

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM XII

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM XII  
ERRATA

strona	wiersz	jest	powinno być
121	21 od dołu	następujące schematy	następujące schematy:
170	9 od dołu w tekście	1937	1938
235	20 od dołu	tradycyjni	tradycyjne
271	15 od góry	młodzieży szeroko	młodzieży jest szeroko
365	12 od dołu	Ps 25,9-10	Ps 20,9-10
383	4 od dołu	pozwalasz	pozwalasz
395	4 od góry w tekście	Stwórca	Stwórcę
		Zbawca	Zbawcę
		Król	Króla
562	4 od dołu w tekście	Saminarów	Seminarów
594	15 od góry w notce	habult.	habult
600	10 od góry w tekście	duchowne	duchowe



# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XII

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO  
DIECEZJALNE  
OLSZTYN 1975

Nihil obstat: (—) ks. dr Jerzy Wirszylło, Censor librorum. Imprimatur:  
(—) + dr Józef Drzazga, Biskup Warmiński. (—) ks. mgr Jan Usiądek, w z. Kan-  
clerza Kurii. Olsztyn 13 sierpnia 1974 r. Nr 2113 [L. S.]

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
10-025 Olsztyn, Staszica 5

Nakład 980+44. Format B5. Ark. wyd. 72. Ark. druk. 41. Cena zł 160. Oddano  
do składania 18 VIII 1975. Druk ukończono w czerwcu 1976 r.

OLSZTYŃSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE IM. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO  
10-417 Olsztyn, Towarowa 2. Lz. 1699/K O-1/40

INDEX 37673

## KAPITULACJE WYBORCZE BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Kapitulacje wyborcze były to artykuły uchwalone i zaprzysiężone przez kanoników kapituł katedralnych, które wybrani przez nich biskupi musieli zatwierdzić i przed objęciem władzy zobowiązać się pod przysięgą do ich zachowywania przez cały czas swoich rządów.

Pierwotnie nazywano je: *iuramenta*, *pacta*, *constituta*, *statuta* lub *concordata*. Później określano je mianem *capitulatio*, *capitulationes*<sup>1</sup>. W dokumentach warmińskich zwią się *articuli*, *articuli iurati*, a tylko przy wyborze biskupa Fabiana z Łęczan w r. 1512 nazwano je *articuli sive capituli* i z okazji wyboru biskupa Andrzeja Batorego w r. 1589 *articuli vel capitulationes*<sup>2</sup>; poza tym, używano zawsze nazwy: *articuli*, *articuli iurati*.

Na temat kapitulacji wyborczych nie istnieje naukowa literatura w języku polskim. Ponieważ w Polsce przedrozbiorowej, poza Diecezją Warmińską, kapitulacje wyborcze nie były stosowane z powodu decydującego wpływu króla na wyznaczenie osoby elekta, dlatego nie było zainteresowania tym zagadnieniem. Natomiast za granicą, a zwłaszcza w Niemczech, gdzie kapitulacje rozwinęły się do niebywałych rozmiarów, powstała bogata literatura, dawniejsza i nowsza. W oparciu o tę literaturę, szczególnie niemiecką, przedstawimy w krótkim zarysie powstanie, rozwój i upadek kapitulacji wyborczych.

Nie ulega wątpliwości, że początki kapitulacji wyborczych wiążą się ściśle z ogólną sytuacją polityczną, jaka zaistniała w połowie wieku XIII. Z upadkiem potęgi cesarstwa rzymskiego narodu niemieckiego zrodziła się dążność do uniezależnienia się u wszystkich stanów świeckich

<sup>1</sup> J. Oswald: Das alte Passauer Domkapitel, seine Entwicklung bis zum dreizehnten Jahrhundert und sein Wahlkapitulationswesen, *Studien zur Historischen Theologie* 1933 H. 10 s. 396. M. Stimmig: Die Wahlkapitulationen der Erzbischöfe und Kurfürsten von Mainz, Göttingen 1909 s. 8. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* (=ZSavRGk) Bd 23(1934) s. 85—90.

<sup>2</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO). Archiwum Kapitulne A 4/1, A 4/12.

i duchownych<sup>3</sup>. Piastujący władzę zwolna zostali zmuszeni do ustępstw, potwierdzanych przysięgą, na rzecz wyborców. I tu tkwią zarodki kapitulacji wyborczych biskupów, które wynikły z reakcji na wszechwładzę panujących.

Już w wieku XII w życiu Kościoła zaszły ważne wydarzenia, które miały wielki wpływ na powstanie kapitulacji. Od r. 1179 to jest od Soboru Laterańskiego III wyłącznymi wyborcami papieży stali się kardynałowie, którzy z biegiem czasu wykorzystali prawo wyboru na swoją korzyść. Za papieskie kapitulacje wyborcze niektórzy uważają wskazania kardynałów dla nowego papieża, aby nimi kierował się w swoich rządach. Potem od wyboru Bonifacego VIII w r. 1294 papież składali przyrzeczenia, gwarantujące kardynałom pewien udział we władzy papieskiej i różne prerogatywy. Pierwsze zaprzysiężenie kapitulacji odbyło się w r. 1352 przy wyborze Innocentego VI, który wkrótce je odwołał. Później, zwłaszcza podczas wielkiej schizmy zachodniej i panoszącego się koncyliaryzmu, kardynałowie dodawali do kapitulacji uzupełnienia i obostrzenia, aby zmusić papieży do ich przestrzegania. Papież IV w r. 1562 zniósł je bullą *In eligendis*. Przywrócone jednak zostały za jego następcy św. Piusa V, ale dotyczyły przeważnie reformy papiestwa. Od wyboru bł. Innocentego XI kapitulacje papieskie zmieniły całkowicie swój pierwotny charakter, bo odtąd nie kardynałowie papieża, ale odwrotnie, papież jako warunek przyjęcia wyboru, żądał od kardynałów przysięgi na przedłożone im kapitulacje<sup>4</sup>. Ostatnia wzmianka o kapitulacjach przy wyborze papieża pochodzi z r. 1740.

Według postanowień Soboru Laterańskiego I z r. 1123 prawo wyboru biskupów miało odtąd przysługiwać jedynie kapitułom katedralnym. Przez to stopniowo wzrastało znaczenie kapituł, zwłaszcza że od panujących otrzymywały liczne nadania, a od papieży i biskupów uzyskiwały znaczne przywileje. Rola kapituł katedralnych jeszcze bardziej się podniosła, gdy je opanowała szlachta. Była to wówczas „prawdziwa epoka dla kapituł”<sup>5</sup>.

Biskupie kapitulacje zaczęły się od biskupów książąt elektorów ze względu na ich znaczenie polityczne i kościelne<sup>6</sup>. W pierwszej połowie wieku XIII kapitulacje pojawiają się sporadycznie, ale już przy końcu tego wieku, „mimo zakazów papieskich, stały się jedną z reguł najściślej przestrzeganych”<sup>7</sup>. Zapewne początkowo miały one na celu dobro Kościoła, ale szybko zostały wykorzystane przez kapituły dla ich własnych interesów, które nieraz „stały w jawnej sprzeczności z prawem kościelnym i dobrem kraju”<sup>8</sup>. Za pomocą kapitulacji kanonicy katedralni starali się najpierw zabezpieczyć swoje przywileje i zapewnić sobie nadania majątków kościelnych, potem chcieli zdobyć decydujący

<sup>3</sup> J. Loserth: *Geschichte des späteren Mittelalters*. München 1903 s. 129. T. Manteuffel: *Sredniowiecze powszechno*. Warszawa 1958 s. 151—89, 322—32.

<sup>4</sup> R. Rauscher: *Volební Kapitulační a korunovační rewersy panovníku ve státech střední Evropy*. Bratislava 1925 s. 59—60. M. Souehon: *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI*. Braunschweig 1888 s. 16. M. Stimmig, jw. s. 1, 13.

<sup>5</sup> L. Łętowski: *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*. T. I. Kraków 1852 s. CXXI.

<sup>6</sup> M. Stimmig, jw. s. 5—6.

<sup>7</sup> A. Vetulani: *Le grand chapitre de Strassburg*. Strassburg 1927 s. 83.

<sup>8</sup> M. Stimmig, jw. s. 18.

wpływ na rządy diecezją, a następnie uzależnić od siebie biskupów niemal we wszystkich sprawach. W ten sposób kapitulacje, jakkolwiek by się je osądzało, regulowały wzajemne stosunki kapituły i biskupa, ustalały pewne zasady porządku prawnego i społecznego w diecezji i były wyrazem systemu rządzenia Kościołem przez długie wieki.

Już w wieku XIII biskupi usiłowali przeciwstawić się kapitulacjom wyborczym i uzyskują papieską dyspensę od przysięgi złożonej na kapitulacje. Papież Mikołaj III bullą z dnia 18 marca 1280 r. zakazał nawet ich stosowania, jeśli były przeciwne prawu i zwyczajom kościelnym<sup>9</sup>. Jednakże w praktyce wszystkie te protesty i zakazy nie miały znaczenia i kapituły nadal żądały przysięgi od elektów na swoje kapitulacje. Aby odzyskać *potestatem plenam et immediatam*, biskupi dążyli do osłabienia potęgi kapituł. Gdy w Monasterze zaistniał spór o kompetencje między oficjałem a popieranym przez kapitułę archidiaconem, biskup opowiedział się za oficjałem, bo zwalczając archidiacona, tym samym przeciwstawiał się kapitule<sup>10</sup>. Ale kapituły nie pozwalały sobie odebrać zdobytej przewagi i coraz bardziej ograniczały władzę biskupów. W Bambergu władzę sądowniczą sprawował nie biskup, lecz dziekan kapituły, który mianował sobie do pomocy oficjała. W kapitulacjach wyborczych biskupi musieli przysięgać, że nie usuną oficjała i nie odbiorą dziekanowi władzy sądowniczej<sup>11</sup>. W Würzburgu zaś biskupi nie mogli sędzić kanoników i w kapitulacjach wyborczych musieli się zgodzić, że kanoników będzie sędził i karał, w razie potrzeby, dziekan kapituły i większość kanoników, według swego uznania<sup>12</sup>.

W czasie reformacji kapitulacje wyborcze były często piętnowane przez czynniki kościelne, zmierzające do uzdrowienia stosunków kościelnych. Św. Piotr Kanizy i legaci papiescy oskarżali kapituły katedralne, że przez swoje kapitulacje przyczyniły się do rozwoju reformacji i sekularyzacji wielu diecezji. Uchwały synodalne w Moguncji z r. 1549 i w Kolonii z r. 1563 oraz bulla papieża Grzegorza XIII z roku 1584 obarczyły kapituły katedralne odpowiedzialnością, że swoimi kapitulacjami przeszkadzają Kościołowi w odrodzeniu duchowieństwa<sup>13</sup>. Sobór Trydencki, mimo wzmocnienia monarchizmu biskupów i centralizacji władzy w ich rękach, nie zniósł kapitulacji wyborczych, nakazując jedynie usunąć z nich wszystkie artykuły, które byłyby niezgodne z uchwałami soborowymi. Dlatego kapituły utrzymały instytucję kapitulacji i niejednokrotnie nie przeprowadziły nawet ich reformy, choć zawierały artykuły przeciwne prawu kościelnemu. W dalszym ciągu dążyły do ograniczenia jurysdykcji biskupa nad kapitułą i do zmniejszenia jego wpływu na obsadzanie kanonij i godności kapitulnych. Co więcej wzrastała ilość artykułów i kapitulacje wyborcze biskupa mogunckiego Jana Filipa Schönborna z dnia 19 grudnia 1647 r. obejmowały

<sup>9</sup> R. Rauscher, jw. s. 61 M. Stimmig, jw. s. 19.

<sup>10</sup> G. Ebers: Die Archidiaconal-Streitigkeiten in Münster im 16. und 17. Jahrhundert. ZSavRGk Bd 3(1913) s. 368.

<sup>11</sup> H. Straub: Die geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Münchener Theologische Studien Bd 9(1957) s. 285. ZSavRGk Bd 45(1959) s. 364—6.

<sup>12</sup> J. Abert: Die Wahlkapitulationen der Würzburger Bischöfe 1233—1693. Würzburg 1905 s. 72.

<sup>13</sup> M. Stimmig, jw. s. 53—55.

aż 108 artykułów<sup>14</sup>. Był to szczytowy okres w rozwoju kapitulacji, ale równocześnie i punkt zwrotny w kierunku powolnego ich upadku.

Trzeba jednak podkreślić i dobre strony kapitulacji. Nieraz postulowały one zgodnie z duchem Soboru Trydenckiego, aby elekt przeprowadził wizytacje parafii, zwoływał synody diecezjalne, zreformował urzędy i sądownictwo kościelne<sup>15</sup>. Oczywiście, zależało to od postawy i ducha samych kanoników. Kapituła z Moguncji w r. 1525 powzięła uchwałę, że kapituły całej metropolii powinny przeciwstawić się protestantyzmowi. Kapituła w Monasterze w r. 1567 zobowiązała biskupa, aby usunął wszystkie sekty, które są wrogie Kościołowi katolickiemu. Kapituła z Osnabrück w r. 1574 przez kapitulację nałożyła biskupowi obowiązek obrony wiary katolickiej jako zadanie najważniejsze. Kapituła z Paderborn w r. 1580 uchwaliła statut, że kanonik przed otrzymaniem kanonii złoży przysięgę na wierność „swojej starej wierze”<sup>16</sup>.

Po wojnie 30-letniej rozpoczęła się stopniowy upadek kapitulacji wyborczych<sup>17</sup>. Jak ich powstanie, tak i schyłek był związany z ogólnym rozwojem sytuacji społeczno-politycznej. Kończył się okres zamieszek i wojen religijnych, a następował okres absolutyzmu. Władcy nie cierpieli żadnego współuczestnictwa w rządach, odsuwając od nich wszystkie stany. Ponadto był to czas, kiedy przeprowadzano rewizję prawa średniowiecznego i kiedy dojrzewała tendencja ograniczenia praw książęcych, a przywrócenia pełnej władzy duchownej biskupom. Wykorzystując te prądy i nastroje, biskupi starali się uwolnić od wpływów kapituł katedralnych, krępujących ich władzę. Nie szło im to jednak tak łatwo, jak władcem świeckim. Ale znaleźli poparcie w papieżu i cesarzu. Innocenty XII dnia 22 września 1695 wydał konstytucję *Ecclesiae Catholicae*, w której uznał za nieważne kapitulacje, jeżeli wpraw nie zostały poddane kontroli i zatwierdzeniu papieskiemu, a nawet zagroził kapitułom surowymi karami kościelnymi za niewykonanie tego zarządzenia. Cesarz Leopold I ogłosił dnia 11 września 1698 reskrypt, popierający w całości konstytucję papieską i poddający kapitulacje także cenzurze cesarskiej<sup>18</sup>.

Oczywiście, kapituły nie chciały rezygnować ze zdobytych uprawnień, szczególnie tam, gdzie w kapitułach górował element szlachecki. W związku z tym zrodziła się obszerna literatura za i przeciw kapitulacjom. Gdy biskup Kasper Ignacy Künigl z Brixen już po przysiędze oświadczył, że nie będzie się stosował do kapitulacji wyborczych, kapituła nie podjęła z nim dyskusji i pozostawiła sprawę jego sumieniu, przestrzegając go jednak, że zdecydowanie wystąpi w obronie tych artykułów, które on złamie<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 67.

<sup>15</sup> Tamże, s. 53—4. J. Köhler: Das Ringen um die Tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau, vom Abschluss des Konzils bis zur Schlacht am Weissen Berg 1564—1620. Köln-Wien 1973 s. 38.

<sup>16</sup> J. Stimmig, jw. s. 52—3. L. Keller: Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Bd 1. Leipzig 1881—95. s. 281, 600—1. W. Schwarz: Die Nuntiaturkorrespondenz Caspar Groppers. Paderborn 1898 s. 171, 312. C. Stüve: Geschichte des Hochstifts Osnabrück. Bd 2. Jena 1853—82 s. 242.

<sup>17</sup> M. Stimmig, jw. s. 67—9.

<sup>18</sup> J. Sartori: Geistliches und weltliches Staatsrecht. Bd 1 Teil 2. Nürnberg 1788 s. 189, 193—6. *ZSavRGk* Bd 23(1934) s. 85—90.

<sup>19</sup> K. Wolfsgruber: Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen 1613—1791. *ZSavRGk* Bd 42(1956) s. 249.



W niektórych diecezjach kapitulacje utrzymywały się przez cały wiek XVIII i dotrwały do r. 1803, kiedy to nastąpiła ostateczna sekularyzacja księstw duchownych i majątków kościelnych<sup>20</sup>. Od konstytucji Innocentego XII kapitulacje nie popierały już prywatnych interesów kanoników, a dotyczyły tylko pożytku Kościoła, ze względu na wymagane zatwierdzenie papieskie i cesarskie. Nieraz kapituły poprzestawały na ogólnej przysiędze biskupów, że będą dbać o dobro i sławę Kościoła.

Na końcu trzeba powiedzieć, że kapitulacje wyborcze „tworzą ważne źródło dla rozwoju stosunków w świeckich i duchownych księstwach oraz wnoszą niemało dla zrozumienia i oceny tego godnego uwagi, politycznego oblicza, które odgrywało tak znaczną rolę w starym państwie niemieckim. Ale oprócz tego, kapitulacje wyborcze mają jeszcze wielkie znaczenie prawno-kościelne. Dla różnorodnych miejscowych stosunków prawnych w poszczególnych biskupstwach dostarczają one bogatego materiału źródłowego”<sup>21</sup>.

W Polsce przed rozbiorami kapitulacje wyborcze były praktykowane jedynie na Warmii, ale tematu kapitulacji prawie nie poruszano w publikacjach o Diecezji Warmińskiej. Szczupły komentarz do kapitulacji wyborczych biskupa Fabiana z Łęzan podał M. Biskup, zaznaczając, że jako pierwsze „stanowiły wzór, do którego nawiązywano, choć z modyfikacjami, przy następnych elekcjach”<sup>22</sup>. Krótko od strony prawnej omówił je przedtem B. Leśnodorski, gdy stwierdzał: „Miały one na celu zagwarantowanie ścisłej zależności elekta od kapituły w rządach na Warmii, poszanowanie zasady indygenatu Ziemi Pruskiej przy obsadzie miejscowych urzędów, wreszcie spłatę długów zaciągniętych przez biskupa Łukasza Watzenrode u kapituły i urzędników, a do tej pory jeszcze nie wyrównanych”<sup>23</sup>. Obszerniej rozpatrzył zagadnienie kapitulacji warmińskich K. Górski, który wysunął ciekawą hipotezę wpływów leodyjskich na ich powstanie, przeszczepionych przez kontakty osobiste, szczególnie kanonika Arnolda Roster de Venrade<sup>24</sup>. Dodać jeszcze trzeba, że zostały wydrukowane bez komentarzy *articuli iurati* bisku-

<sup>20</sup> N. Fuchs: Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Regensburg 1437--1802. *Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg* II. 101(1961) s. 6. *ZSavRGk* Bd 48(1962) s. 178.

<sup>21</sup> L. Bruggaier: Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt. *Freiburger Theologische Studien* H. 18(1915) s. 530.

<sup>22</sup> M. Biskup: „*Articuli iurati*” biskupa warmińskiego Fabiana Łuzjańskiego z r. 1512. *Rocznik Olsztynski* t. 10(1972) s. 290.

<sup>23</sup> B. Leśnodorski: *Dominium Warmińskie (1243—1569)*. Poznań 1949 s. 120.

<sup>24</sup> K. Górski: Zagadnienie wpływów leodyjskich w Kapitułe Warmińskiej w XV i XVI w. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (=WWD) 1961 nr 5 s. 26--31. Autor niniejszego opracowania nie podtrzymuje tej hipotezy, choć nie wyklucza całkowicie wpływów leodyjskich w Kapitułe Katedralnej we Fromborku. Według S. Bormans: *Recueil des Ordonances de la Principauté de Liège*, premiere serie 974—1506, Bruxelles 1878, s. 261—2, pierwsze kapitulacje wyborcze w Leodium pochodzą z r. 1345. Są więc znacznie późniejsze od kapitulacji moguncckich i innych niemieckich. Dlatego trzeba przyjąć, że raczej Leodium było pod wpływem kapitulacji niemieckich, a nie odwrotnie. Podobnie wynika ze sprawozdania zjazdu międzynarodowego opracowania i Stowarzyszenia Historyków Prawa we Fryburgu niemieckim od 3 do 5 czerwca 1971 r. Les „Wahlkapitulationen” dans les principautés ecclésiastiques du Saint Empire Romain-Germanique. *Revue historique de droit français et étranger* 1971 nr 4.

pów Stanisława Hozjusza i Andrzeja Chryzostoma Załuskiego<sup>25</sup>. Na tym kończą się informacje o kapitulacjach wyborczych na Warmii w literaturze naukowej.

Skoro kapitulacje wyborcze nie miały zastosowania w diecezjach polskich, to skąd się wzięły w diecezji warmińskiej, jaka jest ich geneza? Niewątpliwie istotną rolę odegrały warunki miejscowe, jakie wytworzyły się niemal od początku istnienia diecezji.

Zgodnie z bullą erekcyjną Innocentego IV z dnia 30 lipca 1243 r. krzyżacy odstąpili biskupowi warmińskiemu na własność trzecią część ziemi w diecezji. Z kolei biskupi podzielili się swoją własnością z Kapitułą Katedralną, oddając jej na utrzymanie trzecią część swojego majątku<sup>26</sup>. Na swoim terytorium kapituła posiadała takie same prawa, jakie mieli biskupi w swoich dobrach. W ten sposób w państwie krzyżackim istniały trzy instytucje o podobnych uprawnieniach: krzyżacy, biskup i kapituła. Biskupstwo jednak warmińskie nie stanowiło jakiegось odrębnego księstwa, ale wchodziło w skład państwa krzyżackiego, któremu przysługiwała zwierzchność polityczna<sup>27</sup>. Faktycznie było ono odrębną jednostką gospodarczą, administracyjną i prawną.

Warmińska Kapituła Katedralna powstała w r. 1260, erygowana przez Anzelma, pierwszego biskupa Diecezji Warmińskiej. Jest rzeczą zastanawiającą, że Anzelm będąc sam duchownym krzyżackim, mianował kanoników nie spośród duchowieństwa krzyżackiego, ale wyłącznie spośród kleru świeckiego i nie nałożył na nich obowiązku przyjęcia reguły zakonnej. Jeszcze w ciągu wieku XIII krzyżacy podporządkowali sobie kapituły innych diecezji pruskich (pomezkańskiej, chełmińskiej i sambijskiej), w których kanonikami zostawali wyłącznie duchowni krzyżaccy, nie zdołali jednak tego uskutecznić w stosunku do kapituły warmińskiej<sup>28</sup>. I nigdy Zakon Krzyżacki „w szeregach kanoników warmińskich nie ujrzał ani jednego ze swoich braci kapłanów, ani jednego z nich na warmińskiej stolicy biskupiej”<sup>29</sup>.

Posiadało to decydujące znaczenie dla samodzielnego, politycznego i kościelnego rozwoju biskupstwa warmińskiego. Dzięki temu Warmia zdobyła sobie daleko idącą suwerenność w państwie krzyżackim, dzięki temu na mocy pokoju toruńskiego w r. 1466 Warmia biskupia i kapitulna nie stała się lennem krzyżackim, ale została wcielona do Polski pod bezpośrednią zwierzchność króla polskiego, dzięki temu nie podzieliła losu sekularyzacji Prus i w czasie reformacji utrzymała się przy Kościele katolickim i dzięki temu również za rządów polskich utrzymywała uprzywilejowaną pozycję wśród diecezji polskich.

Już w początkach swoich Kapituła Warmińska uzyskała przywileje, jakich nie posiadały inne kapituły katedralne w Polsce. Biskup Anzelm nadał jej prawo obsadzania kanonii i godności prałackich wspólnie z bis-

<sup>25</sup> S. Hosii: Epistolae. Ed. F. Hipler, W. Zakrzewski, T. 2 Cracoviae 1888 s. 984—9. Articuli iurati Andreae Chrysostomi Załuski, Episcopi Varmien-sis. Wyd. Ks. A. Szorc. *Studia Warmińskie* t. 4 (1967) s. 555—8.

<sup>26</sup> V. Röhrich: Geschichte des Fürstbistums Ermland. Braunsberg 1925 s. 59—83, 196—213.

<sup>27</sup> T. Grygier: Zarządzanie Warmią na przełomie XV/XVI wieku. *Studia Warmińskie* t. 9 (1972) s. 112, 128—130.

<sup>28</sup> Ks. J. Obląk: O początkach Kapituły Katedralnej na Warmii. *WWD* 1961 nr 5 s. 8—15.

<sup>29</sup> V. Röhrich, jw. s. 17.

kupem, przy czym, jak to się stało zwyczajem, biskup miał tylko jeden głos na równi z każdym kanonikiem, co faktycznie uniemożliwiało obsadzenie przez niego jakiegokolwiek kanonii<sup>30</sup>. Drugi z rzędu biskup Henryk Fleming na rzecz kapituły zrzekł się jurysdykcji duchownej i cywilnej w jej dobrach, skutkiem czego miała ona niezależne prawo mianowania funkcjonariuszy cywilnych w swoich majątkach i obsadzania wakujących parafii i stanowisk kościelnych. Ponadto, nadał kapitule przywilej własnego sądownictwa cywilnego i karnego oraz uwolnił kanoników i ich poddanych od podatków i ciężarów społecznych<sup>31</sup>. W końcu niepodzielnym prawem kapituły był wybór biskupa, które zachowała nienaruszone przez cały czas panowania krzyżackiego, w przeciwieństwie do kapituł polskich, gdzie król decydował o wyznaczeniu kandydata na biskupa, a wówczas elekcja jakiegokolwiek kapituły była tylko czystą formalnością.

Tak więc Kapituła Katedralna na Warmii cieszyła się specjalnymi uprawnieniami i przywilejami. Posiadała bowiem suwerenność gospodarczą i administracyjną w stosunku do krzyżaków, niezależność terytorialną i jurysdykcyjną od biskupa, niemal wyłączne prawo dobierania sobie kanoników oraz wolną i nieskrępowaną elekcję biskupa. Kapituła była świadoma swoich praw i przywilejów i dlatego, gdy poczuła się zagrożoną w ich posiadaniu, zmobilizowała wszystkie swoje siły w ich obronie. Ten stan zagrożenia skłonił kapitułę do użycia kapitulacji wyborczych.

Na powstanie kapitulacji miała także wpływ i sytuacja w Prusach Królewskich. Już w pierwszej połowie wieku XV stany i miasta pruskie utworzyły Związek Pruski, wypowiedziały posłuszeństwo Zakonowi Krzyżackiemu i zwróciły się do króla polskiego Kazimierza Jagiellończyka o wcielenie Prus do Polski. Inkorporacja Prus do Polski nastąpiła w r. 1454. Prusy przyłączyły się do Polski dobrowolnie, a król przyrzekł pozostawić im dawne formy ustrojowe, z których najważniejsza była Rada Stanów, „złożona z dygnitarzy kościelnych i świeckich oraz przedstawicieli miast Gdańska, Torunia i Chełmna, wyposażona w znaczne kompetencje w zakresie spraw skarbowych i sądowych”<sup>32</sup>. Wszelkie zmiany dawnych przywilejów i uprawnień król mógł wprowadzać tylko w porozumieniu ze stanami. Doniosłe znaczenie miało także prawo indygenatu czyli nadawanie urzędów i godności urodzonym tylko w Prusach.

Chociaż więc Prusy stanowiły jedno ciało z Rzeczpospolitą Polską, to jednak rządziły się odrębnymi prawami i zazdrośnie strzegły swojej odrębności prawnej. W sporze z królem Stefanem Batorym stany Pruskie „zobowiązały się nie pierwiej utworzyć mu bramy, aż podpisze im przywileje”<sup>33</sup>. Te tendencje stanów pruskich do tradycyjnego i kurczowego trzymania się zdobytych praw i opierania się jakimkolwiek zmia-

<sup>30</sup> Ks. J. Obłak, *iw.* s. 10—11.

<sup>31</sup> Tamże, s. 20—25.

<sup>32</sup> K. Górski: Związek Pruski i poddanie się Prus Polsce. Poznań 1949 s. LIX n. W. Hejnosz: Prawnopaństwowy stosunek Prus do Korony w świetle aktu inkorporacyjnego z r. 1454. *Przegląd Zachodni* 1954 z. 7—8 s. 318. A. Vetulani: Rokowania Krakowskie z r. 1454 i zjednoczenie ziem pruskich z Polską. *Przegląd Historyczny* t. 45 (1954) z. 2—3 s. 188.

<sup>33</sup> Ks. T. Głemba: Piotr Kostka, lata młodzieńcze i działalność polityczna 1532—1595. Toruń 1959 s. 108, 110, 146, 149.

nom niewątpliwie oddziaływały też na postawę kanoników katedralnych przy elekcji biskupów, czego wyrazem były kapitulacje wyborcze.

Bezpośrednią przyczyną powstania kapitulacji była obawa kanoników przed narzuceniem im przez króla kandydata na biskupa warmińskiego. Już w czasie wakansu po śmierci biskupa Pawła Legendorfa w r. 1467 wolna elekcja była zagrożona, bo Kazimierz Jagiellończyk nie uznał wyboru Mikołaja Tungena i mianował biskupem warmińskim Wincentego Kiełbasę, biskupa chełmińskiego<sup>34</sup>. Doszło nawet do wojny „księżej”, w której Tungen opuszczony przez sprzymierzeńców upokorzył się przed królem, ale utrzymał się na stolicy biskupiej. Ochłonawszy po wojnie, Tungen w dalszym ciągu, przy współdziałaniu kapituły, prowadził potajemne pertraktacje w sprawie wyboru swojego następcy. Gdy zmarł w r. 1489, kapituła stanęła na stanowisku, że Diecezja Warmińska była tylko pod protekcją Zakonu Krzyżackiego, a obecnie króla polskiego i ma pełną swobodę wyboru biskupa. Aby zapobiec naciskom króla, który pragnął syna swojego Fryderyka osadzić na stolicy warmińskiej, kapituła szybko dokonała elekcji Łukasza Watzenrode na biskupa warmińskiego. Gdy następnie papież Innocenty VIII zatwierdził Łukasza na biskupa i gdy ten faktycznie objął rządy na Warmii, król zaniechał zbrojnej interwencji i wycofał wojska z Prus<sup>35</sup>.

W związku z objęciem rządów Łukasza Watzenrodego zaistniała próba zastosowania kapitulacji. Biskup wybrany 19 lutego 1489 r. przez Warmińską Kapitułę, prekonizowany 18 maja przez Innocentego VIII, konsekrowany 1 czerwca w Rzymie, przybył do Fromborka 22 lipca i zanim przejął w posiadanie katedrę i diecezję, kanonicy Kapituły Katedralnej, „wówczas przy katedrze obecni i rezydujący” przedstawili mu „podpisane artykuły” z prośbą o ich przyjęcie<sup>36</sup>.

Artykułów było siedem o następującym brzmieniu:

1. Aby „prawa swojej diecezji i nawet przywileje oraz zwyczaje od dawna przestrzegane, jak również prawa poddanych diecezji, zechciał zachowywać i według swojej możliwości bronić je przed jakimkolwiek najeżdżcą”.

2. „Proszono go, aby ostatek woli i testamentu swojego poprzednika, zapisanego na dobro jego diecezji i na cele pobożne, nie łamał i nie zmieniał, ale go wypełnił i chronił oraz pozwolił działać wykonawcom wymienionym w testamencie”.

3. „Proszono go, aby dla usunięcia wielu błędów, skarg i zaniedbań, jakie z braku jurysdykcji bardzo często się zdarzały i obecnie się zdarzają, zechciał któremuś prałatowi lub kanonikowi udzielić jurysdykcji nad chóralistami i klerykami tam przebywającymi”.

4. „Aby według dawnego i chwalebego zwyczaju, niezmiennie przestrzeganego przez poprzedników ... zechciał dawać iłożyć dwie części a kapituła jedną” na potrzeby katedry lub diecezji.

5. „Aby według chwalebego i zatwierdzonego zwyczaju oraz według

<sup>34</sup> A. Eichhorn: *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* Bd 1 (1860) s. 170—181. A. Prochaska: *Tungena walki z Kazimierzem Jagiellończykiem. Ateneum Kapitańskie* z. 11 (1914) s. 74.

<sup>35</sup> K. Górski: *Łukasz Watzenrode, życie i działalność polityczna 1447—1512*. Wrocław 1973 s. 17—42.

<sup>36</sup> ADWO, *Statutorum Capituli Varmiensis fasciculus*, S 1, k. 24.

zapisu świętej pamięci biskupa Franciszka i jego ugody z Czcigodną Kapitułą, ktoś z kanoników mógł zamieszkać w pałacu biskupim” we Fromborku.

6. „Aby pozostawionych przez świętej pamięci poprzednika swojego bezpośrednich dóbr nieruchomych i ruchomych, a zwłaszcza klejnotów i naczyń srebrnych, nie zechciał oddać innym na własność lub pomniejszyć, ale je przechowywać i naprawiać”.

7. „W sprawach trudnych dotyczących jego diecezji i w innych sprawach ważniejszych niczego nie uczyni ani nie zadecyduje bez zapytania o radę lub zgodę swojej kapituły”.

Po zapoznaniu się z tymi artykułami, biskup udzielił Kapitułe odpowiedzi na poszczególne artykuły: 1. prawa, zwyczaje i przywileje diecezji pragnie „pobożnie zachować”, 2. testament swojego poprzednika przestudiuje, czy zgodnie z prawem został dokonany, a wykonanie jego z pewnych przyczyn zawiesza „do czasu”, 3. „jego intencją będzie”, aby nad chóralistami i klerykami sprawował jurysdykcję archidiakon, którego zamianuje, 4. co dotyczy pokrywania wydatków na potrzeby katedry i diecezji, ma zastrzeżenia co do dawności tego zwyczaju, ale w tym względzie „chce naśladować postępowanie swoich poprzedników”, 5. będzie zadowolony, jeśli ktoś z kanoników zamieszka w pałacu biskupim we Fromborku pod warunkiem „by go nie zbeszcześcił” i ustąpił miejsca biskupowi, gdy zawita do Fromborka, 6. dóbr kościelnych nie tylko nie umniejszy, ale będzie się starał je powiększyć i 7. w ważnych sprawach będzie pytał kanoników o zdanie.

Jak wynika z powyższego, przedłożone biskupowi Łukaszowi artykuły nie były w ścisłym znaczeniu kapitulacjami wyborczymi. Nie zostały bowiem uchwalone i zaprzysiężone przez kanoników, zanim przystąpili do wyboru biskupa i elekt nie zaprzysięgł je po swoim wyborze lub przed objęciem władzy. Wybór jego nie był uwarunkowany przyjęciem artykułów i zobowiązaniem się pod przysięgą do ich zachowania. Nie były też one w ten sposób stawiane przez kapitułę, raczej była to prośba, aby się nimi kierował w rządzeniu diecezją. Biskup w swobodnej dyskusji z kanonikami wyrażał swoją opinię o poszczególnych artykułach, z których jedne przyjmował, drugie zawieszał. Ale choć artykuły te nie były jeszcze formalnie kapitulacjami, były jednak sygnałem, że przy następnej elekcji mogą już być przekształcone w kapitulacje wyborcze.

Sprawa wolnej elekcji przybrała znów na ostrości przy wyborze następcy Łukasza Watzenrode. Kapituła Katedralna we Fromborku uświadamiała sobie w pełni, że tym razem wolna elekcja i przywileje kapitulne znajdują się w najbardziej krytycznej sytuacji. Podobnie jak przedtem postanowiła uprzedzić interwencję króla i postawić go przed faktem dokonanym, przeprowadzając wolną elekcję biskupa. Przy tym dla zabezpieczenia się przed jakimikolwiek niespodziankami zdecydowała się użyć radykalnego środka upewniającego, za jaki były uważane kapitulacje wyborcze. Po raz pierwszy więc dnia 5 kwietnia 1512 r. kapituła uchwaliła warmińskie kapitulacje wyborcze.

Zanim kanonicy przystąpili do elekcji, ułożyli kapitulacje i złożyli przysięgę, „że jeśliby ktoś z nas został wybrany na biskupa warmińskiego, to wybrany bez uciekania się do jakiegokolwiek podstępu, fałszu czy innej intrygi i po wykluczeniu jakiegokolwiek wyjątku, zachowa i sku-

tecznie wypełni to, co się zawiera we wszystkich i pojedynczych artykułach przez nas spisanych i zgodnie przez nas przyjętych i nie będzie się im wszystkim i poszczególnym sprzeciwiał bezpośrednio czy pośrednio, pod jakim bądź pozorem czy wymysłem oraz że po dokonanej już swojej elekcji, a przed intronizacją wszystkie i poszczególne artykuły zatwierdzi, uzna, zaręczy i na nowo złoży tego rodzaju obietnicę”<sup>37</sup>. Pierwszym biskupem, który przyjął kapitulację po swojej elekcji i pod przysięgą zobowiązał się je zachować, był Fabian z Łęczan (1512—23).

Ale król Zygmunt I nie pozostał obojętny wobec poczynań Kapituły Warmińskiej, wszczął energiczną kontrakcję i doprowadził sprawę obsadzania Diecezji Warmińskiej do końca. Finałem tego zatargu był znany układ piotrkowski z dnia 7 grudnia 1512 r., zatwierdzony przez papieża Leona X 25 listopada 1513 r.<sup>38</sup>. Odtąd wolna elekcja biskupa przestała istnieć. Wprawdzie król przedstawiał kapitułę 4 kandydatów do wyboru dla zachowania formalności, ale jeden z nich z góry był desygnowany na biskupa, którego kanonicy musieli wybrać. Nie było respektowane również prawo indygenatu, bo kandydaci królewscy na stolicę warmińską przeważnie nie pochodzili z terenu Prus Królewskich. Ratując przynajmniej formalnie swoje przywileje, przy każdej elekcji kapituła domagała się od króla dokumentu gwarancyjnego, że w przyszłości wolna elekcja, prawo indygenatu i układ piotrkowski w całej rozciągłości będą przestrzegane<sup>39</sup>. I za każdym razem król polski wystawiał tego rodzaju dokument.

Z walką tą o zachowanie nienaruszonych przywilejów Kapituły Warmińskiej wiążą się początki kapitulacji wyborczych. Jak wyżej przedstawiliśmy, na ich powstanie złożyły się miejscowe warunki polityczno-kościelne, jak również odrębności ustrojowe Prus Królewskich. Oprócz tego działały wpływy niemieckie, które przenikały na Warmię przez ośrodki handlowe, studia uniwersyteckie, druki i książki oraz przez częste kontakty osobiste. Wraz z prądami społecznymi, umysłowymi i religijnymi przedostały się na Warmię i informacje o kapitulacjach wyborczych. Były one stosowane i w pobliskiej diecezji miśnieńskiej od wyboru biskupa Jana Eisenberga w r. 1342, a nawet były praktykowane w diecezji wrocławskiej od wyboru biskupa Piotra Rowaga w r. 1451<sup>40</sup>. Z obydwoma tymi diecezjami istniały liczne powiązania. Statuty Warmińskiej Kapituły Katedralnej wzorowały się w średniowieczu na prawodawstwie diecezji miśnieńskiej, a kapłani warmińscy bywali nieraz kanonikami wrocławskimi, jak choćby Mikołaj Kopernik<sup>41</sup>.

Na ukształtowanie się warmińskich kapitulacji wyborczych najsilniej oddziaływały zapewne kapitulacje moguńskie, które były wzorem także dla wielu kapituł niemieckich<sup>42</sup>. Między Moguncją a Warmią od dawna

<sup>37</sup> Tamże, Arch. Kap. A 4/1, M. Biskup, jw. s. 299.

<sup>38</sup> B. Leśnodorski, jw. s. 61—3. T. Grygier, jw. s. 147.

<sup>39</sup> ADWO, Arch. Kap. C/1, /4, /7, /8, /11, /35, /47, /53 i inne. Jura Reverendissimi Capituli Varmiensis circa electionem episcopi. [B.m.w.] 1724 s. 52—96.

<sup>40</sup> E. Machatschek: Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meissen in chronologischer Reihenfolge. Dresden 1884 s. 261. F. Seppelt: Die Anfänge der Wahlkapitulationen der Breslauer Bischöfe. *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* Bd 49 (1915) s. 192—222. J. Köhler, jw. s. 36—40.

<sup>41</sup> Ks. J. Obląk: Statuty Warmińskiej Kapituły Katedralnej. WWD 1961 nr 5 s. 47. B. Pottel: Das Domkapitel von Ermland im Mittelalter. Borna-Leipzig 1911 s. 20, 25.

<sup>42</sup> *ZSavRGk* Bd 5 (1915) s. 530.

utrzymywane były żywe kontakty, czego świadectwem były księgi liturgiczne. Akta wizytacyjne kościoła w Ornece z XVI wieku wymieniają w inwentarzu agendy diecezji mogunckiej. *Agenda Communis* z r. 1520 dla Diecezji Warmińskiej zawiera litanię do Wszystkich Świętych, w której występują święci czczeni na terenie Nadrenii<sup>43</sup>.

O wpływie kapitulacji mogunckich na warmińskie przekonuje nas podobna problematyka w nich poruszona<sup>44</sup>. Jedne i drugie kapitulacje obejmują artykuły, dotyczące tych samych zagadnień, jak:

1. Elekt przed objęciem władzy zatwierdzi i zaprzysięgnie statuty i przywileje kapitulne.

2. Alienacja majątków i klejnotów biskupstwa może być dokonana tylko za zgodą kapituły.

3. Urzędy i stanowiska cywilne i kościelne będą obsadzane spośród miejscowej ludności i za zgodą kapituły.

4. Mianowani przez biskupa urzędnicy złożą przysięgę na wierność nie tylko biskupowi, ale i kapitule na wypadek wakansu diecezji.

5. Na czas swojej nieobecności w diecezji biskup za radą i zgodą kapituły zamianuje jednego spośród kanoników administratorem biskupstwa.

6. Kanonicy nie będą więzieni, ani ich majątek nie będzie konfiskowany bez sądu i wyroku.

7. Biskup nie zamianuje koadiutora bez zgody kapituły.

8. Podatki i *subsidiūm charitativum* nie będą nakładane na poddańskich bez zgody kapituły.

9. Biskup podzieli się z kanonikami kapituły dochodami z rzek i wód morskich.

Warmińskie kapitulacje wyborcze pod względem treści można podzielić na kilka grup. Pierwsza grupa dotyczy sprawy zasadniczej, a mianowicie zagwarantowania praw i zwyczajów, jakimi rządziła się Diecezja Warmińska. Kapituła domagała się od biskupa elekta przysięgi, że przede wszystkim będzie zachowywał statuty i zwyczaje diecezji, „że będzie je przestrzegał i nie będzie się im przeciwstawiał pod żadnym warunkiem, chyba dla słusznej i naglącej przyczyny oraz za zgodą większości kapituły”. Elekt musiał się także zobowiązać, „że niczego w nich nie będzie ograniczał, zmieniał lub przekształcał bez rady i zgody całej kapituły, ani przez wzgląd na świeckiego księcia lub władcę, ani nawet gdyby otrzymał zezwolenie samego papieża. Co więcej, jeśli by z nich zostało coś usunięte, przeciwstawione lub ograniczone, w miarę możliwości będzie się starał poprawić i doprowadzić do stanu pierwotnego”<sup>45</sup>.

Te postulaty początkowo mieściły się w dwóch oddzielnych artykułach, później były zestawione w jednym artykule, ale bez końcowego zastrzeżenia. W kapitulacjach biskupa Marcina Kromera znajduje się jeszcze wzmianka o sankcjach, że elekt podda się „słusznym karom kanonów kościelnych, gdyby przypadkiem, co oby się nie stało, przeciwko nim coś uczynił i usiłował działać”. Sankcje te występują tylko w tym

<sup>43</sup> Ks. W. Nowak; Geneza agendy biskupa Marcina Kromera. *Studia Warmińskie* t. 6 (1969) s. 181—3.

<sup>44</sup> M. Stimłig, jw. s. 94, 102—6, 112, 115—16, 118, 122, 131, 142, 147, 151.

<sup>45</sup> ADWO, Arch. Kap., A 4/1.

jednym wypadku, co można tłumaczyć wyraźną nieufnością kapituły do narzuconego jej przez króla biskupa<sup>46</sup>.

Ponadto, kapituła żądała od elekta, aby zatwierdził również statuty kapitulne, „które kanonicy zwykli zaprzysięgać, po uprzednim zreformowaniu tego, co za radą i zgodą kapituły będzie się wydawało konieczne do zreformowania”. Ten artykuł miał dla kapituły niezwykle doniosłe znaczenie, bo zapewniał jej ze strony elekta poszanowanie wielkich przywilejów, którymi przez wieki chlubil się kanonicy warmińscy. W odrębnym ujęciu artykuł ten występuje tylko w dwóch kapitulacjach biskupów Fabiana z Łęzan i Maurycego Ferbera<sup>47</sup>. Przy następnych elekcjach wszystkie powyższe artykuły były redagowane w jeden artykuł.

Druga grupa artykułów kapitulacji warmińskich obejmuje postanowienia ograniczające swobodę działania biskupa i zacieśniające jego jurysdykcję. Szczególnie kapituła starała się ograniczyć wpływ biskupa na uchwały i decyzje kapitulne. Na sesjach uprawnienia biskupa zostały zrównane z prerogatywami pojedynczego kanonika, tak że biskup posiadał tylko jeden głos na równi z każdym kanonikiem. Tego przywileju, a tym samym swojej przewagi nad biskupem, kapituła strzegła specjalnie i pilnowała, aby każdy elekt zatwierdził go w kapitulacjach. Dlatego elekt zobowiązywał się pod przysięgą, że „w wyborach prałatów i kanoników katedralnych oraz w innych sprawach, które mają być zadecydowane przez dyskusję kapitulną, będzie zachowywał przestrzegany dotąd zwyczaj, a mianowicie, że będzie miał pierwszy i jedyny głos, oraz że nie będzie nikogo zmuszał lub podburzał, by nie mógł lub nie powinien oddać swojego głosu w sposób wolny i zgodny ze swoim przekonaniem”<sup>48</sup>. Rzeczywiście, tym artykułem biskupi byli bardzo skrupowani, zwłaszcza przy obsadzaniu wakujących kanonii.

Z tym przywilejem łączy się artykuł w sprawie rezygnacji z diecezji i wyboru koadiutora z prawem następstwa. Elekt pod przysięgą musiał się zobowiązać, że „nie będzie rezygnował z diecezji czy biskupstwa swojego na korzyść jakiegokolwiek osoby i nie będzie żądał z jakiej bądź przyczyny, aby mu dano koadiutora bez zapytania samej kapituły oraz bez zgody większej i zdrowszej części tejże kapituły”.

Ponieważ na tym tle wynikły nieporozumienia już za biskupa Ferbera, dlatego artykuł ten przy następnych elekcjach do biskupa Marcina Kromera włącznie został rozszerzony o dość mocne sformułowanie: „jeśli kiedyś miały być prowadzone układy co do dobrania i przyjęcia takowego koadiutora, elekt całą sprawę, bez wyznaczania osoby, przedstawi kapitule, od woli której zależeć będzie wyznaczenie osoby, mającej być przybraną”<sup>49</sup>.

Dla kapituły nie była obojętną również osoba zastępcy biskupa na czas jego nieobecności w diecezji, gdy na dłuższy pobyt udawał się poza granice biskupstwa. Z tego powodu elekt musiał przyrzec w kapitulacjach, że „ilekroć zdarzy mu się odbywać podróż poza granice Prus, wyznaczy w charakterze zastępcy jednego z grona kapituły, za jej zgo-

<sup>46</sup> Tamże, A 4/10--11.

<sup>47</sup> Tamże, A 4/1, 2.

<sup>48</sup> Tamże, A 4/1.

<sup>49</sup> Tamże, A 4/1, 9.



dą, aby rezydował na zamku w Lidzbarku, przekazawszy mu w zarząd diecezję i jej dobra pod wierną straż”<sup>50</sup>.

Trzecia grupa artykułów jest zbliżona do drugiej i odnosi się do spraw personalnych. Kapituła pragnęła też zapewnić sobie wpływ na obsadzenie niektórych stanowisk cywilnych w zarządzie biskupstwa.

Najpierw chodziło o ekonoma biskupiego czyli o naczelnego zarządcę wszystkich dóbr mensy biskupiej. Co do niego elekt musiał się zobowiązać, że „bez zgody kapituły nie przyjmie innego ekonoma, jak miejscowego pochodzenia i odbierze od niego przysięgę, że będzie ściśle strzegł dochodów i zasobów diecezji”. W następnych kapitulacjach znajdujemy bliższe określenie „miejscowego pochodzenia”, które oznaczało teren „naszego biskupstwa i Miłościwego Króla Polski” czyli Warmię i Prusy Królewskie. Poczynając od biskupa Jana Dantyszka, zamiast zdania „będzie strzegł dochodów i zasobów diecezji”, mieści się wyrażenie o zupełnie odmiennym sensie: „nikomu nie wyjawia dochodów i innych zasobów diecezji”<sup>51</sup>.

Ale kapituła chciała wpływać także na innych ważniejszych urzędników biskupstwa, a zwłaszcza na wybór wójta krajowego. Pierwsze kapitulacje z r. 1512 nic o nich nie wspominają. Natomiast w kapitulacjach biskupa Ferbera i w następnych znajdował się już artykuł, który zobowiązywał elekta: „ekonoma, kanclerza, wójta, burgrabiego oraz innych urzędników, od których zwykło się odbierać przysięgę wierności w zamkach diecezji, nie będzie zatrudniał, dopóki samemu biskupowi i Diecezji Warmińskiej nie złożą tego rodzaju przysięgi wierności z wyraźnym zaznaczeniem, że w czasie wakansu diecezji samą przysięgę zechcą uważać za nadal prawomocną i trwającą; wójta zaś krajowego w ogóle nie wyznaczy ani nie wybierze bez rady tejsze kapituły i bez jej wyraźnej zgody”.

W kapitulacjach późniejszych, szczególnie od kardynała Andrzeja Batorego, artykuł ten został bardziej rozbudowany i brzmiał: „ekonoma mensy biskupiej lub diecezji, kanclerza, adwokata, burgrabów, wójtów i innych przełożonych zamków, nie przyjmie, nie ustanowi i nie zatrudni, jeśli by nie byli prawdziwymi mieszkańcami Ziem Pruskich, urodzonymi w Prusach i poddanymi diecezji lub Majestatowi Królewskiemu oraz katolikami zaprzysiężonymi i przyjmującymi sakramenty zgodnie z rytym i zwyczajem Świętego Kościoła Rzymskiego”<sup>52</sup>. Jak więc wynika z tego, wszyscy urzędnicy zatrudnieni w biskupstwie musieli mieć prawo indygenatu czyli być miejscowego pochodzenia i musieli być katolikami praktykującymi. Postanowienia te w sprawie ekonoma biskupiego i innych urzędników tworzyły początkowo dwa odrębne artykuły, potem zostały złączone w jeden artykuł i w tej formie pozostały one do końca.

Artykuły grupy czwartej kapitulacji odnosiły się do problemu pokoju wewnątrz i na zewnątrz biskupstwa. Jeśli idzie o stosunki wewnętrzne, kapitule zależało przede wszystkim na nastawieniu biskupa do kanoników, jako głowy do ciała, aby odnosił się do nich ze szczerością, należną godnością i życzliwością, kierując się raczej „ojcowską łaskawością niż pychą tyrańską”.

<sup>50</sup> Tamże, A 4/1.

<sup>51</sup> Tamże, A 4/1, 3a.

<sup>52</sup> Tamże, A 4/2, 12.

Nie miało to jednak oznaczać pobłażliwości na różnego rodzaju przestępstwa kanoników, natomiast chodziło o wykluczenie samowoli rządcy diecezji, pomijającego przepisy prawno-kościelne. Dlatego kapituła zobowiązywała elekta, że „żadnego prałata i kanonika nie poleci ukarać na mieniu lub więzieniem, ani nie pozbawi prawa do korzystania z dochodów prałatury lub prebendy, bez zapytania i zgody innych z kapituły”. W razie jednak konieczności, jeśliby któryś z kanoników mimo upomnienia kanonicznego nadal był niepoprawny, biskup może wytoczyć mu proces zgodnie z prawem, jednak „nie odmówiwszy mu słusznego prawa do obrony”<sup>53</sup>.

Inny artykuł regulował stosunek elekta do poddanych w biskupstwie. Elekt zobowiązywał się, że „bez wyraźnej wiedzy i zgody kapituły” sam nie będzie nakładał na poddanych żadnych danin, podatków ani świadczeń oraz „nie pozwoli, aby ktokolwiek inny je ściągał, chyba żeby chodziło o oczywisty pożytek tejże diecezji lub korzyść poddanych, albo dotyczyło przypadków w prawie wyszczególnionych”. Artykuł ten kończy się ogólnym postulatem, że we wszystkich sprawach, do załatwienia których potrzebna jest zgoda kapituły, elekt „bez pytania i uzyskania zgody nigdy nie będzie ich rozpoczynał lub doprowadzał do ostatecznego rozwiązania”.

Dalszy artykuł zalecał utrzymywanie pokoju na zewnątrz biskupstwa, ze wszystkimi sąsiadami. W zasadzie biskupi warmińscy nie prowadzili jakiejś odrębnej polityki, faktycznie jednak zawierali porozumienia lub układy z królem polskim, wielkim mistrzem krzyżackim, elektorem brandenburskim czy miastami pruskimi. Z tego względu kapituła zastrzegala się w kapitulacjach, że elekt „nie będzie wszczynał wojny przeciw żadnej osobie lub społeczności, ani z kimkolwiek nie będzie zawierał żadnych związków czy układów i sprzysiężeń, dotyczących powszechnego stanu Kościoła lub ojczyzny, bez woli i zgody tejże kapituły”<sup>54</sup>. Przeciwnie, wszystko uczyni, aby na Warmii i w Prusach Królewskich, między dworami magnackimi i miastami, zapanowały pokój i zgoda oraz pomysłność i jedność.

Piąta grupa artykułów dotyczyła spraw majątkowych biskupstwa. Najpierw elekt musiał przyjąć zobowiązanie co do dóbr materialnych nieruchomości i płynących z nich dochodów, że „nikomu nie będzie darował, sprzedawał, oddawał w zastaw lub puszczał w dzierżawę albo na hipotekę, bez zapytania i wyraźnej zgody kapituły”. Artykuł ten w kapitulacjach biskupów Kromera i Batorego obszerniej rozbudowano przez wyszczególnienie zamków i dworów oraz pałacu biskupiego we Fromborku wraz z budynkami przynależnymi, które biskup winien należycie zabezpieczyć i w dobrym stanie przekazać następcy. Co więcej, czytamy jeszcze, że jeśliby „nagłać konieczność lub oczywista korzyść wymagała podarowania jakiejś osobie dobrze zasłużonej dla Kościoła”, biskup może to uczynić tylko za zgodą kapituły albo w razie potrzeby Stolicy Apostolskiej. Przy tym kanonicy zastrzegli sobie, że biskup nie wyda co do tego żadnego dokumentu, dopóki nie uzyska aprobaty kapituły jego treści i formy<sup>55</sup>. Poza tym, w tych samych kapitulacjach kapituła zobowią-

<sup>53</sup> Tamże, A 4/1.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, A 4/1, 10, 11, 12.

wiązywała biskupów, aby wszelkimi siłami bronili dóbr i posiadłości kościelnych.

Z artykułem tym o dobrach nieruchomości przeważnie był łączony artykuł o dobrach ruchomych, należących do mensy biskupiej. Elekt przyrzekał pod przysięgą, że żadnych kosztowności i klejnotów „nigdy nie odda w obce ręce, lecz będzie je wiernie strzegł i w miarę możliwości postara się je powiększyć”. Artykuł ten uzupełniają kapitulacje biskupów Kromera i Batorego, gdzie zostały wymienione takie dobra ruchome jak „wszelkie sprzęty, warownie, konie, bydło, zboże i inne rzeczy tak w skarbcu i zakrystii kaplicy zamkowej w Lidzbarku, jak i gdzie indziej”<sup>56</sup>.

Pierwsze kapitulacje z r. 1512 i 1523 zobowiązują jeszcze biskupów, że w ciągu dwóch lat od zatwierdzenia ich na stolicę warmińską postarają się o rewindykowanie „nieprawnie roztrwonionych” dóbr przez poprzedników i przywrócenie ich mienie biskupiej lub o pełnowartościowe odszkodowanie.

Z powyższymi artykułami wiąże się sprawa Tolkmicka i miejscowości okolicznych, nabytych przez biskupa Watzenrode, a obiecanych kapitule. Gdy biskup nie spełnił tej obietnicy, kapitula zobowiązywała najpierw biskupa Fabiana z Łęzan, a gdy i on tego nie uczynił, to i biskupa Ferbera, aby przekazał te dobra kapitule na własność<sup>57</sup>. Również nie była jeszcze uregulowana sprawa podziału dochodów ze statków na Zalewie Wiślanym i rybołówstwa na tymże Zalewie i w rzekach. Sprawa nie musiała być łatwa do załatwienia, skoro znalazła swój oddźwięk jeszcze w kapitulacjach Hozjusza<sup>58</sup>.

Kapitulacje wyborcze nakładały także obciążenia finansowe na elekty. Pierwszy artykuł w tej materii żądał od elekta, aby „według dawnego zwyczaju pokrywał dwie trzecie części wydatków budowlanych, które zwykle są konieczne dla obronności lub konserwacji kościoła katedralnego” i innych budynków za jego zgodą postawionych. Przy elekcji kardynała Batorego dodano artykuł dotyczący potrzeb zakrystii katedralnej, że „na zakupienie wina, świec i szat kościelnych, na utrzymanie kultu Bożego, co roku zapłaci dwie z trzech części”. A poczynając od elekcji Dantyszka, biskup musiał przyrzec, że „każdego roku koło Bożego Narodzenia, istniejącemu w tym czasie kaznodziei w katedrze warmińskiej wypłaci 5 marek w dobrej monecie dla powiększenia jego wynagrodzenia”<sup>59</sup>.

Do tej grupy artykułów o dobrach materialnych należy też sprawa długów, o jakich wspominają kapitulacje wyborcze pierwszych biskupów, od Fabiana z Łęzan do Marcina Kromera. Przeważnie były to długi zaciągnięte przez biskupa Watzenrodego, które musieli spłacać jego następcy. Zadłużenie to obejmowało następujące sumy: 5000 marek z legatu biskupa Mikołaja Tungena, przeznaczonego na potrzeby diecezji, 150 marek zwróconych przez Krzyżaków jako odszkodowanie za krzywdy wyrządzone kapitule, 200 marek z legatu Chrystiana Tapiau, dziekana kapituły, 150 marek przeznaczonych na nowe organy do katedry i 50 marek z pieniędzy kapitulnych. Kapitulacje biskupów Gisego i Hozjusza

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, A 4/1, 2.

<sup>58</sup> S. Hosii: Epistolae, jw. s. 987.

<sup>59</sup> ADWO, Arch. Kap. A 4/1, 3a, 12.

mówią jeszcze o zadłużeniu spowodowanym przez proces w kraju i w Rzymie, przeciw kanonikowi Aleksandrowi Scultetiemu <sup>60</sup>.

W pierwszych kapitulacjach z r. 1512 kapituła zgodziła się na spłacenie tych długów ratami. I tak elekt Fabian z Łęzan w dniu ingresu do diecezji miał wpłacić 50 marek, potem przez 3 lata co roku miał wpłacać po 100 marek, a później miał wpłacać corocznie po 200 marek, chyba że „wskutek zmiany czasów i diecezji” zawrze inną umowę z kapitułą. Z powodu jednak wojny Krzyżaków z Polską biskup ten nie wywiązał się z tego zobowiązania i nie wpłacił żadnej raty. Biskup Ferber zdołał wpłacić 1000 marek. Jego następca Dantyszek znów nie uiszczył żadnej raty z powodu licznych wydatków na różne poselstwa i podróże zagraniczne w sprawach króla i Prus. Również biskup Gise nic nie wpłacił na poczet tego długu, bo już po dwóch latach rządów diecezją zmarł <sup>61</sup>.

Sprawa długów jeszcze figuruje w kapitulacjach biskupa Hozjusza i jego koadiutora Kromera, natomiast nie zawierają jej już następne kapitulacje. Zdecydował o tym dekret nuncjusza papieskiego z r. 1572, który zabronił umieszczać w kapitulacjach artykuł o długach wyżej wymienionych, o czym będzie mowa niżej.

Na końcu trzeba wspomnieć jeszcze o jednym artykule warmińskich kapitulacji wyborczych, odnoszącym się do służby Bożej w katedrze. Do obowiązków biskupa należało od czasu do czasu sprawować uroczyste służbę Bożą w katedrze przynajmniej w niektóre święta. W specjalnym artykule elekt zobowiązywał się, że „w cztery znaczniejsze uroczystości roku, mianowicie w Boże Narodzenie, na Wielkanoc, w Zielone Święta i Wniebowzięcie Matki Boskiej, chyba żeby przeszkodziła słuszną przy czynna, osobiście przybędzie do kościoła katedralnego, spełniając służbę Bożą tych dni, celem uczczenia samej katedry i godności biskupiej”.

Mówią o tym pierwsze kapitulacje z r. 1512, a kapitulacje biskupa Ferbera powtarzają ten artykuł z pewnym dodatkiem, że gdyby zaistniała przeszkoda w wyżej wymienione święta, to elekt „będzie winien powiadomić o tym wpierw kapitułę” <sup>62</sup>. Artykuł ten nie znajduje się już w następnych kapitulacjach, bo może biskupi o wiele częściej nawiedzali katedrę i nie zachodziła potrzeba wysuwania takiego postulatu.

Z powyższego przedstawienia wynika, że początkowo kapitulacje różniły się treścią i ilością artykułów. Kapitulacje bowiem Fabiana z Łęzan były najdłuższe i zawierały 20 artykułów, Maurycego Ferbera 18 artykułów, Jana Dantyszka 15 artykułów, Tidemana Gise 19 artykułów, Stanisława Hozjusza 16 artykułów, Marcina Kromera najmniej bo 12 artykułów, Andrzeja Batorego 18 artykułów, Piotra Tylickiego 13 artykułów, a od Szymona Rudnickiego ustala się liczbę 14 artykułów, które odtąd w takiej liczbie i w identycznym brzmieniu przetrwały do końca wieku XVIII.

Istotny wpływ na ukształtowanie się warmińskich kapitulacji wyborczych miała ich rewizja, dokonana przez nuncjusza papieskiego Jana Franciszka Commendoniego. Sobór Trydencki, który zakończył swoje obrady w r. 1563, postanowił zrewidować kapitulacje i pousuwać z nich

<sup>60</sup> Tamże, A 4/1, 2, 3a, 6, 7, 8, 10, 11.

<sup>61</sup> S. Hosii: Epistolae, jw. s. 987--8.

<sup>62</sup> ADWO, Arch. Kap., A 4/1, 2.

artykuły niezgodne z prawem kościelnym, a nawet gorszące. Diecezja Warmińska, która podlegała wprost Stolicy Apostolskiej, nie przeprowadziła emendacji swoich kapitulacji, o czym papież św. Pius V mógł się dowiedzieć od kardynała Stanisława Hozjusza, przebywającego stale w Rzymie od r. 1569. Dnia 22 listopada 1571 r. papież przesłał brewe na ręce Commendoniego, stwierdzając: „nie bez boleści ducha naszego przyjęliśmy wiadomość, że w naszym Kościele Warmińskim, który nawet nam i Stolicy Apostolskiej bezpośrednio jest podległy, dotąd bynajmniej niczego nie uczyniono” dla zreformowania kapitulacji. Równocześnie nadał nuncjuszowi pełną i nieograniczoną władzę usunięcia ze statutów kapituły i kapitulacji wszystkich zwyczajów, przywilejów i artykułów, przeciwnych duchowi kościelnemu, choćby udzielonych wprost przez Stolicę Apostolską<sup>63</sup>.

Kardynał Commendoni, rezydujący w Warszawie, zażądał od kapituły przedstawienia sobie statutów kapitulnych i co nas w tym przypadku interesuje, kapitulacji wyborczych. Za podstawę swojej decyzji wziął ostatnie kapitulacje Hozjusza. Dekretem z dnia 1 maja 1572 r. nuncjusz wykreślił całkowicie artykuł o zobowiązaniach elekta do spłacania długów zaciągniętych przez poprzedników oraz zawiesił trzy artykuły: o powiększeniu inwentarza w folwarkach biskupich, o obronie granic i bezpieczeństwie granic biskupstwa i o konserwacji zamków i pałaców biskupich. Co do tych artykułów zarezerwował sobie decyzję na czas późniejszy, do chwili lepszego zaznajomienia się ze stanem rzeczy. Natomiast zatwierdził w całości 12 artykułów, które odtąd stale wchodziły w skład warmińskich kapitulacji wyborczych<sup>64</sup>.

W końcu swojego dekretu, co jest bardzo ważne, nuncjusz zabronił tworzenia nowych artykułów pod jakimkolwiek pretekstem. Gdyby przypadkiem zostały wprowadzone nowe artykuły, na mocy tego dekretu od początku stają się nieważne i bezprawne. Ta restrykcja i sankcja tłumaczy nam skostnienie artykułów kapitulacji warmińskich na podobieństwo artykułów henrycjańskich przy elekcji królów polskich.

Z zastrzeżonych przez nuncjusza 3 artykułów, utworzono potem 2, które łącznie z 12 artykułami zatwierdzonymi stanowiły razem stały repertuar 14 artykułów warmińskich kapitulacji wyborczych.

W tej ilości, o tej samej treści i redakcji, artykuły te przetrwały do elekcji biskupa Ignacego Krasickiego włącznie<sup>65</sup>. Ale za jego rządów nastąpiły rozbiory Polski, Prusy zagarnęły Warmię, upadło Dominium Warmińskie. Zdawać by się mogło, że te przemiany spowodują zarzucenie przez Kapitułę Warmińską kapitulacji wyborczych, tym bardziej, że na przełomie wieków XVIII i XIX zaniechano ich stosowania na zachodzie Europy. Tymczasem na Warmii utrzymywały się one nadal.

Nieznane są nam kapitulacje następcy Krasickiego biskupa Karola Hohenzollerna (1795—1803), natomiast zachowały się kapitulacje następnych trzech biskupów. Kapitulacje biskupa Józefa Hohenzollerna (1803—36) zawierały 12 artykułów z pominięciem artykułu o nakładaniu podatków na poddanych i o mianowaniu urzędników cywilnych, które w zmienionej sytuacji stały się nieaktualne. Poza tym, co do treści i for-

<sup>63</sup> Tamże, Statuta Ecclesiae Varmiensis per Thomam Treterum Custodem Canonicum descripta, s. 79—88. Tamże, Dokumenty Kapitulne, II 8/4.

<sup>64</sup> Por. Tamże, A /13—24; II, 22.

<sup>65</sup> ADWO, Arch. Kap., Acta Capitularia nr 19, s. 425—7.

iny, przy pewnych nieznacznych uproszczeniach, artykuły te były identyczne z poprzednimi<sup>66</sup>.

Kapitulacje biskupów Andrzeja Stanisława Hattena (1838—41) i wnet po nich następujące Józefa Ambrożego Geritza (1842—67) obejmowały już tylko 8 artykułów: 1. o ochronie dóbr nieruchomości, 2. o zabezpieczeniu dóbr ruchomych, 3. o konserwacji domów biskupich, 4. o zachowaniu statutów i zwyczajów diecezji, 5. o stosunku biskupa do kanoników, 6. o przysługującym jednym głosem w kapitule, 7. o mianowaniu administratora diecezji po wyjeździe za jej granice i 8. w sprawie rezygnacji z biskupstwa. Artykuły te jednak miały już inną redakcję, były znacznie skrócone, a artykuł trzeci różnił się dość znacznie w szczegółach, uwzględniając nową sytuację polityczną.

Czy kapitulacje wyborcze miały zastosowanie przy elekcji następujących biskupów, nie wiemy z braku dokumentów, które zaginęły w ostatniej wojnie. Prawdopodobnie istniały nadal aż do wydania Kodeksu Prawa Kanonicznego. Warmińska Kapituła Katedralna była konserwatywna i jak dawniej, tak i teraz uparcie strzegła resztek swojej samodzielności i dawnych zwyczajów.

Kapitulacje wyborcze miały swoją procedurę, która była podobna we wszystkich diecezjach. Na Warmii posiadała formę bardzo uroczystą. Najpierw kanonicy zbierali się w kapitularku, gdzie po dyskusji układali tekst artykułów, spisanych przez notariuszy publicznych. Potem wraz z notariuszami przechodzili do katedry, stawali przed wielkim ołtarzem i dotykając ewangelii, ślubowali „Bogu Wszchemogącemu, Jego Matce Dziewicy Maryi i św. Andrzejowi Apostołowi, jako też całemu Dworowi Niebieskiemu” i sobie nawzajem, że jeśli ktoś z nich zostanie wybrany biskupem, to kapitulacje wyborcze przez wszystkich wspólnie uchwalone i zaprzysiężone, po dokonanej elekcji a przed objęciem władzy na nowo zatwierdzi i pod przysięgą zobowiąże się je zachować.

Do tego ślubowania i przysięgi dołączono sankcje w trzech punktach: 1. Elekt nie będzie się starał o dyspensę czy zwolnienie od tego ślubu i przysięgi, a gdyby mu zostały przyznane, nie będzie z nich korzystał. 2. Jeśliby biskup sprzeniewierzył się kapitulacjom, zostanie potraktowany jako krzywoprzysięzca, przestępca i burzyciel pokoju oraz zmuszony zostanie do opuszczenia stanowiska. 3. Jeśliby kanonicy pomagali biskupowi, bez wiedzy i zgody większej części kapituły, w przeciwstawianiu się lub dokonywaniu zmian w kapitulacjach, zostaną pozbawieni wszystkich dochodów z prebend kanonicznych.

Po odczytaniu kapitulacji i złożeniu przysięgi przed głównym ołtarzem kanonicy własnoręcznie je podpisywali, a notariusze sporządzali urzędowy protokół. Następnie kanonicy wracali do kapitularku i dokonywali wyboru biskupa. Gdy dokonano elekcji, kanonicy ponownie udawali się do katedry, gdzie przed wielkim ołtarzem elekt składał przysięgę na zachowanie kapitulacji i podpisywał je na dokumencie, na którym uprzednio podpisali się wszyscy kanonicy.

Biskup elekt nie zawsze był obecny w czasie wyboru, zwłaszcza gdy nie pochodził z terenu Prus Królewskich. Wtedy obejmował diecezję zwykle przez swojego plenipotentą czyli prokuratora, którego sobie dowolnie wybierał. Plenipotent zjawiał się w kapitularku przed kapitułą

<sup>66</sup> Tamże, A 30.

oficjalnie zwołaną, legitymował się autentycznymi dokumentami notarialnymi i w imieniu biskupa domagał się *realem et actualem possessionem* katedry i biskupstwa warmińskiego. Kapituła pilnie studiowała wszystkie dokumenty i gdy nie budziły żadnych wątpliwości, dopuszczała plenipotentą do następnych aktów. W imieniu biskupa składał on wyznanie wiary i przysięgę na zachowanie kapitulacji wyborczych. Klęcząc i trzymając rękę na ewangelii, wymawiał słowa: „Przysięgam i przyrzekam, że tenże biskup wiernie wypełni niżej wymienione artykuły oraz wszystkie i we wszystkim będzie zachowywał rzetelnie i szczerze, rzeczywiście i skutecznie, pod karami krzywoprzysięstwa i wiarołomności”.

Potem kanonicy ubrani w strój chórowy, a kanonicy deputowani w szaty liturgiczne, uroczyście przeprowadzali plenipotentą do prezbiterium katedry, gdzie następowała instalacja biskupia. Najpierw plenipotent obejmował przez dotknięcie ręką główny ołtarz w posiadanie biskupa, podobnie przejmował i tron biskupi, wypowiadając słowa: *protestor de pacifica Sedis Episcopalis omniumque illi adnexorum iurium possessione*. Następnie jeden z kanoników wygłaszał mowę i oznajmiał wszystkim zgromadzonym kapłanom i wiernym, że nowy biskup objął w posiadanie katedrę i rządy diecezji <sup>07</sup>.

Gdy później biskup osobiście przybył do katedry we Fromborku, musiał jeszcze sam złożyć wyznanie wiary wobec członków kapituły i przysięgę na zachowanie kapitulacji wyborczych oraz własnoręcznie podpisać dokument, że ratyfikuje i zatwierdza wszystkie akty dokonane przez plenipotentą.

Na zakończenie niniejszego opracowania podajemy w tłumaczeniu polskim tekst warmińskich kapitulacji wyborczych w ich ustalonej liczbie 14 artykułów, które w identycznym brzmieniu podpisywali i zaprzysięgali biskupi polscy na Warmii w ciągu XVII i XVIII wieku <sup>08</sup>.

#### ARTYKUŁ PIERWSZY

Majątków nieruchomości i własności kościelnej nikomu nie podaruje, nie sprzeda, nie odda w zastaw, albo nie przekaże w dzierżawę lub hipotekę, chyba dla oczywistej korzyści wymienionej diecezji, przy zachowaniu formalności wymaganych przez prawo i za wyraźną zgodą kapituły. Owszem, dobra nieprawnie podarowane, sprzedane, oddane w zastaw, przekazane na hipotekę czyli w jakikolwiek sposób odstąpione drugim, będzie się starał według sił obronić i odzyskać. A jeśliby kiedy nagła konieczność lub pożytek mensy biskupiej lub diecezji wymagały, aby cokolwiek z takich dóbr i rzeczy było podarowane za zgodą kapituły, lub w jakiś wymieniony sposób drugiemu odstąpione, to w takich wypadkach nie wystawi pisma i nie przyłoży pieczęci, dopóki w pierw nie zawiadomi Wielebnej Kapituły i nie uzyska od niej zatwierdzenia tego rodzaju pisma.

<sup>07</sup> Tamże, A 31. Archiwum Biskupie, IV G 17, Akta personalne Józefa Ambrożego Geritza.

<sup>08</sup> Por. Articuli iurati Andreae Chrysostomi Załuski, jw. s. 555—8.

## ARTYKUŁ DRUGI

Również z całą pilnością zachowa w całości, a nawet powiększy dobra ruchome, kosztowności i klejnoty, także wszelkie narzędzia, broń, konie, bydło, zboże i inne rzeczy, tak istniejące w skarbcu i zakrystii zamku lidzbarskiego, jak i gdzie indziej w tymże zamku oraz w innych zamkach i folwarkach biskupstwa, które mu w inwentarzu będą przekazane i przedstawione.

## ARTYKUŁ TRZECI

Również będzie zachowywał wszystkie i poszczególne statuty oraz zwyczaje Diecezji Warmińskiej, tak starodawne, jak i nowo wprowadzone, przyjęte i zatwierdzone oraz w żaden sposób nie będzie się im sprzeciwiał, chyba dla naglącej rozumnej przyczyny i to za zgodą większej części kapituły. Również będzie przestrzegał i bronił wszelkich i poszczególnych praw, swobód i przywilejów diecezji i Kapituły Warmińskiej.

## ARTYKUŁ CZWARTY

Również z wszelką gorliwością i troską będzie bronił i ochraniał granice majątków i własności diecezji.

## ARTYKUŁ PIĄTY

Również do braci swoich kanoników warmińskich będzie odnosił się ze szczerą i umiarkowaną godnością oraz będzie zachowywał ojcowską życzliwość, bez naruszenia zwyczajnej jurysdykcji i kanonicznego upomnienia po uprzednich admonicjach, nie odmówiwszy procesowi i obrony prawnej oraz innych rzeczy, które winny być zachowane z prawa stosownie do przepisu tak innych świętych kanonów, jak i Soboru Trydenckiego. Jeśliby jednak w przypadku wykroczeń i zbrodni, które należy ukarać, osobliwość czynu lub niebezpieczeństwo lub widoczna konieczność tego wymagała, aby pominąwszy zwyczajny proces, surowiej coś postanowić względem prałata lub kanonika, nie rozpocznie od zatrzymania rzeczy lub uwięzienia, albo inaczej od ekskomuniki i nie przystąpi do rozstrzygnięcia sporu jak tylko za radą i zgodą kapituły.

## ARTYKUŁ SZÓSTY

Również przy wyborach prałatów i kanoników kościoła katedralnego i w innych sprawach, mających być zadecydowanymi przez dyskusję biskupa i kapituły łącznie, będzie zachowywał przestrzegany dotąd zwyczaj, że będzie miał pierwszy i jeden głos oraz nikogo nie będzie zmuszał, aby ktoś nie mógł lub nie powinien wypowiedzieć swoje votum wolno i według słusznego swojego sądu.



## ARTYKUŁ SIÓDMY

Również bez rady i zgody kapituły żadnej osobie czy społeczności nie wypowie wojny, ani z nikim nie zawrze ligi czyli układu lub przy mierza, które dotyczyłyby stanu powszechnego Kościoła i ojczyzny.

## ARTYKUŁ ÓSMY

Również na poddanych Biskupstwa Warmińskiego nie będzie nakładał żadnych podatków, kontrybucji, ofiar lub ciężarów, ani nie będzie się zgadzał na podatki nałożone i żądane przez kogoś innego, chyba dla oczywistego pożytku Kościoła oraz poddanych i to za wyraźną radą i zgodą kapituły. I w ogóle żadną miarą nie będzie prowadził jakichkolwiek innych spraw, do których z prawa jest wymagana zgoda kapituły i nie będzie decydował bez zapytania i uzyskania owej rady i zgody.

## ARTYKUŁ DZIEWIĄTY

Również ekonom, kanclerza, wójta i burgrabiów zamków będzie ustanawiał tylko spośród katolików i rzeczywistych obywateli Ziem Pruskich spod zwierzchności Królewskiego Majestatu lub tejże diecezji, byleby byli poddanymi zaprzysięzonymi diecezji i katolikami. Zarządzi też, aby oni jemu i Diecezji Warmińskiej złożyli przysięgę wierności wobec posłów Wielebnej Kapituły do tego wyznaczonych, z wyraźnym warunkiem, że w przypadku zawakowania diecezji przysięga ta rozciąga się i przedłuża na kapitułę. Także ekonom powinien zaprzysiąc, że nikomu nie wyjawia dochodów i plonów diecezji. Wójta zaś krajowego nigdy nie zamianuje i nie przyjmie bez wyraźnej zgody kapituły.

## ARTYKUŁ DZIESIĄTY

Również według dawnego zwyczaju na wydatki budowlane, które koniecznie trzeba łożyć na kościół katedralny lub na jego obwarowanie i konserwację, będzie płacił dwie z trzech części, z dochodów mensy biskupiej. Podobnie też zakrystii kościoła katedralnego, na uzupełnienie tych rzeczy, których może jej brakuje, sporządziwszy uprzednio rachunki dochodów i rozchodów, corocznie wpłaci dwie z trzech części na zakup wina, światła i szat świętych dla utrzymania kultu Bożego, tak jednak, że bez wiedzy i jego zgody nic z tego nie będzie zakupione, za co winien by płacić.

## ARTYKUŁ JEDENASTY

Również zamki i warownie Biskupstwa Warmińskiego oraz pałac biskupi przy kościele katedralnym wraz z ich przynależnościami utrzyma w stanie nienaruszonym, a budynki konieczne i odpowiednie w całości zabezpieczy.

## ARTYKUŁ DWUNASTY

Również według podobnego zwyczaju, każdego roku koło święta Bożego Narodzenia, istniejącemu wówczas kaznodziei w katedrze warmińskiej przez swojego ekonoma da i wypłaci 50 marek w dobrej monecie na powiększenie jego wynagrodzenia. Także wszystkie koszty i inne jakiegokolwiek wydatki, ciężące na ówczesnym biskupie i na mensie biskupiej, będzie ponosił i wypłacał każdego roku lub kiedy zajdzie potrzeba.

## ARTYKUŁ TRZYNASTY

Również ilekroć przydarzy mu się wyruszyć w drogę poza granice Prus, wyznaczy jednego z grona kapituły, za jej zgodą, na administratora biskupstwa i jego dóbr na zamku w Lidzbarku.

## ARTYKUŁ CZTERNASTY

Również nie zrezygnuje z diecezji i biskupstwa, ani nie będzie się starał bezpośrednio czy pośrednio, pod jakimkolwiek pretekstem, radą lub pozorem, o jakiegoś koadiutora, który miałby być jego następcą, bez zgody zdrowszej części kapituły i tylko po zwołaniu tych, którzy z prawa winni być zwołani.

## DIE WAHLKAPITULATIONEN DER BISCHÖFE VON ERMLAND

## ZUSAMMENFASSUNG

Wahlkapitulationen werden Artikel genannt, die von vereideten Mitgliedern der Domkapitel beschlossen und von den Bischöfen, die sich vor ihrer Amtsübernahme eidlich zu ihrer Einhaltung verpflichten mussten, bestätigt wurden.

Die Anfänge der Wahlkapitulationen reichen in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zurück und stehen in engem Zusammenhang mit den damaligen politischen Verhältnissen. Seit dem Niedergang einer der beiden universalen Mächte, nämlich des mittelalterlichen Kaisertums, machten sich Bestrebungen nach Verselbständigung unter allen Ständen, weltlichen wie geistlichen, bemerkbar. Die Machthaber wurden zu eidlich bekräftigten Zugeständnissen an die Wähler gezwungen. Hier liegen auch die Keime der bischöflichen Wahlkapitulationen.

Sie entwickelten sich im Westen Europas, hauptsächlich in Deutschland. In Polen wurden sie vor den polnischen Teilungen nicht angewandt, nur im Ermland waren sie üblich. Deswegen gibt es, abgesehen von kleinen Notizen, keine polnische Literatur zu diesem Thema. Auf die Entstehung der ermländischen Wahlkapitulationen wirkten politische, soziale und kirchlich-rechtliche Faktoren ein. Die weit gediehene Selbständigkeit des Hochstifts Ermland innerhalb des Deutschordenslandes, die rechtliche und wirtschaftliche Unabhängigkeit des Bischofs und Domkapitels von der Deutschordensherrschaft, die vom Domkapitel erworbenen Privilegien und Rechte, sowie das Recht der freien Bischofswahl haben das ermländische Domkapitel dazu bewogen, sich der Wahlkapitulationen zur Wahrung sel-

nes Besitzstandes zu bedienen. Zum ersten Male wandte sie das Domkapitel im Jahre 1512 an und zwar bei der Wahl des Bischofs Fabian von Lossainen. Fortan legte das Domkapitel sie seinen Nachfolgern bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts vor.

Auf den Inhalt der ermländischen Wahlkapitulationen wirkten am stärksten die Mainzer Kapitulationen ein, die auch vielen anderen deutschen Domkapiteln als Muster dienten. Zwischen Mainz und dem Ermland bestanden seit jeher lebhaft Beziehungen, wovon liturgische Bücher zeugen. Vom Einfluss der Mainzer Kapitulationen auf die ermländischen zeugt die Ähnlichkeit der in ihnen berührten Probleme, z.B. die Veräußerung des Eigentums des Bistums, die Ernennung eines Administrators für die Zeit der Abwesenheit des Bischofs oder eines Koadjutors mit Nachfolgerecht sowie die Besteuerung der Untertanen. Das alles bedurfte der Zustimmung des Kapitels. Ämter und Stellen durften nur mit Einheimischen besetzt werden.

Die frühesten Kapitulationen waren untereinander verschieden, und auch die Zahl ihrer Artikel war ungleich. Erst nach der Überprüfung der Kapitulationen durch den Nuntius Commendone wurde die Zahl der Artikel auf 14 festgesetzt. Commendone untersagte für die Zukunft die Bildung neuer Artikel, was zu ihrer Verfestigung für die Dauer von zwei Jahrhunderten führte.



## AGENDA BISKUPA MARCINA KROMERA W DZIELE UJEDNOLICENIA LITURGII SAKRAMENTÓW ŚW. W POLSCE PO SOBORZE TRYDENCKIM

**Treść:** Wstęp. — I. Przedtrydencka liturgia sakramentów św. 1. Ogólny stan liturgii w Kościele. 2. Różne zwyczaje udzielania sakramentów św. w Polsce. 3. Postulaty ujednoczenia. — II. Metody i środki ujednoczenia liturgii sakramentów świętych zastosowane przez redaktorów *Agendy* Kromera. 1. Recepcja postulatów Soboru Trydenckiego. 2. Akomodacja rytu rzymskiego. 3. Akomodacja zwyczajów liturgicznych innych diecezji. 4. Środki ujednoczenia liturgii sakramentów św. — II. Proces przyjmowania się obrzędów liturgii sakramentów w redakcji Kromera w diecezjach polskich do wydania *Rytuału piotrkowskiego* (1631 r.). 1. Przedruki *Agendy* Kromera. 2. Zastosowanie *Agendy sakramentalnej* Kromera w edycjach *Agendy* H. Powodowskiego. 3. Elementy *Agendy sakramentalnej* Kromera w *Rytuale piotrkowskim*. — Zakończenie. *Zusammenfassung*.

### WSTĘP

Uchwalona przez Sobór Watykański II *Konstytucja o Liturgii* w artykule 23 mówi: „Celem zachowania zdrowej tradycji, a jednocześnie otworzenia drogi do upragnionego postępu, krytyczne rozpatrzenie poszczególnych części liturgii powinny poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie”. Tego rodzaju studiami mają być objęte szczególnie sakramenty święte, aby ich sprawowanie jak najprędzej zostało dostosowane do potrzeb miejscowych z uwagi na to, iż „celem sakramentów świętych jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Będąc zaś znakami, wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają”. Stąd też rodzi się potrzeba badania źródeł, w których zawarte są bogate pokłady autentycznej i zdrowej tradycji. Krytyczne rozpatrzenie form już istniejących pozwoli na wydobycie z nich tych elementów, które najlepiej odpowiadają duchowi odnowionej liturgii. Nowe zaś formy mają się rodzić zdaniem Soboru „niejako organicznie z form już istniejących”<sup>1</sup>.

Ponadto *Konstytucja o Liturgii* stwierdza, iż kompetentne kościelne władze terytorialne mają jak najrychlej przygotować rytuały krajowe, dostosowane do potrzeb miejscowych<sup>2</sup>. Nowy rytuał winien być poprzedzony wnikliwą analizą starszych rytuałów, aby wydobyć z nich i zachować na przyszłość zdrowe zwyczaje, stanowiące dorobek pokoleń.

Praca niniejsza stara się dać dokumentację źródłową w zakresie ujednoczenia form sprawowania liturgii sakramentów św. według *Agendy* Marcina Kromera. Rozpoczyna ona w Polsce okres agend prowincjonalnych i jako taka stanowi pierwszy etap ujednoczenia liturgii sakramentów podjęty najpierw na stopniu diecezji, następnie prowincji, by z kolei prowadzić do agendy ogólnokrajowej. Jako agenda powstała między

<sup>1</sup> Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Paris 1967 s. 21; s. 35, art. 59; s. 23, art. 23.

<sup>2</sup> Tamże, s. 37, art. 63.

dwoma ważnymi okresami w historii liturgii: przedtrydenckim i trydenckim budzi duże zainteresowanie. Analiza treści *Agendy* M. Kromera nasuwa szereg pytań. Na ile redaktorzy przy jej opracowywaniu sięgnęli do postulatów Soboru Trydenckiego i do rozpowszechniającego się wówczas rytu rzymskiego? Czy korzystali z rodzimych tradycji liturgicznych, czy też obcych? Ponadto zachodzi pytanie, jaką proponowali nową formę sprawowania sakramentów św. i co do niej wnieśli? Co z tej formy sprawowania liturgii weszło do następnych agend i na ile była dla nich wzorcem? W takim kontekście problemów *Agenda* Kromera nie była dotychczas jeszcze opracowywana<sup>3</sup>. Zajęto się tylko jej problematyką muzyczną i genezą powstania<sup>4</sup>. Prace te jednak nie podejmują problemu jej roli w procesie ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce.

Z zakresu dziejów liturgii sakramentów w Polsce pewne wyniki w swoich pracach przedstawił W. Schenk<sup>5</sup>, ale z racji syntetycznego ich ujęcia, problem *Agendy* Kromera potraktowany jest marginesowo. Inne prace zajmują się liturgią poszczególnych sakramentów w zakresie dziejów, stąd też niekiedy tylko nawiązują do *Agendy* Kromera<sup>6</sup>. Poza wymienionymi, wiadomości z tej dziedziny są raczej skąpe, ograniczają się w przeważnej części do wyliczenia agend, bądź jej niektórych obrzędów<sup>7</sup>.

Problem roli *Agendy* w procesie ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim jest zagadnieniem wymagającym opracowania.

Podstawę niniejszej pracy stanowią przede wszystkim księgi liturgiczne, synody prowincjonalne i diecezjalne oraz wytyczne Soboru Trydenckiego w zakresie liturgii sakramentów. Księgi liturgiczne zawierające obrzędy sakramentów św. w XVI wieku nazywano agendą. Takim terminem określano tę księgę w krajach słowiańskich i germańskich, natomiast w innych posługiwano się takimi nazwami jak: *manuale*, *pastorale*, *sacerdotale* oraz *rituale*. Po wynalezieniu sztuki drukarskiej nie-

<sup>3</sup> Opracowane zostały następujące agendy polskie: biskupa Henryka z Wierzbna; por. A. Franz: *Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau*. Freiburg i. Br. 1912. Wileńska: Z. Obertyński: *Agenda wileńska z 1499 r. Przegląd Teologiczny* 10(1929) 177—191. R. Kotuła: *Najstarszy druk polskiej agendy liturgicznej. Kwartalnik Historyczny* 38(1924) 331—332. Warmińskiej z 1512 i 1520 r.: A. Kolberg: *Die älteste Agende in der Diöcese Ermland und im Deutschordensstaate Preussen nach den ersten Druckausgaben von 1512 und 1520*. Braunsberg 1903. Powodowskiego: S. Dziwisz: *Agenda Hieronima Powodowskiego z roku 1511*. Kraków 1967 (Maszynopis — Papieski Instytut Liturgiczny w Krakowie). Rytułał Piotrkowski, który kończy proces ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce przez przyjęcie obrzędów redakcji rzymskiej: W. Wrona: *Dzieje Rytułał Piotrkowskiego. Polonia Sacra* 4(1951) z. 4 s. 328—380.

