagadnień szczegółowych Laun rozpoczyna m.in. od interesujących wywodów dotyczących wstydu, pruderii i nagości (rozd. V–VI). Jedną z przyczyn współczesnej rozwiązłości bp Laun upatruje w skrzywionym pojmowaniu seksualności w minionych epokach, którego egzemplarycznym przykładem była właśnie pruderia. Reakcją na groźne i niszczące wpływy panującego dzisiaj libertynizmu i rozwiązłości nie może być propagowanie jedynie postaw zrodzonych z lęku i kompleksów na tle seksualnym. Właśnie w autentycznej katolickiej wizji płciowości i seksu widzi bp Laun lekarstwo na błędy zarówno przeszłości jak i współczesności. W kontekście Biblii Autor omawia także zagadnienie pokusy (rozd. VII).

Kolejne rozdziały dotyczą problematyki małżeńskiej i rodzinnej, a konkretnie okresu przedmałżeńskiego (rozd. VIII), roli seksu w miłości oblubieńczej (rozd. IX), stosunku rodziców do dzieci (rozd. X), problemów związanych ze wzajemnym stosunkiem małżonków i czystości małżeńskiej (rozd. XI) oraz małżeńskiej wierności (rozd. XII).

W osobnym rozdziale (rozd. XIII) Autor prezentuje fundamentalne dla katolickiej nauki o małżeństwie zagadnienie naturalnej regulacji poczęć. W bardzo rzeczowy sposób przedstawia On podstawy sprzeciwu Kościoła wobec antykoncepcji. Nawiązując do aktualnych problemów związanych z nowymi technikami wspomaganego prokreacji, bp Laun wyjaśnia przyczyny sprzeciwu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wobec sztucznego zapłodnienia (rozd. XIV).

Kilka rozdziałów (rozd. XV–XVII) bp Laun poświęcił sytuacjom kryzysowym w małżeństwie. Oprócz teoretycznych wskazówek w rozwiązywaniu kryzysów małżeńskich, czytelnik znajdzie tutaj również autentyczne historie par małżeńskich i analizę ich trudności. Poruszone są tutaj także zagadnienia związków, w których małżonkowie czują się nieszczęśliwi oraz sytuacją rozwiedzionych. Bp Laun nie stroni od ukazania sytuacji, w których małżeństwo staje się autentycznym krzyżem, ale wskazuje również na duchowe znaczenie takich doświadczeń. Autor nie ogranicza się do uwag pastoralnych, ale analizuje również głębokie aspekty teologiczne, np. zagadnienie sakramentalności małżeństwa czy też wezwanie małżonków do wzajemnej pomocy w drodze do świętości (rozd. XVIII–XIX).

Ten blok tematyczny kończy rozdział niemalże „poradnikowy”, zatytułowany po prostu: „Jak bierze się ślub kościelny?” (rozd. XX). Oprócz konkretnych porad rozdział ten zawiera również omówienie takich zagadnień kościelno-prawnych, jak małżeństwa mieszane, czy

problem powtórnego małżeństwa po rozwodzie. Tym rozdziałem można by właściwie zakończyć całą publikację, jednak Laun dodaje jeszcze dziewięć dodatkowych rozdziałów, dotyczących innych problemów wokół katolickiej etyki seksualnej. Krótko zostaje omówiona bezzennaść dla królestwa Bożego (rozd. XXI) oraz problem uświadomienia i edukacji seksualnej (rozd. XXII). Natomiast szerzej Autor omawia problematykę dewiacji seksualnych, szczególnie wiele miejsca poświęcając problemowi zachowań i związków homoseksualnych (rozd. XXIII–XXIV). Problematyka ta jest jak najbardziej aktualna w świetle postępującej liberalizacji społeczeństw zachodnich, w których dąży się do uprawomocnienia „małżeństw” homoseksualnych i zrównania takich związków w przywilejach i prawach z małżeństwami heteroseksualnymi. Laun zajmuje również stanowisko w innych bardzo kontrowersyjnych kwestiach, takich jak AIDS oraz przeludnienie (rozd. XXV–XXVI). Odpierając zarzuty bierności Kościoła czy rzekomej szkodliwości propagowania zasad katolickiej etyki seksualnej dla opanowania sytuacji w tych dziedzinach, Autor ukazuje stanowisko Kościoła jako próbę uzdrowienia przyczyn, a nie tylko nieskuteczną terapię objawową, polegającą na propagowaniu antykoncepcji i podtrzymywaniu iluzji, iż najlepszym zabezpieczeniem przed AIDS jest stosowanie prezerwatyw. Omawiając w kolejnym rozdziale kwestie aborcji, autor zajmuje również krytyczne stanowisko wobec rozpowszechnionych opinii, iż szerzenie antykoncepcji jest jedną z najskuteczniejszych metod zmniejszenia liczby aborcji.

Ostatnie dwa rozdziały książki dotyczą problemu przemocy wobec kobiet (rozd. XXVIII) oraz feminizmu (rozd. XXIX). W tym ostatnim rozdziale Laun przytacza wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące zarówno problemu przemocy wobec kobiet, jak i konieczności tzw. „nowego feminizmu”. W odróżnieniu od kierunków feministycznych opartych na ostrym antagonizowaniu płci, na kulcie kobiecości, czy też na elementach teologii feministycznej papież proponuje, zdaniem biskupa Launa, odkrycie głębi powołania kobiety i przyznanie kobietom takiego społecznego statusu i wpływu na bieg wydarzeń, jaki im się z racji tegoż powołania należy. Omawiana pozycja kończy się wykazem fragmentów najważniejszych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących małżeństwa i rodziny.

Jest jasne, iż omawiana publikacja nie stanowi wyczerpującego wykładu katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie. Zwięzłość, żywy język i klarowność argumentów czynią z niej jednak cenną pomoc katechetyczno-duszpasterską. W tym kontekście nie rażą też nieliczne kolokwializmy spowodowane pragnieniem prowadzenia żywego dialogu z czytelnikiem. Ta właśnie umiejętność przedstawiania w sposób zrozumiały teologicznie głębokich, filozoficznie zawiłych i etycznie trudnych zagadnień jest jedną z mocnych stron każdej publikacji A. Launa.

W kontekście polskim warto podkreślić jeden interesujący aspekt. W naszej rodzimej dyskusji na temat wizji małżeństwa i rodziny unika się po stronie katolickiej raczej używania pojęcia „partnerstwo”. Postawa ta podyktowana jest obawą, iż termin ten jest sztandarowym pojęciem laickiej koncepcji luźnego związku kobiety i mężczyzny, który opiera się na skrajnym indywidualizmie, tolerancji wobec niewierności oraz swego rodzaju handlowo-usługowym pojmowaniu wzajemnych kontaktów. Taki model stoi oczywiście w ostrej opozycji do tego, czego Kościół naucza na temat małżeństwa i rodziny. Chociaż słowo „partner” jest w społeczeństwach zachodnich w jeszcze większym stopniu niż u nas nadużywane ideologicznie, biskup Laun wcale go nie unika, ale wręcz przeciwnie — napenia je głęboko chrześcijańskim znaczeniem. Już sam tytuł książki: „Miłość i partnerstwo z katolickiego punktu widzenia” wskazuje na to, iż pojęcie to stoi w samym centrum katolickiej nauki o małżeństwie, oczywiście jedynie wówczas, gdy zostanie odpowiednio rozumiane. Być „partnerem” oznacza tutaj pełnię wzajemnego szacunku i autentyczną wspólnotę ciała i ducha, a nie przyrównanie małżeństwa do kontraktu handlowego. Autor

przytacza w tym kontekście wypowiedzi Ojca Świętego dotyczące niemożności pogodzenia biblijnej wizji małżeństwa ze świeckimi strukturami poddaństwa jednej strony pod absolutną władzę drugiej. Dzięki temu bp Laun już samym tytułem swojej książki sugeruje czytelnikowi, iż katolicka nauka o małżeństwie i rodzinie nie polega jedynie na krytyce współczesnych negatywnych tendencji, ale jest wizją jak najbardziej pozytywną i nowoczesną.

Polski rynek czytelniczy w ostatnich latach nie może narzekać na brak kompetentnych publikacji z dziedziny katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie. Jednak ewentualne polskie tłumaczenie omówionej książki biskupa Andreasa Launa nie tylko nie byłoby zbędnym mnożeniem bytów, ale wielu wierzącym dałoby do ręki zwięzłe i wartościowe kompendium wiedzy o katolickiej wizji małżeństwa i rodziny.

*Ks. Marian Machinek MSF*

Adolf S e t l a k, Służba wojskowa alumnów WSD w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970 r. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszyc, Warszawa 2000 (mps pracy doktorskiej — Archiwum Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego).

W historii powojennej dopiero od początku lat dziewięćdziesiątych Kościół w Polsce jest wolny od nacisków i ograniczeń. Skończył się etap naszej historii, nacechowany kolizją Kościoła z totalitaryzmem oraz próby sterowania przez państwo życiem Kościoła. Opis tego doświadczenia nie jest łatwym zadaniem, wymaga bowiem wielu wnikliwych analiz stosunków państwo – Kościół w okresie lat 1945–1989.

Wydawałoby się, że po upadku komunizmu, kiedy nie ma cenzury i zakazu prowadzenia wszechstronnych badań i publikacji, nie istnieją już żadne bariery. Łatwiej jest nie tylko poznać, ale i przyjąć obiektywne oceny dotyczące stosunków państwo – Kościół za czasów realnego socjalizmu w Polsce. Istnieje już sporo publikacji i dokumentów na ten temat, np.: wydana w 1996 r. przez londyńską oficynę ANEKS książka *Tajne dokumenty Państwo – Kościół 1960–1980*, która zawiera protokoły posiedzeń Zespołu ds. Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR. Zadaniem tego zespołu było przedkładanie problemów dotyczących stosunków kościelno-państwowych dla Komisji KC PZPR ds. Kleru, która jako najwyższy organ partyjny ustalała strategię postępowania w tych sprawach. W dokumencie nr 15, na str. 76 tej książki czytamy: *Nie chcemy współistnienia ideologicznego z Kościołem ani żadnego dialogu, jak to niektórzy wysuwają gdyż światopoglądy nasz i Kościoła nie są równouprawnione. Podobne znaczenie ma trzynomowa edycja obszernego wyboru źródeł opracowanego przez Petera Rainę, Kościół w PRL. Dokumenty. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989, tom 1, lata 1945–59, Poznań 1994; tom 2 lata 1960–74, Poznań 1995; tom 3 lata 1975–89, Poznań 1996. Należy zaznaczyć, że materiały zaprezentowane przez Rainę pochodzą głównie z archiwów kościelnych. Z zebranych dokumentów wyraźnie wynika, że decydujący głos w sprawach dotyczących Kościoła zawsze miały instancje partyjne oraz UB i SB. Rzetelny i pełny opis przeszłości nie jest możliwy bez znajomości archiwów partyjnych. Temu z kolei służy między innymi praca Andrzeja Garlickiego, *Z tajnych archiwów*, Warszawa 1993.*

Pomimo bogatej edycji źródeł i publikacji dotyczących powyższego okresu, pojawiają się wypowiedzi i opinie, które wręcz negują, że faktycznie istniała dyskryminacyjna polityka PPR i PZPR w stosunku do Kościoła katolickiego za czasów państwa ludowego. Takim przykładem może być artykuł Adama Łopatki, ministra kierownika Urzędu do Spraw



Wyznań (1982–1987): *Polityka PZPR wobec Kościoła katolickiego*, zamieszczony w książce *Polska pod rządami PZPR, pod red. Mieczysława F. Rakowskiego*, Warszawa 2000. Na s. 249 i 250, A. Łopatka pisze: *Państwo ludowe nigdy nie próbowało ingerować, a nawet tylko wypowiadać się, na temat wierzeń czy obrzędów i ceremonii oraz rytuałów religijnych. [...] Była to polityka poszanowania potrzeb religijnych ludzi wierzących, wolności sumienia i wyznania. Nie była nigdy antyreligijna. [...] Ludzie Kościoła katolickiego o antysocjalistycznym nastawieniu politycznym często głosili, a niektórzy nadal głoszą, że Kościół w Polsce Ludowej był dyskryminowany i prześladowany*. Trzeba więc czasu i sięgania do właściwych źródeł oraz prowadzenia uczciwych, obiektywnych analiz, aby opinie te korygować i przedstawiać, zgodnie z prawdą historyczną, wnioski.

Przykładem takiego działania jest zapewne rozprawa doktorska ks. mgr. Adolfa Setlaka pt. *Służba wojskowa alumnów WSD w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970 r. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszyca*, Warszawa 2000. Praca ta, napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Witolda Zdaniewicza na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, została obroniona 19 lutego 2001 r. Maszynopis rozprawy zawiera 149 stron + Aneksy ss. 150–218 + Kwestionariusz ankiety ss. 216–217 + Kwestionariusz wywiadu s. 218 + Bibliografia ss. 219–233. Recenzentami powyższej rozprawy byli ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor i ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski.

Przedstawiana praca doktorska ma charakter interdyscyplinarny. Stanowi dzieło naukowe, wartościowe zarówno z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia. Rozprawa posiada pięć rozdziałów, które można podzielić na dwie grupy. Pierwsze trzy mają charakter historyczny, natomiast dalsze dwa (IV i V) socjologiczny.

Treść rozprawy jest adekwatna do tematu pracy. Autor, używając w tytule opracowania wyrażenia — *w PRL*, określił ramy czasowe służby wojskowej alumnów w naszym kraju. Chodzi mu o tę służbę w latach 1955–1980, *kiedy usiłowano budować w naszym kraju socjalistyczny model życia społecznego, będący realizacją komunizmu* (s. 7).

Autor jest świadomy licznych artykułów, wspomnień, dzienników i opracowań, wymienia jako przykład 8 pozycji (s. 7). Ustosunkował się do dwóch bardziej obszernych studiów, tzn. ks. Władysława Szewczyka, *Zmiany cech osobowości seminarzystów przebywających w wojsku. Badania przeprowadzone w latach 1975–1977*, w: *Mundur i sutanna*, pod red. ks. S. Pawłowskiego, Kraków 1998 i ks. Andrzeja Lesińskiego *Służba wojskowa kleryków w PRL (1959–1980)*, Olsztyn 1995. Pierwszy z nich opracował wyniki badań przeprowadzonych na seminarium z psychologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Czytamy tam m.in.: *Pobyt w wojsku nie zdeformował osobowości badanych, ale je skryształizował w kierunku pozytywnym. Wyniki badań wskazują na nieskuteczność komunistycznej propagandy* (s. 8). Z kolei ks. A. Lesiński w swoim wartościowym opracowaniu: *w oparciu o dokumenty [...] ujawnił wiele szykan wobec biskupów, władz seminaryjnych oraz poszczególnych alumnów* (s. 9).

Ks. Setlak zaznacza, że w celu uniknięcia błędu, jaki nieświadomie popełnił ks. Lesiński, który *korzystając głównie z danych w oparciu o akta państwowe, [...] przesadnie przedstawił fałę sukcesów, jakie odnosiła PZPR* (s. 9), wziął pod uwagę możliwe do osiągnięcia dokumenty zarówno państwowe jak i kościelne.

Podstawowy problem swojej rozprawy autor sprowadza do pytania: *czy służba wojskowa alumnów była, jak głosiły władze świeckie „zaszczytnym obowiązkiem patriotycznym obywatela”;* czy *jedynie decyzją polityczną jako jedyną z metod walki z Kościołem?* (s. 10). Ks. Setlak, jak pisze, chce zbadać, w jakim stopniu alumni odbywający służbę wojskową uczyli się rzemiosła wojennego i patriotyzmu oraz na ile pod pretekstem służby wojskowej poddawano ich propagandzie antykościelnej i ateistycznej. Następnie postawił dwie hipotezy, które konsekwentnie stara się weryfikować: *1) pobór do wojska był decyzją polityczną*

jako jedna z metod walki z Kościołem; 2) represyjny eksperyment służby wojskowej alumnów okazał się niepowodzeniem władz partyjnych (s. 10).

Struktura pracy jest logiczna, poszczególne rozdziały i paragrafy rozłożone w sposób merytorycznie uzasadniony. Kontekst historyczny przedstawiony w rozdz. I–III pozwala czytelnikowi zrozumieć jak: *Rządy komunistyczne w Polsce powojennej zmierają nie tylko do uzależnienia od siebie Kościoła, ale do zniszczenia samych podstaw chrześcijaństwa, do całkowitej sekularyzacji i laicyzacji życia* (s. 5). *Jedną z metod nękania Kościoła w tym okresie czasu był pobór alumnów do wojska* (s. 6).

W rozdziale I autor skoncentrował się na przedstawieniu stosunków państwo – Kościół w aspekcie uwarunkowań historycznych oraz działań restrykcyjnych władz państwowych wobec Kościoła. *Stwierdzono, że nowa struktura sił politycznych systematycznie ograniczała uprawnienia Kościoła poprzez zerwanie konkordatu z 1925 r., represje i aresztowania duchownych pod zarzutem rzekomej współpracy z wrogami władzy ludowej, wspieranie instytucji mających na celu rozbijanie Kościoła od wewnątrz (Pax, Caritas, księża patrioci), łamanie porozumienia z 14.04.1950 r., konfiskowanie majątków kościelnych. Podstawowym instrumentem terroru politycznego i fizycznego wobec Kościoła był Urząd do Spraw Wyznań i XI Departament Urzędu Bezpieczeństwa* (s. 142). Praktyką tych urzędów były także próby wciągania kapłanów i alumnów do kolaboracji oraz pobór alumnów do wojska w celu ukarania poszczególnych biskupów.

Zawężając aspekt zainteresowań do treści tematu, autor niniejszej rozprawy, analizował geografie rekrutacji alumnów do wojska w celu poznania rozmiaru wcieleń w poszczególnych seminariach, poprzez ujęcie ilościowe. W pięciu tabelach zestawił osobno liczby alumnów WSD diecezjalnych i zakonnych powołanych do odbycia służby wojskowej, uwzględniając kolejne lata. Analiza geografii rekrutacji alumnów do wojska wykazała, że w 1955 r. przeprowadzono „test” mający na celu zastraszenie biskupów z trzech diecezji, wcielając do wojska 72 alumnów (...) *Pobór ten, obok wymienionego wyżej, miał na celu także dokonanie sondażu, dotyczącego reakcji społeczeństwa* (s. 142). *począwszy jednak od 1958 r. seminaria diecezjalne i od 1960 r. seminaria zakonne były wyrętkowo, ale systematycznie nęcane poborem alumnów do wojska* (s. 143).

Następnie w ujęciu czasowym autor przedstawił ewolucję metod, wyróżniając trzy etapy na przestrzeni lat w ich doborze na rzecz *przymusowej ateizacji i indoktrynacji marksistowskiej alumnów* (s. 40). W pierwszym etapie (1955–1963) służbą wojskową kleryków w diasporze — alumni byli wcielani do jednostek na terenie całego kraju, w miarę możliwości pojedynczo, jak najdalej od seminarium. Pod wpływem raportów oficerów politycznych o *destrukcyjnym działaniu kleryków w wojsku* (s. 143), rok 1964 stanowił etap drugi — przejściowy, to czas dyskusji i tworzenia jednostek kleryckich w celu intensywniejszej indoktrynacji. Wreszcie trzeci etap (1965–1980) — w specjalnych jednostkach kleryckich (jednostki ratownictwa terenowego), które były podporządkowane bezpośrednio GZP WP MON, prowadzono planową indoktrynację żołnierzy alumnów. Były to jednostki w Bartoszycach, Brzegu i Szczecinie-Podjuchach.

Wpływem państwa laickiego i ateistycznego na kształtowanie postaw alumnów poświęcił autor drugi rozdział rozprawy. Stwierdzono szczególną dbałość GZP WP o *dobór kadry wojskowej. Musieli być to ludzie pewni ideologicznie* (s. 143). Kadra wojskowa wspierana była przez oficerów kontrwywiadu, pracowników IV Wydziału przy KC PZPR i powołanych do czynnej służby partyjnych aktywistów młodzieżowych. Wciągano także do współpracy księży kapelanów i księży *patriotów* (członków *Caritas*). W dokumentach GZP WP były wyraźnie sformułowane cele i metody kształtowania postaw żołnierzy-alumnów. Należały do nich: formacja ideologiczna, wywoływanie uczucia strachu, tworzenie atmosfery niepewności i ciągłych kar, ingerencja w prywatną sferę życia oraz rozbijanie jedności tak wśród żołnierzy-alumnów, jak i pomiędzy nimi a przełożonymi kościelnymi.

Kazimierz Kąkol, minister kierownik Urzędu ds. Wyznań (1974–1980), członek rządu PRL, po latach w książce *Spowiedź pogromcy Kościoła* (Olsztyn 1994, s. 25), stwierdził lojalnie: *Służba w specjalnie wydzielonych jednostkach poddawała młodych adeptów duchowieństwa presji psychicznej, wystawiała na próbę charakteru, często poniżała ich godność* (s. 65).

W rozdziale III ks. Setlak analizował duszpasterską troskę Kościoła o żołnierzy-alumnów, ukazując działania prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego, Episkopatu Polski, biskupów ordynariuszy, prowincjałów, władz seminaryjnych oraz osób z duszpasterstwa w miejscowościach, gdzie znajdowały się jednostki kleryckie. *Stefan kardynał Wyszyński wielokrotnie pisał do wszystkich możliwych władz, powołując się na ustalenia z 1950 r., podkreślając ewidentną krzywdę, czynioną studentom teologii* (s. 144). Władze komunistyczne miały pełną świadomość celowości takiego działania. Autor przytacza dokumenty, np. z posiedzenia Komisji KC PZPR do Spraw Kleru z 29.12.1964 r., w którym wyraźnie stwierdzono: *Powszechność poboru alumnów do wojska jest zasadą absolutnie słuszniejszą od stosowanej dotychczas metody traktowania powołań do wojska, jako formy nacisku na hierarchię* (s. 68–69).

Na konferencjach Episkopatu także omawiano problemy żołnierzy-alumnów, redagując pisma, w których wykazywano nieliczenie się z przepisami, zakłócenie formacji seminaryjnej, żądano cofnięcia wcieleń, proszono o interwencję w sytuacjach naruszania wolności religijnej wobec odbywających służbę wojskową. Jednak także z protestem Episkopatu władze partyjne nie liczyły się. Decyzją Episkopatu powołano duszpasterzy bezpośrednio odpowiedzialnych za formację duchową i intelektualną żołnierzy-alumnów. Troska, wizyty, kontakty i listy oraz pomoc realizowana przez przedstawicieli Kościoła pogłębiały w samych żołnierzach alumnach umiłowanie wspólnoty, jaką tworzy Kościół.

W kolejnym IV rozdziale ks. mgr Setlak poszukuje odpowiedzi na pytanie: *dlaczego największą jednostką klerycka umieszczono w Bartoszczach?* (s. 86). Należy dodać, że jako ojciec duchowny pracował tu przez wiele lat i z własnego doświadczenia znał trudną sytuację życiową żołnierzy-alumnów. Analizując trudności w zachowaniu jedności wspólnoty kleryckiej w koszarach oraz ukazując specyfikę oddziaływania władz politycznych znajdującą wyraz w *indoktrynacji marksistowskiej*, stwierdził, że: *władzom politycznym bardzo zależało na rozbiściu jedności wśród żołnierzy-alumnów. [...] w Bartoszczach kadra oficerska i podoficerska usiłowała łączyć alumnów, natomiast w Brzegu i Szczecinie-Podjuchach prowadzono indoktrynację marksistowską* (s. 145–146). Nadgraniczna miejscowość, jaką były Bartoszyce oraz jej warunki społeczno-demograficzne, w przekonaniu władz politycznych miały sprzyjać większej izolacji i skuteczniejszej indoktrynacji.

Wreszcie w V rozdziale autor analizował wpływ służby wojskowej alumnów na ich powołanie kapłańskie oraz ocenę skutków tego wpływu przez rezerwistów. Stwierdzono z dużym prawdopodobieństwem, że w latach 1955–1980 (z przerwą w 1956 i 1957 r.) wcielono do wojska 2926 alumnów. Interwencje władz kościelnych, alumnów oraz ich rodzin z zasady były bezskuteczne, a wcielenie do wojska odczuwano jako krzywdę wyrządzoną przez władze PRL. Bezpośrednio po odbyciu służby wojskowej zrezygnowało z seminarium lub zostało usuniętych 130 rezerwistów, co stanowi 4,4% żołnierzy-alumnów. Jest to niewielki odsetek w porównaniu z liczbą rezygnujących z seminarium (ok. 40%) w czasie normalnych studiów. *Represyjny eksperyment służby wojskowej okazał się niepowodzeniem władz partyjnych* (s. 147).