<sup>4</sup> L. Kałużński: *Muzykalia w Agendzie Kromera z 1578 roku*. Lublin 1960 (Maszynopis — Archiwum KUL). W. Nowak: *Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera. Studia Warmińskie* 6(1969) 173—210.

<sup>5</sup> W. Schenk: *Liturgia sakramentów świętych*. Cz. 1. Lublin 1962. Cz. 2. Lublin 1964. Tenże: *Źródła do badań dziejów liturgii rzymskiej w Polsce*. W: *Pastori i Magistro*. Lublin 1966: s. 122—133. Tenże: *Z dziejów liturgii w Polsce*. W: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*. Cz. 1. Lublin 1969 s. 139—218.

<sup>6</sup> M. Mikołajczyk: *Dzieje sakramentu chorych w Polsce do czasu wydania Rytułał Piotrkowskiego*. Lublin 1965 (Maszynopis — Archiwum KUL). S. Dziwisz, jw. Z. Zalewski: *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytułał Piotrkowskiego*. W: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Lublin 1973 s. 95—239.

<sup>7</sup> S. Chodyński: *Rytułał polskie*. W: *Encyklopedia Kościelna pod red. M. Nowodworskiego (=EKN)*. T. 24. Warszawa 1900 s. 1—38.



Epitafium biskupa Marcina Kromera. Wyk. J. Kompowski. Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

mał każda diecezja zabiegała o wydanie swoich własnych ksiąg liturgicznych a zwłaszcza agend, dlatego też wiek XVI jest w nie najbardziej bogaty. Stąd też dla ukazania problemu ujednoczenia liturgii sakramentów w Polsce XVI wieku poprzez *Agendę* Kromera, zostały wykorzystane wszystkie ważniejsze agendy począwszy od pierwszej polskiej agendy drukowanej w 1499 r. aż do 1631 r., które wywarły zasadniczy wpływ na kształtowanie się liturgii sakramentów<sup>8</sup>.

Główną podstawę pracy stanowi *Agenda* Kromera. Przygotowali ją z polecenia biskupa Marcina Kromera, koadiutora biskupa warmińskiego kardynała Stanisława Hozjusza, Walenty Sculteti i Samson z Woryn. Dzieli się ona na *Agendę sakramentalną* i *ceremonialną*. Pierwsza została wydrukowana w 1574 r. w Kolonii i zawiera obrzędy sakramentu: chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa oraz katechezy o tych sakramentach. Druga została opracowana przez tych samych autorów, a do druku przygotował ją Tomasz Płaza i zawiera obrzęd roku liturgicznego<sup>9</sup>. Obok ksiąg liturgicznych, ustaw synodalnych, zostały uwzględnione także 16 woluminów rękopisów znajdujących się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz Stifts- och Landsbiblioteket w Linköping w Szwecji, a zawierające listy osób związanych z redakcją, drukiem i rozpowszechnieniem *Agendy* Kromera.

Okres stanowiący przedmiot badań (1499—1631), jak również terytorium, zostały wytyczone księgami liturgicznymi przeznaczonymi do sprawowania liturgii sakramentów św. Ponieważ księgi te zostały przeznaczone dla takich ośrodków życia liturgicznego, jak: Wilno, Wrocław, Kraków, Warmia, Poznań, Gniezno, Płock i Lwów, przeto tym samym wskazują, że wnioski mogą dotyczyć całości ziem dawnej Rzeczypospolitej.

Przedmiotem pracy są następujące sakramenty: chrzest, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych i małżeństwo. Na wybór tylko pięciu sa-

<sup>8</sup> Agendy te dzielą się na trzy grupy: a. Agendy przedtrydenckie (1499—1564), b. *Agenda* Kromera wraz z jej przedrukami wykazująca wyraźne tendencje recepcji uchwał Soboru Trydenckiego i rytu rzymskiego, c. Agendy późniejsze zawierające elementy pracy Kromera i jego współpracowników, zmierzające do coraz bogatszego korzystania ze źródeł rzymskich, a zwłaszcza z *Rytuału* rzymskiego wydanego w 1614 roku (1591—1631). Tym sposobem zostały uwzględnione następujące agendy: 1499 — Wilno, 1499 — Wrocław, 1510 — Wrocław, 1514 — Kraków, 1517 — Kraków, 1520 — Warmia, 1533 — Poznań, 1549 — Gniezno, 1551 — Moguncja, 1554 — Płock, 1564 — Lwów, 1567 — rzymski *Rytuał* Castellano, 1574 — Warmia, 1574 — Kraków, 1578 — Warmia, 1578 — prowincja gnieźnieńska, 1591 — dla całej Polski (*Agenda* Powodowskiego) oraz jej kolejne wydania w 1596, 1598, 1605, 1617, 1614 — *Rytuał* rzymski, 1617 — Wilno i 1631 — *Rytuał* piotrkowski, który też zakończył historię agend polskich, a rozpoczął etap rytu rzymskiego w Polsce. W sumie stanowi to liczbę 24 agend i rytuałów. Oprócz polskich agend należało uwzględnić źródła zachodnie. Przy analizie rytu zawartego w *Agendzie* Kromera okazało się bowiem, że redaktorzy posługiwali się materiałem zawartym w *Sacerdotale* Castellano i w agendzie mogunckiej. Natomiast *Rytuał* piotrkowski jest akomodacją *Rytuału* rzymskiego z 1614 roku, który z tego powodu także wymagał studium porównawczego.

<sup>9</sup> *Agenda sacramentalia, ad vsum Dioecesis Varmiensis accommodata. Cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et Sacerdotibus perutile. Coloniae apud Maternum Cholinum 1574. Agenda caeremonialia, ad vsum Dioecesis Varmiensis accommodata, Opus aliarum quoque Dioeceseon Parochis et Sacerdotibus perutile. Coloniae apud Maternum Cholinum 1578.* Por. K. E. S. t. r. e. i. c. h. e. r.: Bibliografia polska (=Estr) XII, 70. W. N. o. w. a. k., Geneza, jw. s. 196—208.



kramentów skłoniła zawartość *Agendy*. Pozostałe zaś sakramenty znajdowały się w pontyfikałach, stąd też w pracy nie zostały uwzględnione.

## I. PRZEDTRYDENCKA LITURGIA SAKRAMENTÓW ŚW.

### 1. OGÓLNY STAN LITURGII W KOŚCIELE

Liturgia na przełomie średniowiecza i renesansu, w dobie rozwijających się nauk teologicznych, filozoficznych, zainteresowania sztuką i literaturą starożytną, pozornie tylko święciła triumfy. Liturgiczne prawo ustawodawcze w późnym średniowieczu znajdowało się przeważnie w rękach władz partykularnych, to jest biskupów oraz zwierzchników wolnych zakonów i klasztorów. Jakkolwiek mszał i brewiarz Kurii rzymskiej był podstawą dla edycji większości mszałów i brewiarzy, to jednak w układzie kalendarza, świąt, tekstów, oficjów jak również w sposobie rozmieszczenia tychże w księgach liturgicznych, panowała duża różnorodność. Owe partykularne prawodawstwo było pomostem przenikania prywatnej i ludowej pobożności w klasyczną liturgię rzymską w postaci lokalnych świąt, mszy wotywnych, prefacji, hymnów i sekwencji, oficjów oraz sakramentaliów<sup>1</sup>.

W związku z takim stanem rzeczy bardzo ucierpiał przed wszystkim mszał, którego *ordinarium* wykazywało nawet znaczne różnice, szczególnie w rytach wstępnych i kończących mszę św., przybierając dodatki maryjne.

Ryt przygotowania darów cfiarnych i towarzyszące mu modlitwy miały różny układ i w poszczególnych diecezjach często różniły się znacznie między sobą<sup>2</sup>. Kryzys ów, w zakresie liturgii mszy św., był podówczas niemalże zjawiskiem powszechnym w Europie i nie ominął również Rzymu. Różnorodność obrzędów niektórych części mszy św. potęgowały podręczniki pastoralne rozpowszechnione wśród duchowieństwa<sup>3</sup>.

Innym faktem, który znamionował stan liturgii w Kościele była różnorodność brewiarza i jego skomplikowany układ. Podobna sytuacja istniała w zakresie sprawowania liturgii sakramentów św. i sakramentaliów, powodując liczne nadużycia.

Odpowiedzią na ową różnorodność sprawowania liturgii był nurt, który wyszedł z Rzymu — a propagatorami jego byli franciszkanie i teatyni — zmierzający do ujednoczenia poprzez uzgodnienie jej z liturgią rzymską<sup>4</sup>. Pierwszym etapem tego dzieła miało być ujednoczenie życia

<sup>1</sup> H. Jedin: *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher. Ephemerides liturgicae* 59(1945) s. 5—38. B. Botte: *Riten und liturgische Familien. W: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hgb. A. G. Martimort. Bd. 1. Leipzig 1965 s. 39—43. J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia. Ed. 2. T. 1. Wien 1952 s. 171. A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902 s. 115. J. Brinktrine: *Msza święta. Przeł. L. Tatarska. Warszawa 1957 s. 89. P. Journel: Die tridentischen liturgischen Bücher (1568—1570). W: Handbuch der Liturgiewissenschaft, jw. s. 48. B. Opfermann: Der Lyoner Messritus. Liturgisches Leben 2(1935) s. 174—178.**

<sup>2</sup> W. Hożakowski: *Dzieje Mszy św. Poznań 1914 s. 191.*

<sup>3</sup> Zob. M. Zahajkiewicz: *Msza św. w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzimych komentarzy. Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia* 1971 t. 1 s. 152—191.

<sup>4</sup> P. Szczaniecki: *Służba Boża w dawnej Polsce. Poznań 1966 s. 158. H. Jedin, jw. s. 7.*

liturgicznego w diecezji, następnie prowincji, drugim zaś liturgii prowincjonalnych z liturgią rzymską<sup>5</sup>.

W Niemczech pragnieniu reformy liturgii dał wyraz synod prowincjonalny w Trewirze z 1549 r. polecając używać tylko własne (diecezjalne) księgi liturgiczne, a także synod w Moguncji, który nałożył biskupom pomocniczym chowiązek wydawania opinii o reformie rytuałów, mszałów i brewiarzy ich diecezji oraz przedłożenia swych uwag metropolicie, aby ten mógł zatroszczyć się o możliwie jednolite uformowanie liturgii w całej prowincji kościelnej. Ukoronowaniem tej tendencji było powołanie komisji dla reformy mszału, brewiarza i rytuału, a także opracowanie memoriału w r. 1562 do Soboru Trydenckiego, postulującego ujednoczenie liturgii<sup>6</sup>.

Francja, która w latach 1530—1540 wydała najwięcej ksiąg liturgicznych, również została objęta nurtem reformy kultu Bożego. Postulowano ujednoczenie liturgii parafii przez dostosowanie jej do zwyczajów katedry. Owocem reformy był również skierowany do Soboru memoriał, domagający się ujednoczenia mszału, brewiarza i rytuału<sup>7</sup>.

Próba reform życia liturgicznego w Anglii, dała znać o sobie dopiero za panowania Edwarda VI, przybierając na sile za rządów katolicki Marii Tudor. Synod w Canterbury z 1557 r. domagał się ujednoczenia ksiąg liturgicznych w całym królestwie do tego stopnia, by we wszystkich diecezjach był jeden ryt<sup>8</sup>.

Jedynie na obydwóch półwyspach południowoeuropejskich liturgia nie była zachwiana w jednolitości. We Włoszech obowiązywał ryt rzymski i stąd też wyszedł nurt ujednoczenia liturgii w całym Kościele. Również w Hiszpanii, gdzie od czasów Grzegorza VII (†1085) liturgia rzymska wyparła mozarabską, stan ksiąg liturgicznych, jako norma jednolitej służby Bożej, nie budził zastrzeżeń. Mimo to, z tych krajów dochodziły głosy, domagające się unifikacji liturgii rzymskiej<sup>9</sup>.

Sobór Trydencki zalecał, by przede wszystkim msza rzymska była wszędzie odprawiana w sposób jednolity. Papieżowi Piusowi V, jako rzeźnikowi uchwał soborowych, chodziło głównie o to, by modlitwę brewiarzową doprowadzić do pierwotnej formy, a mszałowi przywrócić normy z czasów Ojców Kościoła. Zamierzał uroczystości obrzędowe tak ujednoczyć, aby w całym Kościele Bożym był jeden sposób chwalenia Boga i jeden sposób odprawiania mszy św. Do rozwiązania tak poważnego problemu potrzebna była wieloletnia praca, dla której trwanie sesji soborowej było niewystarczające, a jej pośpiech i niepokój nie mogły zapewnić sprzyjających warunków<sup>10</sup>.

Sobór Trydencki zalecił reformę brewiarza i mszału i podniósł ją ze sfery partykularnych dążeń do problemu ogólnokościelnego. Jako ujednoczony mszał i brwiarz zostały teraz wzięte pod uwagę edycje rzymskie. Sobór opracował również zasadniczy kierunek reform. Zostały powołane odpowiednie komisje, których owocem pracy był brewiarz rzym-

<sup>5</sup> H. Jedin, jw. s. 8—15. B. Botte, jw. s. 42. W. Hozakowski, jw. s. 193.

<sup>6</sup> Concilium Tridentinum: Diariorum, actorum, epistolarum tractatum nova collectio. Ed. Societas Goerresiana T. 13. (=CT). Friburgi i. Br. 1950 s. 661—685. H. Jedin, jw. s. 8, 20 nn.

<sup>7</sup> CT, jw. s. 501—515. Reformatio Gallorum, 14 II 1561.

<sup>8</sup> H. Jedin, jw. s. 26.

<sup>9</sup> CT, jw. s. 624—632. H. Jedin, jw. s. 27.

<sup>10</sup> H. Jedin, jw. s. 37.

ski promulgowany przez papieża Piusa V dekretem *Quod a Nobis* 7 VII 1568 oraz mszał rzymski w 1570 r. również zatwierdzony przez tegoż papieża<sup>11</sup>.

## 2. RÓŻNE ZWYCZAJE UDZIELANIA SAKRAMENTÓW ŚW. W POLSCE

Różnorodność służby Bożej w całym Kościele i w Polsce wieku XVI była skutkiem decentralizacji, sięgającej początków tworzenia się liturgii poszczególnych kościołów katedralnych<sup>12</sup>.

Liturgia kościelna przysłała do nas wraz z chrześcijaństwem z Zachodu. Niezbędną książką dla każdego misjonarza był mszał, łącznie z podręcznikiem do sprawowania sakramentów. W krajach zachodnich, skąd przybywali do nas misjonarze, była rozpowszechniona od czasów frankońskich liturgia rzymska. Duży wpływ na różnorodność liturgii miały jednak uprawnienia biskupów.

Biskup Krakowa i jego kapituła do XII wieku postęgiwała się regułą Amalariusza z Metz i zawartymi w niej przepisami liturgicznymi<sup>13</sup>. Katedra w Poznaniu przyjęła liturgię rzymską, ale jej biskup miał możliwość dużej swobody w zakresie ustalania kalendarza świąt oraz ustalania porządku nabożeństw. Ks. J. Nowacki twierdzi, że katedra poznańska przyjęła kalendarz rzymski, a zasadnicza jego część opiera się na *Sakramentarzu* Grzegorza I, jego frankońskich uzupełnieniach oraz na elementach liturgii zakonu benedyktyńskiego<sup>14</sup>. Papież Grzegorz XI dał w 1373 r. biskupowi warmińskiemu Janowi II Stryprockowi władzę urzędzenia służby Bożej w katedrze z zaznaczeniem, by nie została skrócona, lecz raczej poszerzona<sup>15</sup>. Papież Aleksander VI zezwolił miastu i duchowieństwu Gdańska na sprawowanie służby Bożej według zwyczajów zakonu krzyżackiego<sup>16</sup>.

Biskupi ci pocztytywali sobie za obowiązek duszpasterski urządzać liturgię swoich kościołów, a tam gdzie takich rozporządzeń nie było, irzymano się porządku liturgii kościoła metropolitalnego<sup>17</sup>. Biskupi więc miejscowi pozwalali na lokalne odrębności, które mogły wystąpić w jednej diecezji, a pozostać nieznanne w drugiej.

Usankcjonowaniem prawnym owych tendencji odśrodkowych tworzenia się różnych tradycji sprawowania liturgii było też diecezjalne ustawodawstwo synodalne, które za wzór brało zwyczaje liturgiczne miejscowej katedry<sup>18</sup>. Tak było na Warmii i w sąsiednich diecezjach,

<sup>11</sup> Tamże. W. Hożakowski, jw. s. 193. Breviarium Romanum. Romae 1960: Dekret papieża Piusa V *Quod a Nobis* z 1568 r.

<sup>12</sup> PL 78, 932: „...rituum diversitas nascitur, tum ex diversis populorum moribus, qui non iisdem institutis possunt assuescere; tum ex diversis Ecclesiarum fundatoribus, qui rem suapte natura indifferentem et in medio positam, aliter atque aliter pro temporum ac locorum varietate constituerunt”.

<sup>13</sup> W. Abraham: Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Lwów 1925 s. 402. P. Szczaniecki, jw. s. 203.

<sup>14</sup> J. Nowacki: Dzieje archidiecezji poznańskiej. Poznań 1969 s. 737, 753.

<sup>15</sup> Codex Diplomaticus Warmiensis (=CDW). Bd. 2. Mainz 1864 s. 481.

<sup>16</sup> Z. Chodyński [Ed.]: Statuta Synodalia Diocesis Wladislawiensis et Pomeraniae. Varsaviae 1890 s. 35 nn.

<sup>17</sup> S. Chodyński, Rytuały, jw. s. 3.

<sup>18</sup> Bp W. Wójcik: Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawodawstwa kościelnego. W: Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce. T. 1. Lublin 1969 s. 453. S. Ch[odyński]: Sakramenty z prawa synodalnego. W: EKN t. 24 s. 175—199.

kiedy to ruch husycki usiłował podważyć niektóre obrzędy. Wówczas synod prowincji ryskiej obradujący w Elblągu w r. 1427 przypomniał zasadę, iż ceremonie i obrzędy, które zachowuje tradycja kościołów katedralnych są normą obowiązującą i powinny być zachowane przez wszystkie parafie, a wszelkie nowatorstwa, obce liturgii katedralnej zabronione<sup>19</sup>.

Problemem egzekwowania rozporządzeń biskupich i postanowień synodów w dziedzinie liturgii całej diecezji zajmowała się instytucja wizytatorów diecezjalnych. W czasie wizytacji byli zobowiązani zbadać, czy kapłani umieją odprawiać mszę św., sprawować sakramenty św. itp.<sup>20</sup>.

Różnorodność zaś liturgii sakramentów św. została utrwalona przez księgi liturgiczne, które w Polsce nazywano agendami. Posiadały je niemal wszystkie diecezje, co doprowadziło też do wytworzenia się odmiennych tradycji liturgicznych. Do takich ośrodków mających własne zwyczaje liturgiczne w swoich agendach należały:

Gniezno: Agenda siue obsequiale secundum rubricam ecclesiae metropolitanae Gnesnensis. Cracoviae 1549 (=Ag Gn 1549).

Kraków: Agenda secundum Rubricam ecclesiae Cathedralis Cracouiensis. Cracoviae ca. 1517<sup>21</sup> (=Ag Crac 1517).

Wrocław: Agenda Wratislaviensis. Strassbourg 1499 (=Ag Wr 1499).

Warmia; Agenda siue Benedictionale Commune Agendorum Cuilibet Pastori Ecclesiae necessarium. Basilee 1520 (=Ag Comm 1520)<sup>22</sup>.

Płock: Agenda ecclesiae Cathedralis Plocensis. Cracoviae 1554 (=Ag Pl 1554).

Wilno: Agenda siue exequiale diuinorum sacramentorum per venerabilem virum D. Martinum canonicum Vilnensis dyocesis edita. Gdano 1499 (=Ag Vill 1499).

Lwów: Rękopis: Agenda polska, albo sprawy kapłańskie, przy świętościach krześcijańskich Lwowskiego arcybiskupstwa. Lwów 1564 (= Ag Lw 1564) BJ 9957.

#### A. Chrzest

W omawianym okresie czasu liturgia chrztu stanowiła jeden akt i to zarówno dla dzieci, jak i dla dorosłych. Taka była praktyka parafialna, której obraz podają rytuály omawianej doby. Miejscem chrztu był zasadniczo kościół. Sam obrzęd chrztu był sprawowany w chrzcielnicy. Powinna ona być zbudowana z marmuru albo z kamienia, a w kościołach biedniejszych z drzewa, zamknięta na klucz dla bezpieczeństwa, przed zabieraniem wody chrzcielnej lub olejów św. do celów zabobonnych<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> F. Hipler [Ed.]: Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses. Brunsbergae 1899, kol. 5, 302--303. W. Nowak, Geneva, jw. s. 178.

<sup>20</sup> S. Librowski: Wizytacje diecezji wrocławskiej. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1965 t. 10 s. 196 nn. T. Glemma: Wizytacje diecezji krakowskiej. *Nasza Przeszłość* 1946 t. 1 s. 46.

<sup>21</sup> Estr XII, 70 podaje jej datę edycji ca 1520 tak samo EKN, t. 24 s. 4. Centralny Katalog Starych Druków w Polsce przy Bibliotece Narodowej w Warszawie podaje jej datę druku na ca 1517 r. Znajduje się: Ossol XVI Qu 3218; Olsztyn B. Sem. Dp 367; BKUL XVI 471.

<sup>22</sup> Jest to kolejne wydanie agendy z 1505 r. (BKap Wrocław) powłórzzone w 1512 i 1520 (BU Poznań Tł 3080). Por. Katalog Starych Druków BN w Warszawie.

<sup>23</sup> Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty. Ed. J. S a w i c k i. Concilia Poloniae (=CP). Wrocław 1963 s. 448: synod wrocławski z 1466: „Praeterea ut omnes

Instytucja rodziców chrzestnych była w dobie przedtrydenckiej bardzo zróżnicowana, zarówno co do ilości osób, jak również ich kwalifikacji moralnych i zobowiązań<sup>24</sup>. W prawodawstwie liturgicznym rodzice chrzestni byli nazywani: *patrini*, *compatres*, *commatres*<sup>25</sup>. W Polsce w praktyce parafialnej nazwano ich „kmostr”, „kmoszka”, na Warmii „potek” i „potka”<sup>26</sup>.

Czas udzielania chrztu również nie był określony, synody regulowały ten problem przez polecenie, by chrzcic *quacunque hora*<sup>27</sup>. Księgi liturgiczne poszczególnych diecezji w sposobie sprawowania sakramentu chrztu odznaczały się dużą różnorodnością. Agendy wileńska, wrocławska, krakowska, warmińska i lwowska posiadały tylko jeden formularz chrztu dzieci, zarówno chłopców jak i dziewcząt, z zaznaczeniem tylko specjalnych modlitw odnośnie do płci. Najbogatszy zestaw posiadała agenda poznańska gdyż zawierała aż pięć formularzy. Odrębność agendy gnieźnieńskiej uwidoczniła jest przez umieszczenie obrzędu chrztu dorosłych. Agenda plocka bogata w opracowania teologiczne i prawne sakramentu chrztu posiadała trzy formularze.

Wszystkie agendy zgodne są w podziale obrzędów chrztu na dwie części: jedna, od obrzędów wstępnych aż do odrzekania się ducha złego dokonywała się przed kościołem, druga zaś odbywała się w kościele i rozpoczynała ją ceremonia wyrzeczenia się ducha złego, a kończyło ją błogosławieństwo<sup>28</sup>. We wstępnych obrzędach występują już różnice poszczególnych agend w kwestii stawiania pytań przez kapłana: o płęć dziecka, imię<sup>29</sup>, owych pytań nie posiadają agendy: wileńska, warmińska i plocka.

Celem zestawienia różnic i podobieństw poszczególnych agend pomocnym będzie następujący schemat porównawczy:

ecclesie, que habent fontem baptismalem, si nequeunt habere lapideum, habeant ligneum ad officium baptisimi in latitudine, et longitudine competenti". Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), B<sub>4</sub>, k. 54 nn. (Bisztynek): „Baptisterium ligneum cancellis ligneis circumdatum situm in angulo ad cornu Epistolae circa altare maius: in eo est cocubus cupreus introculosus pro aqua Baptismali". Tamże, k. 27, (Reszel): „In Baptisterio lapideo: Cocubus cupreus cum aqua baptismali, Sabbato Pasche et Pentecostes consecrata". Johannes de Łukow, Monita ad Parochos (1488). Opr. P. David. Kraków 1936 s. 18. A. Franz: Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters. Bd. 1. Graz 1960 s. 53.

<sup>24</sup> Synody: prow. gnieźn. 1279, 1512 mówią o trzech, także krakowski z 1420, wrocławski 1402; dwoje albo jeden, synod przemyski z 1415 r. Por. S. Chodyński, Sakramenty, jw. s. 179—180. W. Schenk, Liturgia, jw. cz. 1, s. 46. CP, t. 4 s. 163; t. 2, s. 127. F. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 29.

<sup>25</sup> CP, t. 8 s. 127: synod chełmski z 1425; t. 4, s. 163.

<sup>26</sup> Por. Rkp Ag Lw 1564, k. 9: „A po Euangelij kaplan niechay mowi paczierz i niechay napomni kmostr i kmoszki żeby tesz mówily". Także A. Brückner: Słownik etymologiczny języka polskiego. Wyd. 2. Warszawa 1970 s. 239.

<sup>27</sup> CP, t. 10 s. 448 (synod diecezji wrocławskiej z 1466 r.).

<sup>28</sup> Ag Pos 1533, k. 79 vi Ag Gnieś 1549, k. 7 v mówią, że obrzędy rozpoczynają się przyniesieniem dziecka przed kościół. Ag Pl 1554 mówi „Ante fores ecclesiae”; pozostałe nie czynią wzmianki na ten temat, ale przed drugą częścią obrzędów przypominają: Ag Wr 1499, k. 7 r: „Introducendo puerum cum stola dic Ingredere...". Ag Vil 1499, k. E v: „Dans stolam compatribus. Ingredere...". Ag Crac 1517, k. 16 r: „Asperge aqua benedicta ante fores ecclesie infantes ... et introduces in ecclesiam". Ag com 1520, s. 22: „inferuntur demum infantes ecclesiam".

<sup>29</sup> Ag Wr 1499, k. 3 v. Ag Crac 1517, k. 6 r. Ag Pos 1533, k. 70. Ag Gnieś 1549, k. 8 r. Ag Pl 1554, k. 7 r: „Interroga quis vocetur puer et die".

## a. Czytania

We wszystkich agendach po obrzędach wstępnych, następowało odczytanie fragmentu Ewangelii<sup>30</sup>, w którym jest mowa o błogosławieństwie dzieci. Agenda warmińska podaje tekst według św. Marka 10, 13-16; inne agendy według św. Mateusza 19, 13-15. Niektóre agendy (Wrocław, Kraków, Poznań, Gniezno, Płock, Lwów) przy sprawowaniu sakramentu chrztu na zakończenie obrzędów polecały w ramach błogosławieństwa odczytać Prolog św. Jana<sup>31</sup>.

## b. Modlitwy

Do modlitw, które odmawiali wierni podczas liturgii chrztu należały: *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo*. Modlitwy te następowały po odczytaniu Ewangelii. Na różnorodność tego z kolei aktu wpływały rubryki ustalające wiele sposobów ich odmawiania. W agendzie poznańskiej i płockiej nakazuje je odmawiać kapłanowi razem z wiernymi. Pozostałe agendy mówią, iż te modlitwy winni odmawiać współobecnii przy chrzcie rodzice chrzestni. Tylko w agendzie warmińskiej modlitwy te odmawiał sam kapłan, trzymając rękę wyciągniętą nad dzieckiem, po czym zwracał się do rodziców chrzestnych z poleceniem, by skoro dziecko dorośnie, nauczyli je *Ojcie nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Wierzę w Boga*<sup>32</sup>.

## c. Obrzędy

Czynnikiem najbardziej decydującym o różnorodności liturgii chrztu były obrzędy czyli ceremonie. We wszystkich agendach znajdował się obrzęd podania do ust dziecka poświęconej soli. Był on jednak bardzo zróżnicowany co do formy towarzyszącej temu gestowi, jak i co do sposobu jego wykonania. Innym obrzędem było naznaczenie śliną zmieszana z ziemią znaku krzyża nozdrzy i uszu. Był on także zróżnicowany w poszczególnych agendach. Na Warmii znak krzyża kreślił kapłan tylko śliną. Przy obrzędzie tym kapłan dotykał ręką najpierw nozdrzy, następnie uszu, wypowiadając odpowiednią formę modlitewną, która jest jednakowa we wszystkich agendach<sup>33</sup>.

Pekropienie wodą święconą przed wprowadzeniem dziecka do kościoła to następny obrzęd. Ceremonia ta znajduje się w agendzie krakowskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej, płockiej i lwowskiej. Agenda krakowska zaznacza, że obrzęd ten należy wykonać przed drzwiami kościoła<sup>34</sup>. Rubrykę tę powtórzy agenda gnieźnieńska dodając, że należy pokropić wodą święconą także rodziców chrzestnych.

W liturgii chrztu wszystkie tradycje liturgiczne przewidują procesyjne wejście do kościoła. Na czele procesji szedł kapłan, podawał stułę i odmawiał odpowiednie modlitwy liturgiczne. Obrzęd ten jest również zróżnicowany zarówno co do modlitw mu towarzyszących jak i gestów. Najprostszy jest w agendzie warmińskiej, bo całość jego tworzy tylko rubryka i odmówienie modlitwy, najbogatszy w krakowskiej.

<sup>30</sup> H. Schmidt: *Introductio in liturgiis occidentalem*. Roma 1960 s. 287 nn.

<sup>31</sup> A. J. Jungmann, *iw.* t. 2 s. 555.

<sup>32</sup> Ag Pl 1554, k. 9 r. Ag comm, s. 21.

<sup>33</sup> „Effeta, quod est adaperire (deinde nares dicens) In odorem suavitatis, (De-mum aurem sinistram) Tu autem effugare diabole, appropinquabit enim iudicium dei”.

<sup>34</sup> Ag Crac 1517, k. 9 v. Ag Pos 1533, k. 75 v.

Namaszczenie olejem katechumenów przed udzieleniem chrztu jest obrzędem posiadającym najmniej różnic w poszczególnych agendach. Również tylko niewielka różnica zachodzi przy namaszczeniu krzyżmem po chrzcie świętym.

Przekazanie szaty białej występuje w każdej agendzie, przy czym zachodzą małe różnice w formule towarzyszącej temu obrzędowi, jak również przy przekazaniu zapalanej świecy<sup>35</sup>.

Egzorcyzmy natomiast zachowują tylko pewne różnice w gestach i słowach<sup>36</sup>.

#### d. Forma i materia

Formuła sakramentu chrztu we wszystkich agendach nie była jednokowa. Wprawdzie nie było istotnych zmian i różnic, ale daje się zauważyć brak jednolitości w jej ujęciu. Poszczególne agendy można podzielić na następujące grupy: w formule sakramentalnej nie występuje imię mającego przyjąć chrzest (Wilno, Wrocław), a drugą grupę stanowią te agendy, które na początku formuły sakramentalnej wymieniają imię dziecka. Taką formułę preferują agendy: krakowska, warmińska<sup>37</sup>, poznańska, gieźnińska, płocka i lwowska. Panowała też różnorodność przy samym obrzędzie polewania wodą podczas wymawiania formuły sakramentalnej. Agendy wileńska i warmińska<sup>38</sup> mówią o chrzcie przez zanurzenie. Pozostałe, polecają udzielać chrztu przez trzykrotne polanie.

#### B. Eucharystia

Według starożytnego prawa chrześcijańskiego istniał obowiązek przechowywania Najświętszego Sakramentu w kościołach parafialnych jedynie w celu udzielania komunij św. chorym<sup>39</sup>. Przechowywano go jednak i w kościołach katedralnych<sup>40</sup>, które nie spełniały funkcji duszpasterskiej, jak również w kościołach klasztornych; w kościołach filialnych zaś tylko w tych, przy których rezydował duszpasterz, z uwagi na troskę o chorych<sup>41</sup>.

Tradycyjne i w omawianej epoce jeszcze najczęstsze miejsce przechowywania Bożego Ciała stanowiły ściany prezbiterium, zawsze jednak poza ołtarzem. W kościołach o wydłużonym prezbiterium tabernakulum miało kształt domku, szafki i było zawieszane lub przymocowane do ściany prezbiterium lub filaru kościelnego<sup>42</sup>, w XVI wieku dekorowano je

<sup>35</sup> Ag comm ma małe dodatki w formułach w relacji do pozostałych agend.

<sup>36</sup> Do gestów przy tym obrzędzie należą technicznie oraz znaczenie znakiem krzyża.

<sup>37</sup> Ag comm, s. 24: „N... Et ego te baptiso...”.

<sup>38</sup> Ag comm, s. 23: „Tunc sacerdos accipiens primum masculos... mergat vel fundat caput aqua benedicta dicens...”.

<sup>39</sup> Georg Matern: Kultus und Liturgie der allerh. Altarssakraments im Ermland. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland (=PDE)* 1902 s. 85. Por. CP, t. 10 s. 386—387; synod z 1410 r.: „quod istud sacratissimum sacramentum post missarum sollemnia pro usu infirmorum et decedentium reservari non debet”.

<sup>40</sup> CDW Bd 3 s. 503.

<sup>41</sup> G. Matern, jw. Bp Wójcik: Przechowywanie Eucharystii na Śląsku w wieku XVI i XVII. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966 s. 186.

<sup>42</sup> Bp Jan Obłąk: Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku. *Studia Warmińskie* 1969 t. 6 s. 6 nn.

w stylu gotyckim i renesansowym<sup>43</sup> otoczone żelazną kratą zamkniętą na klucz, który przechowywał proboszcz<sup>44</sup>. Przechowywano w nim oprócz Eucharystii także naczynia liturgiczne, monstrancje, naczynia do ablucji komunikujących, bursy dla chorych, stuły, oleje św.<sup>45</sup>. Przed tabernakulum świeciła się wieczna lampka<sup>46</sup>. Naczynia, w których przechowywano Najświętszy Sakrament, w późnym średniowieczu nazwano w powszechnym użyciu tabernakulum, *custodia*, *pyxis*, *capsa*, rzadziej *ciborium*<sup>47</sup>. Synod prowincji ryskiej z roku 1428 zaznacza ogólnie, iż Eucharystia powinna być przechowywana w miejscu wyraźnie widocznym, czystym i dobrze zamkniętym<sup>48</sup>. Podobne stanowisko zajmuje synod warmiński z 1497 r.

Ponieważ w tabernakulum przechowywano Najświętszy Sakrament zasadniczo tylko na potrzeby chorych, dlatego też w puszkach niewiele było hostii konsekrowanych. Wizytatorzy parafii warmińskich stwierdzają, że w Biskupcu było 10, Bisztyнку 2, a Reszlu 10<sup>49</sup>. Przechowywaniu Eucharystii przyświecał też cel adoracji przez wiernych.

Synod wileński w 1528 poleca, aby kapłan udający się do chorego z Eucharystią, zostawił część Hostii świętych dla adoracji wiernych<sup>50</sup>. Renowacji, czyli odnowienia przechowywanych świętych postaci, należało dokonywać raz na miesiąc, na Warmii co dziesięć dni<sup>51</sup>; w praktyce jednak duszpasterskiej nie były te przepisy ściśle przestrzegane<sup>52</sup>. Komunię św. rozdzielano wiernym zasadniczo po mszy św. i to pod jedną postacią. Odchodzącym od ołtarza kleryk podawał na ablucję trochę wina do picia w kielichu specjalnie na to przeznaczonym<sup>53</sup>. Kapłani udzielali komunii św. z pateny, a nie z puszki; konsekrowano tyle, ile potrzeba było do udzielenia<sup>54</sup>. Udzielano nad obrusem rozpostartym na stole, albo na ławce umieszczonej między prezbiterium a nawą, do której podchodzili komunikujący<sup>55</sup>.

<sup>43</sup> Bp Wójcik, jw. s. 188.

<sup>44</sup> ADWO, B<sub>4</sub>, k. 98: (Biskupiec): „Ciborium clauditur cratibus ferrei et seratura bona”; B<sub>1</sub>, A, k. 377—278 (Lubomino); B<sub>1</sub>, B, k. 271—2 (Lidzbark).

<sup>45</sup> ADWO, B<sub>1</sub>, B, jw.

<sup>46</sup> Zwyczaj ten znany na Zachodzie od XIII wieku, w Polsce staje się praktyką codzienną w XVI wieku. Por. W. Schenk, Z dziejów liturgii, jw. s. 161. Na Warmii zwyczaj ten znany w XV w. Por. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 275: „Eucharistie quoque sacramentum singulis mensibus renovari debet et lumen ardens sive lampas habeatur ante eucharistiam tempore diurno et nocturno”. Usankcjonował go dopiero w całym Kościele Sobór Trydencki. Por. Bp W. Wójcik, jw. s. 197.

<sup>47</sup> G. Matern, jw. s. 118. T. Długosz: Sprawy liturgiczne w diecezji krakowskiej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 4(1951) s. 301. Hostii św. nie wkładano bezpośrednio do puszki, ale najpierw do sakiewki lub woreczka z płótna lnianego, czasem jedwabnego i dopiero wtedy wkładano do puszki. Por. ADWO, B<sub>4</sub>, k. 99: „Venerabile Sacramentum asservatur in capsula cuprea inaurata velata stronhiolo, in qua continebatur sacculus lineus cum 10 hostiis”.

<sup>48</sup> F. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 275, 323.

<sup>49</sup> ADWO, B<sub>4</sub>, 98, 27 54 nn. Por. Bp J. Obłąk, jw. s. 9.

<sup>50</sup> CP, t. 2 s. 128.

<sup>51</sup> F. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 275.

<sup>52</sup> Bp W. Wójcik, Przechowywanie, jw. s. 196.

<sup>53</sup> J. A. Jungmann, jw. t. 2, s. 464 nn. ADWO, B<sub>4</sub>, k. 98 (Biskupiec): „Calix aereus pro ablutione communicantium”. Por. W. Schenk, Z dziejów liturgii, jw. s. 161. ADWO B<sub>1</sub>, B, k. 271 (Lidzbark): „cochlear pro ablutione communicantium”.

<sup>54</sup> Por. G. Matern, jw. s. 85.

<sup>55</sup> Na miejsce tejsze ławki zaczęto wprowadzać drewniane lub kamienne bariery. Były one niskie, aby komunikujący mogli swobodnie przed nimi uklęknąć. Por. J. A. Jungmann, jw. t. 2, s. 465.



Agendy z czasów przed Kromerem pomijają obrzędy komunii św. Jedyne źródło ich poznania może stanowić rękopis agendy lwowskiej Jana z Trzciany. Według tego dokumentu na liturgię komunii św. składało się pouczenie wygłoszone przez kapłana o odkupieniu Chrystusa i jego obecności w Eucharystii<sup>56</sup>. Następnie rubryka polecała kapłanowi, by odmówił razem z przystępującymi do komunii św. słowa setnika: „Panie Jezu Kriste nie jestem dostoiem, abyś wszedł pod przykrycie moje. Ale rzecz słowem że bendzie dusza moja zbawiona i boże bądź miłościw mnie grzesznemu”. Przy samym rozdzielaniu już komunii św. kapłan miał mówić: „Czialo ij krew pana naszego niechaj strzeże dusze twej ij cziala twego ku zbawieniu wiecznemu. Amen<sup>57</sup>. Komunię św. przyjmowano pod jedną postacią. Niemniej jednak pod wpływem ruchu reformato-  
rów domagających się komunii pod dwiema postaciami w niektórych diecezjach ją praktykowano<sup>58</sup>.

Sposób udzielania komunii św. chorym czyli tzw. wiatyk w Polsce do czasów *Agendy* Kromera był bardzo zróżnicowany. Każda diecezja miała pewne odrębności przy jego sprawowaniu.

Księgi liturgiczne tylko niewielu diecezji podawały sposób udzielania komunii chorym; należą do nich: agenda krakowska, poznańska, gnieźnieńska, płocka oraz lwowska<sup>59</sup>. Agendy diecezji wileńskiej, wrocławskiej nie posiadają odrębnego ceremoniału wiatyku; komunię chorych łączono tam z namaszczeniem olejami św. Agenda warmińska z 1520 nie czyni wzmianki na ten temat.

Liturgia komunii św. chorych składała się z następujących części:

a. Obrzędy wstępne

Wszystkie wyżej wymienione agendy podkreślają zgodnie, iż wezwany przez chorego kapłan, ubrany w komże po zakończeniu mszy św. bierze Ciało Pańskie. Agenda krakowska i płocka w kwestii stroju kapłana powołuje się na postanowienia papieża Honoriusza III nakazujące, by kapłan był ubrany w komże i stułę<sup>60</sup>, poprzedzany przez niosących świece, przy uderzaniu w dzwony, niosąc puszkę i odmawiając psalm 50, udawał się do chorego<sup>61</sup>. Po przyjeździe do domu chorego miał wszystkich pozdrowić. Agenda lwowska mówi o pokropieniu wodą święconą mieszkania chorego przy jednoczesnym odmawianiu antyfony: „Pokrop mnie”.

Kolejne obrzędy są bardzo zróżnicowane, z wyjątkiem agendy poznańskiej i gnieźnieńskiej, w których zachodzi zbieżność. Agenda płocka, która jest najbogatsza w obrzędy, w tym miejscu podaje najpierw modlitwy,

<sup>56</sup> Rkp Ag Lw 1564, k. 43: Upominanie ku przystępowaniu.

<sup>57</sup> Tamże, k. 44 v.

<sup>58</sup> Niektóre kraje jak Bawaria, Austria, Węgry i Czechy otrzymały takie pozwolenie na tego rodzaju praktykę. Por. W. Schenk, Liturgia, jw. cz. 1 s. 103. Polska mimo starań króla Zygmunta Augusta takiego przywileju nie otrzymała. Por. E. Rykaczewski [ed.]: Relacje nuncjuszków apostołskich i innych osób o Polsce od 1548 do 1690. T. 1. Berlin-Poznań 1864 s. 28—29. Diecezja wrocławska mocą brewe Piusa IV z dnia 29 lipca 1564 otrzymała pozwolenie na udzielanie komunii św. pod dwiema postaciami także świeckim. Przywilej ten został zniesiony przez synod w 1594 r. Por. CP, t. 10 s. 631.

<sup>59</sup> Ag Crac 1517, k. 17 v — 18 v. Ag Pos 1533, k. 100 r. Ag Gnies 1549, k. 26 r — 29 v. Ag Pl 1554 posiada dwa warianty: pierwszy pełny, k. 55 v — 63 v, drugi skrótowy, k. 62 v — 65 r. Rkp Ag Lw 1564, k. 48 v — 49 r.

<sup>60</sup> Ag Crac 1517, k. 17 v: „habitu decenti indutus”. Ag Pl 1554, k. 55 v.

<sup>61</sup> Ag Pl 1554, k. 56.

po których następował dialog kapłana z chorym, zmierzający do potwierdzenia przez chorego celu wezwania kapłana, który z kolei serdecznymi słowami zachęcał do szczerej spowiedzi. Po spowiedzi kapłan zachęcał chorego do darowania bliźnim uraz, odmawiał prośbę do Boga o zmiłowanie, zalecał ponowną spowiedź po przyjsciu do zdrowia, gdyż w danej chwili nie może mu nałożyć należytej pokuty ze względu na chorobę. Wreszcie wchodzili wierni, a kapłan odmawiał modlitwy, po których włożywszy rękę na głowę chorego udzielał odpustu zupełnego. Agenda plocka zalecała go jeszcze raz udzielić przed samą komunią.

#### b. Forma udzielania wiatyku

Obrzędy udzielania komunii św. są krótkie, niemniej jednak w poszczególnych agendach zachowują odrębności i różnice. Po modlitwach, następował obrzęd udzielania komunii św. choremu, przy czym formuła towarzysząca temu obrzędowi była różna: *Corpus et sanguis domini nostri Jesu christi proficiat tibi in vitam aeternam* (Poznań, Gniezno); *Corpus domini nostri ihesu christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen. Pax tecum* (Kraków); *Corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam et corpus tuum, et proficiat tibi in vitam aeternam. Amen.* (Płock).

#### c. Ryt zakończenia

Najprostszy ceremoniał zakończenia miały agendy poznańska i gnieźnieńska, jednakowy w swoim schemacie. Kapłan odmawiał tylko jedną modlitwę, w której prosił, aby komunia św. przyjęta przez chorego była dla niego środkiem życia wiecznego. Modlitwa ta występuje jeszcze w agendzie plockiej.

Obrzęd zakończenia komunii chorych w agendzie krakowskiej był zupełnie różny od poprzednich. Kapłan najpierw poświęcał chorego wodą święconą, udzielał błogosławieństwa oraz w serdecznych słowach nawoływał chorego do wdzięczności Bogu za komunię św. Ten sam obrzęd znajduje się także w agendzie plockiej z zaznaczeniem, by chory wzywał wstawiennictwa NMP, św. Michała Archanioła, Piotra i Pawła oraz Wszystkich Świętych.

Wszystkie agendy zachowują natomiast zgodność co do przepisów kończących wiatyk, iż nie wolno z tej okazji załatwiać żadnych spraw świeckich, a w drodze powrotnej kapłan miał odmawiać psalm 50.

#### C. Pokuta

Niewiele jest źródeł z historii liturgii, na podstawie których można by odtworzyć sposób administrowania liturgii sakramentu pokuty wieku XVI z czasów przed *Agendą* Kromera. Spośród ksiąg liturgicznych przeznaczonych do sprawowania sakramentów tylko agenda plocka, gnieźnieńska i poznańska mówią o nim i to na marginesie udzielania komunii św. chorym.

Gdy Polska przyjęła wiarę chrześcijańską, pokuta publiczna pierwszych wieków ustąpiła pokucie prywatnej. Pokutę publiczną stosowano w Polsce nadal tylko przy ciężkich, publicznie też znanych przestępstwach. Synod warmiński z 1565 r. zachęcał do pokuty publicznej. W diecezji krakowskiej zapewne nie istniała ona już w tym czasie, gdyż in-

strukcja dla posłów kapituły krakowskiej na synod prowincjonalny w r. 1554 podaje, że biskupi jej nie wymagają<sup>62</sup>.

O pokucie prywatnej, zwanej w Polsce spowiedzią dowiadujemy się z działalności św. Ottona z Bambergu (†1139), który zachęcał nowonawróconych Pomorzan do przystępowania do spowiedzi trzy lub cztery razy w roku, o ile nie więcej<sup>63</sup>. Sobór Laterański IV (1215) zobowiązał wiernych do spowiedzi raz w roku. Statut ten ogłoszono na synodzie w Budzie dla Węgier i Polski. Praktyka duszpasterska poszła w tym kierunku, by spowiedź wielkanocną połączyć z Wielkim Tygodniem, tak iż duszpasterze z trudem mogli zadośćuczynić potrzebom spowiadających się. Świadczą o tym skargi podnoszone na synodzie poznańskim z r. 1420 oraz warmińskim z 1449 i 1497 r.<sup>64</sup>.

Gdy chodzi o obowiązek spowiedzi, podręczniki pastoralne dla duszpasterzy, wychodząc z nauki Soboru Laterańskiego, polecają wszystkim dorosłym, by spowiadali się w okresie Wielkiego Postu. Nie było też jednolitości w zakresie częstotliwości spowiedzi. Synody aż do 1575 r. stały na stanowisku spowiedzi li tylko wielkanocnej, nauczania teologów szły w kierunku częstej spowiedzi i komunii, a nawet spowiedzi po każdym ciężkim grzechu<sup>65</sup>.

Co do liturgii i obrzędów przy sakramencie pokuty najwyraźniej panowała daleko idąca swoboda, gdyż agendy nawet ich nie podają<sup>66</sup>. Najwidoczniej tolerują zwyczaje podane przez synody diecezjalne lub podręczniki pastoralne<sup>67</sup>, dlatego właściwym źródłem rozpoznania będą dokumenty wcześniejsze, do których należą statut synodu krakowskiego z 1423 r., powtórzony przez synod chełmski z lat 1434—1440, oraz traktat Mikołaja z Błonia<sup>68</sup>.

O sposobie wyznawania grzechów księgi liturgiczne nie podają żadnego szczegółu. Świadczy to, że w tej materii panowała dowolność. Autor podręcznika pastoralnego przeznaczonego dla kapłanów Gwido z Monte Rocher poleca spowiadać się według siedem grzechów głównych lub według fragmentu z listu św. Pawła do Rzymian 1, 18-32<sup>69</sup>. Oryginalną formę zestawu grzechów przedstawia rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr 3298<sup>70</sup>. Zestaw ten mógł stanowić sposób przygotowania się do spowiedzi i wyznawania grzechów. Wprawdzie w podręcznikach pastoralnych XVI wieku nie wymienia się, ale w wieku XIV była w użyciu for-

<sup>62</sup> F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 46; synod z r. 1565. B. Ulanowski: *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w XVI wieku. Archiwum Komisji Prawniczej* 1895 t. 1 s. 420.

<sup>63</sup> W. Schenk, *Z dziejów liturgii*, jw. s. 164.

<sup>64</sup> CP, t. 7 s. 153. F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 16, 28.

<sup>65</sup> W. Nowak: *Teologia sakramentów świętych w polskim duszpasterstwie parafialnym doby przedtrydenckiej. Studia Warmińskie* 1973 t. 10 s. 206—210.

<sup>66</sup> Nie posiada Ag Vil 1499, Ag comm 1520; pozostałe posiadają przy okazji udzielania sakramentu chorych, a tylko Rkp Ag Lw 1564 podaje osobno.

<sup>67</sup> Mikołaj z Błonia: *Tractatus de sacramentis et diuinis officiis ac eorum administratione*. Cracoviae 1529 k. 22. Por. Thomas de Aquino: *Summa Theologiae*, III Supl. q. 8, a. 5. H. Denzinger, A. Schönmetzer [ed.]: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona 1963 (=D) 437. Johannes de Łuków, jw. s. 11.

<sup>68</sup> U. Heyzmann: *Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi*. Kraków 1875 s. 71—73. CP, t. 4 s. 140—142. Mikołaj z Błonia, jw. k. 22—23 v.

<sup>69</sup> W. Nowak, *Teologia*, jw.

<sup>70</sup> T. Długosz: *Confiteor. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 4(1957) z. 1 s. 91—94.

ma wyznawania grzechów ułożona na kanwie modlitwy *Ojcie nasz* — tak miała się spowiadać bł. Dorota z Mątówów<sup>71</sup>.

Nie było również w Polsce jednakowej formy rozgrzeszenia. Agenda wrocławska podawała formułę rozgrzeszenia deprekatywną. Formułę tę podaje się przy obrzędach namaszczenia olejami św. chorego przewidując najpierw spowiedź, później odpowiednie modlitwy z udziałem wiernych, a dopiero po tych modlitwach kapłan kładł rękę i stulę na głowę chorego, i udzielał rozgrzeszenia<sup>72</sup>.

Diecezja krakowska posiada dwie formuły rozgrzeszenia. Jedną, taką samą jak wrocławską, której polecała używać przy udzielaniu sakramentu namaszczenia<sup>73</sup>; drugą zupełnie inną, którą stosowano przy udzielaniu komunii chorych<sup>74</sup>. W jednym i drugim wypadku wypowiadał je kapłan zaraz po wyznaniu grzechów przez penitenta.

Agenda warmińska miała jeszcze inną formułę rozgrzeszenia, którą nakazywała stosować przy udzielaniu sakramentu namaszczenia chorych, i to na zakończenie obrzędów. Formuła ta była, również jak we wrocławskiej, deprekatywna: *Deus misericors, deus clemens, deus qui multitudinem indulgentiarum nulla temporum lege concluderis, sed postulantibus misericordie tue janua aperis, penitentibus etiam sub ipso vite termino non repellis respice propitius super hunc famulum tuum N. remissionem omnium peccatorum suorum tota cordi confessione poscentem, renova in eo piissime pater quod actione, quod verbo, quod ipsa denique cogitatione dyaboli fraude viciatum est et unitati corporis ecclesie membrum tue redemptionis annecte, miserere gemitum, miserere lacrimarum et non habentem fiduciam nisi in tua misericordia ad sacramentum reconciliationis admitte. Per christum*<sup>75</sup>.

Diecezja gnieźnieńska i poznańska posiadały formuły rozgrzeszenia dwojakiego rodzaju. Formuła rozgrzeszenia stosowana przez kapłana przy słuchaniu spowiedzi z racji udzielania komunii chorych wykazuje podobieństwo do poznańskiej, zachowując jednakże pewne modyfikacje<sup>76</sup>. Drugą formułę rozgrzeszenia polecano stosować wtedy, kiedy kapłan udzielał choremu sakramentu namaszczenia. Polecano udzielać rozgrzeszenia już po namaszczeniach przed samym obrzędem komunii św. Formuła ta jest zapożyczona jednakże z agendy wrocławskiej bo zachowuje z nią całkowitą zbieżność i jest również deprekatywną<sup>77</sup>.

O jeszcze większym zasięgu różnorodności liturgii sakramentu poku-

<sup>71</sup> F. Hipler: *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstaate während des Mittelalters. Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands* (=ZGAE) 1875—8 Bd 6 s. 147—183. Fragmenty spowiedzi bł. Doroty w przekładzie na język polski opublikował K. Górski: *Błaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. Przegląd Powszechny* 1935 t. 207 s. 374 oraz w pracy: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce 966—1795. Cz. 1. Lublin 1962 s. 50.*

<sup>72</sup> Ag Wr 1499, k. 14 r: Po przyjsciu kapłana do domu chorego odbywała się spowiedź, a po namaszczeniach dopiero rozgrzeszenie i komunja św.

<sup>73</sup> Ag Crac 1517, k. 25 r., spowiedź i rozgrzeszenie przed namaszczeniem po przyjsciu kapłana do mieszkania chorego.

<sup>74</sup> Tamże, k. 17 v.

<sup>75</sup> Por. Ag comm 1520, s. 35.

<sup>76</sup> Ag Pos 1533, k. 103 v. Ag Gnies 1549, k. 28 r-v.

<sup>77</sup> Por. Ag Wr. 1499, k. 14 r. Ag Gnies 1549, k. 36 v.

ty w Polsce XVI wieku świadczy agenda plocka, w której było nawet kilka formuł rozgrzeszenia<sup>78</sup>.

Tak więc, ile było agend, tyle też było odrębnych formuł sakramentu pokuty. Każda diecezja miała swoje odrębności przy jego sprawowaniu czy to z racji udzielania komunii św. chorym, czy też sakramentu namaszczenia. Ponadto znamioną cechą różnorodności liturgii sakramentu pokuty był fakt, że jeszcze w XVI wieku były w użyciu formuły deprekatywne, co przecież odnotowuje agenda wrocławska, wileńska, krakowska, warmińska oraz plocka. Niektóre agendy np. krakowska, gnieźnieńska i plocka, posiadają formuły rozgrzeszenia indykatywne oraz deprekatywne, a tylko poznańska i lwowska wyłącznie indykatywną<sup>79</sup>. Kromer wizytując parafie diecezji warmińskiej zauważył, że kapłani nie znają właściwej formuły rozgrzeszenia<sup>80</sup>. Liturgia sakramentu pokuty w Polsce przed Kromerem była niemalże najbardziej zróżnicowana ze wszystkich sakramentów.

#### D. Namaszczenie chorych

Wszystkie agendy wieku XVI zachowują całkowitą zgodność ze sobą w kwestii sprawowania sakramentu namaszczenia chorych przez kapłana. Wprawdzie agenda plocka mówi o dwóch kapłanach udających się do domu chorego, ale zaznacza, że drugi kapłan, o ile udawał się do chorego, to celem dawania odpowiedzi w imieniu ludu kapłanowi udzielającemu sakramentu namaszczenia<sup>81</sup>. Panowała również zgodność w kwestii miejsca udzielania — mianowicie — domu chorego.

Nie było natomiast zgodności co do czasu udzielania tego sakramentu, a więc czy w każdej chorobie, czy też w obliczu zbliżającej się śmierci. Zachodziły również różnice odnośnie do roku życia, od którego należy udzielać choremu tego sakramentu. Jedne agendy podawały, że należy udzielać od osiemnastego roku życia, inne nie zajmowały się tym problemem. Ową lukę wypełniały synody, które raczej wpływały na różnorodność w tym względzie, określając wiek przyjmującego, na czternasty rok życia<sup>82</sup>. Podręcznik Duranda domaga się osiemnastego roku życia, za nim idą księgi liturgiczne diecezji poznańskiej, gnieźnieńskiej i plockiej<sup>83</sup>.

Materię sakramentu chorych stanowi olej z oliwek poświęcony przez

<sup>78</sup> Ag Pl 1554, k. 58 v, 62 r-v.

<sup>79</sup> Pierwotna formuła rozgrzeszenia była formułą deprekatywną. Por. W. Schenk, Liturgia, jw. cz. 2 s. 33. Od XIII wieku m.in. dzięki nauce św. Tomasza z Akwinu przyjęła się formuła indykatywna. Por. S. th. III, q. 84, a. 3.

<sup>80</sup> F. Hipler: Die Ergebnisse der ersten Kromerschen Generalvisitation. PDE 1890 s. 98.

<sup>81</sup> Ag Pl 1554, k. 96 v.

<sup>82</sup> Spośród synodów dopiero synod przemyski z 1415 r. sprecyzował, kiedy należy udzielać, mianowicie „in periculo mortis”; podobne stanowisko zajmowały inne synody. Por. CP, t. 8 s. 131. Także, M. Miłkołajczyk, jw. s. 34. Ze wszystkich agend tylko plocka mówi, iż należy udzielać „quibus mors ex defectu naturae in proximo imminere... conspicitur vel etiam senio confectibus... egrotantes semel duntaxat in anno ungi debet... laborans in extremis”, k. 97. Inne agendy problemu tego nie omawiają, świadczą to o różnej praktyce w tym względzie.

<sup>83</sup> Rationale diuinorum officiorum. Venetiae 1499 k. 11 v: „innungendus debet esse ad minus 18 annorum”. Ag Pos 1533, k. 109 r. Ag Gnieś, 1549, k. 35 i Ag Pl 1554, k. 96 v mówią o wieku przyjmującego: „ad minus decem octo annorum esse debet”.

biskupa w Wielki Czwartek. Dostarczano go do parafii każdego roku<sup>84</sup>. Przewożenia olejów św. z katedry do kościołów parafialnych dokonywano w sposób uroczysty<sup>85</sup>, ale i w tym względzie zdarzały się nadużycia<sup>86</sup>. Różne też były formy przechowywania w parafialnych kościołach. Zasadniczo wymagano, aby były przechowywane w miejscu bezpiecznym. W praktyce często służyły temu tabernakula<sup>87</sup>, ale zdarzało się, że przechowywano je także w zakrystii. Szafkę, w której przechowywano oleje, należało zawsze zamykać na klucze z obawy przed zabieraniem ich i przeznaczaniem do celów zabobonnych oraz czarów<sup>88</sup>. Naczynka służące do przechowywania były w zasadzie z cyny, czasem zdarzały się z metali szlachetniejszych. Każdy rodzaj olejów przechowywano w oddzielnym naczyniu oznaczonym odpowiednim napisem.

Sakrament namaszczenia chorych omawianej epoki w swoich rytach i obrzędach był bardzo zróżnicowany. Każda niemal diecezja posiadała w jego sprawowaniu pewne odrębności.

Agendy wieku XVI na oznaczenie sakramentu namaszczenia chorych posługują się określeniem, które można by i w dzisiejszej odnowionej liturgii wprowadzić — *ordo ad visitandum infirmum cum sacra unctione* i w takim brzmieniu występuje w diecezji wrocławskiej, wileńskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej, warmińskiej, płockiej, natomiast w krakowskiej występuje zamiennie *ordo ad visitandum infirmum* i *extrema unctio*. W agendzie lwowskiej występuje określenie „ostatnie namaszczenie”.

Najbardziej bogaty ryt posiadała agenda płocka, a najbardziej prosty warmińska.

Pomimo zróżnicowania treści modlitw i obrzędów poszczególnych tradycji schemat udzielania sakramentu namaszczenia chorych można przedstawić następująco:

#### a. Modły wstępne

Kapłan ubrany w komżę i stułę<sup>89</sup> udawał się do chorego — w diecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej — w towarzystwie ministrantów niosących świece i chorągiew. Agenda płocka polecała, by niesiono również krzyż, turibulum i wodę święconą. W drodze kapłan odmawiał siedem psalmów pokutnych. Jeśli nie mógł ich odmówić w drodze, odmawiał w domu chorego lub po powrocie do kościoła. Spośród badanych agend tylko warmińska i wileńska nakazywała odmówić je w domu chorego. Kapłan wszedłszy do mieszkania chorego poświęcał je i odmawiał modlitwy. Według agendy gnieźnieńskiej, poznańskiej i wrocławskiej aspersja miała miejsce dopiero na zakończenie obrzędów namaszczenia. Z kolei kapłan zadawał choremu szereg pytań i przekonywał o potrzebie sakramentu. Agenda płocka po wyrażeniu zgody przez chorego, polecała odmówić modlitwy. Natomiast agenda krakowska poleca kapłanowi w ser-

<sup>84</sup> Johannes de Łukow, jw. s. 6. CP, t. 10, s. 448. M. Mikołajczyk, jw. s. 38.

<sup>85</sup> Synod warmiński z r. 1449 i 1497, por. F. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 15, 27. CP, t. 5 s. 263, a także synod przemyski z 1554 r., por. CP, t. 8 s. 82.

<sup>86</sup> M. Mikołajczyk, jw. s. 38.

<sup>87</sup> Bp J. Obłąk, jw. s. 8.

<sup>88</sup> Johannes de Łukow, jw. s. 18.

<sup>89</sup> Brak tej rubryki w Ag Wr 1499 i Ag Vil 1499.

decznych słowach wzbudzić u chorego ufność i wdzięczność dla Boga<sup>90</sup>. Pytań powyższych nie zawierały agenda wileńska i warmińska.

b. Pojednanie chorego z Bogiem

Obzęd pojednania chorego z Bogiem przez pokutę i modlitwy wstawiennicze był również bardzo zróżnicowany w poszczególnych diecezjach. O sakramencie pokuty wspomina agenda wrocławska i umieszcza go przed odmówieniem Litanii do Wszystkich Świętych. Pozostałe zaś mówią najpierw o wspólnym odmówieniu Litanii, której ilość wezwań, werseł, modlitw była różna. Pojednanie chorego z Bogiem przez sakrament pokuty przewidywały tylko niektóre agendy. Nie wspomina o niej agenda warmińska. Gdy nie zachodziła potrzeba odbycia spowiedzi sakramentalnej, kapłan odmawiał tylko *Confiteor*<sup>91</sup>. Przed udzieleniem namaszczenia agenda plocka polecała udzielić komunii św. o ile chory może ją przyjąć. Natomiast według agendy wrocławskiej, wileńskiej, gnieźnieńskiej, komunია udzielana była choremu po namaszczeniu.

c. Pouczenie

Przed przystąpieniem do namaszczenia chorego, agenda krakowska nakazywała kapłanowi w serdecznych słowach zwrócić się do chorego w języku ludowym i wytłumaczyć mu sens namaszczenia poszczególnych zmysłów oraz zachęcić go do modlitwy podczas namaszczenia, aby Bóg przebaczył mu wszystkie grzechy. Agenda plocka również powtarza to pouczenie, ale nieco już bardziej sprecyzowane. Pozostałe agendy nie posiadają tego nakazu.

d. Namaszczenia

Namaszczenie olejem św. według agendy plockiej poprzedzone było modlitwami mówiącymi o skutkach tego sakramentu<sup>92</sup>. Agendy poszczególnych diecezji w sprawowaniu sakramentu chorych różniły się między sobą również w kwestii ilości namaszczeń. Zasadniczo namaszczano oczy, uszy, nozdrza, usta<sup>93</sup>. Agenda warmińska poleca namaścić olejem św. ramiona chorego oraz piersi i miejsce *ubi maximus dolor est*<sup>94</sup>. Agendy poznańska i gnieźnieńska zaznaczają, że tylko pięć pierwszych namaszczeń jest konieczne, a należy opuścić namaszczenie nóg, niemniej jednak w agendzie gnieźnieńskiej formuła namaszczenia nóg występuje. Agenda plocka podtrzymuje ową rubrykę zaznaczając, że namaszczenie nóg jest niekiedy opuszczane z racji szacunku dla owego sakramentu<sup>95</sup>.

Nie było także jednolitej formuły używanej przy namaszczeniu chorych. W zasadzie były one podwójne: indykatorywna *Ungo...* i optatywna *Per istam...* O tej ostatniej formule agenda krakowska z 1517 r. mówi, że jest właściwą formą sakramentu, powołując się w tym wypadku na autorytet św. Tomasza z Akwinu. Tak samo czyni agenda plocka<sup>96</sup>. Pomimo

<sup>90</sup> Ag Crac 1517, k. 19 v — 20 r.

<sup>91</sup> Ag Pos 1533, k. 107 v. Ag Pl 1554, k. 88.

<sup>92</sup> Ag Pl 1554, k. 89 r-v.

<sup>93</sup> Choremu kapłanowi namaszczano zewnętrzną stronę dłoni.

<sup>94</sup> Ag comm 1520, s. 33.

<sup>95</sup> Ag Pl 1554, k. 90 v: „tres alie vnctiones, que fieri non debent nisi super Reges, Principes, Episcopos, et sacerdotes tantum, ad frontem, ad pectus, ad scapulas”.

<sup>96</sup> Ag Crac 1517, k. 24 v. Ag Pl 1554, k. 95 r.

ustalenia formuły tego sakramentu na Soborze we Florencji<sup>97</sup>, agendy poszczególnych diecezji podają jej różne brzmienie. I tak w zasadzie (oprócz nieistotnych zmian) jednakowe formy podaje agenda wileńska, wrocławska, warmińska, gnieźnieńska i płocka.

Miejsca namaszczone kapłan wycierał watą lub kawałkami płótna. Tradycja płocka i poznańska mówi o przewiązaniu tych miejsc rękami, które można było rozwiązać dopiero po trzech dniach. Ręczniki czy też kawałki płótna, jak i watę, palono. Jeśli chory powrócił do zdrowia, miejsca namaszczone obmywano<sup>98</sup>.

Po namaszczeniu następował cały szereg modlitw. Agenda poznańska i warmińska podaje 5, płocka 6, wrocławska 3. Agenda wileńska, wrocławska, krakowska, gnieźnieńska i poznańska po namaszczeniu i odpowiednich modlitwach polecała udzielić komunii św. Agenda wrocławska, wileńska, krakowska i poznańska sakrament pokuty umieszczała przed namaszczeniem. Są to ślady liturgii gallikańskiej, która przy udzielaniu sakramentu namaszczenia chorych nakazywała najpierw udzielić sakramentu pokuty, namaszczenia i dopiero wtedy wiatyku. Zwyczaj taki utrzymywał się w zasięgu liturgii celtyckiej, gallikańskiej i ambrozjańskiej od VII do XII wieku<sup>99</sup>. Namaszczenie chorych uważano tu za uzupełnienie spowiedzi.

Agenda płocka, nakazuje udzielić najpierw komunii św., a potem dopiero namaszczenia, taki porządek nazywa się praktyką rzymską. Opiera się ona na dekreście Innocentego I (401—417), który odmówił sakramentu chorych publicznym pokutnikom. Dlatego domagano się od nich w razie choroby najpierw pełnej rekonyliacji, do której należała komunia św., a potem dopiero dozwolono im udzielać namaszczenia. Agenda płocka jest pierwszą na terenie Polski, która wprowadziła w tym względzie praktykę rzymską<sup>100</sup>.

#### e. Polecenie chorego Bogu

Liturgię sakramentu namaszczenia chorych kończyły obrzędy i modlitwy, które polecały chorego Bogu. Każda diecezja miała inny zestaw modlitw. Diecezja wileńska posiadała ich dziesięć oraz pięć formuł błogosławieństw. Diecezja wrocławska posiadała odpowiedni zestaw modlitw, ale zupełnie inny niż wileńska. W zestawie tym znajdują się trzy modlitwy polecające chorego Bogu, po czym następowała absolucja i dopiero wtedy kapłan udzielał komunii św. Obrzęd kończył się odmówieniem dwóch formuł błogosławieństw<sup>101</sup>. Agenda krakowska w relacji do poprzednich posiadała jeszcze inny ryt, na zakończenie którego dopiero udzielano komunii św.<sup>102</sup>. W agendzie warmińskiej było sześć modlitw, a zakończenie stanowiło obrzęd pojednania penitenta.

Ogólnie można stwierdzić, że zarówno obrzędy zakończenia, jak i cała liturgia tego sakramentu, zachowują lokalne odrębności. Trzeba też za-

<sup>97</sup> D 700: „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum etc”.

<sup>98</sup> Ag Pos 1533, k. 108 v — 109 r. Ag Pl 1554, k. 90 r. Ag. Gnies 1549, k. 35 v.

<sup>99</sup> W. Schenk, Liturgia, jw. cz. 2 s. 67 nn.

<sup>100</sup> M. Mikołajczyk, jw. s. 24.

<sup>101</sup> Ag Wr 1499, k. 11 r — 13 r.

<sup>102</sup> Ag Crac 1517, k. 26 r — 29 r.



znaczyć, że owe zwyczaje różnią się między sobą w zakresie liturgii sprawowanej przy łożu umierającego<sup>103</sup>.

#### E. Małżeństwo

Agendy szesnastowieczne, na określenie obrzędów związanych z zawarciem związku małżeńskiego, posługiwały się następującymi określeniami: *benedictio sponsi et sponsae*<sup>104</sup>, *ordo nuptiarum*<sup>105</sup>, *modus copulandi*<sup>106</sup>, *modus contrahendi matrimonium*<sup>107</sup>. A więc już w samym określeniu liturgicznego obrzędu zawierania małżeństwa występują różne nazwy. W ujęciu syntetycznym obrzędy sakramentu małżeństwa można by przedstawić w następującym układzie:

##### a. Wstęp

Na wstęp składały się rubryki dotyczące obrzędów ślubnych, poświęcenie obrączek z odpowiednimi modlitwami, pytania kapłana i odpowiedzi nowożeńców. Treść pytań wskazuje na ich kościelne pochodzenie, dotyczą one bowiem tych postulatów, z którymi wówczas Kościół występował, a więc uznanie kościelnych przeszkód małżeństwa, uwzględnienie woli kobiety zawierającej związek i wreszcie podkreślenia zasady nierozzerwalności małżeństwa<sup>108</sup>. Powyższe pytania nie występują w agendzie wileńskiej i warmińskiej. Ze wszystkich agend tylko wrocławska i gnieźnieńska mówi o potrzebie uprzedniej spowiedzi przed zawarciem związku małżeńskiego. Agenda gnieźnieńska poleca, by nowożeńcy przyjęli Ciało i Krew Pańską, oraz co jest szczególnie oryginalne, by przez trzy dni po zawarciu małżeństwa powstrzymali się od pożycia małżeńskiego. Po wstępnych pytaniach kapłan przyjmował zadatki (*arrae*), zwykle obrączki narzeczonych i błogosławił je. Poświęcenie obrączek nie jest jednakowe we wszystkich agendach. Formuły *benedictio arrarum* mają odmienne brzmienie od formuł *benedictio anulorum*. Obrzędy wstępne kończyły się podaniem rąk związanych stulą jako przygotowanie do wypowiedzenia przysięgi powtarzanej osobno przez każdego z nowożeńców.

##### b. Formuła przysięgi

Istotą liturgii sakramentu małżeństwa była formuła wypowiedziana przez narzeczonego i narzeczoną. Agenda wileńska poleca następującą: *Ego N. accipio mihi in uxorem R. et promitto eam seruire usque ad mortem. Ita me deus adiuuet et omnes sancti eius*. Pozostałe tradycje używają formuł zasadniczo jednakowych z nielicznymi zmianami. Agenda lwowska przytacza formułę, która zasługuje na uwagę ze względu na jej próbę przetłumaczenia na język polski „Ja Jan, biorę ciebie Anne za swą

<sup>103</sup> Obrzędów takich nie posiada agenda wileńska i warmińska, natomiast pozostałe posiadają zachowując ich różnorodność.

<sup>104</sup> Ag comm 1520. Rytułał małżeński w „Benedictio sponsi et sponsae” przedstawia najdawniejszy typ obrzędów, spotykany w rytuałach IX i X wieku. Ogranicza się on do benedykcji w czasie mszy św. ślubnej i opiera się w całości na Sacramentale Gregorianum. Por. W. A b r a h a m, Zawarcie małżeństwa, jw. s. 402.

<sup>105</sup> Ag Vil 1499. Ag Wr 1499. Ag Crac 1517. Ag Gnies 1549.

<sup>106</sup> Ag Pos 1533. Ag Pl 1554. Rkp Ag Lw 1564: „O ślubie iako ma być dan”.

<sup>107</sup> Ag Pos 1533, k. 44 v.

<sup>108</sup> W. A b r a h a m, jw. s. 392, 393.

własną zonę ij sliubue chowacz, a nie s tobą rozwodzicz do śmierci mojej, tak mi boże pomagaj ij wsziszcy święczii". O różnorodności form sprawowania liturgii sakramentu małżeństwa świadczy i ten fakt, iż w agendzie wileńskiej nie występuje akt potwierdzenia zawarcia małżeństwa ze strony kapłana.

### c. Obrzędy końcowe

Obrzędy kończące liturgię sakramentu małżeństwa w każdej diecezji były inne. Ryt niektórych był bardzo prosty, jak mamy to w przypadku agendy wileńskiej, gdzie zakończenie stanowią dwie modlitwy. Najbardziej bogaty obrzęd posiada agenda krakowska, gdzie według której przewidziana była msza św. za nowożeńców, po której oblubieńcy klękali przed ołtarzem w celu otrzymania specjalnego błogosławieństwa. Należy stwierdzić, że w XVI wieku panowała taka różnorodność w sprawowaniu liturgii sakramentu małżeństwa, iż w żadnej z agend — ani teksty, ani rubryki nie wykazują ze sobą zgodności<sup>109</sup>.

### 3. POSTULATY UJEDNOLICENIA

Różnorodność i bogactwo rytów poszczególnych liturgii lokalnych w XVI wieku niosła za sobą opłakane skutki. Kapłani byli zdezorientowani i wykazywali często ignorancję znajomości obrzędów i rytów kościelnych<sup>110</sup>. Wizytatorzy skarżyli się, że kapłani odprawiali mszę św. w różnych rytach, że trudno ustalić jednolity obrzęd nawet w tej samej diecezji. Wielość form rozgrzeszenia doprowadziła do tego, że duchowni czasem nawet nie znali prawdziwej jego formuły. Małżeństwo błogosławiono w domach prywatnych. Przy udzielaniu w kościołach dochodziło do nieuczynowania Najświętszego Sakramentu<sup>111</sup>. Liturgia, jej ceremonie, obrzędy stały się przedmiotem wyszydzań, żartów ze strony protestantów.

Postulaty ujednoczenia liturgii pochodziły też od poszczególnych biskupów, którzy na terenie własnej diecezji starali się zaprowadzić jednolitość obrzędów. Biskup krakowski J. Konarski wydając agendę dla swojej diecezji, wyjaśnia w przedmowie cel tej edycji. Ponieważ do sprawowania kultu w kościołach zakradło się dużo błędów, chcąc je wyeliminować i przywrócić piękno służbie Bożej, polecił wydać księgę zawierającą obrzędy, którą pospolicie nazywano agendą. Postulat ten nie mógł zaradzić sytuacji liturgicznej panującej w Polsce, gdyż do tego trzeba było powagi autorytetu całego Kościoła w Polsce<sup>112</sup>.

Próbie ujednoczenia liturgii sakramentów św. na płaszczyźnie metropolii stanowią wysiłki podjęte ze strony biskupa poznańskiego Jana La-

<sup>109</sup> Tamże, s. 433—462 zestawia 14 formularzy obrzędów sakramentu małżeństwa ze starych agend polskich, które również różnią się między sobą.

<sup>110</sup> ADWO, A 3, Acta Curiae, Illustrissimi Martini Cromeri Coadiutoris, postea Episcopi Warmiensi 1571—1572, k. 201—209: „Pravitates, errores, abusus et defectus in Ecclesiis, Clero et populo, e proxima visitatione Dioecesis Warmiensis collecti 1572—1574". Por. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst. ZGAE 1869 Bd 4 s. 184. F. Hippler, Die Ergebnisse, jw. s. 97.

<sup>111</sup> F. Hippler, Die Ergebnisse, jw. s. 99—101.

<sup>112</sup> Ag Crac 1517, k. 1 r. Analogiczna sytuacja w krajach zachodnich. Potrzeba było najwyższego autorytetu Kościoła, papieża, aby temu problemowi zaradzić. Por. H. Jedlin, jw. s. 14 nn.

talskiego († 1536). Postarał się o wydanie agendy dla diecezji poznańskiej, i w tytule zaznaczył, że jest ona dostosowana do rytu metropolii gnieźnieńskiej<sup>113</sup>.

Problem ujednoczenia podjęty przez biskupa poznańskiego jednakże nie przyniósł spodziewanych efektów, bowiem w szesnaście lat później prymas, arcybiskup Mikołaj Dzierżgowski, wydając agendę dla diecezji gnieźnieńskiej posłużył się tymi samymi motywami wydania jej co i agendy poznańskiej<sup>114</sup>. Niemniej jednak były to próby ujednoczenia liturgii sakramentów św. o dużym zasięgu.

Postulatowi ujednoczenia liturgii sakramentalnej chciał sprostać również biskup płocki Andrzej Noskowski wydając agendę, dobrze opracowaną gdy chodzi o noty teologiczne, rozwiązanie kwestii wątpliwych, jednakże o dużym wachlarzu ceremonii i obrzędów, które zamiast usprawnić, raczej utrudniały jednolitość kultu<sup>115</sup>. Ze względu na obszerność obrzędów i rubryk, ujednoczenia na etapie prowincjonalnym nie posuwała naprzód.

Nurt ujednoczenia ksiąg liturgicznych celem usprawnienia kultu, wychodził też od duszpasterzy. Wyrazicielem tych nastrojów była instrukcja dla posłów kapituły krakowskiej na synod prowincjonalny zwołany na 6 listopada 1554 r., który w tym roku jednakże się nie odbył. Instrukcja stwierdza, że biskupi nie troszczą się o wydanie ksiąg liturgicznych między innymi mszałów, brewiarzy i agend potrzebnych dla sprawowania kultu w kościołach i do użytku kapłanów, których z kolei piętnuje za niedbałe sprawowanie ceremonii i obrzędów<sup>116</sup>. Niestety, synod poprzestał tylko na niektórych postanowieniach dotyczących spowiedzi i udzielania komunii św.

Wyrazicielem nurtu ujednoczenia kultu, stała się kapituła metropolitalna w Gnieźnie, która na posiedzeniu generalnym 23 IV 1558 r. delegatowi arcybiskupa Dzierżgowskiego przedstawiła postulaty wydania niektórych ksiąg liturgicznych celem usprawnienia kultu i pracy duszpasterskiej<sup>117</sup>.

Na synodzie prowincji gnieźnieńskiej w Warszawie w 1561 zobowiązano arcybiskupa Jana Przerębskiego (1559—1562) do wydania agendy, która posiadałaby również katechezy w języku polskim o poszczególnych sakramentach, celem pouczenia wiernych o ceremoniach, mocy i skuteczności sakramentów<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> J. Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821. T. 3. Poznań 1889 s. 45—81.

<sup>114</sup> Tamże, s. 135—222. Ag Gniez 1549, k. wstępna.

<sup>115</sup> Ag Pl 1554, k. wstępna, przedmowa biskupa A. Noskowskiego.

<sup>116</sup> B. Ulanowski, Materiały, jw. s. 420.

<sup>117</sup> J. Korytkowski, jw. s. 218.

<sup>118</sup> B. Ulanowski [ed.]: Acta historica res gestas Poloniae illustrantia ab anno 1508 usque ad annum 1795. T. 3 cz. 1. Kraków 1908 s. 175, nr 557. Tenże, Materiały, jw. s. 463: Synod prowincjonalny z 1561: „Item constituit haec sacra synodus, ut liber de administratione sacramentorum edatur, per quas Christi fideles intelligere possent, quid de virtute et efficacia uniuscuiusque sacramenti sentire et credere debeant, similiter etiam rudioribus contionatoribus... sed etiam illae caeremoniae in baptismo et in aliis sacramentis significant, ad catechismi formam explicare saepiusque inculcare populo possent, catechismus polonicus”. Biskup S. Karnkowski opracował je w języku polskim, następnie przesłał Kromerowi celem przetłumaczenia na język łaciński. Kromer uważając je za zbyt długie, sam ułożył dwanaście katechez, którym nadał formę przemówień przed udzielaniem sakra-

W parę lat później z postulatami ujednoczenia i wydania nowej agendy, wystąpiła też diecezja lwowska w osobie jej arcybiskupa Pawła Tarło, który powołując się na Sobór Trydencki nakazujący wyjaśnianie obrzędów i ceremonii oraz sakramentów prostemu ludowi, zwrócił się do Jana z Trzciany z poleceniem, by przetłumaczył na język polski agendę dla prowincji lwowskiej. Jan z Trzciany dokonał pionierskiego dzieła, przetłumaczenia całej agendy na język polski, dodając jeszcze egzorty przed każdym sakramentem, oraz noty wyjaśniające niektóre ceremonie. Agenda ta nie została wydrukowana, pomimo że synod w 1564 r. postulował jej wydanie<sup>119</sup>. I ta próba, podjęta z takim dużym nakładem pracy i wysiłku, nie przyniosła spodziewanych rezultatów, a tym samym dzieło ujednoczenia liturgii sakramentalnej w Polsce zostało odłożone jeszcze na kilka lat później.

Gdy na Soborze Trydenckim (9 XII 1563) postanowiono poprawić księgi liturgiczne, brewiarz i mszał oraz zaprowadzić jednolitość obrzędów, biskupi poszczególnych krajów nadsyłali swoje projekty. Uczynili to i polscy biskupi o czym świadczą dokumenty w Archiwum Watykańskim. W memoriale tym biskupi stwierdzają, że jest rzeczą konieczną, opracowanie i wydanie agendy, by w ten sposób wprowadzić ujednolicony ryt. Miało się to dokonać przez akomodację rytu rzymskiego. Tak opracowany rytuał miał być wkrótce wydany<sup>120</sup>.

Postulat ujednoczenia ksiąg liturgicznych, a szczególnie agend, płynął również z praktyki życia duszpasterskiego. Kapłanom stawiano nowe wymagania<sup>121</sup> przy administrowaniu sakramentów, a tymczasem byli pozbawieni podstawowych podręczników usprawniających ten kult. Brak ten dał się zauważyć we wszystkich diecezjach polskich, ale szczególnie ostro ten problem zarysował się w diecezji warmińskiej, w której wizytatorzy stwierdzali obecność niemal wszystkich agend spotykanych w Polsce<sup>122</sup>. Dał ten wyraz biskup Marcin Kromer w przedmowie do agendy z 1574<sup>123</sup>, jak również w okólniku nakazującym rozprowadzenie wydrukowanych agend<sup>124</sup>.

mentów św., wydane drukiem, przyjęto z wielkim uznaniem. Ukazały się w Krakowie w 1570 r., Kolonii 1571 i 1574 r. Zostały też dołączone do Agendy Kromera z 1574, krakowskiej 1574 r., gnieźnieńskiej 1578 i Powodowskiego z 1591. Por. F. Hipler: *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosium und Kromer. Köln 1885 s. 94 nn.* Por. W. Nowak, *Geneza*, jw. s. 185–187.

<sup>119</sup> Rkp Ag Lw 1564, k. 1: *Lyst Arcybiskupi, Paweł Tarło z łaski boskiej Arcybiskup Lwowski, Wigilia św. Jana, Łatha bożego 1564 do Jana z Trzciany Canonik, kaznodzieja, Lwowski; Przemowa do czciela.* Por. S. Morawski: *Akta Synodu Prowincjonalnego Lwowskiego w r. 1564 odbytego. Z akt Konsystorza Metropolitalnego Lwowskiego wypisał i wydał. Lwów 1860 s. 2.*

<sup>120</sup> *Archivum Secretum Vaticanum, Acta nuntiantura di Polonia*, t. 28, k. 189 v: „*Liber Ritualis sive Agendorum, expedit ut certus et uniformis constituatur: quod si fieri non possit vel longiori mora, permittatur huic provinciae, ut prioribus (Agendis) ad ritum romanum licet accommodatis, novum et certum quamprimum in lucem emittat pro suo usu.*”

<sup>121</sup> Por. W. Nowak, *Geneza*, jw. s. 185.

<sup>122</sup> ADWO, B<sub>1</sub>, A, k. 200, 203, 394; B<sub>1</sub>, B, k. 238, 219b, 262 a nn.

<sup>123</sup> *Przedmowa do Agendy sakramentalnej z 1574*: „*Quumque in aliis quoque dioecibus magna sit eiusmodi librorum penuria non pepercimus labori et sumptibus, ut eiusmodi libri primo quoque tempore accurate conscriberentur et in lucem ederentur.*”

<sup>124</sup> ADWO, H 19/II, J. Kattenbrink: *Miscelanea Varmiensa*, k. 799: „*Circulares eiusdem D. Martini Episcopi ad Clerum Varmiensem de die 28 VIII 1574: „Cum eorum librorum quos Agenda vocant magna in hac Dioecesi esset penuria.*”

Te wszystkie czynniki stały się doskonałym gruntem do przygotowania takiej agendy, która uwzględniając postulaty Soboru Trydenckiego, synodów prowincjonalnych i duszpasterzy, mogłaby tym samym znaleźć zastosowanie w całej Polsce. Dzieła tego podjął się koadiutor warmiński, biskup Marcin Kromer, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli życia intelektualnego, teologicznego i politycznego w Polsce XVI wieku. Wykształcony prawnik, doskonały historyk, gorliwy pasterz diecezji, o wielkich zasługach na polu liturgii, przyczynił się swoją działalnością do umocnienia katolicyzmu na Warmii.

## II. METODY I ŚRODKI UJEDNOLICENIA LITURGII SAKRAMENTÓW ŚWIĘTYCH ZASTOSOWANE PRZEZ REDAKTORÓW AGENDY KROMERA

Zanim ukazała się *Agenda* Marcina Kromera w 1574 r., wydany został w Rzymie w 1568 r. brewiarz oraz w 1570 r. mszał. Redakcje tych ksiąg liturgicznych przeszły długi proces formowania. Ich wydanie zalecił Sobór Trydencki<sup>1</sup>, a zatwierdził papież Pius V<sup>2</sup>.

W dekreście promulgującym nowy brewiarz papież wskazał na metodę, którą posłużono się przy jego opracowaniu. Dzięki studium porównawczemu starych brewiarzy rzymskich usunięto obce elementy oraz ustalono dawny sposób modlitwy rytu rzymskiego. Przy redakcji nowego mszału rzymskiego posłużono się tą samą metodą. Dotychczasowy mszał, redaktorzy starali się doprowadzić do kształtu księgi liturgicznej z czasów Ojców Kościoła<sup>3</sup>.

Redakcje tych dwóch ksiąg liturgicznych w pewien sposób ustalały metodę opracowania dalszych ksiąg kultu Bożego: studium porównawcze starych kodeksów i ich ujednoczenie z liturgią rzymską. Metoda ta była znana biskupom polskim, czego świadectwem jest już wspomniany wyżej memoriał episkopatu odnośnie do stanu liturgii i jej ksiąg w Polsce, w którym wyraźnie mówią o wydaniu nowego rytuału dla prowincji polskich, uwzględniającego agendy dawne i akomodację rytu rzymskiego.

Biskup Marcin Kromer podejmując się dzieła wydania nowej agendy, był świadomy kryteriów postulowanych przez Rzym przy wydawaniu nowych ksiąg liturgicznych. Dał temu wyraz w przedmowie do *Agendy sakramentalnej* wyjaśniając między innymi, iż po zebraniu i zestawieniu, oraz porównaniu ze sobą starych kodeksów agend diecezji warmińskiej i innych została ułożona agenda nowa<sup>4</sup>. Poprzez studium porównawcze sposobów sprawowania sakramentów św. w poszczególnych diecezjach, wybrano obrzędy i teksty najbardziej poprawne. Ustalenie formuł administrowania sakramentów, mogło ujednoczyć i usprawnić kult,

A. Eichhorn, jw. s. 38 nn. F. Hipler: Über die Reform der liturgischen Bücher in Ermland unter Bischof M. Kromer. PDE 1873 s. 148.

<sup>1</sup> Canones et Decreta Concilii Tridentini. Ed. A. L. Richter. Lipsiae 1853 s. 471.

<sup>2</sup> *Quod a Nobis* z dnia 9 lipca 1568 r.

<sup>3</sup> *Quo primum* z dnia 14 lipca 1570, dekret promulgujący nowy mszał rzymski.

<sup>4</sup> Przedmowa Marcina Kromera do Agendy sakramentalnej z dnia 14 II 1572 r.: „Proinde conquisitis, collatisque inter se veteribus huius, et aliarum Dioecesium Agendis, et piorum quorundam de numero vestri, taliumque, rerum peritorum hominum opere consilioque utentes, compendiosam et a communi vsu non fere differentem formulam composuimus”.

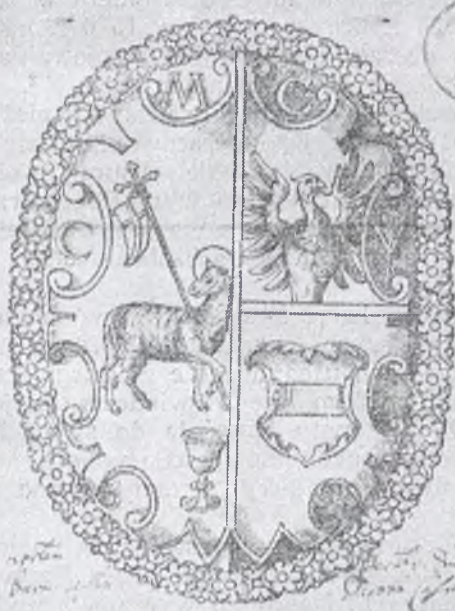
# AGENDA SACRAMENTA

LIA, AD VSUM DIOECESIS  
Varmiensis accommodata.