Badania ankietowe przeprowadzone dwukrotnie (1970 i 1996 r.) przez Autora tej pracy, wśród alumnów-rezerwistów i kapłanów-rezerwistów potwierdziły nieskuteczność analizowanych metod walki z Kościołem. Przeprowadzone analizy uwiaryściły:

- negatywną ocenę przez rezerwistów służby wojskowej — 98% i 40%;
- pozytywny wpływ służby wojskowej na powołanie kapłańskie — 66,3% i 79%;

- pozytywny wpływ na motywację wiary — 54 i 1% i 79%;
- pozytywny wpływ na praktyki religijne — 71,5% i 89%;
- skuteczność duszpasterstwa kleryckiego — 90,5% i 94%;
- nabycie doświadczeń życiowych — 73,4% i 91%;
- przydatność kontaktów z ludźmi o innym światopoglądzie — 64,1% i 81%;
- utrzymywanie kontaktów z kolegami-kapłanami z wojska — 95% i 91%;
- utrzymywanie kontaktów z cywilami poznanymi w wojsku — 14% i 1%;
- utrzymywanie kontaktów z przełożonymi wojskowymi — 4,6% i 1%.

*Różnice wyników pomiędzy respondentami z 1970 r. i 1996 r. pokazały, że po latach, kiedy opadły emocje, przeżyte doświadczenia w koszarach były motywowane w sposób dojrzały (s. 147–148).*

Ks. mgr A. Setlak w swojej rozprawie doktorskiej zweryfikował postawione hipotezy, udowodnił bowiem, że:

1) *pobór alumnów do wojska był decyzją polityczną jako jedna z metod walki z Kościołem;*

2) *represyjny eksperyment służby wojskowej okazał się niepowodzeniem władz partyjnych (s. 148).* Eksperyment służby wojskowej stał się dla wielu alumnów umocnieniem kapłańskiego powołania.

*Ks. Zygmunt Klimczuk*

Andrzej B o k i e j, *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego*, Legnica 2000, ss. 221.

Feliks Koneczny stał się postacią kontrowersyjną i to w dwóch różnych dziedzinach: w polityce jedni uważają go za proroka narodowej demokracji, choć faktycznie do tego stronnictwa nie należał, inni natomiast oskarżają go o antysemityzm, choć był wrogiem wszelkiego rasizmu, odmawiając czynnikiem biologicznym jakiegokolwiek wpływu na kształtowanie cywilizacji. W nauce natomiast jedni uważają go za twórcę nowej dyscypliny humanistycznej, którą chcą nazwać komparatywną nauką o cywilizacji, inni natomiast byłiby skłonni odmówić jego dorobkowi w tej dziedzinie obiektywnej wartości naukowej. Już te różnice stanowisk przemawiają za tym, ażeby dorobkowi temu przyjrzeć się z większą uwagą.

Do tej drugiej alternatywy wydaje się nawiązywać autor publikacji, ks. ppłk dr A. Bokiej, który podejmuje zadanie krytycznej oceny naukowego dorobku Feliksa Konecznego z punktu widzenia metodologicznej prawidłowości, wypracowanego przez niego teoretycznego modelu cywilizacji oraz merytorycznej wystarczalności, naprowadzonego przez niego, materiału badawczego, jak również przydatności tego modelu do badania cywilizacji w ogóle, a cywilizacji chrześcijańskiej, która znajduje się w centrum badawczej uwagi Konecznego, w szczególności. Krytyka ta, prowadzona jest w trzech wymiarach: metodologicznym, merytorycznym oraz pod kątem widzenia oceny wyników, a więc niejako przydatności praktycznej całego przedsięwzięcia. Krytyce podlega także, w sposób niejako zwrotny, i sama koncepcja cywilizacji jako kategorii społeczno-politycznej czy też historyczno-filozoficznej.

Praca zawiera zatem kilka wątków formalnych, ale zachowuje jedność tematyczną nie tylko dzięki jedności przedmiotu badań, jakim jest dorobek Konecznego, lecz także dzięki takiej konstrukcji problemu, że w centrum niejako wszystkich analiz znalazła się cywilizacja

łacińska, stanowiąca punkt odniesienia wszystkich analiz Konecznego, a w rozprawie służąca za swojego rodzaju model weryfikacji jego podstawowych struktur badawczych. Koneczny bowiem nie nakreślił nigdzie pełnego obrazu cywilizacji łaćńskiej, pomimo że ciągle się do niej odnosi i uważa ją za najdoskonalszą. Autor podejmuje więc próbę jej rekonstrukcji, chcąc od wyników tej próby uzależnić ocenę wartości dorobku Konecznego.

Takie założenia badawcze decydują o konstrukcji publikacji — rozprawy, która jest logiczna i przejrzysta. Autor stara się najpierw w sposób skrócony, ale dostatecznie jasny, zapoznać z wypracowaną przez Konecznego teorią cywilizacji, uwypuklając podstawę ich wielości oraz zachodzących między nimi różnic. Stara się również przy tej okazji zapoznać czytelnika z metodą badań, jaką posługuje się Koneczny, ukazując równocześnie jej źródła i niedostatki. Koneczny opowiada się mianowicie (zgodnie z duchem czasu) za metodą pozytywistyczną w uprawianiu historii, ale stosuje ją niekonsekwentnie, przechodząc bez ostrzeżenia od zadań opisowych do sądów postulatywnych, tak jak (również bez ostrzeżenia) przechodzi od porządku faktu do porządku powinności. Autor zarzuca ponadto Konecznemu duże niedostatki w dokumentowaniu formułowanych przez niego twierdzeń „empirycznych” konstatując, że nie zawsze można tu rozróżnić tezy empiryczne od sformułowań intuicyjnych. Sam jednak dość rozbudowany schemat teoretyczny wydaje się być interesujący; autor stara się go przybliżyć czytelnikowi, sporządzając odpowiednie diagramy.

W drugim rozdziale A. Bokiej w oparciu o analizy Konecznego kreśli to cywilizacyjne kształtowania się cywilizacji łaćńskiej, przedstawiając kolejno systemy cywilizacyjne, które mogły na nią oddziaływać, albo którym musiała się ona przeciwstawić. Są to: cywilizacja antyku grecko-rzymskiego okresu przedaleksandryjskiego, cywilizacja hellenistyczna, cywilizacja żydowska, wreszcie cywilizacja rzymska okresu schyłkowego. Autor posługuje się przy tym aparaturą pojęciową Konecznego, starając się jednak sprawdzać w niektórych ważnych przypadkach jego twierdzenia w oparciu o literaturę historyczną współczesną. Prowadzi go to do wniosku, że erudycja Konecznego w dziedzinie historii nie może być poddawana w wątpliwość.

Na tak zarysowanym tle autor przedstawia za Konecznym rozwój cywilizacji łaćńskiej w jej konfrontacjach z bizantyzmem zarówno wschodnim jak i zachodnim, zmierzając do wpisania jej w wypracowane przez Konecznego teoretyczne schematy cywilizacji. Prowadzi go to do potwierdzenia wypowiedzianego niejednokrotnie, ale nie dostatecznie dokumentowanego przez Konecznego wniosku, że cywilizacja „łaćńska” jest absolutnie niepowtarzalna i, mówiąc potocznie, nie pasują do niej żadne formuły i schematy, które weryfikują się w innych cywilizacjach. Koneczny wymienia ich kilkanaście, a analizuje mniej lub więcej szczegółowo siedem.

Czwarty, ostatni rozdział Bokiej poświęca krytyce opracowanej przez Konecznego teorii cywilizacji. Krytykę tę dzieli na dwa jakby człony: formalny i treściowy. Pierwszy z nich dotyczy głównie metody, drugi głównie struktury samej teorii, która okazuje się zbyt skomplikowana i wpisanie w nią obrazu cywilizacji łaćńskiej napotyka na trudności. Zresztą sam Koneczny nie wykorzystuje, zdaniem autora, wszystkich elementów tej skomplikowanej struktury przy obrazowaniu większości omawianych przez siebie cywilizacji. To właśnie powoduje, że opracowanie pełnej typologii cywilizacji w oparciu o ten schemat okazuje się trudne, a nawet niekiedy niewykonalne.

Autor wydaje się być zdania, choć tego wyraźnie nie formułuje, że Koneczny zbyt szeroko rozbudował swoją teorię, nie korzystając w rozważaniach z niektórych jej elementów. A. Bokiej podkreśla natomiast wyraźnie, że istotne znaczenie mają tu elementy etyczne i one to właśnie, w szczególności: istnienie lub nie etyki politycznej, relacja między etyką a prawem, między polityką a religią, odgrywają najważniejszą rolę w kształtowaniu cywilizacji. Nie mniej ważne znaczenie ma również istnienie lub nie tego, co Koneczny nazywa dualizmem prawnym, to znaczy rozróżnienia między prawem prywatnym a publicz-

nym. Ten priorytet etyki w stosunku do innych elementów cywilizacji ma dla oceny teorii Konecznego bardzo duże znaczenie i może stanowić punkt wyjścia dla jej reinterpretacji.

Pomimo więc swojego zasadniczo krytycznego stosunku do dorobku Konecznego w zakresie teorii cywilizacji autor dostrzega także istotne wartości tej teorii i wyraża opinię, że przy odpowiedniej reinterpretacji mogłaby ona być bardzo użyteczną w badaniach i rozważaniach na temat cywilizacji miłości. Autor dostrzega nawet pewne analogie między teorią Konecznego a charakterystyką cywilizacji miłości, jaką znajdujemy w wypowiedziach Jana Pawła II.

Publikacja ks. ppłk. dr. Andrzeja Bokieja stanowi interesujący wkład nie tylko w rozwój dyskusji nad dorobkiem naukowym Feliksa Konecznego, ale także w dyskusję na temat teorii cywilizacji. Krytyczny charakter tej pracy przyczynia się z jednej strony do objaśnienia tego dorobku, z drugiej zaś do jego wykorzystania w badaniach nad cywilizacjami w ogóle, a nad cywilizacją miłości w szczególności. Autor słusznie nie zgadza się z tezą Konecznego o niemożliwości rzucenia mostów między cywilizacjami i publikacja jest niewątpliwie przyczynkiem do przewyciężenia tego stanowiska. W czasach zmniejszenia się dystansów między ludźmi i kulturami oraz dążenia do jednoczenia się ludzkości przewyciężanie takich właśnie przesądów ma bardzo wielkie znaczenie. Tym większe znaczenie ma poszukiwanie dróg inkulturacji, która jest metodą ewangelizacji w dzisiejszym świecie.

Rozprawa A. Bokieja stanowi poważny wkład do badań nad literaturą dotyczącą problematyki badań porównawczych nad cywilizacją, ale także w samą teorię cywilizacji.

*Ks. Tadeusz Płoski*

Janusz Hochleitner, Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655), Wydawnictwo UWM Olsztyn 2000, ss.

Praca ta ukazała się w formie książkowej i nosi tytuł: „Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655), Olsztyn 2000, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Autor tę pracę dedykuje swemu zmarłemu już profesorowi Uniwersytetu Gdańskiego Wacławowi Odyńcowi, którego uznaje za swego mistrza. Omawiana rozprawa jest dość obszerna, liczy bowiem 29,6 arkuszy wydawniczych. Spis treści został zamieszczony na początku w języku polskim i na końcu w językach niemieckim i angielskim. Praca składa się z sześciu rozdziałów. Zaopatrzona jest w bibliografię, kilka indeksów, streszczenie w języku niemieckim i angielskim. Zewnętrznie przedstawia się całkiem okazale.

Ocenę pracy rozpoczniemy od tytułu. Autor zamierzał badać religijność na terenie Warmii. Taki tytuł plasuje pracę w obszarze historii idei. Religijność bowiem, to rzeczywistość dość skomplikowana. Rozważania zależne są od przyjęcia pryncypiów metodologicznych, stosowanych nie w jednej, ale w kilku naukach: obok zasadniczej nauki historii wchodzi tu w grę socjologia i religioznawstwo. Do tego wątku powrócę dalej. Terytorium albo raczej ludzie je zamieszkujący to Warmia. Szkoda, że autor nie zamieścił jakiejś choćby szkicowej mapy tej krainy. Od początku do końca autor nie sprecyzował, co oznacza dominium warmińskie, a co diecezja warmińska, którą zasadniczo się zajmuje. Istnieje wystarczająca literatura przedmiotu (B. Leśnodorski, A. Szorc), aby w sposób precyzyjny rozróżnić diecezję od dominium. Na oznaczenie Warmii można użyć zamiennie słowa dominium warmińskie, ale tego ostatniego określenia nie można stosować w miejsce diecezja warmińska. Po sekularyzacji Prus granice dominium i diecezji były bardzo zbliżone,

ale nie identyczne, bowiem do diecezji należał Elbląg z okręgiem, nigdy nie należący do Warmii czyli do dominium, a także od 1614 r. parafia w Królewcu. Słowem, biorąc pod uwagę powierzchwnie, diecezja była większa od dominium. Autor w swojej pracy tego rozróżnienia nie dostrzega i często pisząc o diecezji używa określenia: dominium warmińskie. Ten błąd, ciągle mocno zakorzeniony, często ujawnia się zwłaszcza w ujęciach publicystycznych.

Refleksji wymagają ramy chronologiczne pracy. Sobór trydencki obradował z długimi przerwami przez 18 lat, od 1545 do 1563. Przyjęta w rozprawie data wyjściowa nie koreluje z datami soborowymi. W roku 1551 rządy diecezją warmińską objął Stanisław Hozjusz i to zapewne skłoniło autora do przyjęcia takiej daty za wyjściową. Data końcowa, rok 1655, oznacza początek drugiej wojny szwedzkiej czyli tzw. potopu. Tak więc Autor przy ustalaniu ram chronologicznych oparł się na dwóch kryteriach: wewnętrznym kościelnym i zewnętrznym politycznym. Tego rodzaju pomieszanie płaszczyzn należy uznać za błąd metodologiczny. Przy monografii na tematy religijne lepiej było przyjąć kryteria czysto kościelne, skoro autor zaczął od biskupa to i skończyć powinien na biskupie, zatem można było przyjąć datę 1658 czyli rok odejścia biskupa Wacława Leszczyńskiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie.

Ciągle istnieje problem, co to znaczy religijność w ogóle, zaś potrydencka w szczególności, kiedy się to zjawisko zaczyna, a kiedy wygasa, bo o ostrym końcu nie może być mowy. Idee nie kończą żywota w ciągu jednej chwili. Tutaj Autor nie wyjaśnił ani zapisanych dat, ani zasadności obszaru chronologicznego.

Autor stanowczo za mało poświęcił miejsca Soborowi trydenckiemu. Ten jeden z najważniejszych soborów w dziejach Kościoła jest przedmiotem zainteresowań wielu wybitnych historyków, wymienię tylko jednego Huberta Jedina z Wrocławia. Autor w bibliografii odnotował jego główną pracę, ale za mało z niej skorzystał. Należało przynajmniej w skrócie podręcznikowym jasno wymienić, jakie były najważniejsze ustalenia reformatorskie soboru, skoro ich realizację w diecezji warmińskiej obrał sobie za przedmiot szczegółowych badań.

Przechodzę do spraw szczegółowych:

1. We wstępie brak oceny literatury i źródeł pod ich aspektem przydatności do pracy. Autor korzystał tylko z archiwaliów warmińskich, a mógłby dotrzeć do fotokopii archiwaliów z Berlina, Szwecji czy Rzymu.

Rozdział I: „Etnografia historyczna jako metodologiczna możliwość rekonstrukcji nowożytnych form religijności”, s. 23–51.

Ten rozdział niewiele wnosi do głównego tematu pracy. Jest mało spójny, autor wprowadza rozważania właściwe dla socjologa W. Piwowarskiego i jego magistrów. Oni wszyscy rozpatrywali zjawiska socjologiczne z naszego stulecia. Tytuły podrozdziałów wskazują, jak szeroką problematykę chciał ująć Autor. Ten rozdział, to prawdziwa stajnia Augiasza, wymagający gruntownego posprzątania. Po prostu recenzentowi trudno w krótkich sformułowaniach wskazać na konkretne mankamenty, bo jest ich tak wiele. Niektóre sformułowania o kulturze są bałamutne, budzą poważne zastrzeżenia, np.: *kultura pochodny twór wartości kulturowych* (s. 24). Nie widzę sensu wielu sformułowań, oto jedno z nich: *Kultura ludowa opiera się przede wszystkim na kulturze słowa mówionego i bezpośrednim doświadczeniu badacza w terenie* (s. 25). Co za treść mieści się w stwierdzeniu *jak kontynuują etnografowie* (s. 34). Nie widzę logiki w zdaniu: *Do końca XVIII w. doszło do ukształtowania się stałej postawy mentalnej Warmiaków — dumnych z dawnego partykularyzmu wobec Rzeczypospolitej i nieufnie odnoszących się do pruskiej rzeczywistości* (s. 35). Nie rozumiem tytułu akapitu: „Kalendarz ludowy” (s. 41). Rozważania zapisane

w obrębie tego akapitu są mętne, kontrowersyjne. Oto np. nonsensowne zdanie: *Cały podział roku kościelnego i świeckiego układał się w podobny sposób. Dzielił się na dwie pory roku: zimną i ciepłą* (s. 43). Podobnych nonsensów w tym rozdziale jest znacznie więcej. Autor chciał dać podstawy socjologiczne dla dalszych rozważań i moim zdaniem mu się to nie udało.

Rozdział II: „Diecezja warmińska w czasach nowożytnych”, s. 52–82.

Uważam, że tytuł rozdziału jest niewłaściwy, bowiem zapowiada on treść o wiele obszerniejszą niż tytuł całej książki, szerszą chronologicznie, bo czasy nowożytne liczą się od odkrycia Ameryki, a także szerszą tematycznie, bo właściwie zapowiada całość spraw. W tym rozdziale autor usiłował zawrzeć kwintesencję dziejów Warmii. Cel tego streszczenia autor tak zarysował: *Dlatego podczas tego krótkiego rysu struktury organizacyjnej diecezji więcej uwagi będziemy poświęcali tym działaniom, które decydowały o krystalizowaniu się określonych postaw religijnych oraz wpływały na konstytuowanie się cech warmińskiej pobożności*, (s. 54). Ten rozdział Autor ujął w trzech podrozdziałach, podrozdział I: „Organizacja”. Omawia w nim zagadnienia: „biskup i kapituły”, „synody diecezjalne”, „aktywność misyjna”. Materiał więc tu zamieszczony oprócz pierwszego z wymienionych punktów, nie mieścił się w temacie, bo trudno do elementów organizacyjnych włączyć rzadko zwolowane synody, a już na pewno nie da się wtłoczyć akcji misyjnej, która jest dynamicznym działaniem a nie elementem ustroju. Podrozdział drugi nosi tytuł: „Egzempcja”. Chodzi o stosunek diecezji do metropolii gnieźnieńskiej. Bodajże ten podrozdział pasowałby jako punkt podrozdziału poprzedniego traktującego o ustroju. Podrozdział trzeci i ostatni: „Wspólnoty zakonne” jest długi i niezłe opracowany, ale też sporo nieścisłości, oto np.: *Bardzo szybka działalność duszpasterska jezuitów w Braniewie zaczęła przynosić wymierne efekty* (s. 71). Otóż ówczesne prawo kanoniczne nie pozwalało zakonnikom na prowadzenie duszpasterstwa, ta dziedzina była zarezerwowana duchowieństwu diecezjalnemu i była dość zazdrośnie przez nie strzeżona. Jezuici braniewscy owszem powoli wchodzili w pracę duszpasterską, ale czynili to ostrożnie i oględnie. Ich największym atutem było zorganizowanie szkolnictwa średniego (kolegiów) dla młodzieńców świeckich. W Braniewie oni niechętnie zgodzili się na prowadzenie seminarium diecezjalnego, a Alumnat Papieski zorganizowali na życzenie samego papieża. Specjalnością jezuitów były kolegia, których w Polsce różnymi czasy założyli 66. Siostry Katarzynki po otrzymaniu reguły w 1583 r. podporządkowane były biskupowi, nie zaś proboszczom braniewskim, jak sugeruje autor (s. 78). Nie rozumiem dlaczego Autor w tym rozdziale, jakby encyklopedycznym, na temat diecezji zupełnie pominął kapitułę fromborską, kapitułę dobromiejską i całe duchowieństwo parafialne. W dalszych partiach pracy usiłował to nadrobić, ale uczynił to dość nieprzekonywująco.

Rozdział III: „Reakcja na protestantyzm”, s. 83–120.

Autor szkicuje postępy reformacji w całych Prusach. Cofnął się chronologicznie do 1523 r., a więc wyszedł daleko poza ramy chronologiczne swej pracy. Autor przechodzi do prób wprowadzenia reformacji na Warmii. Za mało zwrócił uwagę na fakt posiadania przez biskupów i kapitułę władzy świeckiej, przy użyciu której uniemożliwiali rozszerzenie się reformacji. To jest jedyne logiczne wyjaśnienie faktu, dlaczego katolicyzm ostał się tylko w dominium.

Należy sprostować pewne błędne sformułowania; otóż biskup i kapituła nie wykupywali ziemi od szlachty, jak to pisze Autor (s. 98), chłopci nie mieli prawa udziału w sejmiku warmińskim, jak twierdzi Autor (s. 102), w sejmiku brała udział szlachta, po dwóch delegatów miast, co do udziału wolnych pruskich i chełmińskich są spore wątpliwości, natomiast zwykli chłopci (*coloni*) na pewno nie brali udziału w sejmiku; miasto Bartoszyce



było poza Warmią i nie mogło podlegać biskupowi warmińskiemu, jak sugeruje Autor (s. 106). Zbyt uproszczone rozumowanie, np., że rycina Typus Ecclesiae Catholicae w Skolich *świadczy o błyskotliwej recepcji uchwał soborowych* (s. 111); ona może świadczyć co najwyżej o mentalności i zdolnościach artystycznych jej twórcy Jana Hanowa (kanonika warmińskiego siostrzeńca Jana Dantyszka). Autor myli się pisząc, że Kromer miał jakieś uprawnienia na terenie Prus Książęcych (s. 112). Wręcz zaskakujące jest stwierdzenie Autora, że *W życiu Kościoła warmińskiego, podobnie jak i w innych państwach europejskich, szybko dostrzeżono błogosławieństwo czasu reformacji* (s. 114). Przecież wskutek reformacji diecezja warmińska utraciła dwie trzecie swego stanu, a i ta pozostała trzecia część była mocno zagrożona przez infiltrację luteranizmu z sąsiednich Prus Książęcych.

Rozdział IV: „Recepcja uchwał Soboru trydenckiego (1543–1565) na Warmii”, s. 121–161.

Właściwie dopiero ten rozdział mieści się w tytule pracy, ale znowu zapisana tu data wyjściowa odbiega od tej z okładki książki. Autor w całej pracy często cofa się chronologicznie, to znaczy powraca do wątków wcześniejszych. Dopiero w tym rozdziale przytacza (dość nieudolnie) istotne postanowienia Soboru trydenckiego. Szkicując, jak wyglądała recepcja uchwał trydenckich w Polsce, Autor doszedł do niezwykłego wniosku: *tak więc od 1564 r. dekrety trydenckie stały się prawem państwowym* (s. 127). Faktycznie zaś było tak, że król na sejmie w Parczewie 7 lipca 1564 r. od nuncjusza Commendone, na posiedzeniu senatu, przyjął księgę uchwał trydenckich i kurtuazyjnie obiecał wprowadzać je w życie. Rzeczpospolita nigdy nie była państwem wyznaniowym! Autor za słabo wyjaśnił problem, dlaczego episkopat polski te same uchwały przyjął dopiero w trzydziście lat później. Niektórzy biskupi polscy między 1564 r. a 1577 r. na własną rękę, to znaczy we własnych diecezjach przyjmowali uchwały soborowe jako obowiązujące. Na Warmii nastąpiło to na synodzie lidzbarskim 7 sierpnia 1565 r. Ten fakt Autor za słabo omówił, a powinien go wyeksponować jako najważniejszy punkt swej rozprawy. Za słabo też omówił rolę tego i następnych synodów warmińskich w dziele wprowadzania uchwał trydenckich. Należało synody wyeksponować, kolejno je omówić według dat: 1565, 1575, 1577, 1582, 1610, 1623. Autor wprawdzie dość często, ale tylko przelotnie, powołuje się na te synody. Trzeba też pamiętać o nierównej doniosłości uchwał synodalnych. W dziele wprowadzania uchwał trydenckich należy wyeksponować dwa synody: Hozjusza z 1565 r. i Rudnickiego z 1610 r. Autor często dopuszcza się nadinterpretacji, gdy z błahych przesłanek wyciąga daleko idące wnioski, np. z marginalnej adnotacji o Kromerze, w której pisano, iż jest on „Polakiem z Biecza”, zdaniem Autora ten drobiazg *najlepiej charakteryzował nie tylko narodowość biskupa, ale również jego powiązania polityczne* (s. 139). Z wiersza penegirycznego J.S. Wydźgi na cześć Hozjusza Autor wnioskuje, że został on tak utrwalony *w świadomości warmińskiego duchowieństwa* (s. 139). Ten wątek nadinterpretacji podejmę jeszcze dalej. Nie wolno pisać, że *Hozjusz kontaktował się z Elblążanami za pośrednictwem dworu królewskiego* (s. 133); faktycznie Hozjusz na dworze zabiegał (i często uzyskiwał) surowe mandaty na zbuntowanych Elblążan. Nie wolno pisać, że *Hozjusz przez ostatnie 40 lat swego życia stale chorował* (s. 137); radzę zamienić na zwrot: „często zapadał na zdrowiu”. W całej pracy podobnych niedoróbek i przekrętów jest tak wiele, że nie sposób ich tutaj odnotować. Przysięgę złożoną Andrzejowi Batoremu przez polskie stany warmińskie Autor odczytał jako przysięgę samego Andrzeja Batorego, którą miał złożyć *przed warmińskimi kanonikami* (s. 144).

W tym rozdziale pisząc o biskupach pominął Wacława Leszczyńskiego, natomiast znowu dorzucił sporo o jezuitach (s. 152–160), chociaż wcześniej już pisał o tym zakonie.

Rozdział V: „Życie religijne XVI–XVII w. w dominium warmińskim”, s. 161–236.

Właściwie tak sformułowany tytuł rozdziału stanowi powtórzenie tytułu całej książki! Jest to rozdział największy i w zamierzeniu Autora centralny w pracy. Dużo pisze o zarazach, ślubach, pielgrzymkach, omawia miejsca pielgrzymkowe, o Mszach św. Rorate,

o bractwach. Wiele tu dziwnych sformułowań, jak np. takie: *Zjawisko lęku przed dżumą należy traktować jako przejaw psychologii zbiorowej* (s. 172).

Pisząc o miejscach pielgrzymkowych Autor bezkrytycznie przytacza podania ludowe o wędrujących figurkach. Stanowczo za długi i za drobiazgowy akapit o pielgrzymkach (s. 201–224). Nie potrafię zidentyfikować twierdzenia Autora, że *Z Olsztyna przez Św. Lipkę biegła droga do Nordenborka* (s. 207). Zbędne są te wywody o biciu dzwonów. Autor pisząc o pielgrzymkach przedstawia fakty z XIX i XX wieku i sugeruje, że tak samo było w XVI i XVII w. Takie analogie trzeba snuć ostrożniej, by nie popełnić błędu achronologii. Autor jest przekonany, że *przynależność do bractw dawała poważną gwarancję zapewnienia sobie zbawienia* (s. 215). Nie można z Autorem się zgodzić, że bractwo kurkowe (alias: Bożego Ciała) prezentowało *typową potrydencką religijność* (s. 219). Było to przecież bractwo typowo średniowieczne, paramilitarne. Za mało napisał o cechach (s. 224), natomiast jakby za wiele o sztuce kościelnej (224–236). Autor używa zwrotu: „sztuka potrydencka” (s. 229). Właściwie takiego stylu nie było, ale wtedy panował barok, propagowany po całym świecie głównie przez jezuitów. Zbędne są te wątpliwej jakości rozważania filozofujące na temat teorii sztuki. Nie rozumiem co znaczy twierdzenie Autora, że *sztuka warmińska tego okresu ma charakter maryjny* (s. 231).

Rozdział VI: „Charakterystyka potrydenckiej religijności”, s. 237–337.

Rozdział bardzo długi, liczący aż 100 stron. W tym rozdziale dość dobrze napisane są dwa akapity: o kulcie Eucharystycznym (s. 237–244) oraz o kulcie świętych (s. 247–259). Co za dziwny tytuł akapitu: „Ikonografia o wrażliwości i świadomości religijnej” (s. 254). Autor bez potrzeby mędrkuje o sztuce (s. 255–258), używa dziwnych zwrotów, np. „zależności kodowe sztuki” (s. 257). Używa zwrotu „sztuka potrydencka” co sugeruje, że ten sobór wywarł tak wielki wpływ na dzieła sztuki. Jego zdaniem ta sztuka stanowi *teatralizację głoszonej katechezę* (s. 259), nazbyt rozwodzi się nad walorami nastawy ołtarza św. Krzyża w prokatedrze olsztyńskiej (s. 261–263). Należało połączyć podrozdział trzeci z czwartym i dać wspólny tytuł „Parafie i duchowieństwo parafialne”. Autor powinien dokładnie prześledzić proces oczyszczania duchowieństwa z wad. W tym celu powinien lepiej wykorzystać wizytację Hozjusza z 1565 r. (AAWO, AB, B 3), w której obraz duchowieństwa jawi się w ciemnych kolorach, o czym zresztą pisał Jan Obłak. W ogóle Autor starał się dać statyczny obraz diecezji warmińskiej, a za mało wy dobył właśnie elementy wynikające z reform soborowych. Sytuacja opisana przez Autora istniała na wiele lat przed soborem trydenckim i znacznie później, w XVIII i XIX wieku. W celu wtłoczenia wszystkiego do głównego tematu, Autor sztucznie powtarza zwroty: sztuka potrydencka, pobożność potrydencka. Słusznie wyekspozował zakon jezuitów, ale pisze o nim w kilku miejscach. Co ciekawe, piątego generała nazywa „Akwawita” (s. 302), faktycznie był to znany Klaudiusz Aquaviva (taką formę dał w indeksie), (który zatwierdził program kolegów). Podobnych śmieszności wynikających ze złego odczytania albo niedopasowania przypadków w tekstach łacińskich jest wiele. Po co Autor tyle miejsca poświęca imionom nadawanym na chrzcie (s. 308–321) albo dzwonom (s. 329–337). Wprowadza sztuczne napięcie i problemy tam, gdzie są one niepotrzebne. Słowem chce wcisnąć co się da i to wszystko okrasić słowem „potrydencka”.

Autor pominął ważny problem, jak przedstawiało się przestrzeganie na Warmii istotnych ustaw soboru trydenckiego dotyczących rezydencji. Sobór nakazał przestrzegania rezydencji przy beneficjach, zwłaszcza duszpasterskich. Ten wydawałoby się „cichy ruch” spowodował istną burzę, głównie wśród kanoników. Oni często kumulowali nawet po kilka kanonii. Posypały się petycje do Kurii Rzymskiej o dyspensy od tego przepisu. Wskutek nacisku centrala zaczęła ustępować. Faktycznie ten punkt uchwał nie został nigdy w pełni wprowadzony w życie. Sprawa kumulacji beneficjów ostatecznie stała się powodem,

dla czego ustawy soboru trydenckiego przez duchowieństwo polskie zostały przyjęte dopiero na synodzie piotrkowskim 19–25 maja 1577 r., a więc prawie 13 lat później niż to uczynił król Zygmunt August. Na Warmii obie kapituły przestrzegały rezydencji i to niezależnie od uchwał trydenckich, ale z mocy własnych statutów, o znacznie wcześniejszej genezie. W przestrzeganiu rezydencji celowała kapituła kolegiacka z Dobrego Miasta, ale też wiele dla utrzymania tej dyscypliny robiła kapituła fromborska. Jednakże do kapituły fromborskiej dostało się wielu sekretarzy królewskich. Monarchowie potrzebowali ich pomocy, wymagali więc, aby oni pozostawali przy dworze, z drugiej strony pragnęli, aby dochody z prebend nie zostały pomniejszone wskutek zaniechania rezydencji przy katedrze. Zachowało się wiele listów od głów koronowanych i innych notabli, aby jakiemuś kanonikowi dać „prezencję” czyli jego absencję potraktować za usprawiedliwioną. W ten sposób została zachwiana dyscyplina rezydencji przy katedrze. Autor pracy powinien te problemy dokładnie omówić. Obowiązek rezydencji ciążył też na biskupach. W omawianym przez Autora okresie dziejów Warmii z biskupów warmińskich Hozjusz na 29 lat rządów połowę czasu spędził poza diecezją, młodociany królewicz Jan Olbracht Waza nawet nie przyjechał na Warmię. Pozostali biskupi rezydowali.

Omawiając egzemplarz diecezji warmińskiej Autor powinien zauważyć, że było to sprzeczne z uchwałami trydenckimi. Diecezja warmińska od 1255 do 1566 r. należała do metropolii ryskiej, chociaż wcześniej ten związek znacznie osłabł i od początku XVI w. był prawie niewidoczny. Sobór obawiał się diecezji „luzaków” i polecił im przynajmniej obrać sobie sąsiednią metropolię i uczestniczyć w synodach tej metropolii, formalnie do niej nie przystępując. Biskupi warmińscy i kapituła bronili się i ostatecznie wybronili się nawet przed tym ograniczonym związkiem z najbliższą metropolią czy gnieźnieńską. Zatem cały ten trend był przeciwny przepisom trydenckim.

Sobór wymagał, aby duchowni, którzy dzierżyli beneficja posiadali określone święcenia i tak proboszcz powinien mieć święcenia kapłańskie, a rządcy diecezji sakry biskupie. Udzielanie tych święceń było uregulowane przepisami prawnymi i liturgicznymi. Autor nie zauważył, że wśród biskupów warmińskich kilku nie posiadało sakry biskupiej, a dwóch nawet święceń kapłańskich, i tak Marcin Kromer jako koadiutor Hozjusza w latach 1569–1579 nie przyjął sakry, mimo nalegań Hozjusza. Powód był dość egoistyczny. Kromerowi oferowano tytuł biskupa pomezjańskiego, ten zaś wolał czekać na warmińskiego, czyli na śmierć poprzednika. Andrzej Batory w nadziei na zdobycie władzy księstwa w Siedmiogrodzie przyjął tylko święcenia subdiakonatu (1597), zaś młodociany (9-letni) królewicz Jan Olbracht Waza nie miał ani wieku kanonicznego, ani też zapału do podejmowania życia duchownego ze święceniami.

Największym mankamentem rozprawy, już nie poszczególnych jej fragmentów ale całości, są dziwne sformułowania, błędne lub na granicy błędu. Żeby nie być gołosłownym proszę wybaczyć, że pewną ich część tutaj przytoczę: *tematem wielu warmińskich ślubów były warunki atmosferyczne* (s. 28), *akulturacja* (s. 29); *ratuje od kaduka* (s. 31), *myślenie postaciami* (s. 36); *przestrzegać kalendarz* (s. 43), *wzruszył ...do opieki* (s. 77); w Polsce *utrudniony był dostęp do nurtu humanistycznego* (s. 90), *bardziej złożoną postawę wykazywał Marcin Kromer* (s. 111); *ruch odnowy składał się z dwóch aspektów* (s. 128), *Reszka dzieli dzień życia Hozjusza* (s. 136), *Dobrym uzupełnieniem tego obrazu Stanisława Hozjusza mogą być rysunki Tomasza Tretera... Otóż najczęściej widzimy kardynała, gdy wskazującym palcem popiera słowa przez siebie wypowiedziane* (s. 137); *szkoły jezuickie lubi nazywać jako placówki oświatowe* (np. s. 138). *Rudnicki często występuje w dokumentach archiwalnych podczas sprawowania posługi biskupiej* (s. 147); *Biskup Szyszkowski wizytował katedrę i w jej wyniku fundował kielichy* (s. 150); *zaledwie kilku kanoników nie miało polskiego pochodzenia* (s. 163); *Efektom widzialnym tej wojny jest realizacja ślubu biskupa Szyszkowskiego w Stoczku Warmińskim w postaci pięknej rotundy* (s. 168); *W czasach*

nowożytnych śmierć była istotnym elementem kultury masowej (s. 169). Za dużo używa rzeczowników odslownych, które czynią wykład mało eleganckim a czasami wręcz topornym, jak np. w zwrocie: *było szybkie ochrzczzenie* (s. 315). Na określenie duchownych za często używa słowa „kapłan”, co raczej w religiach ma znaczenie: składający ofiarę.

Przerywam ten wywód. Mam odnotowanych jeszcze wiele trefnych zwrotów. Notatki te prześlę Autorowi do ewentualnego wykorzystania.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na dziwną składnię. Często pisze „a więc”, „przeto” i brak w konstrukcji zdania elementu przeciwstawienia czy uzupełnienia. Zupełnie zaskakujące są zastosowania zwrotów: „o ile... o tyle”. Oto dwa przykłady:

*O ile mieszczanie płacili czynsz i byli zobowiązani do obrony miast, o tyle włościanie żyli zazwyczaj na gorszych warunkach* (s. 102).

*O ile drukowane kazania często mogły odbiegać od ustnych pierwowzorów, o tyle postylle od samego początku były przeznaczone do wygłaszania przed parafianami* (s. 198).

Jeszcze raz powrócę do tego, co wcześniej nazwałem nadinterpretacją. Autor często popełnia nieprawidłowość, albo raczej nadużycie w rozumowaniu, nazywane nadinterpretacją. Z błahych albo prawie fikcyjnych przesłanek wysuwa daleko idące, nieusprawiedliwione wnioski: Oto przykład takiego zabiegu. Autor pisze: *W literaturze staropolskiej w pierwszym ćwierćwieczu XVII w. Boga Ojca zaczynają wspierać Chrystus, Matka Boża i cały szereg świętych. Na to wzmocnienie pozycji opiekunów niebieskich duży wpływ miała pogarszająca się sytuacja polityczna i militarna Rzeczypospolitej. W ten sposób odżyła tradycja przypisywania sukcesów militarnych wstawiennictwu u Boga świętych, najczęściej patronów dnia bitwy* (s. 173). Mówiąc o napisach zamieszczonych przez fundatorów na fundowanych obiektach pisze: *W Brańszwaldzie zaś na srebrnym naczyniu znajduje się inskrypcja: „Braunswald 1631”. Umieszczone w ten sposób daty spełniają funkcję liczebnika porządkowego, pozwalającego umieścić dany fakt społeczny. Wskazywały także na czas, który upłynął między datowanym zjawiskiem a aktualnym odbiorem tej daty* (s. 234). Nic nie rozumiem z tych mętnych wywodów. Inny przykład nadinterpretacji: *Spotykamy w warmińskich księgach chrztów dzieci urodzone przez samotne matki, obdarzone rzadkimi imionami, które w późniejszym czasie można było zmienić na bardziej znane. W ten sposób piętnowano wszelkie pozamatżeńskie stosunki* (s. 321). W przytoczonym zdaniu obok błędu rzeczowego widać też przynajmniej jeden błąd gramatyczny: *w księgach ... spotykamy dzieci*. Autor chyba wie, że dzieci spotykamy raczej na podwórku czy boisku.

Autor często używa zwrotów typu totalitarnego, np. *świadomość warmińskiego duchowieństwa* (s. 139); *Warmiaci upatrywali...* (s. 206). Powstaje pytanie: na 100 tys. mieszkańców Warmii ilu musi myśleć tak samo, żeby można było użyć zwrotu: „Warmiaci upatrywali” i jak Autor te obliczenia przeprowadził.

Oprócz tych usterek praca ma pewne walory. Przede wszystkim Autor próbował zastosować metodę socjologiczną do wykładu historycznego. We Francji ta metoda ma wielu zwolenników. W obręb badań wprowadził zjawiska i obiekty mniejszej wagi, jak kapliczki, krzyże przydrożne. Niektóre partie pracy należy uznać za całkiem udane.

Niestety, tych pozytywów w stosunku do stron ujemnych jest jednak nazbyt mało. Sądzę jednak, że Autor będąc człowiekiem młodym potrafi wyrugować mankamenty i w przyszłości dać prace cenne i pozytywne.

Ks. Alojzy Szorc

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.  
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–  
APL — Archivio Privato dei Lancellotti.  
ARSI — Archivum Romanum Societatis Iesu.  
ASR — Archivio di Stato, Roma.  
AV — Archivio Vaticano.  
*BiKi* — *Bibel und Kirche*, Stuttgart.  
*BiLe* — *Bibel und Leben*, Düsseldorf  
BOss — Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.  
BV — Biblioteka Watykańska.  
BZ — *Biblische Zeitschrift*, Freiburg im Br. 1903–38/39, Paderborn 1957–  
CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.  
*Cath* — *Catholika*, Paderborn 1932–39, 1952/53–58, Münster 1959–  
ChL — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.  
*ChŚ* — *Chrześcijanin w Świecie*, Warszawa 1969–1997.  
*Comp* — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–  
*Conc* — *Concilium*, Poznań 1965–  
CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum I–LXXXVIII, Bh I–V,  
Wien 1966–1986.  
*CT* — *Collectanea Theologica* (poprzednio — *PT*, Lwów 1931–39, Warszawa  
1949/50–  
CT — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 1979.  
DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apos-  
tolicam actuositatem*, 1965.  
DB — Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów  
w Kościele *Christus Dominus*, 1965.  
DD — Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, 1998.  
DM — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad  
gentes divinitus*, 1965.  
DOK — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji.  
Du — Druk ulotny.  
DV — Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 1986.  
DWCh — Sobór Watykański II, Dekret o wychowaniu chrześcijańskim  
*Gravissimum educationis*, 1965.  
*Dz. U.* — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–  
*Dz. U. MEN* — *Dziennik Urzędowy Ministerstwa Edukacji Narodowej*.

- ECath — Enciclopedia Cattolica I–XII, Città del Vaticano 1948–54.  
EK — Encyklopedia katolicka, Lublin 1974–  
EN — P a w e ł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975.  
EV — J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.  
FC — J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.  
Gr — *Gregorianum*, Roma 1920–  
HD — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–39, Wrocław 1940–56, Warszawa 1957–  
HV — P a w e ł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968.  
IM KUL — Instytut Muzyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.  
Kat — *Katecheta*, Poznań 1957–  
KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.  
KH — *Kwartalnik Historyczny*, Lwów 1887–1945, Kraków 1946–50, Warszawa 1950–  
KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.  
KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.  
KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.  
KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–50, 1957–  
KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.  
KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.  
KPR — Karta Praw Rodziny.  
LdR — J a n P a w e ł II, List apostolski do rodzin, 1994.  
LE — J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.  
LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–65.  
LXX — Septuaginta.  
MThZ — *Münchener theologische Zeitschrift*, München 1950–  
MV — Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari Vos*.  
NP — *Nasza Przyszłość*, Kraków 1946–  
NRTh — *Nouvelle revue theologique*, Louvain 1869–1940, 1945–  
NThZ — *Neue Theologische Zeitschrift*, Wien 1828–40.  
OrdKor —  
OsRomPol — *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 1980–  
PomU — Urkundenbuch zur Geschichte vormaligen Bisthums Pomesanien, wyd. H. Cramer.  
PP — *Przegląd Powszechny*, Kraków 1884–1935, Warszawa 1936–39, 1947–53, 1982–  
PrUB — Preussisches Urkundenbuch I–III, Königsberg, Marburg 1882–1958.  
PSB — Polski Słownik Biograficzny I–, Kraków 1935–  
PT — J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963.  
QAL — P i u s VI, Encyklika *Quod aliquandum*.  
QC — P i u s IX, Encyklika *Quanta cura*, 1864.  
RBiL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–  
RBN — Roczniki Biblioteki Narodowej, Warszawa 1965–  
RH — J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.  
RMis — J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990.

- RP — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 1985.
- RQAKG — *Römische Quartalschrift für christliche Alterumskunde und für Kirchengeschichte*, Freiburg im Br. 1887–1939, 1953–
- RS — *Resovia Sacra*, Rzeszów 1998–
- RSPT — *Revue des sciences philosophiques et theologiques* (1941/42 *Sciences philosophiques et theologiques*), Kain (Belgia) 1907–11, Paris 1912–41/42, 1947–
- RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–
- SBKW — Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej, (red. Ks. J. Guzowski, Olsztyn 1996.
- SBPN — Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, pod red. S. Gierszewskiego (Z. Nowaka), t. 1–4, Gdańsk 1992–1997.
- SL — Pius IX, *Syllabus*.
- SPelp — *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–
- SRP — *Scriptores rerum Prusicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* (hrsg. Von T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke), Bd 1–5, Leipzig 1861–1874.
- SRS — Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
- STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
- SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
- T.dz. — Teczka dziekańska.
- ThZ — *Theologische Zeitschrift*, Basel 1945–
- TMA — Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millenio Adveniente*, 1994.
- TPow — *Tygodnik Powszechny*, Kraków 1945–
- TThZ — *Trierer theologische Zeitschrift*, Trier 1947–
- VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- WAW — *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, Warszawa 1911–
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Alterumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabruck 1956/58–
- ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ZThZ — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1891–99; Tübingen 1900–17, 1920–38, 1950–





## SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Aachen (Akwizgran) 243  
Achai 55  
Afryka, kontynent 165, 185, 190, 213–215  
— południowo-zachodnia 213  
— środkowa 213  
Akwin (Aquin) 384, 389  
Akwizgran 98; zob. Aachen  
Alba 363  
Alba Julia, miejsce pochówku Andrzeja Batorego 172  
Albano 111  
Aleksandria 164  
Algieria, państwo 265  
Allenstein 404; zob. Olsztyn  
Alytus 186  
Altstadt Braunsberg (Stare Miasto Braniewo) 156  
Argentyna, państwo 257  
Asyż 398  
Assen (Azja), kontynent 18  
Amazonia (nizina rz. Amazonki) 187  
Ameryka, kontynent 239  
— południowa 165, 185, 213  
— północna 213, 249  
Anglia, państwo 184, 265  
Ankona (Ancona) 130, 131  
Annecy 183  
Antsirabé 388  
Augsburg 196, 392  
Avellino 134  
Avignon (Avinion) 123  
Avinion (Avignon) 105, 109–111, 114, 115  
Awinion (Avignon) 120, 123  
Azja, kontynent 232  
Azja (w NT = zachodnia część Azji Mniejszej bez Frygii) 55  
Bahia, stan brazylijski 187  
Bałtyjsk 392  
Bałtyk, morze 117  
Bankipore 213  
Barczewo 160, 167, 174, 175  
Bartąg 413  
Bartoszyce 416, 418, 419, 424  
Basilea (Basel/Bazylea) 84, 94  
Bejrut 213  
Berkeley (w zespole miejskim San Francisco) 10  
Berlin 16, 91, 100, 101, 107, 188, 423  
Belgia, państwo 125, 384, 387  
Benewent 130, 131  
Bhagalpur 213  
Białoruś, państwo 185, 189, 192, 193  
Biankouri 190, 191  
Biecz 425  
Bièvres 383  
Biskupiec 168  
Biskupiec Pomorski 104  
Bologna (Bolonía)  
Bolonía (Bologna) 120, 123, 126, 129, 130  
Bolszakowo 392, 393  
Bombaj 213  
Braniewo 151, 155, 156, 158–160, 162, 164, 167, 168, 172–175, 180, 183, 186, 189, 192, 413, 424  
Braunsberg (Braniewo) 155–157  
Braunswald (Brąswald) 428  
Brazylia, państwo 185, 187, 216  
Brąswald 428  
Bréscia 60, 161, 181, 182  
Brema 102, 103  
Broken Hill 213, 215  
Bruksela 256  
Brunsbergae (Braniewo) 410  
Brzeg 97, 98, 418, 419  
Brześć 148  
Byczyna 97