PRÆ ADIUNGITIS VERBIS ET ADNOTATIONIBUS  
POLONICIS ET GERMANICIS.

Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis &  
Sacerdotibus perutile.

4-776



*Handwritten notes in Latin and Polish, including names like 'D. Martinus' and 'D. Hieronymus'.*

COLONIAE,  
APVD MATERNVM CHOLINVM.

M. D. LXXIII  
Cum Gratia & Privilegio, Cæs. Mæst.

*Extensive handwritten text in Latin and Polish, including a signature 'Martinus Kromer' and a date '1733'.*

Karta tytułowa *Agendy sakramentalnej* biskupa Marcina Kromera. Starodruk Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie

# AGENDA CAEREMONIA

LIA, AD VSVM DIOECESIS  
Varmienſis accommodata.

OPVS ALIARVM QVOQVE  
Dieceſeon Parochis & Sacer-  
dotibus perutile.

*Indicem omnium, pagina poſt Prae-  
fationem continet.*



COLONIAE  
APVD MATERNVM CHOLINVM.  
M. D. LXXVIII.

*Cum Gratia & Privilegio Caf. Met.*

stosownie do wymogów Soboru Trydenckiego nie tylko w diecezji warmińskiej, lecz w całej Polsce. Z takim zamiarem nosił się Marcin Kromer, o czym świadczyło samo sformułowanie tytułu agendy *Agenda sacramentalia ad vsum Dioecesis Varmiensis accommodata... Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et Sacerdotibus perutile*.

#### 1. RECEPCJA POSTULATÓW SOBÓRU TRYDENCKIEGO

Sobór Trydencki zajął się przede wszystkim sprawą doktrynalną sakramentów. W kwestii liturgii sakramentów świętych postanowił, że przy ich uroczystym sprawowaniu obowiązują tylko te obrzędy, które zostały zatwierdzone przez odpowiednią władzę kościelną. Wszystkich innych, które pojawiły się, bądź pojawiają się jako nowe, Kościół nie aprobuje<sup>5</sup>. Redaktorzy *Agendy* warmińskiej Marcina Kromera starali się zadocieczyć temu postulatowi, uwzględniając szczegółowo dyrektywy soboru odnośnie do sprawowania sakramentów.

##### A. Chrzest

Na X sesji Soboru Trydenckiego 26 VII 1547 w Bolonii przedstawiono nadużycia spostrzeżone przy sprawowaniu sakramentu chrztu i bierzmowaniu, starając się jednocześnie zaradzić temu stanowi rzeczy. Jednym z postulatów było postanowienie, by każdy kapłan, któremu powierzona jest parafia posiadał księgę, w której ma zapisywać imiona i nazwiska ochrzczonych, rodziców dziecka oraz chrzestnych<sup>6</sup>. *Agenda* warmińska Marcina Kromera powołuje się na owo rozporządzenie dodając, że trzeba zapisać w księdze, dzień chrztu, oraz miejsce<sup>7</sup>.

W dotychczasowej bowiem praktyce duszpasterskiej sprawowania sakramentu chrztu wytworzył się zwyczaj, że dziecko mogło mieć wielu rodziców chrzestnych. Sobór Trydencki postulował tylko jednego ojca chrzestnego, względnie matkę chrzestną. Co do kwalifikacji moralnej ustalono, że do chrztu nie może podawać dziecka ten, kto jest obciążony karami kościelnymi<sup>8</sup>. *Agenda* warmińska w pełni uwzględnia te postulaty, a odnośnie do rodziców chrzestnych podaje pewne modyfikacje. Rodziców chrzestnych nie może być więcej niż dwoje, zaś inni mogą towarzyszyć, jednakże nie wolno im spełniać funkcji chrzestnych. Kapłanów zobowiązuje pod karą ekskomuniki, by do funkcji rodziców chrzestnych nie byli dopuszczani ci, którzy są heretykami lub schizmatykami. *Agenda* zaleca także, aby kapłani w krótkich słowach pouczali rodziców chrzestnych, jak i osoby towarzyszące, o porządku i owocach sakramentu chrztu<sup>9</sup>. Jest to nawiązanie do postulatów Soboru Trydenckiego polecającego kapłanowi, aby udzielił instrukcji rodzicom chrzestnym<sup>10</sup>. Wymowny dowód recepcji postulatów Soboru Trydenckiego w *Agendzie* Kromera stanowi adnotacja, by za sprawowanie sakramentu chrztu nie pobierano opłat<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> D 856. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opr. J. M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964 s. 221, kan 13.

<sup>6</sup> CT, t. 6 cz. III vol. 1 s. 303—305, 418, 438, 513—514.

<sup>7</sup> Ag Varm 1574, s. 13.

<sup>8</sup> CT, jw. s. 305, 418, 415.

<sup>9</sup> Ag Varm 1574, s. 1, 13.

<sup>10</sup> CT, jw. 304, 438, 514.

<sup>11</sup> Ag Varm 1574, s. 13. Por. CT, jw. s. 302, 418.



**Z**ł grzeszmy człowiek spowiadam się panu Bogu wszechmoż-  
 cemu w troicy jedynemu / naswieciszci pannie Marii / Anio-  
 łom Bożym / y wszytkim świętym / y tobie kapłanie Boży /  
 wszytkich grzechow moich / ktorichem się dopuścił od mego rozu-  
 mu wzlecia / y od mei przeszłej spowiedzi aż do tego czasu. Dacie  
 się w imien panu Bogu izem przykazania tego niechował / izem pa-  
 na Boga mego nie miłował ze wszytkiego serca mego / ze wszyt-  
 kiej dusze moiej / ze wszytkiego rozumu mego / y ze wszytkich sil  
 moich / a bliżnego swego jako siebie samego. Dacie się w imien / y  
 spowiadam się panu Bogu z siedmi grzechow śmiertelnych /  
 z pył / y z lakemsiwa / z nieczystosci z zazdrosci / z amsciwu / z obzarst-  
 wa / tez z leniwa. Dacie się tez w imien z pomyslenia / moien / y  
 woznykow wszytelkich / tez z piaci smyslow ciała mego arzostwe /  
 z widzenia / z słyszenia / z okuszenia / z powoniemia / z dotykania / ko-  
 rchem na marności tego świata a z pogorszeniem bliżnego swego /  
 a nie ku chwale Bożej wzywał. Gzao mi zał. Ape spolicie dacie się  
 w imien temuż panu a stworzycielowi memu ze wszytkich grze-  
 chow moich śmiertelnych / powssednich / tajemnych / iatemych /  
 wlasnych / czudnych / y zapamietalych: Zdobnych woznykow  
 opuśszonych y nieprzystoime czynionych / ktore wszytki grzechy  
 moie pan Bog na mię lepiej wie / niżli się nich ja w imien spowia-  
 dac. Nie wapię nicz w miłosierdziu pańskim przez meke pana a  
 odkupiciela mego Jesu Chrysta. Aprosse sobie na pomoc przyczyn  
 y zaslugi naswieciszci panny Marii / ze wszytkimi Anioły y  
 świętymi Bożymi / aby się oni za mna grzesznym miemu Bogu  
 modlili / aby mię nie raczył sedzić według cieśstich a sprośnych grze-  
 chow moich / ale aby mię raczył odpuszcic według swego wielkie-  
 go y niezmiernego miłosierdzia. Z ciebie też oteże duchowmy prosi-  
 se aby mię potieszył slowem Bożym / y rozgrzeszył mię ta mocza /  
 ktora maś od pana Boga dana y od swych starszych słecyna.

Wśród nadużyć spostrzeżonych i przedłożonych na Soborze Trydenckim co do miejsca chrztu, stwierdzano, że często udzielano go poza miejscem świętym, to jest kościołem. W praktyce Kościoła, na mocy postanowienia Soboru Wienneńskiego zatwierdzonego przez Klemensa V, istniały tylko dwa wypadki udzielania chrztu poza kościołem: *in necessitate*, oraz domy królów i książąt. Praktyka ta została podtrzymana przez Sobór Trydencki ze wskazaniem, by chrzest odbywał się raczej w kościele<sup>12</sup>. *Agenda* Kromera co do miejsca udzielania chrztu przytacza naukę Soboru Trydenckiego<sup>13</sup>.

#### B. Eucharystia

Agendy do czasów Kromera nie zawierały specjalnych obrzędów udzielania komunii św. wiernym oprócz chorych. Zdrowym udzielano komunii św. zaraz po mszy św., stosując te obrzędy, które podawał mszał<sup>14</sup>. *Agenda* Kromera jest pierwszą z agend polskich, która posiada odrębny ryt komunii św. dla wiernych — zdrowych, w odróżnieniu od komunii św. chorych. W obrzędach komunii św. udzielanej w kościele poza mszą św. można dopatrzeć się następujących elementów recepcji postulatów Soboru Trydenckiego:

a. Na wstępie obrzędów jest rubryka, która mówi iż kapłan, jeśli udziela komunii św. poza mszą św., powinien być ubrany w komżę i stulę, na ołtarzu winny być zapalone świece, a przystępujących winien pouczyć o Eucharystii<sup>15</sup>.

b. Przy samych już obrzędach udzielania komunii św. wiernym rubryki *Agendy* polecają, aby ci którzy przyjęli komunię podchodzili do ablucji ust przyjmowanej z kielicha, który wraz z puryfikaterzem trzymał minister.

Obrzędy zaś komunii św. chorych, znajdujące się w *Agendzie* Kromera, wykazują zbieżność z postulatami Soboru Trydenckiego z przepisami odnośnie do stroju kapłana i szacunku okazywanego Eucharystii, którego odzwierciedleniem ma być uroczysty ryt<sup>16</sup>.

#### C. Pokuta

Zakres wpływu postulatów Soboru Trydenckiego na liturgię sakramentu pokuty w układzie *Agendy* warmińskiej można dostrzec już w jej poleceniu, aby wyjaśniać penitentowi znaczenie i owoce sakramentu<sup>17</sup>.

Na kongregacji generalnej X sesji Soboru Trydenckiego zwrócono uwagę na fakt rozgrzeszania z rezerwatów przez kapłanów nie mających do tego odpowiednich upoważnień. Nadużycie to przeważnie zdarzało się z braku znajomości uprawnień do udzielania rozgrzeszenia. Postulowano więc odpowiednie określenie uprawnień spowiedników. W *Agendzie* Kromera umieszczony został szczegółowy wykaz rezerwatów papieskich i biskupich<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> L. Eisenhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik*. Br 2. Freiburg 1932 s. 236. CT, jw. 302, 415, 489.

<sup>13</sup> Ag Varm 1574, s. 30.

<sup>14</sup> A. J. Jungmann, jw. t. 2 s. 465. P. Szczaniecki, *Służba Boża*, jw. cz. 2 s. 212.

<sup>15</sup> Ag Varm 1574, s. 51. CT, jw. s. 306.

<sup>16</sup> Ag Varm 1574, s. 52. CT, jw. s. 305 nn., 548.

<sup>17</sup> Ag Varm 1574, s. 42. CT, jw. s. 304, 548.

<sup>18</sup> CT, jw. s. 403—404. D. 903. Ag Varm 1574, s. 43—44.

## D. Namaszczenie chorych

Na X sesji Soboru Trydenckiego domagano się m.in., aby sakramentowi temu nadać tytuł *unctio infirmorum*, zamiast *extrema unctio*. W ostatecznej redakcji przyjęto jednakże nazwę *extrema unctio*<sup>19</sup>. Odzwierciedleniem tej decyzji w *Agendzie* Kromera jest sformułowanie tytułu tego sakramentu *Modus administrandi sacram unctionem extremam infirmo*<sup>20</sup>. Tytuł umieszczony w *Agendzie* Kromera jest odpowiedzią na postulat Soboru Trydenckiego, by sakrament ten nazywać *extrema unctio* i w takim brzmieniu przetrwał do czasów współczesnych, wracając dziś do nazwy preferowanej przez niektóre agendy: namaszczenie chorych.

W nauce o sakramencie namaszczenia chorych Sobór Trydencki ustalił, że należy udzielać go chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się go także sakramentem umierających<sup>21</sup>. Taką też treść nauki o czasie udzielania tego sakramentu podają rubryki *Agendy* Kromera, nieco ją tylko modyfikując. Chory powinien być zaopatrzony w ten sakrament tak, aby obrzędów nie pojmował jako przyspieszenia śmierci. Modyfikacja ta staje się bardziej zrozumiała gdy się zważy na to, że wierni nie prosili o ten sakrament, uważając, że po jego przyjęciu chory już nie może żyć dłużej<sup>22</sup>. Jednym z nadużyć przy sprawowaniu sakramentu namaszczenia chorych, na jakie zwrócono uwagę ojcom soborowym było to, że kapłani udzielając sakramentu najpierw namaszczeni, a dopiero potem odmawiali formę sakramentalną, podczas gdy obydwie czynności winny być jednocześnie spełniane<sup>23</sup>.

Redaktorzy *Agendy* Kromera świadomi tych postulatów podają odpowiednią rubrykę, która jest tak sformułowana, że kapłanom łatwo było dostrzec ścisłą łączność czynności i namaszczenia i wymawiania formuły<sup>24</sup>.

Przejaw recepcji postulatów Soboru Trydenckiego w obrzędach namaszczenia chorych *Agendy* Kromera daje się również zauważyć w poleceniu wyjaśniania obrzędów i znaczeniu tego sakramentu<sup>25</sup>.

Na Soborze nie ustalono formy sakramentu jednakowo obowiązującej w całym Kościele, ale podczas dyskusji skłaniano się raczej ku temu, by poszczególne Kościoły lokalne dostosowały się do zwyczaju panującego, byleby układ formy nie zmieniał jej znaczenia<sup>26</sup>. *Agenda* Kromera w tym wypadku nawiązuje do tradycji liturgii w Polsce i podaje formę złożoną z dwóch części: indykatywnej i deprekatywnej. Pierwsza nawiązuje do liturgii św. Ambrożego, druga do liturgii rzymskiej<sup>27</sup>.

Formuły odmawiane w czasie namaszczenia były w wiekach średnich bardzo urozmaicone i zasadniczo ujęte w prośbę, życzenie, w sposób oznajmujący, rozkazujący albo mieszany.

<sup>19</sup> CT, jw. s. 600, 616. Por. D 907 nn.

<sup>20</sup> Ag Varm 1574, s. 57.

<sup>21</sup> D 910.

<sup>22</sup> Ag Varm 1574, s. 63. F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 47.

<sup>23</sup> CT, jw. s. 600.

<sup>24</sup> Ag Varm 1574, s. 70.

<sup>25</sup> CT, jw. Ag Varm 1574, s. 63.

<sup>26</sup> CT, jw. D 700.

<sup>27</sup> Por. W. Schenk, jw. cz. 2 s. 75. A. Castellano: *Sacerdotale ad consuetudinem s. Romanae Ecclesiae... emendatum et auctum*. Venetiis 1567<sup>2</sup>, 108v—109r.

## E. Małżeństwo

Decydujący wpływ na liturgię sakramentu małżeństwa wywarł Sobór Trydencki. Sobór ustalił, że tylko w niektórych okresach roku liturgicznego można błogosławić małżeństwa: od święta Epifanii do Środy Popielcowej (wyłącznie), od oktawy wielkanocnej aż do I niedzieli Adwentu wyłącznie<sup>28</sup>. Był to przepis prawny, zasadniczo normujący uroczyste błogosławieństwo małżeństw, który pod uwagę winny brać wszystkie rytuały. W *Agendzie* Kromera z 1574 r. tego przepisu brak. W praktyce duszpasterskiej diecezji był znany, gdyż podał go synod warmiński z 1565 r.<sup>29</sup> Redaktorzy uważali, że w takim przypadku można go w *Agendzie* pominąć. Dopiero na skutek interwencji Tomasza Płazy, któremu powierzono korektę rękopisu *Agendy* warmińskiej, dodano go w drugim tomie tzw. *Agenda ceremonialna*<sup>30</sup>. Sobór Trydencki określając czas uroczystego błogosławieństwa małżeństwa m.in. od oktawy wielkanocnej do pierwszej niedzieli Adwentu, pozostawił możliwość dostosowania się do zwyczajów poszczególnych diecezji. *Agenda ceremonialna* powołując się na ten przepis podaje, że w diecezji warmińskiej istnieje zwyczaj, zakazujący błogosławienia małżeństw od niedzieli dni krzyżowych wiosennych aż do pierwszych nieszporów Trójcy św. włącznie. Fakt ten stanowi przykład łączenia postulatów Soboru i tradycji liturgicznej diecezji warmińskiej.

Fundamentalne jednak znaczenie dla liturgii małżeństwa miał dekret Soboru o reformie małżeństwa przyjęty na XIV sesji<sup>31</sup>. Dekret ten ustalił, że po trzykrotnych zapowiedziach wygłoszonych na mszach w niedziele i święta, należy przystąpić do błogosławienia małżeństwa. Ponadto stwierdza, że celebrowanie liturgii małżeństwa winna mieć miejsce w kościele. *Agenda* Kromera postulat ten komentuje w ten sposób, iż poleca kapłanowi, ubranemu w komżę i stułę, aby stojąc w kościele na stopniach ołtarza lub tam gdzie przechowuje się Najświętszy Sakrament, ustawił po swej prawej stronie oblubieńca, a po lewej oblubienicę. Stosownie do soborowego postulatu *Agenda* nakazuje, by kapłan wygłosił odpowiednią katechezę o małżeństwie. W myśl zaleconego dekretu *Tametsi* kapłan winien zapytać oblubieńców o ich wzajemną zgodę na zawarcie małżeństwa. *Agenda* Kromera kierując się tym poleceniem formuje pytania o konsens w sposób następujący: „Masz dobrą a nieprzymuszoną wola i postanowiony umysł, the N. która tu przed sobą widzisz, za małżonkę sobie pojąć” oblubieniec winien odpowiedzieć: „mam”<sup>32</sup>.

W aspekcie historii liturgii małżeństwa, elementem nowym wprowadzonym przez dekret *Tametsi* była funkcja świadków zawarcia małżeństwa. Ich obecność ma być udokumentowana adnotacją sporządzoną w księdze małżeństw. Obrzędy liturgii sakramentu małżeństwa w układzie *Agendy* Kromera przewidują do nich specjalne wezwanie kapłana:

<sup>28</sup> CT, jw. 619—629, 639 nn. A. Duval: La formule „Ego vos in matrimonium coniungo...” au concile de Trente. *La Maison Dieu* 99(1969) s. 149 nn. Canones et decreta Concilii tridentini, jw. s. 216—220: sesja 24. D 981.

<sup>29</sup> F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 49.

<sup>30</sup> Ag Varm 1578, s. 138—139.

<sup>31</sup> H. Dombois: Das Decretum *Tametsi* de reformatione matrimonii von 1563 des Trienter Konzils. *Kerygma und Dogma* 9(1963) s. 208—222.

<sup>32</sup> Ag Varm 1574, s. 35 nn.

„To wam bądź świadomo mili panowie i panie (albo przyjaciele) a gdzieby była potrzeba dacie tego świadectwo przed Bogiem i ludźmi”<sup>33</sup>.

Dekret *Tametsi* ogłaszający za nieważne małżeństwa potajemne, ustanawiający warunki jawności koniecznej do ważności każdego małżeństwa, wskazuje na konieczną obecność kapłana, który zapytawszy ich o wzajemną zgodę i przyjąwszy do wiadomości ich odpowiedź twierdzącą, powinien powiedzieć *Ego vos in matrimonium coniungo*, albo też inną formułę według rytu danej prowincji. Formuła powyższa występowała już w niektórych rytuałach i była znana w Polsce<sup>34</sup>, ale Sobór dopiero uczynił ją powszechną w całym Kościele.

W obrzędach liturgii sakramentu małżeństwa zawartej w *Agendzie* znajduje się jeszcze jeden dowód przemawiający za recepcją uchwał trydenckich, a jest nim nakaz, by w księdze małżeństw, którą powinna mieć każda parafia odnotować nazwiska i imiona zawierających związek małżeński, jak i też świadków zawartego małżeństwa<sup>35</sup>. Polecenie to było w diecezji warmińskiej przypominane przez synod z 1565 r., okólnik do duchowieństwa wraz z podanym wzorem jak należy to uczynić. Polecenie odnotowania podaje *Agenda*<sup>36</sup>. Omówione przypadki realizacji postulatów Soboru Trydenckiego w zakresie liturgii sakramentu małżeństwa dawały *Agendzie* warmińskiej podstawy, aby mogła mieć wpływ na ujednoczenie liturgii sakramentalnej w Polsce.

## 2. AKOMODACJA RYTU RZYMSKIEGO

Na przełomie połowy wieku XVI daje się zaobserwować ruch reformy liturgicznej zmierzający do ujednoczenia liturgii całych prowincji, by z kolei ujednoczyć ją w całym Kościele powszechnym przez akomodację do liturgii rzymskiej, która była zawsze uważana za mistrzynię wszystkich Kościołów lokalnych<sup>37</sup>. Pierwszymi owocami tego nurtu był brewiarz rzymski (1568) oraz mszał rzymski (1570). W dziedzinie administrowania sakramentów nurt ujednoczenia z liturgią rzymską zapoczątkował Alberto Castellano († 1522) opracowując podręcznik zawierający obrzędy sakramentów i sakramentaliów, który potocznie nazywano *Liber sacerdotalis*<sup>38</sup>. Był on opracowany w opaciu o kodeksy znajdujące się w bibliotece watykańskiej, podobnie jak uczyniono to przy opracowaniu brewiarza i mszału, oraz zatwierdzony jeszcze przez Leona X (1513—1521) o czym mówi wydanie weneckie z roku 1523<sup>39</sup>. Często posługuje się zwrotem *secundum Curiae romanae* lub *ad consuetudinem*

<sup>33</sup> Tamże, s. 38.

<sup>34</sup> Por. A. Duval, jw. s. 146. Ag Crac 1517, k. 47 r. Ag Gniez 1549. Ag Pl 1554. Ag Varm 1574, s. 38 podaje w dwóch językach: polskim i niemieckim. Wersja polska: „A ia niedostojny sluga Boży złączam was w tho świecie malzeństwo”.

<sup>35</sup> Ag Varm 1574, s. 38.

<sup>36</sup> Tamże. Por. Hipler, Constitutiones, jw. kol. 41.

<sup>37</sup> S. Chodyński, Rytuały, jw. s. 2. Por. Pl. 78, 851.

<sup>38</sup> Albert Castellano OP († 1522) był autorem i wydawcą m.in. Rosario dela gloriosa Vergine, Pontificale Romanum, zwane też Sacerdotale. A. Walz: Castellano W: LTHK. Bd 2. Freiburg 1958 kol. 972 nn.

<sup>39</sup> A. Castellano: Liber sacerdotalis nuperrime ex libris S. Romanae ecclesiae et quorundam aliorum ecclesiarum et antiquis codicibus Apostolicae bibliothecae et ex iurium sanctionibus et ex doctorum ecclesiasticorum scriptis ad Rev. Patrum sacerdotum parochialium et animarum curam habentium commodum collectus atque compositus auctoritate SS DD Ntri Leonis X approbatus. Venetiis 1523.

*s. romanae ecclesiae*. Wydania późniejsze mają w tytule anons o aprobacie papieży<sup>40</sup>. Stał się podstawą do opracowania rytuału rzymskiego<sup>41</sup>.

Ze względu na duże bogactwo obrzędów, rubryk oraz not wyjaśniających był on często wydawany i używany w całym Kościele, służył też jako podstawa do opracowania rytuałów partykularnych. Redaktorzy *Agendy* Kromera idąc za duchem ujednoczenia liturgii lokalnej z rzymską, dokonali akomodacji niektórych obrzędów sakramentów z agend polskich do zawartych w podręczniku Castellano.

Spośród sakramentów znajdujących się w *Agendzie* Kromera tylko liturgia chrztu nie wykazuje akomodacji rytu rzymskiego, reprezentowanego przez *Liber sacerdotalis*.

#### A. Eucharystia

##### a. Obrzędy komunii św.

W dotychczasowych agendach polskich obrzędy komunii św. udzielanej w kościele — ludziom zdrowym — były nieznanne. Po raz pierwszy wprowadzili je redaktorzy *Agendy* Kromera. Odtąd już stale będą występować w agendach i rytuałach diecezji polskich. Obrzędy komunii św. dla ludzi zdrowych zatytułowano: *Ordo communicandi populum in Ecclesia, tam in Paschate, quam in aliis diebus*<sup>42</sup>.

Obrzędy komunii św. zawarte w *Agendzie* Kromera zachowują zbieżność, z nielicznymi tylko różnicami, z *Liber sacerdotalis* Castellano<sup>43</sup>. Dotyczą one niektórych sformułowań rubryk po akcie pokutnym, przy ablucji oraz uzupełnienia *Agendy* co do zachowania się kapłana udzielającego komunii św. osobom, które u niego były do spowiedzi św. Zachodzi też różnica odnośnie do formy sakramentu komunii św. *Agenda* podaje *corpus et sanguis*, podczas gdy Castellano tylko *corpus*. Ponadto *Agenda* i *Liber sacerdotalis* różnią się w formułach modlitw aktu pokutnego.

Redaktorzy *Agendy* opracowując porządek udzielania komunii św. wprowadzili do niej pewne nowe elementy, których nie było w *Liber sacerdotalis*, uwzględniając w ten sposób diecezjalne potrzeby i uwarunkowania.

Podobieństwo zaś istnieje w układzie obrzędów komunii św., gdy chodzi o jego strukturę, jak również co do prawa liturgicznego normującego sposób jej udzielania oraz tekstów modlitw i wersetów. Wyciągając wnioski z zestawienia obrzędów komunii św. obydwu dokumentów liturgicznych należy stwierdzić, że tożsamość rubryk, gestów i modlitw, upoważnia do sformułowania następującego stwierdzenia: Obrzędy komunii św. w układzie *Agendy* Kromera wykazują zależność od rytuału Castellano; zachodzące zaś drobne różnice i modyfikacje są dowodem akomodacji rytu rzymskiego do potrzeb Kościoła diecezji warmińskiej.

W rubrykach wstępnych obrzędu udzielania komunii św., *Agendy*

<sup>40</sup> A. Castellano, Sacerdotale, jw. Por. EKN, 24, s. 128. E. A. Zaccaria: Bibliotheca ritualis. Roma 1776 s. 144 nn. Według Centralnego Katalogu Starych Druków Biblioteki Narodowej w Warszawie egzemplarze tego dzieła znajdują się w Polsce: z roku 1523 posiada Biblioteka Narodowa (XVI Q 3202), a z roku 1567 Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (8 B 81135 312940).

<sup>41</sup> F. A. Zaccaria, jw. s. 145. L. Eisenhofer, jw. Bd 1 s. 102.

<sup>42</sup> Ag Varm 1574, s. 51—53.

<sup>43</sup> A. Castellano, Sacerdotale, jw. k. 101 v. nn. Ag Varm 1574, s. 51—53.

Kromera, znajduje się polecenie, aby do przyjmujących komunię wygłosić katechezę o Eucharystii. Postulat ten nawiązuje do uchwały synodu warmińskiego, który odbył się w 1565 r. Na synodzie tym polecono kapłanom, aby ilekroć sprawują liturgię sakramentu dla wiernych, pouczali ich o jego skuteczności<sup>44</sup>. Do postanowienia tego powróci jeszcze biskup Marcin Kromer w 1570 r., wydając okólnik do duchowieństwa warmińskiego, wzywający do pouczania wiernych o prawdach wiary i sakramentach św.<sup>45</sup>. W tym celu Kromer ułożył i wydał drukiem katechezy o sakramentach<sup>46</sup>.

Innym przejawem akomodacji rytu rzymskiego było wprowadzenie przez *Agendę* języka polskiego i niemieckiego do niektórych formuł liturgicznych. Już synod w 1565 r. polecał kapłanom w obydwu językach, stosownie do potrzeb wiernych, objaśniać im prawdy wiary<sup>47</sup>. Kromer w przedmowie do katechez powie, że obydwa języki na równi są używane w diecezji, dlatego by zadośćuczynić potrzebom duszpasterskim, katechezy opracowane są w języku polskim i niemieckim<sup>48</sup>.

Przejawem akomodacji rytu rzymskiego była także modyfikacja *Confiteor*, która w *Agendzie* przyjmuje jak gdyby formę rachunku sumienia, z popełnionych grzechów<sup>49</sup>. Wersja podana przez *Agendę* Kromera nie występuje w żadnej agendzie znanej dotychczas.

#### b. Komunia chorych

Ryt komunii św. chorych występował niemal we wszystkich agendach przedkromerowskich. Odznaczał się przede wszystkim dużą ilością modlitw, przez co tracił na przejrzystości, a tym samym owocnym przeżyciu go przez wiernych. *Agenda* Kromera podaje go w krótszej i bardziej przejrzystej formie. Zestaw modlitw, przepisów liturgicznych i gestów stanowi kompilację z poszczególnych rytuałów. I tu daje się zauważyć wpływ rytuału Castellano na układ liturgii komunii chorych.

We wstępie obrzędów, po pokropieniu chorego wodą święconą występują wersety oraz modlitwa *Deus infirmitatis*, która została wzięta z rytuału Castellano. Zbieżność *Agendy* i *Liber sacerdotalis* daje się również zauważyć w zakresie treści rubryki i formuły obrzędu poprzedzającej bezpośrednio udzielenie komunii św. Wymienionych wyżej elementów nie posiadały agendy przedkromerowskie.

Trzeci motyw zapożyczony z *Sacerdotale* to modlitwa *Domine, sancte*, odmawiana na zakończenie obrzędów komunii św. chorych. W *Sacerdotale* występuje jako pierwsza z dwóch, a w *Agendzie* jako druga<sup>50</sup>. Wprawdzie oracja ta występuje w niektórych agendach polskich<sup>51</sup>, ale wydanych dopiero po 1523 r., to jest roku wydania *Liber sacerdotalis*.

<sup>44</sup> F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 43: „Populus etiam, quid agatur in cuiusque sacramenti collatione, frequenter doccatur”, także, kol. 44.

<sup>45</sup> ADWO, A 88, k. 21. A 2, k. 217: „de sacramenti quoque usu, effectu et ritibus ac ceremoniis eorum, itemque missae, conciones nonnunquam instituat pro captu vulgi”.

<sup>46</sup> F. Hipler, *Die deutschen Predigten*, jw. s. 94 nn.

<sup>47</sup> F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 42.

<sup>48</sup> F. Hipler, *Die deutschen Predigten*, jw. s. 168.

<sup>49</sup> Ag Varm 1574, s. 50.

<sup>50</sup> Ag Varm 1574, s. 56. A. Castellano, jw. k. 103 r.

<sup>51</sup> Ag Pos 1533, k. 105 r. Ag Gnies 1549, k. 39 r-v. Ag Pl 1554, k. 63 r. Nie posiadają: Ag Wr 1499, Ag Vil 1499, Ag Crac 1517, Ag comm 1520.

Fakty powyższe upoważniają do stwierdzenia, że redaktorzy *Agendy* Kromera dla ujednoczenia liturgii komunii św. korzystali z rytu rzymskiego.

#### B. Pokuta

Sakrament pokuty w agendach polskich przed Marcinem Kromerem był omawiany bądź na marginesie obrzędów komunii św. chorych, bądź namaszczenia olejami świętymi. Redaktorzy *Agendy* Kromera mieli więc trudne zadanie do wykonania, jakim było opracowanie obrzędów odnowionej liturgii sakramentu pokuty. Mając na celu ujednoczenie liturgii, wybrali metodę kompilacyjną rytuałów i agend polskich.

W dobie Soboru Trydenckiego, kiedy to sprecyzowano naukę o rezerwach papieskich i biskupich, zachodziła potrzeba opracowania obrzędów pojednania grzesznika z Bogiem i przywrócenia go do jedności z Kościołem. Ponieważ agendy polskie przed Kromerem posiadały zasadniczo obrzędy uwolnienia od kar dla ludzi chorych, bądź będących na łożu śmierci, troska duszpasterska dyktowała redaktorom potrzebę opracowania ich dla wiernych pragnących powrócić do jedności z Kościołem. Redaktorzy uznali, że z braku tych obrzędów w agendach polskich, potrzebom diecezji warmińskiej i innych, mogą sprostać te, których używa Kuria rzymska, przeto posłużyli się układem tychże obrzędów z rytuału Castellano akomodując je do swoich warunków<sup>52</sup>. Zakres akomodacji dotyczy głównie formuł uwolnienia penitenta od ekskomuniki.

#### C. Namaszczenie chorych

Sakrament ten był bardzo rozbudowany w obrzędy, modlitwy, rubryki normujące jego sposób administrowania, we wszystkich agendach polskich przed Marcinem Kromerem. Bogactwo, a z drugiej strony różnorodność liturgii sakramentu namaszczenia chorych, stanowiła dla redaktorów *Agendy* Kromera, stawiających sobie za cel jej ujednoczenie, poważny problem. Byli tego zupełnie świadomi, skoro wyrażali obawy, czy któraś diecezja zechce przyjąć ryt obrzędów opracowanych w *Agendzie* warmińskiej.

Redaktorzy *Agendy* Kromera skorzystali z niektórych elementów obrzędu namaszczenia chorych rytuału Castellano. Do tych elementów należą wersety i modlitwy wstępne liturgii namaszczenia chorych oraz układ i struktura modlitw odmawianych przy łożu umierającego *pro agonizantibus*<sup>53</sup>. Różnica zachodzi tylko w ilości modlitw, w rytuale Castellaniego jest ich znacznie więcej.

Argumentem potwierdzającym akomodację rytu rzymskiego jest fakt, że modlitwy te nie występują w żadnej polskiej agendzie, zarówno przed wydaniem *Liber sacerdotalis* Castellano, jak i po jego wydaniu aż do roku 1574.

W podsumowaniu analizy akomodacji rytu rzymskiego dokonanej przez redaktorów *Agendy* Kromera trzeba stwierdzić, że była to świadomie obrana metoda ujednoczenia liturgii sakramentów św. Sięgnięto do rytu rzymskiego, gdyż sakramenty agend polskich nie miały jeszcze dobrze opracowanych obrzędów.

<sup>52</sup> Ag Varm 1574, s. 47. A. Castellano, Sacerdotale, jw. k. 56.

<sup>53</sup> Ag Varm 1574, s. 63—95. A. Castellano, Sacerdotale, jw. k. 107, 116.



Metoda ujednolicenia liturgii sakramentów św. przez akomodację rytu rzymskiego była podyktowana duchem czasu. Redakcja *Agendy* przypada na czas, w którym już zostały wydane mszał i brewiarz rzymski. Biskupi polscy w memoriale skierowanym do Soboru Trydenckiego zapowiedzieli, iż zamierzają wydać agendę opartą na rytuale rzymskim.

### 3. AKOMODACJA ZWYCZAJÓW LITURGICZNYCH INNYCH DIECEZJI

Już sam tytuł *Agendy* warmińskiej mówi o jej przeznaczeniu: *Agenda sacramentalia, ad vsum dioecesis Varmiensis accommodata... opus cuiuslibet dioecesis Parochis et Sacerdotibus perutile*. Kromer — wydając *Agendę* — myślał o jej zastosowaniu w innych diecezjach. Gdy w studium jej opracowywania zaznajomił redaktorów z ową myślą, ci wyrażali pogląd sceptyczny, sądząc, że akomodowanie poszczególnych obrzędów czy formuł tradycji liturgicznej innych diecezji raczej utrudni jej przyjęcie zarówno przez diecezję warmińską, jak i przez inne. Owczesne duchowieństwo było mocno przywiązane do własnych, diecezjalnych form sprawowania liturgii. Z tego względu studium, a następnie wykorzystanie obrzędów innych diecezji było w *Agendzie* Kromera konieczne.

#### A. Chrzest

Liturgia sakramentu chrztu — z racji duszpasterskich najczęściej sprawowana — miała mocno wypracowane tradycje liturgiczne w szeregu diecezji. Redaktorzy *Agendy* Kromera układając nową, mieli trudne do wykonania zadanie. Chodziło im bowiem nie tylko o taki zestaw tekstów i obrzędów, który uwzględniałby odrębności lokalne, lecz który byłby przejrzysty i krótszy w porównaniu z dotychczasowymi.

Analiza formuł, obrzędów i ceremonii liturgii sakramentu chrztu oraz porównanie ich z formułami, obrzędami i ceremoniami innych tradycji liturgicznych pozwala stwierdzić, że redaktorzy *Agendy* Kromera przy jej opracowaniu wykorzystali zwyczaje i teksty liturgiczne następujących diecezji: mogunckiej, płockiej, krakowskiej, warmińskiej; zaś w mniejszym zakresie diecezji wrocławskiej, poznańskiej i gnieźnieńskiej. W stopniu minimalnym natomiast można się dopatrzeć akomodacji zwyczajów diecezji wileńskiej i lwowskiej.

Wybierając moguncki układ liturgii chrztu kierowali się jego przejrzystością, zwięzłością oraz jego komunikatywnymi objaśnieniami. Z *agendy* mogunckiej redaktorzy *Agendy* Kromera wzięli również większość formuł towarzyszących odpowiednim gestom<sup>54</sup>.

Redaktorzy *Agendy* Kromera kierując się układem liturgii chrztu diecezji mogunckiej uprościli obrzędy liturgiczne chrztu diecezji polskich, głównie w zakresie rytu wstępnego i końcowego. Należy dodać, że diecezja moguncka posiadała w swojej *agendzie* już wcześniej odwołane obrzędy sakramentu chrztu. Przy wyborze rubryk daje się zauważyć wpływ *agend* diecezji warmińskiej, krakowskiej oraz przepisów Soboru Trydenckiego.

W ujęciu statystycznym na dwadzieścia grup elementów *Agendy*

<sup>54</sup> *Agenda Ecclesiae Moguntinensis. Moguntiae 1551. Excudebat F. Behem Typographus. Wydana za ciekłora Sebastianana von Heusenstamm (1545—1555). (= Ag Mn 1551) k. 1 v — 56 r.*

Kromera w zakresie liturgii chrztu, identycznych formuł bądź rubryk z agendy mogunckiej jest 19, z warmińskiej 7, płockiej 5, poznańskiej 2, wrocławskiej 2, wileńskiej 3, gnieźnieńskiej i lwowskiej po jednym.

#### B. Komunia św. chorych

Ryt komunii św. udzielanej w kościele jest wzięty z *Liber sacerdotalis* Castellano. Redaktorzy *Agendy* Kromera przy opracowywaniu natomiast obrzędów komunii św. chorych nawiązali do zwyczajów liturgicznych innych diecezji. Rubryki wstępne, określające akty przygotowawcze do obrzędów komunii św. chorych zostały wzięte z agendy mogunckiej. Polecenie, aby w ramach wstępnych aktów przygotowawczych, kapłan odmawiał psalm 50, jest akomodacją zwyczajów liturgicznych diecezji krakowskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej, płockiej i lwowskiej. W przekonaniu tym utwierdza też i ten fakt, że agenda moguncka, jak również *Liber sacerdotalis* Castellano tego polecenia nie posiadają. Rubryki mówiące o przygotowaniu chorego do spowiedzi przez kapłana nawiązują w tym wypadku do agend polskich. Po udzieleniu rozgrzeszenia, kapłan wzywał zebranych do modlitwy w intencji chorego, i zgromadzeni wierni razem odmawiali *Ojcze nasz* oraz *Zdrowaś Maryjo*. Jest to w tym względzie akomodacja zwyczajów diecezji krakowskiej<sup>55</sup>.

Formuła sakramentalna wiatyku nawiązuje do zwyczajów diecezji polskich, gdyż w takim brzmieniu spotykamy ją w agendzie wileńskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej i płockiej<sup>56</sup>. Forma modlitewna wiatyku jest wzięta z rytuału Castellano.

Po udzieleniu komunii św. rubryka poleca kapłanowi dokonać ablucji palców winem lub wodą. Przepis ten, został wzięty z agendy mogunckiej. Zwyczaj dokonywania ablucji wodą lub winem istniał w diecezji krakowskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej i płockiej<sup>57</sup>. W przypadku, gdyby chory nie mógł przyjąć komunii św., *Agenda* Kromera poleca choremu tylko pokazać Hostię świętą i tym zadośćuczynić fizycznemu przyjęciu. Rubryka ta występuje w agendzie poznańskiej, gnieźnieńskiej i płockiej<sup>58</sup>.

Po ewentualnym ukazaniu Hostii św. choremu, a następnie przy wkładaniu jej do puszki kapłan odmawiał antyfonę *O sacrum*. Nie zna jej rytuał Castellano, ani polskie agendy przed Kromerem. Posiadała ją jedynie agenda moguncka, skąd też dostała się do *Agendy* Kromera<sup>59</sup>.

Dwie modlitwy końcowe zostały przejęte od Castellano, natomiast trzecia z agendy mogunckiej<sup>60</sup>. W tej ostatniej redaktorzy *Agendy* Kromera dokonali nieznaczącej zmiany dołączając zwrot mówiący o wstawiennictwie Wszystkich Świętych oraz poszerzyli jej końcowe sformu-

<sup>55</sup> Ag Crac 1517, k. 17 v — 18 r.

<sup>56</sup> Ag Vil 1499, k. L<sub>1</sub>r: „Corpus domini Iesu Christi et sanguis fiat tibi in remedium omnium peccatorum in uitam eternam”. Ag Pos 1533, k. 104 v: „Corpus et sanguis domini nostri iesu christi proficiat tibi in vitam eternam. A”. Ag Gnies 1549, (jak w poznańskiej), Ag Pl 1554, k. 63 r: „Corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi, custodiat animam tuam et corpus tuum, et proficiat tibi in vitam acternam. Amen”.

<sup>57</sup> Ag Crac 1517, k. 18 r. Ag Pos 1533, k. 104 v. Ag Gnies 1549, k. 29 r. Ag Pl 1554, k. 63 r.

<sup>58</sup> Ag Pos 1533, k. 104 v. Ag Gnies 1549, k. 29 r. Ag Pl 1554, k. 63 r.

<sup>59</sup> Ag Mn 1551, k. 58 r: „O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et future glorie nobis pignus datur”.

<sup>60</sup> Ag Mn 1551, k. 59 r.

lowanie. Cały obrzęd kończyło błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem z towarzyszącą mu formułą. Obrzęd ten występował w agendzie mogunckiej.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden szczegół w zakresie komunii św. chorych. Na zakończenie obrzędów *Agenda* Kromera posiada adnotację, że kapłan nie powinien przy tej okazji załatwiać żadnych spraw świeckich, lecz wzięwszy z szacunkiem Najświętszy Sakrament udać w drogę powrotną do kościoła odmawiając psalm 50. Tej uwagi nie posiada, ani tradycja Kurii rzymskiej, ani też moguncka; natomiast występuje przy komunii chorych w agendzie poznańskiej, gnieźnieńskiej i płockiej<sup>61</sup>.

Studium liturgii komunii św. udzielanej chorym w układzie *Agendy* Kromera na tle tradycji liturgicznych jemu współczesnych wykazuje, że redaktorzy jej, opracowując te obrzędy sięgnęli do zwyczajów liturgicznych Kurii rzymskiej, diecezji krakowskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej, płockiej i mogunckiej. Większość tekstów liturgicznych i obrzędów przyjęto z *Liber sacerdotalis* Castellano i agendy mogunckiej.

### C. Pokuta

Istotną część liturgii sakramentu pokuty<sup>62</sup> redaktorzy zatytułowali: *De absolutione*, zaopatrując ją w odpowiednie rubryki i formułę rozgrzeszenia. Zarówno rubryka wstępna, jak również dwie następujące po sobie modlitwy zachowują identyczność z agendą moguncką. Jedyna różnica zachodzi w drugiej modlitwie: *Indulgentiam*, w *Agendzie* Kromera dodane słowo *absolutionem*, którego nie posiada agenda moguncka. Spośród badanych agend polskich formuła ta w takim brzmieniu nie występuje. Znana jest natomiast w liturgii rzymskiej, gdzie słowo *absolutionem* występuje, ale dalszy układ obrzędów jest inny<sup>63</sup>.

Właściwa formuła rozgrzeszenia, jak i ceremonie przewidziane przez *Agendę* Kromera są zgodne z agendą moguncką<sup>64</sup>. W formule zachodzi następująca różnica: przed nałożeniem ręki w agendzie mogunckiej jest zwrot, *te a peccatis tuis mundare et liberare dignetur*; natomiast w *Agendzie* Kromera jest *absolvat*. Wydaje się, że redaktorzy w tym wypadku poszli za polskimi tradycjami liturgicznymi, gdzie w takiej formie występuje w niektórych dokumentach liturgicznych i teologicznych<sup>65</sup>. Również forma sakramentalna rozgrzeszenia: *Et ego te absolvo* wykazująca odmiennosć od mogunckiej nawiązuje do zwyczajów liturgicznych diecezji polskich.

Przejawem akomodacji zwyczajów liturgicznych innych diecezji, w zakresie liturgii sakramentu pokuty, był umieszczony w *Agendzie* zestaw grzechów zarezerwowanych jurysdykcji papieża i biskupów<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Ag Pos 1533, k. 105 r. Ag Gnies 1549, k. 29 v. Ag Pl 1554, k. 63 v.

<sup>62</sup> Ag Varm 1574, s. 42—51.

<sup>63</sup> A. Castellano, *Sacerdotale*, jw. k. 57 v: „Forma absolutiois plenariae in mortis articulo” posiada „Indulgentiam et absolutioem et remissionem omnium peccatorum tuorum tribuat tibi...”. Por. także, CP, t. 10 s. 512: synod wrocławski z 1252 r.

<sup>64</sup> Ag Mn 1551, k. Vr. Ag Varm 1574, s. 42—43.

<sup>65</sup> A. Castellano, *Sacerdotale*, jw. k. 57 v. Ag Crac 1517, k. 26 v. Ag Pos 1533, k. 103 v. Mikołaj z Błonia, jw. k. 20 r. *Compendiosum examen pro iis, qui sacris sunt initiandi ordinibus collectum*. Cracoviae 1520 k. B<sub>3</sub>.

<sup>66</sup> D 903.

Część z nich zaczerpnęli redaktorzy *Agendy* z okólnika koadiutora warmińskiego biskupa Marcina Kromera z dnia 2 kwietnia 1571 r., w którym została podana nauka o rezerwach oraz ich szczegółowy wykaz<sup>67</sup>. *Agenda* wymienia dwa rezerwy papieskie, które nie są podane w okólniku Kromera, to jest dotyczące czynnego znieważenia biskupa oraz sfalszowania pism papieskich. Obydwa te grzechy pochodzą z wykazu wrocławskiego<sup>68</sup>.

Na liczbę 44 grzechów zarezerwowanych władzy biskupiej, 33 z nich pochodzą z okólnika Marcina Kromera, trzy są zbieżne treścią rezerwatów diecezji wrocławskiej<sup>69</sup>, dwa powtórzone są z synodu biskupa Łukasza Watzenrode z roku 1497, pozostałe wykazują podobieństwo do rezerwatów grzechów synodów prowincji ryskiej<sup>70</sup>.

*Agenda* Marcina Kromera zawiera dwie formuły udzielania odpustu zupełnego: jedną z okazji jubileuszu, drugą w godzinę śmierci. Obydwie zachowują podobieństwo do formuł udzielania odpustu zupełnego z *agendy* krakowskiej i płockiej<sup>71</sup>.

Wreszcie ostatnie elementy liturgii sakramentu pokuty w układzie *Agendy* Kromera to dwie wersje spowiedzi powszechnej: w języku polskim i niemieckim.

Całość liturgii sakramentu pokuty podanej przez *Agendę* Kromera, to wynik akomodacji liturgii rzymskiej, diecezji polskich i mogunckiej.

Liturgia rzymska stała się podstawą do opracowania obrzędów uwolnienia penitenta od ekskomuniki. Liturgia moguncka była natomiast podstawą do opracowania ceremonii występujących wypowiedaniu formuły rozgrzeszenia. *Agenda* płocka dała redaktorom formułę odpustu zupełnego udzielanego choremu w godzinę śmierci, a z *agendy* krakowskiej zaczerpnięto formułę odpustu zupełnego udzielanego z racji jubileuszu. Tradycja warmińska, stała się podstawą do opracowania zestawu grzechów zarezerwowanych jurysdykcji papieskiej i biskupiej. Z podręczników teologicznych używanych w Polsce w XVI wieku oraz niektórych zwyczajów liturgicznych zaczerpnięto elementy formuły rozgrzeszenia. Tym samym liturgia sakramentu pokuty zaprezentowana przez *Agendę* Kromera jest przykładem akomodacji różnych tradycji liturgicznych występujących w Polsce.

#### D. Namaszczenie chorych

Liturgia sakramentu namaszczenia chorych w Polsce przed wydaniem *Agendy* Kromera była bardzo bogata pod względem ilości modlitw, odmawianych psalmów, obrzędów jak i nawet form namaszczenia. Bo-

<sup>67</sup> ADWO, A 88, k. 19—21: „Hoc autem edictum Archipresbyter quilibet ad viciniorum Parochum, et ille ad alium, ut mos est, sine omni mora mittet, donec ad archipresbiterum referatur. Habeant autem omnes Parochi id descriptum. Haec omnia sic rata firmaque seruari volumus sub poena synodali seu alia, arbitrio nostro deliquenti infligenda”.

<sup>68</sup> CP, t. 10 s. 367, 459—460. Ag Varm 1574, s. 46. F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 46.

<sup>69</sup> Por. rezerwat nr 9 i CP, t. 10 s. 364 n. Mikołaj z Błonia, jw. k. 24 r-v.

<sup>70</sup> F. Hipler, *Constitutiones*, jw. kol. 31, 352 (synod ryski z 1428 r.).

<sup>71</sup> *Agenda* krakowska wydana w 1514 r. u Jana Hallera w Krakowie, obecnie znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego, na karcie wstępnej posiada zapis szesnastowieczny, który jest formułą odpustu zupełnego udzielanego z okazji jubileuszu. Tekst jej jest identyczny z formułą odpustu zupełnego, znajdującego się w *Agendzie* Kromera, s. 49. Ag Pl 1554, k. 61 v.

gactwo formularzy było jednak przyczyną jej różnorodności i często przysyłano treść liturgii sakramentu. Stąd też redaktorom *Agendy* Kromera zależało na ułożeniu bardziej zwiezłej liturgii namaszczenia chorych oraz uwzględnieniu zwyczajów liturgicznych diecezji polskich.

Opracowana przy takich założeniach liturgia namaszczenia chorych składa się z następujących części: akty przygotowawcze, modlitwy odmawiane w drodze oraz po wejściu do domu, pojednanie chorego z Bogiem przez modlitwy wstawiennicze i spowiedź, namaszczenia, błogosławieństwo chorego, polecenie go Panu Bogu.

Nowością *Agendy* Kromera w zakresie aktów przygotowawczych była mowa o ustawieniu w domu chorego odpowiedniego stołu i na nim świec, podczas gdy pozostałe elementy są akomodacją zwyczajów liturgicznych diecezji krakowskiej, poznańskiej i gnieźnieńskiej<sup>72</sup>. Kapłanowi udającemu się do domu chorego poleca *Agenda* odmawiać siedem psalmów pokutnych. Jeśliby natomiast nie zdążył odmówić w drodze do chorego, to wtedy winien je dokończyć po powrocie do kościoła. Taka klauzula znajduje się tylko w agendzie krakowskiej<sup>73</sup>.

Po modlitwach wstępnych rozpoczynała się liturgia modlitw wstawienniczych werselem i oracją wziętymi z rytuału Castellano. Następna modlitwa wzięta z agendy płockiej ukazuje cel modlitw wstawienniczych za chorego: aby Bóg raczył pocieszyć chorego, tak jak udzielił pocieszenia cierpiącemu Tobiaszowi, Sarze i innym postaciom z Nowego Testamentu. Wtedy wzywał kapłan zebranych do wspólnej modlitwy, którą miała być litania do Wszystkich Świętych. Posiada ona 96 wezwań, przy czym układ ich nie pokrywał się z żadną agendą w całości, niemniej jednak 31 wezwań początkowych jest zbieżnych z agendą wrocławską, dalszych 38 wziętych jest z różnych zwyczajów liturgicznych diecezji, a 27 końcowych z agendy warmińskiej. Wspólne z wszystkimi agendami polskimi są wezwania do św. Wojciecha i Stanisława.

Liturgię namaszczeń chorego rozpoczynał kapłan wygłaszając krótkie pouczenie, w którym zachęcał go do wiary i ufności Bogu. Pouczenie przewidziane w tym miejscu znajduje się tylko w dwóch agendach: krakowskiej oraz płockiej, przy czym tylko z tą drugą tekst przemówienia w *Agendzie* Kromera zachowuje zgodność<sup>74</sup>. Forma namaszczenia *Agendy* Kromera wydaje się wskazywać na to, że jest kompilacją z agendy płockiej i gnieźnieńskiej<sup>75</sup>. Sposób namaszczenia, podany w *Agendzie* Kromera nawiązuje do rubryk krakowskiej, poznańskiej i płockiej<sup>76</sup>.

Modlitwy po namaszczeniu zostały przyjęte z różnych agend. Pierwsza modlitwa pochodzi z warmińskiej agendy z 1520 r.<sup>77</sup> Druga modlitwa występuje w agendach wielu diecezji. Trzecia modlitwa *Respice* występowała tylko w agendzie mogunckiej<sup>78</sup> i jest właściwie jedynym elementem w liturgii namaszczenia *Agendy* Kromera. Modlitwa ta do czasów Kromera nie była znana w Polsce.

<sup>72</sup> Ag Crac 1517, k. 26 v. Ag Pos 1533, k. 109 v. Ag Gnies 1549, k. 35 v. A. Castellano, Sacerdotale, iw. k. 108 r. Ag Pl 1554, k. 90 r.

<sup>73</sup> Ag Crac 1517, k. 18.

<sup>74</sup> Ag Varm 1574, s. 69. Ag Pl 1554, k. 89.

<sup>75</sup> Ag Varm 1574, s. 70. Ag Gnies 1549, k. 34 v. Ag Pl 1554, k. 89 v.

<sup>76</sup> Ag Crac 1517, k. 26 r. Ag Pos 1533, k. 108 v. Ag Pl 1554, k. 90 r.

<sup>77</sup> Ag Varm 1574, s. 72. Ag comm 1520, s. 33.

<sup>78</sup> Ag Varm 1574, s. 72. Ag Mn 1551, k. 70 r-v.

Błogosławieństwo chorego i polecenie go Bogu było już ostatnią częścią liturgii sakramentu namaszczenia chorych. Pierwsze trzy błogosławieństwa wykazują zbieżność z błogosławieństwami znajdującymi się w używanej na Warmii *Agenda communis*<sup>79</sup>. W pozostałych agendach również występują owe błogosławieństwa, jednak wykazują różnice zarówno w układzie, jak i w sformułowaniach<sup>80</sup>. Redaktorzy *Agendy* dokonując wyboru z agendy warmińskiej nie zapożyczyli wszystkich formuł tam znajdujących się, ale kierując się zasadą uproszczenia obrzędów, wybrali tylko trzy, podczas gdy agenda ta posiadała aż siedem. Kolejne błogosławieństwo jest streszczeniem formuły z agendy płockiej<sup>81</sup>.

Trzecia część błogosławieństwa liturgii sakramentu namaszczenia chorych według *Agendy* Kromera, jakkolwiek podobna w formułach do agend wielu diecezji, wykazuje podobieństwo tylko do agendy mogunckiej<sup>82</sup>. Natomiast końcowe błogosławieństwo jest wzięte z agendy płockiej, w której spośród siedmiu ostatnie jest takie samo, jak w *Agendzie* Kromera<sup>83</sup>.

Dla ukazania zakresu akomodacji zwyczajów liturgicznych innych diecezji, dokonanej przez redaktorów *Agendy* Kromera, warto dodać, że inne akty kultu związane z liturgią sakramentu namaszczenia tzw. *Exhortationes*, *Interrogationes*, zostały wzięte z agendy krakowskiej i poznańskiej<sup>84</sup>.

Liturgia sakramentu namaszczenia chorych w układzie *Agendy* Kromera jest miejscem zetknięcia się wielu zwyczajów liturgicznych diecezji polskich, niemieckich oraz obrzędów rzymskich.

Zastosowane kryterium zwięzłości przy opracowaniu obrzędów stało się bardzo widoczne, gdy się uwzględni chociażby ilość występujących modlitw w niektórych częściach tej liturgii np.: po litanii do Wszystkich Świętych w *Agendzie* Kromera są tylko trzy modlitwy, podczas gdy w agendzie wileńskiej jest 17, wrocławskiej 4, krakowskiej 13, warmińskiej 11, gnieźnieńskiej 12, poznańskiej 3, płockiej 13.

Po namaszczeniach w *Agendzie* Kromera są również trzy modlitwy, podczas gdy w wileńskiej jest 9, we wrocławskiej 2, w krakowskiej 2, w warmińskiej 5, w poznańskiej 4, w gnieźnieńskiej 2, w płockiej 3.

Liturgia namaszczenia chorych *Agendy* Kromera uwzględnia też różne zwyczaje panujące przy jej sprawowaniu w Polsce m.in. pytanie o pragnienie przyjęcia tego sakramentu przez chorego (Wrocław, Poznań, Gniezno), obwiązywanie miejsc namaszczenia rąk i nóg (Poznań, Płock), namaszczenie rąk kapłana (Kraków, Gniezno, Płock). Odnotowanie tych zwyczajów podnosi jej znaczenie w dziele ujednoczenia liturgii.

Zapożyczenie pewnych elementów z tradycji mogunckiej umożliwiło redaktorom wybranie formuł bardziej przejrzystych w relacji do różnych zwyczajów rodzimych. Ukształtowana w ten sposób liturgia namaszczenia chorych posiada aż 12 identycznych elementów z agendą

<sup>79</sup> Ag Varm 1574, s. 73. Ag comm 1520, s. 33—34.

<sup>80</sup> Ag Wr 1499, k. 12 v. Ag Vil 1499, k. Lv. Ag Crac 1517, k. 27 v. Ag Gnies 1549, k. 37 r. Ag Pl 1554, k. 92 r.

<sup>81</sup> Ag Varm 1574, s. 73, Ag Pl 1554, k. 92 r.

<sup>82</sup> Tamże, Ag Mn 1551, k. 70—71 r.

<sup>83</sup> Ag Varm 1574, s. 73. Ag Pl 1554, k. 94 r.

<sup>84</sup> Ag Varm 1574, s. 74—75. Ag Crac 1517, k. 29 v — 30 r. Ag Pos 1533, k. 111 r — 113 r.

płocką, 8 z gnieźnieńską, 7 z poznańską, 8 z krakowską, 7 z warmińską, 4 z wrocławską, 3 z wileńską, 4 z moguncką i rzymską.

#### E. Małżeństwo

Liturgia sakramentu małżeństwa w księgach liturgicznych odpowiednich diecezji w Polsce do czasów *Agendy* Kromera była bardzo zróżnicowana tak pod względem tekstów, obrzędów, jak i przepisów. Stąd też przed redaktorami *Agendy* Kromera stało zadanie opracowania obrzędów odnowionych zgodnie z wytycznymi Soboru Trydenckiego, jak również w oparciu o studium zwyczajów liturgicznych istniejących w Polsce.

Opracowany pod takimi aspektami obrzęd liturgii sakramentu małżeństwa przewidywał najpierw wygłoszenie katechezy o świętości sakramentu, następnie zapytanie narzeczonych o wyrażenie zgody na małżeństwo, poświęcenie obrączek i ich przekazanie zawierającym małżeństwo, słowa przysięgi małżeńskiej, wezwanie zgromadzonych na świadków tej rotacji po czym sam kapłan potwierdzał zawarte małżeństwo i odpowiednią modlitwą kończył liturgię tego sakramentu.

Liturgia sakramentu małżeństwa w układzie *Agendy* Kromera, tak jak poprzednie sakramenty, to miejsce zetknięcia się wielu zwyczajów liturgicznych diecezji polskich, niemieckich i liturgii rzymskiej. Podjęta przez redaktorów metoda akomodacji poszczególnych obrzędów zmierzała do wyselekcjonowania przede wszystkim tych elementów, które występowały w większości diecezji oraz tych, które swoją oryginalnością w zakresie tekstu, czy rubryk mogły przyczynić się do uzyskania większej przejrzystości obrzędów. W związku z tym przy opracowaniu liturgii małżeństwa, zostały uwzględnione przez redaktorów następujące agendy: wileńska, wrocławska, krakowska (z 1514 r.), poznańska, gnieźnieńska, płocka, moguncka oraz rzymska. Należy jednocześnie zaznaczyć, że zasadnicze założenia liturgii sakramentu małżeństwa zostały przyjęte z uchwał Soboru Trydenckiego.

Analiza akomodacji elementów poszczególnych tradycji liturgicznych w obrzędach małżeństwa *Agendy* Kromera pozwala na ustalenie następujących danych: sześć elementów pochodzi z agendy płockiej i krakowskiej, pięć z wileńskiej, po cztery z poznańskiej i gnieźnieńskiej, dwa z mogunckiej i po jednym z wrocławskiej i rzymskiej.

Ponadto redaktorzy wprowadzili do *Agendy* rotę małżeńską i formułę zwrotu do świadków zawarcia małżeństwa. Całością liturgii sakramentu małżeństwa jest zwizyjny, przejrzysty, a dialogi w językach ludowych zapewniały czynny udział uczestników.

#### 4. ŚRODKI UJEDNOLICENIA LITURGII SAKRAMENTÓW ŚW.

Samson z Woryn i Walenty Sculteti, redaktorzy *Agendy*, pod inspiracjami biskupa Marcina Kromera posłużyli się przy jej opracowaniu metodą akomodacji tradycji liturgicznych celem ujednoczenia liturgii sakramentów św. Miała ona bowiem służyć nie tylko diecezji warmińskiej, ale również innym diecezjom polskim. Celem uzyskania przychylności biskupów i kapłanów tych diecezji, redaktorzy posłużyli się dodatkowo katechezami i uwzględnieniem języka ludowego przy niektórych obrzędach liturgii sakramentów św.

## A. Katechezy

Na synodzie warszawskim w roku 1561 postanowiono wydać dla pouczenia ludu egzorty o sakramentach św.<sup>85</sup>. Tego zadania podjął się dokonać biskup włocławski Stanisław Karnkowski (†1603) i w 1568 r. opublikował pięć egzort w języku polskim<sup>86</sup>, którymi mieli posługiwać się duchowni jego diecezji przy sprawowaniu sakramentów św. Dla nadania im charakteru ogólnokościelnego zwrócił się do Marcina Kromera o przetłumaczenie na język łaciński<sup>87</sup>.

Kromer uważał, że katechezy te są wprawdzie bardzo udane, ale zbyt obszerne i dlatego w praktyce duszpasterskiej mało przydatne. Ułożył więc sam dwanaście katechez: dziesięć o sakramentach św., jedną o mszy św. oraz jedną o pogrzebie. Biskup Karnkowski, któremu rękopis katechez został przedłożony, w liście z dnia 21 lipca 1570 r.<sup>88</sup> pochwalił autora i zapewnił go, że przeczytał rękopis z wielką radością<sup>89</sup>. Katechezy zostały następnie przetłumaczone na język polski i niemiecki i wydrukowane w Krakowie u Mikołaja Szarffenberga<sup>90</sup>. Skoro tylko ukazały się drukiem, Kromer rozesłał je duszpasterzom swojej diecezji z poleceniem, aby je czytano ludowi w dniach oznaczonych w przedmowie i używano przy udzielaniu sakramentów św. Polecenie to powtórzył w liście pasterskim z dnia 3 marca 1571 r. przy okazji objęcia koadiutorii<sup>91</sup>.

Kromer pragnął katechezy ściśle związać z udzielaniem sakramentów, dlatego polecił dołączyć je w języku polskim i niemieckim do *Agendy sakramentalnej*: jedną o chrzcie, po dwie o małżeństwie, pokucie i Eucharystii oraz jedną o namaszczeniu chorych.

Umieszczenie katechez w *Agendzie* i polecenie posługiwania się nimi przy udzielaniu sakramentów odpowiadało postulatam Soboru Trydenckiego.

Synod prowincji gnieźnieńskiej w Warszawie 1561 r. postanowił, że

<sup>85</sup> B. Ulanowski, *Materiały*, jw. s. 463.

<sup>86</sup> S. Karnkowski: *Napominania* potrzebne, których plebani w Kujawskim biskupstwie używać mają. Kraków 1568, także 1569, 1570. Por. Estr XVII, 118. F. Hipler, *Die deutschen Predigten*, jw. s. 93—94.

<sup>87</sup> Ukazały się dopiero w 1572 r. w języku łacińskim: *Admonitiones quinque circa sacramentorum administrationem*. Coloniae 1572. Por. Estr jw. F. Hipler, *Die deutschen Predigten*, jw. s. 93 nn.

<sup>88</sup> ADWO, D 26, Jacobi Uchański arch. Gnesn. ad Hosium, Stanisłai Karnkowski arch. Gnesn. ad Cromerum epistolae, k. 79.

<sup>89</sup> F. Hipler, *Die deutschen Predigten*, jw. s. 94.

<sup>90</sup> Zostały wydane pod następującymi tytułami: 1. *Catecheses sive institutiones duodecim, de septem Sacramentis et sacrificio Missae*. Auctore Martino Cromero. Ad utilitatem Parochorum et aliorum sacerdotum in Polonicam Germanicamque linguam conversae. Cracoviae 1570. 2. *Catecheses, to jest napimania i nauki każdemu człowiekowi krześciańskiemu, a osobliwie pasterzom, którym jest zlecona duszna opieka bardzo potrzebna. O siedmi swietosciach — o ofierze Mszy św., o obchodzie przy pogrzebie ludzi krześciańskich przez Im. księdza Marcina Kromera kanonika krakowskiego etc. po łacinie uczynione, a potem dla pospolitego tak pasterzów jako i ludzi inszych pozytku z łacinskiego języka na polski przelozone, w Krakowie w drukarni Mikołaja Scharffenberga, roku pańskiego 1570.* 3. *Zwölf christliche Unterweysunge von den hoyligen Sacramenten; dem Opfer der Messe, und egengnisse für die Verstorbenen. Durch den hochgelarten D. Martinum Cromerum des Bisschthumbs Stadhalter, an Tag gegeben. Gedruckt zu Krakau in Niklas Scharffenbergers Druckerey im 1570 Jar.*

<sup>91</sup> ADWO, A 88, jw. k 21, oraz okólniki tamże, k. 11, 24, 55, 75, 81, 128, 136.



opracowane w przyszłości katechezy winny być objaśnieniem obrzędów chrztu i innych sakramentów.

W okólniku polecającym odczytywać katechezy zachęcał Kromer, aby kapłani skrzętnie ten obowiązek wypełniali pouczając sobie lud powierzony, jak należy uczestniczyć w liturgii sakramentów.

Katecheza o chrzcie na wstępie wzywała zebranych do porzucenia śmiechów, żartów i myśli świeckich<sup>92</sup>. Katecheza ukazuje teologię chrztu na podstawie Pisma św.: dzieciątko staje się nowym stworzeniem, bo umarłwszy dla świata i pogrzebane z Chrystusem, zmartwychwstaje i przyobleka się w Chrystusa. Następnie ukazuje łaski chrztu, potrzebę chrztu dzieci i obowiązki wynikające z przyjętego sakramentu. Dopiero wtedy kapłan mógł sprawować liturgię chrztu. Nota umieszczona przy końcu katechezy zaznacza, że kapłan może też objaśnić poszczególne ceremonie chrztu.

Następne dwie katechezy poświęcone były sakramentowi małżeństwa. Pierwsza z nich ukazuje ustanowienie małżeństwa w raju celem ustrzeżenia człowieka od życia wszetecznego, a ku rozmnażaniu i wychowaniu potomstwa. Małżonkowie mają sobie pomagać wspólną pracą i życiem. Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu Nowego Testamentu. Znakiem sakramentu małżeństwa jest związek Chrystusa z Kościołem. Małżonkowie, przez posługę kapłana złączeni i związani nierozwalnym węzłem stają się uczestnikami łaski Bożej. Następnie katecheza ukazuje w aspekcie biblijnym życie moralne małżonków oraz daje wskazówki do życia codziennego. Druga katecheza zajmuje się stroną teologiczną sakramentu małżeństwa.

Katecheza czwarta i piąta poświęcona była sakramentowi pokuty i wyjaśniała jej potrzebę oraz jej części pokuty: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Przy dużym napływie penitentów kapłan winien wygłosić wspólną katechezę. Druga katecheza o sakramencie pokuty była krótsza na wypadek, gdyby kapłan nie dysponował odpowiednim czasem. W układzie treści jest podobna do pierwszej, ale przytacza nieco więcej cytatów biblijnych. Kromer pragnął, by kapłani dopiero po wygłoszeniu katechezy słuchali spowiedzi.

Katecheza szósta i siódma poświęcona była sakramentowi Eucharystii. Pierwsza katecheza jest dłuższa i zwraca uwagę na Chrystusa zapraszającego do swojego Stołu, oraz nakreśla cel przyjęcia Ciała Bożego. W Eucharystii obecne jest całe życie Chrystusa od Wcielenia aż do śmierci. Komunia św. jest pokarmem utrzymującym życie duchowe chrześcijanina w łasce Bożej, jej owocem jest miłość wzajemna. Wyjaśnia również zwyczaj Kościoła rzymskiego udzielania komunii św. pod jedną postacią, i nawołuje do posłuszeństwa względem tej praktyki, będącej znakiem jedności wiary. Druga katecheza jest krótsza i jest streszczeniem poprzedniej.

Ostatnia katecheza poświęcona była sakramentowi namaszczenia chorych. Jest krótka i zwięzła, najpierw podkreśla spełnienie się woli Bożej w fackie śmierci, następnie wzywa chorego do radości, że w godzinę śmierci zostaje wzmocniony sakramentami świętymi. Wyjaśnia owoce namaszczenia chorych oraz wzywa chorego do przyjęcia sakramentu żywą wiarą.

Katechezy ujęte w sposób zwięzły, w wykładzie oparte na Piśmie św. i nauce Ojców Kościoła, były decydującym elementem świadomego

udziału przyjmujących sakrament, jak również kapłana sprawującego liturgię. Nadawały *Agendzie* Marcina Kromera rangę liturgii odnowionej i zgodnej z postulatami Soboru Trydenckiego.

Katechezy te przyczyniły się do ujednoczenia liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim. Znalazły one uznanie w innych diecezjach i stały się odtąd już na długi czas nieodłącznym składnikiem agend.

#### B. Języki ludowe w *Agendzie*

Marcin Kromer zarówno w ustawach synodalnych, jak i w przedmowie do katechez dał wyraz swej troski o zrozumienie obrzędów liturgicznych przez wiernych do czego miał się przyczynić m.in. język ludowy. Ponieważ diecezję warmińską zamieszkiwali wierni posługujący się językiem polskim lub niemieckim, dlatego niektóre teksty przy poszczególnych sakramentach umieszczono w obydwu językach.

Wprowadzenie języków ludowych do *Agendy* przez Kromera nie jest wydarzeniem bez precedensu, były bowiem wcześniejsze agendy polskie, które pewne elementy obrzędów posiadały w języku narodowym. I tak agendy wrocławskie z 1499 i 1510 r. posiadały teksty w języku ludowym (niemieckim) przy obrzędach małżeństwa<sup>93</sup>. Agenda krakowska z 1514 roku zawierała w niektórych obrzędach język polski i niemiecki, między innymi przy sakramencie małżeństwa<sup>94</sup>. Warmińska *Agenda communis* z 1520 r. posiadała również zwrot w języku ludowym tylko przy obrzędach chrztu<sup>95</sup>. Pozostałe diecezje: poznańska, gnieźnieńska i płocka nie posiadały w swoich agendach tekstów w języku narodowym, jakkolwiek mówią o tym, że kapłan przy poszczególnych obrzędach sakramentalnych ma przemówić do przyjmujących sakrament *in lingua vulgari*.

Agendy wydane w okresie reformacji nie umieszczają tekstów w języku ludowym, zapewne ze względu na zwyczaj wprowadzania ich przez innowierców.

Swoistym zjawiskiem jest rękopiśmienna agenda lwowska w języku polskim, której nie drukowano, gdyż Sobór Trydencki w tym czasie już orzekł, że tylko język łaciński może być językiem liturgii<sup>96</sup>.

*Agenda* Kromera stosowała dość obszernie język polski i uczyniła przełom w obrzędach sakramentów św. Odtąd już używanie języka polskiego w agendach i rytuale będzie stałą praktyką.

Przy sakramencie chrztu jest siedemnaście miejsc, w których uwzględniono język ludowy obejmujący pytania odnośnie do stwierdzenia udzielonego już sakramentu chrztu w nagłej potrzebie, płci, imienia, zgody rodziców chrzestnych na podawanie dziecka do chrztu, odrzekania się ducha złego, wyznanie wiary, woli przyjęcia chrztu, a także pouczenia o obowiązku chrześcijańskiego wychowania dziecka. Do tego zakresu języka ludowego trzeba zaliczyć wygłoszenie katechezy, odmówienie modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia anielskiego i Wierzę w Boga. Takie uję-

<sup>92</sup> CT, t. 6 s. 303.

<sup>93</sup> Ag Wr 1499, k. 95 r. W. Abraham, jw. s. 445.

<sup>94</sup> S. Chodyński: Agendy. W: EKN t. 1 s. 71 nn.

<sup>95</sup> Ag comm 1520, s. 21.

<sup>96</sup> S. Chodyński, Rytuły, jw. s. 27.

cie liturgii chrztu dawało gwarancję żywego, czynnego i świadomego uczestnictwa w niej wiernych.

Przy komunii św., udzielanej w kościele lub chorym w domu, *Agenda* przewidywała język ludowy przy odmawianiu spowiedzi powszechnej oraz formule przed podaniem komunii św. Dodać trzeba, że w języku ludowym głoszone również katechezę o godności Eucharystii oraz odmawiano w domu chorego modlitwę Pańską i Zdrowaś Maryjo.

W liturgii sakramentu pokuty poza formułą rozgrzeszenia wszystko odbywało się w języku ludowym.

Liturgia namaszczenia chorych posiada dwa elementy w języku ludowym: katechezę i pytania kapłana skierowane do chorego o wiarę. Natomiast modlitwy przy łożu umierającego zawierają aż dwadzieścia cztery formuły w języku ludowym. Mają one na celu obudzenie w umierającym chrześcijaninie aktu wiary, nadziei, miłości i przygotowanie go na spotkanie z Bogiem.

Liturgia sakramentu małżeństwa przewidywała zastosowanie języka ludowego w ośmiu wypadkach. Dochodziła jeszcze katecheza, a gdy się uwzględni to, że obrzędy te zawierają też tylko osiem formuł w języku łacińskim, to można śmiało powiedzieć, że w takim układzie liturgia sakramentu małżeństwa była dobrze zrozumiała dla wiernych.

Wprowadzenie języków narodowych do *Agendy* przez jej redaktorów nie tylko było w stanie przełamać opory poszczególnych kapłanów, ale przedstawiło liturgię sakramentalną jako odnowioną i dostosowaną do potrzeb czasu Soboru Trydenckiego. To z kolei zadecydowało, że wywarła ona ogromny wpływ na ujednoczenie liturgii sakramentów św. w całej Polsce.

### III. PROCES PRZYJMOWANIA SIĘ OBRZĘDÓW LITURGII SAKRAMENTÓW W REDAKCJI KROMERA W DIECEZJACH POLSKICH DO WYDANIA RYTUAŁU PIOTRKOWSKIEGO (1631 r.)

O wartości *Agendy* Kromera zadecydowało kilka czynników. Zebrano w niej najcenniejsze elementy zwyczajów liturgicznych różnych diecezji polskich, niemieckich i rzymskiej; uwzględniono postulaty Soboru Trydenckiego, niektóre części obrzędów zredagowano w języku narodowym, dołączono katechezy o sakramentach. *Agenda* łącząc *vetera et nova*, wzbudziła więc zainteresowanie tak wśród biskupów, odpowiedzialnych za zorganizowanie życia liturgicznego w swoich diecezjach, jak i wśród kapłanów sprawujących liturgię sakramentów św.

Sami redaktorzy *Agendy* świadomi wielkiego osiągnięcia w liście do Kromera pisali: „wkład pracy może dostrzec nawet ten, kto w sprawach rytów diecezjalnych nie jest ekspertem”<sup>1</sup>.

Kiedy biskup Marcin Kromer podarował *Agendę sakramentalną* biskupowi Hieronimowi Rozrażewskiemu (+1600)<sup>2</sup>, ten pisząc list z podziękowaniem za nią zaznaczył, że jest ona bardzo pożyteczna, a nawet

<sup>1</sup> ADWO, D 23, Sampsonis a Worein et Lucae Podoski ad Hosium et Martinum Cromerum Epistolae, k. 38: List Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574 roku.

<sup>2</sup> H. Rozrażewski. W: Encyklopedia powszechna S. Orgelbranda. T. I—XXVIII. Warszawa 1859—68 (=EncOrg) t. XIII s. 119.

w obecnej sytuacji Kościoła konieczna<sup>3</sup>. Takie samo zdanie na temat *Agendy* sformułował pod adresem Kromera biskup chełmiński Piotr Kostka (†1594)<sup>4</sup>, podkreślając jednocześnie jego zasługi na polu rozwoju liturgii sakramentów św. w prowincji gnieźnieńskiej<sup>5</sup>.

Obfita korespondencja Tomasza Płazy ukazuje zainteresowanie *Agendą* warmińską biskupów poszczególnych diecezji. I tak jeszcze w tym samym roku, w którym ukazała się *Agenda*, Tomasz Płaza napisał do Kromera, że biskup poznański Adam Konarski (†1574) usilnie prosi o przesłanie mu stu jej egzemplarzy, zaznaczając jednocześnie o zamiarze wydrukowania jej z własnym herbem i przedmową. To samo — pisał Płaza — chce uczynić biskup wileński Walerian Protasiewicz<sup>6</sup>.

Znaczenie *Agendy* w procesie ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim było duże, skoro ubiegali się o nią biskupi Polski i Litwy, co z poczuciem dumy zaznacza Marcin Kromer w przedmowie do brewiarza warmińskiego wydanego w Kolonii<sup>7</sup>.

#### 1. PRZEDRUKI AGENDY KROMERA

*Agenda* Kromera stanowi nową epokę w historii agend i rytuałów. Odtąd już stale występuje w nich język narodowy w niektórych częściach obrzędów sakramentalnych, ryt zaś będzie już zawsze zmierzał w stronę przejrzystości obrzędów i ich czytelności. Zainicjowany przez nią proces romanizacji liturgii sakramentalnej będzie przybierał coraz większy zasięg, a katechezy o sakramentach na długo staną się elementem składowym rytuału, natomiast przepisy Soboru Trydenckiego staną się czynnikiem normującym sprawowanie liturgii sakramentalnej. Duży wpływ na proces ujednoczenia liturgii sakramentów wywarły przedruki *Agendy* Kromera.

##### A. *Agenda* krakowska z 1574 r.

Pierwszym z biskupów polskich, który dokonał przedruku *Agendy* Kromera, był jego przyjaciel Franciszek Krasiński (†1577)<sup>8</sup>, biskup krakowski. Jego staraniem przedruk ten ukazał się w 1574 r.<sup>9</sup>, to jest w tym roku, w którym wydano *Agendę* Kromera.

<sup>3</sup> P. Czaplowski: Korespondencja Hieronima Rozrazewskiego. T. 1. Toruń 1936 s. 201, ep. 129; H. R. do Kromera, Malbork 13 XII 1577 r.

<sup>4</sup> Por. EncOrg t. VIII s. 522.

<sup>5</sup> ADWO, D 36, Petri Kostka Episcopi Culmensis ad Cromerum Epistolae 1569—1593, k. 40: List z 19 XII 1577 roku.

<sup>6</sup> Stifts- och Landsbiblioteket Linköping (=SLL), Br 17, Epistolae ad Cromerum, k. 93: List Płazy do Kromera z 4 X 1574; k. 128: List Płazy do Kromera z 4 XI 1577 r.; k. 120: List z 31 V 1577. ADWO, D 35, Listy Polskie Płazy do Kromera 1577—1589, k. 1: List z 31 X 1577; k. 9: List datowany „Dominica conductus Paschae” 1578; k. 11: List z datą 28 XII 1578 r.

<sup>7</sup> Por. Przedmowę M. Kromera do brewiarza z dnia 14 II 1587 r., ADWO, D 120, Scripta Cromeri seu Epistolae, ordinationes, acta synodalia Martini Cromeri Episcopi Varmiensis ex annis 1549—1589, k. 67. F. Hippler: Über die Reform, jw. s. 149. J. Wojtkowski: Przedmowa Marcina Kromera do trzeciego wydania Brewiarza warmińskiego w Kolonii. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 4(1957) z. 4 s. 131—137.

<sup>8</sup> Por. EncOrg t. VIII s. 583.

<sup>9</sup> *Agenda sacramentalia*, ad vsum diocesis Cracouiensis accommodata. Cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et Sacerdotibus perutile. Coloniae 1574. Znajduje się w Bibliotece Sem. Duchownego w Olsztynie, sygn. Lg 580 (=Ag Crac 1574).

W przedmowie do *Agendy* biskup Krasiński zaznacza, że chce sprostac potrzebom duszpasterskim, ujednoczenia liturgii sakramentalnej w diecezji<sup>10</sup>. W tym celu potrzebna była nowa agenda. Ponieważ został mu doręczony rękopis *Agendy* Kromera, postanowił ją dostosować do potrzeb diecezji krakowskiej i tak wydrukowaną dostarczyć kapłanom, by w sprawowaniu kultu była zachowana jedna myśl, jedna wola, jeden i ten sam porządek we wszystkich parafiach<sup>11</sup>.

Biskup Krasiński jakkolwiek zaznaczył w przedmowie, iż *Agenda* Kromera jest akomodowana do tradycji liturgicznej diecezji krakowskiej, to jednak oprócz przedmowy, karty tytułowej i jednej rubryki jest ona jej wiernym przedrukiem<sup>12</sup>.

#### B. *Agenda* gnieźnieńska z 1578 r.

Na synodzie warszawskim prowincji gnieźnieńskiej w r. 1561 uchwalono, by arcybiskup gnieźnieński zatroszczył się o wydanie nowej agendy, która również zawierałaby krótkie katechezy o każdym sakramencie<sup>13</sup>. Arcybiskup Jakub Uchański (†1581) nie wykazywał zbytniego zainteresowania tym problemem<sup>14</sup>. Natomiast biskup włocławski, Stanisław Karnkowski, poczynił w tym kierunku odpowiednie starania, wydając egzorty o sakramentach<sup>15</sup>, przy czym do pracy tej udało mu się pozyskać Marcina Kromera. Ten z kolei opracował dwanaście katechez, które ukazały się w języku polskim, niemieckim i łacińskim. Osiem z nich włączono do *Agendy* Kromera<sup>16</sup>.

Postanowienia synodu zostały zrealizowane tylko połowicznie. Ukazały się katechezy, ale brakowało jeszcze agendy ujednoczającej liturgię sakramentów świętych w całej prowincji gnieźnieńskiej.

Marcin Kromer, po wydaniu *Agendy sakramentalnej*, opracował drugą jej część, *Agendę ceremonialną*, zawierającą obrzędy liturgiczne całego roku kościelnego, błogosławieństwa i poświęcenia wraz z nutami. *Agendy ceremonialnej* nie chciał drukować Cholinus, który już wydał pierwszą część, ze względu na mały nakład i dużą różnorodność nut

<sup>10</sup> Przedmowę Krasiński napisał w sierpniu 1573. Wtedy widział tylko rękopis, gdyż skład drukarski *Agendy* gotowy był w lutym 1574 roku, a do druku została oddana w 1572 r., ukazała się przed 27 sierpnia 1574 r. Por. W. Nowak, *Geneza*, jw. s. 192.

<sup>11</sup> Ag Crac 1574, k. ij r-v: Przedmowa Krasińskiego z 1573 roku.

<sup>12</sup> Ta sama paginacja w obydwóch agendach, układ i rozmieszczenie treści. Jedyna różnica to wzmianka na s. 46 w Ag Crac 1574 o katedrze krakowskiej.

<sup>13</sup> B. Ulanowski, *Materiały*, jw. s. 463.

<sup>14</sup> J. Korytkowski, jw. s. 272—419.

<sup>15</sup> Karnkowski wydał najpierw: *Napominania* potrzebne, których plebani w kujawskim biskupstwie używać mają, w r. 1568, 1569, 1570, a w 1572 pod tytułem już łacińskim: *Admonitiones quinque circa sacramentorum administrationem*, w Kolonii u Cholinusa. Por. Estr XVII, 18. J. Korytkowski, jw. s. 426. Tekst polski katechez przesłał do Kromera by ten je przetłumaczył na język łaciński. Kromer ułożył jednak własne i zostały także dołączone do *Agendy* pod nazwiskiem Karnkowskiego i Kromera. Porównanie katechez Karnkowskiego z katechezami Kromera dołączonymi do *Agendy* wykazuje ich całkowitą odmienność.

<sup>16</sup> Por. Ag Varm 1574, s. 97 nn. Ag Crac 1574, s. 97 nn.: „Catecheses sive Institutiones Latinae, Polonicae, Germanicae, cuilibet Sacramento et actioni accommodatae, per Reuerendissimos dominos, D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Vvlatislaiensem, Et Martinum Cromerum, Coadiutorem Vvarmiensem, conscriptae”. Nie ma katechez w języku polskim gdyż Cholinus nie wydrukował ich. Por. W. Nowak, *Geneza*, jw. s. 195. P. Czaplowski, jw. s. 201, ep. 129.

i tekstów. Zgodę na druk uzależniał od zwiększenia nakładu<sup>17</sup>. Wtedy Tomasz Płaza, który zajmował się wydawaniem dzieł Kromera, podjął się redakcji i wydania agendy dla prowincji gnieźnieńskiej, by w ten sposób wespół z nią mogła być wydrukowana czerpiąc z *Agendy warmińskiej*<sup>18</sup>.

Patronat nad wydaniem agendy dla prowincji gnieźnieńskiej objął biskup włocławski Stanisław Karnkowski<sup>19</sup>. Dzieła przygotowania do druku i jej wydania podjął się Tomasz Płaza, utrzymujący dość ożywione kontakty z biskupem Marcinem Kromerem i Stanisławem Karnkowskim<sup>20</sup>.

Tomasz Płaza, redagując agendę dla prowincji gnieźnieńskiej, posłużył się *Agendą* Kromera do tego stopnia, że pierwsza część, *Agenda sacramentalna*, zawierająca obrzędy liturgii sakramentów św. jest jej całkowitym przedrukiem<sup>21</sup>. Jest on tak wierny i identyczny z *Agendą sacramentalną* Kromera, że zachowuje taki sam układ treści, obrzędów, tekstów, a nawet paginacji<sup>22</sup>. Jedyna różnica to tylko karta tytułowa, przedmowa Karnkowskiego i rubryka na stronie 46<sup>23</sup>.

Druga część agendy gnieźnieńskiej, agenda ceremonialna, zawierająca obrzędy i benedykcje roku kościelnego, jest również przedrukiem *Agendy ceremonialnej* Kromera, ale z pewnymi modyfikacjami, których dokonał Tomasz Płaza<sup>24</sup>. Dotyczą one umieszczenia szeregu poświęceń,

<sup>17</sup> ADWO, D 31, Epistolae variorum virorum, latinae et polonicae scriptae ad Cromerum, ex 1576—1577, k. 83; List Cholinusa do Kromera z dnia 20 VIII 1577 r. D 39, Miscelanea Cromeri 1576, k. 8; List Cholinusa do Kromera Festum Paschalis 1578 r.

<sup>18</sup> ADWO, D 23, k. 38; List Samsona z Woryn z 17 VIII 1574 do Kromera. SLI, Br 17, k. 93; List Płazy do Kromera z 4 X 1574 r. k. 128; List Płazy do Kromera z 4 XI 1577 r. ADWO, D 35, k. 11; List Płazy do Kromera z 27 VII 1578 r.

<sup>19</sup> Por. przedmowę Karnkowskiego do agendy gnieźnieńskiej datowaną w Wolborzu Calendis Juni 1577 roku.

<sup>20</sup> Por. H. Barycz: Dokumenty i fakty z dziejów reformacji. *Reformacja w Polsce* 12(1953—1955) s. 215—246.

<sup>21</sup> ADWO, D 35, k. 1; List Płazy do Kromera z 31 X 1577, SLI, Br 17, jw. k. 93; List Płazy do Kromera z 4 X 1574 r. ADWO, D 31, jw. k. 83; List Cholinusa do Kromera z 20 VIII 1577 r.

<sup>22</sup> Agendorum Ecclesiasticorum liber, in usum Provinciae Gnesnensis conscriptus. Coloniae 1578. Pierwsza część: Agenda sacramentalis zawiera 119 stron tak jak Agenda warmińska. Spis treści ten sam, rozmieszczenie obrzędów i tekstów również. Paginacja od 1—119, natomiast arkusze są sygnowane A—Pii, tak samo jak w Agendzie warmińskiej. Na stronie 97 tak jak w Agendzie Kromera: „Catecheses sive institutiones Latinae, Polonicae, Germanicae, cuilibet Sacramento et actioni accomodatae, per Reuerendissimos dominos, D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Vvladislaviensem, et Martinum Cromerum, Coadiutorem Vvarmiensem, conscriptae”. Brak katechez w języku polskim i niemieckim. Część sacramentalna kończy się katechezami łacińskimi.

<sup>23</sup> Różnica rubryk jest tego typu, że w Agendzie warmińskiej po wykazie cenzur jest adnotacja, iż w tych przypadkach penitenta należy odesłać zgodnie z postanowieniami synodu warmińskiego do biskupa albo archiprezbitera, podczas gdy w agendzie gnieźnieńskiej jest mowa o odesłaniu penitenta do penitencjarzy katedralnych.

<sup>24</sup> Samson z Woryn listem z dnia 17 VIII 1574 powiadamia Kromera o wysłaniu do Płazy rękopisu Agendy ceremonialnej warmińskiej, por. ADWO, D 23, k. 38. Tomasz Płaza z kolei listem z dnia 4 X 1574 donosi Kromerowi: „Agendam Varmiensem przeglądałem pilnie kilkakroć. Nie przygodzi się pro aliis dioecibus, a to dla tej przyczyny, jako baczę, nie będzie jej drukować Cholinus, a byłoby z jego szkodą wielki koszt uczynić propter 150 exemplaria. Mnie się zda, iż nie-

używanych w diecezji gnieźnieńskiej, których nie posiadał rękopis warmińskiej *Agendy ceremonialnej*<sup>25</sup>. Benedykcje te w agendzie gnieźnieńskiej zostały umieszczone, natomiast *Agenda* warmińska ich nie posiada, gdyż nie były uprzednio praktykowane w diecezji.