- Bydgoszcz 413  
 Bytom 215  
 Budapeszt 256  
 Buenos Aires 257  
 Burgundia, kraina 384  
 Butryny 147, 168
- C**  
 Caesarea (Cezarea) 9, 25  
 Caltabellotta 122  
 Cambridge 9, 30  
 Camerino 132  
 Campagna (Kampania), region 130  
 Capharsaba 25  
 Capranica, miejsce zgonu kard. S. Hozjusza 171  
 Castel Gandolfo 247  
 Cejlon 214  
 Chełmno n. Wisłą 181  
 Chełmża 110  
 Chicago 213, 237, 265  
 Chiny 207, 211–213, 215, 216, 234  
 — północne 216, 217  
 — (= Chińska Republika Ludowa) 265  
 Chrzanów 97  
 Coloniae (Köln, Kolonia) 157  
 Cracovia (Kraków) 118  
 Crema (Cremona) 117  
 Cremona 117  
 Czechy, kraina 403, 407  
 Czerniachowsk (Insterburg) 392, 393  
 Częstochowa 102, 275–278, 281, 345
- D**  
 Dachau 215  
 Dątki, dzielnica Olsztyna 406  
 Daleki Wschód 212, 216  
 Dapaong 191  
 Darmstadt 21  
 Daum 188  
 Dąbrowa Górnicza 97  
 Dąbrowa k. Braniewa 156  
 Dead Sea (Morze Martwe) 18, 19, 23, 30, 43  
 Deventer 175  
 Dobre Miasto 139, 167, 427  
 Dolna Saksonia 103  
 Dolny Śląsk 410  
 Dominium Warmińskie 168  
 Dwurzecze (Euftrat – Tygrys) 233  
 Dzierzgoń 100  
 Dżakarta (Jakarta) 211  
 Dżulfia 210
- E**  
 Eden, bibl. ogród, raj 234  
 Edynburg (Edynburg) 9  
 Egipt, państwo 350, 351  
 Eichstätt 413  
 Einsiedeln 84  
 Elbląg 99, 110, 112, 160, 169–171, 174, 407, 409, 410, 413, 423  
 Elk 263  
 Ermland (Warmia), kraina 97  
 ESBA, nazwa regionu dwóch stanów brazylijskich: Espirito Santo + Bahia 187  
 Espirito Santo, stan brazylijski 187  
 Étiolles 384  
 Europa, kontynent 114, 119, 165, 181, 183, 185, 212, 223, 239–242, 247, 251, 296, 339, 376, 404  
 — Zachodnia 208
- F**  
 Faenza 127, 129  
 favele, brazylijskie dzielnice slumsów 188  
 Filipiny, państwo 211  
 Finlandia, państwo 185, 191, 192  
 Flandria, kraina 180  
 Flavigny 384  
 Florencja 108  
 Forla 108  
 Francja, państwo 114, 118, 122, 180, 181, 191, 224, 239, 241, 243, 244, 247, 266, 384, 428  
 Frankfurt a.M. (Frankfurt nad Menem) 112, 131, 188  
 Freiburg 131, 235, 403; zob. Freiburg im Breisgau  
 Freiburg i.Br. 44, 84, 88  
 Frombork 112, 118, 139, 140, 143, 147, 150, 151, 160, 167, 172, 174, 175  
 Fuczou 211
- G**  
 Galicja, kraina 374  
 Gälilaa (Galilea), kraina 21, 83  
 Gardeja 99  
 Gdakowo 104  
 Gdańsk 143, 147–149, 160, 173, 180, 208, 231, 279, 399  
 — Westerplatte 279, 281  
 Gdynia 275, 280  
 Gelsenkirchen 404, 406  
 Genewa 200  
 Genève (Genewa) 9  
 Genua 181, 204  
 Ghana, państwo 218  
 Gietrzwałd 396, 398  
 Głogów 97

Głotowo 398  
 Głębokie 216  
 Gniezno 148, 214  
 Goa, stan w Indiach 211, 212  
 Góra Kalwaryjska 215  
 Górny Śląsk, kraina 217, 281  
 Göttingen (Getynga) 47, 75  
 Grand Rapids 10  
 Graz 82  
 Grodno 146, 148, 150  
 Grottaferrata 157, 165, 171, 185, 190  
 Grudziądz 148  
 Grunwald 168  
 Grzywno 104  
 Guerin-Kouka 190, 191  
 Gusiew (prawidłowo: Gussew, niem. Gumbinnen) 392, 393  
 Gütersloch 84  
 Gwardiejsk (prawidłowo: Gwardejsk, niem. Tappiau) 392  
 Gwiazda Polarna, najjaśniejsza gwiazda Małej Niedźwiedzicy 233

**Hainan**, wyspa 212  
 Halicz 208, 209  
 Hamburg 93, 103, 232  
 — Wilhelmsburg 188  
 Hankou (Hangzhou) 217  
 Harbin (Charbin) 217  
 Hebron (Al-Chalil) 235  
 Heidelberg 41  
 Heiligenbeil (Mamonowo) 165  
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 145  
 Helsinki 191  
 Hesperyd, mitol. rajski ogród 233  
 Hildesheim 16  
 Hippona 98, 160  
 Hiroszima 255  
 Honan (Henan), prowincja w Chinach 216  
 Hongkong 213, 216

**Imola** 108  
 Indie, państwo 211–214, 217, 218  
 — wschodnie 213  
 Indonezja, państwo 218  
 Inflanty, kraina hist. nad Zatoką Ryską 102, 106, 109, 110, 112  
 Innsbruck 253, 254  
 Iran, państwo 265  
 Isfahan 210  
 Islandia, państwo 413  
 Istenburg 392 (prawidłowo: Insterburg); zob. Czerniachowski

Italia (Włochy), państwo 119, 122, 135  
 Izrael 81, 82, 86, 265, 364

**Jaćwież**, teren między jez. Mamry i Śniardwy a rz. Biebrzą, Niemnem i Szeszupą zamieszkały przez lud z plemienia Bałtów 208  
 Japonia, państwo 211, 217  
 Jasna Góra, kościół i klasztor obronny paulinów w Częstochowie 397, 412  
 Jasna Polana 392  
 Jawa, wyspa w Indonezji 211  
 Jerozolima 47, 52, 59, 60, 412  
 Jerozolim (Jerozolima) 7, 9, 10, 13, 16, 18, 19, 25, 39, 40, 42–45  
 Jerycho 47  
 Jeziorany 167, 413  
 Judea (Judea) 17, 31, 34, 40  
 Judea, nazwa prow. rzymskiej na d. terytorium Judy 45  
 Julich-Kleve, księstwo 173

**Kaffa**, dawna nazwa m. Teodozja (Feodosija) na Ukrainie 210  
 Kain-lez-Tournai 384  
 Kaliningrad (Königsberg; Królewiec) 391–393  
 Kalwa 100  
 Kalwaria Zebrzydowska 281  
 Kambodża, państwo 211  
 Kamerun, państwo 218  
 Kampania, prowincja 128  
 — Rzymska, prowincja 130, 131  
 Kampen 9  
 Kanada, państwo 384  
 Kandy 214  
 Kanton (Guangzhou) 212  
 Kapadocja, staroż. kraina we wsch. Azji Mniejszej 160  
 Karafunto, japońska nazwa wyspy Sachalin 217  
 Karszewy k. Tolkmicka 174  
 Katowice 208, 242, 322, 375, 378  
 Kazachstan, państwo 392, 393  
 Kiejdany 186  
 Kielce 336, 345, 346  
 Kieźliny 413  
 Kijów 208  
 Kisielice 99  
 Kislin, dawne przedmieście Braniewa 157  
 Klecewo 107  
 Kluczbork 97  
 Kolchida, hist. kraina na pd.-wsch. wybrzeżu M. Czarnego (Gruzja) 233  
 Kolonia (Köln) 170, 403

- Kolumbia, państwo 202, 227  
 Komorów 243  
 Kongo, państwo 212  
 Konstancja 111, 210  
 Korea Płn. (Koreańska Republika Lud.-Dem.) 265  
 Korzkwy 111  
 Koszalin 227  
 Kościelec 110  
 Kowno (Kaunas) 186  
 Königsberg (Królewiec, obecnie Kaliningrad) 97  
 Kraków 82, 113, 117, 118, 150, 157, 170, 181, 183, 196, 204, 205, 210, 212, 213, 216, 231, 244, 247, 258, 268, 273, 274, 276–278, 280–282, 285, 312, 313, 315, 316, 328, 345, 374, 383, 384, 411  
 — Błonie 274, 276–278, 280–282  
 Kroki k. Kiejdan 186  
 Królestwo Nepalu 131  
 — Polskie 374  
 Królewiec (Königsberg, obecnie Kaliningrad) 100, 102, 108, 112, 149, 169, 173, 423  
 Krzemienica 192, 193  
 Krzyżewo k. Tolkmicka  
 Księstwo siewierskie 168  
 Kulm (Chełmno) 97  
 Kupiński 186  
 Kurdwanowo 111  
 Kurlandia, hist. dzielnica Inflant 108, 110  
 Kuronia, kraina nad Zalewem Kurońskim 106  
 Kwangsi (?), prow. chińska 212  
 Kwangtung, prow. chińska 212  
 Kwerfurt 392  
 Kwidzyn 99, 103, 105–109, 111, 112, 311
- La Haye 118  
 Laski k. Warszawy 229  
 Lauro 129, 130, 134, 136  
 Le Havre 388  
 Le Pey 113  
 Le Saulchoir 387, 388  
 Legnica 420  
 Lesiny 413  
 Leiden (Lejda) 9, 10, 13, 43  
 Leipzig (Lipsk) 8, 16, 112  
 Lidzbark Warmiński 101, 147, 148, 151, 160, 162, 167, 172, 175, 180, 283  
 Lipki 392  
 Lipsk (Leipzig) 106  
 Lisieux 387  
 Litwa, państwo 117, 185, 186, 209, 210, 214  
 Lizbona (Lisboa) 211  
 Louvain 383
- London (Londyn) 7–9, 17  
 Londyn (London) 265  
 Lubawa 171  
 Lubeka (Lübeck) 100  
 Lublin 60, 82, 83, 118, 160, 173, 174, 180, 196, 208, 221, 244, 254, 257, 263, 275, 285, 304, 313, 316, 321, 327, 331, 346, 373, 379, 383, 385, 408, 412  
 Ludgun 213  
 Lusaka 215  
 Lwów 158, 208, 209  
 Lyon 113, 209
- Łekno 209  
 Łomża 152  
 Łowicz 148  
 Łódź 278  
 Łyna, rzeka 404–406
- Madagaskar, państwo 213, 214, 218, 388  
 Madryt (Madryt) 43  
 Magdeburg 208  
 Mainz (Moguncja) 82  
 Makau (Aomen), terytorium chińskie zależne od Portugalii 211, 212  
 Mai (Men), rzeka 112  
 Malakka 211  
 Malbork 100  
 Mamonowo (niem.: Heiligenbeil, pol.: Świętomiejsce/Swięta Siekierka) 165, 185, 189, 192, 392, 393  
 Mandżuria, hist. nazwa pn.-wsch. teryt. Chin, obecne prowincje: Liaoning, Jilin i Heilongjiang 212, 215, 216  
 Manila, stolica Filipin 204  
 Mantua 136  
 Marburg 97, 105, 110  
 Marche, region autonom. w środk. Włoszech 130, 131  
 Marettima, prowincja 130  
 Marittima 130  
 Mariannahill 214  
 Marienwerder (Kwidzyn) 97, 105  
 Masłów k. Kielc 325, 326  
 Mazzara, feudo 121, 122  
 Meaux 181  
 Mediolan (Milano) 120, 132, 182, 257  
 Meksyk, państwo 256  
 Messina (Mesyna) 121  
 Metz 98  
 Mezopotamia (Międzyrzecze), kraina w dorzeczu Tygrysu i Eufratu 213, 233

- Michigan, stan USA 213  
 Międzyrzecze Wlkp. 208  
 Milano (Mediolan) 120, 121, 131, 182, 346  
 Modena 118  
 Mogiła 274, 333  
 Moguncja (Mainz) 211  
 Monachium (München) 184  
 Montau (Mątowy) 112  
 Monte Cassino 398  
 Montréal 384, 386  
 „Morze Czerwone” — określenie ustroju Polski  
 lat 1945–1989 przez J. Glempa 228  
 Morze Martwe 46  
 Moskwa 152, 216  
 Mozambik, państwo 213  
 Mönchengladbach 258  
 Megenzai no sono (Niepokalanów japoński) 217  
 München (Monachium) 10, 86, 91, 92, 94  
 Münster 188, 190
- Nagasaki 204, 211, 215, 217  
 Nakło 211  
 Namaqualand 213  
 Nampaoch 191  
 Nankin 211  
 Napoli (Neapol) 119  
 Narbonne 113  
 Natal 255  
 Nazaret 87, 88  
 Nazareth (Nazaret) 20, 91  
 Neapol 120–125, 132, 133, 135, 181  
 Nepomuk (dawniej: Pomuk) 403, 407  
 Neukirchen 85  
 New York (Nowy Jork) 14, 17, 232, 236, 237  
 Nola 117, 119, 128–136  
 Nordenbork (?) 426  
 Novo Hamburgo 187  
 Nowa Gwinea 218  
 Nowa Huta 274, 280, 333  
 Nowe Miasto Korczyn 107  
 Niderlandy, nazwa Królestwa Holandii 175, 180  
 Niemcy, państwo 4, 99, 165, 181, 184, 185, 188,  
 189, 211  
 Niemen, rzeka 392  
 Niesterow (prawidł.: Nesterow, niem. Stallupö-  
 nen) 392  
 Nil, rzeka 213  
 Nursja (Nursia), miasto u źródeł rz. Nar, do-  
 pływ Tybru 160
- Obwód Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej  
 165, 185, 192, 391  
 Oleśnica 352  
 Oliwa 103, 142  
 Olsztyn 3, 4, 47, 59, 71, 97, 118, 139–142, 147,  
 148, 155, 156, 160, 162, 167, 168, 170, 172,  
 179, 185, 207, 239, 263, 273, 295, 311, 319,  
 325, 329, 332, 347, 373, 391, 392, 395, 397,  
 398, 400, 403, 404, 406, 407, 409, 419, 420,  
 426  
 Olsztynek 413  
 Opatów 208  
 Opole 257  
 Orchard Lake 213  
 Ornetta 160, 162, 167, 175, 180, 183  
 Ostia 109  
 Oświęcim 215  
 Ottawa 384  
 Oxford 18, 26  
 Oziersk (prawidł.: Osiorsk; niem. Darkeh-  
 men/Angerapp) 392, 393
- Padeborn 104  
 Padova (Padwa) 359  
 Padwa 144, 147, 398, 403  
 Pagouda 190  
 Palermo 121–123  
 Palestyna, kraina 47, 91, 356  
 Państwo Kościelne (Watykan) 117, 128,  
 130–132, 251  
 Państwo Środka (Chiny) 212  
 — Zakonu Krzyżackiego (Prusy Krzyżackie) 99  
 Papowo 99, 104  
 Parzewo 425  
 Paris (Paryż) 9, 10, 16, 17, 19, 26, 39, 181, 234,  
 235, 284, 289, 383–388  
 Paryż 118, 125, 383, 384, 386, 388  
 Pasłęk 109  
 Pasłęka, rzeka 156  
 Patoły 174  
 Peabody 17  
 Pedemonte k. Caserty 125  
 Pekin 211, 216  
 Pelplin 47, 71, 330  
 Persja, państwo 207, 210  
 Perugia 113, 125–127  
 Petropolis, w stanie Rio de Janeiro 186, 187  
 Pieniężno 140, 147, 160, 167, 217, 399  
 Pierzchały 156  
 Pioniersk (prawidł.: Pionerskij; niem. Neukuh-  
 ren) 392  
 Pisa (Piza) 120  
 Piza 120  
 Płock 119, 135, 140, 151, 209

- Pogrodzie k. Tolkmicka 174  
 Poitiers 113  
 Polonia (Polska) 117–119  
 Polska 98, 101, 102, 108, 113, 117–119, 131,  
   135, 140, 142, 144, 155, 156, 158, 161,  
   168–171, 173, 175, 180, 181, 185, 189, 190,  
   193, 204, 205, 207–215, 217, 218, 222,  
   224–226, 228, 229, 254, 264, 267, 273, 276,  
   284, 325, 333, 347, 373, 376–378, 404, 410,  
   411, 413, 416–419, 424, 425, 347  
 Pomesanien (Pomezania) 97  
 Pomezania, kraina 102, 103, 108, 110, 113, 114  
 Pomorze, kraina 141, 207  
   — Wschodnie 141, 413  
   — Zachodnie 207, 208  
 Pomuk (obecnie Nepomuk), miejsce urodzenia  
   Jana Nepomucena, św. 403, 413  
 Poniewież (Panevežys) 186  
 Porto 110  
 Portugalia, państwo 211, 212  
 Posilge (Żuławki) 97  
 Postolin 100  
 Poznań 91, 97, 141, 204, 207, 214–216, 240,  
   254–256, 266, 277, 284, 298, 321, 330, 348,  
   350, 351, 374, 377, 416  
 Prabuty 100, 104, 112  
 Praga (Praha) 97, 103, 107, 117, 403, 407  
 Praha 407, 413  
 Prowansja, kraina 121, 123  
 Prowinca brazylijska Zgromadzenia Sióstr św.  
   Katarzyny 185  
   — litewska 185, 186  
   — niemiecka 185  
   — polska 185, 190  
 Prusy (d. Prusy Wschodnie) 97, 99, 106, 108,  
   114, 141, 168, 172, 174, 208, 209, 424  
   — Królewskie 140, 145, 174  
   — Książęce 142, 146, 425  
 Pruzja (Prusy) 99  
 Przemyśl 208  
 Pultowiae (Pułtusk) 135  
 Pułtusk 135, 171  
 Puna 214  
 Puszczą galindzka 168  
   — kurpiowska 217  
  
**Q**  
 Qumran 7, 8, 18, 19, 22, 23, 27, 39, 41, 43–46  
  
**R**  
 Rabici, feudo 121–123  
 Radom 313, 339, 345  
 Radzyń Chełmiński 97, 98  
 Rakowiec 112  
 Ratisbonae (Ratyzbona, niem. Regensburg) 130  
 Rawenna 129  
 Razdolnoje (prawidł.: Rasdolnoe) 192, 392, 393  
 Red Sea (Morze Czerwone) 14  
 Reden 97  
 Reszel 151, 160, 162, 167, 168, 174, 175, 183  
 Rewal 110  
 Reykjavik 413  
 Riesenburg (Prabuty) 101  
 Rione di Ponte 124  
 Rimini  
 Rio de Janeiro 187  
 Rio Grande do Sul 187  
 Rochlitz 108  
 Rodezja, państwo 213  
   — Północna 215  
 Roma (Rzym) 16, 55, 64, 73, 120, 123, 124,  
   128–130, 135, 157, 184, 196, 197, 200, 403  
 Romae (Rzym) 118, 135, 179  
 Romagua (Romania) 129  
 Romania, prowincja 128–131  
 Rosja, państwo 142, 189, 391  
 Rupniewo 142  
 Ruś, państwo 208, 209, 408  
 Rwanda, państwo 218  
 Ryga 110, 112  
 Rybnik 215  
 Rzeczpospolita (Polska) 168, 169, 171, 425  
 Rzeczpospolita (Polska) 139–141, 146, 167  
 Rzesza Niemiecka, państwo 168  
 Rzeszów 209  
 Rzym 7, 47, 81, 86, 107, 108, 112, 113,  
   118–120, 123–125, 127–130, 134, 135,  
   142, 144, 147, 151, 152, 165, 170, 171, 176,  
   184, 185, 190, 191, 200, 202, 204, 209,  
   211–213, 257, 274, 312, 325, 352, 354, 384,  
   388, 398, 423  
  
 Sachalin, wyspa 215–217  
 Saksonia, kraina 102, 108  
 Salem 122, 123  
 Salemi, feudo 121  
 Salerno 108, 121  
 Salzburg 413  
 Samaria 25  
 Sambia, ptw. 107, 110, 114  
 Samland (Sambia) 97  
 San Salvador 261  
 Sanaggia, feudo 121, 123  
 Sandomierz 196  
 Sankt Augustin 4  
 Sao Paulo 187  
 Schalmey (Szalmia) 156  
 Schönewik (? — niezidentyfikowana miejsco-  
   wość k. Królewca) 102

- Schrobenhausen 176  
 Seczuan 216  
 Scheffield 26  
 Shunteh 216  
 Sicari 41  
 Sicilia (Sycylia) 121, 122  
 Siedmiogród (Transylwania), kraina hist. 172, 427  
 Siegburg 156  
 Skierniewice 150, 151  
 Skolity 425  
 Sławsk 392  
 Słowacja, państwo 407  
 Smoleńsk 216  
 Smyrna 53  
 Soisy-sur-Seine 383  
 Sokode 190  
 Sosnowiec 97  
 Sowiets (prawidł.: Sowetsk; niem. Tylsit; pol. Tylża) 392  
 St. Paul 214  
 Stare Miasto Braniewo 155, 156, 162  
 Stellmoor, jez. 232  
 Stoczek Warmiński 428  
 Stolica Apostolska (Watykan) 98, 108, 109, 113, 114, 116, 128, 130, 144, 163, 183, 190, 196, 200, 208, 215, 323  
 Stolica Piotrowa (Watykan) 128  
 Struga 265  
 Stuttgart 20, 53, 85, 87, 91, 93  
 Sudan, państwo 213  
 Świątógorsk (prawidł.: Swetlogorsk, niem. Rauschen) 392  
 Światłj (prawidł.: Swetlyj; niem. Zimmerbude) 391, 393  
 Syberia, kraina 217  
 Sycylia, wyspa 120–124, 135  
 Syjam, państwo 212, 213  
 Syria, państwo 10, 14  
 Szalmia 156  
 Szczecin-Podjuchy 418, 419  
 Sztokholm 172  
 Szwecja, państwo 118, 150, 207, 208, 265, 423  
  
 Śląsk, kraina 97, 180, 213, 376  
 Świdnica 410  
 Świąta Lipka 169, 173, 426  
 Świąta Siekierka (niem. Heiligenbeil) 174, 392; zob. Mamonowo  
  
 Tarnów 214, 264, 299, 323, 328, 417  
 Thamna 43  
  
 Tilmun, legendarny raj w mit. sumeryjskiej 233  
 Togo, państwo 185, 189–191  
 Tolkmicko 174  
 Tolkowiec 156  
 Tolksdorf (Tolkowiec) 156  
 Tonkin, franc. nazwa płn. części Wietnamu 211, 212  
 Torino (Turyn) 131  
 Toruń 97–99, 104, 148, 160, 253, 357  
 Trapari 120, 121  
 Trier (Trewir) 106  
 Tournai 388  
 Turcja, państwo 210, 265  
 Turkiestan, państwo 216  
 Turyn (Torino) 125  
 Tübingen (Tybinga) 18, 86, 89, 94  
 Tybr, rzeka 124  
  
 Uenczou 216  
 Uganda, państwo 218  
 Ukmerge 186  
 Ulm 99, 102  
 Unieszewo 413  
 USA 216  
  
 Vatican (Watykan) 383  
 Venetia (Wenecja) 119, 120  
 Venezia 120, 127, 136  
 Verapoly 212  
 Vercella 98  
 Verden 102, 103  
 Vicenza 108  
 Vidze 193  
 Viscovio (Wyszków) 135  
 Viterbo 108  
 Vluyn 20  
  
 Wanhsie 216  
 Warmia 114, 118, 139–146, 148, 150–152, 155, 159, 160, 162, 165, 167–170, 172–175, 180–182, 185, 187, 188, 395, 406–409, 413, 422–428  
 Warszawa 59, 81, 82, 85, 87, 101, 117–120, 133, 135, 140, 141, 143, 145–147, 149, 150, 155, 156, 161, 165, 183, 207, 208, 212–214, 216, 218, 222, 231–236, 240–243, 255, 256, 264–266, 268, 274, 277, 278, 281, 284, 297, 313, 315, 321, 325, 333, 334, 346, 347, 349, 374, 375, 379, 383, 408, 416, 417  
 — Okęcie 281

- Watykan 127–129, 312, 328, 388  
Wielawa 174  
Węława, rzeka 403  
Wenecja 129, 398  
Werl 361, 362, 364  
Werona 132  
Wersal 384  
Westfalia 144, 361, 362, 364  
Wezuwiusz, wulkan 132, 134  
Węgry, państwo 207, 208, 212  
Wieczne Miasto (Rzym) 125, 126, 190  
Wiedeń 170, 257  
Wietnam, państwo 211  
Wileńszczyzna, kraina 216  
Wilno 142, 145, 162, 186, 397  
Windesheim 180  
Wisła, rzeka 147, 148, 181  
Wiślica 108  
Władystok 217  
Włochy, państwo 118–120, 122, 130, 133, 147,  
161, 181, 182, 185, 189, 190, 204, 211  
Włocławek 221  
Włodzimierz Wołyński 209  
Wolin, wyspa 207  
Wołyń 209  
Wrocław 82, 115, 117, 119, 135, 376, 423  
Wschód 234  
Würzburg 103  
Wystruć 392; zob. Czerniachowsk
- Wyszehrad, dzielnica Pragi 403  
Wyszków 135
- Zachód 267, 378, 412  
Zagłębie Dąbrowskie, kraina 281  
Zair, państwo 218  
Zakarpacie, kraina 172  
Zalewo 110  
Zambezja Dolna (Mozambik) 213  
— Górna (Rodezja) 213  
Zambia, państwo 213  
Zatybrze, dzielnica Rzymu 171  
Zawierz k. Fromborka 118  
Ziemia Malborska, kraina 142, 146  
Ziemia Śląska, kraina 212  
Ziemie pruskie (ziemie Prusów) 139  
Zschillen k. Rochlitz w Saksonii 108  
Zürich 45, 234, 403  
Związek Radziecki (ZSRR) 186
- Żarnowiec 160  
Żmudź 209, 210  
Żuława NMP 103  
Żuławka Sztumska 100  
Żuławki 97



## SKOROWIDZ NAZW i NAZWISK

- ABB Zamech, Elbląg 408  
Abbas I, szach perski 210  
Abimelech 34  
Abraham, ojciec Izaaka 55, 86, 89, 226  
Accademia dei Lincei, Rzym 125  
Accoramboni Giuseppe Rajmundo 118  
Achremczyk S. 140, 150, 156  
Adam, bibl. 234, 235  
Adamek Z. 287  
Adamski F. 377  
Adelajda, córka Mieszka I 207  
Affaita Karol, kanonik warmiński 144, 145  
Afrykańczycy 232  
Agnes von Prag 363; zob. Agnieszka  
Agnieszka, odb. listu św. Klary z Asyżu 362, 364, 366, 367  
Agrippa (Agrypa Marek) 12  
Ahab 29, 30  
Ahasuerus 29  
Akademia Krakowska 144  
Akademia Teologii Katolickiej w Lublinie 216, 222  
Akademia Wileńska 144  
Akcja Katolicka 387  
Akiba 32  
Akwita 426; zob. Aquaviva Klaudiusz  
Alberigo G. 384  
Albert OGM, bp pom. diec. Ulm, abp ryski 98, 99, 102  
Albert Brat 280; zob. Chmielowski Adam  
Alberta, siostra katarzynka 392  
Albinus, prokurator rzymski, następca Festusa 47  
Albrecht Hohenzollern, książę 174  
Aldobrandini Pietro, kard. Rawenny 129, 135  
Aleksander, prob. kwidzyński 100  
Aleksander III, pp (1159–1181) 196, 200  
Aleksander IV, pp (1254–1261) 98  
Aleksander VI, pp (1492–1503) 112, 204  
Aleksander VII, pp (1655–1667) 142, 205, 212  
Alexandro VII 200, 205; zob. Aleksander VII, pp  
Alexander 100; zob. Aleksander, prob. kwidzyński  
Alexander the Great (Aleksander Wielki) 40  
Alfonso di Magnanimo, król 124  
Altieri Emilio, nuncjusz, kard. (późn. Klemens X, pp) 132, 133, 135  
Alumnat Papieski w Braniewie 424  
Amayden Teodoro 120, 123, 124  
Amidenio (Teodoro Amayden?) 120  
Ammonites 14  
Ananias 35  
Ananos, arcykapłan 47; zob. Annasz II  
Ananus 42; zob. Annasz II  
Andrzej Apostoł, św. 409  
Andrzejak A. 215  
Angela, siostra szensztacka 392  
Aniel J. 296  
Ancoratus 16  
Annasz II, arcykapłan 47  
Anieli, św. 181  
Antigonus 9, 15, 18, 19, 24, 25, 27–29, 38, 39, 41, 42; zob. Antygon  
Antipatris 25  
Antonia 42  
Antonici 160; zob. Bracia Szpitalni św. Antoniego Pustelnika 174  
Antonina Aragońska, żona Oracia Lancellottiego 124  
Antoniette M. 366  
Antygon, hasmonejczyk 45  
Anzelm, bp warm., legat pap. 100, 139, 140, 168  
Anzulewicz P. 217  
Apostołowie Słowian (św. Cyryl, św. Metody) 192  
Aquaviva Klaudiusz SJ, gen. 426  
Aragon, ród 125  
Archelaus 13, 30–32, 39, 40  
Archidiecezalny Dom Księży Emerytów 189

- Archidiecezjalny Dom Samotnej Matki 189  
 Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 139, 173, 409, 426  
 — Państwowe w Olsztynie 409  
 — Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 416  
 Areszt Sledczy w Olsztynie 406  
 Argonauci 233  
 Arigoni Pompeius, kard. 130  
 Aristobulus 9, 25; zob. Aristobulos  
 Aristobulos 15, 18, 19, 28, 29  
 Arnold 101; zob. Arnold de Livonia  
 Arnold de Livonia OT, bp pomez. 101, 110, 111, 114, 115  
 Arnold de Lyvonia 105; zob. Arnold de Livonia  
 Arnoldo 105; zob. Arnold de Livonia  
 Artaxerxes I 38  
 Artemidorus 23, 30  
 Arystoteles 385, 386  
 Atanazjusz, Ojciec Kościoła 248  
 Aubert Roger 250, 387  
 Augustianie 160, 210  
 — eremici 174  
 — fundacja 160  
 Augustianki 161, 162  
 Augustyn, św., Ojciec Kościoła 98, 160, 179, 180, 248, 331, 411  
 Aune J.D.E. 10, 20, 22, 32  
 Australijczycy (aborigeni) 232  
 Awerroes 385  
 Azariah 13
- Baasha**, król 32  
 Baer D. 359  
*Bafia Stanisław* CSsR, ks. 4  
 Bagrowicz J. 315  
 Bajda J. 323  
 Bakpessi Chr.M., bp diecezji Sokode 190  
 Balaam 37  
 Bańkowski D. 258  
 Baltensweiler M. 93  
 Balter L. 95  
 Balthasar H.U. von 84, 92, 345  
 Bar J.R. 183  
 Bar Kochba 32  
 Barberini F., kard. 118, 135  
 Barberini Maffeo, legat Bolonii 130  
 Barberini, ród 130, 132  
 Bardy G. 16  
 Barnes D. 315  
 Bartnicki R. 59, 60, 63, 65  
 Bartnik Cz.S. 82, 195, 254, 347  
 Bartłomiej, bp sambijski 104  
 Bartłomiej, kanonik krzyż. 99  
 Bartoszewicz J. 119  
 Bartsch H.W. 91  
 Baryczko Marcin, ks. 410  
 Bataillon L.-J. 384  
 Batory Andrzej, kard., bratanek króla Stefana 162, 169, 170, 172, 173, 175, 425, 427  
 Batory Baltazar, brat Andrzeja kard., bratanek króla Stefana 172  
 Batory Stefan, król 169, 172  
 Bauer J.B. 82, 83  
 Bauernfeind O. 10, 11, 17, 22, 26, 30, 39  
 Baumgarten A.I. 42, 43  
 Bazyli z Kapadocji 160  
 Beall T.S. 30, 39  
 Beba B. 409  
 Beck E. 87  
 Becker J. 20, 86, 89, 90  
 Bednarz M. 331  
 Begardzi, relig.-społ. stow. męskie zał. ok. 1220 r. na wzór beginek, w Polsce od XVI w., zlikw. w XVIII w. 174, 175, 180  
 Begináže, wspólnoty wzorowane na klasztorach 180  
 Beginki, relig.-społ. stow. kobiet pośw. się działalności dobroczynnej, powst. we Flandrii w XII w., zlikw. w XIII w. 156, 160, 174–176, 180, 183  
 — franciszkańskie 162  
 Behm J. 49, 72  
 Bejze Bohdan, bp 214, 222  
 Bekisz Michał 399  
 Belial 27  
 Belshazzar 29, 31  
 Ben Syrach 51, 52  
 Benedicti XIV 201; zob. Benedykt XIV, pp  
 Benedykt XIII, pp (1724–1730) 200  
 Benedykt XIV, pp (1740–1758) 197–200  
 Benedykt z Nursji 160  
 Benedyktynki 160  
 Berengar, bp Porto 110  
 Berger K. 91  
 Berger P. 242  
 Bergmeier R. 9–11, 13, 16, 17, 22, 23, 27, 30, 32, 35, 39  
 Bernardyni 172, 175, 212, 214  
 Bernwald z Hildesheim 199  
 Bertini C.A. 124, 125  
 Bertold z Prabut 99, 104, 110; zob. Riesenburg Bertold  
 Bertoldus 104, 110; zob. Riesenburg Bertold  
 Bertone Gaspar, błog. († 1853) 202  
 Betz O. 18, 20–22, 27, 30, 32, 35, 39  
 Beyzym Jan SJ, opiekun trędowatych na Madagaskarze 213, 214  
 Biaduń Paweł 399

- Białas Franciszek O., prof. Katol. Uniw. Fu-Jen w Pekinie 216
- Białek Cz. 213
- Białkowski, sługa A.Z. Konarskiego 151
- Biaudet H. 127
- Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” 357
- Bielak Krystian 397
- Bieniarzówna J. 118
- Binni Adolfo 135
- Biskup M. 119
- Biuro Misyjne 218
- Blachnicki F. 291
- Blass F. 47, 75
- Blenkinsopp J. 21, 23, 24, 28, 30, 31, 36–41
- Bloch M. 387
- Błęńska Wanda zw. „Matka trędowatych” 218
- Boeder H. 264
- Boenigk Andrzej, historyk 171
- Boetticher A. 409
- Bogoria Jarosław, metrop. gnieźn. († 1374) 210
- Bojar-Fijałkowski G. 208
- Bokiej Andrzej, ks. ppłk dr 420–422
- Bolesław Chrobry, król 208
- Bolesław Krzywousty, król 209
- Bołoz W. 321, 325, 330, 334
- Bona, królowa 170
- Bonello Guglielmo di, kamerdyner króla Konrada w Palermo 123
- Bonifacy VIII, pp (1294–1303) 179
- Borasta Grzegorz, kanonik warm. 118, 146
- Borawska T. 102, 112
- Borcki K. 83
- Borghese, kard. (nieokreślony — Kamil?, Scipio?) 135
- Borghese, ród 128
- Borghese Giovanni Battista, brat Pawła V pp 130
- Borghese Kamil, kard. (późn. Paweł V, pp) 128, 129
- Borghese Scipio, kard. 128
- Borgia Stefano, kard. 131
- Borkmann G. 91
- Borkowska U. 180, 331–333
- Borkowski Tadeusz, ks. infułat († 2001) 404
- Borkamm G. 27
- Boromeo Carlo San 182; zob. Karol Boromeusz, św.
- Borzyszkowski Marian*, ks. prof. zw. dr hab. († 2001) 4, 403–413, 407, 410, 412
- Boursima 129
- Boym Michał SJ, misjonarz 212
- Boymowie, ród lwowski 212
- Böckenforde E.W. 244
- Bracelli Wirginia Centurione, założ. Zgrom. Sióstr Pana Naszego 204
- Bracia Mniejsi 217
- Bracia Szpitalni św. Antoniego Pustelnika (antonici) 160
- Bracia Wspólnego Życia (begardzi, beginki) 175, 181
- Bractwo Kurkowe 426
- Bramorski Jacek*, ks. 231–238
- Brandt, zamkowy sługa A.Z. Konarskiego 150
- Braudel F. 242
- Braunfels Wolfgang von 403
- Braulik G. 82
- Braun dr 149
- Bridzell L.E. Jr 241
- Brodkorb C. 100
- Brosse de la O. 383
- Bruce F.F. 25
- Bruno, brat Piotra Andegaweńskiego 122
- Bruno, ród 123
- Bruno z Kwerfurtu, św. 208, 209
- Brunon-Bonifacy 209; zob. Bruno z Kwerfurtu
- Brygida Szwedzka, św. 179, 180
- Brygidki 160, 173, 174
- Brygoła Piotr 396
- Brzegowy T. 83
- Buber Martin 45
- Buchała R. 242
- Buchholz F. 155
- Bukowski K. 205
- Bulsiewicz SJ 213
- Bultmann R. 54, 86
- Burgmann H. 13
- Buryk, nieuk, pom. plebana 148
- Bużeński Stanisław, kanclerz kapit. 143–145, 152
- Büchsel F. 73
- Caetano, kard. 129
- Cambyses, sukcesor Cyrusa Wielkiego 9, 10
- Cameron R. 242
- Candid Gonzaga V 121
- Caneron R. 241
- Capelletti G. 136
- Capello D. 200
- Caravale M. 131
- Cardijn J., ks. 387
- Caraacciolo Antonio 131
- Caracciolo 135
- „Caritas” 418
- w Kaliningradzie 391, 392
- Carmignac J. 44, 45
- Caruso J., psychiatra 237
- Casali Ippolita, żona Scipiona Lancellottiego 124
- Casari W. 121

- Cavazzini Patrizia 123  
 Cencini A. 345  
 Centrala Misyjna w Poznaniu 216  
 Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie 218  
 — Żywienia Dziecka w Biankouri, Togo 191  
 Charytański J. 313  
 Charzewski Rajmund, dominikanin 210  
 Chenu Marcel Marie-Dominique OP 285,  
 383–390  
 Cherubini 82  
 Cherubini G., wydawca 131  
 Chińczycy 212, 216  
 Chmielecki W. 263  
 Chmielowski Albert, bł. 204  
 Chmielowski Adam 280  
 Cholin Matern, wydawca 170  
 Christian OT 101; zob. Chrystian, bp pomez.  
 Christiani Jan 101; zob. Chrystian, bp pomez.  
 Chrodegang z Metz, bp 98  
 Chrostowski W. 81, 83, 84  
 Chrystian OT (Jan IV Kierstani), bp pomezkański  
 101, 103, 104, 106, 109, 209  
 Chwedeńczuk Bohdan, dr 226  
 Chyliński Piotr 396  
 Cieżniak B. FDP 284, 291  
 Ciołek 117  
 Ciriolo Antonio Francisco, internuncjusz, audy-  
 tor 119  
 Cirlot J.E. 231  
 Ciupak E. 408  
 Clagius T. 157, 165  
 Clare A. 368  
 Clare Jan, bp sambijski 110  
 Clement IX 127; zob. Klemens IX, pp  
 Cleodemus 37  
 Cohen S.J.D. 9  
 Cohn L. 16  
 Coleti N. 119  
 Colonna Wiktoria 183  
 Commendone, nuncjusz 425  
 Comte 225  
 Concesso, św. 134  
 Congar Y. OP 284, 383, 384, 388  
 Conrad K., wydawca 95, 104  
 Conticello C.G. 384  
 Cornaro Franciszek, kard. 182  
 Cozzano Gabriel, ks. 182  
 Crahay R. 10  
 Cramer H. 105  
 Cristin, św. 134  
 Crollanza G.B. 120  
 Cunradi de Tyrberg 99; zob. Konrad, kanonik  
 krzyż.  
 Cyrus the Great (Cyrus Wielki) 9  
 Cysterki 160  
 Cystersi 209  
 Czaja R. 99  
 Czajkowski M. 87  
 Czapiewski S. 213  
 Czaplński W. 118  
 Czarnecki S. 408  
 Czarnowski Stefan 375  
 Czeki 117  
 Czerkiesi 210  
 Czermak K. 214, 332  
 Czerwik S. 196  
 d'Angio, ród 122  
 d'Avaux, dyplomata franc. 118  
 Dalbor Edmund, abp 215  
 Damerau Teodoryk (Dietrich), kanonik warm.,  
 bp dorpacki 112  
 Dameraw 112; zob. Damerau Teodoryk  
 Daniel 14, 15, 23, 24, 26, 30–32, 37–39, 83  
 Daniel S. 87  
 Daniélou J. 234, 235  
 Danielski W. 336  
 Daniluk Mirosław 181, 412  
 Dansette A. 388  
 Dantyszek Jan 425  
 Daube Heinz, dr 406  
 Daugan F.F. de 117  
 Daugnon F.F. dr 117, 120–123  
 Dautzenberg G. 84  
 David 14, 32, 33; zob. Dawid, król  
 Dawcewicz Kazimierz, ks. 395, 396  
 Dawid, król 51  
 Dąbrowska E. 329  
 Dąbrowski Józef, ks. 213  
 Dąbrowski Mariusz 399  
 Debrunner A. 47, 75  
 Dec Ignacy, ks. 119  
 De Guidi S. 360  
 Dei Bechet, rodzina 123  
 De la Sal Franciszek, bp Genewy 200; zo.  
 Franciszek Salezy, św.  
 Delfini Giulia, żona Paolo Lancellottiego 125  
 Delling G. 24, 48, 49, 55, 69, 72, 73  
 Dell'Oro F. 196–199, 204  
 Delumeau J. 161  
 Demarsin F. 362  
*Dembowski Bronisław*, bp 221–230, 222  
 Demuth Ludwik Wawrzyniec, kanonik warm.  
 143, 144, 152  
 Derdziuk A. 263, 331  
 Deroo A. 182, 183  
 Deslauriers L. 359  
 Deutero-Izajasz 82, 84, 88  
 d'Harcourt Leon, właściciel feudo Rabici 122  
 di Magonza, abp 199

- Dima F. 366  
 Dinkler E. 235  
 di Villarena, rodzina 123  
 Długosz A. 312, 314  
 Dobeneck Hiob (Job) von, augustianin, późn.  
     OT 102, 108, 112, 114  
 Dodd Ch.H. 81  
 Doktor Łukasz 173  
 Dom Dziennego Pobytu Dziecka w Mamonowie  
     189, 192  
 — Generalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny  
     Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata  
     185, 190  
 — Pielgrzymka „Villa Lituania” w Rzymie 190  
 — Prowincjonalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny  
     w Krokach 186  
 — — w Kownie 186  
 Dominikanie 160, 174, 208–210, 216  
 Dominikanki, misjonarki 215  
 Donati C. 131  
 Dopierała K. 97, 113  
 Doroba A. 241  
 Dorosiewicz Władysław, franciszkanin 212  
 Dorota z Mątów, bł. 180, 413  
 Dorothea von Montau 112; zob. Dorota z Mątów  
 Drażek Cz. 213  
 Drozdowicz Z. 247  
 Drożdż M. 232  
 II. Krajowy Kongres Eucharystyczny 278  
 II. Polski Synod Plenarny (1991–1997) 283,  
     284, 293  
 Drzewiecki Hieronim, karmelita 212  
 Dubicki Marek, ks. 397  
 Duchniewski Jerzy 213, 412  
 Duese Jacques Armand, późn. Jan XXII, pp 113  
*Duksa Piotr*, ks., wicerektor WSDMW „Hosi-  
     anum” 4, 395–400, 395, 396  
 Dupont-Sommer A. 39  
 Duquesne J. 383, 387, 389  
 Durkheim E. 408  
 Duval A. 383, 384  
 Działyński Jan Albert, kanonik warm. 144, 145  
 Dzuboni 117  
 „Dzieło Lasek” 229; zob. Zakład dla Niewidomych  
     w Laskach  
 Dzieło św. Dzieciństwa Jezus 215  
 Dzierożyński Franciszek, ks., zw. „świętym patri-  
     archą” 213  
*Dziewiecki Marek*, ks. 339–346, 345, 346, 396,  
     398  
 Dziuba A. 94, 360  
 Dziuli 117  
 Ecchio Giovanni, współfundator rzymskiej  
     „Academia dei Lincei” 125  
 Eckert J. 360  
 École Pratique des Hautes Études 385  
 Eichhorn J.A. 146  
 Eichrodt W. 92  
 Eilstein Helena, prof. 227  
 Ejdyntos Andrius, ks. dziekan 392  
 Elblążanie 425  
 Eleazar 41  
 Eleonora, wdowa po Michale Wiśniowieckim  
     144  
 Eliade Mircea 231–237, 408  
 Elijah 22, 26, 28–30  
 Elisha 14, 20, 26  
 Elżbieta, św. 364  
 Epenet (uwielbiony), chrześcijanin rzymski 55  
 Epiphanius (Epifaniusz) 16  
 Episkopat brazylijski 255  
     — polski 222, 283, 419  
 Erlichshausen Ludwik von, wielki mistrz 107  
 Ernest OP, pierwszy bp pomezkański 101, 102  
 Ernst OP 101; zob. Ernest OP  
 Eryk Zwycięski, król szwedzki, mąż Święto-  
     sławy córki Mieszka I 207  
 Esther 29  
 Etchegaray R. 247  
 Eugeniusz z Vercelli, bp 98  
 Europejczycy 223  
 Europejskie Towarzystwo Fizyczne 255  
 Eusebius (Euzebiusz) 16  
 Ewa, bibl. 234, 235  
 Ezechiel, prorok 52, 81  
 Ezechiele Moreno y Diaz, bp z Kolumbii, błog.  
     202  
 Ezekiel 23, 30, 38, 39; zob. Ezechiel  
 Ezra 42  
  
**F**  
 Fabisz 120  
 Faguet E. 247  
 Falken Irmard 406  
 Fantoni Ludwik senior, dziekan warm. 142–145,  
     152, 176  
 Farmer W.R. 17, 59  
 Faryzeusze 65  
 Febvré L. 181, 387  
 Fedorowicz Tadeusz, ks. 224  
 Fedzin Stanisław 216  
 Felder C.H. 59–62, 65  
 Feldman L.H. 11, 13–15, 23, 24, 30–32, 35–40  
 Ferber Maurycy, bp warm. 169, 171  
 Ferdinando, lekarz 125  
 Ferraro A. 119  
 Ferretti M. 129

- Festus, prokurator rzymski 47  
 Feuchtwanger Konrad von, wielki mistrz 100  
 Fieschi-Adorno Katarzyna, św. 181  
 Filip, hr. Poitiers 113  
 Filip IV, król hiszp. 126  
 Filipiak M. 83, 349, 351  
 Filonardi Mario, nuncjusz 118  
 Finke M. 330  
 Fisichella R. 386  
*Fitych Tadeusz*, ks. 117–138, 118, 127, 131, 132  
 Flavio Giuseppe 43; zob. Flawiusz Józef  
 Flavius Joseph/Josephus 7, 8, 10, 19, 26, 41;  
   zob. Flawiusz Józef  
 Flawiusz Józef 45–47  
 Fleming Henryk, bp 139, 140  
 Florian z Kościelca, bp chełmiński 110  
 Foerster W. 72  
 Folque Guy, bp Le Pey, abp Narbonne (późn.  
   Klemens IV, pp) 113  
 Fontenrose J. 10  
 Forstner D. 235  
 Fouilloux É. ...  
 Francesco III Gonzaga z Mantui, bp Noli 136  
 Franciszek Salezy, św. 183  
 Fremyot Chantal Franciszka, baronowa 183  
 Franciszek z Asyżu 160  
 Franciszkanie 160, 174, 175, 208, 210, 212, 214,  
   217, 218  
 — konwentualni 217  
 Franciszkańki misjonarki Maryi 215, 218  
 Frankenhöhle H. 361  
 Frankowski J. 59  
 Francuzi 122  
 Frederico, abp ryski 105; zob. Fryderyk abp  
 Fryderyk, abp metropolita ryski 109, 110  
 Fryderyk II (zw. Wielki) 168  
 Fryderyk II z dyn. Hohenstaufów, król Sycylii,  
   Niemiec, cesarz 122  
 Fryderyk, kanonik pomezkański 115  
 Fryderyk Saski, książę 108  
 Fryderyk, syn Piotra Aragońskiego 122  
 Fryderyk Wilhelm zw. Wielkim Elektorem 149  
 Fundacja Bartscha 156  
 — Polsko-Niemiecka 404
- Gabriela M. 366  
 Gabriel, archanioł 364  
 Gabrielli Antonio, mąż Prudenzi, ojciec Giulia  
   — kardynał 125  
 Gabrielli Giulio, kard. 125  
 Gabrielli Mario, mąż Porzii Lancellotti 125  
 Gabryel Emanuel SJ 213  
 Gancelino z Albano, kard. 111  
 Galasso G. 131  
 Gałkowski Bronisław SJ 213
- García Martínez F. 43, 44  
 Gardei A. 384  
 Garlicki Andrzej 416  
 Garrigou-Lagrange R., teolog dominik. 384, 386  
 Gawroński Onufry, ks. dziekan 391, 392  
 Garwoliński Tomasz, ks. 395, 396, 399  
 Gądecki Stanisław, bp 222  
 Gbiorczyk Marek, ks. 395, 396  
 Gedeon 51  
 Gejza, książę węg., mąż Adelajdy, córki Miesz-  
   ka I 207  
 Gerard, cysters, bp Rusi 208  
 German (Walenty), kanonik warm. 118  
 Giannone Francesco 121  
 Gibelinowie, stronnicy cesarza 122  
 Giblet J. 363  
 Gilberti z Werony, bp 132  
 Gilgamesz, bohater eposu babil., heros 233  
 Gilson É. 384  
 Giovannini Petro Trancesco 118  
 Giussani M.L. 335  
 Gizela, siostra szensztacka 392  
 Gladstone William 242  
 Glaphyra 13, 40  
 Glauert M. 97, 98, 104, 106, 107, 109–112, 114,  
   116  
 Glemp Józef, kard. 228  
 Gliwickie Zakłady Urządzeń Technicznych  
   w Gliwicach 404  
 Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego  
   418  
 Gnilka J. 86  
 Gniński Jan, wojew. chełmiński 152  
 Gnuse R.K. 22, 31, 37  
 Godin, ks., autor *France, pays de mission?* 387  
 Godley A.D. 9  
 Goffi T. 360  
 Gołąb Ludwik, ks. 216  
 Gołębiowski M. 84  
 Gołębiowski Jan 406  
 Goodman M.D. 26–28  
 Gosiewski, poseł 118  
 Gostkowski Jan, ks. 210  
 Gottfryd-Buchwał, opat klasztoru cystersów  
   w Łeknie 209  
 Góralczyk P. 336  
 Górski Antoni, bp Shunten 216  
 Górski Karol 374  
 Grabas Mariusz 396, 399  
 Grabowski Adam Stanisław, bp 172, 409  
 Gracjan 144  
 Graf D.F. 25  
 Graf B. von Galen 243  
 Granat W. 284–287, 290  
 Grassi (de Grossis) Achille 100, 108; zob. Gras-  
   sis Achilles