Tomasz Płaza przesłał do Cholinusa rękopisy *Agendy* warmińskiej i gnieźnieńskiej, by mogły być razem drukowane<sup>26</sup>.

Sprawa druku, zarówno jednej jak i drugiej agendy, długo nie mogła dojść do skutku<sup>27</sup>. Biskup Karnkowski w obliczu zbliżającego się synodu prowincjonalnego, który miał ustosunkować się m.in. do agendy prowincjonalnej, zapytywał Kromera, co dzieje się ze sprawą druku agend, bo ten jeszcze po synodzie powiadomił go o trudnościach w drukowaniu<sup>28</sup>.

I tak, zanim wydrukowano agendę, odbył się synod prowincjonalny w Piotrkowie 19 V 1577 r. Synod ten stosownie do uchwał Soboru Trydenckiego przyjął brewiarz i mszał rzymski. W dziedzinie zaś ujednolicenia liturgii sakramentów św. polecił, „aby usunąć nadużycia przy sprawowaniu sakramentów św. oraz w celu zaprowadzenia jednolitego w całej prowincji sposobu udzielania tychże zarządził, aby wszyscy, do których należy sprawowanie sakramentów posiadali tzw. agendę, wydaną niedawno przez biskupa włocławskiego ...”<sup>29</sup>.

Synod zakończył się 25 maja, a dopiero w czerwcu Karnkowski napisał przedmowę do agendy gnieźnieńskiej, tej którą synod nazwał *recens edita*, a która jeszcze nie ukazała się drukiem, co miało nastąpić rok później. I tak agenda, którą przygotował do druku Tomasz Płaza w oparciu o *Agendę* Kromera, stała się obowiązującą w całej prowincji gnieźnieńskiej. Biskup włocławski Stanisław Karnkowski oznajmił duchowieństwu w przedmowie, powołując się na naukę św. Pawła o jedności: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 1), iż na mocy postanowienia synodu zostaje wprowadzona nowa agenda, celem zaprowadzenia jednolitego sprawowania sakramentów św. Mimo, że w przedmowie do *Agendy* wymienia zasługi Kromera, to jednak nie mówi wyraźnie, iż on jest jej głównym autorem<sup>30</sup>. Zaznaczono to jedynie w kolofonie<sup>31</sup>. A sam Kromer w przedmowie do brewiarza zaznaczy, że jego

które rzeczy mogą być opuszczone, niektóre jeszcze mogą być poprawione ex Missali Romano, ex decreto Concilii tridentini impresso”. Por. SLL, Br 17, k. 93.

<sup>25</sup> Dotyczą one umieszczenia takich poświęceń m.in. jak benedictio auri, myrrhae etc. in festo Epiphaniae; benedictio avenae, vini, cerevisiae, których nie posiada *Agenda* Warmińska, podczas gdy w diecezji gnieźnieńskiej one występują i jak zaznacza Płaza muszą być w agendzie tej prowincji umieszczone. Por. SLL, Br 17, k. 93. Ag Gnies 1578, II, s. 108—109 nn.

<sup>26</sup> ADWO, D 35, k. 9: List Tomasza Płazy do Kromera z Dominica conductus Paschae: „Bo tak WMśc racz wiedzieć, żem ia te prace podiał dżatego, aby Varmiensis cum Poloniae Agenda minore sumptu imprimeretur...”. Por. SLL, Br 17, jw. 93, 128. ADWO, D 35, k. 11.

<sup>27</sup> W. Nowak, Geneza, jw. s. 202—204.

<sup>28</sup> J. Długosz: *Historiae Polonicae liber XII et ultimus, LIV Illustrium virorum epistolae in tres libros digestae, opera S. Carnovii*. T. 2. Lipsiae 1715 s. 1708, ep. 74.

<sup>29</sup> B. Ulanowski, *Materiały*, jw. s. 5.

<sup>30</sup> Wymienia nazwisko Kromera, ale przy omawianiu ich wspólnej pracy przy układaniu katechez.

<sup>31</sup> *Agendorum Ecclesiasticorum liber, in usum Provinciae Gnesnensis conscriptus. Coloniae 1578 (=Ag Gnies 1578) s. 238: kolofon, „Agendorum Ecclesiasticorum liber, primum per R. D. Martinum Cromerum Coadjutorem Varmiensem ad usum suae*

*Agenda* znalazła takie uznanie, iż na synodzie prowincji gnieźnieńskiej i lwowskiej została zaakceptowana dla tych prowincji, jednakże z przyczyny mu niewiadomej nie podano przy niej jego nazwiska<sup>32</sup>.

W 1578 r.<sup>33</sup> w Kolonii u Cholinusa została wydrukowana *Agenda* Kromera, w redakcji T. Płazy z przedmową biskupa wrocławskiego Stanisława Karnkowskiego dla całej prowincji gnieźnieńskiej.

Synod diecezji wrocławskiej w 1580 r. postanowił, aby celem zaprowadzenia jednolitego sposobu administrowania sakramentami świętymi, zgodnie z konstytucjami synodu prowincjonalnego odbytego w Piotrkowie, wszyscy kapłani pracujący w duszpasterstwie dostosowali się do przepisów agendy wydanej przez biskupa wrocławskiego<sup>34</sup>.

*Agenda* Kromera, polecona przez synod piotrkowski jako *Agenda* Karnkowskiego, stała się pierwszą w historii liturgii sakramentalnej agendą prowincjonalną. Jej to przypadła rola ujednoczenia liturgii sakramentów w prowincji gnieźnieńskiej, pośrednio natomiast prowincji lwowskiej, gdyż jej biskupi byli zobowiązani do udziału w tym synodzie<sup>35</sup> oraz dostosowania się do jego uchwał. Wprawdzie prowincja lwowska nie wydała drukiem tej agendy, ale jej przedruk w 1579 r., oraz stwierdzenie Marcina Kromera w przedmowie do brewiarza, iż biskupi „Litwy i Lwowa przyjęli jego *Agendę*”, pozwala na stwierdzenie, że była ona tam w użyciu<sup>36</sup>.

## 2. ZASTOSOWANIE AGENDY SAKRAMENTALNEJ KROMERA W EDYCJACH AGENDY H. POWODOWSKIEGO

*Agenda* Kromera wywarła wpływ w dziejach liturgii sakramentalnej w Polsce, do tego stopnia, że stała się podstawą do opracowania następnych agend i rytuałów. Pracy nad nową agendą podjął się na prośbę prymasa Stanisława Karnkowskiego, Hieronim Powodowski (†1613) te-

Dioecesis conscriptus, deinde solertia et industria D. Thomae de Plaza S. Stefanis Cracoviae plebani et canonici Vislicensis, ad usum Ecclesiarum totius provinciae Gnesnensis accommodatus, et sumptu eius impressus finit feliciter etc.”

<sup>32</sup> Por. Przedmowa Kromera do brewiarza warmińskiego z 14 II 1587 r. ADWO, D 31, k. 86: List Wincentego Laureo z 18 X 1578 do Kromera.

<sup>33</sup> A. Jocher: *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce od wprowadzenia do niej druku po rok 1830*. T. 3. Wilno 1842 nr 6366 podaje jej wydanie na rok 1579, a za nim wielu innych autorów. Egzemplarz takich agend znajdują się między innymi w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu, Bibliotece Sem. Duchownego w Warszawie i wielu innych. Jest to jednak drugie już wydanie tej agendy, bowiem pierwsze miało miejsce w 1578 i taki egzemplarz posiada Biblioteko KUL (sygn. XVI 1878). W tym samym roku wyszły *Agenda* warmińska ceremonialna i drugie wydanie obydwu warmińskich *Agend* w jednym tomie. Były one drukowane razem z gnieźnieńską 1578 r.

<sup>34</sup> CP, t. 10 s. 578. Por. J. Jungnitz: *Die Breslauer Ritualien*. Breslau 1892 s. 25.

<sup>35</sup> I. Subera: *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*. Warszawa 1971 s. 138.

<sup>36</sup> Por. Przedmowa Kromera do brewiarza warmińskiego, jw.: „...publice a synodo Gnesnensis et leopoliensis Provinciarum... in usum communem acceptati sunt...”. Do prowincji lwowskiej należały diecezje: lwowska, przemyska, chełmska, łucka, kamieniecka, kijowska, bakowska (dawna serecka). Do gnieźnieńskiej zaś: gnieźnieńska, krakowska, poznańska, wrocławska, plocka, wrocławska, chełmińska, wileńska, żmudzka, inflancka i smoleńska. Por. W. Müller: *Struktura organizacyjna diecezji rzymskokatolickich w Polsce w XVI—XVIII wieku*. W: *Księga 1000-lecia*, jw. t. 1 s. 94 n.



olog, wybitny kaznodzieja, gorliwy obrońca wiary oraz zasłużony na polu dyplomatycznym<sup>37</sup>.

*Agenda* ta wyszła w 1591 roku<sup>38</sup>. Przedmowę do niej napisał prymas Karnkowski. Zwrócił się w niej do arcybiskupa lwowskiego Dymitra Solikowskiego, biskupów, prałatów i kanoników oraz całego duchowieństwa motywując potrzebę nowej agendy, która uwzględniałaby obrzędy rzymskie. Zaznacza również, iż znosi dotychczasowe agendy oprócz swojej własnej (wydanej w 1578 r.), którą zachował jako obowiązującą nadal na równi z *Agendą* Powodowskiego<sup>39</sup>. Na mocy tej odezwy *Agenda* Powodowskiego stała się obowiązującą w całej Polsce<sup>40</sup>.

*Agenda* ta miała kilka wydań<sup>41</sup>. Dla całej Polski oficjalne wydanie ukazało się w 1591 roku z przedmową prymasa Karnkowskiego z datą *Calendis Martii 1590*, napisaną w Łowiczu<sup>42</sup>. W tym samym roku ukazał się jej przedruk dla diecezji włocławskiej<sup>43</sup>. Następne wydanie w roku 1596, również jako przedruk pierwszego, z herbem i odezwą kardynała Jerzego Radziwiłła (†1600) przeznaczona była dla diecezji krakowskiej<sup>44</sup>. Ukazała się jeszcze przed wydaniem *Rytuału* rzymskiego<sup>45</sup> oraz w 1617 roku<sup>46</sup>.

Stanisław Karnkowski polecając *Agendę* w opracowaniu H. Powodowskiego zaznacza, że jest drugim wydaniem agendy, którą polecił synod piotrkowski, z 1578 r. to jest *Agendy* Kromera<sup>47</sup>. Tym samym wskazał na metodę opracowania *Agendy* Powodowskiego. Miała ona być oparta na układzie i treści *Agendy* Kromera z uwzględnieniem jednak większego stopnia obrzędów liturgii rzymskiej, a także gruntowniejszego opracowania teologicznego.

Wykorzystanie *Agendy* Kromera w edycjach Powodowskiego daje się zauważyć w samym jej układzie. *Agenda* Kromera dzieli się na agendę sakramentalną i ceremonialną. *Agenda* Powodowskiego również wydana jest w dwóch częściach: pierwsza zawiera obrzędy sakramentów świętych, druga część: agenda ceremonialna zawiera poświęcenia, procesje, w układzie roku kościelnego podobnie jak u Kromera, nawet zachowany jest ten sam układ sakramentów.

<sup>37</sup> Por. J a b c z y ń s k i: Wiadomości historyczne o życiu i pismach X Hieronima Powodowskiego, kanonika poznańskiego, gnieźnieńskiego, krakowskiego, Archiprezbitera kościoła P. Maryi w Krakowie. *Archiwum Teologiczne* 2(1837) s. 166 nn. J. K o r y t k o w s k i: Prałaci i Kanonicy Katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej. T. 3. Gniezno 1883 s. 265 nn. A. G l i n k a: Hieronim Powodowski teolog polemista XVI wieku. *Nasza Przeszłość* 13(1961) s. 65.

<sup>38</sup> *Agenda seu Ritus Sacramentorum Ecclesiasticorum, ad uniformem Ecclesiarum per universas Provincias Regni Poloniae usum, officio Romano conformati. Ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis, denuo conscripti et editi, Studio et opera Reverendi D. Hieronimi Powodowij, Archipresbiteri et canonici Cracoviensis. Praemissa est singulis Sacramentis summaria illorum doctrina utilis et necessaria. Cracoviae 1591.* Por. EKN t. 24 s. 22. A. J o c h e r, jw. 6367, 6369. Estr XII, 72. S. D z i w i s z, jw. s. 41—84.

<sup>39</sup> Tamże, Przedmowa.

<sup>40</sup> S. D z i w i s z, jw.

<sup>41</sup> A. J o c h e r, jw. podaje przedruk z 1603 pod nr 6369. Por. Estr jw. EKN, t. 24 s. 26. S. D z i w i s z, jw. s. 60.

<sup>42</sup> Estr jw. EKN, t. 24 s. 22.

<sup>43</sup> Estr XXV, 187.

<sup>44</sup> Tamże, XII, 72. EKN, t. 24 s. 26.

<sup>45</sup> Estr jw. t. 24 s. 26; podaje jako czwarte wydanie.

<sup>46</sup> Estr jw. s. 72—73. EKN, t. 24 s. 26.

<sup>47</sup> Przedmowa Karnkowskiego do agendy Powodowskiego.

### A. Chrzest

Porównanie obrzędów i formuł liturgii chrztu *Agendy* Kromera i Powodowskiego pozwala stwierdzić niemal całkowity wpływ redakcji Kromera na liturgię chrztu w układzie Powodowskiego. Na wyodrębnionych w liturgii chrztu *Agendy* Powodowskiego 19 grup elementów, aż 13 jest wspólnych z *Agendą* Kromera, 3 nie występują oraz 3 zachowują pewne różnice. Układ modlitw, obrzędów liturgii sakramentu chrztu jest oparty na redakcji Kromera. W niektórych miejscach zachowuje zgodność nawet w treści sformułowania rubryk.

Wyższość *Agendy* Powodowskiego nad Kromera polega na zamieszczeniu przed obrzędami liturgii chrztu wykładu teologicznego o materii chrztu, formie, szafarzu oraz przyjmującym chrzest.

### B. Eucharystia

Liturgię sakramentu Eucharystii w układzie *Agendy* Powodowskiego poprzedza wykład teologiczny o jego materii, formie, szafarzu przyjmującym sakrament i jego skutkach. Z kolei omówiony jest sposób udzielania komunii św. w kościele. Jest on zgodny z rubrykami *Agendy* Kromera tylko nieco szerzej wyjaśniony.

Obrzędy komunii św. udzielanej w kościele, w redakcji Powodowskiego, posiadają w porównaniu z *Agendą* Kromera większy zakres akomodacji do rytu rzymskiego oraz uwzględniają szerszy zasięg języka narodowego.

Podobieństwa są dowodem wpływu obrzędów redakcji Kromera na *Agendę* Powodowskiego. Można je stwierdzić w samym układzie obrzędów komunii św. redakcji Powodowskiego. Z *Agendy* Kromera wzięte zostały rubryki wstępne, modlitwa odmawiana przez wiernych *Panie nie jestem dostojen...*, dwie modlitwy odmawiane w obrzędach kończących liturgię komunii św. oraz formuła błogosławieństwa.

W obrzędach komunii św. chorych na 23 wyodrębnionych elementów redakcji Powodowskiego, 15 elementów wykazuje zbieżność z *Agendą* Kromera, 5 elementów jest nieznanych *Agendzie*, a tylko w 3 zachodzi częściowe podobieństwo. Dane powyższe pozwalają stwierdzić, iż Powodowski opracowując obrzędy komunii św. chorych w głównej mierze oparł się na *Agendzie* Kromera.

### C. Pokuta

Liturgię sakramentu pokuty w redakcji *Agendy* Powodowskiego poprzedza obszerny wykład teologiczny, przeznaczony dla kapłanów, omawiający części sakramentu pokuty: żal, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie. Z kolei przytoczone są kanony pokutne Wilhelma Duranda, nauka o rezerwach papieskich i biskupich oraz instrukcja pastoralna o sposobie słuchania spowiedzi.

Formuła rozgrzeszenia nie wykazuje podobieństwa do formuły redakcji Kromera. Jest krótsza i bardziej zwięzła. Na końcu zaś formuły znajduje się modlitwa wzięta z liturgii rzymskiej: *Passio domini nostri...*, której nie posiada *Agenda* Kromera<sup>48</sup>.

Elementem obrzędów liturgii sakramentu pokuty redakcji Kromera,

<sup>48</sup> Por. Ag Pow 1591, s. 61. A. Castellano, Secerdotale, k. 57 r.

który znalazł zastosowanie w Agendzie Powodowskiego, nawiązujący jednak szerzej do rytu rzymskiego to ryt uroczystej abszolucji od ekskomuniki<sup>49</sup>.

Na pięć elementów wyodrębnionych w obrzędach uwolnienia od ekskomuniki redakcji Powodowskiego, 4 wykazują identyczność z obrzędami *Agendy* Kromera. Wierność obrzędów redakcji Powodowskiego w ujęciu Kromera jest w tym wypadku tak daleko posunięta, że jakkolwiek ryt rzymski nie przewidywał odmówienia Pozdrowienia anielskiego, to modlitwa ta się tu znalazła<sup>50</sup>. Jedynie sama forma uwolnienia w całości jest wzięta z obrzędów rzymskich<sup>51</sup>.

Elementami obrzędów redakcji Kromera w zakresie liturgii pokuty, które znalazły się w *Agendzie* Powodowskiego są formuły odpustu zupełnego udzielanego z okazji jubileuszu oraz udzielanego choremu w godzinę śmierci. Zachowują one zgodność układu w formie i treści.

Jeżeli chodzi o spowiedź powszechną, to w *Agendzie* Kromera była ona w języku polskim oraz w skróconej formie w języku niemieckim. W *Agendzie* Powodowskiego podana została w jednakowej formie w obydwu językach.

#### D. Małżeństwo

Tak jak przy poprzednich sakramentach tak też w przypadku małżeństwa, obrzędy liturgiczne poprzedzone są obszernym wykładem teologicznym, do którego dołączona jest instrukcja omawiająca sposób zawierania sakramentu małżeństwa.

Układ liturgii sakramentu małżeństwa *Agendy* Powodowskiego oparty jest na układzie obrzędów redakcji Kromera. Stąd też poszczególne obrzędy są w takiej samej kolejności w obydwu dokumentach liturgicznych. Na 26 elementów wyodrębnionych liturgii sakramentu małżeństwa redakcji Powodowskiego w postaci formuł i obrzędów, 15 z nich zachowuje zgodność całkowitą z obrzędami i formułami liturgii sakramentu małżeństwa *Agendy* Kromera<sup>52</sup>. Tylko pięć elementów jest nieznanymi *Agendzie* Kromera, a trzy wprawdzie występują, ale z pewnymi modyfikacjami. Fakty owe pozwalają na stwierdzenie, że Powodowski opracowując obrzędy liturgii sakramentu małżeństwa oparł się głównie na *Agendzie* Kromera zarówno w układzie obrzędów jak i tekstów.

Szereg jednak obrzędów liturgii małżeństwa nie wykazuje podobieństwa do obrzędów redakcji Kromera. Niektóre zaś nawet były nieznanymi *Agendzie* Kromera m.in. wprowadzenie do kościoła i błogosławieństwo nowopoślubionej oraz modlitwy uwolnienia kobiety od choroby bezpłodności.

#### E. Namaszczenie chorych

Obrzędy liturgii sakramentu namaszczenia chorych poprzedza wykład teologiczny traktujący o materii, formie, szafarzu, skutkach i przyjmującym ten sakrament.

<sup>49</sup> A. Castellano, jw. k. 56 r. Ag Varm 1574, s. 47. Ag Pow 1591, s. 86.

<sup>50</sup> Por. A. Castellano, jw. k. 56. Ag Mn 1551, k. Bv: wymienia modlitwę Ave Maria. Ag Varm 1574, s. 47 również nakazuje odmówić Ave Maria; tę samą modlitwę polceca Ag Pow 1591, s. 86.

<sup>51</sup> Ag Pow 1591, s. 87. A. Castellano, jw. k. 57 r-v.

<sup>52</sup> Ag Pow 1591, s. 51—62. Ag Varm 1574, s. 35 nn.

Liturgia sakramentu namaszczenia chorych redakcji Powodowskiego na 25 elementów, w postaci obrzędów oraz formuł, posiada aż 19 z *Agendy* Kromera. Cztery elementy obrzędów Powodowskiego były nieznane *Agendzie* Kromera, a w dwóch przypadkach zachodzi pewna modyfikacja. Powyższe fakty pozwalają stwierdzić, iż obrzędy liturgii sakramentu namaszczenia chorych redakcji Kromera niemal całkowicie znalazły zastosowanie w *Agendzie* Powodowskiego.

Z *Agendy* Kromera przejął Powodowski wszystkie modlitwy i obrzędy jakie kapłan spełniał przy łożu umierającego<sup>53</sup>.

*Agenda* Powodowskiego zawiera również wszystkie katechezy Kromera, a więc dwanaście i to w języku łacińskim, polskim i niemieckim. Katechezy te są dołączone do wydania agendy z 1591, 1596, 1605 oraz 1617. Powodowski jednakże nie zaznacza kto był ich autorem<sup>54</sup>.

#### F. Języki narodowe

Powodowski przejął również z *Agendy* Kromera zwyczaj stosowania języków narodowych.

W zakresie obrzędów sakramentu chrztu u Powodowskiego w dwunastu miejscach występuje język polski. *Agenda* Kromera znacznie szerzej uwzględniała język narodowy. Wszystkie formuły w języku ludowym liturgii chrztu redakcji Powodowskiego zostały wzięte z *Agendy* Kromera.

W obrzędach komunii św. udzielanej w kościele język polski u Powodowskiego występuje trzy razy, w tym jedna formuła została wzięta z *Agendy* Kromera<sup>55</sup>.

W obrzędach natomiast liturgii komunii św. chorych język polski jest przewidziany w dwóch miejscach, przy czym jedna formuła jest wzięta z *Agendy* Kromera<sup>56</sup>.

Liturgia sakramentu pokuty w redakcji Powodowskiego zawiera dwie formuły w języku polskim, przy czym z *Agendy* Kromera przejęta została spowiedź powszechna<sup>57</sup>.

Obrzędy liturgii sakramentu małżeństwa w *Agendzie* Kromera zawierają pięć różnych formuł w języku ludowym, u Powodowskiego cztery.

Sakrament namaszczenia chorych redakcji Powodowskiego posiada jedną formułę w języku polskim, wziętą z *Agendy* Kromera.

W liturgii spełnianej przy konających u Powodowskiego jest 25 formuł w języku polskim, z tej liczby 24 wzięte z *Agendy* Kromera.

Na podstawie powyższych faktów można ustalić, że zakres języka polskiego w obrzędach redakcji Powodowskiego utrzymuje się w ramach ustalonych przez *Agendę* Kromera.

Identyczny układ obrzędów liturgii poszczególnych sakramentów, zasadniczo ten sam zakres języka narodowego i tych samych formuł, katechez, w obydwu agendach, pozwala zrozumieć zdanie Karnkowskiego w przedmowie do *Agendy* Powodowskiego, że jest ona drugim wydaniem *agendy gnieźnieńskiej* z 1578 r., będącej przedrukiem *warمیńskiej*.

<sup>53</sup> Kromer przejął je z rytu rzymskiego.

<sup>54</sup> Ag Pow 1591, s. 153.

<sup>55</sup> Por. modlitwa przed komunią, „Panie nie jestem dostojen...”: Ag Varm 1574, s. 52. Ag Pow 1591, s. 107.

<sup>56</sup> „Panie Jezu Chryste nie jestem dostojen...”: Ag Varm 1574, s. 55. Ag Pow 1591, s. 112.

<sup>57</sup> Ag Varm 1574, s. 50. Ag Pow 1591, s. 99—100.

Wkład Powodowskiego w opracowanie nowej agendy ogranicza się do obszernych wykładów teologicznych o poszczególnych sakramentach i tylko nielicznych modyfikacji obrzędów liturgii sakramentów redakcji Kromera w kierunku uzgodnienia ich z obrzędami rzymskimi.

### 3. ELEMENTY AGENDY SAKRAMENTALNEJ KROMERA W RYTUALE PIOTRKOWSKIM

Proces ujednolicenia liturgii rzymskiej sprawowania sakramentów św. został zakończony przez wydanie rytuału rzymskiego w 1614 r.<sup>58</sup>. Przy jego opracowaniu — zgodnie z metodą przygotowywania ksiąg liturgicznych — uwzględniono dawniejsze księgi rytuałów odznaczające się szczególnie starożytnością i powagą<sup>59</sup>.

Tak przygotowany rytuał zawierał obrzędy liturgii: sakramentów świętych, roku kościelnego, pogrzebu i poświęceń. Ponieważ rytuał ten zawiera obrzędy i zatwierdzone przez Kościół katolicki — stwierdza papież Paweł V w brewie *Apostolicae Sedi*, wobec tego nakazał wydać go pod nazwą rytuału rzymskiego dla ogólnego dobra Kościoła<sup>60</sup>. Papież usilnie zaleca wszystkim, „aby na przyszłość, jako dzieci Kościoła rzymskiego, w sprawowaniu świętych obrzędów posługiwali się rytuałem wydanym powagą tegoż Kościoła, matki i nauczycielki wszystkich innych i aby pilnie tego przestrzegali, co w tak ważnej sprawie Kościół katolicki postanowił i zatwierdzony przezeń zwyczaj starożytny”. Rytuał rzymski został przyjęty powszechnie w całym Kościele. Diecezje zaś, które chciały zachować swe zwyczaje liturgiczne, musiały przejść z rytuału rzymskiego przynajmniej formuły administrowania sakramentów św., jak również formuły benedykcji<sup>61</sup>.

W Polsce w trzy lata po ukazaniu się rytuału rzymskiego wydano jeszcze w 1617 *Agendę* Powodowskiego<sup>62</sup>, a dla diecezji wileńskiej w 1616 r. *Agendę* skróconą, również Powodowskiego, z uwzględnieniem języka litewskiego<sup>63</sup>.

Dopiero synod prowincjonalny, który odbył się pod przewodnictwem prymasa Wawrzyńca Gembickiego (†1624)<sup>64</sup> w roku 1621 postanowił, „aby wydrukować jak najprędzej rytuał rzymski, który niedawno ukazał się z rozkazu papieża Pawła V. Należy jednak w nim dodać zapytania przy chrzcie zachodzące, w języku polskim... obok łacińskiego. Dla po-

<sup>58</sup> *Rituale Romanum Pauli V, Pontificis Maximi iussu editum, Romae 1614.*

<sup>59</sup> Por. Breve Pawła V ogłaszające rytuał z dnia 16 VI 1614: „*Apostolicae Sedi*”. M. Fulman: Rytuał rzymski a piotrkowski. Kraków 1896 s. 31. W. Wrona, jw. s. 336.

<sup>60</sup> Por. Przedmowa Pawła V do wydania rytuału rzymskiego z 1614 r.

<sup>61</sup> A. Nowowiejski: Wykład liturgii Kościoła Katolickiego. T. 3. Płock 1905 s. 113.

<sup>62</sup> *Agenda sev ritus sacramentorum, ad uniformem Ecclesiarum per vniversas Provincias Regni Poloniae vsum, officio Romano conformati. Ex decreto Synodi Prouincialis Petricovensis, denuo conscripti, et quarto editi. Studii et opera Reuerendi D. Hieronymi Powodowij, Archipresbiteri etc. Cracoviae 1617.* Por. Sem. Biblioteka w Kielcach, sygn. 02291.

<sup>63</sup> *Agenda parva, in commodiorem vsum Sacerdotum Prouinciae Poloniae conscripta. Vilnae 1616.* PAN Gdańsk, sygn. XX BO 817. Estr XII, 73. EKN t. 24 s. 26. Jest to wyjątek z agendy Powodowskiego obejmujący chrzest, obrzędy małżeństwa wraz z pytaniami w języku polskim, litewskim i niemieckim.

<sup>64</sup> Por. J. Korytkowski, Arcybiskupi, jw. s. 641.

twierdzenia zaś małżeństwa należy dodać zwykłą przysięgę zgodnie z obrzędem prowincji”<sup>65</sup>. Na synodzie powołano również komisję, która miała opracować ów rytuał dla Polski.

Arcybiskup gnieźnieński i prymas polski Jan Węzyk (†1638)<sup>66</sup> promulgując *Rytuał* piotrkowski odezwą z dnia 15 marca 1631 roku zaznacza, że wydany dla Polski rytuał rzymski, zgodnie z poleceniami Soboru Trydenckiego, zachowuje „pobożne, chwalebne i starożytnie zwyczaje Prowincji naszej”. Tym samym wskazał, że jakkolwiek jest to rytuał rzymski, to jednak zawiera wiele elementów z liturgii prowincji gnieźnieńskiej. *Rytuał* piotrkowski kończy jednak proces ujednoczenia liturgii sakramentalnej w Polsce, gdyż w zasadzie uwzględnia liturgię rzymską z nielicznymi tylko elementami odrębności polskich.

Ponieważ *Agenda* Kromera zapoczątkowała proces ujednoczenia liturgii sakramentalnej, a *Rytuał* piotrkowski kończy ten proces, stąd wydaje się rzeczą uzasadnioną przeprowadzenie porównania, aby wykazać które elementy obrzędów redakcji Kromera weszły do *Rytuału*.

Na samym początku trzeba powiedzieć, że pierwszym elementem *Agendy* Kromera w *Rytuale* piotrkowskim jest jego podział na część sakramentalną zawierającą obrzędy sakramentów oraz część ceremonialną zawierającą obrzędy roku kościelnego.

#### A. Chrzest

Układ liturgii chrztu *Rytuału* piotrkowskiego w dużej mierze odbiega od *Agendy* Kromera. Ta ostatnia jest w tym względzie jeszcze wykładnią zwyczajów liturgicznych poszczególnych diecezji, natomiast *Rytuał* kieruje się za liturgią rzymską. Nic też dziwnego, że już niewiele elementów liturgii chrztu w układzie Kromera przeszło do *Rytuału* piotrkowskiego. Na 70 wyodrębnionych elementów w liturgii chrztu *Rytuału* piotrkowskiego w postaci formuł i obrzędów 39 wykazuje podobieństwo, natomiast 9 elementów nie zna *Agenda* Kromera. Pozostałe wprawdzie występują w obydwu dokumentach, ale różnią się między sobą, bądź układem formuł, bądź kolejnością występowania w zespole obrzędów.

Na 39 elementów wykazujących podobieństwo w *Rytuale* piotrkowskim do *Agendy* Kromera, tylko osiem zostało z niej wziętych wprost, przy czym dostały się one przez *Agendę* Powodowskiego<sup>67</sup>. Pozostałe podobieństwa występują we wszystkich rytuałach i są im wspólne.

Analiza porównawcza obrzędów chrztu obydwu dokumentów pozwala ustalić, iż elementy *Agendy* Kromera, które weszły do *Rytuału* piotrkowskiego, to dialogi w języku polskim i niemieckim przy obrzędach: odrzekania się ducha złego i wyznaniu wiary. Odpowiada to postanowieniom synodu.

<sup>65</sup> Synodus provincialis Gnesnensis Provinciae sub Illmo et Rndmo D. Laurentio Gembicki (...) Petricoviae anno Dni 1621 die 26 mensis Aprilis celebrata. Cracoviae 1623 s. 34.

<sup>66</sup> Por. J. K o r y t k o w s k i, Arcybiskupi, jw. s. 691—757.

<sup>67</sup> Dowodem tego jest zestaw pytań przy obrzędzie wyznania wiary *Agendy* warmińskiej i Powodowskiego. *Ag. Varm* 1574, s. 9—10 podaje cztery pytania, przy czym trzecie: *Credis et in Spiritum Sanctum co* w *Ag. Pow* 1591, s. 21: pytanie trzecie i czwarte jest połączone w jedno i w takiej wersji występuje w: *Rituale sacramentorum ac aliarum caeremoniarum ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae usum recens editum*. Cracoviae 1631 s. 16. (=Ryt. piotr. 1631).

## B. Komunia św.

Układ obrzędów komunii św. udzielanej w kościele według Kromera był wzięty z liturgii rzymskiej. Stąd też zachodzi podobieństwo. Obydwa dokumenty opierają się na rzymskiej liturgii.

Na 8 wyodrębnionych elementów liturgii komunii św. *Rytuału* piotrkowskiego, 5 elementów wykazuje podobieństwo do elementów liturgii komunii św. w układzie *Agendy* Kromera.

Układ obrzędów komunii św. chorych *Rytuału* piotrkowskiego wykazuje również dużą zbieżność z obrzędami *Agendy* Kromera. Na 17 elementów wyodrębnionych w obrzędach *Rytuału* piotrkowskiego, 9 wykazuje podobieństwo do *Agendy* Kromera.

Obrzędy *Rytuału* piotrkowskiego są uboższe, gdy chodzi o udział wiernych, w porównaniu z *Agendą* Kromera. Brak im formuł w języku polskim, jak również polecenia wyjaśniania wiernym, co przecież było gwarancją żywego i czynnego udziału.

## C. Pokuta

*Rytuał* piotrkowski i *Agenda* Kromera w zakresie liturgii pokuty opierają się na tradycji rzymskiej, stąd na 6 elementów obrzędu sakramentu pokuty 4 wykazują podobieństwo. Różnice, które zachodzą należy tłumaczyć tym, że Kromer opierał się na podręczniku Castellano *Liber sacerdotalis*, który poprzedza rytuał rzymski Pawła V niemal o cały wiek.

## D. Namaszczenie chorych

Obrzędy liturgii sakramentu namaszczenia chorych w redakcji *Rytuału* piotrkowskiego wykazują najmniej cech podobnych do obrzędów tego sakramentu w *Agendzie* Kromera.

Obrzędy namaszczenia chorych w *Agendzie* Kromera były opracowane na zasadzie akomodacji zwyczajów liturgicznych diecezji polskich, podczas gdy *Rytuał* piotrkowski przejął już liturgię rzymską. Natomiast wiele elementów w *Agendzie* Kromera przeszło do *Rytuału* piotrkowskiego w zakresie liturgii związanej z komunią św. chorych czy też namaszczenia, którą kapłan spełniał przy śmierci chrześcijanina, zwłaszcza modlitwy za konających<sup>98</sup>. Modlitwy te *Rytuał* piotrkowski przejął z *Rytuału* Pawła V. Ponieważ Kromer przy opracowywaniu ich również korzystał z liturgii rzymskiej, dlatego zachodzi owa zbieżność:

## E. Małżeństwo

Obrzędu liturgii sakramentu małżeństwa *Rytuału* piotrkowskiego wykazują dużą zbieżność z *Agendą* Kromera. Układ liturgii tego sakramentu całkowicie pokrywa się z układem *Agendy*. Na 32 elementy wyodrębnione w liturgii sakramentu małżeństwa redakcji *Rytuału* piotrkowskiego, 21 wykazuje podobieństwo do elementów liturgii Kromera. Pytania jakie stawia kapłan oblubieńcom zostały wzięte z *Agendy* Kromera niektóre dosłownie, inne z pewnymi modyfikacjami<sup>99</sup>. Pozostałe elementy

<sup>98</sup> Ryt. piotr. 1631, s. 106—108, 96—98. Ag Varm 1574, s. 92—94, tak samo Ag Pow 1951, s. 150—151.

<sup>99</sup> Dosłownie te same, gdy chodzi o pytania dotyczące ustalenia dobrowolności zawierania małżeństwa i wolności od przeszkody obietnicy poślubienia innej strony. Por. Ag Varm 1574, s. 36. Ryt. piotr. 1631, s. 173.

wzięte zostały z *Agendy* Powodowskiego<sup>70</sup>. Do *Rytuału* piotrkowskiego weszły dwie katechezy Kromera; jedna o małżeństwie, druga o Eucharystii. Obie w języku łacińskim, polskim i niemieckim, jak to miało miejsce w poprzednich wydaniach.

#### F. Języki narodowe

Z obszernego zakresu języka ludowego w liturgii chrztu Kromera do *Rytuału* piotrkowskiego weszły tylko niektóre formuły m.in. przy odrzekaniu się ducha złego oraz wyznaniu wiary. W zakresie liturgii sakramentu małżeństwa w *Agendzie* Kromera było 8 formuł w języku polskim, w *Rytuale* tylko 4. Nie znalazły zastosowania formuły w języku polskim przy sakramencie Eucharystii i liturgii chorych, co też zubożyło bardzo *Rytuał* i wykluczyło w pewien sposób czynny i świadomy udział wiernych. *Rytuał* piotrkowski znaczną część elementów liturgii przyjął z *Agendy* Kromera. *Rytuał* piotrkowski przejął o wiele więcej elementów liturgii z *Agendy* *ceremonialnej*<sup>71</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Praca ukazała rolę *Agendy sakramentalnej* biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim.

Przed ukazaniem się *Agendy* Kromera niemal każda diecezja w Polsce posiadała własny sposób sprawowania sakramentów św. Został on usankcjonowany posiadaniem własnej agendy. To z kolei wpłynęło na wyłonienie się w Polsce odrębnych diecezjalnych zwyczajów liturgicznych przy sprawowaniu sakramentów św. Każda z diecezji miała swoje odrębności w zakresie sprawowania sakramentu chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa. Odrębności te dotyczyły obrzędów i formuł, jak również przepisów prawnych normujących akty kultu Bożego. Różnorodność ta była wielka do tego stopnia, że nie można było znaleźć wśród owych tradycji nawet dwóch jednakowych form sprawowania tego samego sakramentu.

W obliczu takiej rzeczywistości, Sobór Trydencki w swych założeniach zmierzał do ujednoczenia liturgii w całym Kościele poprzez wydanie nowych ksiąg liturgicznych. Owym postulatowi postarał się sprostać Marcin Kromer, koadiutor warmiński kardynała Stanisława Hozjusza, który z myślą o ujednoczeniu liturgii sakramentów w diecezji warmińskiej, jak i też innych, wydał *Agendę sakramentalną*. Zawiera ona liturgię sakramentu chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych, małżeństwa oraz katechez o sakramentach. Analiza formuł i obrzędów tych sakramentów pozwala ustalić metody, za pomocą których redaktorzy *Agendy* postanowili ujednoczyć ich liturgię.

Stosownie do postulatów Soboru Trydenckiego dotyczących sprawowania sakramentów św., dostosowano obrzędy sakramentów do duszpasterskich potrzeb Kościoła. Obrzędy dostosowano również do rytuału

<sup>70</sup> Wszystkie pytania w wersji łacińskiej, zwrot skierowany do świadków oraz formuła przy nakładaniu obrączek i modlitwa kończąca obrzęd. Por. Ryt. piotr. 1631, s. 174—176. Ag Pow 1591, s. 52—55.

<sup>71</sup> Por. M. Fulman, jw. s. 79 nn. S. Dziwisz, jw. s. 73.



rzymskiego — *Sacerdotale Castellano*. Redaktorzy *Agendy* Kromera przejęli z rytu rzymskiego te obrzędy, które dotychczas agendom polskim były nieznane, albo panowała wśród nich duża ich różnorodność. Tym sposobem z liturgii rzymskiej zostały przejęte obrzędy komunii św., a także liturgia sprawowana przy umierających i niektóre elementy liturgii pokuty. Dzięki dalekowzroczności redaktorów *Agendy* Kromera, ryt rzymski stał się czynnikiem prowadzącym do ujednoczenia liturgii sakramentów św.

Ponadto redaktorzy przy opracowaniu *Agendy* przejęli pewne elementy zwyczajów liturgicznych diecezji polskich. Dzięki temu *Agenda* Kromera została przyjęta przez diecezje Polski i Litwy. W ten sposób niektóre obrzędy i formuły diecezji wrocławskiej, wileńskiej, krakowskiej, warmińskiej, poznańskiej, gnieźnieńskiej, płockiej i lwowskiej znajdują się w liturgii chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych oraz małżeństwa *Agendy* Kromera. Należy jednak zaznaczyć, że w wyborze układu liturgii niektórych sakramentów redaktorzy *Agendy* Kromera korzystali z agendy diecezji mogunckiej.

Umiejętne połączenie tego co rodzime i bliskie z treściami nowymi, bądź powszechnymi dla całego Kościoła sprawiło, że *Agenda* Kromera stała się wzorem dla późniejszych agend i rytuałów.

Redaktorzy *Agendy* Kromera posłużyli się również pewnymi środkami, które w znacznym stopniu przyczyniły się do jej przejęcia przez inne diecezje. W dobie Soboru Trydenckiego i kontrreformacji dały się zauważyć w niektórych tradycjach liturgicznych usiłowania całkowitego wprowadzenia do liturgii języka narodowego. Sobór jednak w tym względzie stanął na stanowisku utrzymania języka łacińskiego w liturgii, a zezwalał tylko na pewien zakres języka narodowego przy objaśnieniach poszczególnych obrzędów. Redaktorzy *Agendy* Kromera wprowadzili taki zakres języka ludowego, jaki był potrzebny do czynnego udziału wiernych w liturgii, uwzględniając go w dialogach i pouczeniach udzielanych przed sakramentem.

Również katechezy dołączone do *Agendy* stały się środkiem ujednoczenia liturgii sakramentów. Sobór bowiem nakazał, aby przy udzielaniu sakramentów przeprowadzać katechezy wyjaśniające ich owoce i skutki. Katechezy Kromera nadawały liturgii miano liturgii odnowionej, co też budziło większe zaufanie do przyjęcia *Agendy* przez inne diecezje. Katechezy te w przyszłości weszły już na stałe do późniejszych agend i rytuałów.

Wreszcie uwzględnienie zwięzłego i przejrzystego układu liturgii sakramentów to następny środek ujednoczenia, który zastosowali redaktorzy *Agendy* Kromera. Dotychczasowa bowiem praktyka była pod tym względem bardzo zróżnicowana. Jedne agendy posiadały zbyt obszerne formuły, inne zbyt wiele obrzędów i not wyjaśniających. Redaktorzy *Agendy* poszli w kierunku skrócenia, tzn. pewnej selekcji obrzędów i formuł, na korzyść zwięzłości i przejrzystości liturgii sakramentów, co nadało jej charakter liturgii odnowionej. I w tym względzie byli dalekowzroczni, bo w przyszłości w tym samym kierunku poszedł *Rytuał* rzymski Pawła V.

Trafność metod i środków ujednoczenia liturgii sakramentów zastosowana w *Agendzie* Kromera, okazała się w przyszłości bardzo dobraną. O *Agendę* Kromera ubiegali się poszczególni biskupi w Polsce, dokony-

wując bądź jej przedruku, bądź to polecając ją do użytku w swoich diecezjach.

Następna agenda jaka ukazała się w Polsce, to *Agenda* H. Powodowskiego. Była ona przeznaczona już dla całej Polski. Agenda ta była całkowicie oparta na *Agendzie* Kromera. Powodowski dał tylko obszernie wyjaśnienia teologiczne do poszczególnych sakramentów, uwzględnił nieco większy zakres rytu rzymskiego i dokonał tylko nielicznych uzupełnień.

Ujednolicenie liturgii sakramentów w Polsce, rozpoczęte przez Kromera, kontynuowane przez *Agendę* Powodowskiego, wydało owoc wieńczący dzieło — był nim *Rytuał* piotrkowski wydany w 1631 roku. Kończy on historię agend polskich, a rozpoczyna historię rytuału rzymskiego w Polsce. Ponieważ przejął już całkowicie ryt rzymski, zawiera m.in. te elementy rytu rzymskiego, które były w *Agendzie* Kromera. Inne zaś elementy *Agendy* Kromera weszły do *Rytuału* piotrkowskiego poprzez *Agendę* Powodowskiego. Są to dialogi w językach ludowych przy sakramencie chrztu i liturgii małżeństwa oraz katechezy o Eucharystii i małżeństwie.

W okresie od 1574 do 1631 r. *Agenda* Marcina Kromera była czynnikiem wiodącym w procesie ujednolicenia liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim.

Oddzielnym zagadnieniem jest wpływ *Agendy ceremonialnej* redakcji Kromera na ujednolicenie liturgii roku kościelnego w aspekcie sakramentaliów. Zasięg wpływu mógł tu okazać się o wiele większy niż w zakresie sakramentów, gdyż rytuał rzymski w tym względzie dopuszczał większą swobodę zwyczajów lokalnych.

#### DIE AGENDE DES BISCHOFES MARTIN KROMER UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE VEREINHEITLICHUNG DER LITURGIE DER SAKRAMENTE IN POLEN NACH DEM KONZIL VON TRIENT

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die Agende Kromers ist ein für die Geschichte der Liturgie in Polen interessantes Dokument. Sie leitet den Prozess der Vereinheitlichung der Liturgie ein, die bis dahin grosse Unterschiede aufwies. Anfänglich für die Diözese Ermland bestimmt, wurde sie später in allen polnischen Diözesen eingeführt und ist ein wichtiger Schritt auf dem Wege zum allgemeinen polnischen Piotrkówer Ritual von 1631, das bis zum Jahre 1927 benutzt wurde. Aus dem umfangreichen Inhalt der Agende wurde hier lediglich die in ihrem ersten Teil dargestellte Liturgie der Sakramente behandelt, während ihr zweiter Teil mit der Darstellung des Kirchenjahres und der Sakramentalien übergangen wurde.

Die hier angestrebte Darstellung des Vereinheitlichungsprozesses der Sakramentenliturgie in Polen im 16. Jahrhundert mit Hilfe der Agende Kromers erforderte die Auswertung aller wichtigen polnischen Agenden aus den Jahren 1499 bis 1631 sowie einiger fremder Agenden. Da sich mit der Sakramentenliturgie Diözesen- und Provinzialsynoden befassten, wurden ihre Statuten sowie die Konstitutionen des Konzils von Trient mit herangezogen.

Auf Grund dieser Quellen konnte hier ein ausserordentlich viel seitiges und unterschiedliches Bild der Sakramentenliturgie in Polen vor dem Konzil von

Trient aufgezeigt werden. Die Verschiedenartigkeit ging so weit, dass man nicht einmal zwei gleiche liturgische Modi bei der Spendung eines und desselben Sakraments, bisweilen sogar betreffs der forma sacramenti (z.B. beim Sakrament der Busse und beim Sakrament der letzten Ölung der Kranken) finden konnte. Die Folge davon war eine Unsicherheit der Seelsorger, die sogar bis zur Unwissenheit in wesentlichen Dingen ging. Daher der Ruf nach einer Reformierung der Liturgie in Polen und in der ganzen katholischen Kirche. Diesen Forderungen wollte Kromer, der Koadjutor des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanisław Hosius mit seiner Agende, die auf die Vereinheitlichung der Liturgie nicht nur in der Diözese Ermland sondern auch in anderen polnischen Diözesen anzielte, gerecht werden.

Durch die Analyse der Agende wurden die Methoden ermittelt, mit Hilfe derer Unordnung, die durch zu weitgehende Unterschiede lokaler Liturgien hervorgerufene Bearbeiter zwei Ziele gleichzeitig anstrebten, nämlich erstens die Beseitigung der rufen wurde, und zweitens die Angleichung der in Polen üblichen Liturgie an die tridentinische Reform und an den römischen Ritus.

Demgemäss berücksichtigten die Bearbeiter der Agende die Richtlinien des Konzils von Trient und die römische Liturgie, die im Sacerdotale des Castellani und im reformierten römischen Messbuch sowie im Brevier enthalten sind. Um die polnische Geistlichkeit aller Diözesen für die neue Agende zu gewinnen, wurden die lokalen Überlieferungen mitberücksichtigt. Auch die sehr übersichtliche Anordnung der Mainzer Agende von 1551 hiess nach dieser Quelle greifen. Die Sympathie für die Agende Kromers wurde unter anderen dadurch geweckt, dass sie in einem gewissen Umfang die Nationalsprachen berücksichtigte, Belehrungen über die Sakramente enthielt und die rituellen Vorschriften kurz und klar darlegte.

Die von den Bearbeitern der Kromerschen Agende angewandten Mittel und Methoden erwiesen sich als sehr zweckdienlich. Die Agende wurde auch von den übrigen Diözesen übernommen und einige Jahre später wurde sie für die ganze Kirchenprovinz Gniezno vorgeschrieben. Durch die Agende von Powodowski (1591), die vornehmlich auf der Agende Kromers aufbaute, wurde in die endgültige Form der Liturgie der Sakramente vorbereitet, die im Piotrkówer Ritual von 1631 festgelegt wurde.



REGIONALNOŚĆ MELODII POLSKICH PIEŚNI RELIGIJNYCH  
NA WARMII W PIERWSZEJ POŁOWIE XIX WIEKU

Treść: Wstęp. — I. Źródła zasobu melodii, 1. Rękopis DK JG 11, 2. Rękopis DK JG 12. — II. Porównanie melodii warmińskich ze śpiewnikowymi oraz między sobą, 1. Odchylenia od melodii drukowanych w śpiewnikach z połowy XIX w., 2. Stosunek wariantowy między melodiami z dekanatów barczewskiego i olsztyńskiego. — III. Charakterystyka wersji melodycznej „warmińskiej”. 1. Melika, 2. Tonalność melodii, 3. Metro-rytmika pieśni, 4. Struktura pieśni. — Przykłady nutowe. — Zakończenie. — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Ludowe pieśni kościelne mogą być rozpatrywane w różnych aspektach, np. teologicznym, socjologicznym czy filologicznym. Muzykologowie interesują one przede wszystkim jako przejaw muzycznej kultury narodowej. Ten punkt widzenia stał się szczególnie zrozumiały po II wojnie światowej, gdyż niezwykle mało wiemy o polskiej kulturze muzycznej tego terenu w czasach, kiedy Warmia należała do Niemiec.

Dotychczasowy nikły stan badań nad polską pieśnią religijną na Warmii stanowi dostateczne uzasadnienie wyboru tematu pracy<sup>1</sup>. Stosunkowo najobszerniej pisał o pieśni warmińskiej ks. biskup dr Jan Obłak. W książce pt. *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800—1870*<sup>2</sup> zainteresowania jego skupiły się na śpiewnikach, a w publikacji *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870—1914*<sup>3</sup> podkreślił on znaczenie pieśni polskiej w życiu religijnym ludności polskiej na Warmii. Niewiele do naszego tematu wnosi anonimowa notatka pt. *Śpiewnik dla Warmii i Mazur*<sup>4</sup>. Podobny charakter ma wypowiedź ks. Wacława Hipsza pt. *Z pieśnią przed tron Boży — Śpiewajmy Panu*<sup>5</sup>.

Przedmiotem niniejszej pracy jest problem regionalności melodii. W ten sposób pole badań zostało wyraźnie zacieśnione do muzycznej strony pieśni. Teksty pieśni, które poza kilkunastoma nie występującymi w najobszerniejszych śpiewnikach z poł. XIX w. są ogólnopolskie, będą uwzględnione w zakresie niezbędnym dla analizy muzykologicznej.

W tytule pracy określono jej terytorialny i chronologiczny zakres.

<sup>1</sup> Artykuł zawiera obszerne fragmenty pracy magisterskiej, pod tym samym tytułem, napisanej w Instytucie Muzykologii Kościelnej KUL pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Karola Mrowca.

<sup>2</sup> Lublin 1960 s. 121—33; Modlitewniki i śpiewniki kościelne w języku polskim.

<sup>3</sup> *Nasza Przeszłość* 1963 r. XVIII s. 106—14.

<sup>4</sup> *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1955 nr 3 s. 26—8.

<sup>5</sup> *Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji* 1946 nr 4 s. 31—2.

Ograniczenie badań do Warmii i pierwszej połowy XIX w. tłumaczy się materiałem źródłowym pochodzącym z tego terenu i z tego czasu. W tytule użyto świadomie określenia „pieśni religijne” zamiast „pieśni kościelne”, ponieważ niejedna z tych pieśni, która stanie się przedmiotem badań, choć ma charakter religijny, zawiera treść nie nadającą się do użytku kościelnego. Dalszego wyjaśnienia wymaga wreszcie sam termin „pieśń”, przez który rozumie się nie tylko utwory o układzie stroficznym (a więc pieśń w ścisłym tego słowa znaczeniu), ale także teksty pozbawione tego układu, jak psalmy czy antyfony w języku polskim (a więc pieśń w szerszym tego słowa rozumieniu jako śpiew wykonany przez lud i popularnie przezeń nazywany pieśnią).

Główny problem podjęty w pracy można sformułować w postaci pytania: czy melodie pieśni używanych na Warmii w pierwszej połowie XIX w. były wspólne z melodiami innych regionów Polski, czy też różniły się od nich? A jeśli tak, to jakie charakterystyczne cechy decydują o ich odrębności?

Problem ten zasługuje na przebadanie, gdyż uzyskane odpowiedzi nie tylko pozwolą ustalić cechy określające wersję melodyczną warmińską, ale dostarczą materiału porównawczego do badań nad regionalnością pieśni religijnych w Polsce, które — jak wiadomo — dotychczas nie zostały prowadzone w szerszym zakresie.

Celem rozwiązania tak postawionego problemu zastosowano metodę porównawczą, polegającą na zestawieniu synoptycznym melodii warmińskich z zapisami śpiewnikowymi z poł. XIX w. oraz na szczegółowej analizie tych melodii pod kątem ich cech stylistycznych.

Podstawę źródłową pracy stanowią rękopiśmienne zapisy pieśni zawierające nuty. Pochodzą one z lat 1833—34 i są przechowywane w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Wartość badawcza tych źródeł jest wielka, gdy stanowią one — jak dotąd — unikalne przekazy melodii warmińskich z omawianego okresu.

Praca niniejsza dzieli się na trzy rozdziały. W rozdziale I zostaną szczegółowo omówione rękopisy stanowiące podstawę źródłową pracy. W rozdziale II dokona się porównania melodii warmińskich z melodiami śpiewnikowymi z poł. XIX w., aby wykazać odrębność badanych zapisów muzycznych. Rozdział III, który stanowi zasadniczą część pracy, poświęcony będzie ustaleniu cech stylistycznych melodii warmińskich.

## I. ŹRÓDŁA ZASOBU MELODII

Melodie pieśni, które śpiewano na Warmii w pierwszej połowie XIX w. mają swoją dokumentację w rękopiśmiennych zapisach pochodzących z tego terenu. Znajdują się one w dwóch księgach akt przechowywanych w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO). W księdze *Deutscher Kirchengesang 1827—1855* JG 11<sup>1</sup> są trzy zeszyty z zapisem nutowym i tekstem pieśni z dekanatu barczewskiego a w księdze *Diöze-*

<sup>1</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), *Deutscher Kirchengesang 1827—1855* (=DK), JG 11 (Acta Curiae). Powyższa księga akt jest tą samą, którą J. Obłąk, Stosunek niemieckich władz kościelnych, jw. nazwał „Die Einführung eines deutschen Kirchengesangbuches 1827—1855”.

san- *Kirchengesangbuch* 1833—1878 JG 12<sup>2</sup>, melodie i teksty pieśni z 6 parafii dekanatu olsztyńskiego.

#### 1. RĘKOPIS DK JG 11

##### A. Opis zewnętrzny

Księga DK JG 11 o wymiarach 35,5 cm × 20,5 cm składa się z 409 kart papierowych nieliczbowanych, zszytych grubymi nićmi. Nie posiada ona ani okładki, ani karty tytułowej. Pierwsza i ostatnia karta są bardzo zniszczone, większość ma pozawijane brzegi, ale stan zachowania rękopisu jest dobry. Przy katalogowaniu umieszczono na wszytej ceratowej metce napis sporządzony czarnym atramentem: *Deutscher Kirchengesang* 1827—1855, a pod nim sygnaturę czarnym tuszem: JG 11. Rękopis został sporządzony w języku niemieckim, pismem gotyckim, jedynie tytuły pieśni polskich lub łacińskich są pisane alfabetem łacińskim.

##### B. Geneza rękopisu i jego zawartość

Księga DK JG 11 powstała w Kurii Warmińskiej we Fromborku w związku z wydaniem nowego śpiewnika niemieckiego, które zainicjował w 1827 r. bp Józef von Hohenzollern. Zawartość księgi stanowi przede wszystkim korespondencja między władzą diecezjalną a rządcami parafii. Pierwszym dokumentem księgi, datowanym 13 maja 1827 r. jest pismo Kurii Warmińskiej skierowane do dziekanów i proboszczów z żądaniem nadsyłania wykazów pieśni i melodii wykonywanych w poszczególnych parafiach diecezji. Na wszystkie dalsze akta księgi składają się wykazy pieśni, foliały nutowe, listy załączone do przesyłek i korespondencje dotyczące wydania śpiewnika, ułożone w porządku na pozór chronologicznym.

Z nieznanых przyczyn rozpoczęta zarządzeniem biskupa akcja gromadzenia pieśni utknęła po kilku miesiącach, tak że brak jakiegokolwiek dokumentu w tej sprawie w okresie sześciu lat. Przerwa ta sprawiła, że podzielono księgę na dwie części.

Część pierwszą księgi DK JG 11 rozpoczyna cyrkularz kurialny z 23 listopada do 23 sierpnia 1827 r. W skład jej wchodzi materiały z Warmii, Powiśla, Sambii i Mazur, dotyczące pieśni niemieckich. Zasób ten przedstawia się skromnie. Odnośnie do pieśni polskich wpłynęło tylko pismo ks. Józefa Namszanowskiego, dziekana sztumskiego z Powiśla, informujące, że w jego dekanacie poza mszą niemiecką śpiewa się wyłącznie po polsku<sup>3</sup>, oraz pismo z parafii warmińskiej Biesowo (dekanat jeziorański), zawierające spis pieśni sporządzony przez nauczyciela Jana Liedera<sup>4</sup>. Wykaz ten obejmuje 43 pieśni w języku polskim oraz Gorzkie Żale i Mszę w języku polskim, nadto 12 pieśni łacińskich oraz 18 pieśni i Mszę w języku niemieckim. Lieder podaje same incipity pieśni bez nut, zaznacza jedynie, że są wykonywane według znanych melodii<sup>5</sup>.

Część drugą księgi DK JG 11 rozpoczyna cyrkularz kurialny z 23 listopada 1833 r., w którym Kuria Biskupia ponownie apeluje do dziekanów i proboszczów o nadesłanie melodii do pieśni szczególnie lubianych przez

<sup>2</sup> ADWO, Diözesan- Kirchengesangbuch 1833—1887 (=DK), JG 12 (Acta Curiae).

<sup>3</sup> DK JG 11, s. 11.

<sup>4</sup> Tamże, s. 61—2.

<sup>5</sup> Tamże, s. 62: „Diese hierzu verzeichneten Gesänge werden alle nach bekannten Melodien gesungen”.

wiernych i specyficznych dla ich okolic. Część tę zamyka list bpa Ambrozego Geritza z dnia 4 lipca 1855 r. do wydawcy C. L. Rautenberga, w którym biskup oświadcza, że nowy śpiewnik nie będzie wydany w jego drukarni. Powodem takiej decyzji biskupa było jakieś nieporozumienie pomiędzy nim a wydawcą.

Po stronie 112 wszyto 3 rękopisy zeszytowe A, B, C, które stanowić będą przedmiot naszego szczególnego zainteresowania. Zeszyty A i B umieszczono w górnej części księgi, zeszyt C natomiast został wszyty poniżej, w dolnej połowie foliału, pod czterokartkową zszywką zawierającą kościelne pieśni niemieckie bez nut z parafii Głotowo, oraz luźny zeszyt w szaroniebieskiej okładce papierowej z pieśniami w języku niemieckim z parafii Dobre Miasto.

#### C. Ogólny opis zbiorów z melodiami A, B, C

Wszystkie trzy rękopisy A, B i C o wymiarach 17,2 cm × 20,5 cm nie mają okładek; papierowe karty bez paginacji pożółkłe ze starości. Zeszyty dobrze się zachowały, brak jakichkolwiek śladów używania. Tekst i notację muzyczną wykonano czarnym atramentem, który wypłowiawszy nabrał odcienia brązowego. Rękopisy pochodzą od jednego autora. Pismo tekstów pieśni, nagłówków i adnotacji ze wskazówkami o różnej treści, jest wyrobione i czytelne. Notacja muzyczna współczesna, zapis nutowy wyraźny i czytelny, chociaż bez specjalnej troski o dokładność.

#### D. Charakterystyka poszczególnych zbiorów

Rękopis A ma na karcie tytułowej napis: *Dawniejsze Melodye do Pieśni zawierających się w Xiążce Zbiorem Pieśni Nabożnych zwaney (8<sup>00</sup>)*<sup>6</sup>. Rękopis liczy 11 stron i zawiera 21 numerowanych melodii. Pod każdą melodią podstawiona jest pierwsza zwrotka tekstu, a niekiedy tylko tytuł pieśni ze wskazaniem melodii, według których mogą być wykonywane. Kolejność utworów wydaje się zupełnie przypadkowa, np. występują obok siebie pieśni: maryjna *Kto chce Pannie Marii służyć* (nr 6), żałobna *Przez czysćcowe upalenia* (nr 7), przygodna *Boże kocham Ciebie* (nr 8). Zbiór zawiera pieśni do Najświętszego Sakramentu, do Najświętszej Marii Panny, do Świętych, przygodne, pasyjne i żałobne.

Zbiorek B składający się z 14 stron, jest opatrzony nagłówkiem: *B. Melodye do pieśni zawierających się w Xiążce Bertuńskiej o Opatrzności Boskiej*<sup>7</sup>. Jest w nim 29 numerowanych zapisów melodii uporządkowanych następująco: od nr 1 do 6 melodie mszy *Kyrie, Ojcze łaskawy*, od nr 7 do 14 nabożeństwo nieszpоровe, po którym następuje 15 rozmaitych pieśni — do Najświętszego Sakramentu, do Opatrzności Bożej, do Najświętszej Maryi Panny, przygodne, do Ducha Świętego, o Zmartwychwstaniu Pańskim, pieśni podczas pracy w polu — wszystkie zaopatrzone licznymi wskazówkami i odsyłaczami do melodii z rękopisów A i C, według których można je śpiewać. Pod nr 16 są same nuty, a zamiast podstawionej pierwszej zwrotki tekstu autor rękopisu wymienia tytuły dwóch pieśni do Opatrzności Bożej.

<sup>6</sup> Zbiór ten jest dziś nieznany.

<sup>7</sup> Nazwa „Bertuńska” wskazuje na miejscowość Bartąg, znaną do dziś z obrazu kultowego i dorocznego odpustu Opatrzności Bożej. Przy kościele istniało bractwo, posługujące się własną książką pł.: Nauki, modlitwy i pieśni dla Bractwa Opatrzności Bożej. (Por. DK JG 12, s. 41; rękopis z wykazem pieśni z Sząbruka).



A. Melodye.

do Piesni zawierajacych się w księzce Księ-  
 rem Piesni Nabożnych swarzy. (8<sup>ty</sup>)

1. Melodya

Dobru noc! Głowo Święta Jezu sa moiego, \* kłonał bysłam  
 niona do mox gu sa moiego. \* Dobru noc kwicci, rozany \* Dobru  
 noc Jezu ko chany! dobru noc!

B. Melodye

do Księzi zawierajacych się w Księzce Per-  
 tuiskiej o Opactwosci Borkiej.

1. Spiewa z Mxy Święty

kyrie. Cyze sa chany \* kłoby \* słow nasz. \* sprawy, \* Da Gody  
 wiozany od nas sławy. \* Da Gody wiozany do nasz chany.  
 Gloria  
 Chwała Boga w wyzwyż. \* A na by świętych ci. \* Jasi \* Słody  
 miły pełny cyze. \* Kłozom do by woli wiozany.

ADWO, rps JG 11, fragmenty A i B zbioru z melodiami.



ADWO, jw., fragment C zbioru z melodiami.

Rękopis C jest zatytułowany: *C. Melodye (niektóre) do pieśni zawierających się w Kantyczce (lepszej od innych) za pozwoleniem zwierzchności w Królewcu drukowaney*. Zbiorek ten ma 15 stron, na których zanotowano 31 melodii. Zawiera pieśni ułożone według okresów roku liturgicznego — od Adwentu do Zmartwychwstania Pańskiego — po czym następuje *Przydatek*. W zbioru tym jest 5 melodii adwentowych, 10 na Boże Narodzenie, 7 o Męce Pańskiej i 2 na uroczystość Zmartwychwstania. *Przydatek* zawiera 7 pieśni różnych: do Pana Jezusa, do Ducha Świętego, do Najświętszej Marii Panny i Świętych.

Omawiane rękopisy nie przekazują ani nazwiska autora, ani daty i miejsca powstania. Umieszczenie ich w zespole akt dotyczących wydania śpiewnika kościelnego dla ludności niemieckiej nie dostarczają w tym względzie żadnej wskazówki, wszystko je bowiem pomiędzy listem ks. Antoniego Kuhna, proboszcza wybitnie niemieckiej parafii w Szalmii, z dnia 25 maja 1827 r. a pismo okólne Kurii Fromborskiej z 23 listopada 1833 r. Wspomniany wyżej brak kolejności chronologicznej w układzie akt księgi DK JG 11 skłonił do przestudiowania jej wszystkich akt. Rezultatem badań jest rozwiązanie tej zagadki. List ks. Andrzeja Herholza, dziekana barczewskiego, z dnia 20 grudnia 1833 r. ze stronicy 97 (a więc z części pierwszej), będący odpowiedzią na wezwanie cyrkularza z 23 listopada tego roku, który umieszczono w DK JG 11 na stronicach 113 i 114 (czyli w części drugiej), ściśle i jasno określa

autorstwo i proveniencję zabytku<sup>8</sup>. W tłumaczeniu brzmi on następująco: „W związku z doniosłym zarządzeniem Prześwietnego Książęco-Biskupiego Warmińskiego Oficjalatu Generalnego z dnia 23 ubiegłego miesiąca odnośnie zbierania starych melodii kościelnych, mam zaszczyt przesłać w załączeniu niektóre polskie melodie kościelne nauczyciela Grunenberga z Barczewka, który sam zamierza wydać śpiewnik polski i dlatego zebrał wszystkie stare polskie melodie, będące w użyciu. Są to melodie jedynie polskich pieśni kościelnych, ponieważ w dekanacie barczewskim w dawnych czasach śpiewano wyłącznie po polsku. Barczewo, dnia 20 grudnia 1833 r. Herholz dziekan”.

A zatem autorem rękopisów A, B i C jest Mateusz Grunenberg (1777—1863)<sup>9</sup> z Barczewka, nauczyciel, pisarz i tłumacz, a rękopisy stanowią część śpiewnika polskiego, który on zamierzał wydać pt. *Zbiór nabożnych pieśni katolickich do publicznego i prywatnego nabożeństwa zastosowany, z wyborem modlitw dla ludzi dorosłych*<sup>10</sup>. W czasie, gdy dziekan A. Herholz przysłał do Kurii rękopisy M. Grunenberga (20 XII 1833), ich autor przerabiał już po raz trzeci swój śpiewnik, który przeszedł uprzednio przez cenzurę ks. Walentego Krzyńkowskiego (22 I 1833)<sup>11</sup> i dwukrotną cenzurę ks. Józefa Jagielskiego, dziekana z Malborka (20 VIII 1832 i 12 XII 1833)<sup>12</sup>. Potwierdzeniem tych wniosków są zapiski M. Grunenberga umieszczone na rękopisach, takie jak np.: „Pieśń: *Zbliżam się do niejsca...* od Cenzora w moim zbiorze już raz nie przyjęta”<sup>13</sup>; albo „Jak lud: *Chwał Syjonie Zbawiciela* śpiewa nie wiem. Moją melodyę dałem już zeszłego roku do Cenzury”<sup>14</sup>. Zamiarem Grunenberga było zebranie wszystkich starych melodii polskich będących w użyciu w jego stronach; nie stanowią więc one tradycji melodycznej jednej tylko parafii, lecz całego dekanatu barczewskiego, za czym przemawia zamieszczona na karcie tytułowej uwaga autora, że są to melodie „...ludowi w naszych stronach znaiome”.

Analiza zawartości trzech rękopisów wykazuje, że układ pieśni w zbiorach A i B jest przypadkowy, natomiast w zbiorze C dostosowany do roku liturgicznego. Porównanie badanych zabytków z analogicznymi drukami ówczesnymi, dowodzi że M. Grunenberg zapożyczył schemat układu z następujących zbiorów pieśni: w rękopisie A — ze *Zbioru Pieśni Nabożnych*, w B — z *Książki Bertuńskiej o Opatrzności*

<sup>8</sup> „In Folge der hohen Verfügung E. Hochwürden Fürstbischöflichen Ermländischen Generaloffizialats v. 23 v. M. in betreff der Sammlung der alten Kirchenmelodien beehre ich mich Hochwürden et welche von dem Lehrer Grunenberg in Altwardenburg der selbst ein polnisches Gesangbuch herauszugeben beabsichtigt, und darum alle alte gebräuchliche polnischen Kirchenmelodien gesammelt hat, in Anlage ganz ergebenst zu überreichen. Diese Melodien sind alle nur von polnischen Kirchenliedern, weil in dem Dekanat Wartenburg in alten Zeiten nur polnisch gesungen wurde. Wartenburg, den 20 Dezenber 1833. Herholz Erzpriester”.

<sup>9</sup> Księga zgonów z parafii Barczewko: Katholisches Pfarramt Altwardenburg über Allenstein 1843—1876 s. 99, poz. 34.

<sup>10</sup> Ks. J. Obłąk, Stosunek niemieckich władz kościelnych, jw. s. 113, 123, 127.

<sup>11</sup> ADWO, Acta Curiae: Andachts-Gesang und Lesebücher und religiöse Zeitschriften 1816—1936 s. 289—291.

<sup>12</sup> Tamże, s. 267—271.

<sup>13</sup> ADWO, DK JG 11, rkp. B nr 28, s. 13.

<sup>14</sup> Tamże, nr 26 s. 12; nadto z listu ks. J. Jagielskiego do bpa J. v. Hohenzollerna, wiemy że cenzor nie miał zastrzeżeń do melodii, tłumaczenie uznał za dobre, lecz nie najlepsze (Andachts-Gesang und Lesebücher, jw. s. 269).

Boskiej, w C — z *Kantyczki*, którą ze względu na układ nazywa „lepszą od innych”.

Zarówno obie wspomniane książki jak i *Kantyczka* są dzisiaj nieznane, ale z manuskryptu Grunenberga wynika, że z początkiem XIX w. używano ich na Warmii; nie wiemy jak bogatą była ich zawartość, ale dwie jego adnotacje dają pewne wyobrażenie o objętości *Książki Berluńskiej*. Przy pieśni *O Chryste, Królu Jedyny* podaje stronicę 243<sup>15</sup>, a przy hymnie *Gdy z Opatrzności Twojej złożyłm się na ofiary* — stronicę 349<sup>16</sup>. Z wymienionych pozycji korzystał M. Grunenberg przy opracowaniu swego śpiewnika, na co wskazuje korespondencja ks. dziekana A. Herholza<sup>17</sup>.

Ogółem wszystkie trzy rękopiśmienne tomiki zawierają 82 melodie do 112 tekstów pieśni, tzn. 70 melodii ma zastosowanie do własnych tekstów. 12 melodii bardziej popularnych służy 30 różnym tekstom pieśni<sup>18</sup>.

Zachowane rękopisy dowodzą, że na Warmii śpiewano także na melodie śpiewów łacińskich, np.: *Witaj Królowo, Matko Miłosierdzia* według *Salve Regina, o Chryste, Królu Jedyny* podług *Rex Christe*, a pieśni wielkanocne, jak np. procesyjna *Gdy Król chwały* według *Cum Rex gloriae*. Fakty te świadczą o tradycji śpiewów gregoriańskich na Warmii.

W tomiku B autor wymienia 5 incipitów pieśni z zaznaczeniem, że nie wie na jaką melodię się je śpiewa<sup>19</sup>. Widocznie pieśni te wyszły z użycia, skoro już nikt ze współczesnych M. Grunenbergowi nie potrafił ich mu zaśpiewać. Świadczy to, że tradycja śpiewów polskich była bogatsza od tej, jaką przekazują rękopisy.

Wśród licznych adnotacji autora trafiają się próby subiektywnej oceny poszczególnych melodii i tekstów, np. pozytywnie ocenia melodie dwóch pieśni do Ducha Świętego, a negatywnie ich teksty<sup>20</sup>, za „lichą” uznaje melodię do pieśni *Po całym świecie*<sup>21</sup>, a wręcz odrzuca melodię pieśni wieczornej<sup>22</sup>.

W wielu wypadkach autor zwraca uwagę na ludowy charakter pieśni i melodii. W rękopisie B nr 18 — *Szczęśliwy, kogo Opatrzność Boska* i nr 19 — *Sierota ja, mocny Boże*, zostały opatrzone uwagą: „Melodya chłopska”<sup>23</sup>. Autor nie waha się także podać melodii do pieśni, które mogły mieć zastosowanie tylko podczas prac rolnych, a więc poza kościołem, np. pieśń nr 22:

<sup>15</sup> ADWO, DK JG 11, rkp. B, s. 12.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13.

<sup>17</sup> DK JG 11, s. 97.

<sup>18</sup> I tak np. na melodię „Kto się w opiekę” (A, nr 17) można śpiewać inne pieśni z tego zbioru: „Ciebie chwalimy, wiekuisty Panie”, „Wierzę, że Bóg jest i że sprawiedliwy” oraz „Trójco Bóg Ojciec” ze zbioru B; zaś na melodię „Wszecchnocna mego Opatrzności Boga” (A, nr 11) śpiewać można także pieśni: „Boże Przedwieczny” (B) i „Tobie nad pomysł” (C) itp.

<sup>19</sup> „Pochwalmy Boga jedynego”; „Chwal Syjonie Zbawiciela”; „Gdy z Opatrzności Twojej złożyłm się na ofiary”; „Wielki Boże w tej ołtarza Hostyi”; „Gdy stodoły są napełnione”.

<sup>20</sup> Rkp. C, nr 23, s. 12, pieśń „Prosimy dzisiaj Ducha Świętego” jest opatrzona uwagą: „Chorał dobry, melodia dobra, lecz tekst potrzebuje poprawy”; nr 24, s. 12 — pieśń „Duchu Święty racz bydź z nami” jest oceniona następująco „chorał dobrą mający melodyę, ale tekst potrzebuje poprawy”.

<sup>21</sup> Rkp. B, nr 15, s. 6.

<sup>22</sup> Tamże: „Pieśń wieczorną «Teraz Panie po robocie» śpiewają prości ludzie melodyę niestosowną, której nawet nie kładę”.

<sup>23</sup> Rkp. B, s. 8 i 9.

Dziękujemy Bogu, Twórcy ziemi, Nieba,  
 Że nam dał zboże, do nowego chleba,  
 Które chętnie z pól zeźniwujemy,  
 w gumna, w gumna je z radością zwieziemy<sup>24</sup>

Zapewne ten sam charakter miała pieśń *Gdy stodoły są napelnione*, ale jej melodia nie była Grunenbergowi znana<sup>25</sup>.

Wszystko to wskazuje, że repertuar pieśni w rękopisie B w szczególny sposób reprezentuje tradycję ludową. Autor zdawał sobie sprawę, że niektóre melodie są używane jedynie przez ludzi prostych i to w domu, a nie w kościele<sup>26</sup>.

Rękopis B rzuca światło na pewne zwyczaje lokalne związane ze śpiewami mszalnymi i nieszpоровymi. Podczas mszy św. zalecano śpiewać pieśni eucharystyczne<sup>27</sup>. Przekazany tekst nieszpоров nie odpowiada formularzowi brewiarzowemu, świątecznemu czy niedzielnemu, lecz jest swoisty, oryginalny. Pokrywa się on z tekstem nieszpоров zamieszczonym w książce: *Nauki, modlitwy i pieśni dla Bractwa Opatrzności Bożej*<sup>28</sup> i z opisanymi przez ks. Walentego Barczewskiego formami pobożności ludowej. Są to nieszpory, które on określił jako „stare warmińskie”<sup>29</sup>. Fakt występowania nieszpоров w *Księżce Bertuńskiej* oraz zamieszczenie dziesięciu pieśni do Opatrzności Bożej bezpośrednio po Nabożeństwie Nieszpоровym, nasuwa przypuszczenie, że nieszpory te były ułożone ku czci Bożej Opatrzności, dla której żywiono kult na całej Warmii, a zwłaszcza w Bartągu.

Rękopis B rzuca także światło na zwyczajowe sposoby wykonywania pieśni, polegające na stosowaniu refrenu. Świadczą o tym pieśni: *Chwalcie niebieskie i ziemskie języki* oraz *Przed Twym tronem stawam Panie*, w których po każdej zwrotce powtarza się refren *Opatrzność Boska*<sup>30</sup>.

## 2. RĘKOPIS DK JG 12

### A. Opis zewnętrzny

Księga DK JG 12 o wymiarach 21,5 cm×36,3 cm składa się z 229 kart papierowych, nieliczbowanych, zeszytych czarnymi nićmi. Na końcu znajdują się luźno 24 karty. Księga ma okładkę z szaroniebieskiego kartonu, na której umieszczono tytuł: *Diözesan-Kirchengesangbuch 1833—1887*, a pod nim sygnaturę: Abth. JG 12. Korespondencja prowadzona w języku niemieckim została zanotowana pismem gotyckim, tekst zaś pieśni polskich i łacińskich antykwą. Stan zachowania dobry.

<sup>24</sup> Tamże, s. 10.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 9: „Ta i następujące pieśni już dawno są i od prostaczków zanicchane, bo i oni na pół pieszczących pieśni i podłych wyrazów nie długo lubią”. Rkp. C, s. 11: „W innych niektóre Melodye są tylko do używania w domach prostych ludzi!”

<sup>27</sup> Rkp. B, s. 3. Uwaga: „Po podniesieniu: «U drzwi Twoich»”.

<sup>28</sup> Por. przypis 6.

<sup>29</sup> Ks. W. Barczewski: *Kiermasy na Warmii*. Olsztyn 1919 s. 56.

<sup>30</sup> Rkp. B, nr 16, s. 7. „Podług tej melodyi śpiewają a) «Chwalcie niebieskie i ziemskie języki,» b) «Przed Twym tronem stawam Panie», dodając do każdej zwrotki «Opatrzność Boska!»”.

### B. Geneza rękopisu i jego zawartość

Księga *DK JG 12*, podobnie jak *DK JG 11*, powstała w Kurii Warmińskiej we Fromborku w wyniku rozpoczętych w 1827 r. przygotowań do wydania nowego śpiewnika niemieckiego. Jej zawartość tworzą wykazy pieśni, foliały nutowe i korespondencje dotyczące wydania dwóch śpiewników niemieckich. Pierwsze stronicie księgi są niezapisane. Na stronicach od 5 do 188 mieszczą się wykazy pieśni wraz z nutami, nadesłane z 17 parafii diecezji warmińskiej. Na 11 wykazów w języku niemieckim przypada 6 w języku polskim. Na stronicach od 189 do 210 znajdują się dwa sprawozdania komisji rewizyjnej dotyczące przygotowań do wydania próbnego egzemplarza śpiewnika niemieckiego zainicjowanego przez bpa J. von Hohenzollerna, który został wydany pt. *Gesangbuch für das Bisthum Ermland* u J. R. Huyego w Braniewie 1856 r.

Po sprawozdaniach z 1854 r. następuje siedemnastoletnia przerwa, kolejnym bowiem dokumentem *DK JG 12* jest korespondencja z dnia 8 stycznia 1871 r. na stronicy 211, dotycząca drugiego wydania śpiewnika pod nazwą *Gesangbuch für das Bisthum Ermland* z 1878 r. Dalsze akta tej księgi od stronicy 211 do 456 dotyczą tej samej sprawy.

Na końcu tej księgi znajdują się luźno dokumenty: korespondencja bpa Stanisława Hattena z dnia 17 stycznia 1840 r. do regensa ks. Karola Dittersdorfa w Braniewie w sprawie niemieckiego śpiewnika, który ukazał się drukiem dopiero w 1855 r., korespondencja ks. Jana Szadowskiego z dnia 15 stycznia 1884 r. do bpa Filipa Krementza dotycząca śpiewnika polskiego: *Zbiór Pieśni Nabożnych*, wydanego w 1855 r. oraz szesnastokartkowy zeszyt półstronicowy, niewiadomego pochodzenia, bez daty, zawierający pełny tekst polskich pieśni kościelnych, wśród których znajdują się znane nam już, starowarmińskie nieszpory do Opatrzności Bożej.

Interesujące nas foliały nutowe, przekazujące polskie pieśni i melodie, nadesłane zostały w odpowiedzi na apel Oficjalatu Generalnego w piśmie okólnym z dnia 23 listopada 1833 r. z 6 parafii dekanatu olsztyńskiego: Bartąga (s. 13—16), Gryźlin (s. 17—30), Sząbruka (s. 31—48), Olsztyna (s. 49—56), Gietrzwałdu (s. 135—142) i Butryn (s. 155—184).

### C. Ogólny opis zbiorów z melodiami

Foliały nutowe są całostronicowe, bez paginacji. Wszystkie posiadają kartę tytułową lub nagłówek, z wyjątkiem wykazu nadesłanego z parafii Gietrzwałd. Karty pożyłkłe ze starości, ale całość dobrze zachowana. Tekst i notację muzyczną wykonano czarnym atramentem, który wypłowiawszy nabrał odcienia brązowego. Wszystkie rękopisy wykonane są przez autorów znanych z nazwiska. Pismo tekstów pieśni, nagłówków i wskazówek jest wyrobione i czytelne. Zapis nutowy współczesny.

### D. Charakterystyka poszczególnych zbiorów

a. Rękopis z Bartąga. Na karcie tytułowej widnieje zapis w języku niemieckim następującej treści: „Spis tych pieśni wraz z melodiami, które są w użyciu w kościele w Bartągu oprócz pieśni podanych w spisie

z Sząbruka. Sporządził nauczyciel i organista Terletzki. Bartąg, dnia 10 stycznia 1834 r.”<sup>31</sup>.

Rękopis liczy cztery stronicie i zawiera 14 numerowanych pieśni, w tym 11 z zapisem melodii. Joachim Terletzki pod każdą melodię podstawił pierwszą zwrotkę tekstu. W trzech wypadkach podał on same incipity pieśni z odwołaniem do melodii innych pieśni zamieszczonych w tym wykazie<sup>32</sup>.

Wykaz zawiera pieśni do Opatrzności Bożej, Trójcy Świętej, Najświętszego Sakramentu, Serca Pana Jezusa, Najświętszej Marii Panny, Świętych Aniołów Stróżów, Świętych Imion Jezus, Maria, Józef, oraz pieśń błagalną o deszcz.

b. Rękopis z parafii Gryźliny. Napis na karcie tytułowej w przedkładzie brzmi: „Wykaz tych pieśni, które w kościele w Gryźlinach stosownie do czasu są śpiewane”<sup>33</sup>. Sporządził go organista Marcin Barłkowski.

Rękopis liczy 14 stronic i zawiera 60 nienumerowanych zapisów melodycznych. Pod każdą melodię podstawiono pierwszą zwrotkę tekstu. Na początku znajdują się dwie msze: *Z pokorą upadamy* oraz *Kyrie*, *Ojcze łaskawy*, po których następuje nabożeństwo nieszpоровe, tzw. Nieszpory starowarmińskie. W dalszej części rękopisu zanotowano 33 pieśni ułożone według roku liturgicznego: adwentowe, na Boże Narodzenie, o Mece Pańskiej wraz z Gorzkimi Żalami, wielkanocne, na Zielone Świątki oraz na okres od Zesłania Ducha Świętego do Adwentu. Wśród tych ostatnich znajdują się pieśni do Najświętszego Sakramentu, do Najświętszej Maryi Panny, do Opatrzności Bożej oraz pieśni przygodne i żałobne.

c. Rękopis z Sząbruka. Karta tytułowa z napisem w języku niemieckim: „Spis wszystkich polskich pieśni ludowych wraz z melodiami, jakie podczas roku kościelnego w kościele w Sząbruku są używane. Sporządzony przez nauczyciela i organistę Terletzkiego. Sząbruk, dnia 5 stycznia 1834 r.”<sup>34</sup>.

Rękopis ten zawiera na 18 stronicach 88 pieśni oraz 62 zapisy melodii. J. Terletzki zaopatrzył aż 26 tekstów pieśni w uwagi i odsyłacze do melodii znajdujących się w tym rękopisie, według których należy je śpiewać. Pieśni ułożone są zgodnie z okresami roku liturgicznego. Pod nr 82 i 83 wymienione są dwie msze: *Z pokorą upadamy* i *Do Ciebie, odwieczny Panie*, które były śpiewane zgodnie ze wskazówką na melodie mszy niemieckich *Wir werfen uns darnieder* i *Hier liegt vor Deiner Majestät*. Na końcu rękopisu znajduje się obszerna notatka dotycząca

<sup>31</sup> DK JG 12: „Verzeichniss derjenigen Lieder nebst deren Melodien, welche bei der Kirche zu Gr. Bertung noch ausser den im Lieder-Verzeichniss von Schoebrück angeführt werden. Angefertigt von Schullehrer und Organist Terletzki. Gr. Bertung, den 10 Januar 1834”.

<sup>32</sup> Tamże, nr 8 s. 13: „Bądź pozdrowione serce mego Pana” (tonacja nr 7); nr 11: „Witaj z nieba zesłany” (tonacja nr 10); nr 14: „Boże Abrahamów” (tonacja nr 7).

<sup>33</sup> Tamże, s. 17: „Nachwiesung derjenigen Lieder welche in der Kirche zu Grieslinen der Zeit gemäss gesungen werden”.

<sup>34</sup> Tamże, s. 31: „Verzeichniss aller polnischen Volkslieder sammt der Melodien, welche während des Laufes des Kirchenjahres bei der Kirche zu Schoenbrück gebraucht werden. Angefertigt vom Schullehrer und Organist Terletzki. Schoenbrück, den 5 Januar 1 1834”.

śpiewów nieszpоровych<sup>35</sup> i dwie melodie do tzw. pieśni rozpoczynającej nieszpory oraz do hymnu.

d. Rękopis z kościoła parafialnego w Olsztynie. Tytuł w języku niemieckim stwierdza, iż „Te pieśni zestawione są przez nauczyciela Lehwalda z Olsztyna i w tym kościele wykonywane”<sup>36</sup>.

Rękopis liczy 8 stron. Zawiera 16 numerowanych melodii do 17 pieśni<sup>37</sup>. Ignacy Lehwald postawił pod każdą melodię pierwszą zwrotkę tekstu. Pieśni ułożone są według okresów roku liturgicznego. Rękopis zawiera pieśni o Bożym Narodzeniu, o Męce Pańskiej i Zmartwychwstaniu, do Ducha Świętego, Najświętszej Maryi Panny i Świętych.

e. Rękopis z parafii Gietrzwałd. Nie posiada ani karty tytułowej ani nagłówka. O jego pochodzeniu dowiadujemy się z ostatniej stronicy, na której podano miejscowość, datę i nazwisko skryptora Fręszkowskiego<sup>38</sup>. Wykaz ten liczy także tylko 8 stron, zawiera 37 nienumerowanych zapisów melodycznych. Pod każdą melodią podstawiona jest pierwsza zwrotka tekstu. Kazimierz Fręszkowski ułożył je w następującej kolejności: na okres Bożego Narodzenia, W. Postu i na okres po Zmartwychwstaniu Pańskim; wśród tych ostatnich znajdują się pieśni do Ducha Świętego, Najświętszej Marii Panny, Opatrzności Bożej, a także pieśni pasyjne, przygodne i do Świętych. Na końcu znajdują się pieśni adwentowe.

f. Rękopis pieśni z parafii Butryny. Napis umieszczony na karcie tytułowej w tłumaczeniu brzmi: „Wykaz wszystkich pieśni z akompaniamentem organów, które według zwyczaju śpiewają parafianie przez cały rok w katolickim kościele parafialnym w Butrynach”<sup>39</sup>. Rękopis zawiera dwie msze, nieszpory oraz 33 numerowane pieśni wraz z melodiami. Śpiewy są uporządkowane według nabożeństwa niedzielnego, a następnie według roku liturgicznego. Na początku znajduje się msza *Z pokorą upadamy* oraz uroczyste nieszpory. Potem msza niedzielna *Kyrie, Ojczye łaskawy*, a dalej litania do Najświętszej Marii Panny, którą śpiewano w niedzielę po południu. Bezpośrednio po tych śpiewach następują pieśni ułożone według okresów liturgicznego roku — od święta Matki Boskiej Gromnicznej do Bożego Ciała. Wśród pieśni eucharystycznych znajdują się także pieśni do Matki Bożej oraz pieśni przygodne, a na końcu zbioru pieśni adwentowe i na uroczystość Zwiastowania.

Wykaz ten, w odróżnieniu od pozostałych, zawiera oprócz zapisów melodycznych także towarzyszenie organowe. Rękopis sporządził Józef Staliński, podpisany na ostatniej stronicy wykazu<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, s. 47: „Vespergesänge welche in dem Buche: «Nauki, modlitwy i pieśni dla bractwa Opatrzności Boskiej w kościele parafialnym Bertuńskim» zu finden sind, besteht a. aus einem den Psalmen vorhergehenden kurzen Liede b. dem Hymnus, c. fünf Psalmen und d. aus dem Lobgesange der III. Jungfrau Maria. Die Melodien der Psalmen sind der bekannten deutschen Vesper ziemlich gleich”.

<sup>36</sup> Tamże, s. 49: „Diese Lieder sind vom Kirchenschullehrer Lehwald in Allenstein aufgesetzt und sind bei der Pfarrkirche daselbst üblich”.

<sup>37</sup> Tamże, s. 55: Melodia pieśni: „Maria, Matko Boska” ma zastosowanie także do tekstu pieśni ku czci Świętych: Chwalebny N. N.”

<sup>38</sup> Tamże, s. 152: „Dittrichswalde, den 24 Januar 1834. Fręszkowski Kirchen-schullehrer”.

<sup>39</sup> Tamże, s. 155: „Nachweisung sämtlicher Lieder welche wie gebräuchlich in der katholischen Pfarrkirche zu Wuttrinen mit der Gemeinde durch das ganze Jahr gesungen und mit der Orgel mitgespielt wird”.

<sup>40</sup> Tamże, s. 184: „Verfertigt vom Organisten Josef Stalinski in Wuttrinen”.



Wszystkie rękopisy mieszczące się w księdze DK JG 12 zawierają razem 219 melodii, które służą do 258 tekstów pieśni. Niekiedy bowiem niektóre melodie, jak była o tym mowa, mają zastosowanie do dwóch i więcej tekstów pieśni<sup>41</sup>.

Spośród wymienionych parafii najbogatszy zasób pieśni przedstawia parafia Bartąg (102), o czym mówi nagłówek wykazu stanowiącego uzupełnienie spisu pieśni z Sząbruka<sup>42</sup>. Fakt ten świadczy, że obie parafie miały dość duży wspólny repertuar.

Najskromniejszy zasób pieśni wykazała parafia św. Jakuba w Olaszynie, z której nadesłano 16 pieśni. Fakt nikłego repertuaru w niektórych parafiach można tłumaczyć albo postawą organisty, który subiektywnie oceniał wartość zasobu pieśni znanych ludowi polskiemu, albo naciskiem germanizacji, pod wpływem której malała znajomość pieśni wśród ludu polskiego.

Z rękopisów wynika, że posługiwano się niekiedy melodiami obcymi. Niektóre pieśni śpiewano na melodie śpiewów łacińskich<sup>43</sup> i niemieckich<sup>44</sup>, o czym świadczą adnotacje w wykazie z parafii Sząbruk. Badane rękopisy rzucają światło na funkcjonowanie pieśni w określonej sytuacji. I tak śpiew mszalny *Z pokorą upadamy* był używany podczas świąt, msza zaś *Kyrie, Ojczye łaskawy* w zwykłe niedziele<sup>45</sup>. W okresie Bożego Narodzenia przed kazaniem śpiewano *Pod twoją obronę*, przed ewangelią *Narodził się Syn Boży*, po kazaniu zaś *Chwała bądź Tobie, Jezusie, Anioł pasterzom mówił, Przychodzę ja do tej szopy. W żłobie leży*<sup>46</sup>.

Po sumie w niedziele i święta śpiewano *Anioł Pański* i *Z głębokości* zapewne za dusze zmarłych<sup>47</sup>. W dni świąteczne po nieszporach śpiewano *Te Deum, Ciebie Boże chwalimy*<sup>48</sup>, w niedziele natomiast litanię do Najświętszej Marii Panny<sup>49</sup>.

Należy liczyć się z tym, że skrypcy — jako mniej lub bardziej wyszkoleni organiści — mogli dokonać świadomie czy nieświadomie pewnych deformacji w melodiach polskich. Ponieważ dziś nie da się poznać stanu faktycznego, traktujemy zachowane rękopisy jako wiarygodne a zarazem bezcenne świadectwo zasobu polskich melodii kościelnych na Warmii. Są one wprawdzie dowodem tradycji lokalnej z dwóch tylko dekanatów diecezji warmińskiej, niemniej — jako jedyne z dotąd zna-

<sup>41</sup> DK JG 12, s. 43. Np. melodia pieśni: „Kto opłakać godnie może” nr 17, w tym wykazie ma trzy zastosowania, a mianowicie do pieśni „Witaj Panno dziś zrodzona” i „Witaj Matko uwielbiona” oraz „Boskie Serce zniewoliła”.

<sup>42</sup> Por. przypis 31.

<sup>43</sup> Tamże, s. 31—48, pieśni: „Zdrowaś gwiazdo morza” śpiewa się na melodię „Ave maris stella”; „Krzyżu święty” na melodię „Crux fidelis”; „Wstał Pan Chrystus” na melodię „Chrystus hodie”; „Chrystus zmartwychwstał”, jest na melodię „Christus surrexit”; „Duchu Boże mieszkaj z nami” na melodię „Veni Creator Spiritus”.

<sup>44</sup> Tamże, pieśni: „Rozmyślajmy dziś” śpiewa się na melodię „Lass uns betrachten”; Msze: „Z pokorą upadamy” na melodię „Wir werfen uns danieder”; „Do Ciebie odwieczny Panie” na melodię „Hier liegt vor Deiner Majestät”. Adnotacja na s. 48 mówi o podobieństwie melodii psalmów nieszporowych do melodii psalmów znanych nieszporów niemieckich.

<sup>45</sup> Tamże s. 155, 169.

<sup>46</sup> Tamże, s. 163—166.

<sup>47</sup> Tamże, s. 161: „Nach der hohen Messe wird gesungen gleich «Anioł Pański» und «Z głębokości»”.

<sup>48</sup> Tamże, s. 167, 182.

<sup>49</sup> Tamże, s. 171.

nych przekazów — reprezentują cały region. I dlatego uważać je trzeba za podstawę przy ustalaniu cech wersji melodycznej warmińskiej.

## II. PORÓWNANIE MELODII WARMIŃSKICH ZE ŚPIEWNIKOWYMI ORAZ MIĘDZY SOBĄ

Charakterystyczne dla pieśni kościelnych w Polsce jest zjawisko wariabilności ich melodii. W obecnym rozdziale chcemy stwierdzić, czy zachowane melodie z Warmii pokrywają się z melodiami tych samych pieśni w innych regionach Polski czy stanowią odrębną wersję. W realizowaniu tego zadania szukać będziemy odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: jaki jest stosunek melodii przekazanych nam w rękopisach do melodii w drukowanych śpiewnikach z połowy XIX w. oraz w jakim związku pozostają melodie tych samych pieśni, występujących równocześnie w obu dekanatach: barczewskim i olsztyńskim.

Chcąc stwierdzić, jaki jest stosunek melodii zanotowanych w rękopisach do melodii w śpiewnikach drukowanych, posłużymy się metodą porównawczą. Jako materiał do porównania wzięto *Śpiewnik kościelny czyli Pieśni nabożne z melodyjami* ks. M. M. Mioduszeńskiego, wydany w Krakowie 1830 r., *Chorał czyli dostateczny zbiór melodii do przeszło 700 pieśni katolickich w języku polskim* Józefa Nachbara, wydany w Berlinie 1856 r. oraz *Szczeble do Nieba czyli Zbiór pieśni z melodyjami* Teofila Klonowskiego, wydany w Poznaniu 1867 r. Wybór ten uzasadnia się tym, że są to najbardziej popularne i obszerne śpiewniki z trzech różnych dzielnic Polski. Wprawdzie zbiory Nachbara i Klonowskiego pochodzą już z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX w., niewątpliwie jednak odzwierciedlają wcześniejsze tradycje melodyczne wykonawcze i dlatego możemy uważać je za reprezentatywne i przydatne do naszych badań porównawczych.

Celem uchwycenia podobieństw i różnic występujących między zapisami rękopiśmiennymi a drukowanymi dokonano zestawień synoptycznych, w których u góry zamieszczono melodię z terenu Warmii, a poniżej melodię ze śpiewników w porządku chronologicznym: Mioduszeńskiego, Nachbara i Klonowskiego. W tablicy synoptycznej będziemy posługiwać się określonymi syglami<sup>1</sup>. Wszystkie melodie są transkrybowane do pozycji g<sup>1</sup> jako dźwięku końcowego, dla łatwiejszego rozpoznania podobieństw i różnic między zapisami melodii. Ponieważ dysponujemy bardzo licznym zasobem melodii (301), zbyt uciążliwym w przeprowadzeniu tego typu badań porównawczych, dokonano wśród nich selekcji ograniczającej liczbę do 50 reprezentatywnych melodii z terenu Warmii<sup>2</sup>. W wy-

<sup>1</sup> Rkp. B = rękopis z dekanatu barczewskiego z 1833 r. Rkp. O = rękopis z dekanatu olsztyńskiego z 1834 r. M = Ks. M. M. Mioduszeński: *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami*. Kraków 1838. N = J. Nachbar: *Chorał czyli dostateczny zbiór melodii do przeszło 700 pieśni katolickich w języku polskim*. Berlin 1856. K = T. Klonowski: *Szczeble do Nieba czyli Zbiór pieśni z melodyjami*. Poznań 1867.

Wykazy pieśni z melodiami z parafii: Bg = Bartąg, By = Butryny, Gd = Gietrzwałd, Gy = Gryżliny, O = Olsztyn, Sz = Sząbruk.

<sup>2</sup> „Anioł pasterzom mówił”; „Anioł Pański”; „Bądź pozdrowione Serce mego Pana”; „Boże, pomóż mi się modlić”; „Boże w dobroci”; „Chrystus zmartwych-

padku kilku wersji tej samej melodii występującej w dwu lub więcej parafiach, weźmie się pod uwagę melodię najbardziej zbliżoną do zapisów śpiewnikowych, aby w ten sposób wykryć najmniejsze nawet różnice.

Kryteria wyboru pieśni są następujące: a. pochodzenie polskie, a więc nie będą brane pod uwagę melodie pochodzenia niemieckiego, których jest ponad 20; b. pieśni dawne; c. reprezentujące różną tematykę (na Advent, Wielki Post itd.); d. popularne, to jest występujące i znane w wielu regionach Polski; e. wartościowe ze względu na artystyczną strukturę melodii.

#### 1. ODCHYLENIA OD MELODII W DRUKOWANYCH ŚPIEWNIKACH Z POŁOWY XIX W.

W badaniach porównawczych, rozważając rzecz czysto teoretycznie, możliwe są trzy przypadki: identyczność melodii, częściowe zróżnicowanie melodii, całkowita odrębność melodii.

Jest rzeczą zrozumiałą, że zarówno pierwszy, jak i trzeci przypadek nie będą wzięte pod uwagę. Zajmiemy się jedynie drugim dążąc do określenia stopnia i podstawy różnic między porównywanymi melodiami.

W wyniku badań porównawczych stwierdzono, że melodie z terenu Warmii nie pokrywają się z zapisem nutowym w drukowanych śpiewnikach. Ze względu na stopień tych różnic wyodrębniono kilka grup, biorąc pod uwagę różne elementy struktury melodycznej.

##### A. Melodie wykazujące mały stopień różnicy

Do tej grupy zaliczać będziemy te pieśni, które wykazują nieznaczne zmiany w obrębie zaledwie jednego lub kilku elementów struktury melodycznej i rytmicznej pieśni. Grupy te ilustrują przykłady nr 1 i 2<sup>3</sup>.

W melodii pieśni przykład nr 1 występują zmiany w zakresie metro-rytmiki oraz zdobnictwa. Melodia zapisana jest w metrum dwudzielnym, gdy tymczasem wszystkie melodie śpiewnikowe mają zapis w metrum trójdzielny. Rytmika pieśni jest bogatsza od zapisów śpiewnikowych przez zastosowanie drobniejszych wartości rytmicznych, które podkreślają jej ludowy charakter. Nadto jest bogatsza o jeden dźwięk przejściowy i trzy dźwięki pomocnicze.

Melodia pieśni z przykładu nr 2 jest identyczna pod względem budowy formalnej, metro-rytmiki i tonalności z porównywanymi zapisami.

wstan jest"; „Daj nam Chryste wspomóżenie"; „Dobra noc, głowo święta"; „Do Ciebie, Panie"; „Duchu Święty, Stworzycielu"; „Dzieciątko się narodziło"; „Gwiazdo morza, któraś Pana"; „Hejnał wszysecy zaśpiewajmy"; „Jezu Chryste, Panie miły"; „Jezu, słodkie pamiętanie"; „Kto się w opiekę"; „Któż o tej dobie"; „Kłóryś dla nas cierpiał rany"; „Krzyżu święty nadewszystko"; „Matko niebieskiego Pana"; „Mesyjasz przyszedł"; „Niebo, ziemia, świat i morze"; „O duszo wszelka nabożna"; „O Gospodzie uwielbiona"; „Ojczu, Boże wszechmogący"; „Ojczu niebieski przyjmij czyste dary"; „O przenajświętsza Hostya"; „Pod Twoją obronę"; „Po upadku człowieka grzesznego"; „Prośmy dzisiaj Ducha Świętego"; „Przez czyścowe upalenia"; „Przed tak wielkim Sakramentem"; „Przez Twoje święte zmartwychpowstanie"; „Rozkwitnęła się lilija"; „Rozmyślajmy dziś"; „Serdeczna Matko"; „Stała Matka boleściwa"; „Straszliwego majestatu Panie"; „Święty Boże, święty mocny"; „Święty, święty, święty"; „Twoja cześć, chwała"; „U drzwi Twoich"; „W dzień Bożego Narodzenia"; „Wesoły nam dzień dziś nastał"; „Wisi na krzyżu"; „Witaj krynico"; „Witaj Święta i Poczęta"; „Witaj Królowo nieba"; „Wstał Pan Chrystus"; „W żłobic leży”.

<sup>3</sup> Przykłady umieszczono na końcu studium.

Wykazuje natomiast drobne różnice interwałowe. W porównaniu do Nachbara i Klonowskiego melodia warmińska jest uboższa o dwa skoki tercjowe. Dzięki temu uzyskała większą płynność, a zastosowanie dziewięciu dźwięków przejściowych i sześciu ozdobników w postaci jednej przednutki, jednej trioli i czterech toczków dwunutowych nadaje jej charakter bardziej ozdobny.

Do tej grupy zaliczać będziemy te pieśni, które wykazują nieznaczne zmiany jak np.: *Bądź pozdrowione Serce mego Pana; Twoja część, chwała; Zawitaj ranna Jutrzenko.*

#### B. Melodie wykazujące znaczny stopień różnicy

Do tej grupy zaliczamy pieśni, w których występują zmiany także w obrębie kilku tylko elementów struktury melodycznej i rytmicznej, ale w większej ilości, co jednak nie zmienia jeszcze jej charakteru. Grupę tę można zilustrować przykładami nr 3 i 4.

W przykładzie nr 3 znaczne różnice dotyczą przede wszystkim rodzaju używanych interwałów. W przebiegu melodycznym warmińskiego zapisu występuje większa ilość skoków w stosunku do melodii Klonowskiego i Nachbara<sup>4</sup>, przy czym w dwóch wypadkach skoki te mają większy rozmiar, dochodzący do kwinty. Melodia warmińska jest natomiast uboższa w stosunku do Mioduszewskiego, gdzie występuje aż 11 skoków tercjowych oraz 3 skoki kwartowe, a ozdobniejsza od porównywanych zapisów śpiewnikowych wskutek użycia aż 11 nut ornamentalnych w postaci 3 przednutek, 2 toczków dwunutowych i trioli i 4 dźwięków przejściowych.

Główna różnica między badaną melodią przykład nr 4, a porównywanymi polega na rozszerzeniu jej ambitus o kwartę. Melodie śpiewnikowe mieszczą się w obrębie seksty wielkiej, a z rękopisu sięgają decymy. Pod względem interwałowym melodia warmińska jest bogatsza o 2 skoki kwartowe występujące w pierwszym takcie, po czym podobnie jak w zapisach śpiewnikowych przebiega w ruchu łącznym, mając jednak więcej dźwięków przejściowych. Różnice dotyczą także ukształtowania rytmicznego. W tym zakresie melodie śpiewnikowe są uboższe, ponieważ posługują się tylko dwiema wartościami rytmicznymi, podczas gdy melodia warmińska czterema. Różnice metryczne pojawiają się tylko w porównaniu ze śpiewnikiem Nachbara, w którym występuje zapis bezmetryczny.

Do tej grupy zaliczyć można także pieśni: *Do Ciebie Panie, Stała Matka boleściwa, U drzwi Twoich, W dzień Bożego Narodzenia*, i wiele innych.

#### C. Melodie wykazujące znaczne zmiany w obrębie większej ilości elementów struktury melodycznej i rytmicznej pieśni, oraz formy wpływające na zmianę jej charakteru

Grupę tę ilustrują przykłady nr 5 i 6. Uderzającą różnicę między porównywanymi wersjami melodycznymi pieśni nr 5 stwierdzamy w zakresie budowy formalnej: można ją wyrazić następującym schematem:  $A + A^1 + B + C$ . Melodie śpiewnikowe posługują się innymi schematami:

<sup>4</sup> W porównywanych materiałach nutowych brak tekstu w śpiewniku Nachbara.

<sup>5</sup> *Andachts-Gesang und Lesebrücher*, jw. s. 289, 290.

melodia Mioduszeńskiego ma budowę:  $A+A^1+A^2+B$ , Nachbara zaś i Klonowskiego  $A+B+B^1+C$ . Inna różnica dotyczy charakteru melodii. O ile u Mioduszeńskiego melodia jest ściśle sylabiczna, o tyle w rękopisie warmińskim zbliża się przez stosowanie ligatur dwunutowych, a w jednym wypadku nawet trzynutowych — do zapisów Nachbara i Klonowskiego. Znaczne natomiast różnice obserwujemy w zakresie rytmiki, która w melodii warmińskiej jest bogatsza przez zastosowanie aż czterech różnych wartości rytmicznych, rozdrobnień i rytmów punktowanych.

Najważniejsze różnice w pieśni z przykładu nr 6 dotyczą rozszerzenia ambitus melodii, jej tonalności i budowy formalnej. Ambitus melodii śpiewnikowych ograniczony jest do kwinty, gdy tymczasem w melodii warmińskiej sięga nony. Różnica tonalności i budowy formalnej zaznacza się w stosunku do zapisu Klonowskiego, u którego w trzeciej frazie melodycznej obserwujemy modulację do tonacji dominantowej. Melodia omawianej pieśni u Mioduszeńskiego i Nachbara ma następujący schemat formalny  $A+B+C+D+D^1+E$ , u Klonowskiego zaś występuje odmienny schemat, który wyrazić można takim następstwem fraz:  $A+B+C+D+E+F$ .

Podsumowując wyniki przeprowadzonych porównań stwierdzamy, że pozwoliły nam one wykryć różne stopnie odchylenia melodii zapisów rękopiśmiennych w stosunku do 50 wybranych pieśni śpiewnikowych. Uzyskane tą drogą wyniki nie mogą być podstawą do wniosków generalnych, obejmujących wszystkie pieśni z terenu Warmii, ale dostatecznie wskazują na istnienie wersji melodycznej odmiennej od śpiewnikowych.

Nie udało się ustalić ścisłych granic oddzielających wersję melodyczną badanych pieśni od melodii któregoś z poszczególnych śpiewników. W pewnych bowiem przypadkach melodie rękopisu bliższe są zapisu Mioduszeńskiego, w innych (rzadszych) Klonowskiego lub Nachbara. Podobieństwa z Mioduszeńskim dotyczą przede wszystkim budowy formalnej, z Klonowskim czy Nachbarem charakteru melodii. W stosunku do Mioduszeńskiego główne różnice występują w metro-rytmice, tonalności i zasięgu melodii, co można tłumaczyć odmienną kulturą muzyczną środowisk, w których poszczególne wersje powstały. To wszystko świadczy, że wersja melodyczna badanych pieśni najprawdopodobniej pochodzi z tradycji lokalnej, która kształtowała się na Warmii w ciągu wieków, a polityczna sytuacja ludności zamieszkującej ten teren oddzielony od Macierzy sprzyjała wytwarzaniu się swoistych cech melodycznych pieśni.

## 2. STOSUNEK WARIANTOWY MIĘDZY MELODIAMI Z DEKANATÓW BARCZEWSKIEGO I OLSZTYŃSKIEGO

Rękopisy przekazują 55 pieśni, które są wspólne dla obu dekanatów. Z uwagi na to, że do poszczególnych pieśni zachowało się po kilka melodii, pochodzących niejednokrotnie z trzech, czterech, a nawet sześciu parafii, ilość melodii, jakie zamierzamy teraz rozpatrywać, wzrasta do 156. Celem zbadania, w jakim pozostają stosunku względem siebie, porównamy wszystkie melodie metodą każda z każdą. Pozwoli nam to stwierdzić, czy mamy do czynienia z jednolitą wersją melodyczną dla obu dekanatów, czy też z wypadkiem poliwersyjności.

W wyniku przeprowadzonych badań porównawczych możemy sformułować pierwsze stwierdzenie, będące punktem wyjścia do dalszych

rozważań. Nie ma wypadku, ażeby zapis którejkolwiek melodii z jednego dekanatu pokrywał się we wszystkich szczegółach z zapisem odpowiedniej melodii z drugiego dekanatu. Co więcej, zauważono że między melodiami tej samej pieśni występującej w kilku parafiach jednego nawet dekanatu, mamy do czynienia z mniejszymi lub większymi różnicami.

Melodie porównywane najczęściej różnią się w zakresie metrorytmiki, przy czym zmiany te niejednokrotnie wykazują różny stopień nasilenia. Unaoczni to porównanie melodii przykład nr 7.

Zmiany rytmiczne polegają na tym, że melodia z dekanatu barczewskiego posługuje się czterema wartościami rytmicznymi oraz rytmami punktowanymi, co czyni ją bardziej urozmaiconą od melodii z dekanatu olsztyńskiego, w której występują tylko 3 wartości rytmiczne i brak rytmów punktowanych. Pod względem metrycznym są całkowicie różne, gdyż melodia z Barczewa ujęta jest w takt na  $\frac{3}{4}$ , z Butryn na  $\frac{4}{4}$ , a melodia z Gietrzwałdu ma ujęcie bezmetryczne.

Dość częstym terenem zmian obok metro-rytmiki jest interwalika melodii. Ilustruje te zmiany przykład nr 8. Melodia barczewska jest bogatsza pod względem rytmicznym od olsztyńskiej, głównie dzięki zastosowaniu drobniejszych szesnastkowych rytmów. Różni się od bezmetrycznego zapisu z Olsztyna i Gietrzwałdu przez ujęcie jej w takt na  $\frac{4}{4}$ , a zbliża się do melodii z Gryźlin, z którą ma wspólne metrum, z tym, że w zapisie gryźlińskim nie zastosowano przedtaktu. Interwałowo melodia barczewska jest identyczna z melodią gietrzwałdzką i olsztyńską, a różni się od melodii z Gryźlin, która jest bogatsza o 2 interwały tercjowe.

Inny rodzaj zmian dotyczy ambitus, kadencji i charakteru melodii. Dwa pierwsze rodzaje zmian obserwujemy w pieśni przykład nr 9. Widzimy tu, że zakres melodii z Barczewa sięgający seksty małej jest wprawdzie identyczny z ambitus melodii z Sząbruka i Gryźlin, ale różni się od melodii z Gietrzwałdu, gdzie obejmuje on septymę. Jeśli chodzi o kadencjonowanie zauważamy różnice w zapisie melodii z Gietrzwałdu, która ma dwie kadencje wewnętrzne zakończone na  $d^2$  i  $a^1$  zamiast  $b^1$  i  $d^2$  jak jest w kadencjach melodii z Sząbruka i Gryźlin, które pod tym względem są identyczne.

Zmianę zasadniczo sylabicznego charakteru pieśni na bardziej ornamentalny da się zaobserwować na przykładzie nr 10. Podstawowa różnica, obok zmian rytmicznych i interwałowych polega na tym, że melodia z Barczewa wzbogacona została większą ilością ligatur dwu-, trzy- i czteronutowych, przybierając bardziej ornamentalny charakter niż melodia z parafii Bartąg, w której przeważa tok sylabiczny.

Zmiany w tonalności między dwiema melodiami możemy zaobserwować na przykładzie nr 11. Widzimy tu wyraźnie, że melodia barczewska ma charakter durowy, podczas gdy dwie pozostałe melodie utrzymane są w tonacji molowej.

Podsumowując wyniki przeprowadzonych porównań między melodiami obu dekanatów, stwierdzamy, że nie wykazują one jednolitej wersji melodycznej. Przeciwnie, melodie te pozostają względem siebie w stosunku wariantowym. Dalej uderza nas fakt istnienia pewnych charakterystycznych cech, właściwych określonym melodiom. I tak stałą cechą melodii gietrzwałdzkich jest ich bezmetryczne ujęcie, natomiast barczewskich — nasilenie nut ozdobnych w postaci przednutek, trioli i tryłów. Wreszcie z analiz wyciągamy wniosek, że najbardziej podobne są

melodie z Barczewa i Gryźlin. Wyjaśnienie tego zjawiska jest dość trudne — parafie te nie sąsiadują ze sobą. Być może da się je wytłumaczyć ingerencją ks. Krzyżkowskiego, proboszcza z Gryźlin, który jako cenzor melodii przygotowywanego do druku śpiewnika Grunenberg, domagał się wprowadzenia różnych poprawek, przede wszystkim tekstowych, a tym samym mógł wpłynąć na skorygowanie ich zapisu nutowego zgodnie z wersją gryźlińską<sup>5</sup>.

### III. CHARAKTERYSTYKA WERSJI MELODYCZNEJ „WARMIŃSKIEJ”

Porównanie 50 wyselekcjonowanych melodii warmińskich z melodiami śpiewnikowymi wykazało znaczne różnice melodyczne między nimi, natomiast porównanie wspólnych melodii obu dekanatów pozwoliło ustalić, że pozostają one do siebie w stosunku wariantowym (nie mamy więc do czynienia z jednolitą wersją). Ponieważ podobieństwa w budowie formalnej i w ogólnym schemacie melodycznym większości pieśni obu dekanatów są większe i liczniejsze niż różnice, przy ustalaniu cech stylistycznych wersji „warmińskiej” weźmiemy pod uwagę wszystkie te melodie łącznie. Ażeby podstawa orzekania o stylistyce warmińskiej wersji była możliwie pełna, badaniami analitycznymi obejmujemy ponadto melodie nie występujące równocześnie w obu dekanatach<sup>1</sup>. Przy ustalaniu ich cech charakterystycznych rozpatrzmy melikę, tonalność, metro-rytmikę, konstrukcję i maniery wykonawcze. Najciekawsze melodie dotąd nie omawiane, zostaną udokumentowane przykładami nutowymi.

#### 1. MELIKA

W badanych melodiach występują 4 typy kształtowania linii melodycznej: falisty, zstępujący, wstępujący i łukowy. Decydującą przewagą ma typ linii falistej, to jest rozwijającej się w kształcie fali. Na 301 przebadanych melodii panuje on w 286 melodiach.

Do rzadkich ukształtowań linii melodycznej należy typ zstępujący i wstępujący. Typ zstępujący polega na tym, że punkt kulminacyjny osiągany jest stosunkowo blisko początku melodii, po czym on stopniowo opada. Występuje w 4 melodiach warmińskich: *Najśłodszy Jezu dla Imienia Twego*, *Boże wieczny*, *Boże żywy*, *Chrystus zmartwychwstan jest i Zdrowaś bądź Maryja*. Przez typ wstępujący rozumiemy przeciwieństwo typu zstępującego, a więc punkt kulminacyjny osiągany jest pod koniec melodii, po czym następuje dość szybkie jej opadnięcie. Typ melodii wstępującej spotykamy już tylko w trzech melodiach: *Ojciec niebieski przyjmij czyste dary*, *Baranku Boży* i *Wstał Pan Chrystus z martwych ninie*.

Jest rzeczą godną odnotowania, że spotyka się także melodie reprezentujące typ linii łukowej, w którym punkt kulminacyjny przypada mniej więcej w środku przebiegu melodii. Badany materiał zawiera

<sup>1</sup> Rękopisy warmińskie zawierają 301 melodii do 171 różnych tekstów pieśni. Niektóre pieśni zaopatrzone są w kilka wersji melodycznych. Nadto przekazują rękopisy incipity tekstowe z odesłaniem do jakiejś znanej melodii. Zawierają również teksty polskie z melodiami pochodzenia niemieckiego, których nie brano pod uwagę w analizie muzycznej.

3 takich melodii. Jako przykład zastosowania tego typu linii melodycznej służyć mogą pieśni: *Duchu Święty, Stworzycielu, Szczęśliwy, kogo Opatrzność i Daj nam, Chryste wspomóżenie*.

Biorąc za kryterium podziału ambitus melodii, można analizowany materiał podzielić na trzy grupy: o wąskim ambitus — to jest zawarte w obrębie do kwarty i kwinty, o średnim ambitus — sięgające septymy, oraz o szerokim ambitus — to jest rozwijające się powyżej septymy.

W pierwszej grupie mamy jeden przykład na melodię mieszczącą się w obrębie tercji wielkiej. Jest to kantyk Matki Bożej *Wielbij duszo moja Pana*. W obrębie kwarty mieści się już 11 melodii, czego przykładem są pieśni: *Chcecie wiedzieć o obrazie, Ciebie Boże chwalimy, Witaj najdoskonalsze zdrowie* i inne. W obrębie kwinty zmniejszonej zawartych zostało 9 melodii, jak np. *Dobranoc głowo święta, U drzwi Twoich stoję Panie*. W obrębie natomiast kwinty czystej aż 54 melodii, np. *Gwiazdo morza głębokiego, Przychodzę ja do tej szopy*.

Do drugiej grupy, o średnim ambitus, należą 32 melodie utrzymane w obrębie seksty małej i 43 melodie w obrębie seksty wielkiej. Poza tym 41 melodie rozwijają się w obrębie septymy małej, a tylko trzy melodie w obrębie septymy wielkiej.

Trzecią grupę o szerokim ambitus, reprezentują 62 melodie w obrębie oktawy, 38 melodii w obrębie nony oraz dwie melodie w obrębie decymy. Nie znaleziono natomiast przykładu na melodie o rozpiętości undecymy i duodecymy. Największy ambitus, jaki znajduje zastosowanie w melodiach warmińskich, sięgający terdecymy występuje w 3 melodiach, a kwartdecymy w 4 melodiach. Przykładem na użycie ambitus terdecymowego są pieśni: *Alleluja, Jezus żyje, Ojciec wieczny z siebie pochodzący i Prośmy dzisiaj Świętego Ducha*, zaś na użycie ambitus kwartdecymowego pieśni: *Józefie Święty, Dziękujmy Bogu* oraz dwie melodie tej samej pieśni *Po całym świecie*.

Analizując melodie warmińskie z punktu widzenia zastosowanych interwałów, możemy je scharakteryzować następująco: najczęściej używanym interwałem jest sekunda, następnie tercja i kwarta. Rzadsze zastosowanie mają skoki o septymę (w 10 przypadkach), jak np. w pieśni *Święty Janie, ty kochanku, Boże Ojciec racz być z nami i Zgiń mi z oczu*. W tej ostatniej pieśni występują także 4 skoki oktawowe. Wyjątkowo zdarza się zastosowanie interwału sekundy zwiększonej, co ilustruje przykład nr 12, zawierający fragmenty dwóch pieśni: *Boże Ojciec racz być z nami i Przez Twoje święte smartwychpowstanie*. Te uwagi dotyczą interwałów w przebiegu melodii, a nie tzw. interwałów martwych, w wypadku których trafiają się interwały oktawy, 17 razy, czy kwarty zmniejszonej — w 4 wypadkach. Przewaga interwałów sekundo-wych decyduje o płynnym charakterze melodii. Stąd 240 melodii warmińskich odznacza się płynną linią melodyczną, podczas gdy 61 melodii z powodu użycia znacznej ilości skosów, wykazuje mniejszą spistość.

Badając związek tekstu słownego z melodią stwierdziliśmy, że zdecydowaną przewagę ma typ melodii o sylabizmie zakłóconym dwu- i trzynutowymi ligaturami. Zjawisko to występuje w 262 melodiach. Ściśle sylabiczny charakter ma tylko 35 melodii. Natomiast wyraźnie ornamentalny charakter mają zaledwie 4 melodie, (np. *Święty, święty, święty i O Przenajświętsza Hostya*).

Rozpatrując melodie warmińskie z punktu widzenia sposobu rozwi-



jania linii melodycznej, dostrzegliśmy, że w większości melodii linia rozwija się w sposób swobodny (270 melodii), niekiedy sposób ten można określić jako szerokie rozwijanie linii melodycznej, co ma miejsce w 31 melodiach. Częste zastosowanie mają dźwięki reperkusyjne (w 190 melodiach). Stosunkowo rzadko pojawia się melodia na trójdźwięku rozłożonym, co stwierdzono tylko w 30 melodiach (zob. przykład nr 13).

Rzadkim zjawiskiem jest także operowanie tymi samymi motywami melodycznymi; występuje ono w kilkunastu zaledwie wypadkach. Jako przykład mogą posłużyć pieśni: *Przyskoczę ja do tej szopy* i *Ku służbie Twójej, Boże mój obrońca*. Progresa znajduje zastosowanie w 25 melodiach. Przykładem mogą być pieśni: *Witaj Matko uwielbiona, Trójca Bóg Ojciec, Ach mój Jezu jak Ty klęczysz*. Stosowanie chromatyki należy do wyjątkowych wypadków. Obserwujemy je w 3 pieśniach: *Przez Twoje święte zmartwychpowstanie, Boże Ojczy racz być z nami* i *Witaj Święta i poczęta*.

Jest rzeczą zrozumiałą, że melodia psalmów ma recytatyw psalmodyczny. Zdarza się jednak, że także w innych śpiewach, poza psalmami, znajduje zastosowanie melodyka typu psalmodycznego, np. w Gorzkich Żalach.

Kontrafaktury występują w 70 wypadkach, ich przykładem może być pieśń *Kto się w opiekę*, na której melodię — zgodnie ze wskazaniem rękopisu — należy śpiewać aż 3 pieśni.

## 2. TONALNOŚĆ MELODII

Pod względem tonalnym melodie warmińskie są bardzo urozmaicone. Można wyróżnić wśród nich cztery grupy: chordalne i toniczne, durowe i molowe, modalne i o tonalności pośredniej<sup>2</sup>. Na początku omówimy skalę chordalną, odgrywającą dominującą rolę, i toniczną. W tych skalach są utrzymane 143 melodie, wśród których można wyróżnić pięć odmian.

Pierwsza — skala heptachordalna, która występuje w 7 melodiach, np. *Nie dosyć, iż Bóg człowieka stworzył*.

Druga — skala heksachordalna, wyjątkowo licznie reprezentowana, występująca w 65 melodiach o następujących ukształtowaniach: a. z tercją wielką i sekstą wielką — w 30 melodiach, np. *Mesyasz przyszedł na świat prawdziwy*; b. z tercją małą i sekstą małą — w 25 melodiach np. *O duszo wszelka nabożna*; c. rozszerzone przez subsemitonium dźwięku finalnego — 2 melodie, np. *Chwała bądź Tobie Jezusie*; d. ze zmiennie intonowanymi dźwiękami IV, VI, lub VII stopnia skali — 8 melodii, np. *Anioł pasterzom mówił*.

Trzecia — skala pentachordalna. Melodii posługujących się tą skalą jest 60. Wśród nich stwierdzamy także kilka różnych ukształtowań: a. z tercją wielką — 30 melodii, np. *Stała Matka boleściwa*; b. z tercją małą — 20 melodii, np. *U drzwi Twoich stoję Panie*, przy czym dwie melodie wykazują tendencję do tonacji molowej, o czym świadczy zastosowanie dźwięku prowadzącego do tonu finalnego, jak np. w pieśni *Święty Boże*; c. rozszerzone przez subsemitonium dźwięku finalnego —

<sup>2</sup> Ze względu na zbyt duże zróżnicowanie melodii pod względem tonalnym, zrezygnujemy z przykładów nutowych, a podamy wynik analizy w cyfrach określających ilość zaobserwowanych przypadków.

4 melodie, np. *Chwalcie niebieskie i ziemskie języki*; d. ze zmiennie intonowanymi dźwiękami III lub IV stopnia skali — 6 melodii, np. *Gwiażdźdo morza, któraś Pana*.

Czwarta — skala tetrachordalna występująca w 7 melodiach, których przykładem *Chcecie wiedzieć o Obrazie i Rozmyślajmy dziś*.

Piąta — skala trichordalna zamykająca się w obrębie tercji wielkiej; znalazła zastosowanie tylko w kantyku Matki Bożej *Wielbij duszo moja Pana*.

Melodie w skalach tonicznym mają niewielkie zastosowanie, o czym świadczy fakt użycia ich tylko w trzech melodiach. Skale te reprezentowane są w następujących odmianach: pentatoniczna — dwie melodie pieśni *Tak Bóg umiłował świat* (rkp By) i *Chwalcie Boga wszystkie stworzenia*; tetratoniczna — jedna melodia do psalmu *Tak Bóg umiłował świat* (rkp Sz).

Na drugim miejscu znalazły się melodie utrzymane w tonacjach durowych i molowych. Melodii w tonacjach durowych jest 70. Wśród nich rozróżniamy następujące ukształtowania: a. melodie wykorzystujące całą skalę durową, bez modulacji w przebiegu melodii, np. *Zgiń mi z oczu*; b. melodie niepełne, tzn. bez II, IV lub VII stopnia skali, np. *Serdeczna Matko*; c. melodie ze zmiennie intonowanymi II, III lub IV stopniem, np. *Rozkwitnęła się lilija*, co powoduje chwilowe zboczenie modulacyjne.

W tonacji molowej utrzymanych jest tylko 7 melodii. Wyróżniłszy wśród nich następujące ukształtowania: a. skale z brakującym VI lub VII stopniem, np. *Jezu Chryste, Panie miły*; b. skale ze zmiennie intonowanym IV stopniem, powodującym chwilowe zboczenie modulacyjne, np. *Już Cię żegnam, mój Najmilszy*.

Do trzeciej grupy należą melodie o wyraźnym i określonym ukształtowaniu modalnym. Czyste skale: jońska, eolska, dorycka, frygijska i miksolidyjska występują w 33 melodiach, jak np. *Krzyżu święty, nade wszystko, Chwalmy Boga wszechmocnego*. Oprócz tego dało się wyróżnić 23 melodie modalne niepełne, w których brak II, VII lub VIII stopnia np. *Szczęśliwy kogo Opatrzność*. Nadto jest 10 melodii modalnych ze zmiennie intonowanymi stopniami od III do VII stopnia skali, np. *Day nam Chryste wspomnienie*.

Czwarta grupa to melodie o tonalności pośredniej, przez co rozumiemy występowanie kilku różnych tendencji tonalnych w pieśni. Wyróżniono tu cztery odmiany obejmujące w sumie 12 melodii.

Pierwsza — melodie w zasadzie modalne, jak: miksolidyjska z tendencją do tonacji durowej, co wyraża się w użyciu pochodów melodycznych na trójdźwięku dominantowym, np. *Prośmy dzisiaj Świętego Ducha*; frygijska z tendencją do tonacji molowej, polegającą na użyciu dominanty wtrąconej do g moll, np. *Który cierpiał dla nas rany*; eolska z tendencją do moll harmonicznego, np. *Ach nieskończony Boże*; dorycka z tendencją do tonacji durowej w zakończeniu, przejawiającą się w zastosowaniu dźwięku prowadzącego i pochodów na trójdźwięku durowym np. *Duchu Święty racz być z nami*.

Druga — melodie w zasadzie durowe z zastosowaniem jednak VII stopnia obniżonego, co nadaje im charakter modalny (tryb miksolidyjski), np. *Po upadku człowieka grzesznego*.

Trzecia — melodie o 2 wyraźnych układach tonalnych: pentatonizującym i durowym, np. *Prośmy dzisiaj Świętego Ducha*.

Wreszcie czwarta odmiana to melodie utrzymane w skali chordalnej ze zmiennymi tendencjami tonalnymi; np. melodia ma zasadniczo charakter modalny, ale w pierwszych dwóch frazach i frazie końcowej — durowy, podczas gdy w frazach środkowych lidyjski, jak w pieśni *Pierwsze żniwa na polu*, albo też jest w zasadzie heksachordalna, ale w zakończeniu nabiera charakteru modalnego poprzez frygijską kadencję, jak w pieśni *W dzień Bożego Narodzenia*, względnie jest w zasadzie heksachordalna, ale ze względu na tercję małą i zastosowanie subsemitonium dźwięku finalnego nabiera charakteru molowego, jak w pieśni *Jezu Chryste, Panie miły*.

Określenie tonalności niektórych melodii sprawia niejednokrotnie znaczne trudności. Tak jest np. z pieśnią *Przez twoje święte zmartwychpowstanie*, w której występuje nieuzasadnione chromatycznie obniżenie dźwięku e; byłoby ono zbędne, gdyby fragment „wierzymy iżeś zmartwychwstał” rozpoczynał się o kwintę wyżej, jak to ma miejsce w zapisie tej pieśni na innych terenach Polski, a nie o kwartę. Te zniekształcenia tonalne mogą być wynikiem albo pomyłki w zapisie nutowym, albo nieudolności skryptora. Nadto można by je jeszcze interpretować jako wynik wpływu estetyki XIX stulecia, w myśl której upodabniano melodie o charakterze modalnym do tonalności molowej.

### 3. METRO-RYTMIKA PIEŚNI

Metrum i rytmika łączą się ściśle ze sobą, wobec tego oba te zagadnienia będziemy rozpatrywać łącznie.

Melodie warmińskie zapisane są w metrum dwumiarowym, trójmiarowym, w metrum mieszanym i bezmetrycznie. Najliczniejsza jest grupa melodii zapisanych w metrum dwumiarowym (200). Z tego 196 melodii przypada na takt  $\frac{4}{4}$ , a tylko 4 melodie na takt  $\frac{2}{4}$ .

Drugą grupę pod względem ilościowym stanowią melodie zapisane bezmetrycznie (66). Są to wszystkie melodie z Gietrzwałdu oraz niektóre z pozostałych parafii, przede wszystkim z dekanatu olsztyńskiego.

Trzecią grupę tworzą melodie w metrum trójmiarowym, w liczbie 34. Spośród nich 32 melodie przypadają na metrum  $\frac{3}{4}$ , a 2 na metrum  $\frac{6}{4}$ . Warto zwrócić tu uwagę na fakt, że takt na  $\frac{3}{4}$  często występujący w pieśniach polskich w przykładach pieśni warmińskich jest reprezentowany nielicznie. Uderzające jest też — w porównaniu do repertuaru ogólnopolskiego — kilkakrotne użycie taktów na  $\frac{3}{2}$  i  $\frac{6}{4}$ , niemal że nie spotykane w pieśniach śpiewnikowych pierwszej połowy XIX w.<sup>3</sup>

Metrum mieszane to jest zmieniające się w ramach tej samej melodii występuje tylko jednorazowo w pieśni *Ja wasz sercem jestem całym*, (rkp Bg). Mamy tu zmianę taktu C na  $\frac{3}{4}$ .

Pod względem rytmicznym melodie warmińskie są bardzo urozmaicone. Występują wśród nich pieśni zapisane w wartościach od jednej do czterech włącznie.

Najliczniejszą grupę stanowią melodie zapisane trzema wartościami rytmicznymi, przy czym najczęściej są to półnuty, ćwierćnuty i ósemki, lub ćwierćnuty, ósemki i szesnastki. Do bardzo rzadkich należą pieśni

<sup>3</sup> Ks. K. Mrowiec: *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*. Lublin 1964 s. 42—44.

zapisane ćwierćnutami, półnutami i nutami całymi (10 pieśni). Wszystkich melodii zapisanych trzema wartościami rytmicznymi jest 154.

Drugą grupę tworzą pieśni zapisane dwiema wartościami rytmicznymi, w której dominują pieśni zapisane ćwierćnutami i ósemkami oraz półnutami i ćwierćnutami. Do wyjątków należą melodie zapisane nutami całymi i półnutami lub ósemkami i szesnastkami. Wszystkich melodii zapisanych dwiema wartościami rytmicznymi jest 105.

Czterema wartościami rytmicznymi zapisano 42 melodie. W tej grupie dominują melodie zapisane półnutami, ćwierćnutami, ósemkami i szesnastkami. W jednym tylko wypadku melodia zapisana jest całymi nutami, półnutami, ćwierćnutami i ósemkami.

Ważniejszą rzeczą od stwierdzenia faktu użycia określonych jednostek rytmicznych jest rozpatrzenie sposobu kształtowania przebiegu rytmicznego melodii. W tej sprawie zauważamy, że badane melodie cechuje w większości wypadków układ rytmiczny swobodny, urozmaicony i unikający schematów. Swoboda polega tu na przemieszaniu wartości dłuższych z krótszymi. Czasem tylko obserwuje się zjawisko przechodzenia od wartości dłuższych do krótszych, jak w pieśni *Gwiazdo morska, któraś Pana*. Element znacznego urozmaicenia rytmicznego wprowadzają dość często stosowane rytmy punktowane. W niektórych pieśniach, jak np. *Szczęśliwy kogo Opatrzność boska* i *Zgiń mi z oczu* rytmy punktowane występują w znacznym nasileniu. Wreszcie urozmaicenie rytmiki dokonuje się przy pomocy synkop, co jednak — biorąc pod uwagę całość kształtu analizowanego materiału melodycznego — nie odgrywa zbyt wielkiej roli, gdyż rytmy synkopowane pojawiają się tylko w kilkunastu melodiach. Najczęstszym sposobem tworzenia synkop jest użycie punktu i łuku, jak to ma miejsce w pieśni *Witaj Królowo Nieba* czy w pieśni *Wierzę mocno w Jedyne*.

Melodii o dwuczęściowym ukształtowaniu rytmicznym nie zauważono. Natomiast udało się wykryć w kilkunastu melodiach zastosowanie określonych schematów rytmicznych.

Rytmy taneczne, zwłaszcza mazurkowe zauważono np. w pieśniach *U drzwi Twoich staję Panie*, *Chwalmy Boga* czy *Rozmyślajmy dziś*, gdzie ta rytmika występuje fragmentami. Typowo taneczna rytmika kolędy *W żłobie leży* w naszych rękopisach została jednak zatarta przez zapis w takcie na  $\frac{4}{4}$ , co by świadczyło o wpływie niemieckim<sup>4</sup>.

W kilku wypadkach występują także przykłady rytmizacji wzorowanej na chorale protestanckim (następstwo półnut z kadencją zakończoną całą nutą), jak np. w pieśniach *Wierzę mocno w Jedyne*, *Wstał Pan Chrystus zmartwych* *ninie* lub *Rozmyślajmy dziś* (rkp Sz). Na przykładzie nr 14, pieśni *Rozmyślajmy dziś* możemy obserwować sposób rytmizacji tej samej melodii. W rękopisie z dekanatu barczewskiego (zbiorek C nr 15) zapisana jest ona w rytmice swobodnej, w rękopisie z parafii Butryny w rytmice tanecznej, w rękopisie zaś z Sząbruka przedstawia typ rytmizacji chorałowej, co świadczy o lokalnych tradycjach wykonawczych.

W 50 pieśniach spotykamy się z przedtaktami, których stosowanie nie jest typowe dla pieśni polskich. Duża ilość przedtaktów tłumaczy się

<sup>4</sup> Tamże, s. 72—74. Podobne wpływy widoczne są w śpiewnikach J. Nachbara czy J. Mazurowskiego.

wpływem wykształcenia i oddziaływaniem pieśniowej estetyki niemieckiej na organistów warmińskich, w większości pochodzenia niemieckiego.

Spotykamy się wreszcie z przypadkami rytmizacji zagadkowej, którą można interpretować albo jako nieporadność autora ujawnioną w zapisie metrycznym, albo — co wydaje się prawdopodobniejsze — jako chęć dokładnego utrwalenia w nutach zwyczajowego sposobu wykonywania pieśni. Wypadków takich wykryto kilka. Polegają one albo na wydłużeniu określonego dźwięku, tak że następuje chwilowa zmiana taktu z  $\frac{4}{4}$  na  $\frac{5}{4}$ , albo na przejściu od ujęcia metrycznego do rytmiki beztaktowej. Pierwszy przypadek ilustruje fragment pieśni *Straszliwego majestatu Panie* (rkp O, By) przykład nr 15, drugi zaś zapis melodii pieśni *O Gospodzie uwielbiona* (rkp O, By), przykład nr 16.

Niektóre psalmy, mające charakter recytatywu, ujęte zostały w takty na  $\frac{4}{4}$ , co powoduje nieuniknione nieprawidłowości rytmiczne.

W podsumowaniu wyników analizy rytmiki badanych melodii zwrócimy uwagę tylko na zdecydowaną przewagę pieśni posługujących się drobniejszymi wartościami rytmicznymi. Ta żywa, ruchliwa rytmika stanowi jedną z charakterystycznych cech melodii warmińskich.

#### 4. STRUKTURA PIEŚNI

O strukturze formalnej pieśni decyduje korelacja między tekstem słownym a muzycznym. Przystępując do omówienia tego zagadnienia w odniesieniu do pieśni warmińskich rozpatrzmy kolejno ich system wersyfikacyjny i budowę melodii.

##### A. Wersyfikacja

System wersyfikacyjny badanych pieśni przedstawia następująca tabela:

Rodzaj strofy	Izosylabiki	Ilość pieśni ogółem	Heterosylabiki	Ilość pieśni ogółem
	Układ wersów		Układ wersów	
Dwuwersowe	10+10	9	6+7	18
	11+11		7+6	
	12+12		8+10	
	13+13		8+14	
			10+8	
			11+7	
			11+15	
			10+15	
			12+7	
			12+17	
			17+11	
			17+19	
			18+12	
			18+13	
			19+10	
			20+19	

Rodzaj strofy	Izosylabiki	Ilość pieśni ogółem	Heterosylabiki	Ilość pieśni ogółem
	Układ wersów		Układ wersów	
Trzywersowe	8+8+8 10+10+10	6	8+8+7 11+13+13 11+16+16 9+11+6 11+9+13	8
Czterowersowe	8+8/8+8 10+10/10+10 11+11/11+11		5+6/5+6 7+6/7+6 8+6/8+6 8+8/7+7 8+8/8+7 8+8/8+12 8+8/10+8 8+8/10+10 8+11/8+11 4+4/7+6 8+6/15+9 8+8/12+6 10+10/5+7 10+13/14+14 11+11/10+15 13+13/16+6 10+10/8+8 11+11/11+6 11+11/8+8 11+11/10+10 11+11/11+6 11+11/16+16 13+13/14+13	
Pięciowersowe	8+8/8+8+8	28	8+8/5+5+8 10+10/10+10+8 11+13/7+7+13 15+15/8+8+7	6
Sześciowersowe	8+8/8+8/8+8	1	5+6/5+6/5+5 7+8/7+8/7+7 8+7/8+7/8+7 8+8/8+7/8+7 11+11+6/11+11+6 5+6/5+6/11+5 7+6/7+12/11+11 8+6/8+6/5+4 8+7/8+7/6+7 8+7/8+7/15+7 9+8/7+10/9+5 12+12/7+7/6+12	

Rodzaj strofy	Izosylabiki	Ilość pieśni ogółem	Heterosylabiki	Ilość pieśni ogółem
	Układ wersów		Układ wersów	
Siedmiowersowe		2	12+12/8+8/6+6 14+13/11+11/5+11 8+8+3/5+5+6 8+8+7/8+8+6	19
Ośmiowersowe	7+7/7+7/7+7/7+7	1	9+6/9+6/10+10+5 12+9/12+12/13+9+20 14+13/19+14/16+18+24 5+5+7/8+8/8+8	6
Dziewięciowersowe		1	8+7/8+7/8+7/8+7 7+7/7+7/6+8/7+7 12+9/12+9/9+9/12+7	5
Jedenastowersowe			8+7/8+7/7+7/8+7+7 5+6+6/5+6+6/11+ +11+6	2
			14+13/10+9/14+7/10+ +17/8+10+6	1

Z powyższej tabeli wynika, że w grupie izosylabików najwięcej jest pieśni o strofie 4-wersowej, następnie 2-wersowej i 3-wersowej. Pozostałe rodzaje strofy 5-, 6- i 8-wersowa reprezentowane są tylko jednym lub dwoma przykładami. Układ wersów najbardziej urozmaicony wykazują pieśni o strofach 2-, 4- i 3-wersowych. W grupie heterosylabików również najwięcej jest pieśni o strofie 4-wersowej, następnie 6-wersowej i 2-wersowej. Pozostałe rodzaje strof są mało reprezentowane. Układ wersów najbardziej urozmaicony wykazują pieśni o strofach 4-, 2- i 6-wersowych.

W badanym materiale znajdują się także pieśni z refrenem. Budowa ich jest następująca:

Rodzaj strofy	Izosylabiki	Ilość pieśni ogółem	Heterosylabiki	Ilość pieśni ogółem
	Układ wersów + Refren		Układ wersów + Refren	
Dwuwersowe	12+12+ Refr.	2	14+15+ Refr.	1
Trzywersowe	11+11+11+ Refr.	3		
Czterowersowe			5+5/8+8/+ Refr.	3
Sześciowersowe			14+16/12+16/14+16+ + Refr. 12+16/11+11/18+13+ + Refr.	2

Z powyższej tabeli wynika, że w grupie izosylabików jest prawie ta sama ilość pieśni z refrenem, co w grupie heterosylabików. Różnica

polega jedynie na tym, że w grupie heterosylabików występują aż 4 odmiany rodzajów strofy, podczas gdy w grupie sylabików zaledwie 2 odmiany.

Występują także pieśni z powtórzonym wersem ostatnim lub środkowym:

Rodzaj strofy	Heterosylabiki	Ilość pieśni ogółem
	Układ wersów	
Pięciowersowe	8+8/8+8+4	5
	6+6/7+7+4	
Sześciowersowe	10+10/8+8/8+8+4	2

Przedstawiona tabela dowodzi, że powtórzenia wersów występują tylko w grupie heterosylabików, a nie ma ich wogóle w grupie izosylabików. Charakterystyczne, że łączą się one ze strofami 5- i 6-wersowymi o zróżnicowanym układzie wersów.

Pieśni warmińskie przedstawiają — jak z powyższego wynika — dość bogatą mozaikę różnych układów stroficzych, poczynając od dystychu a kończąc na rozbudowanej strofie jedenastowersowej. Całość obrazu wersyfikacyjnego pieśni dopełniają wiersze z refrenem i powtórzeniami ostatniego lub środkowego wersu.

#### B. Budowa melodii

Biorąc pod uwagę wyniki analizy systemu wersyfikacyjnego pieśni, możemy przystąpić do omawiania budowy melodii. Melodie warmińskie da się najogólniej podzielić na 3 grupy: melodie o budowie zamkniętej, otwartej oraz powtórzeniowej, a w ramach tych grup wyróżniamy jeszcze kilka odmian.

a. Melodie o budowie zamkniętej. Formę tę wyrażamy schematem ABA. Schemat ten podlega w badanych pieśniach różnym ukształtowaniom, obejmującym układy trzy- i wieloczęściowe. Odmiany te są następujące: ABA, ABA<sup>1</sup>, AABA, AABA<sup>1</sup>, AA<sup>1</sup>BA<sup>1</sup>, ABCA, ABCA<sup>1</sup>, AA<sup>1</sup>BB<sup>1</sup>A<sup>2</sup>, ABA<sup>1</sup>CC<sup>1</sup>A<sup>2</sup>.

Dominującymi schematami wewnątrzokresowymi w tej grupie są<sup>5</sup>: a+b/c+d/a+b, a+b/a+b/c+c/a+d, jak w pieśni *Narodził się Syn Boży*. Melodii o budowie trzyczęściowej w tej grupie jest siedem, np. *Po upadku człowieka grzesznego lub Boże wieczny, Boże żywy*. O budowie wieloczęściowej mamy w niej 25 melodii. Jako przykład posłużyć może pieśń *Prośmy dzisiaj Świętego Ducha*. Wszystkich melodii o budowie zamkniętej jest 32.

Na osobną wzmiankę zasługują tu pieśni o budowie kolistej (schemat ABA), która występuje rzadko i to przeważnie tylko w zakresie konstrukcji melodycznej, gdyż tekst ostatniej frazy różni się od tekstu pierwszej frazy. Przykładem są pieśni: *Szczęśliwy, kogo Opatrzność, Święty, święty, święty*. W jednym tylko wypadku mamy do czynienia z typową budową kolistą w pieśni *Boże kocham Cię*, w której pierwsza fraza tak pod względem tekstu, jak i melodii została powtórzona na zakończenie utworu.

<sup>5</sup> Schematów wewnątrzokresowych melodii o budowie wieloczęściowej nie podaje się, ponieważ pieśni te są bardzo długie.



b. Melodie o budowie otwartej. Formę otwartą wyrażamy schematem AB...EF. Występuje ona w następujących odmianach: AB, ABC, ABCD, ABCDEF. Schematami tymi posługuje się 140 melodii warmińskich. Dominującą odmianę stanowią melodie dwuczęściowe o schemacie AB, których jest 100. W jej skład wchodzi także 18 recytatywów psalmodycznych. Frazy wewnątrzokresowe wyrażają się w większości wypadków następująco:  $a+b/b+b$ ;  $a+a^1/b+b^1$ ;  $a+b/c+d$ ;  $a+b/c+c$ ;  $a+b+c/d+e+c$ .

Schemat ABC występuje w 34 melodiach z następującym dominującym schematem wewnątrzokresowym:  $a+b/c+d/e+f$ ; jak np. w pieśniach *Królewna w niebieskim raju* i *Książę życia tryumfuje*.

Odmianę wieloczęściową da się wyrazić schematem: ABCD, który reprezentuje 6 melodii, np. *Duchu Święty, Stworzycielu i Chwała Bogu w wysokości* oraz schematem ABCDEF, który reprezentowany jest przez jedną tylko melodię *Przez Twoje święte zmartwychpowstanie*.

c. Melodie o budowie powtórzeniowej. W tej grupie wyróżniamy dwie podstawowe odmiany. Pierwsza składa się z powtórzenia jednej i tej samej frazy względnie jej wariantów. W ramach tej odmiany wyróżnia się następujące schematy:  $AA^1$ ,  $AAA^1$ ,  $AAA^2$ ,  $AAA^1A$ ,  $AAA^1A^1$ ,  $AA^1A^2A^3$ .

Odmiana ta jest reprezentowana przez 16 melodii o budowie dwu- i wieloczęściowej. Pieśni o budowie dwuczęściowej jest 8. Dominującymi schematami wewnątrzokresowymi są:  $a+a^1/a^2+a^2$  w pieśni *Najwyższe dobro* oraz  $a+a^1+a^1+b$  w pieśni *Wieczna Obrono*. Budowę trzyczęściową wykazują tylko dwie melodie: *Dzień on dzień gniewu Pańskiego* i *Przed tak wielkim Sakramentem*. Schemat wieloczęściowy występuje w 6 melodiach, np. w pieśni *Spuść Ojcie Sprawiedliwego* oraz w pieśni *Chwalcie niebieskie i ziemskie języki*.

Druga odmiana podstawowa budowy powtórzeniowej polega na repetycji jednej lub kilku fraz w pieśni złożonej przynajmniej z dwóch różnych faz. W odmianie tej wyróżniliśmy następujące schematy: AAB, AB, ABB, AAB, AABC, ABBC,  $ABB^1B^2$ ,  $ABCC^1$ , ABCB, AAAAB, AABBC, ABCCD,  $ABCCB^1B^2$ ,  $ABCB^1C^1B^2$ ,  $AA^1BBCCDC^1C^2E$ ,  $AA^1BCDE-C^1D^1B^1C^2F$ .

Wyżej wykazane schematy znalazły zastosowanie w 113 melodiach. W skład ich wchodzi trzy- i wieloczęściowe melodie, odznaczające się w większości wypadków następującymi schematami wewnątrz-okresowymi:  $a+a(a+a)b+b$ ;  $a+b(a+b)c+d$ ;  $a+b(c+d)c+d$ ;  $a+b+c(a+b+c)(d+e+f)$ ;  $a+a(b+b)c+c(b+b)$ . Melodii dwufrazowych jest 33, wieloczęściowych zaś 80.

W kontekście melodii o budowie powtórzeniowej należy jeszcze wspomnieć o pieśniach refrenowych. Konstrukcja tych melodii stanowi w zasadzie okres regularny, który jednak bywa wydłużany o 1—3 taktów, zwykle na końcu pieśni, przez co jej budowa muzyczna nabiera cech konstrukcji nieregularnej. Obserwujemy to na przykładzie zaledwie 11 melodii. W pieśni np. *Przez czyścicowe upalenia* następuje wydłużenie o dwa takty na słowie *O Maryja*.

### C. Maniery wykonawcze

W melodiach warmińskich obserwujemy zastosowanie dość szerokiego wachlarza manier wykonawczych, obejmującego tak melodykę, jak i rytmikę pieśni.

Maniery typu melodycznego polegają przede wszystkim na dodaniu nut przejściowych i pomocniczych. Nie chodzi tu tylko o jednonutowe dźwięki przejściowe, ale o dwu-, trzy- i czteronutowe, co wprowadza do melodii elementy ornamentalne. Przykładem ozdobnego potraktowania melodii mogą być pieśni *O Gospodzie uwielbiona* lub *Kto się w opiekę* (zob. przykład nr 10).

Inną formą manier melodycznych jest opisywanie dźwięku podstawowego przy pomocy dolnej lub górnej sekundy. Zjawisko to zaobserwowaliśmy w kilkunastu wypadkach, a szczególnie zaznacza się ono w pieśniach *Zgiń mi z oczu* i *Witaj Królowo*. Dalszą formą manier melodycznych jest stosowanie w wielkiej ilości przednutek pojedynczych, podwójnych, a nawet w kilku wypadkach potrójnych np. *U drzwi Twoich* i *Gwiazdo morza* (zob. przykład nr 3).

Maniery typu rytmicznego znajdują wyraz w zastosowaniu rytmów nieregularnych, np. trioli. Triole występują w 40 pieśniach. Przykładem zastosowania przynajmniej 2 trioli w jednej melodii są pieśni: *Po całym świecie* oraz *W żłobie leży*. Do manier rytmicznych trzeba zaliczyć następnie częste używanie rytmów punktowanych, które występują w 40 pieśniach. Szczególne nasilenie rytmów punktowanych zaznacza się w pieśni *Przed Twym tronem stawam Panie* oraz *Hela, byśki, hela* (zob. przykład nr 13).

Do manier rytmicznych należy także użycie drobnych wartości, jak ósemek i szesnastek, które występują w miejsce wartości dłuższych — ćwierćnut czy półnut — w zapisach tej samej melodii w śpiewnikach drukowanych, a nawet w jednym wypadku w badanych rękopisach.

Obserwujemy także stosowanie rytmów synkopowanych powodujące niezgodność z akcentem poszczególnych słów, np. w pieśni *Wierzę w Boga jedynego, Witaj Królowo nieba*.

Obok wymienionych manier melodycznych i rytmicznych warto jeszcze zwrócić uwagę na inne. W kilku wypadkach stwierdzono przerywanie słowa przy pomocy pauzy, co świadczy o podporządkowaniu tekstu melodii, bez większej troski o sensowność przekazu słownego. Ta maniera wykonawcza zaznacza się w sposób szczególnie rażąco w pieśni *Witaj Święta i Poczęta*, przykład nr 17.

W końcu należy zwrócić jeszcze uwagę na pewne maniery o charakterze instrumentalnym. Są to tzw. maniery organistowskie, które nie wpływały na zniekształcenie linii melodycznej pieśni śpiewanych przez lud. Polegały one na stosowaniu dużej ilości pewnych figur melodycznych dwu- lub trzynutowych, czasem nawet niemal pochodów gamowych, służących do naprowadzania wiernych na intonowanie określonego dźwięku melodii, albo tryłów, których nie mógł śpiewać lud, lecz wykonywał organista, przyozdabiając nimi niektóre dźwięki melodii. Pieśń *Kto chce Pannie Maryi służyć* jest przykładem użycia większej ilości tryłów w jednej melodii (zob. nr 18).

Przeprowadzona analiza zachowanych melodii doprowadziła do następujących ustaleń odnośnie do podstawowych cech warmińskiej wersji melodycznej.

Charakterystyczna dla melodyki pieśni warmińskich jest przewaga typu linii falistej, rzadko natomiast występuje linia ascendentna, descendentna czy łukowa. Pod względem ambitus, pierwszeństwo mają melodie o średnim i szerokim zakresie. Stosunkowo mało pieśni nosi

charakter wybitnie sylabiczny, przeważają natomiast melodie o sylabizmie zakłócanym dwu- i trzynutowymi ligaturami. Melodie rozwijają się w sposób swobodny, stosunkowo rzadko wykorzystują pochody na trójdźwięku, rzadko też operują jednym motywem melodycznym w określonej pieśni względnie progresją. Melodie te są diatoniczne, a chromatyka znajduje w ich przebiegu niezmiernie rzadkie zastosowanie.

Gdy chodzi o tonalność stwierdzono, że w melodiach warmińskich dominują skale chordalne, a na drugim miejscu znajdują zastosowanie melodie utrzymane w systemie dur-molowym, przy czym przeważają melodie durowe. Mniejszą rolę odgrywają tonacje modalne, a jeszcze mniejszą melodie o tonalności pośredniej.

W zakresie metro-rytmiki melodie warmińskie wykazują znaczne różnicowanie. W większości są one ujęte w takty, przy czym przeważa metrum dwudzielne nad trójdzielnym. Zdarzają się zapisy bezmetryczne, jednakże konsekwentnie występują tylko w rękopisie gietrzwałdzkim. Charakterystyczne dla rytmiki ogółu pieśni warmińskich jest stosowanie drobnych stosunkowo wartości rytmicznych, zestawianych w sposób swobodny, choć trafiają się czasem tendencje do posługiwania się określonymi schematami rytmicznymi.

Struktura wersyfikacyjna badanych pieśni wykazuje różnorodne układy stroficzne, a struktura melodii przewagę kompozycji otwartej nad powtórzeniową i zamkniętą.

Bardzo charakterystyczne wreszcie jest stosowanie określonych manier ludowych w zakresie rytmiki i melodyki.

Autorka jest w pełni świadoma, że tak sformułowane wnioski końcowe odnośnie do cech stylistycznych melodii warmińskich domagają się jeszcze uzupełnienia i doprecyzowania. Potrzeba ta jest następstwem wątpliwości, jakie rodzą się w skutek uzasadnionego w tym miejscu pytania: czy melodie z rękopisów warmińskich stanowią rzeczywiste i wierne odbicie polskiej tradycji pieśniowej na Warmii z I połowy XIX w.? Przecież wiadomo, że każdy zapis melodyczny reprezentuje tzw. *Vorschrift* albo tzw. *Nachschrift*. Termin *Vorschrift* oznacza zapis, który jest tylko propozycją czy instrukcją jak należy pieśń wykonywać, podczas gdy praktyka mogła być nieco inna. Słowo *Nachschrift* natomiast oznacza spisanie melodii zgodnie z jej wykonawstwem i jest rozumiane jako utrwalenie w nutach praktyki wykonawczej będącej w użyciu.

W świetle tego rozróżnienia wydaje się, że część melodii z rękopisów warmińskich powinna być interpretowana jako *Vorschrift*. Przemawia za tym wspomniany wcześniej nacisk ze strony cenzury kościelnej, która domagała się od skryptora rękopisów wprowadzenia poprawek przede wszystkim do tekstu słownego, a także i do melodii. Nadto należy liczyć się z nieuniknionym wpływem organistów na kształt zapisu nutowego melodii. W większości byli oni pochodzenia niemieckiego i wykształcili się na wzorach pieśni niemieckich, dlatego mogli nie mieć należytego wyczucia odrębności tradycji polskiej. Niemniej większość zachowanych melodii sprawia wrażenie że stanowi *Nachschrift*. Przemawia za tym bardzo urozmaicona rytmicznie, melodycznie i pod względem zastosowanych manier ludowych postać zapisu melodii w badanych rękopisach. Wobec tego, mając w pamięci te zastrzeżenia, badane melodie należy uznać za reprezentujące wersję melodyczną ludową pieśni polskich na Warmii w pierwszej połowie XIX wieku.

## PRZYKŁADY NUTOWE


**I**


Rkp. B  U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie. U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie.

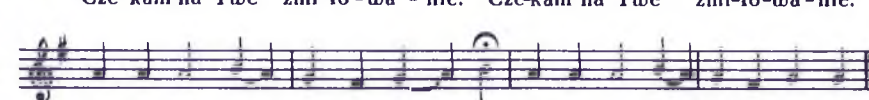
M  U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie. U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie.


N  U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie. U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie.

K  U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie. U drzwi Two-ich sto - je Pa - nie.

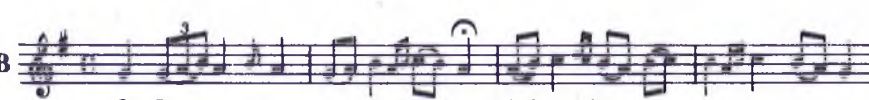
Rkp. B  Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie. Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie.

M  Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie. Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie.


N  Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie. Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie.


K  Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie. Cze - kam na Twe zmi - ło - wa - nie.

**2**

Rkp. B  O Go - spo - dzie u - wtelbio - na, Nad nie - bio - sa wy - wy - ższo - na

M  O Go - spo - dzie u - wtelbio - na, Nad nie - bio - sa wy - wy - ższo - na

N  O Go - spo - dzie u - wtelbio - na, Nad nie - bio - sa wy - wy - ższo - na

K  O Go - spo - dzie u - wtelbio - na, Nad nie - bio - sa wy - wy - ższo - na.

**Rkp. B**  Stwórce Swego po-ro - dzi-ła. Mle-kiem ci Go swem ka - rmi - ła.

**M**  Stwórceś Swego po-ro - dzi-ła. Mle-kiem-eś Go swem ka - rmi ła.

**N**  Stwórceś Swego po-ro - dzi-ła, Mle-kiem-eś Go swem ka - rmi - ła.

**K**  Stwórceś Swego po-ro - dzi-ła. Mle-kiem-eś Go swem ka - rmi-ła.

## 3

**Rkp. B**  Gwiazdo morza, któraś Pa-na mlekiem swo-tem ka-rmi-ła.

**M**  Gwiazdo morza, któraś Pa-na, Mlekiem swo-im ka - rmi - ła;

**N**  Gwiazdo morza, któraś Pa - na mlekiem swo-jem ka - rmi-ła. (h)

**K**  Gwiazdo morza, któraś Pa - na mlekiem swo-jem ka - rmi-ła. (h)

**Rkp. B**  Tyś śmierci szczep,któ - ry wszczepił pierwszy Ro-dzie skru-szy - ła;

**M**  Tyś śmierci szczep,któ - ry wszczepił pierwszy ro-dzie skru-szy ła;

**N**  Tyś śmie-rci szczep,któ - ry wszczepił pierwszy ro-dzie skru-szy - ła;

**K**  Tyś śmie-rci szczep,któ - ry wszczepił pierwszy ro-dzie skru-szy - ła;

**Rkp. B**  Tyś śmierci szczep, któ-ry wszczepił pierwszy Rodzic skru-szy - ła.

**M**  Tyś śmierci szczep, któ-ry wszczepił pierwszy Rodzic skru-szy - ła.

**N** 

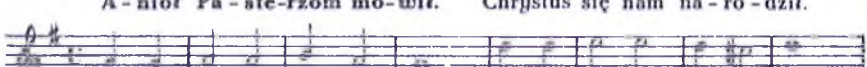
**K**  Tyś śmierci szczep, któ - ry wszczepił pierwszy Rodzic skruszy ła.

**4**

**Rkp. B**  A-nioł Pa - ste-rzom mó-wił \* Chrystus się nam na - ro-dził:

**M**  A-nioł pa-ste-rzom mó-wił. Chrystus się nam na - ro-dził.

**N**  A - nioł Pa - ste-rzom mó-wił. Chrystus się nam na - ro - dzil.

**K**  A - nioł pa - ste - rzom mó - wiał. Chrystus się nam na - ro - dzil.

**Rkp. B**  W Be-tle - hem nie ba-rdzo po-dłem mie-ście, Na-ro - dzil się

**M**  W Be-tle - em nie ba - rdzo po - dłem mie-ście na-ro-dził się

**N**  W Be-tle - jem nie ba - rdzo po - dłem mie-ście, Na-ro - dzil się

**K**  W Be-tle jem nie ba - rdzo po - dłem mie-ście na-ro-dził się

Rkp. B  w u - bó - stwie, Pan wsze - go stwo - rze - nia.

M  w u - bó - stwie, Pan wsze - go stwo - rze - nia.

N  w u - bó - stwie, Pan wsze - go stwo - rze - nia.

K  w u - bó - stwie, Pan wsze - go stwo - rze - nia.

5

Rkp. B  Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni chrze - ści - ja - nie

M  Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni chrze - ści - ja - nie, ja - ko Pan

N 


K  Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni chrze - ści - ja - nie. Ja - ko Pan


Rkp. B  Chry - stus cie - rpił za nas ra - ny; Od po - i - ma - nia


M  Chry - stus cie - rpił za nas ra - ny; Od po - i - ma - nia


N 

K  Chry - stus cie - rpił za nas ra - ny; Od po - i - ma - nia

**Rkp. B** 

**M**  nie miał od - po - cznie - nia, aż do sko - na - nia.

**N** 

**K**  nie miał od - po - cznie - nia, aż do sko - na - nia,

**6**

**Rkp. B**  Któż o tej do - bie, pla - cze we źło - bie

**M**  Któż o tej do - bie, pla - cze we źło - bie,

**N** 

**K**  Któż o tej do - bie, pla - cze we źło - bie?

**Rkp. B** 

**M**  A gdzie, gdzie? W sta - jni u - bo - giej,

**N** 

**K**  A gdzie, gdzie? W sta - jni u - bo - giej,



**Rkp. B** 

**M**  lu - bo mróz sro - gi, Nie - bie - skie Dzie - cią - tko.

**N** 

**K**  Lu-bo mróz sro - gi, Nie - bie - skie Dzie - cią - tko.

7

**Rkp. B**  Kró - le - wna w Nie - bie - skim ra - ju, we - sel się

**Rkp. O**  
**Bj**  Kró - le - wna w Nie - bie - skim ra - ju, we - sel się

**Rkp. O**  
**Gd**  Kró - le - wna w Nie - bie - skim ra - ju, we - sel się

**Rkp. B**  Ma - ry - ja. Boś zna - la - zła ła - skę u Sy - na, któ - ry

**Rkp. O**  
**Bj**  Ma - ry - ja. Boś zna - la - zła ła - skę Sy - na, któ - ry

**Rkp. O**  
**Gd**  Ma - ry - ja. Boś zna - la - zła, ła - skę u Sy - na, któ - ry

Rkp. B  
zmartwych po - wstał: Proś Bo - ga za nas Al - le - lu - ja.

Rkp. O  
Bj  
zmartwych po - wstał: proś Bo - ga za nas Al - le - lu - ja.

Rkp. O  
Gd  
zma - rtwych po - wstał: proś Bo - ga za nas Al - le - lu - ja.

8  
Rkp. B  
Dzie - cią - tko się na - ro - dzi - ło, na - ro - dzi - ło: Wszystek świat u -

Rkp. O  
Gd  
Dzie - cią - tko się na - ro - dzi - ło, na - ro - dzi - ło. Wszystek świat u -

Rkp. O  
Gy  
Dzie - cią - tko się na - ro - dzi - ło, na - ro - dzi - ło, wszystek świat u -

Rkp. O  
O  
Dzie - cią - tko się na - ro - dzi - ło, na - ro - dzi - ło, wszystek świat u -


Rkp. B  
- we - se - li - ło Al - le - lu - ia, Al - le - lu - ia.

Rkp. O  
Gd  
- we - se - li - ło, Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja.


Rkp. O  
Gy  
- we - se - li - ło - Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja.


Rkp. O  
O  
- we - se - li - ło, Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja.

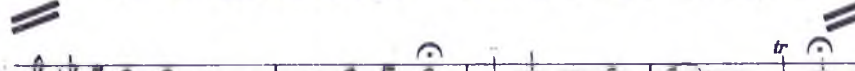
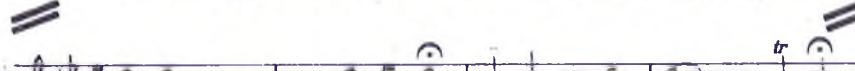
9


Rkp. B  O du - szo wsze-lka na - bo-żna


Rkp. O  
Gd  O du - szo wsze-lka na - bo-żna, ku mi - le - mu Bo - gu skłonna.


Rkp. O  
Gy  O du - szo wsze-lka na - bo-żna, ku mi - le - mu Bo - gu skłonna.

Rkp. O  
Sz  O du - szo wsze-lka na - bo-żna, ku mi - le - mu Bogu skłonna.


Rkp. B  


Rkp. O  
Gd  wej - rzuj na Sy - na Bo - że - go na Zba - wi - cie - la na - sze - go.


Rkp. O  
Gy  wejrzuj na Sy - na Bo - że - go na Zba - wi - cie - la na - sze - go.


Rkp. O  
Sz  we - jrzuj na Sy - na Bo - że - go na Zba - wi - cie - la na - sze - go.

10

Rkp. B  Kto się w o - ple - kę po - da Pa - nu swe - mu,

Rkp. O  
Bg  Kto się w o - ple - kę po - da Pa - nu swe - mu,

Rkp. B  ca - lem se - rcem szcze - rze u - fa Je -

Rkp. O  
Bg  A ca - łym se - rcem szcze - rze u - fa Je -

Rkp. B  
-mu. Szcze-rze u - fa Je - mu. Śmie - le rzec mo-

Rkp. O  
Bg  
-mu. Szcze-rze u - fa Je - mu. Śmie - le rzec

Rkp. B  
-że, Mam o - bro-ńcę Bo - ga. Nie przyjdzie na mnie

Rkp. O  
Bg  
mo - że, mam o - bro-ńcę Bo - ga. Nie przy-jdzie na mnie

Rkp. B  
za - dna stra - szna trwo - ga.

Rkp. O  
Bg  
za - dna stra - szna trwo - ga.

## II

Rkp. B  
Nie do-syć, iż Bóg człowie-ka stworzył...

Rkp. O  
Bg  
Nie do-syć, iż Bóg człowie-ka stworzył, i Syn Bo - ży go od-

Rkp. O  
Gy  
Nie do-sić, iż Bóg człeka stwo-rzył i Syn Bo - zi go od-

Rkp. B  
-ku - pił, ale chciał, a-by był ca-le czysty i ła-ską Je-go po-świę-co-ny.

Rkp. O  
Bg  
-ku - pił, ale chciał, a-by był ca-le czysty i ła-ską Je-go po-świę-co - ny.

Rkp. O  
Gy  
-ku - pił, ale chciał, a-by był ca-le czysty i ła-ską Je-go po-świę-co - ny.

**12**

Rkp. O  
4

...od - puś - cić, kie - di ma - my ze - mrzić,

Rkp. B  
29

Przez Two - je Świę - te zma - rtwych po - usta - nie

**13**

Rkp. B

He - la, byś - ki, he - la, bę - dziem o - rać

ro - le. *tr* Kie - dy - śmy się ze wsi już ru - szy li

w po - le. Z po - mo - cą, Na - jwy - ższe - go Pa - na

co zie - mia Je - go, I my iey o ra - cze I

by Mo - i wszy - scy nę - dzi i bo - ga - cze. *tr*

**14**

Rkp. B

Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni - chrze - ści - ja - nie *tr*


Rkp. O  
By

Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni - chrze - ści - ja - nie, ja - ko Pan Chry -

Rkp. O  
Sz

Ro - zmy - śla - jmy dziś wie - rni - chrze - ści ja nie jako Pan Chry -

Rkp.B 

Rkp.O  
Bg   
-stus cie-rpiał za nas ra - ny, od poi - ma - nia

Rkp.O  
Sz   
-stus cie-rpiał dla nas ra - ny. Od po - ij - ma - nia

Rkp.B 


Rkp.O  
Bg   
nie miał od - po - cznie - nia, aż do sko - na - nia.

Rkp.O  
Sz   
nie miał od - po - cznie - nia, aż do sko - na - nia.

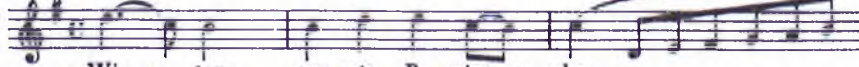

15

  
...Pa - nie. Za me grze - chy...

16

  
O Go - spo - do u - wie - lbi - na, nad nie - bio - sa wy - wy - ższo - na

17

Rkp.O  
But.   
...Wi - tay czy - sta Pa - nie - nko  
  
Naj - ja - śnie - jsza Ju - trze - nko...

**18**  
Rkp. B

Kto chce Pańnię Ma - ryję słu -  
-szyć. A jej o - so bli - wym mi ło śni - kiem  
bydź. Ma Ją na - bo żnie po - zdra wiać.  
A ko - ro - nke za wsze u czci wie ma wiać.

ZAKOŃCZENIE

Celem uniknięcia zbędnych powtórzeń odstąpi się od zwyczajowego w zakończeniu pracy szerszego podsumowywania wyników przeprowadzonych badań. Uwagi końcowe poświęci się natomiast ogólnemu spojrzeniu na dokonaną pracę, zasygnalizowaniu niektórych trudności oraz wskazaniu na perspektywy dalszych badań.

Główny cel niniejszej pracy jak się wydaje został osiągnięty. W oparciu o reprezentatywny materiał udało ustalić cechy regionalne melodii religijnych pieśni warmińskich z pierwszej połowy XIX w. Melodie te można uznać za kompozycje o urozmaiconej konstrukcji, bogate tonalnie, wyposażone w stosunkowo ruchliwą rytmikę i ornamenty pochodzenia ludowego. Zachowały się one w mniej lub bardziej autentycznej postaci, której nie zdołał jeszcze zatrzeć wpływ tendencji reformatorskich XIX w. W toku pracy zwracano uwagę na wielowersyjność utworów poddanych badaniu.

Niniejsze studium wymagało pokonania licznych trudności wynikających z przyczyn obiektywnych, to jest z olbrzymiego materiału pieśniewego, który należało przebadać oraz z nie zawsze jasnych zapisów nutowych, budzących wątpliwości czy są poprawne. Pierwszą trudność — niebezpieczeństwo rozpraszania się w szczegółach — starano się przezwyciężyć przy pomocy bardziej generalnie potraktowanej analizy. Dotyczyło to zwłaszcza zagadnienia tonalności, wersyfikacji i formy muzycznej pieśni. W wypadku drugiej trudności zdecydowano się na ostrożne interpretowanie zapisów nutowych z przyznawaniem z reguły prymatu przekazom rękopiśmiennym, chyba że błąd pisarski był oczywisty lub wersja tam zawarta okazała się nie do przyjęcia.

W toku pisania pracy nasuwał się bardzo ważny problem badawczy, a mianowicie, zagadnienie trwałości i żywotności wersji warmińskiej. Chodzi o znalezienie odpowiedzi na pytanie: jak długo mogły się utrzymać wśród ludu polskiego na Warmii melodie przebadanych pieśni w swej regionalnej wersji? Z listu ks. Jana Szadowskiego z dnia

28 lipca 1871 r. do bpa F. Krementza wnosić można, że wersja warmińska była aktualna jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku<sup>1</sup>. Tymczasem trzeba się liczyć z coraz bardziej wzrastającą germanizacją ludności warmińskiej, zaznaczającą się szczególnie ostro w okresie tzw. *Kulturkampfu*. Biskupi warmińscy w drugiej połowie XIX w., z jednej strony dla podtrzymania katolicyzmu diecezjan polskiego pochodzenia, popierali wydawanie śpiewników kościelnych z pieśniami polskimi, ale z drugiej strony — co nie daje się w sposób przekonujący wyjaśnić — nie zezwolili nigdy na druk pieśni z melodiami, zasłaniając się trudnościami natury finansowej. Było to ze szkodą dla pieśni polskiej na Warmii, gdyż właśnie utrwalenie melodii drukiem zabezpieczyłoby jej żywotność w wersji warmińskiej na długie lata. Wreszcie — i to chyba należy uznać za najważniejszy czynnik osłabiający regionalną tradycję melodyczną na Warmii — trzeba pamiętać o tym, że w omawianym okresie dochodziły do głosu tendencje reformatorskie, zmierzające do poprawienia melodii kościelnych w duchu założeń cecyliantów niemieckich. Uwidocznili się to już w śpiewniku J. Nachbara, a z całą konsekwencją zostało przeprowadzone w śpiewniku Józefa Mazurowskiego *Melodie do zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*. Jest rzeczą jasną, że takie propagowanie przez cecyliantów zasady jak: upraszczanie rytmiki pieśni, zastępowanie metrum trójdzielnego przy pomocy dwudzielnego, eliminowanie zwrotów ornamentalnych pochodzenia ludowego, godziło bezpośrednio w podstawowe cechy wersji warmińskiej. Wersja ta została ostatecznie odrzucona przez Józefa Klatta, który w swoim zbiorze pieśni kościelnych: *Melodie do zbioru ułożone do grania na organach do śpiewnika kościelnego Diecezji Warmińskiej* (Olsztyn 1924) oparł się na wersji podanej w 1871 r. przez J. Mazurowskiego.

Czy tendencje te zwyciężyły już wcześniej? Na to pytanie nie potrafimy narazie odpowiedzieć. Biorąc jednak pod uwagę wypowiedź ks. bpa J. Obłaka na temat melodii warmińskich z późniejszego okresu, zachowanych jeszcze na luźnych kartkach, można przypuszczać, że istnieją szanse jeśli nie całkowitego, to przynajmniej częściowego rozwiązania tego zagadnienia w przyszłych pracach badawczych.

DER REGIONALE CHARAKTER POLNISCHER RELIGIÖSER LIEDER  
IM ERMLAND IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS  
ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, die melodischen Merkmale polnischer religiöser Lieder, die im Ermland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesungen wurden, festzustellen. Sie stützt sich auf Quellen die in einem zwei-bändigen Aktenfaszikel betr. die Herausgabe eines deutschen Liederbuches für die Diözese Ermland enthalten sind. Die genannten Akten befinden sich im *Archiwum Diecezji Warmińskiej* in Olsztyn. Das Quellenmaterial besteht aus handschriftlichen

<sup>1</sup> ADWO, JG 16: Die Einführung eines polnischen Gesangbuches 1857—1884, s. 197—203.



Aufzeichnungen von Noten und Texten religiöser Lieder aus dem Dekanat Barczewo (Wartenburg) (3 Hefte aus den Jahren 1833/34 im Aktenfaszikel „Deutscher Kirchengesang 1827—1855 JG 11“) und aus 6 Kirchspielen des Dekanats Olsztyn (einzelne Blätter vom Januar 1834 in dem Aktenband „Diözesan-Kirchengesangbuch 1833—1887 JG 12“). Obwohl das Überlieferte nur von der lokalen Tradition in zwei Dekanaten zeugt, so bildet es dennoch als das einzige bisher bekannte Material ein unschätzbare Zeugnis des Umfangs polnischer religiöser Melodien im Ermland und repräsentiert das religiöse Liedgut der ganzen polnischsprachigen ermländischen Bevölkerung.

Um festzustellen, ob die ermländischen Melodien die gleichen waren wie die in Polen, oder ob sie sich von ihnen unterschieden, wurden 50 von den 301 ermländischen Melodien mit Liedern aus drei Gesangbüchern von M.M. Mioduszewski, J. Nachbar und T. Klonowski miteinander verglichen. Dabei wurden alle Melodien zur Position  $g^1$  als Schlussston zwecks leichter Feststellung der Ähnlichkeiten und der Unterschiede transkribiert.

Die vergleichenden Forschungen ergaben, dass die Melodien aus dem Ermland sich nicht mit den Liedern decken, die in den drei genannten und drei verschiedene polnische Gebiete repräsentierenden Gesangbüchern enthalten sind. Abweichungen verschiedenen Grads zu den Liedern in den Gesangbüchern weisen darauf hin, dass die ermländische melodische Fassung höchstwahrscheinlich lokaler Tradition entstammt, die sich im Laufe von Jahrhunderten erhalten hat. Die Entstehung eigenartiger melodischer Merkmale der Lieder wurde sicherlich durch die politische Lage beeinflusst, in der sich die polnische ermländische Bevölkerung, getrennt von Polen, befand.

Weiter wurden 156 Melodien zu 55 Liedern, die beiden genannten Dekanaten gemein waren, nach der Methode „jede mit jeder“ verglichen, was zu der Feststellung führte, dass sie sich zueinander als Varianten verhalten. Die Ähnlichkeiten sowohl im formalen Bau als auch im allgemeinen melodischen Schema sind jedoch grösser als ihre unterscheidenden Merkmale. Ausserdem gelang es, gewisse stetige, charakteristische Merkmale zu entdecken, z.B. die metrumlose Aufzeichnung einer Melodie in der Fassung aus Gietrzwałd (Dietrichswalde)- und die Intensivierung von Schmucknoten in den Melodien aus Barczewo.

Um die Grundlage der Aussagen über die Stilistik der ermländischen Version möglichst breit zu machen, wurden alle ermländischen Melodien analysiert, und zwar sowohl diejenigen, die nicht gleichzeitig in beiden genannten Dekanaten auftreten, als auch diejenigen, die in den erwähnten gedruckten Gesangbüchern vorkommen. Die Analyse von 301 Melodien zu 171 polnischen Liedern führte zu folgenden allgemeinen Feststellungen: 1. In der Melodik — das Überwiegen des Typs der Wellenlinie über andere Arten (die ascendente, die descendente und die bogenförmige). 2. Hinsichtlich der Klangfarbe — das Vorherrschen von chordalen Skalahöhen, 3. Im Bereich der Metrorhythmik — das Überwiegen des geraden Takts über den ungeraden und die Verwendung wechselnder rhythmischer Gestaltung (häufig punktierte, synkopierte und unregelmässige Rhythmen, wie z.B. die Triole). 4. Im Bereich der versifikatorischen Struktur und des musikalischen Baus — grosse Differenzierung strophischer Kompositionen, das Überwiegen offener Kompositionen über die Wiederholungsform und über die geschlossene Form. 5. Im Bereich der Ausführungsart — die Verwendung zahlreicher Ornamente, z.B. einzelne Vornoten, doppelte und sogar dreifache.



DIECEZJA WARMIŃSKA W LATACH 1933—1944  
W ŚWIELE RAPORTÓW WŁADZ NAZISTOWSKICH  
PRUS WSCHODNICH

Treść: Wstęp. — I. Ideologiczne przesłanki „sporu kościelnego” i „walki kościelnej”. — II. Moralne uwarunkowania „opozycji religijnej”. — III. Społeczne podstawy opozycji. — IV. Walka z propagandą nazistowską. — V. Opieka wyznaniowa nad cudzoziemcami i jeńcami wojennymi. — VI. Publicystyka katolicka wobec nazizmu. — Zusammenfassung.