- Grassis Achilles de, bp Castello, legat pap.  
i kard. 102, 108
- Grau E. 364
- Graves R. 233
- Gray R. 18–21, 30, 32, 33, 35, 37–39, 42
- Gecy 60
- Grefoire Dominik SJ 212
- Grelot P. 232
- Greniuk F. 331
- Gresik Karol 397
- Griffi Burgundio Ceuliego, bankier pisański 124
- Grisar J. 184
- Grobler A. 258
- Groote Gerard 180
- Grosvenor M. 55, 64, 73
- Grossi Vincenzo, błog. 202
- Gröben Otton von 173
- Grundmann W. 51–54, 75
- Grycman Jan SVD 214
- Gryglewicz F. 83, 356
- Grzegorz IX, pp (1227–1241) 97, 180, 208
- Grzegorz XI, pp (1370–1378) 112
- Grzegorz XIII, pp (1572–1585) 182
- Grzegorz XV, pp (1621–1623) 128
- Grzegorz XVI, pp (1831–1846) 239, 243, 247–249
- Grzybowski M., ks. prof. dr hab. 407
- Guerin, ks. 387
- Guizot F. 247
- Gulbinowicz Henryk, kard. 119
- Guzowski Jan*, ks. dr rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 4, 117, 142, 395, 396, 400
- Gwelfowie, propapieska partia we Włoszech 122, 123
- Haag** E. 83
- Haekel J. 231, 232
- Haggai 38
- Hajdukiewicz L. 152
- Hamon, ks. 183
- Hankiewicz SJ 213
- Hanow Jan, kanonik, siostrzeniec Jana Dantyszka 425
- Hardick L. 365
- Harmand R. 26, 27
- Harrington W.J. 83
- Hartkiewicz Piotr, ks. 397, 399
- Hasmonaens 35, 42, 43
- Hatten Hattyński Stanisław von, bp warm. 172
- Hauck F. 48, 53, 66, 67, 72–74
- Hebrardus, scholastyk pomez. 114
- Hegel, filozof niem. 225
- Hegesippus 16; zob. Hegezyp
- Hegezyp, historyk Kościoła 60
- Heidinric, prepozyt 99
- Heidegger Martin 407
- Hein M. 97
- Heinrich 102; zob. Henryk, bp pomez.
- Hengel M. 30
- Hening, abp ryski 111
- Henryk, kanonik krzyż. 99
- Henryk, bp kwidzyński (1286–1302) 102, 103, 106
- Henryk OT, bp pomezkański, Bremy i Verden, konkurent bp kwidzyńskiego Henryka
- Henryk Walezy, król 169
- Henryk z Malborka, kanonik pomezkański 115
- Herakles, mitol. 233
- Herod 9, 10, 20, 25, 26, 32–35, 42–44
- Herod Agryppa I 47
- Herodot 9, 10, 45
- Hermisson H.J. 85
- Hertling L. 198, 199
- Herzogenberg J. von 403
- Hezekiah (Ezechiasz) 14
- Hieronim, św., Ojciec Kościoła 248
- Hilar SJ 213
- Hindenberg Henryk, kanonik warm. 174
- Hiob 108; zob. Dobeneck Hiob von
- Hipler F. 112, 156
- Hippolytus (Hipolit) 16
- Hobbes T. 240, 244
- Hochleitner Janusz, dr 406, 407, 409, 410, 413, 422
- Hoffmann Jakub Jan, kanonik warm. 144, 152
- Hoffmann P. 94
- Hohenstauff Manfred von 121
- Hohenstauffowie, ród 122
- Holl K. 16
- Homerski J. 83
- Hondorf, kpt 145
- Hone M.F. 369
- Honoriusz III, pp (1216–1227) 180
- Hölscher G. 10
- Hoverbeck, ambasador brandenburski 149
- Hozjusz Stanisław, kard. 159, 162, 170–172, 175, 183, 395, 423, 425–427
- Hümmeler H. 157
- Hyrcanus John / Jan I, brat Aristobulosa I 15, 19, 20, 23, 34–36, 40, 44
- Ingarden Roman 413
- Ingoli Francesco, sekretarz Kongregacji Propagandy Wiary 135

- Institut d'Etudes Médiévales (Instytut Studiów Średniowiecznych, przeniesiony z Ottawy do Montrealu) 384
- Instytut Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 406
- Katolicki w Paryżu 388
- Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II 406
- „Miguel Angel” w Meksyku 256
- Misyjny Laikatu 218
- — „Sodalicja św. Piotra Klawera dla Misji Afrykańskich 214
- Panien Angielskich (Instytut Maryi) 184
- Teologiczny w Tarnowie 417
- Innocenty III, pp (1198–1216) 209
- Innocenty IV, pp (1243–1254) 103
- Innocenty VI, pp (1352–1362) 111
- Innocenty X, pp (1644–1655) 212
- Irek W. 239
- Isaac B. 25
- Isaiah 11, 12, 23, 26; zob. Izajasz, prorok
- Izaak, misjonarz († 1003) 208
- Izaak, syn Abrahama 86, 89, 226
- Izajasz, prorok 52, 53, 76, 82
- Izrael (lud) 86, 87, 90, 95
- Izraelici 86, 350, 351
- Izraelita, niekr. 72
- Jabłonowski Stanisław, wojewoda ruski 145
- Jabłoński Jan, ks. 413
- Jacek, misjonarz w Kijowie, Gdańsku 208; zob. Jacek Odrowąż, św.
- Jacek Odrowąż, św. 210
- Jackowski J.M. 264
- Jacniacka Maria 403
- Jacobelli Giovanni Battista, sekr. kapit. 118, 143–145
- Jacquement G. 383
- Jaćwingowie 209
- Jaddus 40
- Jadwiga Andegaweńska, królowa Polski, św. 179, 210
- Jagała Jakub CR 413
- Jagiełło, król 210
- Jągłowski Antoni, ks. inf. 413
- Jągłowski Tomasz 396
- Jagiellonowie, ród 169
- Jagusz M. 207
- Jahwe 53, 82–84
- Jakub, bp ozyłski 110
- Jakub Mały 47; zob. Jakub Młodszy
- Jakub Mniejszy 47; zob. Jakub Młodszy
- Jakub Młodszy (zw. też Mniejszym lub Małym), brat Pański, syn Kleofasa i Marii 47, 59, 60, 62–69, 72, 77
- Jakub, patriarcha 86, 89
- Jakub Starszy 47; zob. Jakub, syn Zebedeusza
- Jakub, syn Zebedeusza, starszy brat Jana Apostoła 47
- Jakub z Kurdwanowa, bp płocki 111
- Jakubiec Cz. 348
- Jan Apostoł 47, 59
- Jan Bosko (Bosco) 203
- Jan Chryzostom, św. 319, 411
- Jan Chrzyciel, św. 86
- Jan IV Kierstani von Lassen OT, bp pomezanski 101, 106, 107, 112
- Jan Damasceński, św. 331
- Jan II Ryman OT, bp pomezanski 101, 104, 107, 113
- Jan II von Fechten, abp ryski 109
- Jan XXII, pp (1316–1334) 105, 109, 110, 113
- Jan XXIII, pp (1958–1963) 109, 248, 386, 388
- Jan Kazimierz, król 142
- Jan Nepomucen, św. 403–410, 413
- Jan Nepomucký 413; zob. Jan Nepomucen, św.
- Jan Olbracht Waza, bp warmiński 169, 427
- Jan (1), kanonik krzyż. 99
- Jan (2), kanonik krzyż. 99
- Jan Paweł II, pp 155, 165, 197, 204, 205, 221, 227–229, 253–262, 266, 267, 273–283, 311, 312, 319, 321, 324–327, 330, 333, 334, 337, 338, 349–357, 398, 399, 411, 412, 415, 422
- Jan I Mönch von Elbing OT, bp pomezanski 104, 105, 112, 113, 115
- Jan I von Vechta, metropolita, abp ryski 100, 103
- Jan XV, pp (985–kilka dni) 196
- Jan III Mewe OT, bp pomezanski 101, 103, 107, 111
- Jan III Sobieski, król 139, 147, 150, 152, 210
- Jan III Waza, mąż Katarzyny Jagiellonki, ojciec Zygmunta III Wazy 169
- Jan z Elbląga, adm. biskupstwa 110
- Jan z Jensteina, abp 403
- Jan z Kurlandii, bp 110
- Jan z Kwidzyna, teolog i ojciec duch. Doroty z Mątów 413
- Jan z Lidzbarka 101; zob. Jan III Mewe
- Jan z Pomuku 407, 413; zob. Jan Nepomucen
- Jan z Posilge, oficjał, kronikarz krzyż. 97, 98
- Jan z Rzeszowa, abp lwowski 209
- Jankiewicz Dariusz SVD 391, 392
- Jannaeus Alexander 19, 42
- Jansen Wilhelm z Kolonii, wykonawca ołsztyńskiej statuy św. Jana Nepomucena 403
- Janssen Arnold, werbista 215
- Janus Elżbieta 408
- Japończycy 217
- Jarco J. 325



- Jaspers Karl 413  
 Jastrzębiec Andrzej, franciszkanin, bp wileński 210  
 Jähning B. 100  
 XI. Departament Urzędu Bezpieczeństwa 418  
 Jedin H. 131  
 Jedina Hubert 423  
 Jehu 32  
 Jedzinek Paweł, bp pomocn. 413  
 Jeremia, nazaretanka 391  
 Jeremiaś (Jeremiasz) 23, 30, 31, 38, 39  
 Jerich, dr 149  
 Jeroboam 33  
 Jerzy, brat Fryderyka księcia saskiego 108  
 Jezebel 29  
*Jeziński Jacek*, bp 391–393  
 Jeziotłowicz Bolesław 413  
 Jezuici 159–162, 170, 173, 175, 176, 184, 210–215, 424, 426  
 JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne — organizacja młodzieży robotn. w strukturze Akcji Katolickiej) 387  
 Jodkowski Marek, ks. 399  
 Joel, syn Petuela, prorok 92  
 Johann 112; zob. Jan I Mönch  
 Johannes OT 101; zob. Jan III Mewe  
 Johannes der Täufer 20, 44  
 Johannes Paul II 262, 358; zob. Jan Paweł II pp  
 John the Essaen (Juda Esseńczyk) 17, 35, 43, 45  
 Jordan, bp 207  
 Joseph 13  
 Joseph of Egypt 14  
 Josephan 9, 11, 12, 21, 28  
 Josephus 7–17, 19–44  
 Jossua J.-P. 384  
 Jotham 37  
 Jounel Piotr 197, 202  
 Józef z Arymatei 61  
 Józefczyk M. 112  
*Józwiak Stanisław*, ks. 263–271  
 Jörns K.P. 81  
 Juda Esseńczyk 45, 46  
 Juda, syn Kleofasa i Marii 59  
 Judah Maccabaeus (Juda Machabeusz) 13  
 Judas the Essene (Juda Esseńczyk) 7, 9, 11, 12, 14–16, 18–21, 23–31, 35–39, 41–45  
 Julianus 13  
 Juliusz II, pp (1503–1513) 123, 124  
 Jung C.G. 236  
 Jungingen Konrad von, wielki mistrz Zakonu 107  
 Jungingen Ulryk von, wielki mistrz Zakonu 107  
 Jura, siostra katarzynka 392  
 Jureczko Eugeniusz OMI, bp Yokadoume w Kamerunie 218  
 Jurjewicz Edward, art. plastyk 404  
 Jürgel E. 89  
 Kaczorowski P. 244  
 Kajdański E. 212  
 Kalinowski Rafał, bł. 204, 280, 282  
 Kalnassy Joachim, kanonik warm. 171  
 Kamera Apostolska 120  
 Kamińska S. 160  
 Kamiński Ryszard 336, 378, 379  
 Kampling R. 87, 88  
 Kaniuga Ludwik, ks. 395  
 Kanonicy regularni z Windesheim 180  
 Kant I. 224  
 Kanter D.Ch. 409  
 Kapitańczyk K. 216  
 Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście 424, 427  
 Kapituła Warmińska 117, 140, 141, 144–146, 149, 152, 424, 427  
 Kapucyni 210, 213  
 Karenga 117  
 Karmelici 210, 212, 215  
 Karmelitanki bose 413  
 Karol Andegaweński, król Sycylii, brat Ludwika IX, króla Francji 122  
 Karol Boromeusz, św. 132, 182  
 Karol IV, cesarz 112  
 Karp H.J. 101, 102, 106–109, 112  
*Karzel Adam* — „SQL” 4  
 Kasch W. 53  
 Kasper W. 82, 84  
 Katarzyna (z Aleksandrii) Aleksandryjska, św. 164, 181  
 Katarzyna, córka Brygidy Szwedzkiej 179  
 Katarzyna Dziewica i Męczennica, św. 185  
 Katarzyna Habsburżanka 170  
 Katarzyna Jagiellonka, królowa, matka Zygmunta III Wazy 169  
 Katarzynki 167, 171–173, 175, 176, 183, 186, 187, 193, 412, 424  
 — zgromadzenie w Kaliningradzie 391, 392  
 Katolicki Uniwersytet Fu-Jen w Pekinie 216  
 Katolicki Uniwersytat Lubelski w Lublinie 275, 383  
 Katterbach B. 127  
 Kazimierski Mikołaj z Bibersztyna, karmelita 212  
 Kazimierz Jagiellończyk, król 112, 174  
 Kąkol Kazimierz 419  
 Keilert Engelbert SJ, spowiednik i biograf Reginy Protmann 157, 164, 175  
 Kerstani Johannes von Lessen 101, 106, 107, 112; zob. Jan IV Kierstani  
 Kielbasa Wincenty, bp chełmiński, sekr. król. 102–104, 108, 112  
 Kietlicz Henryk, metropolita gnieźn., legat na Prusy 209  
 Kilanowski A. 386

- Kirschbaum E. 235  
 Kisiel Hermana M. 189  
 Kizwalter T. 240  
 Klara z Asyżu, św. 359–370  
 Klaryski 184  
 Klaus B. 229  
 Klawer Piotr 214  
 Klemens Aleksandryjski 60  
 Klemens IV, pp (1264–1268) 113, 122  
 Klemens V, pp (1305–1314) 104  
 Klemens VI, pp (1342–1352) 102, 115  
 Klemens VIII, pp (1592–1605) 210  
 Klemens X, pp (1670–1676) 133, 135, 151  
 Klemens XII, pp (1730–1740) 184  
 Klemens XIII, pp (1758–1769) 200  
 Kleofas, ojciec Jakuba, brata Pańskiego 47, 59  
*Klimczuk Zygmunt*, ks. 373–381, 420  
 Klimkiewicz W. 214  
 Kluźniak M. 240  
 Kłoczowski J. 181  
 Kłoczowski P. 161  
 Kniprode Winrych/Winrich von, wielki mistrz krzyż. 106, 111  
 Knowles M.D. 387  
 Kociński Tomasz, ks. 399  
 Koeppen H. 97  
 Kokot M. 93  
 Kolbe Maksymilian Maria, św. 202, 215, 217  
 Kolberg Piotr, malarz 406  
 Kolegium Grandchamp w Wersalu 384  
 — Jezuickie w Lublinie 211  
 — Kapucyńskie w Rzymie 213  
 — Kardynałów 255  
 — św. Kazimierza w Rzymie 190  
 — Teologiczne w Kaliningradzie, filia Kolegium Teologicznego św. Tomasza w Moskwie 391  
 — — św. Tomasza w Moskwie 391  
 — „Urbanianum” w Rzymie 213  
 Kotakowski Leszek 227  
 Komisja do Spraw Misji Episkopatu Polski 218  
 — Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi 222, 227  
 — Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego 331  
 — KC PZPR ds. Kleru 416, 419  
 — Wychowania Katolickiego 297  
 Komitet Badań Naukowych 2  
 — Centralny PZPR 418  
 Komorowski Tomasz, ks. 399  
 Konarska Izabela z Karkowskich 150  
 Konarski Adam Zygmunt, prepozyt 142, 143, 145, 146, 150–152  
 Konarski Samuel, wojew. malborski, ojciec Adama 150  
 Koneczny Feliks 265, 420–422  
 Konferencja Episkopatu Polski 228, 297, 298, 311, 312  
 — Stanów Pruskich 107  
 Konferencja ds. Duchowieństwa 223, 311  
 — Spraw Kanonizacyjnych 204  
 — ds. Kultu Bożego 203  
 — do Spraw Świętych 205  
 — ds. Wychowania Katolickiego 395  
 — Nauki Wiary 264, 323, 328  
 — Obrzędów 135  
 — Propagandy Wiary 135, 214  
 — Rozkrzewiania Wiary 184, 210, 213  
 Konopacki Jan Karol, bp nominat 118  
 Konrad, kanonik krzyż. 99  
 Konrad, król Palermo 123  
 Konrad IV, syn króla Fryderyka II von Hohenstauffa 122  
 Kopiczko Andrzej 118, 142, 146, 151, 403  
 Kornilowicz Władysław, ks. Sługa Boży 226, 229  
 Korybut Wiśniowiecki Michał, król 150  
 Koshy N. 258  
 Kościelny Ruch Zaangażowania Kulturowego 256  
 Kościół Nowoapostolski 393  
 Kotarbiński Tadeusz 227  
 Kotowicz Wojciech 395, 397  
 Kowalak Władysław 216  
 Kowalczyk S. 244  
 Kowalewski J.T. 377  
 Kowalski Kazimierz (1896–1972), bp 215  
 Kowarz Angellus 217  
 Kozłowska Zofia 408  
 Kozłowiecki Adam Stanisław SJ 215  
 Koziół Czesław OFMConv 392  
 Krasicki Ignacy, bp warm. 169, 172, 224  
 Kraupa Apoloniusz, ks. 215  
 Kraus Ignacy, ks. misjonarz, bp w Chinach 213  
*Krawczyk Roman*, ks. 4  
 Krąpiec M.A. 254  
*Krebs Magdalena Lucja* S.M. CSC 185–194  
 Kreczmer Jan, kanonik, proboszcz braniewski 172  
 Kretzer A. 365  
 Kretzmer Katarzyna, matka J.J. Kunigka 151  
 Kretzmer Wojciech, kanonik warm. 144, 145  
 Krewski Aleksander, ks. mgr 391  
 Kroplewski Zdzisław, ks. dr rektor 399  
 Kristan 101; zob. Chrystian, bp pomezkański  
 Kromer Marcin, bp 159, 162, 170–173, 183, 425, 427  
 Kromerianki (katarzynki) 171  
 Kropidło Jan, książe opolski, bp włocławski 111  
 Krucina J. 335, 376  
 Krukowski J. 258, 259, 268  
 Krusiński Tadeusz SJ 210

- Krüger (prawidł.: Krieger) Piotr Florian 144  
 Kryspin, misjonarz († 1003) 208  
 Krysa Józef, wizytator 216  
 Krystian 101; zob. Chrystian, bp pomez.  
 Ksawery Franciszek, św. 198  
 Krzysztof z Klecewa, starosta 107  
 Krzywicki M. 333  
 Krzyżacy 109, 115, 168, 174, 210  
 Kubiak Z. 233  
 Kubicki Mariusz 396, 399  
 Kudasiewicz J. 284  
 Kudroń Cz. 285, 286  
 Kuhnäpfel, czeladnik z Fromborka, zabójca bpa Stanisława von Hatten Hattyńskiego 172  
 Kuliński Bernard, ks. 397  
 Kumor B. 207, 374  
 Kunigł Jan Jerzy, kanonik warm. 144, 145, 151, 152  
 Kunigł Jerzy, ojciec Jana Jerzego kanonika 151  
 Kupny J. 257  
 Kuria Biskupia w Kownie 186  
 Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4  
 Kuria Rzymska 117, 127, 131, 132, 144, 205, 222, 426  
 Kusz G. 287  
 Kuznets S. 242  
 Kuźmak Krystyna 403  
 Kuźmicki Ireneusz, ks. 397  
 Kümmel W.G. 83, 87, 91  
 Kwiatkowski S. 98  
 Kwintaen 117
- La Scala, teatr mediolański 257  
 Labourdette M. 388  
 Labuda G. 141  
 Lach E. 413  
 Lagier A. 365  
 Lambertini Prosper, kardynał (Benedykt XIV, pp) 198  
 Lamennais Hugues Felicite Robert de, ks. 247  
 Lambrecht J. 94  
 Lancelot du Lac, ród w Prowansji 121  
 Lancellotti Andrea, właściciel posiadłości w Mazzara 12  
 — Andrea, syn Lancellottiego 122  
 — Antonio 124  
 — Aurelio, syn Scipiona i Ippolity 124  
 — Domenico Antonio z Cremony 124  
 — Federico, syn Andrea 120, 122, 124  
 — Filippi, kardynał 120  
 — Francesco, drugi syn Paola i Giulii 125  
 — Giacomo, syn Lancellottiego, kasztelan Salem 122  
 — Giovanni (mieszkał k. mostu rzymskiego) 124
- Giovannii (z okolic Rione de Ponto w Rzymie) 124  
 — Giovanni Battista, syn Paola i Giulii, gubernator Rimini, wicelegat prow. Romania, nuncjusz 117–119, 124–136  
 — Giovanni Paolo, prof. 126  
 — Giuliano Giovanni 124  
 — Jan Chrzcziciel (Giovanni Battista), nuncjusz w Polsce (1622–1627) 118, 127, 128  
 — Klaudiusz, benedyktyn 120  
 — Lancelotto, syn Scipiona i Ippolity, abp 124  
 — Laura, córka Paola i Giulii 125  
 — Laura, córka Scipiona i Ippolity 124  
 — Laura, córka Tiberia 126  
 — Lancilotto, gubernator Trapai 121, 122  
 — Marciana Laura, żona Tiberia, matka Scipiona Francesca 125, 126  
 — Octavio Mario, markiz 136  
 — Orazio, kard. 120  
 — Orazio, brat Giovanniego Battisty 130, 132  
 — Orazio, syn Paola i Giulii, kard. 125, 126  
 — Orazio, syn Scipiona i Ippolity 124  
 — Ortensia, córka Paola i Giulii 125  
 — Octavo Angelo (zw. „cavaliere di San Giacomo”), syn Paola i Giulii 125–127  
 — Ottavio Mario, markiz Lauro 129  
 — Paolo, mąż Giulii Delfinii 125  
 — Paolo, ojciec Orazio 124  
 — Pietro, syn Frederica, ojciec Scipiona 123, 124  
 — Porzia, najmłodsza córka Paola i Giulii 125  
 — Prudenzia, córka Orazio i Antoniny, żona Antonio Gabrielelego 124  
 — Prudenzia, córka Paola i Giulii, matka Giulia Giovanniego kard. 125  
 — ród 117–124, 128, 132  
 — Scipion Francesco, syn Tiberia 125, 126  
 — Scipione, kard. 120, 124  
 — Scipione, lekarz, obsługiwał konklawe 124  
 — Tiberio, syn Paola i Giulii, urzędnik rzymski 125, 126
- Lancillotti Andrea, syn Gerrarda z Rabici 123  
 — Andrea, syn Lancellottiego, gubernatora Trapai 121  
 — Andreatto, najmłodszy syn Nicoli (dziedzica feuda Rabici) 123  
 — Antonio, brat Nicoli, dziedzic feuda Sanaggia 123  
 — Federrico, najstarszy syn Nicoli, najbogatszy z baronów na ter. Salem 123  
 — Giacomo 123  
 — Giacomo II (zw. Giacomino), syn Lancillotto II 123  
 — Giacomo, syn Lancillottiego, gubernatora Trapari 121  
 — Gerrardo, dziedzic feuda w Rabici 123

- Lancillotto, gubernator Trapani 121  
 — Lancillotto II, głowa rodu, pierwszy baron feuda w Rabici  
 — Nicola, syn Gerrada z Rabici 123  
 — Pietro, syn Ferrerica 123  
 — Riccardo 123  
 — Scipione, syn Pietra, lekarz Juliusza II, pp 123  
 Lanzaloni, sycylijscy krewni rodu Lancellot du Lac 121  
 Lanzirotti, ród sycylijski 121, 122  
 Langner A. 258  
 Langowski Ryszard, redaktor 404  
 Ladrière J. 384  
 Langkammer H. 82, 83, 92  
 Lapis B. 180  
 Lapis D. 180  
 Latourelle R. 386  
 Latourette K.S. 131  
 Laun Andreas, bp 413–416  
 Lazarewicz SJ 213  
 Lazarowicz Edward, prof. 299  
 Läßle A. 86, 87, 92  
 Le Brass G. 385  
 Legutko R. 268, 270  
 Ledóchowska Julia Maria, bł., założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego 204  
 Ledóchowska Teresa Maria 214  
 Ledóchowska Urszula, bł. 204  
 Ledóchowski Mieczysław Halka, prymas 214  
 Le Saulchoir, dom studiów dominikańskich w Kain-lez-Tournai w Belgii 384  
 Leon X, pp (1513–1521) 108, 124  
 Leon XII, pp (1823–1829) 213, 239  
 Leon XIII, pp (1878–1903) 127, 239, 242, 251, 355, 356, 387  
 Leon-Dufour X. 85, 232  
 Lemonnyer A. 384  
 Lesiński Andrzej, ks. 417  
 Leszczyński Wacław, bp warmiński 142, 176, 423, 425  
 Leśnodorski B. 422  
 Levine L.I. 43  
 Lévy I. 9, 10, 44, 45  
*Lewandowska Izabela* 139–153, 139  
 Lewek A. 334  
 Lewicki Jan SJ 211  
 Lewis C.S. 346  
 Libo Polemone, szlachcic włoski 117  
 Likewise 22  
 Limbeck M. 83, 86, 89  
 Limont 117  
 Linke Kaspar/Kasper OT, bp pomezkański 101, 103–105, 109, 110  
 Lis R. 316  
 Lisicka-Michalska H. 241  
 Liturgiczna Służba Ołtarza, wspólnota 397  
 Litwini 392  
 Litwinki 190  
 Locke J. 240  
 Longo Maria Laurencja 181  
 Lorenz Janusz, wojewoda warmińsko-mazurski 404  
 Louwr J.P. 17  
 Löw G. 195, 196, 198, 201, 202  
 Lubac H. de 388  
 Lubieński 152  
 Ludecho 104; zob. Ludeko, bp  
 Ludeko (Ludwik) OT, bp pomezkański 101, 104, 109, 110, 114, 115  
 Ludovisi Aleksander, kardynał (Grzegorz XV, pp) 128  
 Ludovisi Ludovicus, kard. Bolonii († 16 XI 1632) 128  
 Ludovisi, ród 128  
 Lutycy 208  
 Ludwik IX, król Francji 122  
 Łuzjański Fabian, bp warmiński 169  
 Łabendowicz S. 313, 315, 316  
 Łach S. 83, 85, 87, 91, 348–351  
 Łętowski Gabriel SJ 212  
 Łopatka Adam 416  
 Łowmiański Henryk, historyk 171  
 Łoziński B. 161, 162  
 Łubieńska Maria Cecylia ZSU 181, 182  
 Łubieński Stanisław, bp płocki 135  
 Łukasz, św., ewangelista 52, 53, 93  
 Łukotyński SJ 213  
*Łużyński Wiesław*, ks. 253–262  
 Łyczkowska K. 233  
 Mackiewicz Waldemar OFMConv, wikariusz 392  
 Machaerus 14  
 Macharski Franciszek, abp krakowski 204, 287  
 Machejek M. OCD 196  
*Machinek Marian* MSF, ks. 4, 416  
 Maciejowski Bernard, kard. 173  
 Madre Ph. 346  
 Magalotti C. 124  
 Magda Michał SVD, prefekt 391  
 Maier J. 83, 86  
 Majdański Kazimierz, bp 222, 334  
 Majewski Jan, ks. 391  
 Majewski M. 312–316

- Majka J. 349  
Malachi 38  
Malchus 37  
Malej W. 213  
Malinowski B. 408  
Mampieri 120  
Manaem, esseńczyk 45  
Manasses, pokolenie 51  
Mandonnet P. 384  
Manfred, król włoski 122  
Mangold, kapelan pruskiego mistrza krajowego 106  
Manuczy 117  
Marcin V, pp (1417–1437) 113  
Marcin V, król 120, 123  
Marcovich M. 16  
Marcus R. 8, 9, 13, 19, 21, 24, 26, 28, 42  
Marek, św., ewangelista 50, 77, 81, 85, 91, 92  
Marek Z. 315, 328  
Maria Ludwika, żona Władysława IV króla 210  
Maria, żona Kleofasa, matka Jakuba brata Pańskiego 47, 59  
Mariamme 34  
Marian von Florenz 369  
Marianiński J. 373, 376, 379, 380  
Marienau Jan, bp chełmiński 111  
Maringer J. 232  
Marini G. 124  
Maritain J. 258, 384  
Markiewicz Jan, kanonik warm., polemista anty-jezuicki 151, 152  
Markova A. 359  
Markowski Mieczysław 4  
Markus 92, 93; zob. Marek, św.  
Marquardt Jerzy 152  
Martin J. 131  
Martin N. 320  
Martin R. 320  
Martino V. 127, 131; zob. Marcin, król  
Masada 41  
Maschke E. 97  
Mason S. 17, 19, 25, 37  
Massimi, ród 123  
Matczak Bartłomiej 396, 397, 399  
Matthäus Evangelist 20; zob. Mateusz, św.  
Matthias 20  
Mateusz, św., ewangelista 40, 49, 65, 77  
Mateusz, misjonarz († 1003) 208  
Matwieczuk Piotr 399  
Matwieczuk Piotr 396  
Mayenowa Maria Renata 408  
Mayer R. 83  
Mayhoff K. 16  
Mazzarello M.L. 383, 388  
Mazarini, minister finansów 118  
Mc Dermot J. 81, 82, 94  
„Medici pro Musica”, chór 406  
Meinecke Johannes SVD 392  
Meineke A. 19  
Menahem, esseńczyk 7, 15, 16, 20, 32–36, 38–40  
Merici Aniela, św. 161, 181  
Merkel H. 83  
Merklein H. 84  
Merta T. 270  
Merton T. 277  
Messner J. 253, 255  
Meyer R. 21, 31, 32, 35  
Meyers C. 42  
Meysztczowicz W. 209  
Męciński Wojciech SJ 211  
Micaiah 23, 26, 28, 30  
Michał Waleczny, wojew. południowy 172  
Michel O. 10, 11, 17, 22, 26, 28–30, 39  
Mickiewicz F. 88  
Mierzwiński B. 334  
Międzynarodowy Instytut Papieski „Angelicum” w Rzymie (obecnie Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu) 384  
Międzynarodowe Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu 255  
Mieszko I, król 207  
Mikołaj, bp, kard. 109  
Mikołaj I von Radam OT, bp pomezński 101, 104–107, 111, 116  
Mikołaj II OT, bp pomezński 101, 103, 108, 112  
Mikołaj, prepozyt kapituły chełmińskiej 103, 104  
Mikołaj z Damaszku 45  
Millar F. 9  
Milik J.T. 17  
Miliński Dionizy od Jezusa, karmelita 212  
Miłosz Czesław 374  
Mincer F. 150  
Ming, dynastia chińska 212  
Ministerstwo Edukacji Narodowej 296, 298, 303  
— Obrony Narodowej 418  
*Miotk Andrzej*, ks. SVD 207–219  
*Misiaszek Antoni*, ks. 4  
Misjonarki św. Rodziny 215  
Misjonarze św. Wincentego á Paulo 213, 215  
Mission de France 387  
Mission de Paris 387  
Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie 207  
Miształ H. 196, 197  
„Mitch” — nazwa huraganu 227  
Młotek Antoni, ks. prof. 119  
Mniszek Szymon, augustianin, zał. klasztoru augustianek 162  
Mohl SJ 213

- Mojek S. 336  
 Mojżesz 235, 351  
 Moniuszko Stanisław 406  
 Montelupi 117  
 Montelupi Dominik, bankier i poczmistrz królewski 118  
 Montelupi Sebastian 118  
 Montes J. 365  
 Monteskiusz (Montesquien Charles Louis) 240  
 Montorski G.B. 359  
 Moran L.R. 81  
 Moreno A. 236  
 Moreover 19, 30  
 Mormoni 393  
 Moroni Gaetano, prałat rzymski 120, 121, 127, 134  
 Moses 11, 12, 14, 29, 32, 37  
 Motyka K. 244  
 Mönch Johannes OT 101, 112; zob. Jan I Mönch  
 Mras K. 16  
 Mugnos Filadelfio 121, 122  
 Mu Ni-Co (Mikołaj Smogulecki SJ) 211  
 Murawski R. 304, 313  
 Murphy J. 42, 44, 45  
 Muscia 121  
 Mussolini Benito 265  
 Muzułmanie 221  
 Müller H.P. 21  
 Myszor Jerzy, ks. prof. dr hab. 417
- Naber A. 8  
 Nagórny J. 263, 327, 330, 331  
 Nahum 23  
 Napoleon 247  
 Narbut Adam 396, 399  
 Narecki Z. 268  
 Nasiorowski S. 173  
 Natalia, katarzynka 392  
 Nathan 31, 32  
 Nauck A. 16  
 Nazaretanki, zgromadzenie w Kaliningradzie 391  
 Nebuchadnezzar 37  
 Nepomucen Jan/Giovanni 403; zob. Jan Nepomucen, św.  
 Neron, cesarz 47  
 Nethimer, wódz Prusów 209  
 Neuhaus R.J. 266  
*Neumann Jacek*, ks. 81–95, 359–370  
 Nicola, audytor Roty 125  
 Nicolaus OT 101, 108, 112; zob. Mikołaj II, bp  
 Nicolaus of Damascus 10, 11, 17, 25, 27, 28, 30, 32, 42; zob. Mikołaj z Damaszku  
 Nida E.A. 17
- Niemcy 393  
 Niemiec, nieokr. mnich cysterski 209  
 Niese B. 8  
 Nikodem, autor apokryf. ewangelii 229, 235  
 Nimirski Z. 93  
 Nitecki P. 101, 102, 108  
 Nodet É. 19  
 Normanowie 121  
 Nossol Alfons, bp 222  
 Nowak E. 197  
 Nowak Przemysław 396, 397  
*Nowak Władysław*, ks. 4, 195–206, 329, 332, 336  
 Nowak Z.H. 99  
 Nowodworski Michał X (ks.) 119, 140  
 Noworolnik Cz. 323  
 Nowowiejski Feliks 406  
 „Nowy Adam” 235  
 Nuncjatura Apostolska w Warszawie 117, 151  
 Nykiel Sylwester, ks. 399
- Obarek Piotr, art. plastyk 404  
 Obertyński Z. 207, 374  
 Oblaci Maryi Niepokalanej 213, 214, 218  
 Oślak Jan, bp 141, 160, 171, 426  
 O'Connor 42, 44, 45  
 Ockenfels W. 264, 267  
 Oepke A. 67  
 OFMConv, zgromadzenie w Kaliningradzie 391  
 Odyniec Wacław, prof. dr 407, 422  
 Ogólnoindyjskie Seminarium Duchowne w Kandy 214  
 Ojcowie Kościoła 248  
 Ojcowie Soborowi 289  
 Oleśnicki Zbigniew 168  
 Olszewski Daniel 374, 375  
 Opara S. 408  
 Oracki T. 142, 143, 146, 151  
 Oratorium Bożej Miłości, wspólnota relig. 181, 183  
 Orbis, biuro podróży 408  
 Orgelbrand, autor słynnej encyklopedii 119, 141, 143  
 Ormianie 209  
 Orsoy Lambert de, prokurator 115  
 Orseln Werner von 104  
 Orygenes 60  
 Osiński Cyprian, ks. 399  
 Osmund, bp 208  
 Ostrowski B. SJ 213  
 Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie 409  
 Ottaviano Legato, kard. 199  
 Otto z Rewala, bp chełmiński 110  
 Otto z Bambergu, św. 207, 208

- Pac Michał, wojewoda wileński 149  
Padacz Władysław 195, 196  
Paliński Bogusław, dyrygent chóru „Medici pro Musica” 406  
Pallotyni 214, 215, 218  
Palumbieri S. 346  
Pałubicki W., prof. dr 407  
Pałucy (Pałukowie), ród 209  
Panarion 16  
Panuś Kazimierz, ks. 411  
Państwowa Służba Ochrony Zabytków w Elblągu 409  
Paolo V 130; zob. Paweł V, pp  
Papieska Rada dla Dialogu między Religiami 269  
— Rada ds. Kultury 222  
Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu w Rzymie 384  
— Wydział Teologiczny we Wrocławiu 117  
Parente F. 13, 15, 43  
*Parzych Katarzyna 4*  
Paschini P. 181  
Pasquale M. 129  
Paulin, św., bp Noli 134  
Paweł Apostoł 47, 50, 53, 55, 59, 60, 65, 67, 74, 77  
Paweł II, pp (1464–1471) 112  
Paweł III, pp (1534–1550) 182  
Paweł V, pp (1605–1621) 128, 130, 132, 183, 198  
Paweł VI, pp (1963–1978) 202–204, 221, 255, 311, 323, 387  
Paweł, św. 364  
Pawelczyńska A. 373  
Pawletta Romuald, ks. 392  
Pawłowicz Zygmunt, bp 222  
Pawłowski S., ks. 417  
PAX, stowarzyszenie 418  
Pelczar Józef Sebastian, bł. 411  
Pelletier A. 26  
Pełka, bp litewski 210  
Pełka, abp metropolita gnieźnieński 208  
Penar T. 47, 48, 69  
Perbande, ród pruski 104  
Peretkiewicz A. 240  
Perstein Fryderyk von, franciszkanin, abp ryski 109, 110, 116  
Peter M. 348, 351  
Petrykowski P. 296  
Petuchowski J.J. 83  
Pharach 30, 31  
Pharisees 35, 40  
Philo 16, 17, 21; zob.  
Philonis Alexandrini 23, 27, 28, 35  
Philippi R. 97  
Piana G. 360  
Piastowie, ród 207  
Piechocki Stanisław 404  
Piekarski Jerzy, inż. 404  
Pietramellara G. 124  
Pietramontoni Augustyna, bł. 203  
Pignatelli, ród 126  
Pikturna 117  
Pio IX 131; zob. Pius IX, pp  
Piotr Apostoł, św. 47  
Piotr, abp ruski, uczestnik soboru w Lyonie 209  
Piotr II Aragoński, król 122  
Piotrowski Gerard O. 217  
Pisiński Jan, prałat 173  
Piskorska Józefa 406  
Pitoń J. 216  
Pius V, pp (1566–1572) 161, 179  
Pius VI, pp (1885–1799) 239, 243–246, 248, 249  
Pius VII, pp (1800–1923) 239  
Pius VIII, pp (1829–1830) 239  
Pius IX, pp (1846–1878) 239, 243, 249–251  
Pius XI, pp (1922–1939) 216, 229, 230  
Pius XII, pp (1939–1958) 190, 284  
Piwowski Władysław, ks. prof. dr hab. 254, 268, 327, 373–376, 378–380, 417, 423  
Piszcz Edmund, abp metropolita warmiński 165, 404, 410  
Platon 226  
Plauen Henryk von 97  
Plini G. (Pliniusz) 16  
Pluta W. 284, 291  
Płaczek Augustyn, misjonarz w Hongkongu 213, 216  
Płoski Tadeusz, ks. 422  
Pocahujko Tomasz, ks. 399  
Podolanin 213; zob. Topolnicki Florian  
Pogesanier, ród szlachty pomezjańskiej 107  
Polacy 118, 144, 196, 197, 207, 208, 212, 214, 217, 280, 373, 374, 376, 378, 379, 392, 393  
„Polak z Biecza” (Marcin Kromer) 425  
Polc Jaroslav V. 403  
Polentz Georg von OT 108; zob. Jerzy von Polentz  
Polentz Jerzy von, bp sambijski 108  
Polivka M. 403  
Politechnika Warszawska 226  
Polki 196  
Polska Partia Robotnicza 416  
Polska Partia Socjalistyczna 225  
Polska Rzeczpospolita Ludowa 415–417, 419  
Polska Zjednoczona Partia Robotnicza 404, 416, 417  
„polski Liwiusz” — przydomek nadany M. Kromerowi za dzieło *Polonia...* 171  
Polskie Radio Olsztyn 404  
Polskie Seminarium Duchowne w Orchard Lake, Michigan 213

- Pomuk Johannes von 403; zob. Jan Nepomucen  
 Poncjusz Piłat 239  
 Popiełuszko Jerzy, ks. 410  
 Poraj-Królikowski Stanisław, oblat 213  
 Porphyri 16  
 Portier V. 289  
 Posilge J. von 97, 113  
 Potocki Teodor Andrzej, bp warmiński 152  
 Poulain A. 384  
 Poulat E. 388  
 Poupard Paul, kard., przew. Papieskiej Rady ds. Kultury 222  
 Powell M.A. 25  
 Powierski J. 101–106, 108–111, 114, 115  
 Poznański Związek Misyjny Kleru i Duchowieństwa 215  
 Prada A. 368  
 Prandota Jan, bp krakowski 210  
 Prawdzik Edward SVD 391, 392  
 Preuck Jan, kanonik warm., fundator stypendium w Rzymie 151  
 Prodi 129, 131  
 Protestanci 393  
 Protmann Bartłomiej 155  
 — Fabian 156  
 — Jakub 156  
 — Jerzy 156  
 — Michał 155, 156  
 — Mikołaj 155  
 — Piotr (1), ojciec Reginy, bł. 155, 156  
 — Piotr (2), rzemieślnik z Pierzchał 156  
 — Piotr (3), właściciel majątku Dąbrowa k. Braniewa 156  
 — Regina z d. Tingel (Tüngel), matka Reginy, bł. 156, 157  
 — Regina, bł. 155–161, 164, 165, 167, 169–171, 173–175, 182–184, 189, 191–193, 205, 392  
 — Salomea, żona Piotra (3) 156  
 — ród 155, 156  
 Prus Bolesław 225  
 Prusowie 208, 209  
 Prymas Tysiąclecia 228; zob. Wyszyński Stefan, kard.  
 Przybylski B. OP 284  
 Pudełko E. 327  
 Puech É. 17  
 Pylak B. 284, 285, 287–290  
 Pytel J. 83, 284, 285, 289, 291  
 Ptaśnik J. 117, 120
- Quiclet, ks. 387  
 Quirini-Popławska Danuta 118
- Rabczyński Paweł**, ks. 383–390  
 Rabihanukajew Genadij, ks. 392  
 Rada ds. Dialogu Religijnego 222  
 Rada Pruska 169  
 Radam Mikołaj/Nicolaus von, bp pomezkański 101, 106, 115; zob. Mikołaj I von Radam  
 Radecki Aleksander, ks. 399  
 Radewijns Florens 180  
 Radio Watykańskie 191  
 Radziejowski Michał Stefan, bp 144, 147, 151  
 Radziwiński A. 97–101, 103–106, 108, 109, 113, 115  
 Radziwiłł, nieokr. 152  
 Rahner Karl SJ 88, 234, 288, 289  
 Rangoni Klaudiusz, nuncjusz 162, 173  
 Raina Peter 416  
 Rajak T. 43  
 Rakowski Mieczysław F. 417  
 Ratschow C.H. 92  
 Ratti Achilles, nuncjusz w Polsce (późn. Pius XI, pp) 229, 264, 266, 325, 331  
 Rau Z. 240  
 Redden Jan de 97  
 Redden Piotr de, kanonik 97  
 Redemptoryści 215, 218  
 Regina M. 367, 369  
 Reimann Jan 101; zob. Jan II Ryman  
 Reinach T. 26  
 Reinbern, bp kołobrzeczki 208  
 Reiter J. 16  
 Remondini Gian Stefan 119, 129, 134, 136  
 Renato Andegaweński 123  
 Rengstorf K.H. 21  
 Reroń T. 119  
 Reszka J.S. 427  
 Reuss Henryk von Plauen, komtur elbląski 108  
 Reymont Władysław 373, 374, 376, 380  
 Ribboni Bartolomeo, sekr. król. 117  
 Ridolfi, prałat, gubernator Faenzy 129  
 Riesenburger Bertold von OT, bp pomezkański 99, 104, 109, 110  
 Rilke R.M. 407  
 Riuni C. 335  
 Rivinius Karl-Joseph SVD 4  
 Robert Andegaweński 122  
 Rudolfis Mikołaj de, kard. 102  
 Rogalewski Tadeusz MIC 4, 263  
 Rogier L.J. 387  
 Rogowski Cyprian, ks. 4, 304  
 Roll I. 25  
 Rolland M., bp 388
- Queiss Erhard von OT, elekt kapituły pomezkańskiej 101, 102, 108, 109



- Romandino G. 127  
 Romanik Daniel, ks. 399  
 Romaniuk K. 82  
 Romański Paweł 397  
 Roncalli Domenico/Dominik 118, 135  
 Roncallius Dominik 118; zob. Roncalli Dominik  
 Ronza L. 360  
*Ropiak Sławomir*, ks. 347–358, 397  
 Rose H.J. 38  
 Rose Reinhold 410  
 Rosenberg N. 240  
 Rota Jakub de, kollator papieski 114  
 Rota Rzymska 127  
 Rousseau J.J. 240, 242, 244, 245  
 Rousselot P. 384  
*Rozen Barbara* 273–282  
 Röttinger M. 360, 361  
 Rua Michał, bł. 203  
 Rubinkiewicz R. 94  
 Ruch Światło-Życie 387  
 Rudnicki Szymon, bp 165, 170, 173, 174, 425, 427  
 Rudolf OT, bp pomezkański 101, 104–106, 108, 110, 115  
 Rudolphus 105; zob. Rudolf OT, bp  
 Rudomina Andrzej, burmistrz wileński 211  
 Rusecki M. 327, 330, 385  
 Russdorf Paweł von, wielki mistrz Zakonu 107  
 Ruta P. 242  
 Ruth M. 364  
 Rutkowski Andrzej, ks. 399  
 Rybicki Mariusz 396, 399  
 Rykaczewski 120  
 Ryłło Maksymilian SJ, rektor 213  
 Ryman Johannes/Jan, bp pomezkański 98, 101  
 Rzymianie 86
- Sabinus 13  
*Sacha Władysław A. 4*  
 Sadorski Stefan, nabywca Świętej Lipki 169, 173  
 Safrai S. 18, 43  
 Saletyni 215  
 Salezianie 214, 215, 218  
 Salezjanki 215  
 Salezy Franciszek, św., bp Genewy 161, 197, 200, 214  
 Salij Jacek OP 284, 384  
 Samuel 11, 12, 26, 31–33, 35, 37  
 Sartore D. 197  
*Sarzala Krzysztof*, ks. 7–46  
 Sassyn Andrzej, mgr 404, 406  
 Saul 32–35, 37, 41  
 Scavalcani O. 126
- Scrolls 39  
 Sculteti Aleksander, kanonik warmiński 175  
 Schaumberg Henryk von, bp sambijski, siost-  
 rzeniec abpa Jana Wallenroda 113  
 Scheeben M.-J. 384  
 Scheer Iwona 409  
 Schelkle K.H. 82  
 Schenke L. 87  
 Schillebeeckx E. 284  
 Schlatter A. 20  
 Schmalenbach Arkadia M.M. 189  
 Schmauch H. 156, 157  
 Schmitt J.-C. 386  
 Schmoller A. 53  
 Schmucki O. 361  
 Schnackenburg R. 81, 91  
 Schneider F. 89  
 Schneider G. 83  
 Schneider H. 362–364  
 Schoof M. 383, 388  
 Schönborn Ch. 325  
 Schrenk G. 19, 64  
 Schubert K. 90  
 Schulz-Robson F. 45  
 Schürer E. 9–11, 17–19, 25, 30, 31, 43, 44  
 Schürmann H. 84, 88  
 Schwartz S. 10  
 Schweizer E. 94  
 Sedlmayr H. 234  
 Sekretariat dla Niewierzących 222  
 — do Spraw Niewierzących 388  
 — Episkopatu Polski 222  
 Seraphim A. 97, 102  
 Set, syn Adama, bł. 235  
 Setlak Adolf, ks. 416, 417, 419, 420  
 Severo, św. 134  
 S. Francisci de Sales 200; zob. Franciszek Sale-  
 zy, św.  
 Shakespeare (Szekspir) 10  
 Sheba 29  
 Sievers J. 8, 13, 15, 43  
 Simbierowicz Z. 242  
 Simon 7, 30, 31, 35; zob. Szymon, esseńczyk  
 Simon the Essene 7, 13, 15, 16, 20, 36, 39; zob.  
 Szymon, esseńczyk  
 Simonetti Giacomo 118  
 Siostry Szentszackie, zgromadzenie w Kalinin-  
 gradzie 391, 392  
 — Wspólnego Życia 180, 181, 183  
 Sisto V 131; zob. Sykstus V, pp  
 Skowronek A. 288  
 Skrzydlewski W. 322  
 Słomka W. 332  
 Służba Bezpieczeństwa (SB) 416  
 Słowik Emanuel Jan, kapucyn 213  
 Służebniczki Ducha św. 215, 218