## WSTĘP

Problemy Kościoła katolickiego oraz katolików w okresie rządów nazistowskich budzą coraz szersze zainteresowanie<sup>1</sup>. Okazuje się bowiem, iż w okresie nazistowskim Niemiec istniała szeroka baza religijnej opozycji wobec reżimu nazistowskiego, że dopiero na kanwie tej opozycji możliwe były wystąpienia poszczególnych osób i grup społecznych (a nawet politycznych), skierowane przeciwko rządowi hitlerowców. Było to możliwe zresztą tylko dlatego, że „opozycja religijna” zaznaczała się nie tylko wobec „poganizmu nazistowskiego”, lecz również wiązała się z zagadnieniami światopoglądowymi, dotykała spraw społecznych, gospodarczych oraz politycznych. Władze nazistowskie wprawdzie oficjalnie zaznaczały, że „po podcięciu korzeni polityce katolickiej *Centrum*, stosunki z Kościołem katolickim obracały się w legalnych ramach zawar-

<sup>1</sup> Głównym ośrodkiem zajmującym się sprawami położenia Kościoła w Niemczech w latach 1933—1945 jest Komisja Historii Współczesnej przy Akademii Katolickiej w Monachium (*Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern*). Komisja ta wydała już 12 tomów źródeł, dotyczących okresu nazistowskiego. Szczególnie interesującym jest tom 12, który obejmuje raporty informacyjne Służby Bezpieczeństwa *SS* oraz *Gestapo* na temat Kościoła oraz katolików w Niemczech (Heinz Boberach: *Berichte des SD und Gestapo über Kirchen und Kirchengemeinden in Deutschland 1934—1944*, Mainz 1971 s. 1021). W obszernym tomie źródła wyłowić można wiele interesujących danych z historii Kościoła na Warmii w latach 1933—1944. Literatura dotycząca spraw Kościoła na Warmii w tych latach jest jednak bardzo skromna. Ostatnia praca Stanisławy Badowskiej oraz Bohdana Koziełło-Poklewskiego: *Prace przymusowe w Prusach Wschodnich w latach II wojny światowej. Komunikaty Mazursko-Warmińskie (= KMW) 1974 nr 1 s. 37—80* nie ujmuje nawet zagadnień związanych z opieką religijną Kościoła nad robotnikami na pracach przymusowych. Drobne informacje na temat polityki wyznaniowej władz wschodniopruskich w latach 1933—1944 podał Tadeusz Grygier: *Informatyka archiwalna dla Prus Wschodnich w latach 1939—1945*, *KMW 1971 s. 313*. Próby całościowego ujmowania poszczególnych problemów Diecezji Warmińskiej w tym okresie podano w *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermland (= ZGAE)* oraz w *Unser Ermlandbuch (= UE)*. Są to jednak — z wyjątkiem pracy Gerharda Reifferscheid: *Kirchenkampf im Ermland*, W: UE Osnabrück 1973 s. 149—168 — raczej udokumentowane wspomnienia.

tego konkordatu, chociaż z Kościołem ewangelickim prowadzono tylko spór kościelny (*Kirchenstreit*)<sup>2</sup>, nieoficjalnie stwierdzały, iż „niemniej w dalszym ciągu toczy się walka kulturowa (*Kulturkampf*)”<sup>2</sup>.

Przy omawianiu pojęć „spór kościelny”, w niektórych wypadkach ujmowanego jako „walka kościelna” (*Kirchenkampf*) oraz „walka kulturowa” należy zwrócić uwagę na dwa istotne rozróżnienia. Otóż „spór kościelny” dotyczył tylko Kościoła ewangelickiego. Co więcej rozpoczął się on nie jako spięcie między państwem a Kościołem, między polityką a religią, ale jako wyraz tarcia zachodzącego wewnątrz Kościoła ewangelickiego. Tarcia te starała się wykorzystać partia hitlerowska. W 1932 r. w ramach partii nazistowskiej uformowano grupę ewangelicką tzw. Niemieccy Chrześcijanie (*Deutsche Christen*), budującą swój program na tzw. „poparciu partyjnym dla pozytywnego chrześcijaństwa”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Problematyka „sporu kościelnego” i pochodnych jego zjawisk na obszarze Diecezji Warmińskiej od strony formalno-prawnej nie została dotąd opracowana. Nawet Hugo Linck: *Der Kirchenkampf im Ostpreussen 1933 bis 1945. Geschichte und Dokumentation*. München 1968 przesuwając punkt ciężkości na „zeczania świadków”. Tylko pewne elementy oceny „sporu kościelnego” od strony prawnej podał Fritz Gause: *Die Geschichte der Stadt Königsberg*. Band III. Köln 1971 s. 112—119. Stwierdzenia tegoż autora są charakterystyczne. Wystarczy przytoczyć dwa z nich: „nikt w Królewcu nie przewidywał konsekwencji dojścia Hitlera do władzy” (s. 118) oraz „teolog Hans Iwand przyjmował początkowo gauleitera E. Kocha za sprzyjającego Kościołowi ewangelickiemu” (s. 112), by uzmysłowić brak wyobraźni politycznej u znacznej części ówczesnego społeczeństwa niemieckiego. Tym bardziej, że już 1933 r. władze nazistowskie urzędowo stwierdzały, iż zawarty 20 lipca 1933 r. konkordat „przyjmujemy z jednej strony za uznanie zaszytych zmian dokonanych przez rewolucję narodowo-socjalistyczną, z drugiej zaś strony za zatwierdzenie wyroku śmierci, wydanego przez narodowy socjalizm na katolicką partię *Centrum*”. 22 lipca 1933 r. Hitler w przemówieniu radiowym z okazji wyborów do gmin Kościoła ewangelickiego zaznaczał, że „jakkolwiek w Kościele protestanckim nie tak autorytatywnie jak w Kościele katolickim zajęto negatywne stanowisko wobec ruchu narodowo-socjalistycznego, niemniej reakcja ewangelicka istnieje i należy ją zniszczyć. Cała jednak trudność polega na tym, że w tej chwili istnieje w Niemczech 29 kościołów protestanckich”. (Gerd Rühle: *Das Dritte Reich*. Band I. Berlin 1934 s. 252, 254). Chodziło przede wszystkim o przewyżczenie parlamentaryzmu w Kościele ewangelickim. Skomplikowanie problematyki „sporu kościelnego” zaznaczyło się i w takim drobiazgu, który poruszył Alfred Rosenberg: *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München 1937 s. 5. Otóż stwierdza on, że „strona katolicka prowadzi bardziej ukrytą walkę z narodowym socjalizmem od strony protestanckiej. Ośrodek katolicki w Bonn występuje kolegialnie, ukrywając poszczególne osoby”.

<sup>3</sup> Kurt Meier: *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*. Göttingen 1964 s. 17. Ujęcie obrazu Diecezji Warmińskiej opiera się na materiałach Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Olsztynie (=WAPO), obejmujących rozproszone szczątki raportów władz nazistowskich Prus Wschodnich. Sprawa Niemieckich Chrześcijan zajmowała wiele miejsca w tych raportach. Chodziło przede wszystkim o płaszczyznę porozumienia między określoną grupą ewangelicką a nazistami. Charakterystyczną jest opinia katolicka z ośrodka braniewskiego w tym zakresie. Otóż „nazizm walczy z intelektualizmem i liberalizmem minionej epoki, a mimo wszystko przejmuje właśnie liberalne i racjonalistyczne argumenty i metody wolnomyślicielskie w walce z Kościołem. Dochodzi do nieprawdopodobnego sojuszu nazistów z liberalizmem w walce z Kościołami, przede wszystkim katolickim. W naziźmie święci pełny triumf nieporozumienie” (WAPO VIII/7—138, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 12 V 1933 r.). Zdaniem warmińskich działaczy katolickich najczęściej inklinacji do współpracy z nazistami wykazują koła liberalne, przede wszystkim w Kościele ewangelickim. A. Rosenberg świadomie więc operował argumentami liberalistycznymi w walce z Kościołem katolickim; chciał tym sposobem zyskać sojuszników w tej walce.

Tym samym naziści spotęgowali istniejące rozbitcie wewnętrzne w Kościele ewangelickim. W rezultacie nim ewangelicy wschodniopruscy zorientowali się w swej błędnej analizie sytuacji, było już za późno, by ratować Kościół ewangelicki przed całkowitym upaństwowieniem, a nawet upartyjnieniem. Ten błąd w ocenie sytuacji a przede wszystkim kierownika partii w Królewcu, gauleitera Ericha Kocha, popełnił zresztą nie tylko Kościół ewangelicki; również i inne ośrodki polityczne Prus Wschodnich — jak się później okazało — myliły się w rozpoznaniu istotnego programu politycznego nazistów. Błąd ten określa się obecnie dwójako: raz, jako błędną analizę osobowości gauleitera E. Kocha, który początkowo łądził partnerów politycznych swą dawną przynależnością do chrześcijańskiego ruchu młodzieżowego, by już w 1938 r. przybrać zupełnie inną postawę polityczną; drugi raz, jako wyraz napięć politycznych w Prusach Wschodnich w latach 1928—1932, które spowodowały radykalizację polityczną. Ona właśnie doprowadziła do tego, że południowe Prusy Wschodnie stały się twierdzą nazistowską. Okazało się, że nazistowska polityka rolna wydawała się wielu politykom Prus Wschodnich głównym elementem stabilizacji politycznej<sup>4</sup>.

#### I. IDEOLOGICZNE PRZESEŁANKI „SPORU KOŚCIELNEGO” I „WALKI KOŚCIELNEJ”

Zagadnienia „walki kościelnej” przedstawiały się na obszarze Diecezji Warmińskiej diametralnie różnie niż w Kościele ewangelickim. Otóż Kościół katolicki uznał, iż „z nazistami toczy się dalszy ciąg walki kulturo-

<sup>4</sup> F. Gause, jw. s. 149 oraz Wilhelm Matull: Ostpreussens Arbeiterbewegung. Geschichte und Leistung im Überblick, Würzburg 1970 s. 120—121. Ten ostatni autor tak ocenia sytuację społeczną w Prusach Wschodnich w latach 1932—1933: „społeczeństwo zmęczone wyborami 1932 r., wzrastającym bezrobociem, przeżywa depresję polityczną oraz kryzys zaufania do dotychczasowych kierownictw partyjnych, napierane przez ekstremistów z lewa i prawa. Nic miano pojęcia o strukturze totalitarnego państwa nie wstrzymującego się przed brutalnością w walce o fizyczną egzystencję człowieka. Nastąpiło całkowite zdemoralizowanie i rezygnacja w społeczeństwie. Stąd fałszywe oceny wydarzeń z 30 I i 1 V 1933 r. oraz włączenia SA i SS do policji, będącymi półlegalnymi warunkami terroru”. Podobnie ocenia sytuację Dieter Hertz-Eichenrode: Politik und Landwirtschaft in Ostpreussen 1919—1930. Untersuchung eines Strukturproblems in der Weimarer Republik. Köln 1969 s. 70—72, podkreślając próby nazistowskich ujęć celów drobnomieszczańskiej warstwy w Prusach Wschodnich. E. Koch celowo podsycał naturalną niechęć tej warstwy do nowoczesnej gospodarki i zmian w ustroju społecznym. Najbardziej jasny antynazistowski charakter posiadały wystąpienia działaczy katolickich w czterech powiatach warmińskich. W tych powiatach Kościół katolicki i katolicka partia *Centrum* zdecydowanie występowały przeciwko światopoglądowi nazistowskiemu. W Prusach Wschodnich jedynie wyborcy partii robotniczych i katolickiej partii *Centrum* zdecydowanie przeciwstawiali się nazistom. Był to jednak zbyt słaby blok polityczny (obejmujący w wyborach tylko 40% głosów), by mógł stawić skuteczny opór nazistom. Uległ w końcu terrorowi policyjnemu. Na stanowisku pozostał tylko Kościół katolicki. Ta siła Kościoła katolickiego zmuszała nazistów (szczególnie gauleitera E. Kocha) do podejmowania prób porozumienia się z nim. Naziści chcieli widzieć możliwość takiego porozumienia w oświadczeniu episkopatu z 29 III 1933 r., iż Kościół „chce przyjąć zapewnienia rządu, iż gwarantuje się nienaruszalność katolickiej nauki o wierze i niezmienną zadań i praw Kościoła”. Ale już 31 III 1933 r. episkopat zdecydowanie odrzucił pogląd władz nazistowskich, „jakoby sprawy młodzieży należały wyłącznie do państwa, a młodzież winna być ujęta we wspólnocie interkonfesjonalnej oraz wychowywana w narodowosocjalistycznym światopoglądzie”. G. Rühle, jw. s. 251.

wej zapoczątkowanej przez O. Bismarcka”<sup>5</sup>. Takie ujęcie sprawy pozwoliło Kościołowi katolickiemu na uchronienie od rozbitcia swej wewnętrznej zwartości przed zakusami nazistów. Generalnie można więc przyjąć za słuszne stwierdzenie, iż naziści zdołali w okresie swych rządów zdławić przemocą i bezprawiem wszystkich prawie przeciwników. Tylko z jednym przeciwnikiem nie mogli sobie poradzić, a mianowicie z Kościołem katolickim. „Partia nazistowska nie rozumiała, ani nie mogła sobie poradzić z naturalnym odczuciem religijnym człowieka”<sup>6</sup>. O ile „spór kościelny” w Kościele ewangelickim był przede wszystkim sporem wewnętrznym tego Kościoła, to „walka kościelna” w Kościele katolickim była walką instytucjonalną. Słusznie się więc podkreśla, iż „walka kościelna” prowadzona przez nazistów wcale nie była czymś nowym. Władze pruskie w Królewcu zawsze widziały w Diecezji Warmińskiej głównego przeciwnika. Katolickie ośrodki we Fromborku, Braniewie i Lidzbarku Warmińskim stanowiły w oczach władz królewieckich główne podstawy we wzajemnych stosunkach między tymi ośrodkami a ośrodkiem dyspozycyjnym polityki państwowej i partyjnej.

Pierwszym elementem tej podstawy była sama Kuria Fromborska. Jej charakter „prawie biskupstwa misyjnego” w ogólnej polityce Kościoła katolickiego był specyficzny<sup>7</sup>. Ujęcie Diecezji Warmińskiej jako wyspy katolickiej w północno-wschodniej Europie ewangelicko-schizmatycznej gruntowało e g z e m p c j ę Diecezji. Okazuje się, że już w 1929 r. naczelny prezes Prus Wschodnich Ernst Siehr żądał zniesienia warmiń-

<sup>5</sup> G. Reifferscheid, *Kirchenkampf*, jw. s. 151. Zagadnienie walki z państwem o zachowanie i uznanie praw natury człowieka znalazło wyraz — zdaniem władz nazistowskich — w „opublikowaniu w *Ermländisches Kirchenblatt* (= *EK*) listu papieża Piusa XI o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej (*Mit brennender Sorge*)”. zob. *EK* 1937 nr 18 oraz *WAPO* VIII/7—181, informacja policyjna z 18 V 1937 r.

<sup>6</sup> F. Gause, jw. s. 151 podkreśla, iż naziści do problemów wiary ani nie dorastali, ani ich nie rozumieli. Bezkompromisowa walka światopoglądowa prowadzona przez nazistów była jednym z podstawowych elementów „nazistowskiej likwidacji katolickiej partii *Centrum* oraz nazistowskim warunkiem ustalenia płaszczyzny współistnienia Kościoła katolickiego w „Trzeciej Rzeszy” (*WAPO* VIII/7—625, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 12 V 1933 roku). Zresztą w walkę z *Centrum* zaangażował się sam A. Hitler. 15 II 1933 r. zaatakował on *Centrum* bezpośrednio, wytykając tej partii „tendencje separatystyczne w Nadrenii podobne do separatyzmu Prus Wschodnich z jednej strony, a program mobilizacji społeczeństwa niemieckiego przeciwko nacjonalistycznemu państwu, z drugiej strony; z trzeciej zaś strony 14-to letni sojusz z ruchem bezbożnym w okresie Republiki Weimarskiej. W rezultacie *Centrum* musi zniknąć z widowni politycznej, jeśli ma dojść do porozumienia między Kościołem a państwem”. Proces likwidacji *Centrum* zakończył się 5 VII 1933 r.

<sup>7</sup> *WAPO* I—3817 informacja landrata kętrzyńskiego z 18 V 1935 r. Tę wyjątkowość Diecezji Warmińskiej, a więc i delikatność jej sytuacji Stolica Apostolska podkreślała i w czasie wojny. (Zob. *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*. Edités par Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini, Burkhardt Schneider. Citta del Vaticano 1967. Volume 3. *Le Saint Siège et la situation en Pologne et dans les Pays Baltes: List nuncjusza papieskiego w Berlinie Cesare Orsenigo do kardynała Luigi Maglione z 13 XII 1942 r.*, s. 697). Znalazło to swój wyraz również w liście papieża Piusa XII do wiernych Diecezji Warmińskiej z 29 VI 1943 r. z okazji 700-lecia Biskupstwa Warmińskiego. Papież podkreślał, iż od „dziesięciu lat walczyście o swą katolicką wiarę i chrześcijańską kulturę, odważnie wyznajecie swą wiarę... a uroczystość 700-lecia przypada w godzinie, której trudne konsekwencje losu są prawie niemożliwe do przewidzenia” (*Actes et documents*, jw. Volume 2. *Lettres de Pie XII aux évêques allemands* s. 329).

skiej egzempcji i włączenia Diecezji w ramy metropolii wrocławskiej. Na tym tle dochodzi do zasadniczego sporu między władzami państwowymi w Królewcu a Kurią Fromborską. Papież stanął po stronie Kurii i 16 III 1933 r. — właśnie w momencie dojścia nazistów do władzy — przyznał paliusz biskupowi warmińskiemu M. Kallerowi. Przyznanie paliusza było wyrazem podkreślenia wyjątkowego i eksponowanego stanowiska biskupa warmińskiego w hierarchii kościelnej, faktu tradycyjnej godności książecej biskupa warmińskiego, oraz podporządkowania biskupstwa warmińskiego wprost papieżowi a nie metropolie<sup>8</sup>.

Drugim elementem wzajemnych stosunków między władzami państwowymi w Królewcu a Kościołem katolickim była sprawa natury czysto politycznej. Otóż ośrodek braniewski katolickiej partii politycznej *Centrum* przekształcił Warmię w swój bastion polityczny. To oblicze polityczne Warmia utrzymała właściwie do końca 1944 r.<sup>9</sup>.

Trzecim elementem relacji stosunków między ośrodkiem królewieckim a ośrodkiem fromborskim był ruch młodzieżowy. Lidzbark Warmiński stał się ośrodkiem katolickiego ruchu młodzieżowego. Ataki nazistów skoncentrowały się więc właśnie na ośrodku lidzbarskim. W rezultacie Lidzbark Warmiński oraz częściowo Malbork stały się widownią ostrej walki o młodzież między ruchem katolickim a nazistowskim<sup>10</sup>.

Czwartym elementem stosunków między władzami państwowymi i partyjnymi w Królewcu a Kościołem katolickim była diaspora katolicka w Prusach Wschodnich. Jej symbolem niejako była parafia rzymskokatolicka w Świętej Lipce. To miejsce pielgrzymek władze królewieckie uznały za bastion, „z którego wychodzą ataki Kościoła katolickiego na ewangelickie obszary Prus Wschodnich”<sup>11</sup>. Istotnie Święta Lipka od-

<sup>8</sup> G. Reifferscheid, Kirchenkampf, jw. s. 151 oraz tegoż Autora: Der Vatikan, Polen und die baltischen Länder während des Zweiten Weltkrieges. ZGAE 1967/1968 Bd. 31/32 s. 420.

<sup>9</sup> D. Hertz-Eichenrode, jw. s. 2, 59, 71 określa Warmię jako „twierdzę katolickiej partii *Centrum*, natomiast Mazury jako najsilniejszy w Rzeszy bastion nazistów. O konsolidacji twierdzy warmińskiej w miarę narastania terroru nazistowskiego świadczą wyniki wyborów do parlamentu Rzeszy w latach 1928—1932, w których partia *Centrum* z bloku antynazistowskiego uzyskiwała coraz więcej głosów:

wybory	sojaldemokraci	komuniści	<i>Centrum</i>
1928	268 308	94 946	74 280
1932 I	223 938	147 393	88 069
1932 II	211 957	148 276	79 902
1933	180 292	107 144	80 888

W porównaniu więc lat 1928—1932 sojaldemokraci stracili 88 016 głosów, komuniści zyskali 12 198, a *Centrum* zyskało 6 608. Przyjmując zaś jako obszar działania *Centrum* tylko cztery warmińskie powiaty, przyrost ten był bardzo duży. Przypuszcza się, że przyrost głosów na *Centrum* należy przypisać ludności polskiej, która miał głosować na listę Polskiej Partii Ludowej, w obliczu zagrożenia nazistowskiego, oddała swe głosy na katolickie *Centrum*”. (Por. Werner Horn: Ostpreussens Deutschland im Spiegel der politischen Wahlen. *Geographischer Anzeiger* Berlin 1931 s. 167). Miasto Olsztyn posiadało 62,8% ludności katolickiej, powiat Olsztyn 93,5%, powiaty: braniewski 87,7%, lidzbarski 93,7% oraz reszelski 89,5%.

<sup>10</sup> Josef Lettau: Prälat Wolker in Ermland. W: Ermländischer Hauskalender (=EH). Osnabrück 1959 s. 142—148. Ks. Ludwig Wolker w okresie nazistowskim kierował katolickim ruchem młodzieżowym na Warmii.

<sup>11</sup> WAPO IX/3-A/72 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 10 VIII 1935 r. Dla władz nazistowskich obok sanktuarium Świętej Lipki ważnym i niebezpiecznym ośrodkiem był główny dom pallotynów w Reszlu. Ośrodki zakonne w Świę-

grywała również i w okresie nazistowskim tradycyjną rolę ośrodka duszpasterskiego dla diaspory katolickiej w Prusach Wschodnich. Jako własność Kapituły Warmińskiej oraz jako ośrodek duszpasterski była Święta Lipka symbolem misyjnej prężności katolicyzmu. Biskupi warmińscy stale troszczyli się więc o zachowanie Świętej Lipki. Po kasacji jezuitów biskup Józef v. Hohenzollern w 1822 roku uratował Świętą Lipkę przed konfiskatą państwową. Ośrodek duszpasterski przekształcono na parafię. W 1930 r. jezuita przejęli ponownie w Świętej Lipce pracę duszpasterską. Ogrom tej pracy przerastał jednakże siły jezuitów, a nasilająca się „walka kościelna” zmuszała do sięgania po pomoc do innych zakonów. Tym sposobem Święta Lipka oraz Pieniężno (werbiści) stały się punktami zapalnymi we wzajemnych stosunkach między władzami partyjnymi w Królewcu a Kurią Fromborską<sup>12</sup>.

„Walka kościelna” w ujęciu Kurii Fromborskiej była częścią składową „walki kulturowej”. Potwierdzeniem tej tezy i zarazem zewnętrznym wyrazem tej walki kulturowej, zmierzającej do całkowitego podporządkowania Kościołów państwu nazistowskiemu była ustawa z dnia 2 marca 1934 r. o kierowaniu staropruskim-ewangelickim Kościołem regionalnym<sup>13</sup>. Postępowanie z drobnymi wyznaniem było w oczach katolików przykładem przyszytych rozwiązań nazistowskich w stosunku do Kościołów katolickiego i ewangelickiego<sup>14</sup>. Świadomość zbliżającej się ostrej walki z programem nazistowskim powodowała, iż na obszarze Diecezji Warmińskiej Kuria Fromborska starała się o możliwie szeroką bazę społeczną, na której mogłaby się w tej walce oprzeć. Zresztą nie wykluczano również i konieczności zejścia Kościoła do katakumb. Biskup warmiński M. Kaller szukał więc również pomocy u katolickiej ludności polskiej. Te kontakty spowodowały nawet — między innymi — ostry zatarg biskupa z naczelnym prezesem Prus Wschodnich gauleiterem Erichem Kochem. Przykładem — jednym z licznych — tego zatargu był wielkopostny list pasterski biskupa M. Kallera z 31 stycznia 1937 r. Chodziło przede wszystkim o stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie używania w kościołach języka polskiego, w ogóle języka ojczystego diecezjan. Sprawę tę zresztą połączył biskup M. Kaller z generalną krytyką nazistów, którzy przez nacisk językowy zamierzali ingerować w spra-

tej Lipce (jezuici), Reszlu (pallotyni), Stoczku (franciszkanie) oraz Pieniężnie (werbiści) i ich walka z nazistami to osobny rozdział dziejów Diecezji Warmińskiej.

<sup>12</sup> Der Mehlsacker Schulprozess. W: UE. Osnabrück 1965 s. 78.

<sup>13</sup> Celem zasadniczym władz nazistowskich było stworzenie „jednolitego Kościoła ewangelickiego w Rzeszy” (*Einheitskirche*) stosownie do ustawy o kościołach (*Kirchengesetz über die Leitung der Altpreussischen Landeskirche* z 8 XII 1933 r. *Kirchliches Gesetzblatt des Reichskirchenministeriums*. Berlin 1934 s. 37). Ujednoczenie Trzeciej Rzeszy prowadziło nie tylko do zlania wszystkich kościołów krajowych w jeden ewangelicki Kościół Rzeszy (*Reichskirche*), lecz także do zastosowania we wszystkich ogniwach życia Kościoła ewangelickiego obowiązującej w III Rzeszy tzw. „zasady wodzowskiej” (*Führergrundsatz = Führerprinzip*). Szczegóły walki nazistów z chrystianizmem w ogólności, a Kościołem katolickim w szczególności zob. Walter Adolph: *Hirtenamt und Hitlerdiktatur*. Berlin 1965, oraz Friedrich Zippel: *Kirchenkampf in Deutschland 1933—1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit*. Berlin 1965. Por. *Actes et documents*, jw. vol. 2 s. 387—395; *Aide-mémoire du cardinal Bertram* z 4 III 1939 r.

<sup>14</sup> WAPO IX/3-A/12, informacja policyjna z 12 V 1936. Por. *Actes et documents*, jw. s. V oraz Hans Müller: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930—1935*. München 1963 s. 8.



wy wewnętrzne Kościoła. Nawiązywał równocześnie do swego wystąpienia w czasie pielgrzymkowych uroczystości w Gietrzwałdzie w 1934 r. w którym podkreślał „przywiązanie ludu polskiego do języka i wiary. To przywiązanie stanowi jego (ludu polskiego — uwaga T.G.) niespożytą siłę”<sup>15</sup>. Wystąpienia biskupa warmińskiego władze nazistowskie zinterpretowały jako niezgodne z ogólnymi wytycznymi polityki narodowościowej władz państwowych i partyjnych w Prusach Wschodnich. Otóż biskup M. Kaller „oficjalnie zalicza Mazurów katolickich żyjących w diasporze do ludności polskiej. Tego rodzaju ujęcie przeciwstawia się oficjalnie tezie polityki narodowościowej władz państwowych, która ujmuje Mazurów i Warmiaków w swej masie za tzw. warstwę pośrednią (*Zwischenschicht*), czyli warstwę narodowo niezdecydowaną o którą aktualnie walczy i strona niemiecka i strona polska. Stanowisko Kurii Fromborskiej wyprzedza już wyniki toczącej się walki o tę warstwę pośrednią”<sup>16</sup>.

Dla władz nazistowskich kwestia językowa w Kościele była więc jednym z najważniejszych elementów polityki narodowościowej. W rezultacie Kuria Fromborska stale była molestowana w tej sprawie. Wreszcie gwałtowny nacisk władz królewieckich doprowadził do wydania przez władze kościelne zakazu publicznego używania języka polskiego w kościołach Diecezji Warmińskiej. Zakaz ten z 20 sierpnia 1939 r. w praktyce nie był przez wszystkich duchownych diecezji respektowany. Zresztą sprawa w ciągu najbliższych kilku dni się skomplikowała tak dla władz nazistowskich, jak i dla władz kościelnych, gdy w czasie kampanii wrześniowej i w jej rezultacie na obszar Prus Wschodnich sprowadzono dziesiątki tysięcy polskich jeńców wojennych oraz polskich robotników na prace przymusowe. Problem języka polskiego w Kościele przekształcił się z problemu wyznaniowego na problem polityczno-społeczny, pierwszej rangi. Duchowni — jak zresztą i sam biskup M. Kaller angażując się w sprawę opieki religijnej nad polskimi jeńcami i robotnikami automatycznie niejako wchodzili w konflikt z władzami nazistowskimi<sup>17</sup>.

Przykład spraw językowych jest jednym z licznych objawów, świadczących o tym, że „opozycja religijna” z biegiem czasu i doskonalenia

<sup>15</sup> Wojciech Wrzesiński: Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939. Poznań 1963 s. 352, 400. Politycy nazistowscy wychodzili z założenia, iż „ludzie mieszkający na obszarze określonego państwa tworzą tzw. „naród państwowy” (*Staatsvolk*), który stanowi „osobową podstawę państwa” (*die persönliche Grundlage des Staates*). Zob. szczegóły Carl Dieckmann: Verwaltungsrecht. Herford 1937 s. 14. O kazaniu biskupa M. Kallera w Gietrzwałdzie w XI 1934 r. informuje W. Wrzesiński: Polityka kleru katolickiego wobec ludności polskiej na Warmii i Powiślu w latach 1920—1939. W: Studia z dziejów Kościoła katolickiego. Warszawa 1961 s. 111.

<sup>16</sup> WAPO VIII/7—369, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 16 IV 1937 r. Kwestia nazistowskiego „narodu państwowego” oraz „germanizacji ziemi a nie ludzi” uznawana była przez Kościół katolicki za jeden ze środków walki nazistów z Kościołem. Jaskrawo zaznaczyło się to w Wielkopolsce. Np. ks. Hilary Breitinger informował Stolicę Apostolską, że germanizacyjne „pociągnięcia Artura Greisera są tylko środkiem i elementem wstępnym zniszczenia katolicyzmu, w ogóle chrześcijaństwa” (*Actes et documents*, jw. vol. 3 s. 608: list ks. H. Breitingera z 28 VII 1942 r.).

<sup>17</sup> WAPO VIII/7—4, informacja policyjna z 12 I 1940 r. O konfliktach na tym tle informuje również Szymon Datner: Tragedia w Doessel. Warszawa 1970 s. 46. Podkreśla się, że życzliwość ludności Warmii i Mazur do jeńców polskich spowodowała projektowanie koncentracji jeńców polskich w obozie w Stablaku (w połowie 1940 r.) i wywiezienia ich w głąb Rzeszy.

się techniki dyktatury nazistowskiej przybierała coraz bardziej charakter bierny; niemniej w dalszym ciągu była jedną z głównych podstaw aktywnego oporu dla jednostek. Zresztą władze nazistowskie stwierdzały stale, że bierna opozycja była znacznie trudniejsza do zwalczania, co więcej była nawet niebezpieczniejsza dla systemu rządu od opozycji czynnej. Informacje na ten temat w organach władz III Rzeszy są stosunkowo liczne i znane. Kościół był bowiem starannie inwigilowany, a służba bezpieczeństwa (*Sicherheitsdienst der Schutzstaffeln = SD der SS*) dysponowała prawie 30 000 liczbą agentów, specjalnie przeznaczonych do nadzorowania życia kościelnego. Raporty inwigilacyjne aparatu władzy policyjnej miały w dyktaturze nazistowskiej zastąpić badanie opinii publicznej (demoskopii), będącej charakterystycznym elementem państwa parlamentarnego. Wprawdzie raporty inwigilacyjne policji wymagają szczególnie dogłębnej krytyki źródłowej, niemniej stanowią swobodnego rodzaju punkt zaczepienia dla budowania przyszłej syntezy dziejów Diecezji Warmińskiej w tym szczególnie trudnym okresie jej istnienia<sup>18</sup>.

Dla zrozumienia sytuacji Kościoła w Diecezji Warmińskiej podkreślić należy i to, że na otwartą walkę z Kościołem władze nazistowskie nie mogły sobie pozwolić. Obawiano się poruszenia w masach ludzkich, dla których istnienie „religii i Kościoła były koniecznością naturalną”<sup>19</sup>. Prawdziwe oblicze pokazał nazizm oficjalnie na okupowanych obszarach Polski, przede wszystkim wcielonych do Rzeszy. Ale i na tych ziemiach antychrześcijańskie pociągnięcia naziści przykrywali raczej koniecznością prowadzenia walki narodowej.

Na obszarze Diecezji Warmińskiej trudno było nieraz rozpoznać perfidię władz nazistowskich raz występujących jako sojuszników chrześcijaństwa, drugi raz jako przeciwników, ale tylko określonych grup chrześcijańskich. Znalazło to wyraz w takim chociażby drobiazgu. Otóż w czasie okupacji na obszarze tej samej rejencji kwidzyńskiej, przekraczając granicę Diecezji Chełmińskiej i wchodząc na obszar Diecezji Warmińskiej stwierdzano zasadniczą różnicę. Na obszarze Diecezji Chełmińskiej naziści zniszczyli wszystkie kapliczki przydrożne i „boże męki”; natomiast na obszarze Diecezji Warmińskiej wszystkie kapliczki i krzyże przydrożne pozostały nietknięte<sup>20</sup>. Na obszarze więc Diecezji Warmińskiej zachowało oficjalnie państwo nazistowskie swe podwójne oblicze i przedstawiało siebie jako nosiciela „misji kulturowej narodowego socjalizmu, przede wszystkim w walce z wszelkimi objawami bezbożnictwa”<sup>21</sup>. Równocześnie podkreślano w programie nazistowskim, iż „przynależność do jakiegokolwiek wyznania nie pozwala na uchylanie się od obowiązku wobec państwa narodowo-socjalistycznego”<sup>22</sup>. W tym drugim członie

<sup>18</sup> H. Boberach, jw. s. XXXII.

<sup>19</sup> WAPO VIII/7—17, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 17 IX 1940 r.

<sup>20</sup> WAPO IX/3-A/4, pismo prezesa naczelnego Prus Wschodnich z 18 VI 1935 r. O ogólnej sytuacji Kościoła katolickiego w Niemczech informują syntetycznie wydawcy Actes et documents, jw. vol. 2 s. 17—40.

<sup>21</sup> WAPO VIII/7—133 informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 19 V 1935 r.

<sup>22</sup> WAPO VIII/7—121, raport informacyjny naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 18 VIII 1937 r. Stanowisko to było zgodne z ogólnymi założeniami narodowosocjalistycznej „rewolucji, nie ograniczającej się jedynie do przeprowadze-

sformułowania „misji kulturowej” tkwiły wyraźnie elementy „omnipotencji państwa i totalizmu rasowego”<sup>23</sup>. Elementami „omnipotencji państwa” nazistowskiego szczególnie na Warmii była likwidacja partii katolickiej *Centrum*, szczególnie prężnej w Braniewie. Rozwiązanie tej partii uzasadniano tym, że „mobilizowała ona ludzi przeciwko państwu nazistowskiemu”. Równocześnie jednak naziści starali się infiltrować Kościół, przede wszystkim przy pomocy tzw. „księży reżimowych” oraz „katolików reżimowych”. Pod patronatem Narodowo Socjalistycznej Partii Robotniczej Niemiec (= *NSDAP*) sformowano Związek Katolików Niemieckich „Krzyż i Orzeł” (*Kreuz und Adler*), dalej Wspólnotę Katolików Niemieckich (*Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher*) oraz Związek Katolicki dla Polityki Narodowej (*Katholische Vereinigung für nationale Politik*). Naczelnemu prezesowi Prus Wschodnich E. Kochowi udało się nawet ująć dla tych organizacji część (wprawdzie niewielką z rektorem Hanssem Barionem na czele) profesorów Liceum *Hosianum* w Braniewie<sup>24</sup>.

Celem wewnętrznego rozbicia Kościoła ewangelickiego naziści zorganizowali w ramach swej partii Niemiecki Ruch Wiary (*Deutsche Glaubensbewegung*), kierowany przez hrabiego Ernsta Reventłowa oraz ruch wyznaniowy Niemiecy Chrześcijanie (*Deutsche Christen*). Z tego ostatniego ruchu wyszedł ostatecznie pastor Ludwig E. Müller z Królewca, pełniący rolę „łącznika samego Hitlera” z Kościołem ewangelickim. Za zasługi na tym polu w myśl ustawy z dnia 14 lipca 1933 r. o ustroju Kościoła ewangelickiego L. Müller został biskupem Rzeszy niemieckiego Kościoła ewangelickiego. W skład tego Kościoła wchodziłi Luteranie (biskup J. G. Schössel z Hamburga), Kalwini (biskup Kurt Weber z Monasteru) oraz Unioniści (biskup Joachim Hossenfelder z Berlina)<sup>25</sup>.

Polinarodowe i poliwyznaniowe Prusy Wschodnie były szczególnie czułym obszarem na wszelkie eksperymenty polityki wyznaniowej i narodowościowej. Z tego położenia Diecezji Warmińskiej ośrodek katolicki we Fromborku zdał sobie sprawę, gdy tylko naziści wschodniopruscy

nia zmiany ustroju Rzeszy oraz usunięcia parlamentów oraz krajów (swoistego rodzaju autonomizmu poszczególnych dzielnic Rzeszy — uwaga T. G.) z życia narodu; ruch narodowy (*nationale Bewegung*) prowadzi walkę światopoglądową, której zwycięskie zakończenie posiadać będzie istotne konsekwencje nie tylko polityczne, ale również reformacyjne we wszystkich dziedzinach życia. Narodowy socjalizm ogłasza totalitarność państwa (*Totalität des Staates*), więc nie będzie można oddzielać życia publicznego od prywatnego w polityce, gospodarce i kulturze”.

<sup>23</sup> Wyrazem „totalistycznego charakteru państwa narodowo-socjalistycznego” były również nowe „gminy”, które w myśl nowych zasad ustrojowych w przeciwieństwie do innych organizacji samorządowych (więc i wyznaniowych) posiadały pełną ogólną właściwość kompetencyjną (*Allgemeinheit*), pełną nieograniczoność (*Universalität, Totalität*) oraz pełne uprawnienia (*Allzuständigkeit*). Szczegóły zobacz w *Entscheidungen des Oberverwaltungsgerichts Berlin 1936* Bd. 12 s. 158. Tym samym gminy miały obowiązek ingerowania w życie innych korporacji, szczególnie w sferę „ideologiczną kościołów”. Niektóre szczegóły tej walki ideologicznej w Prusach Wschodnich przedstawił T. Grygier: Dokumentacja dziejów Prus Wschodnich w latach 1933—1945 w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie. *KMW* 1971 s. 95.

<sup>24</sup> Bernhard Stasicwski: *Die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunsberg 1568—1945. Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten. Köln 1963* s. 56.

<sup>25</sup> C. Dieckmann, *juw.* s. 1014.

doszli do władzy. Próby nawiązywania przez nazistów kontaktów z Kurią Fromborską przeprowadzane przez gauleitera E. Kocha przyjmowały władze kościelne z mieszanymi uczuciami. Z jednej strony E. Koch przedstawiał się jako człowiek stojący blisko ruchu chrześcijańskiego (jako były członek ewangelickiego ruchu młodzieżowego), z drugiej strony już pierwsze jego pociągnięcia polityczne jako naczelnego prezesa Prus Wschodnich świadczyły o nim jako o „satrapie”<sup>26</sup>.

Pierwszym sygnałem nasilającej się walki religijnej był incydent w Warmińskiej Szkole Rolniczej w Leginach w powiecie reszelskim. Otóż T. Oberländer, profesor Uniwersytetu Królewieckiego, profesor polityki rolnej Instytutu Gospodarki Wschodnioeuropejskiej w Królewcu, kierownik wydziału zagranicznego i pogranicznego NSDAP w Królewcu, główny doradca frontu ideologicznego gauleitera E. Kocha, kierownik Związku Niemieckiego Wschodu (*Bund Deutscher Osten*) w Królewcu, uznał z całego procesu likwidacji tej szkoły za „pierwszy bohater-ski (nazistów — uwaga T.G.) czyn wyrzucenie krzyży ze sal lekcyjnych”<sup>27</sup>. Ten incydent świadczył o istotnych zamiarach nazistów. Kościół katolicki musiał oficjalnie odpowiedzieć na to wezwanie do walki.

Odpowiedź tę połączono z ustosunkowaniem się do propagandowych broszur głównego ideologa nazistów Alfreda Rosenberga, przede wszystkim do jego paszkwilu na Kościół katolicki zatytułowanego *Nosiciele ciemnogrodu w naszych czasach*<sup>28</sup>. Uznano, iż odpowiedź musiała być oficjalnym stanowiskiem Kościoła, a nie prywatnych osób. Dotykać bowiem musiała ona zagadnień rzeczowych oraz teologicznych Kościoła jako elementów budowania „frontu walki światopoglądowej między obozem rasistowsko-religijno-mitycznych koncepcji, a obozem katolickim”<sup>29</sup>.

Zachodzi pytanie czy na otwartą walkę Kościół mógł się zdecydować w ówczesnych warunkach? Jak biskup M. Kaller rozwiązywał poszczególne trudności życia religijnego Diecezji? W 1938 r. biskup warmiński informował papieża Piusa XI o bardzo trudnej sytuacji swej diecezji. Podstawą szukania „płaszczyzn współistnienia” Kościoła i państwa nazistowskiego był konkordat z 20 lipca 1933 r. w którym Kościół katolicki uzyskał od Trzeciej Rzeszy prawo mianowania na stanowiska kościelne osób bez uzgadniania z państwem nazistowskim. Ale już erygowanie Ministerium Kościelnego Rzeszy świadczyło o tym, że państwo nazistowskie nie zrezygnuje z ingerencji w życie Kościoła. Swoistego rodzaju potwierdzeniem tych przypuszczeń była kształtująca się sytuacja w Diecezji Gdańskiej, której ordynariuszem biskup Edward O'Rourke rezygnuje ze swego stanowiska z uwagi na niekończące się szykany nazistów gdańskich, kierowanych przez A. Forstera i A. Greisera. Sytuacja nowego biskupa gdańskiego K. M. Spletta nie była łatwą<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> WAPO VIII/7—321, informacja polityczna prezesa rejencji królewieckiej z 18 XI 1934 r.

<sup>27</sup> Hans Schmauch: Die ermländische Bauernschule in Legienen. W: EH. Osnabrück 1966 s. 230.

<sup>28</sup> Alfred Rosenberg: An die Dunkelmänner unserer Zeit. München 1935. Odpowiedź katolików warmińskich na ten paszkwil znalazła się w *EK* 1935 nr 34 s. 564—565.

<sup>29</sup> Walter Kunneth: Antwort auf den Mythos. Berlin 1936 s. XIX.

<sup>30</sup> Jan Schiling: Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939—1945. Poznań 1970 s. 68 oraz Bernhard Stasiewski: Akten deutscher Bischöfe über Lage der Kirche 1933—1945. Mainz 1968 s. 97.

Wielu jeszcze, zwłaszcza w Kościele ewangelickim, łądziło się nadzieją ułożenia stosunków między wyznaniem a władzami nazistowskimi. wierzo w szczerłość uchwały partii nazistowskiej o „budowaniu społeczeństwa niemieckiego na podstawie chrześcijańskiego modelu kulturowego”<sup>31</sup>. Ale i te nadzieje wkrótce okazały się złudnymi. Wprawdzie gauleiter E. Koch 19 lipca 1933 r. konferował z 300 duchownymi ewangelickimi na temat ułożenia stosunków między Kościołem ewangelickim a państwem nazistowskim; niemniej już na tej konferencji doszło między uczestnikami jej a E. Kochem do rozdzwiewu na tle „przyszłej organizacji ewangelickiego biskupa pruskiego oraz ewangelickiego biskupa Trzeciej Rzeszy. Przede wszystkim chodziło o przeniesienie nazistowskiego systemu wodzowskiego (*Führerprinzip*) do Kościoła ewangelickiego”<sup>32</sup>. Zaczął się nawet formować opór duchownych ewangelickich przeciwko ewangelickiemu biskupowi Trzeciej Rzeszy L. Müllerowi<sup>33</sup>. Wreszcie poszczególne pociągnięcia nazistowskie jak zakazy urzędowania misji, zamknięcie ewangelickiego ośrodka misyjnego w Karolewie (koło Kętrzyna), ingerencje tajnej policji w życie Kościoła ewangelickiego, fale aresztowań duchownych w latach 1937—1939 ujawniły i społeczności ewangelickiej perfidność deklaracji nazistowskiej o formowaniu „chrześcijańskiego oblicza kultury nowego państwa niemieckiego”<sup>34</sup>. Wizualnym obrazem antychrześcijańskiej wizji nazistowskiego oblicza społeczeństwa niemieckiego była propagowana w Królewcu w 1940 r. wystawa planowania przestrzennego wsi niemieckiej na przykładzie formowanej w okupowanym „Kraju Warty” (Wielkopolsce) gminy wiejskiej; otóż w żadnej gminie nie było miejsca na wybudowanie Kościoła<sup>35</sup>. Ponieważ nazistowski ośrodek w Królewcu zajmował się formowaniem osadnictwa nazistowskiego, a E. Koch już na obszarze okupowanej Ciechanowszczyzny (rejencji ciechanowskiej), włączonej do Prus Wschodnich te nowe formy osadnictwa realizował, nie było żadnej wątpliwości o antychrześcijańskim obliczu formowanego społeczeństwa niemieckiego. Główny teoretyk tego osadnictwa, doradca E. Kocha, Hans Bernhard Grünberg ustalał, iż nowa gmina wiejska „musi być podstawowym ogniwem działania partyjnego i rozbić dotychczasowe jednostki organizacyjne jakimi były parafie. Nazizm musi zerwać z dotychczasowym ujmowaniem podziału administracyjnego państwa według ustroju parafialnego, szczególnie trwałego na obszarze Warmii”<sup>36</sup>.

Rozpatrując zagadnienia walki między Kościołem katolickim na Warmii z nazizmem, ustalenie głównych przesłanek tej walki posiada decydujące znaczenie dla zrozumienia złożonych problemów Kościoła w okresie rządów nazistowskich. Wydaje się, że przesłanki natury światopoglądowej i religijnej były wiodącymi. Na ich tle należy dopiero rozpatrywać przesłanki polityczne, przede wszystkim narodowościowe. Te ostatnie w pewnych określonych czasach i sytuacjach stanowiły *unctim*

<sup>31</sup> K. Meier, jw. s. 81.

<sup>32</sup> H. Linck, jw. s. 29.

<sup>33</sup> C. Dieckmann, jw. s. 1018.

<sup>34</sup> Heinrich Hüffmeier: *Evangelische Antwort auf Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1935 s. 11.

<sup>35</sup> H. Linck, jw. s. 268.

<sup>36</sup> WAPO VIII/7—421, pismo H. B. Grünberga z 18 X 1940 r. do gauleitera E. Kocha.

z walką światopoglądową i religijną. Rozstrzygnięcia w zakresie ustaleń głównych przesłanek walki Kościoła katolickiego na Warmii z nazistami muszą doprowadzić do skorygowania zbyt uproszczonych osądów, np. w rodzaju takich, jak „hierarchia kościelna raczej uprawiała flirt wobec Polaków, natomiast niższe duchowieństwo aktywnie współpracowało z hitlerowcami na rzecz germanizacji”<sup>37</sup>.

## II. MORALNE UWARUNKOWANIA „OPOZYCJI RELIGIJNEJ”

W oparciu o materiały archiwalne władz nazistowskich z całokształtu spraw Diecezji Warmińskiej wypośrodkować można kilka problemów dotyczących stosunków Kościoła i nazizmu, a które prowadziły do spięć natury zasadniczej, światopoglądowej. Sprawy te Kuria Fromborska musiała rozwiązywać bardzo delikatnie. Wchodziły bowiem w grę nie tylko sprawy kościelne, ale i polityczne, choćby dotyczące ustosunkowywania się poszczególnych grup nazistowskich do zagadnień światopoglądowych i wyznaniowych. Okazuje się, że również i nazistowski ośrodek partyjny w Królewcu nie był monolitem. Np. T. Oberländer był cichym przeciwnikiem Ericha Kocha, należał do tzw. „narodowosocjalistycznej opozycji, widzącej w E. Kochu człowieka chwiejnego”<sup>38</sup>. Zaistniałe więc spięcia posiadały różne nasilenie w zależności od postawy poszczególnych kierowników powiatowych komórek partyjnych (np. największym kacykiem partyjnym był kierownik powiatowy w Lidzbarku Warmińskim) oraz od stanowiska poszczególnych grup partyjnych. Dzielono bowiem członków partii nazistowskiej na członków szeregowych (masowych), na „drobnomieszczan partyjnych” (*Spiesserbuben* = *Spiessbürger*), na „aparaczyków partyjnych” oraz „kadrę”; do tej ostatniej zaliczano w zasa-

<sup>37</sup> Wojciech Wrzesiński: *Polski ruch narodowy w Niemczech 1922—1939*. Poznań 1970 s. 290. Wzajemny układ między przesłankami religijnymi a narodowościowymi był i jeszcze jest punktem spornym w literaturze przedmiotu (por. J. Schiling, jw. s. 12). Trzeba podkreślić, iż w Diecezji Warmińskiej zdecydowanie przeważały przesłanki religijne i światopoglądowe w prześladowaniu nawet polskich księży katolickich i ludności polskiej. Przesłanki narodowościowe w polityce nazistowskiej były wtórnymi i jedynie pretekstami służącymi nazistom do wywierania większego nacisku na życie wewnętrzne Kościoła katolickiego. W tym zakresie sytuacja była zupełnie jasna w 1941 r. nawet na obszarze Wielkopolski i w liście ks. H. Breitingera z 28 VII 1942 r. wyraźnie podkreśla się, że „początkowo zamykanie kościołów A. Greiser uzasadniał względami policyjno-budowlanymi i techniczno-komunikacyjnymi, względnie politycznymi. Od 6 X 1941 r. te uzasadnienia już niepotrzebne i jawnie walczy się z Kościołem... Landrat w Mogilnie oświadczył, że Kościół w powiecie uległ całkowitemu rozwiązaniu i podjęcia działalności Kościoła nie przewiduje się. Stosuje się nacisk na urzędników by występowali z Kościoła, na szkoleniach partyjnych wyśmiewa się wierzących” (*Actes et documents*, jw. vol. 3 s. 611). Hitlerizm był mimo wszystko „ideologią ślepej wiary i ślepego posłuszeństwa”. Określa się ideał hitlerizmu jako „homoseksualne pojęcie samotnego zdobywcy — wojownika, nie umiejącego przywiązywać się do kobiet i rodziny, uznającego cnoty tradycyjnie męskie: odwagę i frontowe koleżeństwo, połączone z brutalnością i pogardą dla słabości, czasem poświęcenie dla jakiejś idei — najczęściej zupełnie niehumanistycznej”. Por. Franciszek Ryszka: *Noc i mgła*. Wrocław 1962 s. 7, 35, 198.

<sup>38</sup> O głównych współpracownikach gauleitera E. Kocha T. Oberländera i H. B. Grünberga zob. szczegóły Aleksander Drożdżyński i Jan Zaborowski: *Oberländer, przez Ostforschung, wywiad i NSDAP do rządu NRF*. Poznań 1960 s. 24. Czesław Madajczyk: *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*. T. I. Warszawa 1970 s. 69 oraz F. Gause, jw. s. 113.

dzie tylko członków *Schutzstaffeln* = SS<sup>39</sup>. Udział pierwszych grup partyjnych w życiu Kościoła na Warmii nie wywoływał większych spięć; władze partyjne przez palce patrzyły na praktyki religijne tych członków partii. Co więcej część członków tych grup w momencie ostrzejszych spięć nazistów z Kościołem odważała się nawet rzucać legitymacje partyjne (np. w Olsztynie i w Braniewie). Członkowie grupy trzeciej natomiast, gdy brali udział w życiu Kościoła byli wykluczani z partii (np. w Dobrym Mieście, Biskupcu, Reszlu). „Ideologicznie najbardziej zwartą grupą” była kadra partyjna. Kuria Fromborska widziała więc w „szkoleniu światopoglądowym SS przesłanki przyszłej i to niedalekiej rzeczywistości”. Jako charakterystyczne w tym zakresie widziano szkolenie z 8 października 1944 r., w którym rasistowska zasada osiągnęła swoje apogeum. „Wydano rozkaz dla członków SS w sprawie narzeczeństwa i małżeństwa. Członkowie SS, jako związek mężczyzn oparty na szczególnych zasadach doboru, posiadają najodpowiedniejsze warunki utrzymania zdrowego dziedzictwa najwartościowszych niemieckich obyczajów ukierunkowanych nordycko”. Wydano również rozkaz erygowania Towarzystwa *Lebensborn*, mające na celu propagowanie wielodzietności członków SS. Ustalono również zasady polityki wobec najmłodszych synów rodzin SS-manów; mieli oni być zwolnieni od służb frontowych i zostali wyznaczeni do utrzymania „rasy niemieckiej”. Polecano walczyć z plotkami o wielożeństwie i możliwości posiadania przez SS-manów wielu kochanek, o specjalnym forytowaniu urodzin dzieci SS-mańskich, które miały otrzymywać specjalne dodatki (chłopcy 6000 marek, dziewczynki 4000 marek). Perfidię tego zarządzenia ilustruje zresztą fakt potwierdzenia słuszności tych „plotek” przez naczelny organ propagandy nazistowskiej tygodnik *Das Reich* oraz stwierdzenia A. Rosenberga jako pełnomocnika Hitlera do nadzorowania całości spraw oświatowych i wychowawczych w partii nazistowskiej. Stwierdzano oficjalnie, że „wprawdzie małżeństwo monogamiczne jest podstawą rozwoju narodu, ale wielożeństwo Germanów przyniosło kulturze zachodniej taki zastrzyk ludnościowy, że dotąd on jeszcze profituje. Co więcej dzisiaj jest tak, że liczba kobiet znacznie przewyższa liczbę mężczyzn; więc nie można dopuścić do tego, by one były bezpłodnymi. Bezdzietna kobieta — obojętnie czy zamężna czy niezamężna — nie może być pełnowartościowym

<sup>39</sup> Rozwarstwienie wewnątrzpartyjne uzewnętrzniało się również organizacyjnie nawet w samym SS. Rozróżniano bowiem tzw. SS — ogólne (*SS — Allgemeine*), SS — interwencyjne (*SS — Verfügungstruppe*), SS — dozorcze (*SS — Wachverbände*) oraz SS — trupie głowy (*SS — Totenkopfverbände*). Szczegóły zob. *Organisationsbuch der NSDAP*. München 1936 s. 417—432. Organizacyjne uhierarchizowanie partii nazistowskiej musi być również brane pod uwagę przy dyskusji o „ideologii nazistowskiej” względnie „indoktrynacji światopoglądowej” (jak chce C. Madajczyk, jw. s. 23), względnie o braku ideologii w nazizmie, który zamierzał zdobyć władzę i utrzymać się. Sprawy społeczne, gospodarcze i kulturalne były mu raczej obojętne (jak uważa Franz Josef Heyn: *Nationalsozialismus im Alltag*. Boppard 1967 s. 372). Ta ostatnia postawa uważana jest za zasadniczą cechę wszelkiego rodzaju maści faszyzmu. „Nazizmowi nie chodziło wcale o prezentowanie narodowi niemieckiemu jakiejś zwartej ideologii, której zresztą nie posiadał, ale o zmuszenie tego narodu do służby ukrytym celom władzy przy pomocy perfidnej propagandy, brutalnego przymusu światopoglądowego i gwałtu fizycznego. Znaczna ilość członków partii nie była ideologicznie wykształcona. Wewnątrz partii istniały drobnostkowe spory, panowała drobnomieszczańska wężność i totalne donosicielstwo” (zob. szczegóły *Der Archivar*. Düsseldorf 1969 H. 1 s. 96).

członkiem społeczności narodowej. Tym samym należy przeprowadzić odpowiednią korekturę tzw. zdrady małżeńskiej mężów w tym sensie, iż zdrada małżeńska prowadząca do narodzin dziecka prawnie nie może być uznana za zdradę”<sup>40</sup>.

Władze SS wbrew oczywistym faktom polecały zwalczanie „tych plotek, gdyż mają one na celu doprowadzenie do rozdźwięku między SS a *Wehrmacht*em oraz ludnością cywilną. Zarządzenia (Heinricha Himmlera — uwaga T.G.) z 28 października 1939 r. oraz 30 stycznia 1940 r. wyraźnie podkreślają, iż państwo narodowo-socjalistyczne chce mieć dzieci małżeńskie”<sup>41</sup>. Kuria Fromborska na „światopoglądowe szkolenie SS” podjęła znaczną akcję wyjaśniającą sprzeczność ideologii nazistowskiej z zasadami chrześcijańskimi oraz podawała warunki i sposoby rozwiązywania trudności współczesnych czasów oraz przeciwstawiania się „poganizmowi nazistowskiemu zgodnie z katolickim sumieniem” (*Katholische Gewissenerforschung im Lichte der Päpstlichen Rundschreiben*)<sup>42</sup>.

Raporty władz nazistowskich odzwierciedlają ustosunkowanie się Kościoła na Warmii do następujących spraw:

Na czoło wysuwano szczególną opozycję Kościoła w sprawie rasizmu (1). Podkreślano, iż duchowni Diecezji Warmińskiej widzą w nim spaczenie całej umysłowości ludzkiej, a „biologiczne ujęcie historii jest tego spaczenia najwymowniejszą ilustracją”<sup>43</sup>. Biologiczne ujęcia procesów życia ludzkiego prowadzić miało — zdaniem Kurii Fromborskiej — do błędnych ujęć „mitu krwi”, do szermowania nieokreślonymi hasłami „ducha rasy”, formowało podstawy „sekciarskiego przyszłego kościoła narodowego, jako podstawy totalizmu rasowego i rewolucji rasowej”. Tego rodzaju przesłanki ruchu nazistowskiego — informowano wiernych — musiały prowadzić do nieobliczalnych, katastrofalnych skutków<sup>44</sup>. Szczególnego wyjaśnienia przez Kurie Fromborską wymagały praktyczne konsekwencje rasizmu. Otóż stosowanie „terroru politycznego, a co więcej policyjnego nawet wobec własnych członków wspólnoty na-

<sup>40</sup> Alfred Rosenberg: *Mythus des 20. Jahrhunderts*. München 1935 s. 592, 588.

<sup>41</sup> WAPO VIII/7—10, okólnik SS z 8 X 1944 r.

<sup>42</sup> WAPO VIII/7—2, informacja policyjna z 17 V 1944. Punktem wyjścia krytyki „wychowania światopoglądowego SS” prowadzonej przez Kurie Fromborską były cztery wytyczne Reichsführera SS dotyczące: a. zasad wyboru i wartościowania rasowego (krwi), b. pielęgnowania zasady i woli walki, c. wierności i honoru narodowo-socjalistycznego, d. bezwzględnego posłuszeństwa i dobrowolności w wykonywaniu poleceń partyjnych. Porównaj list pasterski biskupa M. Kallera z 5 V 1935 r. (*EK* 1935 nr 18).

<sup>43</sup> Na obszarze Prus Wschodnich szczególnie propagowana była teza, iż nazizm zamierza stać się jakąś „trzecią religią na świecie” (zob. R. Urban: *Eine dritte Konfession?* Gütersloh 1934 s. 3). Rasistowskie zasady Kuria Fromborska polecała krytykować generalnie; przede wszystkim samo pojęcie „narodu państwowego” (*Staatsvolk*) oraz technikę utrzymania „czystości tego narodu państwowego, jak: zakazy mieszania rasowego, zasady wychowawcze zmierzające do tzw. zdrowego rasowego myślenia i odczuwania, działalność urzędów obyczajowych (*Sippenämter*) oraz zasady ochrony rasowej (*Rassenschutz*) jak sterylizację, kastrację i dobór rasowy małżeństw” (WAPO VIII/7—169, informacja prezesa rejencji królewieckiej z 27 IX 1936 r.).

<sup>44</sup> R. Urban, jw. s. 7. Zdaniem Kurii Fromborskiej znalazło to już wyraz w nowym prawie karnym Rzeszy, które wprowadziło pojęcie „przestępstwa zdrady rasy” (*Rasseverrat*), oraz „zagrożenia honoru rasowego” (*Verletzung der Rassenhre*) np. poprzez taniec Niemki z murzynem w lokalu publicznym. (WAPO VIII/7—96, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 17 VI 1938 r.).



rodowej jest jedynym sposobem wcielania w życie zasad rasizmu. W tej sytuacji koniecznością jest wyjaśnienie tak ze strony katolickiej jak i ewangelickiej szermowanych przez narodowych socjalistów pojęć „pozytywnego chrześcijaństwa” oraz „negatywnego chrześcijaństwa”<sup>45</sup>. Władze nazistowskie ze szczególną skrupulatnością meldowały o wystąpieniach duchownych warmińskich, w których podkreślali oni negatywne ustosunkowanie się nazistów do wartości wypracowanych dotąd przez Kościół katolicki i ewangelicki. „Ze szczególną zaciętością — zdaniem władz nazistowskich — duchowni informują wiernych, iż w narodowosocjalistycznym państwie wartości katolickie, w ogóle chrześcijańskie muszą ustąpić miejsca tzw. organicznym siłom narodów rasowo nordyckich i muszą ulec przewartościowaniu w rozumieniu tzw. chrześcijaństwa germańskiego. Konsekwencją takiego stanowiska narodowych socjalistów jest program nieuznawania żadnych moralnych hamulców zwalczania przeciwników tzw. pozytywnego chrześcijaństwa. Narodowi socjaliści uznają swe prawo do duchowego i organizacyjnego zmiążdżenia oraz politycznego unięszkodliwienia swych przeciwników”<sup>46</sup>.

Z rasizmem bezpośrednio wiązał się problem sterylizacji (2). Dyskusja na temat rasizmu — chociaż zasadnicza — nie dotyczyła bezpośrednio członków Kościoła; obracała się ona raczej w sferze teoretycznej, mimo iż zdawano sobie sprawę z dalszych konsekwencji antysemityzmu, nienawiści do Żydów szerzonej przez nazistów oraz z formowania tezy, iż Żydzi „stanowią przeciwstawność rasową (*Gegenrasse*) jako symbolu wszystkiego najpodlejszego”<sup>47</sup>. Trzeba było posiadać znaczną dozę wyobraźni politycznej by przewidzieć praktyczne skutki rasizmu. Sterylizacja natomiast dotyczyła już bezpośrednio członków Kościoła. Przykładem może być sprawa urzędnika katastralnego Ernesta Wolfa, którego postawiono w stan oskarżenia a Sąd Grodzki w Iławce 26 stycznia 1936 r. skazał go na sterylizację. Obrony E. Wolfa podjął się profesor Uniwersytetu Królewieckiego K. Bostroem. Prokurator jak i przełożeni E. Wolfa (radca konsystorialny O. Heinich) żądali odsunięcia profesora Bostroema od sprawy, gdyż „jest on katolikiem i z zasady będzie sprzeciwiał się sterylizacji”<sup>48</sup>. Inwigilatorzy nazistowscy w swych raportach stale zwracali uwagę na główny motyw wystąpień duchownych katolickich, których zdaniem „sterylizacja jest konsekwencją narodowosocjalistycznej nowej wiary, jakim jest mit krwi. Wiara, iż z krwią otrzymuje się stygmat boski, prowadzi do ujmowania krwi nordyckiej za misterium zastępujące, a nawet usuwające dawne sakramenty kościelne”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> WAPO VIII/7—162, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 18 II 1936 r.

<sup>46</sup> WAPO VIII/7—52, informacja policyjna rejencji królewieckiej z 19 I 1937 r. Por. oficjalne stanowisko nazistów, np. A. Rosenberg, *Mythus*, jw. s. 543, 636 potwierdzające w pełni zarzuty wysuwane z ambon kościołów Diecezji Warmińskiej.

<sup>47</sup> WAPO VIII/7—2, informacja policyjna z 19 X 1938 r. Podkreślano w raportach policyjnych stale, że duchowieństwo warmińskie przeciwstawia się głównym zasadom narodowego socjalizmu w tej kwestii, a mianowicie „eliminacji Żydów z ciała narodu niemieckiego oraz poprawiania jakości rasy niemieckiego narodu przez pociągnięcia eugeniczne jak i przez politykę rasową”.

<sup>48</sup> WAPO, Katasteramt Gerdaun 21, k. 63.

<sup>49</sup> WAPO VIII/7—211, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 10 II 1937 r.

## III. SPOŁECZNE PODSTAWY OPOZYCJI

Kolejnym problemem istotnym dla Diecezji Warmińskiej była kwestia nacjonalizmu (3). Kuria Fromborska widziała w tym problemie przede wszystkim dwie sprawy:

A. Antysemityzmu. Palenie bożnic, pozbawianie obywatelstwa niemieckiego Żydów, konfiskowanie majątków oraz związana z tym masowa emigracja „każe przypuszczać, iż w przyszłości postępować się będzie również z innymi narodami, gdy te uzna się za niewygodne. Tak samo traktować się będzie i Niemców, nie zgadzających się z normami narodowych socjalistów”<sup>50</sup>. Koncentrowanie pozbawionych obywatelstwa niemieckiego Żydów we więzieniu w Rynie (koło Giżycka) było dla Kurii Fromborskiej sygnałem niepokojącym.

B. Akcji germanizacyjnej. Na tle rugowania języka polskiego ze szkół, z lekcji religii a nawet z samego kościoła, uznano ją za „ingerencję państwa w sprawy wewnętrzne Kościoła oraz łamanie praw natury człowieka. Ilustracją drobną, ale charakterystyczną jest nasilenie akcji zmian nazwisk. Kancelarie parafialne muszą odnotowywać masowo zmiany nazwisk w księgach metrykalnych chrztów, ślubów i zgonów”<sup>51</sup>. Diecezji Warmińskiej nie ominęła również kwestia germanizowania w okresie wojny obywateli polskich, którzy przed wrześniem (z różnych przyczyn) przybyli na obszar Prus Wschodnich; liczone ich na ca. 40 000 ludzi<sup>52</sup>. 18 września 1939 r. powołano w Królewcem urząd Pełnomocnika Akcji Narodowościowej, który miał objąć swym zakresem działania nie tylko miejscową ludność polską, lecz również obywatele państwa polskiego, którzy w wyniku działań wojennych znaleźli się w Prusach Wschodnich. Kuria Fromborska widziała w tym łamanie prawa międzynarodowego<sup>53</sup>. Zresztą zarządzenie SS w sprawie list narodowościowych z 18 września 1939 r. władze niemieckie w Prusach Wschodnich również różnie interpretowały<sup>54</sup>. Tajna natomiast policja

<sup>50</sup> WAPO IV/531, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 17 IX 1933 r.

<sup>51</sup> Sprawy polityki narodowościowej w latach 1933—1934 na obszarze Prus Wschodnich wymagają szczegółowych badań. Por. T. Grygier: Hitlerowska polityka narodowościowa w Prusach Wschodnich. *KMW* 1969 s. 16.

<sup>52</sup> WAPO VIII/7—3, informacja policyjna z 17 I 1940 r.

<sup>53</sup> WAPO X/2—A/88, analiza naczelnego prezesa Prus Wschodnich w sprawie zasad postępowania w sprawie „listy narodowej”. Polityką narodowościową w Prusach Wschodnich kierowała specjalna instytucja: „Der Beauftragte der Volksdeutschen Mittelstelle für den Gau Ostpreussen”.

<sup>54</sup> WAPO VIII/7—3, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 29 I 1940 r. Zagadnienie „list narodowościowych” wiązano również ze sprawami zatrudnienia oraz taryf płac dla robotników zatrudnionych na pracach przymusowych (zob. zarządzenie z 15 I 1940 r.: *Reichstarifordnung des Sonderstreuhandler — Reichsarbeitsblatt* nr 2). Dotyczyło to zarządzenie również polskich jeńców wojennych, którzy przekwalifikowani zostali na cywilnych „wolnych robotników”. Kierownictwo Związku Rolników w Prusach Wschodnich (*Landesbauernschaft der Provinz Ostpreussen*) podkreślało, że „listy narodowościowe mogą spowodować odpływ sił roboczych z prowincji, a zwalnianie jeńców i odsyłanie ich do miejsc pochodzenia jest niecelowe z uwagi na brak sił roboczych w rolnictwie Prus Wschodnich” (*Mitteilungen Landesbauernschaft der Provinz Ostpreussen* 27 I 1940 nr 4). Sprawy „list narodowościowych” wiązano również z tzw. „ucieknicami polskimi, którzy przed wybuchem wojny schronili się na obszarze Prus Wschodnich (np. 635 z Małopolski Wschodniej, z Mazowsza 365 oraz z Wielkopolski 240) i częściowo przebywają w obozie uciekinierów np. w Żelaźnic w powiecie ostródzkim (ca. 1350 osób)”.

wykorzystywała go dla politycznej eliminacji tzw. polskiego trzeciego stanu. Sprawa ta wiązała się zresztą z sytuacją kościelną ziem polskich włączonych do Rzeszy, w szczególności do Prus Wschodnich (przede wszystkim rejencji ciechanowskiej). Była ona charakterystyczną w podwójnym znaczeniu. Raz jako przykład komplikacji kościelnych związanych z organizowaniem opieki religijnej dla ludności polskiej na okupowanych ziemiach i oddelegowywaniem duchownych warmińskich np. na Pomorze polskie oraz na Ziemię Ciechanowską<sup>55</sup>. Zniszczenie przez nazistów polskiej administracji kościelnej zamierzano odrobić przy pomocy duchownych wysyłanych z diecezji obszaru niemieckiego. Drugi raz jako przykład nasilającej się walki światopoglądowej między nazistami a katolikami. Z jednej strony zmuszano Kościół do włączania się do akcji germanizacyjnej. Z drugiej jednak strony utrudniano Kościołowi wszelkimi możliwymi sposobami zorganizowanie opieki religijnej nawet wśród ludności niemieckiej. Naziści szczególnie chcieli odciąć osadników niemieckich od wpływów Kościoła. Dlatego gauleiter E. Koch nie odpowiadał na żądania biskupa M. Kallera w sprawie zezwolenia na zorganizowanie opieki religijnej wśród ludności polskiej i niemieckiej. Dochodziło nawet do tego, że oficjalne przyznawanie się do katolicyzmu przez ludność niemiecką na okupowanych obszarach polskich „wymagało znacznej odwagi cywilnej”<sup>56</sup>. Specyficzną ilustracją tego problemu było żądanie prezesa rejencji ciechanowskiej, a dawnego kierownika wydziału organizacyjnego NSDAP w Królewcu P. Dargela. Uzależniał on możliwość zorganizowania opieki religijnej wśród Niemców na Ziemi Ciechanowskiej od publicznego odwołania przez biskupa M. Kallera złożonego protestu w sprawie konfiskaty kościoła klasztornego werbistów w Pieniężnie. Kościół ten władze nazistowskie przekształciły w halę sportową dla młodzieży hitlerowskiej<sup>57</sup>.

Sprawę nacjonalizmu duchowieństwo warmińskie łączyło stale z ogólniejszym problemem ideologii nazistowskiej, a mianowicie z tzw. „pozytywnym chrześcijaństwem”. Otóż zdawano sobie sprawę z tego, że Alfred Rosenberg nie zamierza wracać do „zewnątrznego kultu pogańskich bożków Wotana, Tora, Baldura lub Frigga. Naziści zamierzają jednakże przejąć wewnętrzne treści jakie ukrywały się za tymi symbolami, stąd swoistego rodzaju pielęgnowanie niemieckiej literatury romantycznej,

Wśród nich znajdowali się Ukraińcy oraz około 270 Niemców z Polski (zob. WAPO VIII/7—3, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 13 X 1939 r.).

<sup>55</sup> Paul Kewitsch: Deutschen-Seelsorge in Bezirk „Zichenau” 1940—1945. ZGAE 1967/68 Bd. 31/32 s. 435—438 oraz Jan Sziling, jw. s. 70, 75. Stosunek nazistów do Kościoła katolickiego na okupowanych ziemiach polskich wyraźnie wskazuje na prymat przesłanek światopoglądowych walki z Kościołem, gdyż — jak informował Stolicę Apostolską ks. H. Breitinger — „konfiskata kościołów, utrudnianie apostołatu, presja antyreligijna na repatriantów i osadników niemieckich, represje ekonomiczne wobec katolików, propaganda antyreligijna, rozdział Kościoła katolickiego na niemiecki i polski, tendencje zmierzające do tworzenia Kościoła niezależnego od Rzymu, wyłączenie katolików przybyłych ze Starej Rzeszy do Wielkopolski z Kościoła, nacisk na poszczególnego człowieka z uwagi na jego powiązania religijne wszystko to świadczy o nasilającej się walce” (Actes et documents, jw. vol. 3 s. 681: list ks. H. Breitingera z 23 IX 1942 r.). Stosowanie przymusu światopoglądowego i ekonomicznego potwierdza słuszność tezy wydawców Actes et documents, jw. s. 31 gdy stwierdzają, iż „germanizacja była środkiem walki z katolickością”.

<sup>56</sup> P. Kewitsch, jw. s. 436.

<sup>57</sup> Tamże, s. 437.

mistycznej i idealistycznej. Punktem wyjścia są następujące stwierdzenia nazistowskie: Bóg nie jest ponad nami, czy poza nami — on jest w nas samych; człowiek, czyli ja jestem tak samo wielki jak Bóg; wola człowieka nie jest niczym skrepowana, więc nie zna człowiek pojęcia grzechu; śmierć jest najmniej ważnym momentem w naturalnym przebiegu procesu życiowego gdyż nie dotyka spraw wieczystych; tęsknota człowieka do nieśmiertelności jest dowodem, iż w pewnym nieokreślonym sensie człowiek jest nieśmiertelny. Ten nazistowski pozytywny chrześcijaństwo w połączeniu z nacjonalizmem doprowadza — zdaniem wielu duchownych warmińskich — do karygodnych wynaturzeń<sup>58</sup>.

Zasadniczym punktem spięcia katolickiego ośrodka politycznego w Braniewie z ideologią nazistowską było ekonomiczne ujęcie historii (4). Zlikwidowany ośrodek braniewski katolickiej partii *Centrum* stanowił dla nazistów Prus Wschodnich w dalszym ciągu znaczną dozę niebezpieczeństwa. Obawy swe naziszi gruntowali na zasadniczej przesłance politycznej *Centrum*, iż „partie polityczne muszą brać udział również i w życiu korporacji komunalnych. *Centrum* na Warmii wykształciła znaczną ilość działaczy komunalnych, którzy swą obecnością przeszkadzają rewolucji narodowosocjalistycznej. Nawet w tych zagadnieniach komunalnych, które z praktycznego względu muszą być ponadpartyjne”<sup>59</sup>. W oparciu o działalność polityczną oraz samorządową katolicki ośrodek braniewski wypracował swoisty program polityczny oraz ideologiczny, rzutuujący na społeczny program — przede wszystkim gminy wiejskiej — ruchu katolickiego. Otóż w „ekonomicznym ujęciu historii” widziano u nazistów z jednej strony „wpływy bolszewickiej metody na nazizm, a z drugiej strony łączność takiego ujęcia z praktyką społeczną narodowych socjalistów, którzy zamierzają urzeczywistnić teorię socjalizmu państwowego”<sup>60</sup>. W ośrodku katolickim w Braniewie znacznie bardziej przeciwstawiano się „socjalizmowi państwowemu”, niż w głównych ośrodkach katolickiej myśli społecznej jakie istniały we Wrocławiu czy w Bonn. Podkreślić wypada, że „socjalizm państwowy” był w zasadzie stale zwalczany przez katolicki ruch społeczny<sup>61</sup>.

Nazizm wkraczał również do najistotniejszej dla życia społecznego Kościoła dziedziny jaką była rodzina oraz parafia (5). Te dwie „wspólnoty społeczne” określała Kuria Fromborska jako główne podstawy katolicyzmu. Zewnętrznym wyrazem walki o rolę rodziny i parafii w życiu społecznym było zarządzenie Ministerium Oświaty z 14 sierpnia 1940 r. w sprawie konfiskaty znajdujących się w bibliotekach parafialnych ksiązek, których treść nie wiązała się bezpośrednio z zagadnieniami religijnymi. Duchowieństwo warmińskie sabotowało to zarządzenie, uważając, iż jest to jedno z pociągnięć władz hitlerowskich, zmierzają-

<sup>58</sup> WAPO VIII/7—126, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 18 III 1938 r. Por. wielkopostny list pasterski biskupa M. Kallera, w którym podkreśla się zdecydowanie negatywne oceny forsowanego przez nazistów ideału tzw. „moenego człowieka” (*der starke Mensch*).

<sup>59</sup> WAPO VIII/7—162, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 10 V 1936 r.

<sup>60</sup> WAPO VIII/7—107, pismo landrata braniewskiego z 16 V 1935 r.

<sup>61</sup> WAPO VIII/7—10, informacja policyjna z 19 VI 1938 r. Szczegóły zob. Emil Ritter: *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*. Köln 1954 s. 69.

cych do „zamknięcia Kościoła w zakrystii”<sup>62</sup>. Uznano, iż zarządzenie to jest początkiem zdecydowanego ataku władz nazistowskich na Kościół. Wprawdzie oficjalnie *Gestapo* olsztyńskie szukało jeszcze określonych płaszczyzn ewentualnego porozumienia się z Kościołem, niemniej możliwości tego rodzaju porozumienia stawały się coraz trudniejsze. Władze SS przez 1941 i 1942 rok obserwowały zachowanie się katolików Diecezji Warmińskiej, mając nadzieję, że nowa encyklika papieska *Divini Redemptoris* uczuli „duchowieństwo warmińskie na bezbożny komunizm” i odsunie je od walki z nazistami o rodzinę i parafię. Nadzieje władz nazistowskich spełżyły jednak na niczym. Opozycja duchowieństwa oraz ludności katolickiej stawała się coraz wyraźniejsza. Przykładem tego był ks. Hubert Czechowski z Ryna Reszelskiego, którego 19 listopada 1941 r. aresztowano pod zarzutem „lekceważenia walk frontowych wojska niemieckiego i głoszenia w kościele, iż katolicy prowadzą znacznie trudniejszą walkę z wrogiem wewnętrznym, z którym prowadzimy uparte boje”. Przykład postawy ks. H. Czechowskiego nie był odosobniony<sup>63</sup>.

Innym elementem „ściesniania Kościoła do zakrystii” poprzez eliminowanie wpływów Kościoła w parafii i rodzinie, był zakaz wydany działaczom partyjnym w sprawie ich udziału w życiu kościelnym, a nawet chrzczenia dzieci. Zakaz ten zresztą uderzał nie tylko w działaczy partyjnych, ale i stosowano go wobec duchownych. 30 stycznia 1942 r. ks. Leon Januszewski został zaaresztowany za ochrzczenie syna kierownika lokalnej grupy partyjnej<sup>64</sup>. Zakaz ten jednak sabotowali i sami członkowie partyjni; część (raczej drobna) występowała z partii, znacznie zaś większa część prosiła księży o udzielanie prywatnych lekcji religii i przygotowania dzieci do sakramentów kościelnych. Tym samym przeciwdziałano wpływom wychowawczym nazistowskich organizacji młodzieżowych. Zresztą np. „Wspólnota Katolickich Niemców” (*Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher*) uznała nawet konieczność gremialnego udziału młodzieży katolickiej w pracy młodzieży hitlerowskiej (*HJ*) dla „rozwodnienia tej organizacji, gdyż opór w sprawie obowiązkowej przynależności do młodzieży nazistowskiej będzie bezskuteczny”<sup>65</sup>.

Dla władz nazistowskich jednym z ważniejszych elementów było wyeliminowanie z życia społecznego i politycznego braniewskiego ośrodka Akcji Katolickiej (6). Uznano, iż Akcja Katolicka jest dla celów

<sup>62</sup> H. Boberach, jw. s. 571. Dla poznania programu społecznego reprezentowanego przez braniewski ośrodek katolicki w okresie rządów nazistowskich charakterystycznym jest cykl artykułów w *Ermländisches Kirchenblatt* ujętych w serii *An den Wegweisern Gottes*. Na instytucję małżeństwa jako „wspólnoty miłości” zwracano szczególną uwagę, a rodzina w życiu religijnym miała być „centralnym ogniwem siły katolicyzmu” (*Die Ehe als Liebesgemeinschaft*. *EK* 19 I 1936 nr 3 oraz *Familie als Kirche im Kleinen*. *EK* 6 III 1939 nr 10).

<sup>63</sup> H. Boberach, jw. s. 596 oraz WAPO VIII/7—231, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 18 IX 1941 r.

<sup>64</sup> H. Boberach, jw. s. 595. Walka nazistów z katolikami niemieckimi była jednym z elementów nazistowskiego planu z września 1941 r. erygowania Niemieckiego Kościoła Narodowego jako instrumentu walki nazistowskiej z wszystkimi religiami (*Actes et documents*, jw. s. 34).

<sup>65</sup> H. Boberach, jw. s. 30. Kuria Fromborska uważała jednak, iż sprawą młodzieży należy zająć się przede wszystkim i wychować młodzież we wierności dla chrystianizmu (por. *Wesen und Wirken von Christentum und Kirche*. *EK* 26 I 1936 nr 4).

politycznych nazizmu o tyle niebezpieczniejsza, że „włączała laików do apostołskiej działalności hierarchii kościelnej tak w zakresie celów religijnych jak i społecznych katolicyzmu”. *Gestapo* olsztyńskie uważało, iż właśnie członkowie Akcji Katolickiej byli głównymi inspiratorami „opozycji religijnej, która w odpowiednich momentach przekształcała się w opozycję polityczną”<sup>66</sup>. Zresztą przykład Akcji Katolickiej działał również na środowiska pozakatolickie. Zdaniem władz nazistowskich ten proces był niepokojący, gdyż „opozycja religijna objęła również i kręgi ludności wyznania ewangelickiego. Symbolem tej opozycji [...] była sprawa superintendenta z Królewca Ernesta Bronisch-Holtzego, którego 20 lipca 1944 r. skazano na śmierć”<sup>67</sup>.

Organizowanie oporu religijnego w ramach tzw. ewangelickiego Kościoła Wyznaniowego (*Bekennende Kirche*) oraz kontakty tego Kościoła z katolickim ośrodkiem w Braniewie, było dla władz nazistowskich najlepszym dowodem rozszerzenia się „opozycji religijnej”. Łączność tych kół ewangelickich z katolickimi w Braniewie ilustrowała zresztą jeszcze jeden ogólny problem. Otóż „opozycja religijna” ewangelików musiała szukać oparcia w Kościele katolickim, gdyż — jak stwierdzał Heinrich Hüffmeier — „naziści, a szczególnie A. Rosenberg zdołali środkami przemocy i perfidii poruszyć masy ewangelickie, które mogły całość życia społecznego Kościoła ewangelickiego porwać”<sup>68</sup>. Typowym przykładem nazistowskiego odprysku w Kościele ewangelickim był „Niemiecki Ruch Religijny” (*Deutsche Glaubensbewegung*) erygowany przez profesora Wilhelma Hauera. Organem prasowym tego ruchu był tygodnik *Der Reichswart*, którym kierował hrabia Ernst Reventlow<sup>69</sup>.

Rozbicie wewnętrzne w Kościele ewangelickim świadczyło o skutecznym działaniu nazistów z jednej strony, a z drugiej strony o groźnym niebezpieczeństwie dla Kościoła katolickiego. Biskup M. Kaller postanowił więc bronić jedności nie tylko Kościoła ale i Akcji Katolickiej. 24 lipca 1933 r. w liście pasterskim poinformował diecezjan o roli jaką spełniać ma Akcja Katolicka<sup>70</sup>. Jej organiczne powiązanie z hierarchią kościelną — z ołtarzem — zapewnić miało z jednej strony jedność działania Kościoła, duchowieństwa i apostołatu laickiego w szczególnie trudnych czasach; z drugiej zaś strony dać możliwość duchownym utrzymywania bezpośrednich kontaktów ze społecznością katolicką w momencie, gdy katolicy pozbawieni zostali swych organizacji. Tym samym zamierzano się przeciwstawić i rozbiciu wewnętrznemu w Kościele katolickim oraz nazistowskiemu „ścieśnianiu Kościoła do zakrystii”. Wychodząco z założenia, iż mimo trudności i niebezpieczeństw duchowni nie mogą zamknąć się w getcie zakrystii<sup>71</sup>. Udział duchownych i działaczy katolickich w życiu społecznym musiał być jednak roztropnie sterowany, gdyż naziści każde zaangażowanie się katolików w pracy społecznej,

<sup>66</sup> WAPO XXX/14—1638, informacja policyjna z 28 VII 1944 r. Szczegóły dotyczące Akcji Katolickiej na Warmii zob. Gerhard Fittkau: *Zehn Jahre Katholische Aktion im Bistum Ermland 1929—1939. Ein Bericht aus dem Jahre 1939. Herausgegeben von Ernst Manfred Wermt*. ZGAE 1969 Bd. 33 s. 219—306.

<sup>67</sup> F. Gause, jw. s. 117.

<sup>68</sup> H. Hüffmeier, jw. s. 59.

<sup>69</sup> WAPO VIII/7—112, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 V 1934 r.

<sup>70</sup> List pasterski biskupa M. Kallera. EK 4 VIII 1935 nr 31 s. 510—511.

<sup>71</sup> WAPO VIII/7—217, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 18 IX 1937 r.

ich sukcesy lub porażki, zamierzali wykorzystywać dla swych celów. Typową w tym zakresie sprawą była osoba ks. dr. Wacława Osińskiego z Butryn. Ks. W. Osiński pełnił wiele funkcji społecznych. Był proboszczem w Butrynach, prezesem Związku Polaków w Prusach Wschodnich (Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech), seniorem i viceprzewodniczącym deputowanych Sejmiku Powiatowego w Olsztynie (od 1920—1934 r.). W okresie nasilającego się terroru nazistowskiego urządzono w 1933 r. napad na ks. W. Osińskiego w Butrynach. Również w ramach prac jego w Sejmiku Powiatowym skierowano na niego koncentryczny atak polityczny. Biskup M. Kaller uznał sytuację ks. W. Osińskiego za symptomatyczną i wydał zakaz dla wszystkich duchownych Diecezji Warmińskiej pełnienia jakichkolwiek mandatów w organach parlamentarnych. Zakaz ten rozumiano dwojako. Po pierwsze, władze kościelne uznały to za jedyne rozsądne wyjście w sytuacji, gdy katolicy nie mogą przeciwstawić się nazistowskiemu programowi politycznemu, nie powinni brać na siebie odpowiedzialności za tego rodzaju rządy poprzez uczestnictwo w organach parlamentarnych. Po drugie, wszelkie ewentualne potknięcia polityczne katolików, naziści mogli wykorzystać dla swej akcji rozsadzania Kościoła katolickiego od wewnątrz. Działacze polscy w szczególności odczuli ten zakaz biskupa M. Kallera, uważając iż przyczynił się on do osłabienia polskiego ruchu narodowego. Rozmowy konsularne w Olsztynie A. Zalewskiego z ks. kanonikiem Alojzym Marquardtem we Fromborku o tyle sprawę wyjaśniły, iż zgodzono się na konieczną ostrożność Kościoła katolickiego w „szczególnie groźnej dla Kościoła sytuacji”<sup>72</sup>.

Z Akcją Katolicką wiązała się sprawa związków katolickich (7). Likwidacja katolickiej partii *Centrum* nie zadowoliła nazistów. Totalistyczna koncepcja państwa nazistowskiego prowadziła do całkowitej likwidacji jakichkolwiek niezależnych od państwa i partii organizacji. Obawy Kurii Fromborskiej zresztą niedługo się sprawdziły i w 1937 r. wykorzystując tzw. sprawę lidzbarską naziści zabronili na obszarze Diecezji Warmińskiej działalności jakichkolwiek organizacji katolickich<sup>73</sup>. Pociągnięcie gauleitera E. Kocha było w tym zakresie i w tym czasie wyjątkowe nawet na obszarze całej Trzeciej Rzeszy. Najwięcej jednak troski przysparzała biskupowi M. Kallerowi sprawa katolickich związków zawodowych. Monopolizacja nazistowskiego ruchu zawodowego (*Deutsche Arbeitsfront*) miała prowadzić do przeforsowania „światopoglądowych założeń narodowego socjalizmu w stanowym ukształtowaniu społeczeństwa niemieckiego. Państwo autorytatywne (*der autoritäre Staat*) wymaga politycznej jedności całego społeczeństwa, więc i politycznego ujednoczenia wzajemnych stosunków między organizacjami pracodawczymi i organizacjami pracobiorczymi. Wszystkie sprawy więc organizacji pracy przeniesiono w sferę publiczną”<sup>74</sup>. Tym samym rozwiązano wszystkie katolickie i chrześcijańskie związki zawodowe. Podobnie zresztą uczyniono ze związkami zawodowymi innych orientacji politycz-

<sup>72</sup> W. W r z e s i ń s k i, *Polityka*, jw. s. 107.

<sup>73</sup> Alfons Buchholz: *Die Fronleichnamprozession in Heilsberg und ihre Vorgeschichte*. W: EH. Osnabrück 1952 s. 127.

<sup>74</sup> WAPO VIII/3—A/244, informacja polityczna prezesa rejencji olsztyńskiej z 16 IV 1937 r.

nych. Na obszarze Diecezji Warmińskiej szczególnie aktywne były właśnie katolickie związki zawodowe oraz towarzystwa robotnicze. Również i ludność polska należała do katolickiego (szerzej chrześcijańskiego) Związku Zawodowego Polskiego, który włączył się politycznie do Frontu *Morges* (np. Jan Baczewski oraz Fr. Lorkowski)<sup>75</sup>. Dla władz nazistowskich „opozycja religijna” spowodowała zazębianie się spraw związkowych katolickich, chrześcijańskich oraz socjalistycznych. Władze bezpieczeństwa informowały już w połowie 1933 r., iż „komuniści przygotowując się do nowej walki z narodowym socjalizmem chcą przejąć robotników z socjalnej demokracji oraz z chrześcijańskich związków zawodowych. Szukają oni partnerów do walki z narodowosocjalistycznym frontem pracy, nie rezygnując zresztą ze swej akcji antykościelnej i ateistycznej”<sup>76</sup>. Katolicy Diecezji Warmińskiej stali więc przed trudnym wyborem — z jednej strony musieli należeć do narodowosocjalistycznego frontu pracy (*DAF*), z drugiej strony niezależne związki zawodowe były siłą, której w walce z nazizmem nie można było lekceważyć<sup>77</sup>. Zresztą panujący terror nazistowski, zamordowanie w Królewcu posła socjaldemokratycznego Waltera Schütza, aresztowanie działaczy socjalistycznych i katolickich w Prusach Wschodnich i zsyłki ich do obozu pracy przymusowej i karnej w Gródówce (w powiecie cętkim), do obozu koncentracyjnego w Theresienstadt oraz do obozu koncentracyjnego pod Berlinem (*Columbia — Haus*) gruntowały przesłanki sojuszu katolików z socjaldemokratami Prus Wschodnich<sup>78</sup>. Zresztą i katolicy i socjaldemokraci szukali pomocy w komórkach partyjnych w Wolnym Mieście Gdańsku. Ale i tam władzę opanowywali naziści i np. kierownik partii katolickiej *Centrum* w Gdańsku dr Richard Stachnik był również szykanowany i wysiedlony przez nazistów<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Sprawa obejmowania Polonii w Niemczech przez Front *Morges* wymaga specjalnego opracowania. Jan Baczewski wielokrotnie informował autora o spięciach na tym tle w Związku Polaków w Niemczech. Sprawy tej nie porusza ostatnia praca na ten temat — Henryk Przybylski: *Front Morges w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa 1972 s. 86 przedstawiając tylko formowanie się opozycji antysanacyjnej, przeciwstawiającej się radykalizmowi tak z lewej jak i prawej strony. Działacze polscy w Prusach Wschodnich (przede wszystkim ks. Wacław Osiański) w oparciu o program katolicki (szkoły wyznaniowej, zarzucenia koedukacji, przystosowania programu i czynności szkół do zasad nauki katolickiej) widzieli w programie Frontu *Morges* podstawę jedności działania Polonii w Niemczech.

<sup>76</sup> WAPO VIII/3—A/344, informacja policyjna z 28 III 1933 r.

<sup>77</sup> WAPO VIII/3—A/245 informacja policyjna z 6 II 1933 r. Sprawa ewentualnej współpracy chrześcijańskich związków zawodowych z przygotowawaną w połowie 1933 r. „akcją komunistyczną” wymaga również szczegółowego opracowania. Wobec niebezpieczeństwa narodowego socjalizmu trzeba było reagować na hasła podjęcia walki a „nie bezbronnego dania się zamordować”. Próby nawiązania takich kontaktów z chrześcijańskim związkiem zawodowym podejmowali posłowie komunistyczni z Prus Wschodnich P. Geisler, H. Hausmann oraz redakcja komunistycznej gazety *Echo des Ostens*. Kontakty te przerwane zostały jednakże już w stadium początkowym, gdy w połowie kwietnia 1933 r. nastąpiło masowe aresztowanie działaczy komunistycznych w Prusach Wschodnich.

<sup>78</sup> Wilhelm Matull, Max Sommerfeld: *Der Anteil der ostpreussischen Arbeiterbewegung am Widerstand gegen den Nationalismus. Jahrbuch der Albertus Universität Würzburg* 1967 Bd. XVII s. 58.

<sup>79</sup> B. Stasiowski, Akten, jw. s. 121.



## IV. WALKA Z PROPAGANDĄ NAZISTOWSKĄ

Kolejnym punktem spięcia między nazistami a „opozycją religijną” była kwestia młodzieżowa (8). Chodziło przede wszystkim o wagę jaką przywiązywali naziści do kwestii młodzieżowej. Otóż z chwilą przejęcia władzy naziści w zasadzie zamknęli przyjmowanie nowych członków do partii. Członkami partii odtąd mogli zostać tylko ci, którzy co najmniej 4 lata byli członkami młodzieży hitlerowskiej (*Hitlerjugend* lub *Bund Deutschen Mädchen*). To pociągnięcie miało zapewnić zwartość ideologiczną partii nazistowskiej. Dochodziło więc do zasadniczych spięć między władzami młodzieży hitlerowskiej a wyznaniowymi organizacjami młodzieżowymi, które posiadały jeszcze, chociaż minimalny, wpływ na życie organizacyjne młodzieży. Duchowieństwo oficjalnie krytykowało „monopol nazistów w pracy nad młodzieżą, wskazując na nienormalne stosunki i warunki pracy w *Hitlerjugend*”<sup>80</sup>. Przytaczano jako przykład demoralizującej młodzież pracy nazistowskich organizacji młodzieżowych sprawę Ryszarda Banackiego z Wielkich Konopek w powiecie giżyckim. Chodziło o stosowanie masowego donosicielstwa, braki w podstawowym wychowaniu tak młodzieży jak i ich wychowawców, starcia z rodzicami występujące na porządku dziennym. Kuria Fromborska uznała, iż tego rodzaju stosunki są wyrazem nie tylko metod „wychowania policyjnego”, lecz również ustalonego na zjeździe partyjnym w 1934 r. „monopolu organizacyjnego *HJ* oraz stosowania zasady jednolitości ruchu młodzieżowego”<sup>81</sup>. Uznano, iż pociągnięcia organizacyjne zmierzające do realizacji tych zasad tylko pogłębiały kryzys w wychowaniu młodzieży. Chodziło więc o „mianowanie przywódcy młodzieży Rzeszy, wcielenie wszystkich związków młodzieżowych do *HJ*, przejęcie wszystkich ośrodków wychowania młodzieżowego (*Jugendherbergswerks*) przez *HJ*, wcielenie wszystkich ewangelickich organizacji młodzieżowych do *HJ* (w grudniu 1933 r.), ogłoszenie zasad wychowawczych niezgodnych z prawami rodziny itd.”<sup>82</sup>. Kuria Fromborska we wcieleniu ewangelickich organizacji młodzieżowych widziała dowód, iż również istnienie katolickich organizacji młodzieżowych było zagrożone. Świadczyły zresztą o tym enuncjacje władz nazistowskich, które podkreślały na każdym kroku, iż „różnice wyznaniowe nie mogą zagrażać jedności narodowej młodzieży”. Zresztą obawy te potwierdzał przywódca młodzieży nazistowskiej Baldur von Schirach, który 27 marca 1934 r. w Królewcu stwierdzał, iż „następnym zadaniem będzie wcielenie do *HJ* katolickich

<sup>80</sup> WAPO VIII/3—A/375 informacja policyjna z 12 VIII 1937 r.

<sup>81</sup> R. Urban, jw. s. 18.

<sup>82</sup> WAPO VIII/7—754, informacja policyjna z 19 V 1939 r. Mianowanie przywódcy młodzieży nazistowskiej (*Jugendführers des Deutschen Reichs*) nasiliło agresywność młodzieży nazistowskiej wobec ruchu katolickiego. Przywódca tej młodzieży Baldur von Schirach często odwiedzał Prusę Wschodnie, w tym i Lidzbark Warmiński, inicjując skoncentrowaną akcję przeciwko młodzieży katolickiej. Kierownik organizacyjny partii nazistowskiej w Królewcu P. Dargel w związku z podróżą przywódcy młodzieży nazistowskiej do Lidzbarka Warmińskiego, wydał odezwę do młodzieży katolickiej, określając całą Akcję Katolicką oraz biskupi ośrodek duszpasterstwa młodzieżowego w Lidzbarku za „instrumenty politycznego katolicyzmu”. (Szczegóły zob. M. Theresia Krause: Staatsbesuch in Heilsberg. W: UE. Osnabrück 1966 s. 233—235 oraz Josef Lettau: Aus der Mapped eines DP. W: E.H. Osnabrück 1952 s. 97).

związków młodzieżowych, jako naturalna konsekwencja założeń totalistycznych (*Totalitätsanspruch*) narodowosocjalistycznego ruchu młodzieżowego". Środkami realizującymi te założenia totalistyczne były: obowiązek rocznej pracy młodzieży na wsi (*Landjahr*), narodowosocjalistyczna szkoła wyższa tzw. *Starnberger See* oraz studencki obowiązek pracy<sup>83</sup>.

Nazistowski program wychowawczy, w szczególności poza szkołą młodzieży wywoływał w Kurii Fromborskiej zasadnicze sprzeczności. Biskup M. Kaller w liście pasterskim z 15 maja 1935 r. z okazji tzw. niedzieli oświaty i wychowania postawił trzy podstawowe problemy — żądania przed władzami nazistowskimi:

A. Szkoła winna wychowywać dzieci w duchu chrześcijańskim, a przede wszystkim rodziny chrześcijańskiej. Punktem wyjścia tego żądania było stanowisko biskupa, jako reprezentanta rodzin katolickich pozabawionych przez nazistów prawa decydowania o kierunku wychowania i nauczania swych dzieci. Zdaniem Kurii Fromborskiej zawsze najlepszą pracę w kształtowaniu młodzieży spełnia rodzina.

B. Obowiązek jednorocznej, przymusowej pracy dzieci na roli jest bezprawiem. Biskup M. Kaller zaznaczał, iż „jest to celowe i świadome odrywanie 13—14-letnich dzieci od ich naturalnego związku jaką jest rodzina i Kościół”<sup>84</sup>. Zresztą temu celowi służyć miał nie tylko jednoroczny okres pracy, ale i organizowanie wakacyjnych kolonii dziecięcych. Władze nazistowskie wyraźnie stwierdzały, że „kolonie letnie dla dzieci muszą realizować narodowosocjalistyczny punkt widzenia, ustalone przez wschodniopruskie kierownictwo partyjne. Kryteria wyboru dzieci na kolonie to przede wszystkim względy narodopolityczne oraz narodowosocjalistyczne”<sup>85</sup>.

C. Konieczność odsunięcia walk politycznych od szkoły. Naziści stosując terror polityczny i policyjny w walce o młodzież, dotykali nim tak czułego instrumentu działania jakim była szkoła. Trzy charakterystyczne obrazki są tego ilustracją. Pierwszy dotyczył Malborka, w którym na tle walki o młodzież doszło 18 sierpnia 1935 r. do tzw. „czarnej niedzieli”. Pretekstem do otwartej walki między młodzieżą nazistowską a katolicką były pogłoski o mającej nastąpić konfiskacie majątku i mienia kościelnego oraz wywiezienie działaczy katolickich Malborka do obo-

<sup>83</sup> WAPO VIII/7—812, informacja policyjna z 29 X 1939 r. Duchowieństwo Diecezji Warmińskiej w kazaniach stale podkreślało prawo Kościoła do wychowania młodzieży. Na tym właśnie tle dochodziło do zasadniczego spięcia między Kościołem a totalnie zorganizowanym państwem narodowo-socjalistycznym, które również nie chciało zrezygnować z wpływów wychowawczych. Sytuacja Kościoła ewangelickiego w tym zakresie była dla Kościoła katolickiego ilustracją zamierzeń III Rzeszy. Otóż młodzież ewangelicka (*Evangelisches Jugendwerk*) do ukończenia 18-go roku życia została wcielona do *Hitlerjugend*, która miała jej zapewnić polityczno-państwowe wychowanie. Tylko dwie niedziele i dwa popołudnia w miesiącu młodzież ewangelicka mogła uczyć się na swe wyznaniowe zajęcia. „Tym sposobem zapewniono jednolite państwowe wychowanie, kierowane przez państwo. Co więcej tylko ta młodzież, która należała do *HJ* mogła być równocześnie członkiem młodzieży ewangelickiej. Mimo konkordatu wpływy wychowawcze Kościoła katolickiego są również ograniczane, np. przez rozwiązanie partii *Centrum*, która reprezentowała w parlamencie interesy Kościoła, zakaz udziału duchownych w życiu politycznym oraz organizacyjnym...”.

<sup>84</sup> *FK* 15 V 1935 nr 18.

<sup>85</sup> Staatliches Archivlager Göttingen, Rep. 18 Braunsberg nr 1649, informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 20 X 1936 r.

zu koncentracyjnego pod Berlinem<sup>86</sup>. Drugim przykładem to proces szkolny w Pieniężnie. Jego podłożem był zakaz władz nazistowskich z 3 czerwca 1937 r. o urządzaniu w szkole jakichkolwiek uroczystości katolickich. Był to atak skierowany przede wszystkim przeciwko domowi misyjnemu Świętego Wojciecha (werbistów) w Pieniężnie oraz klasztorowi franciszkanów w Stoczku<sup>87</sup>. Trzecim wreszcie przykładem był Lidzbark Warmiński. Naziści chcąc zadokumentować swe zdecydowanie do walki z młodzieżą katolicką urządzili ogólnokrajowe zjazdy młodzieży hitlerowskiej w 1934 r. we Wrocławiu, Królewcu oraz w Lidzbarku Warmińskim. Najbardziej bojowymi wystąpieniami były przemówienia przywódcy młodzieży nazistowskiej Baldura von Schiracha i jego świąty właśnie w Lidzbarku Warmińskim. Celem tych wystąpień było zagłuszenie miejscowego, katolickiego ruchu młodzieżowego. Podobne wystąpienia nazistów miały miejsce w Lidzbarku Warmińskim w 1937 r. Ponieważ zbiegły się one ze świętem Bożego Ciała doszło w czasie procesji do otwartego starcia katolików z młodzieżą nazistowską oraz policją. W rezultacie działaczom katolickim wytoczono proces sądowy w Królewcu w dniach od 1—3 lipca 1937 r. Dalszą konsekwencją wydarzeń lidzbarskich było wydanie przez gauleitera E. Kocha zakazu działania na obszarze Diecezji Warmińskiej jakichkolwiek organizacji katolickich<sup>88</sup>. Tym sposobem naziści zamierzali zniwelować całkowicie prace lidzbarskiego Biskupiego Wydziału Duszpasterstwa Młodzieżowego, w którym główną rolę odgrywali księża Alfons Buchholz, Josef Lettau, Josef Steinki oraz Ludwig Wolker<sup>89</sup>.

W polityce „zacieśniania Kościoła do zakrystii” doszło do znacznego ograniczania piśmiennictwa katolickiego (9). Naziści wykorzystywali do tego celu różne środki. Przede wszystkim starali się zlikwidować wydawnictwa katolickie. I tak wykorzystując trudności finansowe katolickiego czasopisma w Lidzbarku Warmińskim *Warmia*, przejęli je i nie zmieniając tytułu przekształcili na pismo nazistowskie. Chcąc przeszkodzić w tuszowaniu wydawcy dziekan lidzbarski ks. A. Buchholz informował wiernych o niezgodnych z duchem katolicyzmu artykułach *Warmii*<sup>90</sup>. Podstawowym jednakże instrumentem tego ograniczania była cenzura nazistowska. Wprowadzono bowiem swoistego rodzaju cenzurę prewencyjną w postaci kierowników wydawnictw (*Schriftleiter*) obok istniejącej cenzury policyjnej (*Polizeipresse*). Kierownicy wydawnictw musieli figurować na „liście zawodu”, prowadzonej przez Związek Prasy Niemieckiej oraz posiadać zezwolenia policyjne na rozpowszechnianie druku. Instytucja „kierownika wydawnictw” była specjalnie wygodnym narzędziem nazistów w ich walce z wydawnictwami katolickimi, które albo likwidowano, gdy nie mogły uzyskać ujęcia swego kierownika na „liście zawodu”, albo naziści wprowadzali na to stanowisko ludzi sobie

<sup>86</sup> Ernst L. a w s: Was ging 1935 in Marienburg vor? W: E.H. Osnabrück 1954 s. 146.

<sup>87</sup> WAPO VIII/7—122, informacja policyjna prezesa rejencji królewieckiej z 18 IX 1938 r. Policja szczególnie inwigilowała ojca werbistę Huberta Waltera z powodu wydania przez niego broszury: Trit auf, ob gelegen, ob ungelegen.

<sup>88</sup> WAPO VIII/7—117, zarządzenie rejencji olsztyńskiej z 17 XI 1937 r.

<sup>89</sup> J. Lettau, Prälat, jw. s. 143.

<sup>90</sup> A. Buchholz, jw. s. 118.

wygodnych<sup>91</sup>. Na obszarze Diecezji Warmińskiej szczególnie szalała zresztą cenzura policyjna. Mnożyły się liczne konfiskaty wydawnictw, prasy i broszur katolickich, wychodzących z ośrodka braniewskiego lub z Kurii Fromborskiej. Zwalczano szczególnie zajadle te wydawnictwa, które podejmowały dyskusję z programem działania nazistów. I tak 3 stycznia 1934 r. skonfiskowano broszurę pt. *O prawach młodzieży katolickiej*<sup>92</sup>. 3 lipca 1934 r. rejencja olsztyńska skonfiskowała nr. 26 *Erm-ländisches Kirchenblatt* z 1 lipca 1934 r. za artykuł o pielgrzymkach warmińskich na obszarze polskiego Pomorza; gazeta ta zresztą podlegała szczególnej kontroli prasowej, gdyż była organem Akcji Katolickiej na Warmii<sup>93</sup>. Kolejno konfiskacie ulegały broszury katolickie: *Godzina rozstrzygnięć nadeszła*, *Powrót do Kościoła*, *Rozliczenie polityki niemieckiej*, kazania wielkopostne ks. Fryderyka Verspela, *Wiara w dogmaty czy odczucia rasowe*, praca profesora Alfonsa Konzionata *O rozwoju katolicyzmu*, Michała Schäfflera *O trudnościach życia katolickiego w Niemczech*, Karola Beckmanna *O próbach przezwyciężania wewnętrznych trudności w Kościele ewangelickim*, oraz wiele innych<sup>94</sup>. Policja znajdowała i konfiskowała również w kruchtach kościelnych *Brunatną księgę*, która została wydana przez wschodniopruskich socjaldemokratów w Holandii<sup>95</sup>.

Wydawnictwa te policja konfiskowała z „obawy, iż ich antypaństwowy charakter może wywołać niepokoje oraz dlatego, że rozpowszechniają opinie, iż protestantyzm pod obuchem nazizmu zginie, a przetrwa tylko katolicyzm, który zresztą w ostatecznym rozrachunku zwycięży”<sup>96</sup>. Warto przy tym podkreślić, że Archiwum Państwowe w Królewcu w myśl zarządzenia prezesa rejencji olsztyńskiej z 16 stycznia 1934 r. przejmowało wszystkie skonfiskowane przez policję druki<sup>97</sup>. O nasileniu cenzury policyjnej świadczy charakterystyczne pismo Ministerium Propagandy, które „zwraca uwagę na zbyt masową konfiskatę druków przez policję. Policyjne organa nie są bowiem w stanie ocenić wartości kulturalnej i propagandowej. Może to oceniać tylko Izba Piśmiennictwa Rzeszy (*Reichsschrifttumskammer*) w Berlinie”<sup>98</sup>. Ten spór kompetencyjny ilus-

<sup>91</sup> Sprawy piśmiennictwa katolickiego zajmowały organom policyjnym sporo czasu. Nadzór cenzury nazistowskiej uzewnętrznia się w jej pozostałości aktowej (zob. WAPO VIII/7—14, 628; VIII/3—A/486, 487; VIII/3—A/11; XXX/15—51; XXX/14—111, 112, 429, 430, 763, 764, 765, 1929). Por. T. Grygier: Źródła archiwalne do dziejów Prus Wschodnich okresu nazistowskiego. *KMW* 1970 s. 545—586.

<sup>92</sup> Über die Rechte der Katholischen Jugend. Braunsberg 1933 s. 12.

<sup>93</sup> G. Fittkau, *Zehn Jahre*, jw. s. 224.

<sup>94</sup> Die Stunde der Entscheidung ist da. Braunsberg 1935 s. 17. Hindurch zur Kirche. Frauenburg 1937 s. 21. Abrechnung. Braunsberg 1935 s. 7. Der Weg der deutschen Politik in Wort und Bild. Heilsberg 1938 s. 32. Friedrich Verspel: Dogmenglaube oder Rassegefühl. Heilsberg 1937 s. 72. Alphons Konzionat: Der kommende grosse Monarch und die unter ihm bevorstehende Friedenszeit. Heilsberg 1937 r. 43. Michael Schäffler: Die Glaubensnot der deutschen Katoliken. Braunsberg 1935 s. 65. Karl Beckmann: Handreichung zur Abwehr gegenwärtiger Irrelehren in der evangelischen Kirche. Insterburg 1937 s. 112.

<sup>95</sup> Braunbuch. Amsterdam 1936 s. 68.

<sup>96</sup> WAPO VIII/7—14, informacja policyjna z 9 IV 1934 r.

<sup>97</sup> WAPO VIII/7—14, zarządzenie prezesa rejencji olsztyńskiej z 16 I 1934 r.

<sup>98</sup> WAPO VIII/7—14, pismo Ministerium Propagandy z 7 III 1934 r. Cenzura nazistowska z jednej strony była związana ze Służbą Bezpieczeństwa a z drugiej strony ze Związkiem Prasy Niemieckiej Rzeszy (*Reichsverband der deutschen Presse*). Związek ten spełniał również rolę sądu zawodowego (*Berufsgericht*) oraz w drugiej instancji Najwyższego Sądu Prasowego (*Pressegerichtshof*) w Berlinie.

truje zresztą wyśmienie przekształcanie się państwa niemieckiego w państwo policyjne. Pismo Ministerium Propagandy nie na wiele się przydało; cenzura policyjna działała dalej samowolnie.

Na obszarze Diecezji Warmińskiej ukazywały się w czasie wojny również druki polskie. Kuria Fromborska wydała polski modlitewnik dla ludności polskiej i dla Polaków na robotach przymusowych, tudzież dla jeńców wojennych. Niektóre z druków polskich policja (np. z marca 1940 r.) uznała za szczególnie wrogie i przypuszczała, że są one kolportowane przez miejscową polską ludność specjalnie wśród polskich jeńców wojennych. Kierownik organizacyjny władz partyjnych w Królewcu P. Dargel zamierzał wykorzystać tę sprawę, jako wygodny pretekst do szerszej akcji (aresztowań) wśród miejscowej ludności polskiej<sup>99</sup>.

Sprawa piśmiennictwa katolickiego Diecezji Warmińskiej w czasie rządów nazistowskich w Prusach Wschodnich wymaga osobnego omówienia. W tym miejscu zaznaczyć tylko wypada główne wątki polemiki z nazistami. Sprawa o tyle jest ciekawa, że na obszarze Diecezji Warmińskiej toczył również z nazistami walkę Kościół ewangelicki, który zdaniem Alfreda Rosenberga zdradzał Lutra i „odbywał pielgrzymki do Rzymu”. Oskarżenia ewangelików z Prus Wschodnich o sympatie do katolicyzmu oraz o „polityczne kontakty z Kurią Fromborską” władze nazistowskie stale podtrzymywały<sup>100</sup>. Ataki na nazizm tak w piśmiennictwie katolickim jak i w ewangelickim prowadzono pod różnymi kątami widzenia. Dla ilustracji przytoczę niektóre tezy polemiki prowadzonej z nazizmem przez oba Kościoły. Punktem zaczepienia może być mit *XX-tego wieku* A. Rosenberga<sup>101</sup>. Stwierdza się, że „mit” A. Rosenberga był najważniejszym zapytaniem skierowanym w stronę „posłannictwa bożego chrześcijaństwa”. Publikacja Rosenberga wydawała się tak publiczności katolickim jak i ewangelickim szczególnie charakterystyczna, gdyż uzewnętrzniała istotne przesłanki światopoglądowe nazizmu i musiała budzić sumienia chrześcijańskie do walki. Również Kościoły zobowiązane zostały do przedstawienia „swego urzędowego stanowiska w tej sprawie”. Podjęto więc wysiłek systematyzacji zasad rosenbergowskiej „filozofii”, wykazania jej przeciwstawności zasadom chrześcijańskim oraz

Wszelkie wykroczenia w zakresie treści wydawnictwa powodowały pociąganie kierowników wydawnictw do odpowiedzialności zawodowej, karnej oraz cywilnej.

<sup>99</sup> WAPO VIII/8—6, informacja kronikarska z 16 III 1940 r. Jaka była relacja tych wydawnictw Kurii Fromborskiej z podobnymi wydawnictwami Kurii Wrocławskiej np. śpiewnika polskiego „Droga do nieba” z 1942 r. trudno ustalić, gdyż nie można znaleźć tych wydawnictw (por. *Actes et documents*, jw. vol. 3 s. 688: pismo kardynała Adolfa Bertrama z 7 XII 1942 r.). Niemniej wiążą się one ze stanowiskiem nuncjusza papieskiego w Berlinie Cesare Orsenigo, który informował Stolicę Apostolską, że „restrykcje w praktykach religijnych wobec robotników polskich w Niemczech mają na celu zniszczenie chrześcijaństwa” (Tamże, s. 642 list C. Orsenigo z 24 IX 1942 r.). Kościół katolicki zamierzał wszelkimi sposobami temu przeszkodzić.

<sup>100</sup> A. Rosenberg, *Protestantische*, jw. s. 9.

<sup>101</sup> Kościół katolicki wiązał pracę A. Rosenberga o micie XX wieku z dwiema sprawami. Po pierwsze, jako zbiór zasad neopoganizmu nazistowskiego; po drugie, jako demonstracja polityczna III Rzeszy wobec Stolicy Apostolskiej po ogłoszeniu encykliki papieskiej z 19 III 1937 r. pt. *Mit brennender Sorge*. A. Rosenberg na wrześnieowym nazistowskim zjeździe partyjnym w Norymberdze (w którym wzięli po raz pierwszy udział ambasadorzy Francji i Wielkiej Brytanii), otrzymał za tę książkę tzw. nagrodę narodową. Tym samym książka ta stała się „oficjalnym katechizmem nowej religii germańskiej” (*Actes et documents*, jw. vol. 2 s. 18).

skonfrontowania jej z oficjalnymi naukami Kościoła. Przede wszystkim „religii nazistowskiej” przeciwstawiano naukę o Objawieniu w chrześcijaństwie. W Kościele ewangelickim podjęto nawet próbę rozróżniania między „narodowo-socjalistycznym świeckim ukierunkowaniem”, a „chrześcijańskim boskim ukierunkowaniem”<sup>102</sup>.

Argumenty strony nazistowskiej były również charakterystyczne. Raczej ograniczano się do oskarżeń, szczególnie Kościoła ewangelickiego:

a. W ostatnich dziesiątkach lat nie odcinały się Kościoły, w ogóle chrześcijaństwo od rewolucji marksowskiej i jej kulturalnych oraz politycznych następstw.

b. Z zasady Kościoły chrześcijańskie przeciwstawiały się narodowo-socjalistycznym rozwiązaniom trudności politycznych, społecznych i gospodarczych Niemiec.

c. Nie odrzucono „ducha Republiki Weimarskiej”. Oskarżano przeciwników nazizmu, iż „utworzyli blok polityków z katolickiego *Centrum*, z hierarchii ewangelickiej oraz z ateizmu listopadowej (1918 r. — uwaga T. G.) Republiki Niemieckiej”<sup>103</sup>.

Problemy piśmiennictwa katolickiego Diecezji Warmińskiej są ważne również dla zrozumienia całości spraw „sporu kościelnego”, wzajemnych stosunków między katolicyzmem a Kościołem ewangelickim, wreszcie dla rozwiązania problematyki zakresu działania „chrześcijańskich reżimowych” oraz „duchownych reżimowych”<sup>104</sup>.

Sprawy „opozycji religijnej” na obszarze Diecezji Warmińskiej skupiały się jak w soczewce w problematyce „sporu kościelnego” (*Kirchenstreit*), jeśli chodzi o Kościół ewangelicki oraz w problematyce „walki kościelnej” (*Kirchenkampf*), jeśli chodzi o Kościół katolicki. Zaznaczyć przy tym wypada, że naziści operowali tylko pojęciem „sporu kościelnego” i odnosili je jedynie do Kościoła ewangelickiego. Była to ich określona taktyka działania<sup>105</sup>. „S p ó r k o ś c i e l n y” (10) ujawniał ukryte tendencje nazizmu, którego postępowanie wobec Kościoła ewangelickiego każdej chwili można było przenieść na płaszczyznę walki z Kościołem katolickim<sup>106</sup>. Zresztą już w roku 1936 przeprowadzono taką próbę wobec katolików. Władze nazistowskie poparły na Warmii Niemiecki Ruch Wiary (*Deutsche Glaubensbewegung*) oraz Niemiecki Kościół Narodowy (*Deutsche Volkskirche zum heiligen Graal*)<sup>107</sup>. Nasilenie walki wyznaniowej ze strony nazistów nastąpiło po pobycie Hitlera w Królewcu 18 marca 1936 r. Zewnętrznym wyrazem nasilenia tej walki to przede wszystkim zaognienie spraw szkolnych oraz zewnętrznych objawów „stylu życia” nazistów. I tak kiedy kapelan Fr. Rost z Bisztynka

<sup>102</sup> W. K ü n n e t h, jw. s. XVII oraz H. H ü f f m e i e r, jw. s. 4.

<sup>103</sup> A. R o s e n b e r g, Protestantische, jw. s. 7.

<sup>104</sup> T. G r y g i e r, Źródła archiwalne, jw. s. 551.

<sup>105</sup> WAPO VIII/7—174, informacja policyjna z 17 VI 1937 r. Por. książkę: Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940—1945. Stuttgart 1968 s. 507.

<sup>106</sup> WAPO VIII/7—35, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 XI 1935 r.

<sup>107</sup> WAPO VIII/8—A/2a s. 1259. Sprawy „sporu kościelnego” jakkolwiek dotyczą tylko pośrednio Kościoła katolickiego, niemniej muszą być szczegółowo opracowane z uwagi na to, że Diecezja Warmińska składała się z dwóch wysp katolickich (Warmii i Powiśla) w morzu protestanckim oraz z wielu rozproszonych punktów katolickich na obszarach protestanckich Prus Wschodnich (diaspora katolicka).

odmówił pozdrowienia hitlerowskiego, odebrano mu prawo nauczania religii w szkole<sup>108</sup>. Dalej zarządzeniem z 25 maja 1937 r. pierwszym krokiem do „laicyzacji szkolnictwa” było tzw. przemieszczanie krzyży w klasach na miejsca (ściany) uboczne. To „przemieszczanie krzyży” naziści skrupulatnie przeprowadzali, mimo, iż — jak sami stwierdzali — „wywołało ono w Diecezji Warmińskiej zaniepokojenie i obawy, że przyjdzie okres usuwania bożych męk z ulic i dróg. To jest — informował władze królewieckie landrat reszelski — na rękę Polakom dla celów propagandy narodowej. Ludność coraz więcej mówi po polsku i tym sposobem demonstrowuje swe niezadowolenie”<sup>109</sup>. Podkreślano, że spięcia władz niemieckich (nazistowskich) z Kościołem katolickim wykorzystują w swej agitacji działacze polscy Franciszek Barez, Wacław Jankowski, Jan Lubomirski i August Bykowski. Landrat reszelski przytaczał ilustrację wykorzystywania walki światopoglądowej dla walki narodowej. Działacze polscy „utożsamiają germanizację z poganizmem”. Chwytności tego rodzaju agitacji władze nazistowskie sprawdziły śledząc polskie uroczystości Bożego Narodzenia w szkołach, szczególnie w szkołach polskich w Stanlewie i Malinowie oraz akcję polską w Bisztynku. Okazało się, że obok dzieci polskich i ich rodziców w uroczystościach tych brały udział dzieci i rodzice oficjalnie nie przyznające się do polskości<sup>110</sup>. Co więcej w wycieczce dzieci polskich do Polski pod kierunkiem nauczyciela Leona Kauczora wzięły udział również dzieci ze szkoły niemieckiej<sup>111</sup>.

Władze nazistowskie stwierdzały, że ludność Diecezji była wierna katolicyzmowi, a urządzone procesy księży „robiły złe wrażenie”. To niezadowolenie ludności z prowadzonej walki światopoglądowej wykorzystywali również komuniści, którzy w „szeptanej propagandzie” eksponowali „poganizm” nazistów, pogański „ruch Ludendorffa (*Erich Ludendorff-Bewegung = Deutsche Gotterkenntnis*) atakujący chrystianizm i Chrystusa<sup>112</sup>. Dodając do tego trudności gospodarcze (brak masła, jaj, drobiu, a nawet śledzi, soli i nafty) „można sobie wyobrazić jak komuniści i Polacy wykorzystują niezadowolenie ludności dla swych celów. Zsyłki komunistów (np. K. Mönkego i J. Kuckela) do obozów koncentracyjnych nie wiele pomagają w tłumieniu niezadowolenia ludności”<sup>113</sup>. Wydaje się, iż atmosferę owych czasów wyśmienicie ilustruje raport landrata reszelskiego (w dosłownym tłumaczeniu):

„Nieprzemyślane i niezgrabne przeprowadzenie przemieszczenia krzyży w niektórych szkołach wywołało znaczne niezadowolenie ludności i stało się podstawą nieprawdopodobnych plotek (*Grülmärchen*). Wielu nauczycieli straciło przez to autorytet i wpływ w gminie. Również wójtowie oraz kierownicy partii znaleźli się w trudnej sytuacji. Szczególnie w części powiatu reszelskiego zamieszkałej przez ludność polską i niemiecką dano propagandzie polskiej nowe argumenty. Polacy agitują szermując następującym argumentem -- zamierza się wam zabrać Chryś-

<sup>108</sup> WAPO VIII/7—114, informacja polityczna prezesa rejencji olsztyńskiej z 18 III 1938 r.

<sup>109</sup> WAPO VIII/8—A/2a s. 1058, informacja kronikarska.

<sup>110</sup> WAPO VIII/8—A/2a s. 1052, informacja landrata reszelskiego z 30 IV 1937 r. Chodziło o E. Königsmann, B. Behnke, P. Hensel, E. Paltion, G. Stolla, H. Terkowskiego, G. Hahna i J. Panka.

<sup>111</sup> WAPO VIII/8—A/2a s. 1062, informacja kronikarska.

<sup>112</sup> WAPO VIII/7—144, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 17 III 1939 r.

<sup>113</sup> WAPO VIII/8—A/2a s. 1962, informacja landratury reszelskiej.

tusa oraz wiarę, w Polsce wiara podlega ochronie. Zorganizowane zbiorcze (*Gemeinschaftsschule*) szkoły uznane przez agitatorów jako areligijne, posłużyły za argument za organizowaniem szkół polskich, religijnych. Koniecznym wydaje się zorganizowanie przez administrację państwową oraz przez komórki partyjne wielkiej akcji wyjaśniającej ludności cel i charakter szkół zbiorczych. Jeśli szkoły zbiorcze mają być podstawowym ogniwem szkolnictwa to ich erygowanie musi nastąpić bardzo szybko a nie etapami. Również administracja szkolna musi ostrożnie realizować swe zalecenia, a nie na podobę przemieszczania krzyży, przeprowadzać winna je za wiedzą i porozumieniem wyższych władz państwowych i partyjnych; również miejscowe władze partyjne muszą być o takich pociągnięciach władz szkolnych poinformowane. Tego rodzaju pociągnięcia władz szkolnych powodują natychmiast komplikacje polityczne i narodowo-polityczne oraz wywołują napięcia wśród ludności, co przysparza i państwu i partii niepotrzebnych trudności. Ludność zności cierpliwie jeśli karze się nielubianych i nieporządných duchownych. Nie można jednak dotykać symboli ich przekonań religijnych. Nie można przeciwstawiać się również tradycyjnym zwyczajom. Kiedy biskup warszawski (M. Kaller — uwaga T. G.) w maju 1938 r. przeprowadzał bierzmowanie w powiecie reszelskim, wykorzystał swój pobyt również dla przeprowadzenia wizytacji szkół celem sprawdzenia poziomu nauki religii. Ludność z tradycji przyzwyczajona była do ustrojenia pomieszczeń szkolnych na czas wizytacji biskupa. Obecnie nauczyciele zakazali tego, co wywołało wiele rozgoryczenia wśród ludności. Celem zapobieżenia rozprzestrzeniania się szeptanej propagandy i wyolbrzymiania spięć poleciłem miejscowym władzom policyjnym nakładanie wysokich kar na roznoszących plotki polityczne. Przekazywanie spraw do prokuratur wydaje się niecelowe, gdyż załatwianie ich trwa zbyt długo; natomiast kary policyjne działają odstraszająco.

Na obszarze powiatu zagrożonym przez polską propagandę, jako kierownik powiatowej komórki partyjnej musiałem szczególnie ostro wystąpić przeciwko tej szeptanej propagandzie. Przeprowadziłem osobiste rozmowy z kierownikami lokalnych komórek partyjnych. To doprowadziło do częściowego uspokojenia ludności. Niemniej na przyszłość należy wystrzegać się przedwczesnych pociągnięć przez wszystkie komórki administracji państwowej oraz partyjnej i podciąć pożywkę dla wrogiej propagandy. Wydaje się konieczne oficjalne wyjaśnienie dla ludności przypadku lidzbarskiego i podanie do publicznej wiadomości wrogie wobec państwa nastawienie (do państwa narodowo-socjalistycznego) dziekana Alfonsa Buchholza i jego duchownych. Należy zmusić duchownych by wobec wiernych potępili stanowisko dziekana Buchholza. Również należy poinformować wszystkie organa państwowe i partyjne o wydarzeniach w Lidzbarku, by mogły się one jednolicie ustosunkować do tych nieprzyjemnych wydarzeń, nawet jeśli koniecznością jest unikanie rozgłosu w tej sprawie poprzez notatki prasowe...<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> WAPO VIII/8—A/8, raport landrata reszelskiego z 19 IV 1939 r. Sprawa szkolnictwa jako instrumentu wpajania światopoglądu nazistowskiego brana była pod uwagę przez nazistów od samego początku. Podstawowym pociągnięciem organizacyjnym w tym zakresie była tzw. szkoła zbiorcza (gminna), którą zamierzano jak najszybciej zorganizować (WAPO VIII/7—112, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 18 VIII 1937 r.: „Die Gemeinschaftsschule muss schlagartig geschehen und nicht etappenweise”).



Stanowisko landrata reszelskiego było jednak odosobnione. Ośrodek królewiecki (gauleiter E. Koch) nasilał walkę światopoglądową. Zewnętrznym znowu wyrazem tego nasilania się walki z Kościołem katolickim, było aresztowanie 13 grudnia 1937 r. w Reszlu wydawców katolickich z Wrocławia braci Jana i Wiktora Hohmannów, którzy propagowali na Warmii wydawnictwa katolickie. Uznano ten kolportaż za część składową walki „ideologicznej Kościoła z narodowym socjalizmem”. Zresztą w kościołach Diecezji Warmińskiej w latach 1937—1938 ze szczególnym natężeniem rozprowadzano ulotki, wzywające do utrzymania i obrony wiary katolickiej. Policja np. w lutym 1938 r. masę takich ulotek przechwyciła w Reszlu. Charakterystycznymi dla sprawy były wydarzenia z 10 kwietnia 1938 r. Odbывał się wówczas plebiscyt w sprawie przyłączenia (*Anschluss*) Austrii do Niemiec oraz list wyborczych parlamentu do Rzeszy. Okazuje się, że „250 osób głosowało przeciwko *Anschlussowi* — jak informował landrat reszelski — z powodu zakazu istnienia organizacji katolickich w Niemczech. Jest to swego rodzaju demonstracja polityczna nie tylko przeciwko polityce narodowosocjalistycznej, ale nawet przeciwko oficjalnej polityce Państwa Polskiego, gdyż Związek Polaków w Niemczech polecił głosowanie ludności polskiej według hasła — za *Anschlussem*, przeciwko listom wyborczym do parlamentu Rzeszy”<sup>115</sup>.

Z dnia na dzień władze nazistowskie nasilały terror wobec duchownych Diecezji Warmińskiej. Zdaniem władz nazistowskich w opozycji religijnej na obszarze całej Diecezji najaktywniej działali zakonnicy (jezuici i pallotyni), których placówki usytuowane były w powiecie reszelskim (Świętej Lipce oraz w Reszlu). *Gestapo* chcąc zahamować szczególną aktywność tych ośrodków 12 maja 1938 r. przeprowadziło aresztowania<sup>116</sup>. Zakres akcji policyjnej nazistów w szczegółach nie jest znany bliżej; wiadomo jedynie, że aresztowano między innymi superiora jezuیتów w Świętej Lipce, a ojca Michała Preweckiego (?) (pallotylna) zamierzano postawić przed sądem o popieranie w rozgrywkach politycznych w Berlinie „Wernera Blomberga i jego grupy za to, że są za religią”. Sąd jednakże uwolnił oskarżonego, uznając materiały *Gestapo* za niewystarczające. Wobec tego *Gestapo* przeprowadziło nowe aresztowania 15 lipca 1938 r. wśród pallotynów reszelskich, między innymi ich przeora. Aresztowania nie skutkowały, co więcej — jak meldował o tym landrat reszelski — „spowodowało to wielkie poruszenie wśród ludności, a pallotyni agituja w powiecie za swoim przeorem”<sup>117</sup>. Dla władz reszelskich akcja pallotynów była tym niebezpieczniejszą, że zbiegła się z nowymi ekscesami nazistów (palenie synagog w nocy z 9/10 listopada 1938 r.) potwierdzającymi niejako zarzuty pallotynów o „bezbożnym naziźmie”, aresztowaniami Żydów i zwożeniem ich do Olsztyna, próbami strajków organizowanych przez komunistów (np. w Jezioranach), uroczystościami 25-lecia istnienia polskiego Banku Ludowego w Olsztynie oraz pierwszej rocznicy istnienia Gimnazjum Polskiego w Kwidzynie. Wszystko to utrudniało niesłychanie skuteczną walkę nazistów z zakonnikami, w szczególności z pallotynami<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> WAPO VIII/8—A/2a, raport landrata reszelskiego; informacja kronikarska, s. 1075, 1100.

<sup>116</sup> WAPO VIII/8—A/2a, zapis kronikarski landraty reszelskiej, s. 1101.

<sup>117</sup> WAPO VIII/8—A/27, raport landrata reszelskiego z 16 XII 1937 r.

<sup>118</sup> WAPO VIII/7—112, pismo naczelnego prezesa Prus Wsch. z 28 VIII 1938 r.

Koniec 1938 i początek 1939 r. przyniósł szczególne nasilenie „politycznego spychania Kościoła do zakrystii”. *Gestapo* wykorzystano zresztą do tego „kryzys stosunków polsko-niemieckich w tym czasie”. Zażądało więc od Kurii Fromborskiej wyeliminowania polskiego śpiewu kościelnego oraz kazań polskich w kościołach (np. w Stanclewie), uważając, iż „dotychczasowa akcja w tym kierunku prowadzona przez młodzież hitlerowską nie zdaje egzaminu (wywoływała tylko niepotrzebne spęcia), a usiłowania centrali młodzieży hitlerowskiej dla Warmii w Lidzbarku Warmińskim (dla *HJ*, *Jungvolk* i *BDM*) są bezskuteczne”<sup>119</sup>. Sięgnięto więc po terror ekonomiczny; odmawiać zaczęto przyznawania dodatków rodzinnych rodzicom dzieci, które nie należały do hitlerowskich organizacji młodzieżowych lub brały czynny udział w życiu kościelnym. W stosunku do dzieci polskich wysuwano jeszcze dodatkowy argument — chodziły do szkoły polskiej. Np. w uzasadnieniu odmowy zasiłku rodzinnego A. Behnkemu znajduje się następujące sformułowanie: „jego dzieci chodzą do szkoły polskiej, a starsze dzieci nie należą do żadnych organizacji narodowosocjalistycznych”. Podobnie postąpiono (21 grudnia 1938 r.) z Piotrem Zarembą ze Stanclewa. Protesty nauczycieli polskich ze Stanclewa Stanisława Budycha i Joachima Kokowskiego nie skutkowały. Od 25 maja 1939 r. przystąpiono do bezpośredniej akcji policyjnej (aresztowanie Franciszka Behnkego, Józefa Königsmanna oraz pięciu innych ze Stanclewa, Augusta Bykowskiego i jego trzech siostr z Biskupca Reszelskiego) za szerzenie opinii, że „władze prowadzą walkę z Kościołem, że Polacy i tak dostaną Prusy Wschodnie, że policja chce obłóżyć aresztem biblioteki parafialne i polskie”<sup>120</sup>.

Problemy „sporu kościelnego” najbardziej zbliżały całe zagadnienie do szkolnictwa. Otóż walka o szkołę wyznaniową (11) najbardziej ujawniała przeciwieństwo między Kościołem a władzami nazistowskimi, tym bardziej że problem szkolnictwa jako jednego z ważniejszych instrumentów polityki nazistowskiej władze III Rzeszy stawiały na czele zagadnień państwowych. Rozdział Kościoła od szkoły był zagadnieniem, któremu wiele uwagi poświęcały władze nazistowskie nawet w czasie wojny. Również Kościół wzywał wiernych do wołania „o katolickie szkoły dla katolickich dzieci”<sup>121</sup>. Natomiast nazistów walka światopoglądowa zmuszała do stałych reorganizacji szkolnictwa. Najważniejszym momentem w tej kwestii była ustawa z 7 września 1937 r. dotycząca rozdziału „urzędów szkolnych od kościelnych”, majątkowego rozgraniczania własności kościelnej i państwowej w poszczególnych szkołach<sup>122</sup>. Sprawa szczególnie dotyczyła Diecezji Warmińskiej, która posiadała wiele szkół, w których Kościół był nawet majątkowo bezpośrednio zaangażowany. Podkreślić przy tym wypada, iż do końca wojny władze nazistowskie nie potrafiły ustawy z 1938 r. zrealizować. Na tym tle dochodziło do liczących spiek z poszczególnymi duchownymi, ludnością a nawet dziećmi. Nauczyciele w całej tej akcji byli najbardziej pokrzywdzeni, gdyż całe

<sup>119</sup> WAPO VIII/7—27, informacja policyjna z 17 IX 1939 r.

<sup>120</sup> WAPO VIII/8—A/2a, informacja kronikarska landratury reszelskiej, s. 1155.

<sup>121</sup> J. Schröteler: Bekenntnisschule und Volksgemeinschaft. *EK* 28 IV 1935 nr 17.

<sup>122</sup> WAPO VIII/3—3/375, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 19 XII 1938 r. Zob. *Gesetz-Sammlung* 1939 r. s. 94.

odium niechęci ludności, duchowieństwa i dzieci do nazistowskiej ideologii skupiali na sobie. Miejscowe władze państwowe i partyjne starały się częściowo przesunąć walkę o szkołę na walkę narodową. Akcja ta jednak nie udawała się. Duchowni (np. ks. O. Wein z Frączek Reszelskich) widzieli problem szerzej i podkreślali, że za walką z ludnością polską kryje się również walka z Kościołem, że aresztowania przeprowadzane przez *Gestapo* wśród ludności polskiej mają również podkład wyznaniowy. Dlatego też protestowano przeciwko masowemu aresztowaniu wśród ludności polskiej w dniu 15 maja 1939 r. Wprawdzie po kilku dniach 25 maja 1939 r. część aresztowanych została zwolniona, ale był to sygnał „co czeka ludność polską i katolicką — jak podkreślali księża — jeśli naziści poczują się dość silni do otwartej walki z Kościołem”<sup>123</sup>. Do wiadomości publicznej zresztą dotarły wyniki narady w *Gestapo* olsztyńskim z dnia 25 maja 1939 r. jak i wyniki narady landratów rejencji w Olsztynie, jaka przeprowadzona była 31 lipca 1939 r. Wybuch wojny przyspieszył akcję policyjną. 4 września 1939 r. zaaresztowano wszystkich polskich nauczycieli, 6 września podjęto aresztowania wśród ludności polskiej (miejscowej) jako pociągnięcia prewencyjne<sup>124</sup>. Wprawdzie prezes rejencji olsztyńskiej już 25 sierpnia 1939 r. zaproponował miast aresztowań zarządzenie „branki do wojska” wśród miejscowej ludności polskiej i działaczy katolickich, ale niemieckie władze wojskowe zwlekały z zarządzeniem „branki”, mimo iż landraci meldowali, że „polska ludność zachowuje się (np. w Stanclewie) wyzywająco, jak np. Augustyn Hahn”<sup>125</sup>.

Kościół prowadził szczególnie ostrą walkę z „narodowosocjalistyczną nauką o wychowaniu obywatelskim i światopoglądowym w szkole”<sup>126</sup>. Na tym też tle dochodziło do szczególnie gwałtownych spięć. Uznano, iż właśnie na tym polu Kościół chcąc być w zgodzie z podstawowym swym obowiązkiem niczego nie może zaniedbać. Toteż gdy kardynał Adolf Bertram, początkowo ostro walczący z nazistowskim „neopoganizmem”<sup>127</sup> na obszarze archidiecezji wrocławskiej, później zamierzał nieco złagodzić spięcia „na tle nauki światopoglądowej w szkole” i 21 kwietnia 1940 r. wydał list pasterski w tej sprawie, biskup warmiński M. Kaller nie dopuścił do ogłoszenia tego listu na obszarze swej Diecezji. Podobnie jak znaczna część episkopatu niemieckiego uznał, iż układy w sprawach szkolnych z nazistami są nieodpowiednie<sup>128</sup>. Biskup M. Kaller uznał, iż nie może być zgody między rodzicami i Kościołem a szkołą i hitlerowskimi organizacjami młodzieżowymi propagującymi poganizm. Całkowity rozdział Kościoła od szkoły, jak to przewidywała ustawa z 1938 r., „prowadzi tylko do bezbożnego wychowania”<sup>129</sup>.

Wybuch wojny naziści starali się wykorzystać również dla ograniczenia wpływów Kościoła przede wszystkim w szkolnictwie. Okres wyjątkowy i ogłoszony przez E. Kocha stan wyjątkowy w Prusach Wschod-

<sup>123</sup> WAPO VIII/7—42, informacja policyjna z 18 V 1939 r.

<sup>124</sup> WAPO VIII/7—127, informacja prezesa rejencji olsztyńskiej z 7 IX 1939 r.

<sup>125</sup> WAPO VIII/8—6, informacja kronikarska landratury reszelskiej, s. 11.

<sup>126</sup> H. Boberach, jw. s. 423.

<sup>127</sup> Kardinal Bertram gegen das Neuheidentum. EK 5 V 1935 nr 18.

<sup>128</sup> H. Boberach, jw. s. 416.

<sup>129</sup> WAPO VIII/3—A/289, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 18 IX 1938 r. Chodzi o realizację ustawy o oddzielenie urzędów kościelnych i szkolnych. („Trennung daurend vereinigter Schul- und Kirchämter”).

nich (E. Koch został mianowany Komisarzem Obrony Prus Wschodnich) pozwalał na ograniczenie choćby piśmiennictwa katolickiego przeznaczanego do nauki religii. Wysiłki władz nazistowskich nie przyniosły jednakże większych rezultatów. Władze bezpieczeństwa stwierdzały znaczny wzrost „opozycji religijnej w latach 1939—1941. Sygnalizujemy w szkołach charakterystyczny fakt — poszczególne wyznania uprawiają propagandę w małych formach w postaci broszur, ulotek i pisemek”<sup>130</sup>. Wbrew przypuszczeniom nazistowskich polityków, iż rok 1942 winien przynieść zmianę w stanowisku Kościoła (z uwagi na wojnę z ZSRR), „opozycja religijna” w dalszym ciągu potęgowała się. Propaganda kościelna na obszarze Diecezji Warmińskiej w tzw. małych formach przebiegała sprawnie. *Gestapo* postanowiło przeciwstawić się tej Akcji Katolickiej na Warmii na dwu drogach:

A. Konfiskatą policyjną wszystkich druków i ulotek, które w jakiegokolwiek formie podnoszą kwestię walki wyznaniowej. Konfiskatą objęto również druki protestanckie<sup>131</sup>. Typowym dla tej akcji jest zarządzenie E. Kocho z 4 kwietnia 1942 r. w którym stwierdzał, że „w porozumieniu z Ministerium Propagandy oraz z Izłą Piśmiennictwa Niemieckiego przygotowano metody zmierzające do znacznego ograniczenia propagandy wyznaniowej. Wprawdzie oficjalnie Kościoły zobowiązują się do przestrzegania obowiązujących w tym zakresie zarządzeń, w rzeczywistości jednakże próbują na wszelkie sposoby obejść zarządzenia. Dlatego policja prasowa winna odąd stosować następujące wytyczne:

a. Wszystkie druki małych form (ulotki, prospekty itd.) jeśli nie posiadają żadnych danych wydawcy, należy na podstawie ustawy prasowej z 1874 r. konfiskować.

b. Wszystkie druki małych form posiadające dane wydawcy, przelać do Naczelnego Prezydium w Królewcu dla oceny i podjęcia ewentualnej decyzji o konfiskacie druku.

c. W razie konfiskaty druku należy rozpoznać autora druku celem pociągnięcia go do odpowiedzialności.

d. Konfiskowanie śpiewników kościelnych, podręczników do nauki religii, katechizmów oraz modlitewników wykładanych w kościołach nie jest możliwe, gdyż druki te nie podlegają kompetencji Izby Piśmiennictwa Niemieckiego Rzeszy”<sup>132</sup>. Policja miała szczególnie zająć się właśnie tą ostatnią grupą druków kościelnych, przez nie bowiem najpełniej Kościół infiltruje nawet „do naszej narodowosocjalistycznej szkoły zbiorczej, która w rzeczywistości ma wymazać z rozwoju narodu niemieckiego negatywny chrześcijaizm. Kościół katolicki na Warmii zdecydowanie występuje przeciwko hasłu: jeden naród, jedna szkoła”<sup>133</sup>.

*Gestapo* olsztyńskie stwierdzało, iż na obszarze Diecezji Warmińskiej pojawiały się stale czasopisma i ulotki wyznaniowe pochodzące z zagranicy (katolickie jak i ewangelickie). W niektórych okresach (w latach 1939 i 1940) przeważały nawet druki ewangelickie jak: *Postanien* *Pokoju*, wydawane przez synod ewangelicki Stanów Zjednoczonych A.P.,

<sup>130</sup> WAPO VIII/7—2, raport policyjny z 16 X oraz 9 IV 1942 r.

<sup>131</sup> Np. *Preussische Zeitung* oraz ulotki Fr. Hillego z ośrodka królewieckiej opozycji ewangelickiej.

<sup>132</sup> WAPO VIII/7—1, zarządzenie naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 4 IV 1942 r.

<sup>133</sup> WAPO VIII/7—124, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 12 IX 1938 r.

ulotki informujące o zesłaniu do obozu koncentracyjnego pastora Martina Niemöllera<sup>134</sup>. Najwięcej jednakże druków pojawiało się z ośrodka braniewskiego (z kręgu *Katholisches Volksblatt*), skierowywane zwykle do członków dawnych zlikwidowanych przez nazistów chrześcijańskich związków zawodowych. Te ostatnie ulotki rozpowszechniać mieli przede wszystkim członkowie Zjednoczenia Zawodowego Polskiego oraz polskiej Narodowej Partii Robotniczej, którzy od 1938 r. byli pod wpływami zorganizowanego przez Ignacego Paderewskiego, Wojciecha Korfantego oraz generała Władysława Sikorskiego Frontu *Morges*<sup>135</sup>. Służba bezpieczeństwa SS wydawała również zakazy wygłaszania kazań przez poszczególnych księży. Na obszarze Diecezji Warmińskiej dotknęło to przede wszystkim franciszkanów (np. ojca Albrechta Wiesego) oraz jezuitów (ojców Fr. Piepera, J. Kaspara, Augusta Dehnego, E. Freiburga, J. Bicheroux i J. Lutterbacha). Policja prasowa zakazała również rozpowszechniania serii wydawniczej jezuickiej (*Zeitfragen* oraz *Katholische Missionen*)<sup>136</sup>.

B. Drugą drogą przeciwstawienia się *Gestapo* katolickiej akcji propagandowej w obronie wyznaniowości szkół była próba formowania „reżimowych duchownych” oraz „reżimowych katolików”. Ilustracją opanowywania szkół katolickich przez te grupy „katolików” może być ingerencja w życie wewnętrzne Akademii Hozjańskiej w Braniewie. Gauleiter E. Koch osobiście zajął się tą sprawą<sup>137</sup>. Akcją swą naziści zamierzali objąć tak profesorów jak i studentów Akademii. Punktem zaczepienia mieli być studenci pochodzący z Gdańska (nawet polscy), którym zaproponowano zamianę obywatelstwa Wolnego Miasta Gdańska na obywatelstwo III Rzeszy. Akcję tę na polecenie E. Kocha prowadził w Braniewie Gerhard Zirwas, podwładny kierownika partyjnej komórki narodowościowej w Królewcu L. Pennera. Akcja ta zresztą wiązała się z prowadzonym przez nazistów „rejestrzem narodowym”, mającym w czasie wojny pomóc w opanowywaniu masy ludzkiej<sup>138</sup>, oraz z budowanym w czasie wojny tzw. lidzbarskim trójkątem obronnym. Okazuje się bowiem, że właśnie powiaty warmińskie w planach strategicznych niemieckich władz wojskowych odgrywały zasadniczą rolę<sup>139</sup>.

Walka o szkołę wyznaniową toczyła się więc na różnych płaszczyznach, a Kościół wykorzystywał wszystkie możliwe środki by szczególnie informować wiernych o przebiegu tej walki. Stanowisko biskupa M. Kallera wobec listu pasterskiego kardynała Adolfa Bertrama okazało

<sup>134</sup> Martin Niemöller in Konzentrationslager. Königsberg 1938 s. 7. Erygowanie 13 IX 1935 r. w Królewcu nowego odłamu ewangelickiego Kościoła tzw. *Bekennende Kirche*, który tę broszurę wydał, jego stosunki z katolickim ośrodkiem w Braniewie wymagają osobnego omówienia. *Bekennende Kirche* w Prusach Wschodnich odgrywała znaczną rolę, mimo iż do walki z tym odłamek włączyły się już pod koniec 1934 r. najwyższe czynniki partyjne nazistów. Prześladowania pastorów związanych z tym odłamek wyznaniowym stale się nasilały i doszło do tego, że do roku 1939 r. *Gestapo* zaarrestowało ponad 100 duchownych (zob. F. Gause, jw. Bd. 3 s. 152).

<sup>135</sup> WAPO VIII/7—724, informacja policyjna z 17 V 1938 r.

<sup>136</sup> WAPO VIII/7—2, jw. z 5 IX 1938 r.

<sup>137</sup> WAPO X/2—A/88, jw. z 10 XI 1940 r.

<sup>138</sup> T. Grygier, Źródła archiwalne, jw. s. 551.

<sup>139</sup> WAPO X/2—A/88, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 26 X 1940 r. oraz z 26 IV 1940 r. Dalej WAPO VIII/7—17, informacja policyjna z 21 XI 1939 r.

się słuszne. Kompromis w tej sprawie z władzami nazistowskimi był niemożliwy. 25 lipca 1940 r. władze państwowe zarządziły likwidację nauki religii w szkole. Księża w Olsztynie natychmiast podjęli wysiłek zorganizowania nauki religii w kościołach. Ustosunkowując się do ostatnich zarządzeń władz nazistowskich biskup M. Kaller 19 maja 1941 r. mówił do młodzieży, że „musi się liczyć z tym, iż władze będą zamykały kościoły, że będą prześladowania religijne”<sup>140</sup>. 22 lipca 1941 r. episkopat wydaje list pasterski, w którym analizował nadchodzące „trudne czasy dla Kościoła w Niemczech” oraz przypominał o prawie Kościoła do wychowania młodzieży i nienaruszalności „praw osobistych człowieka do własnych przekonań”<sup>141</sup>. Księża Diecezji Warmińskiej przypominali o odpowiedzialności rodziców i księży za prawidłowe wychowanie młodych ludzi, wskazując iż cele wychowawcze nazistów są sprzeczne z podstawowymi prawami natury<sup>142</sup>. Np. ks. A. Schulz z Braniewa podkreślał, iż „prawdziwi bohaterowie muszą być moralni, etycznie nie mogą zawieść. Obecna wojna jest próbą generalną moralności poszczególnego człowieka i sprawdzianem etyki propagowanej w szkole”<sup>143</sup>. Wyznanie to jest o tyle symptomatyczne, że wygłoszone zostało w Braniewie 19 grudnia 1940 r. Przewidywania ks. A. Schulza o negatywnych skutkach wychowania nazistowskiego się sprawdziły.

„Odkonfesjonalizowanie” szkoły jeszcze w roku 1942 przebiegało opornie, stwierdzało *Gestapo* 26 października 1942 r.<sup>144</sup>; co więcej Kościół korzystając z nasilających się trudności państwa nazistowskiego, podejmował wysiłki dla rozszerzenia swej działalności w obronie wyznaniowości szkoły. Jednym z przejawów tej nowej „ofensywy kościelnej to rozszerzanie muzyki i pieśni kościelnej, nawet polskiej. Łącząc sprawy szkolne z kościelnym prawem naturalnym do języka ojczystego wiernych w praktyce kościelnej Kościół przeciwstawia się interesom państwowym. I tak Liceum *Hosianum* w Braniewie, prowadząc lektorat języka polskiego utrudnia proces germanizacyjny ludności polskiej; przyjmując zaś studentów polskich z Gdańska wzmacnia duchowieństwo polskie Diecezji Warmińskiej. Dlatego — stwierdzały władze bezpieczeństwa — konieczna jest stała inwigilacja Liceum”<sup>145</sup>.

#### V. OPIEKA WYZNANIOWA NAD CUDZOZIEMCAMI I JEŃCAMI WOJENNYMI

Okazuje się, że nawet na tak odległym obszarze od zagadnień politycznych jak problemy stosunków wobec znajdujących się w III Rzeszy pracowników na robotach przymusowych oraz jeńców wojennych może również dojść do zasadniczych spięć między Kościołem a państwem nazistowskim. Spięcia na tym tle z władzami policyjnymi były na porządku dziennym na obszarze Diecezji Warmińskiej. Wprawdzie dla centralnego obozu jenieckiego w Prusach Wschodnich w Stablaku istniało duszpaństwo katolickie, którym kierował ks. Josef Bonk, niemniej przepro-

<sup>140</sup> WAPO Katasteramt Heilsberg 8/1—5, informacja policyjna z 14 VI 1940 r.

<sup>141</sup> H. Boberach, jw. s. 516.

<sup>142</sup> Tamże, s. 482.

<sup>143</sup> Tamże, s. 747—751 oraz WAPO X/2—A/88, zarządzenie policyjne z 19 XII 1938 r.

<sup>144</sup> WAPO VIII/7—145, informacja policyjna z 26 X 1942 r.

<sup>145</sup> WAPO VIII/7—231, informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 19 XI 1939 r.

wadzona dekoncentracja jeńców wojennych na poszczególne miejsca pracy wysunęła na czoło sprawę opieki religijnej sprawowanej przez poszczególne parafie katolickie. Sprawy tej opieki religijnej zasygnalizował już pod koniec 1939 r. ks. Leon Kamiński. Biskup M. Kaller również w tej sprawie interweniował u władz wojskowych<sup>146</sup>. Do generalnego uregulowania zagadnień opieki religijnej nad Polakami (12) na przymusowych robotach oraz nad polskimi jeńcami wojennymi w zasadzie nie doszło. Poszczególni księża rozwiązywali tę kwestię indywidualnie. W rezultacie dochodziło do ostrych nieraz spięć przede wszystkim z nazistowskimi władzami policyjnymi. Służba bezpieczeństwa SS uznała bowiem, iż ona była przede wszystkim powołana do szczególnego nadzoru nad opieką wyznaniową tych dwu zbiorowisk ludzkich (robotników przymusowych i jeńców wojennych)<sup>147</sup>. Sprawa o tyle się komplikowała, że na obszarze Prus Wschodnich znalazły się trzy zasadnicze grupy ludnościowe wobec których władze nazistowskie stosowały różnego rodzaju metody postępowania. Pierwsza grupa, licząca ca. 50 000 ludzi to grupa obywateli polskich (różnych zresztą narodowości), którzy z różnych przyczyn na przestrzeni marca i sierpnia 1939 r. przeszli przez granicę; druga grupa, licząca w różnych okresach od 70 000 do 120 000 osób, które po wrześniu 1939 r. zesłano z ziem polskich na roboty przymusowe do Prus Wschodnich; trzecia grupa, to polscy jeńcy wojenni również w różnych okresach liczący od 30 000 do 60 000 osób, do których po 1940 r. dołączyli jeńcy przede wszystkim francuscy i innych narodowości<sup>148</sup>. Jeśli przyjąć, iż Prusy Wschodnie liczące przeszło 2 miliony mieszkańców posiadały około 340 000 katolików, wprowadzenie na obszar Diecezji Warmińskiej znacznej ilości Polaków na roboty przymusowe oraz polskich jeńców wojennych władze nazistowskie uznały za szczególnie niebezpieczne dla państwa niemieckiego z dwu powodów: po pierwsze, następowało zdynamizowanie kwestii polskiej na Warmii i Mazurach; po drugie, na obszarze Prus Wschodnich powiększała się (przebiegnie o około 150 000 ludzi) rzesza katolików, co „wobec nasilającej się opozycji religijnej może mieć niekorzystne dla władz państwowych znaczenie”<sup>149</sup>.

Władze nazistowskie próbowały rozwiązać sprawę różnie. Wychodzono od projektu całkowitego zamknięcia Prus Wschodnich przed napływem i polskich robotników i jeńców wojennych, do skoncentrowania polskich jeńców wojennych w pięciu obozach jenieckich<sup>150</sup>. Trudności na rynku pracy nie pozwoliły na sfinalizowanie tych projektów. Znaczna ilość jeńców wojennych oraz polskich robotników rozlokować musiano w poszczególnych miasteczkach i wsiach Prus Wschodnich<sup>151</sup>. Władze

<sup>146</sup> Ernst Law s: *Erlebnisse in Westpreussen*. W: UE. Osnabrück 1972 s. 97.

<sup>147</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie policyjne z 28 X 1939 r.

<sup>148</sup> WAPO VIII/7—127, informacja policyjna z 10 II 1940 r.

<sup>149</sup> WAPO VIII/7—136, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 I 1940 r.

<sup>150</sup> Obozy jenieckie w Prusach Wschodnich zlokalizowano w Stablaku w powiecie wystruckim, w Kętrzynie, Olsztynku (w Królikowie), w Prabutach (obóz dla oficerów) oraz w Działdowie. Obóz w Działdowie był obozem przejściowym dla jeńców wojennych. W grudniu 1939 r. uległ likwidacji, a przejęty przez SS stał się obozem koncentracyjnym.

<sup>151</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie Dowództwa Korpusu Armii I w Królewcu (*Armeekorps I*) z 22 IX oraz 9 XII 1939 r. Obóz w Działdowie przekształcony został początkowo na obóz pracy (*Arbeitserziehungslager*). Na temat obozów jenieckich

niemieckie stwierdzały z niepokojem, że od samego początku „ludność katolicka przede wszystkim oraz księża katolicy starają się nawiązać kontakty z polskimi jeńcami, a księża dotrzeć do nich z opieką religijną”<sup>152</sup>. By więc sprawa nie przybrała charakteru masowego już 16 listopada 1939 r. *Gestapo* w Olsztynie zorganizowało naradę starostów (landratów rejencji olsztyńskiej) w sprawie odprawiania nabożeństw dla jeńców polskich. Za przykład nieprawidłowego rozwoju opieki religijnej nad jeńcami polskimi przytoczono Jeziorany. W mieście znajdowała się znaczna ilość polskich jeńców wojennych i dla nich od razu proboszcz jeziorański (ks. F. Heyduschka?) urządził nabożeństwa, w których brała również udział miejscowa ludność. Uznano, iż kontakty jeńców z ludnością w kościele są niepożądane<sup>153</sup>. Pod presją raportów policyjnych Ministerium Spraw Wewnętrznych w Berlinie, celem przerwania tych kontaktów jeńców z ludnością miejscową, zarządziło 27 stycznia 1940 r. skoncentrowanie wszystkich jeńców w obozie w Stablaku<sup>154</sup>. Rejencja olsztyńska jednakże sprzeciwiła się takiemu rozwiązaniu sprawy, uważając, iż udział jeńców wojennych w pracach przede wszystkim na roli jest konieczny ze względu na chroniczny brak rąk do pracy. 10 lutego 1940 r. wstrzymano więc zapoczątkowaną koncentrację jeńców. Ale władze policyjne w Królewcu zaznaczały jednak, że „koniecznością jest przerwanie kontaktów ludności miejscowej z jeńcami i wszelkie bliższe stosunki podlegają jak najsurowszym karom”<sup>155</sup>. Również i w późniejszym okresie władze policyjne stale zaznaczały, że „jeńcy wojenni są i pozostaną niebezpiecznym elementem w życiu społeczności niemieckiej”<sup>156</sup>. Nadzorujący jeńców mieli więc utrzymywać ścisłą łączność tak z organami partyjnymi jak i policyjnymi i meldować o wszystkich zjawiskach świadczących o kontaktach ludności cywilnej z jeńcami. Ustalona łączność tych organów z „komendantem obozu jenieckiego w Olsztynku a placówkami *Gestapo* w Olsztynie, Braniewie, Kętrzynie, Giżycku Szczytnie i Działdowie jest wzorowa i winna być przykładem dla pozostałych obozów jenieckich”<sup>157</sup>. Władze wojskowe na początku 1940 r. wydały w Królewcu specjalną broszurę dla ogółu ludności Prus Wschodnich zaznajamiającą społeczeństwo niemieckie jak sobie władze wyobrażają stosunek ludności cywilnej do jeńców wojennych<sup>158</sup>. Motywem

zob. szczegóły Szymon Datner: 55 dni (1 IX — 25 X 1939) Wehrmachtu w Polsce. Warszawa 1967 s. 66 oraz Z. Konečný, F. Meinuš: Obozy jenieckie na Górnym Śląsku. Katowice 1969 s. 136. Por. WAPO VIII/8—A/16.

<sup>152</sup> WAPO VIII/7—121, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 I 1940 r.

<sup>153</sup> WAPO VIII/8—A/2, informacja kronikarska landratury reszelskiej z 17 XI 1939 r.

<sup>154</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie Ministerium Spraw Wewnętrznych z 27 I 1940 r. Koncentracja miała nastąpić na poligonie wojskowym w Stablaku (*Truppenübungsplatz Stablak — Kriegsgefangenenlager*).

<sup>155</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie *SS Gruppenführer* A. Medices z 25 XI 1939: *Verordnung zur Ergänzung der Strafvorschriften zum Schutz der Wehrkraft des deutschen Volkes. Reichsgesetzblatt Teil I 30 XI 1939 nr 238 s. 2319*. Władze policyjne („Der Höhere SS- und Polizei Führer beim Oberpräsidenten von Ostpreussen im Wehrkreis I”) z naciskiem podkreślały konieczność bezwzględного stosowania § 4 zarządzenia dodatkowego z 25 XI 1939 r.

<sup>156</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie Naczelnego Dowództwa Sił Zbrojnych z 13 V 1943 r.

<sup>157</sup> WAPO VIII/7—3, informacja Dowództwa Korpusu Armii I w Królewcu z 27 XI 1942 r.

<sup>158</sup> *Zivilbevölkerung und Kriegsgefangene. Königsberg 1940 s. 17.*



przewodnim tej broszury to obowiązek nieufności ludności cywilnej wobec jeńców z uwagi na „wrodzoną nienawiść Polaków do Niemców”, milczenie i szczególna baczność, ponieważ „wśród jeńców zorganizowana jest akcja szpiegowska”. Jakikolwiek więc udzielanie pomocy jeńcom jest „zdradą”. „Należy więc zachować się wobec jeńców z pełną rezerwą, gdyż wróg pozostaje zawsze wrogiem”. Podkreślano konieczność jedności działania wobec jeńców wojennych, a Kościół miał się również tym wytycznym podporządkować. Koordynatorem w tych sprawach miało być SS, które w myśl zarządzenia najwyższych władz SS było podstawowym dostarczycielem wszystkich urzędników policyjnych<sup>159</sup>.

Zarządzenia policyjne nie skutkowały. Ludność katolicka jak i duchowni starali się ulżyć doli jeńców, szczególnie w pierwszych miesiącach wojny. Dla gauleitera E. Kocha przykładem takiego stanowiska ludności była sytuacja w Braniewie<sup>160</sup>. Podawanie chleba i ciepłej odzieży było na porządku dziennym. Gdy natomiast policja podjęła masowe aresztowania miejscowej ludności dochodziło do spięć policji z proboszczami, którzy wstawiali się za aresztowanymi i za jeńcami. Bezskuteczność akcji duchownych prowadziła do „nieodpowiedzialnych wynurzeń księży. Przykładem jest ksiądz O. Wein z Frączek Reszelskich, który po zesłaniu nauczyciela polskiego J. Kokowskiego w kazaniu do jeńców polskich powiedział, że żałuje, iż z upadkiem państwa polskiego upadła ostatnia twierdza katolicka na Wschodzie”<sup>161</sup>. Ks. O. Wein za to wystąpienie otrzymał proskrypcję z obszaru rejencji olsztyńskiej. Zmiany w stanowisku ludności katolickiej jak wśród duchowieństwa w tej sprawie władze policyjne nie zaobserwowały również na przełomie 1940/1941 r., kiedy w związku z rosnącym napięciem między Niemcami a ZSRR, miano nadzieję, że „Kościół zmieni swe stanowisko wobec nadziei na zorganizowanie misji katolickiej w Rosji”<sup>162</sup>. Policja pilnie więc obserwowała stanowisko duchownych Diecezji. Do Królewca raportowano, iż „podobne stanowisko co ks. O. Wein zajmuje i ks. H. Czechowski z Rynu Reszelskiego, mimo, iż już raz w listopadzie 1939 r. został zaaresztowany za kontakty z jeńcami wojennymi. Propolskie stanowisko duchowieństwa warmińskiego znalazło swój wyraz — zdaniem władz policyjnych — w oficjalnym wystąpieniu biskupa M. Kallera, który omawiając encyklikę papieską *Summi Pontificis* z 20 października 1939 r. przy fragmencie dotyczącym marzeń polskich o odrodzeniu ojczyzny w myśl sprawiedliwości, żałował Polski i udzielił zezwolenia na odprawianie mszy dla jeńców polskich”. Biskup Kaller podał swe stanowisko w sprawie jeńców polskich 11 grudnia 1939 r. nie znając jeszcze ustaleń narady w *Gestapo* w Olsztynie w tej sprawie, jaka odbyła się 7 grudnia tego roku<sup>163</sup>. SS wskazywało, że encykliki papieskie z 11 i 27 października 1939 r. rozrzucone również na obszarze Rzeszy przez lotnictwo brytyjskie i francuskie, gruntowały nasilającą się opozycję duchowieństwa, zdającego sobie sprawę „jak to określiła encyklika z 11 października, iż obecna wojna

<sup>159</sup> WAPO X/2—A/83, zarządzenie SS z 27 XI 1942 r. Por. zarządzenie SS z 26 VIII 1939 r.

<sup>160</sup> WAPO X/2—A/86, zarządzenie naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 27 VI 1940 r.

<sup>161</sup> WAPO VIII/8—A/2, informacja kronikarska landratury reszelskiej, s. 561.

<sup>162</sup> WAPO VIII/7—120, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 20 VIII 1941 r.

<sup>163</sup> WAPO VIII/8—A/2, informacja kronikarska landratury reszelskiej, s. 589.

będzie w konsekwencji upadkiem moralności". W rezultacie stanowiska władz kościelnych ks. Oswald Szczuka (?) z Mrągowa pozwolił sobie na kazaniu na postawienie tezy, że „walka z Polską, to walka z Kościołem”. Ks. Szczuka został zaarrestowany 19 lutego 1940 r. Władze policyjne uznały, iż tego rodzaju stanowisko duchownych czyni „z jeńców polskich bohaterów walki o katolicyzm”<sup>164</sup>.

Odsunięcie więc duchowieństwa od kontaktów z jeńcami polskimi, Polakami na robotach przymusowych oraz miejscowej ludności, szczególnie ludności polskiej z tymi zbiorowiskami ludzkimi postawiła sobie policja niemiecka za główny cel. Więc przede wszystkim księży angażujących się czynnie w sprawie polskiej zmuszono do opuszczenia Diecezji, np. ks. Józefa Palmowskiego przesiedlono do powiatu obornickiego w Wielkopolsce; tam zresztą aresztowany i skazany przez sąd w Chodzieży za głoszenie opinii, że „wojna w Polsce nie przebiegała tak, jak to gazety piszą”<sup>165</sup>. Podobnie opuścić musiał Diecezję ks. Wacław Osinowski<sup>166</sup>.

Władze policyjne nie zdołały jednak całkowicie wyeliminować duchownych od opieki religijnej wśród jeńców wojennych i robotników polskich. Postanowiono więc przeprowadzić segregację narodową w Kościele. Kuria Fromborska widziała w tym chęć przeniesienia tego podziału narodowego w Kościele na narodowy Kościół polski i narodowy Kościół niemiecki jaki przeprowadzono na okupowanej Wielkopolsce. Charakterystycznym w tym względzie było zarządzenie *Gestapo* z Olsztyna (z dnia 2 sierpnia 1940 r.), które zakazywało robotnikom polskim uczęszczania na ogólnie dostępne nabożeństwa kościelne. Dla nich proboszczowie mieli urządzać nabożeństwa specjalne. Duchowieństwo warmińskie raczej nie zastosowało się do tego zarządzenia. W rezultacie dochodziło do sporów z urzędami, organami partyjnymi, a przede wszystkim księży z policją niemiecką. *Gestapo* olsztyńskie żądało uzgadniania z nim terminów nabożeństw polskich dla robotników polskich oraz jeńców wojennych. Ale zgoda władz policyjnych — podkreślało *Gestapo* — na odprawianie mszy polskich „nie anulowała poprzednich zakazów zarządzania nabożeństw dla miejscowej ludności polskiej”<sup>167</sup>. Księża odwiedzać jeńców mogli tylko na „własne życzenie jeńców”. Przepis ten *Gestapo* wykorzystywało dla paraliżowania tzw. „inicjatywy apostołskiej księży”; jeńcy nie

<sup>164</sup> H. Boberach, jw. s. 401 oraz WAPO VIII/7—121, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 III 1940 r.

<sup>165</sup> H. Boberach, jw. s. 562.

<sup>166</sup> WAPO VIII/7—215, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 18 III 1940 r.

<sup>167</sup> WAPO VIII/7—3, ustalenia *Gestapo* w Olsztynie (*Staatspolizeistelle*) z 13 XII 1939 r. Chodziło o zarządzenia z 24 XI, 5 i 6 XII 1939 r. Kuria Fromborska uznała tego rodzaju zarządzenia za ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła (WAPO VIII/7—31, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 17 XII 1939 r.). Na obszarze Diecezji Warmińskiej zaznaczały się więc podobne problemy pod koniec grudnia 1939 r., chociaż nie w takim nasileniu, jak na wcielonych do Rzeszy ziemiach polskich. Sprawa stosunku Kościoła do miejscowej ludności polskiej oraz opieki religijnej dla Polaków na robotach przymusowych i dla polskich jeńców wojennych na obszarze Diecezji Warmińskiej stała się z czasem problemem całego Kościoła katolickiego w Niemczech. Papież Pius XII polecił więc zajęcie się tą sprawą na Konferencji Episkopatu Niemieckiego w Fuldzie i podjęcie odpowiednich kroków u władz nazistowskich (*Actes et documents*, jw. vol. 2 s. 152: list Papieża Piusa XII do biskupa berlińskiego Konrada von Preysinga z 21 XII 1940 r.). Analogie oraz odmienności tej problematyki między np. Diecezją Chełmińską a Warmińską wymagają osobnego omówienia.

mogli brać udziału w nabożeństwach razem z ludnością cywilną, a spowiedzi słuchać mogli tylko kapelani wojskowi. Podkreślano jednak, iż jeńcy wojenni mogą uczęszczać na nabożeństwa tylko wówczas, gdy zatrudniające ich zakłady pracy nie miały dość szerokiego frontu robót. Z zasady jeńcy zobowiązani byli do pracy również w niedziele i święta<sup>169</sup>.

Próbę generalnego rozwiązania sprawy opieki religijnej podjęło Gestapo w Olsztynie 6 marca 1940 r. „Stwierdza się, że wielu katolickich duchownych odprawia samowolnie nabożeństwa dla polskich jeńców wojennych. Samowolne organizowanie takich nabożeństw podlega karze. Wbrew obowiązującym przepisom Kuria Fromborska wydała nawet modlitewnik polski dla jeńców i robotników polskich. Stosować się więc będzie zastrzeżone kary”<sup>169</sup>. Wiązały się one — w rozumieniu władz wschodniopruskich — z trzema zagadnieniami, a mianowicie:

a. Ograniczanie kontaktów między jeńcami i robotnikami polskimi a miejscową ludnością polską. W informacji policyjnej z 18 stycznia 1940 r. podkreśla się „przyjazne ustosunkowanie się ludności rejencji olsztyńskiej do jeńców polskich. Nie pomagają wysokie kary wprowadzone przez SS dnia 2 stycznia 1940 r. Należy stosować bezwzględnie zarządzenie z 30 grudnia 1939 r.”<sup>170</sup>. Zarządzenie to wydane przez gauleitera E. Kocha zmierzało do przerwania wszelkich kontaktów osobistych, wspólnoty domowej i stołowej ludności miejscowej z jeńcami i robotnikami polskimi, wspólnego przebywania w lokalach, obsługi i przeprowadzania nabożeństw różnego rodzaju. Nieprzestrzeganie przepisów groziło grzywną do 150 marek lub 2 tygodni aresztu<sup>171</sup>. Podobnie zarządzenie z 30 marca 1940 r. zabraniało jakichkolwiek kontaktów ludności miejscowej z polskimi robotnikami, kontaktów „obrażających zdrowe odczucie narodowe. Robotnikom polskim nie wolno uczęszczać na nabożeństwa niemieckie”<sup>172</sup>.

Przepisy te nie były jednakże respektowane. Do jaskrawego wykroczenia doszło w Bludowie w powiecie braniewskim. Adam Rusiński utrzymywał stałe kontakty z jeńcami polskimi. W czerwcu 1940 r. Gestapo zaaresztowało więc Rusińskiego. Ponieważ za A. Rusińskim stał również miejscowy proboszcz (ks. J. Nadolny?), policja niemiecka zdecydowała się na pewne zelżenie surowości kary, uważając, iż „przypadek bludowski będzie się stałe powtarzał w razie dalszego skrupulatnego stosowania dotychczasowych zarządzeń”<sup>173</sup>. Prezes Prus Wschodnich (E. Koch) wydał 26 listopada 1940 r. zarządzenie uzupełniające do rozporządzenia z dnia 30 marca 1940 r. Ustalono, że w razie konieczności

<sup>168</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie z 30 XII 1939 r.

<sup>169</sup> *Amtsblatt der Regierung Allenstein* 1940 nr 2.

<sup>170</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie SS z 2 I 1940 r. Zarządzenie z 30 XII 1939 r. wydane przez gauleitera E. Kocha: *Polizeiverordnung über den Verkehr der Zivilbevölkerung mit Kriegsgefangenen in der Provinz Ostpreussen*, oparto na ustawie policyjnej z 1 VI 1931 (*Gesetz-Sammlung* s. 77) oraz na ustawie o ochronie narodu niemieckiego z 25 XI 1939 r. (*Reichsgesetzblatt* T. I s. 2319).

<sup>171</sup> WAPO VIII/7—321, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 10 I 1940 r. w sprawie uczęszczania na nabożeństwa („wegen der gemeinsamer Kirchengang und die Durchführung gemeinsamer Kirchenveranstaltungen aller Art”).

<sup>172</sup> *Amtsblatt der Regierung Allenstein* 1940 nr 24 § 4 tego zarządzenia uznaje wspólne uczęszczanie Niemców i Polaków na nabożeństwa za niegodne narodowemu odczuciu („der das Gesunde Volksempfinden zu verletzten geeignet ist”).

<sup>173</sup> WAPO VIII/7—32, zarządzenie naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 26 XI 1940 r.

miejscowe władze policyjne mogą zezwolić na udział polskich robotników w nabożeństwach niedzielnych i świątecznych oraz opuszczać w tym celu miejscowość zatrudnienia pod następującymi warunkami:

— Proboszczowie zorganizują specjalne nabożeństwa dla robotników polskich. Na nabożeństwach tych nie mieli brać udziału parafianie miejscowi. Proboszczowie o zorganizowaniu specjalnego nabożeństwa dla robotników polskich mieli na trzy dni przedtem zgłosić je miejscowym władzom policyjnym.

— Jeśli w parafii było mniej niż 20 robotników polskich, mogli oni brać udział w ogólnym nabożeństwie, ale w wyznaczonym w kościele miejscu<sup>174</sup>. Rejencja olsztyńska wydała nawet specjalną broszurę dla ludności Warmii i Mazur w sprawie postępowania w takich wypadkach z polskimi robotnikami oraz polskimi jeńcami wojennymi<sup>175</sup>.

I te zarządzenia okazały się niewykonalne. W dalszym ciągu na tym tle dochodziło do spieć między duchownymi, ludnością miejscową a władzami policyjnymi. Gauleiter E. Koch nie widział innej rady jak cofnięcie tego zarządzenia. Nastąpiło to 27 lutego 1941 r.<sup>176</sup>. Odtąd polscy robotnicy mogli uczęszczać na nabożeństwa ogólne bez ograniczeń. Podobnie (zresztą nawet nieco wcześniej) zmieniono przepisy w tym zakresie wobec polskich jeńców wojennych, w każdym razie wobec tej części jeńców, którzy zostali zwolnieni z obozów jenieckich na podstawie indywidualnych umów, jako tzw. „wolni robotnicy”<sup>177</sup>. Sam zresztą dowódca SS Heinrich Himmler zarządzeniem z 20 kwietnia 1940 r. zezwolił tym „wolnym robotnikom” na swobodny udział w ogólnych nabożeństwach. Na marginesie tego zezwolenia trzeba zaznaczyć, iż był to niejako „chwyt propagandowy” SS, które chciało by jak najwięcej polskich jeńców wojennych zgłaszało się indywidualnie jako „wolni robotnicy”, zamierzając tym sposobem wprowadzić „wewnętrzne rozdarcie w jednolitym dotąd stanowisku polskich jeńców wojennych”. Charakterystyczne w tym zakresie były zresztą obrady władz wschodniopruskich w Królewcu już 11 grudnia 1939 r.<sup>178</sup>.

<sup>174</sup> *Amtsblatt der Regierung Allenstein* 1940 s. 79.

<sup>175</sup> WAPO VIII/7—3, informacja policyjna z 4 VI 1940 r. Tytuł broszury: *Wie verhalten wir uns gegenüber den Polen*.

<sup>176</sup> *Amtsblatt der Regierung Allenstein* 1941 s. 18.

<sup>177</sup> WAPO VIII/7—31, zarządzenie naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 20 III 1941 r.

<sup>178</sup> WAPO VIII/7—3. W konferencji tej wzięli udział: przedstawiciel budownictwa Prus Wschodnich G. Althaus, dyrektor Urzędu Pracy w Królewcu A. Kerschesteiner, przedstawiciel rolnictwa G. Adam oraz dwaj przedstawiciele Dowództwa Korpusu Armii w Królewcu major E. Krukenberg oraz major G. Sauvant. Konferencja ustaliła następujące wytyczne postępowania z polskimi jeńcami wojennymi oraz z internowanymi osobami cywilnymi: a. najpóźniej do 31 XII 1939 r. osoby cywilne (ca. 13 000) dotąd internowane i nadzorowane wspólnie z jeńcami wojennymi przez wojsko, należy przekazać pod nadzór władz cywilnych i policyjnych (policji pomocniczej = *Hilfspolizei*); b. internowane osoby cywilne, niezdolne do pracy należy zwolnić z obozu jenieckiego w Olsztynku do miejsc zamieszkania tych osób; c. polscy jeńcy wojenni przynajmniej do narodowości białoruskiej i ukraińskiej zatrudnieni mają być w pracach znacznie korzystniejszych od prac jeńców narodowości polskiej; d. jeńcy wojenni narodowości niemieckiej podlegali natychmiastowemu zwolnieniu.

Ustalono również odpowiednią opiekę religijną dla zatrzymanych jeńców. Sprawa ta jednakże nie rozwiązana została w praktycznym działaniu, gdyż Gestapo komplikowało opiekę religijną nad jeńcami z kwestią polityki narodowościowej. 23 XII 1939 r. zażądało sporządzenia list cywilnych osób internowanych w Pru-

b. Stosowanie zaostzonych kar zachowano jednakże wobec jeńców polskich, którzy odmówili przejścia do grupy „wolnych robotników”. Szczególnie ostre kary zastosowano wobec prób masowych uciezek polskich jeńców wojennych<sup>179</sup>.

c. Wreszcie stosowanie zaostzonych kar wobec księży i ludności miejscowej wprowadzono w razie stwierdzenia „ułatwiania kontaktów jeńców wojennych z ich rodzinami w Polsce”<sup>180</sup>. Okazuje się, że miejscowa ludność i księża w wielu wypadkach ułatwiali jeńcom wojennym kontakty listowe, pomijając urzędową drogę poprzez Niemiecki Czerwony Krzyż, który z dniem 27 października 1939 r. przejął oficjalnie funkcje polskich władz ewidencyjnych (wojskowych). Władze nazistowskie uznały, iż tego rodzaju kontakty listowe jeńców polskich „mogą utrudnić akcję wysiedleńczą i przesiedleńczą prowadzoną przez władze na ziemiach wcielonych do Rzeszy”. Charakterystyczna w tym zakresie była działalność prezesa rejencji poznańskiej A. Böttchera, profesora dr. E. Grossmanna z Gdańska oraz komisarycznego zarządcy Warszawy dr. K. Dengla. Uważali oni, iż prowadzona przez służbę bezpieczeństwa SS akcja przesiedleńcza nie została zakończona i „informowanie o tym jeńców jest ze względów gospodarczych niepożądane. Naszym raczej celem jest rozluźnienie jedności rodzinnej u Polaków”<sup>181</sup>. Wreszcie sprawa ta łączyła się również z niemieckimi przesiedleniami Niemców bałtyckich i innych<sup>182</sup>.

Postępowane władz nazistowskich w sprawie opieki religijnej nad polskimi jeńcami wojennymi i robotnikami było jednak pełne niekompleksowości i różnorodne w poszczególnych regionach a nawet miejscowościach. Jaskrawym przykładem tych różnic było zarządzenie *Gestapo*

sach Wschodnich, należących do tzw. polskiej inteligencji (nauczycieli, ludzi z wyższym wykształceniem, urzędników, duchownych, wielkich właścicieli ziemskich, kierowników przedsiębiorstw), których w myśl porozumienia z inspektorem Służby Bezpieczeństwa i *Gestapo* w Królewcu, miano do dnia 8 I 1940 r. wysiedlić do Generalnej Gubernii.