- Służebniczki poznańskie 215  
 — staromiejskie 215, 218  
 — Smerdis 10  
 Smith Adam 241  
 Smith Morton 13  
 Smogulecki Mikołaj SJ, misjonarz 211, 212  
 Smołucha J. 108  
 Sobór Watykański II 284, 285, 287–289, 291,  
 304, 311–313, 319, 320, 322–325, 327, 328,  
 330, 332–334, 337, 383, 386, 388  
 Sofoniasz, prorok 51  
 Sokolowski R. 264  
 „Soli Deo Gloria”, zespół 397  
 „Solidarność”, ośrodek włoski 255  
 Solomon (Salomon, syn Dawida) 14  
 Sondej C.M. 316  
 Sophocles (Sofokles) 37  
 Sorbona, trad. nazwa uniwersytetu paryskiego  
 385  
 Sossius, namiestnik Cylicji i Syrii, konsul 43  
 Sowiński Zygfryd, inż. 404  
 Spreti Vittorio 120  
*Sroga Piotr*, ks. 239–252  
 Stachowiak L. 88, 91  
 Stadfeld Mikołaj SJ, rektor kolegium w Branie-  
 wie 173  
 Stango Dietrich 104; zob. Stango Teodoryk  
 Stango Teodoryk 99  
 Stanisław Kostka, św. 409  
*Stankiewicz Danuta* 283–293, 284  
 Starowieyski M. 60  
 Staszewski J. 151  
 Steckiewicz Jerzy, ks. prałat mgr lic. 391  
 Stefanos, rodzina ochrzczona przez Pawła Aposto-  
 ta 55  
 Stegemann H. 43, 44  
 Steghen Dietrich de, kanonik 115  
 Steinhallen Adam, kanonik warmiński 165, 173,  
 174  
 Stella, siostra szensztacka 392  
 Stendebach F.J. 82, 84, 85, 88  
 Stern M. 18, 30  
 Stier F. 86  
 Stiller R. 233  
 Stolpman Gerhard OT 101; zob. Stolpmann  
 Gerhard  
 Stolpmann Gerhard OT, bp pomezński 101,  
 105, 107, 111, 113  
 Stowarzyszenie Przyjaciół Wyższego Semina-  
 rium Duchownego Metropolii Warmińskiej  
 „Hosianum” w Olsztynie 398, 399  
 — Siostr Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo  
 161  
 Strabo (Strabon) 19, 21  
 Strehlke E. 97, 112  
 Streithafen H.B. 248  
 Strepa Jakub, metropolita, bł. 209  
 Strzeszewski Cz. 285–288, 291  
 Strzyżyński Piotr, ks. 392  
 Studziński Feliks, kapucyn 213  
 Stuhlmann H.R. 92  
 Styczeń T. 346  
 Suerbeer Albert, abp ryski 102  
 Suhard, kard., abp Paryża 384, 387  
 Sutor B. 266  
 Surwabuno (z Lubawy), wódz Prusów 209  
 SVD, zgromadzenie w Kaliningradzie 391, 392  
 Swetnam J. 64  
 Sykstus IV, pp (1471–1481) 112  
 Sykstus V, pp (1585–1590) 131, 133, 198  
 Synoptycy 48, 69  
 Szahak I. 265  
 Szafrński A.L. 291, 321  
 szamani ałtajscy 232  
 Szandrowska E. 181  
 Szarytki 161, 215; zob. Stow. Siostr Miłosier-  
 dzia św. Wincentego á Paulo  
 Szarzyńska K. 233  
 Szebesta Paweł SVD 214  
 szeklerzy, chłopci rumuńscy 172  
 Szewczyk R. 313–317, 326, 332  
 Szewczyk Władysław, ks. 417  
 Szczepan 47  
 Szczepański J. 376, 378  
 Szczur S. 113, 114  
 Szłaga J. 83, 85, 92  
 Szmydki R. 386  
 Szolc Jan Zachariasz, kanonik dobromiejski  
 139, 142–149, 151, 152  
*Szorc Alojzy*, ks. 4, 118, 141, 144, 147, 151, 156,  
 160, 167–177, 172, 422, 428  
 Szostak Florencjusz, abp w Verapoly 212  
 Szpet J. 299, 300, 304  
 Szychmiller Ryszard, ks. 4  
 Szuniewicz Wacław, ks. dr, okulista 216  
 Szwajcok A. 312  
 Szwedzi 143  
 Szyfer Anna 409  
 Szymanek E. 91  
 Szymon, esseńczyk 45  
 Szyzkowski Mikołaj, bp warmiński 427  
*Śliwińska Barbara Gerarda* CSC 155–166, 155,  
 156, 160–162, 165, 171, 179, 180  
 Śliwka Eugeniusz 217  
 Śnieżyński M. 316  
 Śrutkowski Tomasz, redaktor 404  
 Świadkowie Jehowy 393  
 Święta Kongregacja Obrzędów 196, 198,  
 200–202, 205

- Święte Oficjum 135  
 Świętosława, córka Mieszka I 207  
 Świder Józef 406
- Tatarzy** 210  
 Tatiana, siostra nazaretanka 391  
 Taylor E.E. 408  
 Terzaghi N. 16  
 Terzo 134  
 Thackeray H. 8, 10, 12, 14, 18, 20, 24, 26, 30, 36, 39, 40  
 Thierberg Konrad von, mistrz krzyżacki 98, 106  
 Thiers A. 247  
 Thils G. 383  
 Tiberius (Tyberiusz, cesarz rzymski) 13  
 Tillich P. 85  
 Tingel/Tüngel Regina, panieńskie nazw. matki  
   bł. Reginy Protmann 156  
 Tingel/Tüngel Szymon, burmistrz Braniewa, ojciec Reginy, matki bł. Reginy Protmann  
 Tingel Szymon, prefekt parafii braniewskiej 156  
 Tocqueville Alexis de 242  
 Toepen Max 112  
 Tomanek SJ 213  
 Tomasik P. 297, 298  
 Tomasik Zbigniew, ks. 399  
 Tomasz, uczeń Jezusa z kręgu Dwunastu 60  
 Tomasz z Akwinu, św. 240, 384, 385, 387, 389  
 Tomkiewicz 118  
 Topolnicki Florian, kapucyn 213  
 Torres Claudio de, kard. 117, 125  
 Towarzystwo Jezusowe 173, 175  
   — Miłośników Olsztyna 404, 406  
   — Misyjne (zał. przez E. Dalbora) 215  
   — Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 412, 413  
   — Świętej Urszuli (Urszulanki) 161, 181  
   — Tomistyczne 384  
 Trąba Mikołaj, metropolita gnieźnieński 210  
 Trebole Barrera J. 43  
 Trędowaci 213  
 Triacca A.M. 197  
 Treter Tomasz 427  
 Trier Karol von, wielki mistrz 106  
 Trilling W. 90  
 Truchsess Marcin von Wetzhausen, wielki mistrz 107  
 Tryk Hubert, dn 395, 396, 399  
 Trzeci Zakon Franciszkański 180  
 Tsing, chińska dynastia 212  
 Tuechle H. 131  
 Tungen Mikołaj, bp warmiński 169  
 Turek W. 387  
 Turowicz Jerzy 383, 387
- Tylicki Piotr, bp 162, 170, 173  
 Tyly 117  
 Tymoteusz 67, 74  
 Tyszkiewicz Jerzy, bp żmudzki 185, 186  
 Twardowski Michał SJ 213
- Uchacz** S. 313  
 Ughello Ferdinando 119, 120  
 Ujejski Stanisław, kanonik 142  
 Ujejski Tomasz z Rupniewa, bp sufragan 142–146, 152  
 Ulbrich A. 409  
 Ulryk z Augsburga, bp 196  
 Umiker M.B. 362  
 UNESCO (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury) 255, 257, 262  
 Unnik W.C. van 41  
 Uniwersytet Gdański 422  
 — Jagielloński 118, 151  
 — Karola w Pradze 407  
 — Laterański w Rzymie 119  
 — Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie 255  
 — Poznański (prawidł. Adama Mickiewicza) 216  
 — Stefana Batorego w Wilnie 216  
 — Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 422  
 Urban VIII, pp (1623–1644) 118, 121, 132, 135, 184, 196, 198, 200  
 Urban W. 208  
 Urszula, św. 182  
 Urszulanki 161, 181, 182, 215  
 Urząd Bezpieczeństwa (UB) 416  
 Urząd ds. Wyznań 416, 418, 419  
 Urząd Miejski w Olsztynie 404  
 Uspiński Borys A. 408  
 Utz A. 243
- Vacata de 100; zob. Vechta Johannes von Vanni U. 60, 63  
 Vechta Johannes von 100  
 Vegas Montaner L. 43  
 Vermes G. 9, 26–28, 30  
 Vespasian (Wespazjan, cesarz) 40  
 Vine W.E. 17  
 Vischering Maria Drioste zu, bł. 202  
 Visconti H. 118  
 Visitazione Giovanna Francesca Michelottidella, bł. 202  
 Vlček Emanuel 407, 413



- 391  
 — Odnowy w Duchu Świętym 397  
 — „Wiara i Światło” 397  
 — Wspólnego Życia 181  
 Wszolek S. 331  
 Wyczawski H. 140, 147  
 Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „Soli Deo” 347  
 — „M” w Krakowie 411  
 — Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 422  
 Wydział Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 417  
 Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 411  
 — — Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 339  
 — — — Mikołaja Kopernika w Toruniu 253  
 — — — Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 47, 59, 71, 97, 167, 170, 179, 185, 195, 207, 239, 263, 273, 295, 311, 319, 347, 373, 391, 395, 397, 403  
 Wydzga Jan Stefan, bp warmiński 139, 142–152, 156, 425  
 Wyszyński Stefan, kard. 170, 228, 274, 347–357, 419  
 Wysocki J., bp 332, 336  
 Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie 139  
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 3, 189, 395, 400, 416–418  
 — — — w Gdańsku 231
- Zadrożny Tadeusz, ks. 395, 396  
 Zając M. 323  
 Zakkai Johanan ben 32  
 Zakład dla Niewidomych w Laskach k. Warszawy 229  
 Zakon krzyżacki (Zakon niemiecki przy szpitalu NMP w Jerozolimie) 97, 99–103, 106–110, 112–116  
 — Braci Mniejszych 202  
 — Dominikanów 208  
 — Jezuitów 211  
 — — — Zgromadzenia NMP 161, 183  
 — Teatynów 136  
 — Towarzystwa Jezusowego (SJ — jezuici) 157  
 Zakony męskie formacji medyanckiej 160
- Zaleski Michał, abp, delegat apost. dla Indii 213  
 Załęski 120  
 Załuski Andrzej Chryzostom, bp warmiński 152  
*Zamora Krystyna Danuta* 319–338  
 Zanchettin C. 385  
 Zanott Michel Angelo 129  
 Zapadka Romuald, ks. 397  
 Zapolski Ignacy, ks. 210  
*Zarębska Ewa* 311–318  
 Zarząd Generalny Zgromadzenia Sióstr... 185  
 — Prowincjalny, w Braniewie 189  
 — — w Berlinie 188  
 — — w Münster 188  
 — — w Petropolis 187  
 Zarzycka Z. 377  
 Zawadzki J. 90  
 Zawistowski Wojciech, kanonik diec. łuckiej 135  
 Zbąski Jan Stanisław, bp 147, 152  
 Zdaniewicz Witold, ks. prof. dr hab. 321, 417  
 Zebrzydowski Mikołaj, przyw. rokoszu 169  
 Zechariah (Zachariusz) 38  
 Zedekiah (Zedechiasz, król) 30, 31  
 Zeller E. 44, 45  
*Zellma Anna* 295–309  
 Zeloci 83  
 Zerwick M. 55, 64, 73  
 Zetinian 117  
 Zgromadzenie Księży Misjonarzy 218  
 — Mediolańskie Misji Zagranicznych 216  
 — Narodowe (francuskie) 243, 245  
 — Sióstr Franciszek Służebnic Krzyża 229  
 — Dom rekolekcyjny 229  
 — — Pana Naszego 204  
 — — Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 155, 157, 162, 163, 179, 182, 190, 191, 205  
 — — Urszulanek Serca Jezusa Konającego 204  
 Zieliński Z. 243  
 Zimny L. 284  
 Zmartwychwstańcy, zakon 192  
 Zmarzły Augustyn, ks. 216  
 Znak A.J., ks. 352  
 Znamierowski Cz. 240  
 Zofia, król., żona króla czeskiego Wacława IV 403  
 Zuber Atanazy, bp misyjny 213  
 Zuberbier A. 289  
 Zubka J. 195, 196  
 Zweermann T. 363  
 Związek Pruski 107



## INHALTSVERZEICHNIS

### ARTIKEL

Ks. Krzysztof SARZAŁA: <i>Der gefährdete Prophet</i> . Geschichte des Orakels des Juda aus Essene (BJ 1.78–80; Ant. 13.311–313) . . . . .	7
Ks. Zdzisław ŻYWICA: Jakobs Brief — Aufforderung zur Erneuerung des vollkommenen Glaubens an Gott und unseren Herrn Jesus Christus . . . . .	47
Ks. Zdzisław ŻYWICA: Glaube und Sittlichkeit der frühen Christlichen Kirchen angesichts des Jakobsbriefes . . . . .	59
Ks. Zdzisław ŻYWICA: Literarische Struktur und theologische Argumentation im Jakobsbrief 1,2–27 . . . . .	71
Ks. Jacek NEUMANN: Die Idee der Herrschaft Gottes vor dem Hintergrund der Botschaft Christi zum Königreich Gottes . . . . .	81
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: Mittelalterliche Kür der Bischöfe von Pomesanien . . . . .	97
Ks. Tadeusz FITYCH: Italienische Aktivitäten des Giovanni Batista Lancellotti IZABELA LEWANDOWSKA: Bischof Jan Stefan Wydźga und das Ermländische Domkapitel in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts . . . . .	117
S. Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA: Die selige Regina Protmann — Persönlichkeit und Lebenswerk . . . . .	139
Ks. Alojzy SZORC: Ermland zu Regina Protmanns Zeiten (Zweite Hälfte des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts) . . . . .	155
Ks. Henryk Damian WOJTYSKA CP: Wandlungen im Leben weiblicher Orden nach dem Tridentinischen Konzil . . . . .	167
S.M. Magdalena KREBS CSC: Gegenwärtige Aktivitäten des Schwesternordens der Hl. Katharina — Jungfrau und Märtyrerin . . . . .	179
Ks. Władysław NOWAK: Ekklesiastische und Liturgische Dimension des Ritus der Beatifikation . . . . .	185
Ks. Andrzej MIOTK: Beteiligung der Polen am Werk der Evangelisierung im Zeitraum 1000–2000 . . . . .	195
Bp Bronisław DEMBOWSKI: Bereiche unseres Unglaubens . . . . .	207
Ks. Jacek BRAMORSKI: Die Symbolik der „Mitte der Welt“ und der Mythos der Sehnsucht nach dem Paradies nach Mircea Eliade . . . . .	221
Ks. Piotr SROGA: Kirche und Liberalismus — Beginn des Streits . . . . .	231
Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI: Politische Gesellschaft und die Kultur in den Lehren des Johannes Paul II. . . . .	239
Ks. Stanisław JÓŻWIAK: Missverständnisse gegenüber den Begriffen Neutralität und Toleranz . . . . .	253
	263

Barbara ROZEN: Johannes Paul II. — erster Religionslehrer der Kirche — lehrt, wie zu leben sei . . . . .	273
Danuta STANKIEWICZ: Doktrinäre Formation von Laien zum Apostolat . . . . .	283
Anna ZELLM: Programmatische Grundlagen des Faches Religion im Hinblick auf den Regionalunterricht . . . . .	295
Ewa ZAREBSKA: Einstellungen eines Katecheten — als Religionslehrer, christlicher Erzieher, Zeuge für Christus und die Kirche . . . . .	311
Danuta Krystyna ZAMORA: Die häusliche Kirche in der Familie nach dem <i>Katechismus der Katholischen Kirche</i> . . . . .	319
Ks. Marek DRZEWIECKI: Pädagogik der Liebe. Vom Analphabetentum und der Enttäuschung bis hin zur Reife . . . . .	339
Ks. Sławomir ROPIAK: Theologie der Erholung nach Stefan Kardinal Wyszyński vor dem Hintergrund von <i>Dies Domini</i> des Johann Paul II. . . . .	347
Ks. Jacek NEUMANN: Christus — Weg, Wahrheit und Leben des Menschen im theologischen Sinn der hl. Klara aus Assisi . . . . .	359

## MATERIALIEN

Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Religiosität der Polen zu Władysław Reymonts Zeiten und gegenwärtig . . . . .	373
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: Marie-Dominique Chenu Op und Seine Theologie . . . . .	383
Bp Jacek JEZIERSKI: Die Katholische Kirche im Bezirk Kaliningrad zur Hälfte des Jahres 2000 . . . . .	391
Ks. Piotr DUKSA: Das Höhere Priesterseminar der ermländischen Metropole „Hosianum” — Bericht über das Studienjahr 2000/2001 . . . . .	395

## REZENSIONEN UND BESPRECHUNGEN

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: „Joannes Nepomucenus redivivus”. Über den hl. Johannes Nepomuk, sein Standbild in Olsztyn, über seinen Tod und die ihm entgegengebrachte Ehre . . . . .	403
Emmanuel Vlček, <i>Johannes aus Pomuk</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	407
Janusz Hochleitner, <i>Vertrauter der Königin. Kult des hl. Johannes Nepomuk im Ermland</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	407
Janusz Hochleitner, Iwona Scheer, <i>Beschützer vor Überschwemmungen. Ungewöhnliche Lebens- und Kultgeschichte des hl. Johannes Nepomuk</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	410
Kazimierz Panuś, <i>Abriss der Predigtengeschichte in der Katholischen Kirche. Teil I: Predigten in der allgemeinen Kirche</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	411
Katholische Enzyklopädie, Band VII, Redaktion: Stanisław Wielgus, Jerzy Duchniewski, Mirosław Daniluk — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	412
Andreas Laun, <i>Liebe und Partnerschaft aus katholischer Sicht</i> — ks. Marian MACHINEK MSF . . . . .	413
Adolf Setlak, <i>Wehrdienst der Alumne des Ermländischen Priesterseminars in der Polnischen Volksrepublik und seine Bewertung seitens der Alumne und der Priester (Reservisten) von 1970. Geschichtlich soziologische Studien am Beispiel von Bartoszyce</i> — ks. Zygmunt KLIMCZUK . . . . .	416
Andrzej Bokiej, <i>Lateinische Zivilisation. Studie auf der Grundlage der geschichtlichen Errungenschaften von Feliks Koneczny</i> — ks. Tadeusz PŁOSKI . . . . .	420



Janusz Hochleitner, <i>Die Religiosität im Ermland nach dem Tridentinischen Konzil (1551–1655)</i> — ks. Alojzy SZORC . . . . .	422
<i>Verzeichnis der Abkürzungen</i> . . . . .	429
<i>Geographischer Index</i> . . . . .	433
<i>Namenverzeichnis</i> . . . . .	441
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	463



## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. Krzysztof SARZAŁA: <i>A prophet in danger</i> . The story of the oracle of Judas the Essene (BJ 1.78–80; Ant. 13.311–313) [ <i>Prorok zagrożony</i> . Historia wyroczni Judy Esseńczyka (BJ 1.78–80; Ant. 13.311–313)] . . . . .	7
Ks. Zdzisław ŻYWICA: List Jakuba wezwaniem do odrodzenia doskonałej wiary w Boga i Pana Jezusa Chrystusa . . . . .	47
Ks. Zdzisław ŻYWICA: Wiara i moralność wczesnych Kościołów chrześcijańskich w świetle Listu Jakuba . . . . .	59
Ks. Zdzisław ŻYWICA: Struktura literacka i argumentacja teologiczna Listu Jakuba 1,2–27 . . . . .	71
Ks. Jacek NEUMANN: Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym . . . . .	81
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: Elekcje biskupów pomezzańskich w średniowieczu . . . . .	97
Ks. Tadeusz FITYCH: Włoska działalność Giovanniego Battisty Lancellottiego	117
Izabela LEWANDOWSKA: Biskup Jan Stefan Wydźga i Kapituła Warmińska w drugiej połowie XVII wieku . . . . .	139
S. Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA CSC: Bł. Regina Protmann — osobowość i dzieło	155
Ks. Alojzy SZORC: Warmia czasów Reginy Protmann (w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku) . . . . .	167
Henryk Damian WOJTYSKA CP: Potrydenckie przemiany koncepcji żeńskiego życia zakonnego . . . . .	179
S.M. Magdalena KREBS CSC: Działalność współczesna Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy . . . . .	185
Ks. Władysław NOWAK: Eklezjalny i liturgiczny wymiar rytu beatyfikacji . . . . .	195
Ks. Andrzej MIOTK: Udział Polaków w dziele ewangelizacji w latach 1000–2000	207
Bp Bronisław DEMBOWSKI: Obszary naszej niewiary . . . . .	221
Ks. Jacek BRAMORSKI: Symbolika „środka świata” a mit „tęsknoty za rajem” w ujęciu Mircei Eliadego . . . . .	231
Ks. Piotr SROGA: Kościół a liberalizm. Początek sporu . . . . .	239
Ks. Wiesław ŁUŻYŃSKI: Społeczność polityczna a kultura w nauczaniu Jana Pawła II . . . . .	253
Ks. Stanisław JÓŹWIAK: Nieporozumienia wokół pojęć neutralności i tolerancji	263
Barbara ROZEN: Pierwszy katecheta Kościoła Jan Paweł II. — uczy, jak żyć	273
Danuta STANKIEWICZ: Doktrynalna formacja świeckich do apostołstwa . . . . .	283
Anna ZELLM: Podstawy programowe nauki religii wobec edukacji regionalnej	295

Ewa ZAREBSKA: Postawy katechety: nauczyciela religii, wychowawcy chrześcijańskiego, świadka Chrystusa i Kościoła . . . . .	311
Danuta Krystyna ZAMORA: Kościół domowy w rodzinie w ujęciu <i>Katechizmu Kościoła Katolickiego</i> . . . . .	319
Ks. Marek DZIEWIECKI: Pedagogika miłości. Od analfabetyzmu i rozczarowania do dojrzałości . . . . .	339
Ks. Sławomir ROPIAK: Teologia odpoczynku według Stefana Kardynała Wyszyńskiego w świetle <i>Dies Domini</i> Jana Pawła II. . . . .	347
Ks. Jacek NEUMANN: Chrystus <i>Drogą, Prawdą i Życiem</i> człowieka w myśli teologicznej św. Klary z Asyżu . . . . .	359

## MATERIAŁY

Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Religijność Polaków w czasach Władysława Reymonta i współcześnie . . . . .	373
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: Marie-Dominique Chenu OP i jego teologia . . . . .	383
Bp Jacek JEZERSKI: Kościół katolicki w Obwodzie Kaliningradzkim (w połowie roku 2000) . . . . .	391
Ks. Piotr DUKSA: Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w roku akademickim 2000/2001 . . . . .	395

## RECENZJE i OMÓWIENIA

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: „Joannes Nepomucenus redivivus”. O św. Janie Nepomucenie, jego pomniku w Olsztynie i książkach, o jego śmierci i oddawanej mu czci . . . . .	403
Emanuel Vlček, <i>Jan z Pomuku</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	407
Janusz Hochleitner, <i>Powiernik tajemnic królowej. Kult św. Jana Nepomucena na Warmii</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	407
Janusz Hochleitner, Iwona Scheer, <i>Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu św. Jana Nepomucena</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	410
Kazimierz Panuś, <i>Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Cz. I: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym</i> — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	411
<i>Encyklopedia Katolicka</i> , Tom VII, pod red. Stanisława Wielgusa, Jerzego Duchniewskiego, Mirosława Daniluka — ks. Marian BORZYSZKOWSKI . . . . .	412
Andreas Laun, <i>Liebe und Partnerschaft aus katholischer Sicht</i> — ks. Marian MACHINEK MSF . . . . .	413
Adolf Setlak, <i>Służba wojskowa alumnów Warmińskiego Seminarium Duchownego w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970 r. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszy</i> — ks. Zygmunt KLIMCZUK . . . . .	416
Andrzej Bokiej, <i>Cywilizacja tacińska. Studium na podstawie dorobku historyczno-fizycznego Feliksa Konecznego</i> — ks. Tadeusz PŁOSKI . . . . .	420
Janusz Hochleitner, <i>Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)</i> — ks. Alojzy SZORC . . . . .	422

<i>Wykaz skrótów</i> . . . . .	429
<i>Skorowidz geograficzny</i> . . . . .	433
<i>Skorowidz nazw i nazwisk</i> . . . . .	441
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	463