<sup>179</sup> WAPO VIII/7—3, informacja policyjna z 21 III 1940 r. Sprawa „wolnych robotników” miała również pewien wpływ na ustosunkowanie się władz niemieckich do jeńców polskich. Otóż pod pojęciem „wolnego robotnika” rozumiano takiego polskiego jeńca wojennego, który podpisał zobowiązanie do pracy w Rzeszy aż do zawarcia pokoju. Dlatego też Ministerium Rolnictwa sprzeciwiało się zwalnianiu jeńców wojennych do ich miejsc zamieszkania właśnie ze względu na sytuację prawną „wolnych robotników”; musiano by wówczas przyznać również prawo powrotu do miejsc zamieszkania i tej grupie robotników. „Tymczasem obecne warunki nie pozwalają na jakiegokolwiek zwalnianie i wolnych robotników i jeńców wojennych” (pismo Ministerium Rolnictwa z 11 XI 1940 r.).

<sup>180</sup> WAPO VIII/7—1, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 18 I 1940 r. Dla ilustracji sytuacji warto niektóre fragmenty tego pisma podać w dosłownym brzmieniu. „Trotz der wiederholten Pressehinweise und der verschiedenen in letzter Zeit erfolgten strengen Bestrafungen, lässt es die Bevölkerung, wie mir berichtet wird, noch immer an der notwendigen Zurückhaltung gegenüber den polnischen Kriegsgefangenen und Zivilgefangenen fehlen. Ich bitte deshalb, die Arbeitgeber, die polnischen Kriegsgefangenen oder Zivilgefangenen beschäftigen, durch die Amtsvorsteher bzw. Bürgermeister auf die Polizeiverordnung des Herrn Oberpräsidenten über Verkehr der Zivilbevölkerung mit Kriegsgefangenen in der Provinz Ostpreussen vom 30.12.1939 J. nochmals besonders hinweisen zu lassen, unter der Verwarnung, ihr Verhalten entsprechend einzurichten, widrigenfalls mit sofortiger Entziehung der Kriegsgefangenen oder Zivilgefangenen und Bestrafung zu rechnen sei...”.

<sup>181</sup> WAPO VIII/7—1, informacja policyjna z 17 X 1939 r.

<sup>182</sup> WAPO, jw. z 27 X 1939 r.

w Poznaniu<sup>183</sup>. Dotyczyło ono segregacji narodowej w kościołach. Na podstawie tego zarządzenia np. zaaresztowano robotnicę niemiecką, która wbrew przepisom uczestniczyła w polskim nabożeństwie. Wprawdzie na obszarze Diecezji Warmińskiej do takich wynaturzeń nie doszło, niemniej *Gestapo* olsztyńskie starało się również przymusić tego rodzaju zarządzenie o segregacji narodowej Kościoła. Np. ks. J. Jocha zaaresztowano za to, że dopuszczał polskich robotników i jeńców wojennych do udziału w mszach i nabożeństwach wspólnie z miejscową ludnością niemiecką a nawet polską. Ks. Leona Olschewskiego z Tylży zaaresztowano dlatego, iż na wspólnych nabożeństwach miejscowej ludności i polskich robotników w czasie kazań podkreślał „przestępstwa popełniane przez *Wehrmacht* w Rosji”<sup>184</sup>.

Z opieką religijną wiązała się jeszcze jedna sprawa bardzo ważna, a mianowicie słuchanie spowiedzi w języku ojczystym. Na obszarze Diecezji Warmińskiej *Gestapo* zamierzało również wprowadzić zakaz spowiadania w języku polskim. Uważano za słuszne postępowanie *Gestapo* katowickiego np. z ks. Jerzym Bujakowskim z Bobrka, iż aresztuje się księży spowiadających w języku polskim (zarządzenie z 17 września 1941 r.). Do rozszerzenia tego rodzaju zakazu na Diecezję Warmińską nie doszło tylko dlatego, że obawiano się ewentualnej decyzji biskupa M. Kallera podobnej jaką podjął biskup K. M. Splett w Diecezji Chełmińskiej<sup>185</sup>. Otóż chcąc storpedować zakaz spowiedzi w języku polskim oraz uchronić tak spowiedników jak i spowiadających się przed prowokacją policyjną, biskup Splett wprowadził spowiedź generalną. *Gestapo* olsztyńskie uznało, iż tego rodzaju decyzja biskupa M. Kallera wywołałaby wzrost napięcia wśród katolików niemieckich, widzących w tym „nie tylko przejaw walki narodowej, ale i światopoglądowej z Kościołem”<sup>186</sup>. Dlatego też wstrzymano się przed usuwaniem bożych męk i krzyży na drogach. Zresztą biskup M. Kaller już w latach 1936 i 1937 na tle usuwania języka polskiego ze spowiedzi oraz krzyży i bożych męk z napisami polskimi oficjalnie podkreślał swój sprzeciw<sup>187</sup>.

Sprawa nabożeństw dla Polaków na robotach przymusowych i dla jeńców wojennych mimo dotychczasowych zarządzeń rozwiązywana była raczej od przypadku do przypadku. Zresztą Kuria Fromborska przyjmowała tego rodzaju rozwiązywanie sprawy za celowy „unik władz państwowych, dla pozostawienia sobie możliwości dowolnej interpretacji. Celowy chaos był wygodnym dla władz państwowych”<sup>188</sup>. Dopiero 23 lipca 1942 r. władze policyjne ponownie podjęły próbę ujednoczenia stanowiska w zakresie opieki religijnej nad robotnikami polskimi i to na ob-

<sup>183</sup> Podsumowaniem rozdziału narodowościowego w Kościele, dokonany przez nazistów, było zarządzenie *Gestapo* w Poznaniu z 21 II 1940 r. w sprawie wspólnoty kościelnej: Die kirchliche Gemeinschaft zwischen Deutschen und Polen in Wartheland oraz zarządzenie gauleitera Artura Greisera z 13 IX 1941 r. w sprawie ergowania dwu zrzeżeń religijnych jako osoby prawnej prawa prywatnego, a mianowicie Kościoła rzymsko-katolickiego dla katolików niemieckich oraz Kościoła rzymsko-katolickiego dla katolików polskich. Negatywne stanowisko Stolicy Apostolskiej w tej sprawie wymaga osobnego opracowania (por. Actes et documents, jw. vol. 3 s. 36, 393, 496, 608, 681 oraz J. Schiling, jw. s. 118).

<sup>184</sup> H. Boberach, jw. s. 565.

<sup>185</sup> Actes et documents, jw. s. 336: list biskupa K. M. Spletta z 4 XII 1940 r.

<sup>186</sup> WAPO X/2—A/88, informacja policyjna z 10 VIII 1941 r.

<sup>187</sup> W. Wrzesiński, Ruch, jw. s. 356.

<sup>188</sup> WAPO VIII/7—41, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 18 X 1941 r.

szarze całej III Rzeszy<sup>189</sup>. W zarządzeniu tym podkreślano, iż „jeńcy wojenni nie należą do wspólnoty domowej i gospodarczej, więc i nie należą do rodziny... Kto obchodzi się z jeńcami lepiej niż z robotnikami niemieckimi staje się zdrajcą narodowej wspólnoty... Kobiety niemieckie utrzymujące stosunki z jeńcami same wyłączają się ze wspólnoty narodowej, więc się je odpowiednio ukarze”. Podobnie ustalono sytuację Polaków na robotach przymusowych, a ich religijną opiekę uregulowało dopiero zarządzenie SS z 10 września 1943 r.<sup>190</sup> Zarządzenie to zastępowało dotychczasowe polecenie Ministerium dla Spraw Kościelnych z 2 września 1942 r. Zarządzenie SS z 1943 r. wiązało się zresztą z „usiłowaniem Kościoła katolickiego, zmierzającymi do odbudowy Kościoła na ziemiach odzyskanych (zachodnich ziemiach polskich wcielonych do III Rzeszy — uwaga T.G.)”. Chodziło bowiem SS o akcję księży Henryka Voigta, Pawła Strzyżewicza, J. Bröhle oraz Pawła Szarowskiego, co „groziło odbudową zniszczonego już Kościoła np. w Prusach Zachodnich (na Pomorzu Polskim — uwaga T.G.)”. SS widziało w opiece religijnej Kościoła sprawowanej nad ludnością polską, nad Polakami na robotach przymusowych oraz nad jeńcami polskimi, środek walki ideologicznej i usiłowanie Kościoła w odzyskaniu zniszczonej właściwie organizacyjnie Diecezji Chełmińskiej. Kościół wykorzystywał do tego celu księży ujętych na tzw. III liście narodowościowej. Gestapo uznało więc, że „dopuszczenie księży z III listy narodowościowej do działalności duszpasterskiej jest błędem z punktu widzenia narodowo-socjalistycznej racji stanu”<sup>191</sup>.

Przy ocenach i rozważaniach zmian stanowiska SS do spraw opieki religijnej nad polskimi robotnikami oraz jeńcami wojennymi trzeba brać pod uwagę również sytuację na rynku pracy III Rzeszy. Już bowiem na początku 1940 r. dochodziło do niezgodności celów politycznych i potrzeb gospodarczych w ustosunkowaniu się do spraw jenieckich i robotników polskich, szerzej nawet do akcji wysiedlania ludności polskiej. Na tym zresztą tle doszło nawet do znanych zmian personalnych w Ministerium Rolnictwa w Berlinie. Już pod koniec 1940 r. odpowiednie komórki niemieckich władz centralnych sygnalizowały, iż „Niemcy nie są żywnościowo przygotowane do wojny, co może spowodować katastrofę”<sup>192</sup>. Najjaśniejszy wyraz znalazło spięcie tych celów i potrzeb pod koniec roku 1943. Wówczas bowiem wyszło zarządzenie szefa policji bezpieczeństwa w sprawie pełniejszego wykorzystywania jeńców wojennych do pracy na rzecz Niemiec. Zarządzenie to z 29 maja 1943 r. zaczęto dopiero pod koniec roku realizować. Gestapo z Królewca zarządzeniem z 11 paździer-

<sup>189</sup> Reichsministerialblatt Innere Verwaltung 29 VII 1942 nr 20 oraz WAPO VIII/7—3, zarządzenie Ministerium Spraw Wewnętrznych z 23 VII 1942 r.

<sup>190</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie SS z 10 IX 1943 r. (por. J. Schilling, jw. s. 75).

<sup>191</sup> H. Boberach, jw. s. 721. Władze nazistowskie również z niechęcią patrzyły na próby porozumienia się Kościoła katolickiego z Kościołem ewangelickim (przykład, inicjatywa prof. dr. J. Lortza z Braniewa, historia Kościoła), widząc w tym montowanie koalicji antynazistowskiej. Nicufnie odnosiły się nawet do J. Lortza, mimo iż ten już w 1933 r. wydał broszurę polityczną na temat możliwości udziału katolików w ruchu nazistowskim (zob. Joseph Lortz: Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, kirchengeschichtlich gesehen. Münster 1933). W ogóle polityka gaulitera E. Kocha wygrywająca przeciwko sobie animozje poszczególnych wyznań dla celów nazistowskich wymaga osobnego opracowania.

<sup>192</sup> WAPO VIII/7—381, informacja gospodarcza Ministerium Rolnictwa z 10 XII 1941 r.

nika 1943 r. polecało zadbać o stan fizyczny oraz psychiczny (w tym i żądań jenieckich w sprawie opieki religijnej) jeńców; miano nawet zająć się o „warunki uprawiania sportu i gier sportowych w obozach jenieckich”<sup>193</sup>.

#### VI. PUBLICYSTYKA KATOLICKA WOBEC NAZIZMU

Wyposażenie 12 zagadnień wiążących się z formowaniem „opozycji religijnej” na obszarze Diecezji Warmińskiej jest ujęciem tymczasowym. Zasygnalizować zamierzano tylko sam problem i jego elementy. Materiały do zagadnienia są tak pierwiastkowe, że opanowanie ich i przedstawienie obrazu całościowego i syntetycznego jest w tej chwili raczej niemożliwe. Próby podejmowane przez Gerharda Fittkaua oraz przez Gerharda Reifferscheida są cenne, ale całościowego obrazu również nie dają. Są również materiałami dla przyszłej syntezy<sup>194</sup>. Każdy element wskazanej wyżej „opozycji religijnej” wymaga osobnego opracowania i osobnego artykułu. Wydaje się, że najistotniejszym i chyba najciekawszym tematem była sprawa publicystyki katolickiej Diecezji Warmińskiej w latach 1933—1944. Bowiem publicystyka katolicka w okresie dyktatury nazistowskiej najpełniej uzewnętrznia prowadzoną przez katolików warmińskich walkę światopoglądową z nazistami<sup>195</sup>. Akcja

<sup>193</sup> WAPO VIII/7—3, zarządzenie *Gestapo* z Królewca z 11 X 1943 r.

<sup>194</sup> G. Fittkau, *Zehn Jahre*, jw. s. 305. G. Reifferscheid, *Kirchenkampf*, jw. s. 164.

Po opracowaniu niniejszego artykułu ukazała się obszerna próba syntezy historii Diecezji Warmińskiej w latach 1933—1944: Gerhard Reifferscheid: *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*. Köln 1975 s. 283. Autor tej próby syntezy podjął trud ustalenia poszczególnych stadiów rozwoju stosunków między Kurią Fromborską a władzami nazistowskimi w Królewcu oraz określenia roli biskupa M. Kallera w kształtowaniu tych stosunków. Charakterystyczną cechą tej pracy jest jej podstawa źródłowa. Otóż prawie w całości oparta jest ona na specyficznym materiale źródłowym, jakim w dokumentacji archiwalnej są „zeznania świadków” (ankiety, kwestionariusze, wspomnienia). Ta podstawa źródłowa wymagała od Autora zastosowania specyficznej krytyki źródłowej, przede wszystkim integracji danych zaczerpniętych z „zeznań świadków” w proces rozwojowy toczący się walki światopoglądowej i religijnej Kościoła katolickiego z nazizmem.

Ponieważ przedstawiany artykuł oparty jest na zupełnie innym, również „jednostronnym i partyjnym” źródle, jakim są akta władz nazistowskich zachowane w formie szczątkowej w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie, czytelnik będzie mógł uchwycić różnice i zbieżność toku narracji i wysuwanych wniosków w obu pracach. Autor niniejszego artykułu przyjmuje, że opracowywane zagadnienie przez dwa od siebie niezależne ośrodki w rezultacie może przynieść nowe, trzecie spojrzenie na skomplikowane położenie Kościoła katolickiego w Prusach Wschodnich w okresie nazistowskim. Próba syntezy dokonana przez G. Reifferscheida wymaga więc osobnego i to bardzo szczegółowego omówienia.

<sup>195</sup> Konieczną jest szczegółowa analiza prasoznawcza wydawnictw warmińskich okresu nazistowskiego np. *Ermiländisches Kirchenblatt*. Studium prasoznawcze pomoże wydatnie w uchwyceniu przemian politycznych w działaniu biskupa M. Kallera, Kurii Fromborskiej oraz samych katolików warmińskich w całym dziesięcioleciu rządów nazistowskich. Trzeba bowiem podkreślić, iż mimo istnienia nielicznej grupy „katolików i duchownych rezimowych” społeczeństwo katolickie Diecezji Warmińskiej było bardzo scementowane. To scementowanie było konkretną siłą w walce z nazizmem. Walka z nazizmem na Warmii toczyła się na różnych płaszczyznach i przybierała różne formy od starć ulicznych w Lidzbarku Warmińskim do stosowania biernego oporu, względnie jak w zaleceniach papieskich sformułowano, „wobec gwałtu, w obecnej chwili można stosować tylko uniki” („und für den Augenblick erübrigt nicht anderes als der Gewalt zu weichen” — *Actes et documents*, jw. vol. 2 s. 202: pismo Papieża Piusa XII z 20 II 1941 r.).



Katolicka „zorganizowana organicznie i hierarchicznie” uzewnętrznia przede wszystkim problemy religijne oraz złożoność programu społecznego ruchu katolickiego. Organ Akcji Katolickiej na Warmii *Ermländisches Kirchenblatt* podkreśla przede wszystkim istotną rolę jaką w trudnych dla życia katolickiego czasach spełniała „gmina parafialna oraz rodzina katolicka, będąca małym Kościołem”<sup>196</sup>. W momencie gdy działalność organizacji katolickich na obszarze Diecezji Warmińskiej została przez władze nazistowskie zabroniona, gdy cała akcja społeczna Kościoła skupiała się „przy ołtarzu oraz w duszpasterstwie stanowym”, jedyną prawie możliwością wyjścia poza obręb kościelne Akcji Katolickiej „stał się apostołat piśmienniczy i dobrej książki”<sup>197</sup>. Warmiński apostołat — jak to stwierdzały władze policyjne — skoncentrował się na „pięciu podstawowych objawach chorobowych współczesnych czasów, a mianowicie:

— Rozbicie rodziny, która przestała być podstawową komórką społeczną. Ta choroba jest przyczyną innej określanej jako formowanie człowieka lotnego piasku, przenoszącego się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu lepszych warunków bytowania, lub człowieka przesuwanego dowolnie i samowolnie przez władze państwowe.

— Koncentracja zainteresowań ludzkich na zdobywaniu dóbr doczesnych. Ludzie opanowani są całkowicie przez chciwość materialną i zapominają o wartościach pozadoczesnych.

— Tocząca się walka klasowa prowadzi do nasilenia nienawiści społecznej i grozi rozbićciem prawidłowych stosunków międzyludzkich, obala między innymi podstawy etyki zawodowej.

— Rozbicie partyjne społeczeństwa. Podkreśla się potęgujący się egoizm partii politycznych, które zdobywając władzę polityczną zmierzają do realizacji swych partyjnych celów a nie ogólnospołecznych. Mówi się o egoizmie partyjnym jako podstawy jakiegokolwiek maści faszyzmu.

— Zatracenie publicznego życia politycznego. Istnienie na obszarze Diecezji Warmińskiej (Prus Wschodnich, więc na katolickiej Warmii oraz w diasporze prusko-wschodniej — uwaga T.G.) kilkunastu sił politycznych prowadzi do formowania się klik politycznych, czyli do konspiracji politycznej. Tego rodzaju sytuacja prowadzi do zupełnej dezorientacji politycznej społeczeństwa, a w konsekwencji do analfabetyzmu politycznego. Taki rozwój sprawy wykorzystywać mogą tylko czynniki najbardziej nieodpowiedzialne”<sup>198</sup>.

Diagnoza rozwoju społeczno-politycznego Prus Wschodnich dokona-

Analizę prasoznawczą tylko częściowo uwzględnił w swej pracy G. Reifferscheid, *Das Bistum*, jw. s. 122 i to w zasadzie tylko do *Ermländisches Kirchenblatt*. Postulat jest więc w dalszym ciągu jak najbardziej aktualny. Tym bardziej że Biskup M. Kaller był wyraźnie „człowiekiem politycznym” i jemu przede wszystkim naziści zarzucali — w szczególności po 1937 r. — „grzechy politycznego katolicyzmu” (zob. G. Rühle, *Das Dritte Reich*, jw. Bd. 6 s. 433).

<sup>196</sup> Familie als Kirche im Kleinen. *EK* nr 10 6 III 1938 s. 136—137.

<sup>197</sup> WAPO VIII/7—18, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 18 V 1935 r.

<sup>198</sup> WAPO VIII/7—207, pismo jw. z 19 VII 1936 r. Biskup M. Kaller, stosownie do swej diagnozy objawów chorobowych ówczesnych czasów, za zasadniczy cel polityczny swej działalności uznał sprawę „przygotowania wszystkich katolików do życia w diasporze, która wydawała mu się nieuniknioną, jako konsekwencja rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego Prus Wschodnich. Pierwszym elementem realizacji tego celu politycznego ma być instytucja tzw. wędrującego Kościoła (wandernde Kirche)”. Por. uwagi Papieża Piusa XII z 31 III 1941 r. (*Actes et documents*, jw. vol. 2 s. 212) oraz G. Reifferscheid, *Das Bistum*, jw. s. 85.

na przez Kurię Fromborską była prawidłowa. Z tej diagnozy biskup M. Kaller wyciągnął odpowiednie wnioski. Wychodząc z założenia, iż Diecezja Warmińska składa się z dwu części, a mianowicie z „wyspy katolickiej”, jaką stanowiła Warmia oraz z rozsianych punktów oparcia (diaspory) w „morzu protestanckim” reszty Prus Wschodnich uznał za konieczne przygotowanie społeczności katolickiej do „trudnej sytuacji pastoralnej” okresu nazistowskiego. Za „główne organiczne środki zaradcze przeciwko niebezpieczeństwu neopoganizmu uznano realizację programu społecznego, tkwiącego w symbolice Chrystusa Króla. W nauce społecznej Kościoła na Warmii skoncentrowano się na konkretyzowaniu zasad czterech encyklik papieskich: *Ubi arcano Dei consilio* z 23 grudnia 1922 r. jako podstawy apostołatu świeckich, *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 r. jako podstawy katolickiego programu rozwiązywania palących zagadnień społecznych współczesnego świata, *Casti connubii* z 31 grudnia 1930 r. jako podstawy odbudowy i uświęcenia małżeństwa, wreszcie *Divini illius magistri* z 31 grudnia 1925 r. jako rozwiązania spraw młodzieży<sup>199</sup>. Środki te zdaniem Kurii Fromborskiej przyniosły już w latach 1938 i 1939 pewne rezultaty. Stwierdzano zmianę w obliczu społeczności diecezjalnej tak w zakresie pogłębienia religijności wiernych, rozszerzania ich udziału w życiu Kościoła (w nabożeństwach, pielgrzymkach, fundacjach kościelnych, akcji charytatywnej) oraz w apostołacie laickim<sup>200</sup>.

Słusznie skoncentrowano się również na wyjaśnianiu wiernym bieżącej sytuacji politycznej. Różnicowanie polityczne wiernych w ówczesnych warunkach było koniecznością z wielu względów. Chodziło już nie tyle o rozpoznanie strategicznych celów politycznych i światopoglądowych nazistów. Znacznie ważniejszą rzeczą było zorientowanie się w pociągnięciach taktycznych nazistów. Z wyjątkowości sytuacji Diecezji Warmińskiej zdawał sobie sprawę Papież Pius XII, który w lipcu 1943 r. wystosował do wiernych Diecezji Warmińskiej specjalny list pasterski<sup>201</sup>. Soczewką skupiającą trudności pastoralne Diecezji Warmińskiej było rozwiązywanie spraw politycznych na kwadracie wzajemnych stosunków między Kościołem katolickim (Kurią Fromborską) a Kościołem ewangelickim (pruskim biskupstwem ewangelickim w Królewcu), władzami państwowymi (w Królewcu i w Berlinie) oraz władzami partyjnymi (w Królewcu i w Berlinie). Wprawdzie istniejąca *de facto* i *de jure* unia personalna władz państwowych i partyjnych formowała się jednolitość ich działania, niemniej taktyka nazistowska nie pozwalała na „monolityczne ujmowanie ośrodków władzy państwowej i partyjnej”<sup>202</sup>. Typowym przykładem może być nazistowska taktyka zmierzająca do zaostrzenia tarć między Kościołem katolickim a ewangelickim. Ponieważ w polityce wyznaniowej nazistów ewangelicki ośrodek królewiecki stanowił ważne ogniwo, sprawa wymaga szerszego omówienia. Zasygnalizować należy następujące zagadnienia:

1. Mimo, iż „spór kościelny” oficjalnie władze nazistowskie łączyły tylko z Kościołem ewangelickim, a wobec Kościoła katolickiego oficjalnie respektowały zawarty konkordat, na innej płaszczyźnie toczyły zasadniczą walkę z duchowieństwem i działaczami katolickimi. Ilustracją tej

<sup>199</sup> G. Fittka u, *Zehn Jahre*, jw. s. 216.

<sup>200</sup> WAPO VIII/7—303, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 14 XI 1939 r.

<sup>201</sup> *Actes et documents*, jw. s. 329—332.

<sup>202</sup> WAPO VIII/7—14, informacja policyjna z 24 III 1937 r.

walki to znana broszura Alfreda Rosenberga o katolikach jako nosicielach ciemnogrodu czasów współczesnych<sup>203</sup>. Była ona odpowiedzią na katolickie studia nad „mitem Rosenberga”. Strona ewangelicka zwracała uwagę przy tym na charakterystyczny fakt. Otóż A. Rosenberg w swej broszurze (pamflecie) skoncentrował atak i inwektywy wyłącznie na Kościół katolicki, w żadnym punkcie ani merytorycznie, ani metodycznie nie dotykał ogłoszonego przez Kościół ewangelicki memoriału, jako odpowiedzi ewangelickiej na „mit Rosenberga”<sup>204</sup>. Z tej taktyki Rosenberga strona ewangelicka wyprowadzała dwa wnioski:

a. Ilość duchownych i działaczy katolickich, gotowych do ewentualnej współpracy z nazistami była tak skromna, iż jako grupa polityczna „katolików reżimowych” nie przedstawiała dla nazistów żadnej wartości. Ilustracją tego jest odosobnienie paru katolików z ośrodka braniewskiego, nawiązujących kontakty z gauleiterem E. Kochem. Chodziło o wykładowcę dogmatyki w Akademii Braniewskiej (dawnego Liceum *Hosianum*) Karola Eschweilera oraz wykładowcę prawa kościelnego Hansa Bariona. Okazało się, że grupa ta, na którą tak liczył E. Koch, nie nadawała się do sformowania siły rozbijającej od wewnątrz społeczność katolicką; co więcej w pewnym sensie kompromitowała E. Kocha, który mimo wysiłków nie zdołał osiągnąć zasadniczego celu postawionego przez władze partyjne. Wprawdzie wspomniani profesorowie Akademii ulegli iluzjom możliwości współpracy z nazistami i nawet wstąpili do partii nazistowskiej, gauleiter E. Koch za wcześnie jednak cieszył się, iż „jako kurator Akademii Braniewskiej stworzył twierdzą partyjną pod bokiem centrum Akcji Katolickiej w Braniewie”<sup>205</sup>. Zadowolenie E. Kocha oraz iluzje profesorów szybko minęły. Popierany przez E. Kocha Hans Barion został wprawdzie rektorem Akademii Braniewskiej, ale równocześnie naraził się społeczności katolickiej. Najbardziej opornym na flirty z nazistami był profesor Akademii Paul Jedzink, wykładający teologię. Jedzink pociągnął resztę profesorów i Hans Barion musiał opuścić stanowisko w Braniewie. Nowy rektor Jakub Barion wraz z częściowo nowymi profesorami z powodzeniem bronił przed nazistami wolności nauki oraz charakteru kościelnego wydziału filozoficzno-teologicznego Akademii. Na wieczorowych wykładach, przeznaczonych również dla szerszej publiczności, prezentowano zasady nauki społecznej Kościoła katolickiego<sup>206</sup>.

b. Część duchownych i działaczy ewangelickich widziała w radykalnym i niekulturalnym wystąpieniu A. Rosenberga przeciwko katolikom próbę skokietowania ewangelików. Rosenberg chciał siebie przedstawić jako sojusznika ewangelików „w ich walce z katolickim ultramontanizmem, z jego fałszerstwami historii świata, z rzymskim sabatem wiedźm, z jezuitkami i machinacjami”<sup>207</sup>. Stwierdzano, iż znaczna część ewangelików na to ostre i bezwzględne wystąpienie Rosenberga przeciwko kato-

<sup>203</sup> W. K ü n n e t h, jw. s. X.

<sup>204</sup> Tamże, s. XI.

<sup>205</sup> WAPO VIII/7—167, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 17 VIII 1938 r.

<sup>206</sup> WAPO VIII/7—165, pismo jw. z 7 IV 1935 r. Stosunkowo szeroko sprawę Akademii Braniewskiej omawia G. Reifferscheid, *Das Bistum*, jw. s. 38. Niemniej w dalszym ciągu ważnym jest rozpracowanie kontaktów profesury tej Akademii z opozycją antynazistowską Kościoła ewangelickiego tzw. *Bekennende Kirche*, którą A. Rosenberg nazwał „rzymskimi zdrajcami Lutra” (zob. G. R ü h l e, *Das Dritte Reich*, jw. Bd. V s. 377).

<sup>207</sup> W. K ü n n e t h, jw. s. XII.

likom patrzała z dużą dozą sympatii. Specjalnie przyjmowano z zadowoleniem wynurzenia A. Rosenberga, stwierdzające, że „studia katolickie nad moim mitem XX-go wieku są mniej wyrazem prawdziwych potrzeb religijnych, ile obaw rzeczywistego zbliżenia się końca politycznej potęgi Kościoła katolickiego w Niemczech”<sup>208</sup>.

2. Drugim problemem była konieczność rozstrzygnięcia zasadniczej sprawy, a mianowicie czy walka A. Rosenberga, szerzej nazistów, z Kościołem katolickim może być prowadzona przez nowych rządów Niemiec — jak się wyrażał A. Rosenberg — „na wspólnej płaszczyźnie z ewangelickim protestem Lutra przeciwko antychrystowi w Rzymie”<sup>209</sup>. I w tej kwestii widziano dwa oblicza sprawy, mianowicie:

a. Polityczne, w którym przede wszystkim należało podkreślić istniejące zasadnicze rozbieżności w Kościele ewangelickim. Grupę ewangelicką odcinającą się od nawiązywania organicznych więzów z nazistami A. Rosenberg określał jako „protestanckich pielgrzymów do Rzymu”. Z tą właśnie grupą katolicki teolog z Braniewa Joseph Lortz zamierzał zorganizować jednolity front antynazistowski<sup>210</sup>. Część ewangelików z Prus Wschodnich odpowiedziała na inicjatywę J. Lortza, wychodząc z założenia, iż biskup M. Kaller słusznie ujmował sprawę widząc w „sporze kościelnym” dalszy ciąg „walki kulturowej”. Płaszczyzną wzajemnego porozumienia katolików i ewangelików miała być wspólna walka z neopoganizmem oraz wytyczne „katolickich studiów nad mitem A. Rosenberga publikowane przez Kurię Arcybiskupią w Kolonii. Rozmowy z ewangelikami królewieckimi prowadzi Gerhard Fittkau z Lidzbarka oraz profesor H. Kühle z Braniewa”<sup>211</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że w Prusach Wschodnich istniała również dość znaczna grupa ewangelicka, która widząc ataki na Kościół ewangelicki ze strony skrajnej prawicy jak skrajnej lewicy szukała możliwości zbliżenia do nazistów<sup>212</sup>.

b. Teologiczne oblicze sprawy, w którym należało ustalić zasadniczą płaszczyznę porozumienia z A. Rosenbergiem, szerzej z światopoglądem nazistowskim oraz wyjaśnić w jakiej mierze stawiany opór przez Kościół ewangelicki wobec propozycji współpracy z nazistami wpływa z przesłanek teologicznych a nie jedynie politycznych. Strona ewangelicka stwierdzała, iż „nie można zaprzeczyć Rosenbergowi słuszności we wielu punktach jego krytyki katolicyzmu, niemniej trzeba jasno stwierdzić, że antyteza Lutra skierowana przeciwko Kościołowi rzymskiemu korzeniami sięga do innych dziedzin, niż to się ma z krytycznymi uwagami A. Rosenberga. Lutrowi chodzi o istotną prawdę Boga, natomiast Rosenbergowi o uformowanie społeczeństwa na przesłankach rasowych; ewangelikom chodzi o czystość Ewangelii, nazistom o nacjonalizm, Luter walczy o wolność sumienia, Rosenberg o nacjonalistyczną świadomość, protestantom chodzi o niewzruszoną wiarę w walkę z rzymskimi błędnymi tezami, nazistom o walkę z politycznym katolicyzmem w obronie całości narodowej polityki. Ta podstawowa przeciwstawność zasadniczych postaw jest jasna, chociaż w praktyce i formalnie zachodzi znaczna ich paralelność. Walka Lutra przeciwko Rzymowi jest typowo prote-

<sup>208</sup> WAPO VIII/8—A/14, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 7 IV 1935 r.

<sup>209</sup> A. Rosenberg, *An die Dunkelmänner*, jw. s. 7.

<sup>210</sup> H. Linck, jw. s. 235.

<sup>211</sup> WAPO VIII/7—311, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 15 VIII 1938 r.

<sup>212</sup> H. Linck, jw. s. 19.

stanka, wywodząca się od łacińskiego *protestari*, czyli rozumiana jako pogląd, iż żaden autorytet ludzki nie może decydować o religii, a jedynie rozum i pismo święte. Polemika Rosenberga natomiast urodziła się w ahistorycznym ujęciu genealogicznym, sięgającym ponad oświecenie, humanizm i renesans do starożytnego poganizmu i jego kultury”<sup>213</sup>. Warto zaznaczyć, że sam A. Rosenberg przyznawał się do ahistorycznego ujęcia swej pracy o micie XX wieku. Jednakże podkreślał, iż „zasady mitu utrzymają się nawet wówczas, gdy wszystkie przytoczone dowody historyczne we wszystkich punktach zostaną obalone”<sup>214</sup>. Był przekonany, że „one się utrzymają i obecnie i w przyszłości, nawet jeśli znaczna ilość przytoczonych przeze mnie historycznych paralel i ocen okaże się błędną”.

3. Kolejnym zagadnieniem jest sprawa ustosunkowania się do wychowania młodzieży. Również w tym zakresie dochodziło do różnych ujęć między ośrodkami, katolickim w Braniewie i ewangelickim w Królewcu. Zagadnienie o tyle ważne, że wszystkie obozy (katolicki, ewangelicki, państwowy i partyjny nazistowski) kładły na sprawy młodzieżowe wielki nacisk. Wyśmienitą ilustracją jest organizacja pracy nad młodzieżą. Jej głównym ośrodkiem był Lidzbark Warmiński. Miejscowy zamek był głównym domem młodzieży katolickiej Diecezji Warmińskiej. Z tego miasta kierowano ruchem młodzieży katolickiej na Warmii i w katolickiej diaspory Prus Wschodnich. Kierownikami tego ruchu byli księża J. Lettau i W. Thater. Ruchem młodzieży ewangelickiej kierowano wprawdzie z Królewca, ale głównym ośrodkiem wykonawczym było centrum ewangelickiej diaspory na Warmii, posiadające swą siedzibę w superintendenturze ewangelickiej w Lidzbarku Warmińskim. Wreszcie naziszi również uznali Lidzbark Warmiński za główny ośrodek swej pracy nad młodzieżą na Warmii. Powołano w nim tzw. „odeinek graniczny” (*Grenzabschnitt*) młodzieży hitlerowskiej w ramach jej organizacji „Kraju Wschodniego”<sup>215</sup>. Organizacja młodzieży hitlerowskiej jest o tyle istotną dla poruszanych zagadnień, gdyż wyjaśnia ona kulisy tzw. „wydarzeń lidzbarskich” związanych z procesem o starcia z policją w czasie procesji Bożego Ciała. Warto więc zwrócić uwagę na schemat organizacyjny młodzieży nazistowskiej w Prusach Wschodnich. W roku 1934 zorganizowano w tej prowincji obwód młodzieżowy „Kraj Wschodni” (*Gebiet Ostland*). Obwód ten ujęto jako część składową tzw. pasa nadgranicznego (*Grenzgürtel*), obejmującego obszary o szczególnym napięciu politycznym lub o skomplikowanej strukturze narodowościowej oraz ważnych ze względów polityczno-granicznych. Podział Warmii między dwa odcinki (mazurski i warmiński) podyktowany był zasadniczymi względami. W południowych powiatach Warmii dla władz nazistowskich na czoło wysuwała się kwestia narodowościowa, natomiast w północnych powiatach Warmii decydującym był wzgląd walki światopoglądowej<sup>216</sup>.

4. Studium katolickiej publicystyki na Warmii pozwoli również rozwiązać podstawowy problem, jakim jest przygotowanie się Kościoła katolickiego oraz warmińskich działaczy katolickich na dojście do władzy przez nazistów. Przecież „objawy chorobowe” ówczesnych czasów w ży-

<sup>213</sup> W. Künneth, jw. s. XII.

<sup>214</sup> A. Rosenberg, *An die Dunkelmänner*, jw. s. 66.

<sup>215</sup> WAPO VIII/7—180, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 3 IX 1938 r.

<sup>216</sup> WAPO VIII/7—312, pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 10 XI 1937 r.

ciu społecznym i gospodarczym Prus Wschodnich narastały już na długo przed przejściem władzy przez nazistów. Co więcej naziści właśnie na krytyce dotychczasowych stosunków społecznych bazowali i np. w polityce osadniczej w Prusach Wschodnich posiadali swe własne recepty rozwiązań, naturalnie diametralnie różnych od rozwiązań proponowanych przez Akcję Katolicką w Braniewie<sup>217</sup>. Należy postawić pytanie zasadnicze — czy dojście do władzy przez nazistów było niespodzianką dla katolickiego ruchu na Warmii?

W Prusach Wschodnich do 1930 r. dominowały w zasadzie dwie partie: Niemiecka Narodowa Partia Ludowa oraz Partia Social-Demokratyczna. Pierwsza partia posiadała szersze podstawy społeczne; druga partia ograniczała się do „roli silnej partii mniejszościowej”<sup>218</sup>. Ilustracją formowania się sił politycznych w Prusach Wschodnich był Sejm Prowincjonalny w Królewcu. Na jego forum do głosu dochodziła jeszcze trzecia partia, katolickie *Centrum*. Na forum rad miejskich (Królewca, Elbląga, Tylży, Olsztyna i Wystruci) zaznaczała swą działalność Komunistyczna Partia Niemiec. Wprawdzie katolickie *Centrum* np. w 1929 r. zdobyło w wyborach tylko 8<sup>0</sup>/<sub>100</sub> wszystkich mandatów do sejmików powiatowych Prus Wschodnich, niemniej w trzech powiatach — braniewskim, lidzbarskim i reszelskim — dzięki silnej koncentracji wyborców zdobyło absolutną większość w sejmikach. Ten fakt jest istotny dla późniejszego ustosunkowania się nazistów do mieszkańców tych trzech prawie czysto katolickich powiatów. Stosownie do struktury społecznej Warmii, na której bardzo słabo reprezentowana była wielka własność ziemska, *Centrum* opierało się przede wszystkim na ludności wsi i małych miast, w szczególności na chłopstwie<sup>219</sup>.

Ten układ sił politycznych zachwiany został w 1930 r. znacznym wzrostem sił nazistowskich. Wprawdzie w Prusach Wschodnich przed rokiem 1930 partia nazistowska nie była partią nieznaną, ale w wyborach parlamentarnych nie uzyskiwała więcej niż 3,6<sup>0</sup>/<sub>100</sub> głosów, a w 1928 r. uzyskała tylko 0,8<sup>0</sup>/<sub>100</sub> głosów. Sytuacja zmieniła się w 1930 r. gdy do Królewca przybył gauleiter E. Koch. Przede wszystkim naziści zwiększyli liczbę swych mandatów w sejmie prowincjonalnym oraz w sejmikach powiatowych. W ocenie warmińskich działaczy katolickich wydawało się, iż te sukcesy nazistów „nie zwiastują jeszcze trzęsienia ziemi”<sup>220</sup>. Zresztą w czterech powiatach warmińskich *Centrum* jeszcze umocniło swą pozycję. Ale stan kryzysowy (bezrobocie, emigracja, napięcia polityczne) pozwoliły nazistom wykorzystać sytuację dla rozszerzenia działalności politycznej. W wyborach parlamentarnych 1930 r. naziści w Prusach Wschodnich uzyskali 22,5<sup>0</sup>/<sub>100</sub> głosów, więcej niż socjaldemokraci (21,1<sup>0</sup>/<sub>100</sub>) i ludowcy (19,6<sup>0</sup>/<sub>100</sub>). Przy rozproszeniu sił politycznych w Prusach Wschodnich naziści stali się już w 1930 r. siłą, z którą należało się liczyć. E. Koch szukać zaczął sojuszników wśród przedstawicieli wielkiej własności ziemskiej (np. Hermanna Dohna — Finckenstein). W 1932 r.

<sup>217</sup> Der Bauer und das Kreuz. *EK* 12 I 1938 nr 2. Osadnictwo katolickie władze nazistowskie uznały za szczególnie niebezpieczne dla Prus Wschodnich. Przeciwność katolickiego programu osadniczego oraz nazistowskiej akcji osadniczej wymaga osobnego opracowania. Zagadnienia osadnicze odgrywały w programie społecznym Kościoła katolickiego zasadniczą rolę.

<sup>218</sup> WAPO VIII/7—14, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 17 VI 1931 r.

<sup>219</sup> WAPO VIII/7—39, pismo jw. z 9 II 1930 r.

<sup>220</sup> WAPO VIII/7—41, pismo jw. z 17 III 1931 r.

w czasie wyborów dnia 31 lipca jedynymi ośrodkami opozycji antynazistowskiej były cztery powiaty warmińskie, a mianowicie braniewski, lidzbarski, reszelski i olsztyński, które w dalszym ciągu były domeną katolickiego *Centrum* (posiadające ponad 60<sup>0</sup>/<sub>0</sub> głosów) oraz powiat gierdawski, w którym decydującą siłą byli socjaldemokraci (do 39<sup>0</sup>/<sub>0</sub> głosów). Reszta powiatów głosowała na nazistów, a w powiecie cęckim padło na nazistów prawie 70<sup>0</sup>/<sub>0</sub> głosów<sup>221</sup>. Konsekwencje tych wyborów są znane. Fala terroru nazistów w Prusach Wschodnich nie miała końca. Wybory z 5 marca 1933 r. przyniosły dalsze sukcesy nazistom. W rezultacie Warmia (głosująca w dalszym ciągu na *Centrum*) znalazła się w swej opozycji wobec nazistów odosobnioną. Po 1933 r. gauleiter E. Koch konsekwentnie rozbijał katolickie ośrodki w Braniewie, Lidzbarku i Olsztynie. Te zaś zaczęły organizować „opozycję religijną” jako jedyny środek walki z nazistami<sup>222</sup>.

5. Piątym, również bardzo ważnym — w opinii władz nazistowskich — problemem katolickiego ośrodka na Warmii była sprawa społeczna chłopstwa. Organ Akcji Katolickiej *Ermländisches Kirchenblatt* stale rozpatrywał zagadnienia chłopskie w rubryce zatytułowanej „od chłopca, dla chłopca”<sup>223</sup>. W tym zainteresowaniu się kwestią chłopską przez Kurię Fromborską władze nazistowskie widziały dwie podstawowe przesłanki:

a. Po pierwsze, ugruntowywanie pozycji Kościoła katolickiego wśród tej warstwy społecznej. Widziano w tym dalsze przedłużenie kierunku politycznego zlikwidowanej partii *Centrum*.

b. Po drugie, świadome przeciwstawianie się koncepcji formowania nazistowskiej „nowej warstwy chłopskiej” oraz nowych zasad polityki rolnej nazistów, określonej ogólnym pojęciem „polityki osadniczej nazistów”<sup>224</sup>.

Analiza więc warmińskiej publicystyki katolickiej skoncentrować się musi na trzech głównych zagadnieniach jakie narzucały społeczeństwu Prus Wschodnich władze nazistowskie. Zaznaczyć przy tym wypada, że właśnie w realizowaniu nowej nazistowskiej polityki osadniczej Prusom Wschodnim przeznaczono szczególną rolę. Były one poligonem doświadczalnym tej polityki. Chodziło więc o zahamowanie tzw. ucieczki ze wsi do miasta, o plany przebudowy wielkich miast (ściślej o ich ludnościowe rozładowanie) oraz po 1939 r. o zasiedlenie osadnikami niemieckimi okupowanych ziem polskich. Publicystyka katolicka na Warmii wypracowała w stosunku do tych trzech kwestii swe własne koncepcje, wychodząc przede wszystkim od krytycznego podejścia do „nazistowskiej formy tzw. wsi zwierzchnich (*Hoheitsorten*), w których koncentrowałyby się główne ośrodki działania partyjnego nazistów, do formowania tzw. agromiasteczek”<sup>225</sup>.

<sup>221</sup> WAPO VIII/7—165, pismo jw. z 10 VI 1933 r.

<sup>222</sup> WAPO VIII/7—83, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 19 VIII 1932 r.

<sup>223</sup> Vom Bauer — für den Bauer. *EK* 11 V 1935 nr 20.

<sup>224</sup> WAPO VIII/7—32, pismo prezesa rejencji królewieckiej z 11 X 1937 r.

<sup>225</sup> WAPO VIII/7—165, pismo prezesa rejencji olsztyńskiej z 16 XI 1938 r.

## DIE DIÖZESE ERMLAND DER JAHRE 1933—1944 IM LICHTE DER BERICHTE DER NAZI-BEHÖRDEN OSTPREUSSENS

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz befasst sich vor allem mit den Elementen der „religiösen Opposition“ gegen das Nazi-System in der Diözese Ermland. Nachrichten betreffs dieses Themas sind den Überresten der Akten der Nazi-Behörden entnommen, die sich im Wojewódzkie Archiwum Państwowe in Olsztyn befinden. In den einleitenden Bemerkungen wird die Bedeutung der „religiösen Opposition“ für das Gesamtleben der Diözese Ermland, die verschiedene Konfessionen und Nationalitäten umfasste, hervorgehoben. Gleichzeitig wird hier die Persönlichkeit des Bischofs von Ermland Maximilian Kaller als des Leiters der Opposition herausgestellt. In ihm tritt die „politische Orientierung“ der Katholiken Ermlands mit besonderer Schärfe hervor.

In dem Hauptteil des Aufsatzes werden 12 Elemente der „religiösen Opposition“ gegen die prinzipielle Tendenz des Nazi-Systems, die die Beschränkung der Kirche auf die Sakristei bezweckte herausgearbeitet. Den ersten Zusammenstoß rief die Rassenfrage hervor. Die Kurie in Frauenburg vertrat den Standpunkt, dass die biologische Auffassung der Geschichte eine Illustration der Verirrung der menschlichen Denkweise bilde. Das zweite Element, das die Opposition hervorrief, war die Frage der Sterilisation, die als unvereinbar mit den katholischen Gewissen bezeichnet wurde. Die dritte Ursache des Zusammenstoßes war der Nationalismus, in dem man ein Werkzeug zur Vergewaltigung der Rechte der menschlichen Natur erkannte. Das vierte Element der Opposition war die ökonomische Auffassung der Geschichte, die Bestandteile des philosophischen Materialismus enthielt. Das fünfte Element war die Beschränkung des Einwirkens der Kirche auf das Leben der für den Katholizismus wichtigsten sozialen Zellen, wie die Familie und der Pfarrsprengel.

Aus dieser Beschränkung der Rolle der Pfarrgemeinde ergeben sich die folgenden Punkte des Zusammenstoßes: die Einschränkung der katholischen Aktion und die Auflösung katholischer Vereine, vor allem der katholischen und christlichen Gewerkschaften und der Arbeitervereine.

Das siebente Element der religiösen Opposition bildete der Rechtsstreit zwischen der Kurie und den Nazi-Behörden in Sachen der Beschränkung und der Beschlagnahme katholischer Veröffentlichungen und Schriften. Das zehnte Element des Widerstandes der Kirche bildete die Nazi-Tendenz zur „Verstaatlichung der katholische Kirche“ so, wie dies mit der evangelischen Kirche geschehen war, die ihren „Kirchenstreit“ mit dem Nazi-Regime verloren hatte, als die „Evangelische Kirche des Reichs“ mit einem „Reichsbischof“ an der Spitze gebildet wurde. Das elfte Element der „religiösen Opposition“ bildete die Entkonfessionalisierung der Schule. In Rahmem der Diözese Ermland rief dieses Nazi-Programm eine besondere Spannung und Unzufriedenheit unter der Bevölkerung hervor, um nur die Frage der Kreuze in den Schulen zu erwähnen. Den zwölften und letzten Punkt des Zusammenstoßes bildete die Frage der seelsorgerischen Betreuung der zwangsweise beschäftigten polnischen Arbeiter und der polnischen Kriegsgefangenen. Diese Angelegenheit berührte besonders empfindlich sowohl die Bevölkerung als auch die Geistlichen, die genannten Menschengruppen in schwierigen Momenten beistehen wollten.

Alle diese Elemente der „religiösen Opposition“ führten zu zahlreichen Verfol-



gungen der Diözesanen und der Geistlichen, zu Verhaftungen, Gerichtsverhandlungen oder Todesurteilen.

In den Schlusserwägungen werden Forderungen der Forschung zu dieser Frage formuliert, insbesondere auf dem Gebiete des katholischen Schrifttums in der Diözese Ermland in den Jahren 1933—1944.

Das Postulat der Konzentrierung auf die Erforschung der katholischen Presse der Diözese Ermland ist weiterhin aktuell trotz des Erscheinens der Monographie Gerhard Reifferscheids: *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*, Köln 1975. Die Ergebnisse dieser Arbeit wurden in dieser Abhandlung aus drei Gründen nicht berücksichtigt: 1. Die vorliegende Arbeit war schon vor ihrem Erscheinen geschrieben worden. 2. Stützt sich diese, anders als der vorliegende Aufsatz, auf ein spezifisches Quellenmaterial, nämlich auf „Zeugenaussagen“. Sowohl die Konvergenz als auch die Divergenz in der Auffassung und in den Schlussfolgerungen, die im Buche G. Reifferscheid und im vorliegenden Aufsatz auftreten und durch die Andersartigkeit der Quellenbasis zu erklären sind, können noch auf eine dritte, auf eine von den beiden genannten verschiedene Auffassung des Problems führen. 3. Das Buch G. Reifferscheids erfordert eine besondere, vertiefte Besprechung.



RELIGIJNOŚĆ DWÓCH POKOLEŃ WIERNYCH  
NA PRZYKŁADZIE FARYN

## STUDIUM SOCJOLOGICZNE

Treść: Wstęp. — I. Ogólna charakterystyka ośrodka duszpasterskiego. 1. Opis geograficzny. 2. Pochodzenie terytorialne ludności. 3. Struktura demograficzna. 4. Struktura społeczno-gospodarcza. 5. Życie kulturalne. 6. Duszpasterstwo. — II. Ogólny stosunek do wiary. 1. Postawy katolików wobec religii. 2. Motywacje religijności katolików. — III. Ideologia religijna. 1. Wiedza religijna. 2. Przekonania religijne. 3. Stosunek do wartości religijno-moralnych. 4. Zaangażowanie religią i Kościołem. — IV. Praktyki religijne. 1. Praktyki obowiązkowe. 2. Praktyki nadobowiązkowe. — V. Moralność religijna. 1. Opinie moralne. 2. Zachowania moralne. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Socjologowie coraz częściej zajmują się zjawiskami religijnymi<sup>1</sup>. Badania te prowadzone są nie tylko w większych kręgach społeczeństwa, ale i w małych grupach. „Mówiąc o religijności mamy na myśli zjawiskową stronę religii, podpadającą pod obserwację, nie zaś sferę duchowego oddziaływania Boga na człowieka przez łaskę”<sup>2</sup>. Problematyka ta jest aktualna ze względu na rolę jaką Kościół ma spełniać w świecie współczesnym, poddanym wielorakim przemianom.

Centralnym problemem niniejszej rozprawy jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, które pokolenie parafian jest bardziej religijne, starsze czy młodsze? Posłużymy się podstawowymi parametrami stosowanymi w badaniach nad religijnością, aby przynajmniej w przybliżeniu podać obraz życia religijnego dwóch pokoleń i stopień żywotności religijnej.

Przyjmujemy jako hipotezę roboczą: stopień żywotności religijnej pokolenia młodszego jest niższy od stopnia żywotności pokolenia starszego. Do postawienia takiej hipotezy skłoniły nas następujące czynniki: dziesięcioletnia obserwacja parafian, wyniki ankiety w sprawie religijności oraz badań innych socjologów zajmujących się tym problemem.

W badaniach nad religijnością posłużono się metodą empiryczną, a więc metodą obserwacji i eksperymentu — ankietą i wywiadem. W interpretacji zgromadzonych materiałów socjologicznych zastosowano metodę opisową, statystyczną, porównawczą i graficzną. Badania nad religijnością katolików uczęszczających do kaplicy w Farynach zostały przeprowadzone na przełomie sierpnia i września 1972 r. Podstawowy materiał źródłowy zgromadzono przy pomocy kwestionariusza zawierającego 54 pytań, którym posłużono się w badaniach ankietowych i wywia-

<sup>1</sup> Artykuł zawiera obszernie fragmenty pracy magisterskiej na temat: *Religijność dwóch pokoleń na Ziemiach Odzyskanych na przykładzie parafii Faryny k. Szczytna. Studium socjologiczne.* Lublin 1974 (maszynopis — Archiwum KUL), pisanej na Studium Pastoralnym Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskiego.

<sup>2</sup> J. Kasiński: *Religijność ludności w Puszczy Białej na przykładzie parafii Długosiodło.* Lublin 1971 (maszynopis — Archiwum KUL) s. 16.

dach. Badaniami ankietowymi i wywiadami objęto w całości 173 osoby, na ogólną liczbę 536 osób w określonej kategorii wieku, pomimo, że planowano przebadać 200 osób. Za podstawę losowania przyjęto wielkość próby 100, osobno dla poszczególnej kategorii wieku (15—25 lat dla pokolenia młodszego i 35—60 lat dla pokolenia starszego). Doboru próby dokonano na podstawie systematycznego losowania z listy. Odpowiedziało na ankietę lub w czasie wywiadu, mniej lub więcej wyczerpująco, 87 osób z pokolenia młodszego i 86 osób z pokolenia starszego. Nie można twierdzić, że wszystkie odpowiedzi respondentów są subiektywnie prawdziwe, ale przypuszcza się, że większa część respondentów poważnie potraktowała zadania im zlecone i dała szczerze odpowiedzi.

Ze względu na niski poziom wykształcenia respondentów, trzeba było dodatkowo przeprowadzić wywiady, posługując się pytaniami z kwestionariusza w sprawie religijności. Wśród młodzieży przeprowadzono 2 wywiady, a wśród starszych 25. W czasie przeprowadzanych badań socjologicznych napotkaliśmy na następujące trudności: a. niski poziom wykształcenia a tym samym ograniczona zdolność zrozumienia pytań; b. brak czasu i chęci do pracy umysłowej; c. obawa przed zniesławieniem własnej osoby; d. brak u niektórych respondentów zainteresowania problemami religijnymi. Wśród tych osób, które nie odpowiedziały na pytania zawarte w ankiecie, można szukać ludzi religijnie obojętnych.

## I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA OŚRODKA DUSZPASTERSKIEGO

### 1. OPIS GEOGRAFICZNY

Terytorium Faryn<sup>1</sup> leży na południowo-zachodnich krańcach puszczy Piskiej, na zachód od jeziora Nidzkiego, a w granicach dwóch rzek — Szkwy od zachodu i Rudnej od wschodu. Południowa część terytorium graniczy już z Ziemią Kurpiowsko-Myszyniecką. Okoliczność ta, jak się później okaże, wpływa dodatnio na ożywienie religijności parafian. Północną część terytorium Faryn zamykają środkowe, najwyższe części wyniesienia Cegielni, wznoszące się 174 m nad poziomem morza<sup>2</sup>. Większą część opisywanego terytorium stanowią obszary leśne. Dzika zwierzyna wyrządza rolnikom poważne szkody. Ziemie uprawne są słabe, przeważnie VI i V klasy. Są to jałowe piaski, osadzone przez wody polodowcowe. Te gleby piaszczyste, łatwe do uprawy, nie dają większych efektów gospodarczych. Nadają się do uprawy żyta, ziemniaków i łubinu. Terytorium Faryn zajmuje powierzchnię około 120 km<sup>2</sup>. Na terytorium tym zamieszkuje 1320 osób, czyli na 1 km<sup>2</sup> zamieszkuje 11 osób. Warunki klimatyczne w tej części Mazur są łagodniejsze, chociaż nie wpływają dodatnio na uprawy roślin. Liczba dni z przymrozkami waha się w granicach 100—110, a liczba dni mroźnych w granicach 30—50. Pokrywa śnieżna trwa tutaj 60 dni. Średnia opadów rocznie sięga 550 mm. Długość okresu wegetacyjnego wynosi 200—220 dni<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Przez terytorium Faryn, w niniejszym artykule, rozumie się nie tylko samą wieś Faryny, lecz również wsie, których mieszkańcy uczęszczają na mszę św. do kaplicy w Farynach.

<sup>2</sup> Warmia i Mazury. Praca zbiorowa pod red. S. Zajchowskiej, M. Kiełczewskiej-Zaleskiej. T. IV. Cz. II. Poznań 1953 s. 132—4.

<sup>3</sup> J. Kondracki: Geografia fizyczna Polski. Wyd. 2. Warszawa 1967 s. 112—4.

Faryny leżą z dala od miast. Na północ od Faryn położone są Ruciane-Nida (29 km) i Mrągowo (43 km), od zachodu Szczytno (33 km) — siedziba Urzędu Powiatowego, do którego należy Urząd Gminy Rozogi, któremu podlegają wszystkie wsie przynależne do kaplicy w Farynach; od południa najbliższy położony jest Myszyniec (18 km); od wschodu Kolno (50 km) i Pisz (42 km). Teren przecina ważny szlak drogowy łączący Warszawę z Mazurami przez Ostrołękę — Myszyniec — Rozogi — Spychowo. Odległość z Faryn do stacji kolejowej w Spychowie wynosi 8 km. Autobusy łączą bezpośrednio Faryny ze Szczytnem 1 raz dziennie, z Myszyncem i ze Spychowem 2 razy dziennie.

Wsie znajdujące się na terytorium ośrodka duszpasterskiego Faryny są niewielkie, z małą ilością mieszkańców i niekorzystnie położone w stosunku do kaplicy w Farynach. Sytuację tę uwidocznili nam lepiej następująca tabela.

Tab. 1. Liczba mieszkańców wsi i odległość od kaplicy

Miejscowość	Liczba mieszkańców	Odległość w km
Spaliny	247	8
Kowalik	174	6
Kwiatuszek	190	4
Borki Rozoskie	107	3
Lipniak	19	3
Kokoszka	42	2
Wysoki Grąd	42	1,5
Faryny	499	—
O g ó ł e m	1320	Srednia 3,8

Takie położenie wsi wpływa niekorzystnie na udział wiernych w niedzielnej mszy św. Wiele osób ma do kaplicy w Farynach ponad 5 km. Wieś Faryny nie posiada urzędów administracyjnych, ani większych ośrodków usługowych i handlowych. Ośrodki takie znajdują się w Rozogach, oddalonych od Faryn o 6 km. Drogi prowadzące do kaplicy w Farynach są w słabym stanie, zwłaszcza w okresie zimowym są trudne do przebycia.

## 2. POCHODZENIE TERYTORIALNE LUDNOŚCI

Kiedy w roku 1945 ziemie Warmii i Mazur powróciły do Polski, rozpoczął się żywiołowy napływ ludności z terenów granicznych. Teren Warmii i Mazur był wówczas terenem bardzo zniszczonym i wyludnionym. Największy udział w zasiedlaniu terenu miały województwa sąsiednie — warszawskie i białostockie. Teren Faryn w 80% zajęli osadnicy z powiatów ostrołęckiego (54,7%) i kolneńskiego (25,5%). Ludzi przybywających z tych województw nazywano osadnikami z „centralnej Polski”, by odróżnić ich od ludności rodzimej i repatriacyjnej, przybywającej ze Związku Radzieckiego.

Zaraz po wyzwoleniu wyruszyli młodzi ludzie na Północ, gdzie czekały na nich wolne gospodarstwa. Nie musieli jechać daleko — 20, 30, a nieraz zaledwie kilka kilometrów. Udawali się tam małymi grupami lub

rodzinami, zajmując gospodarstwa w jednej wsi. Osadnicy ci, starali się zajmować gospodarstwa jak najbliżej swoich stron rodzinnych, aby nie tracić bliskiego kontaktu z dawnym środowiskiem rodzinnym. Rejon kurpiowski graniczący z powiatem szczycieńskim należał do rejonów przeludnionych i ubogich gospodarzo.

Pochodzenie ludności z tego samego regionu kurpiowskiego wywiera dodatni wpływ na ożywienie religijności parafian, zwłaszcza starszych.

### 3. STRUKTURA DEMOGRAFICZNA

Układ struktury wieku jest dość zróżnicowany. Jest on wynikiem ruchów ludności na Ziemiach Zachodnich i Północnych, zaistniałych po roku 1945. Na terenach tych ziem osiedlali się przeważnie ludzie młodzi, często młode małżeństwa o wielkiej prężności biologicznej i o zdrowych zasadach moralnych dotyczących przekazywania życia. Model rodziny wielodzietnej realizowany na Kurpiach, został przeniesiony na Mazury, zwłaszcza, że potrzeba było dużo rąk do pracy. Dlatego dzisiaj wśród parafian — ludzie młodzi — którzy się tu urodzili i wychowali, stanowią 62<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Najliczniejszą grupę stanowią dzieci w wieku 1—14 lat (45<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), następnie młodzież w wieku 15—25 lat (17<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Najmniej spotyka się ludzi w podeszłym wieku, bo zaledwie 5,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

W ostatnim dziesięcioleciu przyrost naturalny w ośrodku duszpasterskim Faryny kształtował się w granicach 20—26<sup>0</sup>/<sub>0</sub> — (30—40 urodzeń rocznie), podczas gdy ilość zgonów była niska (5—6 rocznie)<sup>4</sup>. Trzeba zaznaczyć, że przyrost naturalny na skalę ogólnopolską w roku 1970 wynosił 8,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a w województwie olsztyńskim 13,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub><sup>5</sup>. W roku 1971 notowano najwyższy przyrost naturalny na skalę ogólnopolską w powiatach piskim i szczycieńskim (18,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>)<sup>6</sup>. Ostatnio zauważa się w badanym środowisku powolny spadek liczby urodzeń. Dzieje się tak dlatego, ponieważ małżeństwa starzeją się, młodzi ludzie często przenoszą się ze wsi do miast i tam zakładają swoje rodziny. Młode małżeństwa opowiadają się raczej za modelem rodziny małodzietnej, pragnąc korzystać w szerszym zakresie z artykułów konsumpcyjnych i technicznych, a niektóre małżeństwa popierają zasadę „świadomego macierzyństwa”.

Ośrodek duszpasterski pod względem struktury wieku jest więc młody i rozwojowy. Większa część ludzi jest w wieku przedprodukcyjnym (około 54<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), najmniejsza część w wieku poprodukcyjnym (5,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a około 38<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w wieku produkcyjnym.

Struktura płci jest mniej zróżnicowana, ale interesująca. Większą część osób stanowią mężczyźni. Większy procent mężczyzn niż kobiet obserwuje się w grupie wieku 15—25 lat. Na 152 mężczyzn przypada 110 kobiet.

### 4. STRUKTURA SPOŁECZNO-GOSPODARCZA

„Nie tylko różnice morfologiczne, ale w większym jeszcze stopniu różnice strukturalne, a więc różnice powiązań kulturowych, stopnia wykształcenia, zawodu, sytuacji gospodarczej itp., decydują o duchowym

<sup>4</sup> Księga chrztów i zgonów w Farynach.

<sup>5</sup> Rocznik statystyczny 1971. Warszawa 1971 s. 34, 90.

<sup>6</sup> Rocznik statystyczny Województwa Olsztyńskiego 1972. Olsztyn 1972 s. 103.

obliczu parafii i wywierają wpływ na kształtowanie się religijności parafian”<sup>7</sup>.

Omówimy więc w następującej kolejności: strukturę zawodową, gospodarczą oraz strukturę wykształcenia badanej społeczności.

Wspomnieliśmy w opisie geograficznym, że terytorium Faryn w większej części stanowią obszary leśne. Praca w lesie dla wielu osób będzie stanowić zasadnicze źródło utrzymania. Przedstawiciele 61 rodzin są zatrudnieni na stałe w przemyśle leśnym, a wielu innych pracuje tam sezonowo. Praca w lesie nie jest łatwą, zwłaszcza w okresie zimowym. Dla wielu osób jest jednak konieczna. Pracownicy leśni po skończonej pracy w lesie, przeważnie pracują także w swoich gospodarstwach rolnych, dlatego są często bardzo przemęczeni. Pracują oni przeważnie indywidualnie. Więź zawodowa pomiędzy nimi jest słaba.

Drugą grupę chłopów-robotników stanowią ci, którzy pracują w wielkich zakładach przemysłowych w mieście. Są oni zatrudnieni w Wytwórni Płyt Wiórowych i Pilśniowych w Rucianem-Nidzie (33 osoby), oraz w filii tej wytwórni — w Spychowie (3 osoby). Grupa ta pracuje na trzy zmiany. Ludzie ci są bardziej przemęczeni od ludzi pracujących w lesie. Przebywają oni dłużej poza domem. W miejscu pracy spotykają się z różnymi ludźmi i z problemami społecznymi i gospodarczymi. Sytuacja ta kształtuje w nich nowe spojrzenie na świat, niekiedy ujemnie wpływa na postawę religijną. Wieś nie jest już środowiskiem „zamkniętym”, ale „otwartym”. W dzisiejszej terminologii naukowej przedstawiciele tej grupy robotników, nazywani są chłopami-robotnikami. „Grupa ta w obecnych warunkach w największym stopniu ulega dechrystianizacji”<sup>8</sup>.

Trzecią grupę osób pracujących zarobkowo poza rolnictwem stanowią pracownicy Gminnej Spółdzielni, Państwowego Ośrodka Maszynowego i Urzędu Gminy w Rozogach. Grupa ta liczy 25 osób. Stałe zatrudnienie posiada więc 121 osób. Stanowi to 22<sup>0</sup>/<sub>100</sub> osób w wieku zdolności do pracy. Można powiedzieć, że połowa rodzin jest wspierana finansowo spoza rolnictwa.

Czwartą grupę ludzi, stanowią ci rolnicy, którzy pracują poza rolnictwem sezonowo. W okresie jesienno-zimowym wywożą oni drzewo z lasu. Inni rolnicy podejmują do domu prace chałupnicze. Wyrabiają oni chodniki i maty. Do tej grupy możemy zaliczyć 24 rodziny.

Zauważamy, że tylko 78 rodzin czerpie jedyne zyski z produkcji rolniczej. Stanowi to 34<sup>0</sup>/<sub>100</sub> ogółu rodzin przynależących do Faryn. Rodziny te zaliczamy do grupy piątej, w której zasadnicze zyski otrzymuje się z hodowli bydła, ponieważ gleby są słabe. Rolnicy ci posiadają większe działki rolne, przeważnie ponad 10 ha. Z działek poniżej 10 ha, wywodzą się chłopci-robotnicy.

Na terytorium Faryn przeważają gospodarstwa ponad 10—15 ha. Jednak ilość ha, nie świadczy o wielkiej zamożności rolników, ze względu na brak łąk i pastwisk (Faryny), albo brak urodzajnej gleby (Spaliny, Kowalik, Kwiatuszek). Mechanizacja rolnictwa i nawożenie ziemi nawozami sztucznymi wydajnie wpływają na poprawę zbiorów. Wsie są zelektryfikowane prawie w całości. Drogi na terenie Faryn posiadają nawierzchnię utwardzoną.

<sup>7</sup> J. Majka: Socjologia parafii. Lublin 1971 s. 100.

<sup>8</sup> W. Piwowarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa 1971 s. 333.

Dodatkowe dochody ludności wiejskiej, o których mówiliśmy powyżej, wpłynęły na podniesienie stopy życiowej i stały się „istotnym elementem wsi polskiej”. „Dynamiczny rozwój ilościowy i jakościowy zarobkowania pozarolniczego ludności wiejskiej z gospodarstw indywidualnych w Polsce Ludowej przyczynił się w znacznej mierze do gruntownego przeobrażenia struktury społeczno-ekonomicznej”<sup>9</sup>. Socjologowie stwierdzają, że chłopcy robotnicy oderwali się od tradycyjnej warstwy chłopskiej, jej obyczajów, kultury ludowej, stylu życia. Pod względem ideowym zbliżają się do klasy robotniczej. Mają oni duży wpływ na przyspieszenie tempa urbanizacji na wsi<sup>10</sup>.

#### 5. ŻYCIE KULTURALNE

Omawiając życie kulturalne ludności Faryn, zwrócimy najpierw uwagę na wykształcenie ludności. Od poziomu wykształcenia zależy w dużej mierze umiejętność korzystania ze środków masowego przekazu, takich jak czytelnictwo, radio, telewizja i kino. Struktura wykształcenia ludności Faryn według badań z 1972 roku, zrealizowanych na próbie reprezentatywnej wynoszącej 173 osoby, przedstawia się następująco w procentach: bez szkoły 11,6, podstawowa nie ukończona 28,9, podstawowa ukończona 28,9, podstawowa i więcej<sup>11</sup> 15,5, średnie 4,6, wyższe 0,0. 19 respondentów nie podało swojego wykształcenia (11,0%), ale należy przypuszczać, że posiadają wykształcenie podstawowe nie ukończone. Z zestawienia wynika, że znaczny odsetek osób jest bez szkoły i z podstawową nie ukończoną. W sumie stanowią oni około 50%. Przeważnie są to osoby starsze, w wieku około 60 lat. Osób z wykształceniem średnim jest najmniej (4,6%), z wyższym nie ma wcale. Na taki stan wykształcenia mogły się złożyć następujące przyczyny: brak zrozumienia w rodzinach wartości wiedzy, słabe warunki materialne w rodzinach, brak w pobliżu szkół średnich i zawodowych, łatwość zdobycia pracy.

Czytelnictwo książek prawie nie istnieje, ponieważ na terenie Faryn nie ma biblioteki. Jest tylko jeden punkt biblioteczny w Farynach, posiadający kilkadziesiąt tomów. Lepszy jest stan czytelnictwa czasopism, tygodników i miesięczników. Parafianie prenumerują 172 egzemplarzy czasopism oraz 143 egzemplarzy tygodników i miesięczników. Najbardziej poczytnymi czasopismami są: *Gromada — Rolnik Polski*, *Gazeta Olsztyńska*. Z tygodników i miesięczników: *Nasza Wieś*, *Przyjaciółka*, *Agrochemia*, *Gospodarski Chów Zwierząt*. Czasopism i tygodników o treści religijnej prawie, że się nie czyta. Sprowadza się tylko 3 egzemplarze *Słowa Powszechnego*, a w niedzielę 20 sztuk. Z przeglądu czasopism i tygodników widzimy, że parafianie interesują się w dużym stopniu zagadnieniami rolniczymi i społecznymi.

Parafianie w dużej mierze korzystają również z radia i telewizji. Na terenie Faryn w roku 1973 zarejestrowanych było 91 telewizorów. Tele-

<sup>9</sup> R. Turcki: Między miastem a wsią. Struktura społeczno-zawodowa chłopów-robotników w Polsce. Warszawa 1965 s. 219, 223.

<sup>10</sup> B. Gałęski: Przemiany społeczne wsi w Polsce Ludowej. W: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Studia pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1965 s. 255.

<sup>11</sup> Do tej grupy zalicza się te osoby, które ukończyły szkoły zawodowe różnego typu oraz zawodowe kursy kwalifikacyjne.



wizję ogląda się najczęściej w niedzielę, zwłaszcza programy rozrywkowe, gospodarze, dzienniki i filmy. Aparatów radiowych zarejestrowanych było 99. Audycji radiowych słucha się przeważnie rano, w soboty wieczorem i w niedzielę. Trzeba powiedzieć, że poziom życia kulturalnego jest niski, pomimo, że zwiększają się dochody ludności i rosną aspiracje kulturalne na wsi. Trudno jest jednak je zrealizować z powodów wyżej wymienionych. Na terenie Faryn nie ma też kina stałego. Raz w tygodniu do wsi przyjeżdża z Rozóg kino objazdowe.

#### 6. DUSZPASTERSTWO

Ośrodek duszpasterski w Farynach pod względem administracji kościelnej podlega parafii w Klonie, w dekanacie Szczytno. Początki działalności duszpasterskiej na tym terenie sięgają czasów powojennych. Wówczas to w miejscowej szkole odprawiana była, w niedzielę i święta, msza św. Ludność mieszkająca na tym terenie od początku myślała o własnym kościele. Pragnienie to zostało zrealizowane w 1957 r. Wtedy to we wsi Faryny, staraniem ówczesnego ks. Józefa Postracha<sup>12</sup>, proboszcza w Klonie, i mieszkańców okolicznych wsi, został kupiony, a następnie przystosowany do celów religijnych, drewniany dom o wymiarach 9×13 m. Kaplica ta może pomieścić jednorazowo około 400 osób. Od 1957 roku do roku 1961, kaplicą w Farynach opiekował się i w niej duszpasterzował ks. proboszcz z Klonu. W każdą niedzielę i święta nakazane, celebrował tam mszę św. i udzielał sakramentów św. Dopiero w roku 1961 kaplica w Farynach doczekała się oddzielnego duszpasterza. Został nim ks. Jan Kipiel, dotychczasowy wikariusz parafii Klon. Pracował tu niedługo, bo zaledwie 5 miesięcy. Od 1962 do 1972 roku duszpasterzem był tam autor niniejszego artykułu.

W czasie dziesięcioletniej pracy duszpasterskiej w Farynach, zostały przeprowadzone dwa razy misje św. Jedne w roku 1964 z poświęceniem wszystkich rodzin Boskiem Sercu Jezusa. W czasie trwania II Soboru Watykańskiego urządzone były specjalne nabożeństwa soborowe, które ożywiały ducha religijnego wiernych. W roku 1966 obchodzono uroczyscie Tysiąclecie Chrztu Polski. Złożono ślubowania zobowiązujące do wierności Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi i Jego Pasterzom. Obraz Matki Bożej przywieziony z Jasnej Góry wędrował od rodziny do rodziny w każdej wsi, modlono się wtedy bardzo żarliwie. Przedtem odbyły się w kaplicy rekolekcje abstynenckie. Zaprowadzono też praktykę odmawiania Różańca rodzinnego. W roku 1972 zostały przeprowadzone w kaplicy drugie misje. Wierni wzięli w nich żywy udział, przystępując licznie do sakramentów św. Oprócz misji św. w każdym roku liturgicznym urządza się dwa razy rekolekcje św. — na Wielkanoc i przed Bożym Narodzeniem. Dzieci uczęszczały do spowiedzi kilka razy w roku. Zajęcia katechetyczne prowadzono w pięciu punktach katechetycznych. Wprowadzone zostały nabożeństwa pierwszopiątkowe ze spowiedzią. W pierwszą niedzielę miesiąca po sumie odbywała się adoracja Najśw. Sakramentu z procesją eucharystyczną. Na terenie Faryn istnieje dziesięć Róż Żywego Różańca. Dla starszej młodzieży przeprowadzono kurs przedmałżeński. W nie-

<sup>12</sup> R. P. [= Piszczek]: Parafia pod Ostródą. *Myśl Społeczna* 1968 r. nr 37 s. 16. Artykuł w zasadzie dotyczy Samborowa, zawiera jednak krótką informację o Farynach, zdjęcia tamtejszej kaplicy z 1957 r. oraz jej ówczesnego duszpasterza.

dziele i święta odprawiane są w kościele dwie msze św. o godz. 9<sup>00</sup> i o 11<sup>30</sup>. W każdą sobotę odprawiano wieczorem wotywę o NMP z litaniami loretańską i Apelem Jasnogórskim.

## II. OGÓLNY STOSUNEK DO WIARY

### 1. POSTAWY KATOLIKÓW WOBEC RELIGII

Nie można określić żywotności religijnej katolików nie znając ich postaw wobec religii i motywacji wiary. Aby katolicy mogli podać swój stosunek do wiary, w ankiecie zapytano ich: „Jaki jest stosunek Pana(i) do wiary?” Podano tam cztery możliwości: głęboko wierzący, wierzący, obojętny religijnie, niewierzący.

Z odpowiedzi wynika, że odsetek wierzących wśród ankietowanych w Farynach jest bardzo wysoki, sięga przeszło 95%. Pośród ludzi wierzących występuje pewna grupa osób, która uważa się za głęboko wierzących. Do grupy tej w większej części należą przedstawiciele pokolenia starszego (47,8% respondentów). Wiara dla nich jest „skarbem najdroższym”. Część pokolenia młodszego wyznała również, że wierzy głęboko, ale już w mniejszych odsetkach (11,5%). Jak widzimy stopień intensywności wiary jest wyższy w pokoleniu starszym. Wśród respondentów nie spotkaliśmy ludzi obojętnych religijnie lub niewierzących.

W następnym pytaniu, które brzmiało: „Kiedy Pan(i) był(a) bardziej religijny(a)?” respondenci mieli podać przyczyny zmiany religijności. Większa część respondentów podała, że nie zmieniła swojej dotychczasowej religijności (72,8%). Pozostała część respondentów (22,6%), została objęta przemianami. Osłabło w gorliwości religijnej 13,9% respondentów, w tym więcej osób z pokolenia młodszego, a ożywiło swoją religijność 8,7% respondentów. Zmiany religijności idą powoli w kierunku jej osłabienia (około 5%). Większa część respondentów nie podała przyczyn zmian swojej religijności. Jedyne w czasie wywiadów dowiedzieliśmy się o niektórych przyczynach tych zmian. Oto niektóre z nich: „Trzeba więcej kochać Boga, bo śmierć się zbliża (kobieta = k. lat = l. 60); „Człowiek więcej by się modlił, ale ma za dużo roboty” (k. l. 45); „Byłam pobożniejsza kiedy przebywałam w domu, gdy zaczęłam pracować, stałam się mniej pobożna” (k. l. 22); „Jestem religijniejsza od czasu kiedy rozpoczęłam naukę w szkole średniej” (k. l. 16); „Misje św. pomogły mi do prowadzenia lepszego życia” (k. l. 17). Analizując postawy katolików wobec religii zauważyliśmy, że pokolenie młodsze w większej części niż pokolenie starsze, ulega przemianom religijności. Zmiany te prowadzą do osłabienia religijności, ale w niewielkich odsetkach (5,8% młodzież i 4,7% starsi). Pokolenie starsze mając oparcie w tradycji, silniej trwa przy wierze.

### 2. MOTYWACJA RELIGIJNOŚCI KATOLIKÓW

Znany jest fakt, „że wyznawcy jakiejś religii na ogół nie uświadamiają sobie motywacji swoich przekonań”<sup>1</sup>. Z tym samym zjawiskiem spotkaliśmy się w czasie naszych badań nad religijnością dwóch pokoleń.

<sup>1</sup> W. Piwoarski, Religijność wiejska jw. s. 111.

Parafianie umieli określić swoją postawę wobec wiary, ale nie mogli uzasadnić swojej wiary. Należy jednak przynajmniej częściowo poznać motywację ich wiary, aby następnie określić typ religijności. Pytanie w tej sprawie brzmiało: „Dlaczego uważa się Pan(i) za jednego z nich?” (wierzących). Odpowiedzi respondentów zostały ujęte w dwie zasadnicze grupy. W jednej znalazły się te, które dotyczą tradycji i wychowania, a w drugiej grupie te, które dotyczą własnych przekonań. Umieszczamy je na następującej tabeli.

Tab. 2. Motywacje religijności

Motywacje religijności	Młodzież		Starsi		Ogółem	
	L	%	L	%	L	%
Tradycja i wychowanie	6	7,0	21	24,0	27	15,6
Przekonanie własne	1	1,0	10	12,0	11	6,4
Brak odpowiedzi	80	92,0	55	64,0	135	78,0
Ogółem	87	100,0	86	100,0	173	100,0

Jak wynika z zestawienia, tylko 8<sup>0</sup>/<sub>100</sub> respondentów z pokolenia młodszego umiało podać motywację swojej religijności, podczas gdy pokolenie starsze podało motywy swojej wiary w 36<sup>0</sup>/<sub>100</sub>. Zaskakująco wielki jest procent młodzieży nie mogącej umotywić swojej wiary (92<sup>0</sup>/<sub>100</sub>). Stąd można sądzić, że młodzież tkwi w wierze tylko zewnętrznym, mechanicznym i tradycyjnym. Podajemy niektóre motywacje wiary: np. „Wierzę, ponieważ pochodzę z rodziny wierzącej” (mężczyzna = m. l. 22); „Wierzę, bo wiara daje mi zbawienie” (k. l. 20); „Wierzę, bo bez Boga, ani do proga” (m. l. 60).

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że większą część respondentów podających motywację swojej wiary, należy zaliczyć do grupy osób o religijności tradycyjnej. Są oni przedstawicielami motywacji kulturowo-spontanicznej (rodzice wierzyli, jestem ochrzczona), lub reprezentują kierunek motywacji zbawienia (wiara daje zbawienie). Do grupy tej możemy zaliczyć 24<sup>0</sup>/<sub>100</sub> osób z pokolenia starszego oraz 7<sup>0</sup>/<sub>100</sub> osób z pokolenia młodszego. Pozostała część respondentów (12<sup>0</sup>/<sub>100</sub> z pokolenia starszego i 1<sup>0</sup>/<sub>100</sub> z pokolenia młodszego) odwołuje się do własnych przekonań religijnych, motywując swoją wiarę. Osoby należące do tej grupy pogłębiły swoją wiarę przez własne doświadczenie życiowe i przez przyjęcie nauki Kościoła. Trzeba zaznaczyć, że kategoria katolików głęboko wierzących nie pokrywa się z wyżej wspomnianą grupą. Głęboko wierzy średnio 28,9<sup>0</sup>/<sub>100</sub> respondentów. Motywacje własne w sprawach wiary ma zaledwie 6,4<sup>0</sup>/<sub>100</sub> respondentów.

Należałoby szukać przyczyn wyjaśniających takiego stanu rzeczy w stosunku do motywacji swojej wiary, zwłaszcza wśród osób z pokolenia młodszego. Jest to zjawisko bardzo interesujące, ale i niepokojące.

W rozdziale tym omówiliśmy ogólnie postawy parafian wobec swojej wiary i analizowaliśmy motywacje religijności. Rozważania te miały charakter ogólny. Szczegółowe analizy zjawisk religijnych, które przeprowadzimy w następnych rozdziałach, pozwolą nam na dokładniejsze poznanie charakterystycznych cech religijności badanych pokoleń.

### III. IDEOLOGIA RELIGIJNA

Przystępując do rozważań nad ideologią religijną dwóch pokoleń, należy najpierw wyjaśnić czym jest ona i jakie wartości będą ją określały. Ks. Piwowarski, ideologią religijną nazywa „wierzenia religijne” rozpatrywane od strony grupy ludzkiej, tworzącej konkretną religię, wyznanie czy sektę<sup>1</sup>, a przez ideologię religijną rozumie „określony system poglądów, wartości i przekonań religijnych uzasadniających cele i dążenia członków społeczności kościelnej”<sup>2</sup>.

Ideologia religijna albo katolicka, dotyczy więc uznania prawd wiary i zasad moralnych, autorytatywnie głoszonych przez Kościół. Ideologia religijna może być uważana przez grupę wyznaniową jako imperatyw Kościoła prowadzący ludzi do zbawienia lub jako wartość wiążącą społeczeństwo lokalne lub narodowe, tzw. wartość kulturowa.

#### I. WIEDZA RELIGIJNA

Nie sposób jest, by w tej pracy zajmować się wszystkimi prawdami wiary głoszonymi przez Kościół. Badania nasze ograniczymy do poznania wiedzy religijnej o głównych prawdach wiary i sakramentach św.

Można wysunąć przypuszczenie, że im bardziej w społeczności parafialnej działają siły tradycji, tym wyższy jest poziom wiedzy religijnej i odwrotnie, „wzrost uczestnictwa w środkach kultury masowej przyczynia się do pogłębienia rozdziewku między formacją religijną i świecką na niekorzyść pierwszej z nich”<sup>3</sup>.

Z wymienionych powyżej prawd wiary zwróćmy najpierw uwagę na znajomość osób Boskich. Wydawać by się mogło, że pokolenie młodsze powinno lepiej znać prawdy wiary niż pokolenie starsze. Jest jednak inaczej. Pokolenie starsze odpowiedziało w 83,7%, że umie poprawnie wymienić osoby Trójcy Św. Młodzież natomiast mogłaby wymienić poprawnie osoby Boskie w 73,5%. Część młodzieży nie dała żadnej odpowiedzi. Można przypuszczać, że nie znają oni poprawnie osób Boskich. Grupa ta liczy 24,2% respondentów. Chociaż pokolenie młodsze posiada wyższy stopień wykształcenia aniżeli pokolenie starsze, to jednak znajduje się na niższym poziomie jeśli chodzi o znajomość niektórych prawd wiary. Małe są odsetki tych osób, które odpowiedziały „nie wiem” (2,3% młodzieży i 4,7% starszych). W czasie przeprowadzania wywiadów zauważono, że pokolenie starsze interesuje się więcej zagadnieniami religii, niż pokolenie młodsze, które niechętnie przyjmowało ankiety o religijności.

Druga prawda wiary, o którą pytano respondentów dotyczyła znajomości osoby Jezusa Chrystusa. Z odpowiedzi respondentów dowiedzieliśmy się, że osoba Jezusa Chrystusa jest mniej znana, aniżeli osoby Trójcy Św. Tylko 50% respondentów wiedziało „Kim jest Jezus Chry-

<sup>1</sup> W. Piwowarski: Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1970 r. t. XVII, z. 3 s. 57.

<sup>2</sup> W. Piwowarski: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na Południu Warmii. *Studia Warmińskie* II(1965) s. 118.

<sup>3</sup> W. Piwowarski: Religijność wiejska jw. s. 139.

tus". Następną, bardzo liczną grupę stanowią ci respondenci, którzy uważają, że Jezus Chrystus jest tylko Bogiem (34,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży i 30,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> starszych). Niektórzy z respondentów bardzo mało wiedzieli o Chrystusie, dając odpowiedzi bardzo dziwne (9,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Jednak nikt z respondentów nie kwestionował istnienia osoby Jezusa Chrystusa. Respondenci z obydwóch pokoleń posiadają jednakowy stopień wiedzy o osobie Jezusa Chrystusa.

Następne pytanie dotyczyło losów duszy człowieka po śmierci. Brzmiało ono: „Co według nauki Kościoła katolickiego dzieje się z duszą człowieka po śmierci?” Okazało się, że pokolenie młodsze posiada bardzo ograniczoną wiedzę, jeśli chodzi o życie pozagrobowe człowieka. Zaledwie 34,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów młodych zna poprawnie naukę Kościoła o tej prawdzie wiary. Błędą wiedzę o ostatecznych rzeczach człowieka posiada 26,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Największą grupę stanowią ci respondenci, którzy nie dali żadnej odpowiedzi na powyższe pytanie. Jest ich 39<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Można przypuszczać, że nie znają oni poprawnej nauki Kościoła.

Pokolenie starsze wykazało większą znajomość prawd wiary o rzeczach ostatecznych. Wiedzę poprawną posiada 63,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów, wiedzę błędą 14<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów. Nie udzieliło odpowiedzi 19,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Nieznajomość prawd wiary o rzeczach ostatecznych wpływa ujemnie na ogólny stan religijności.

Tak wielką ignorancję o tej prawdzie, jaką zauważyliśmy u młodzieży, można by tłumaczyć: wtórnym analfabetyzmem religijnym, brakiem doświadczenia religijnego po ukończeniu szkoły podstawowej, szybkim rozwojem rewolucji technicznej i kulturalnej w społeczeństwie oraz wpływem ideologii laickiej.

Wśród błędnych odpowiedzi respondentów, przeważają takie, które podają, że dusza człowieka zaraz po śmierci idzie na sąd ostateczny. Bardzo mało respondentów odpowiedziało prawidłowo, że dusza ludzka zaraz po śmierci człowieka idzie na sąd Boży szczegółowy. Niektórzy uważają, że dusza ludzka zaraz po śmierci człowieka idzie do nieba albo do czyśćca.

Następne pytanie dotyczyło znajomości prawdy wiary o zmartwychwstaniu ciała. „O czym Kościół chce nas pouczyć w słowach wymawianych w pacierzu: „Wierzę w ciała zmartwychwstanie?”. Proszę wybrać jedną prawidłową zdaniem Pana(i) odpowiedź spośród tych, które Panu(i) przeczytałem: „Pan Jezus powstał z grobu żywy”, „Na sąd ostateczny staną tylko dusze ludzkie”, „Na sąd ostateczny dusza znowu połączy się z ciałem i wszyscy umarli powstaną żywi”.

Z zestawienia odpowiedzi dowiedzieliśmy się, że tylko 34,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów, rozumie właściwie słowa odmawiane w pacierzu: „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”. Pokolenie starsze uważa, że te słowa odnoszą się do zmartwychwstania Chrystusa (38,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Pozostały procent odpowiedzi błędnych (14<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) dotyczył prawdy częściowej o zmartwychwstaniu ciała — „Na sąd ostateczny staną tylko dusze ludzkie”. Wiedzę poprawną o zmartwychwstaniu ciała, posiada zaledwie 25,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów starszych.

Pokolenie młodsze, w większym procencie zna prawdę wiary o zmartwychwstaniu ciała (43,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów), ale i ono nie zna należycie tej nauki. Odpowiedzi błędne podało 33,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów, a nie wypowiedziało swojego zdania o tej prawdzie 23<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Z rozważań tych wynika, że prawda o zmartwychwstaniu ciała na sądzie

ostatecznym, słabo jest znana przez wiernych, zwłaszcza starszych wiekiem. Katolicy najmniej tę prawdę sobie uświadamiają i rozumieją. Sądzić jednak należy, że tak niski stan wiedzy o tej prawdzie wypływa z ignorancji niezawinionej. Świadczy o tym, jak się później dowiemy, wysoki procent akceptacji tej nauki przez wiernych.

Znacznie lepiej wypadły odpowiedzi na pytanie dotyczące znajomości sakramentów św. Respondentom postawiono pytanie: „Ile jest sakramentów św.? Czy może Pan(i) je wymienić?”.

Wiedza o sakramentach św. jest znana lepiej przez respondentów młodych. 92% respondentów młodych odpowiedziało, że zna liczbę i nazwy sakramentów św. Jeśli chodzi o umiejętność wyliczenia po kolei wszystkich sakramentów św., to można wątpić czy wszystkie odpowiedzi są obiektywne. Część młodzieży nie chcąc wyjawić swojej niewiedzy, wołała podkreślić wyrazy „zna wszystkie”.

Pokolenie starsze w 76,7% podało, że umie wymienić wszystkie sakramenty św. Jednak niektórzy z nich zapomnieli już całkowicie jakie sakramenty ustanowił Chrystus (7%). Są to osoby starsze o słabej pamięci.

Na następującej tabeli podajemy zestawienie otrzymanych wyników dotyczących wiedzy o głównych prawdach wiary, aby lepiej uwydatnić poziom wiedzy i zróżnicowanie ze względu na wiek respondentów.

Tab. 3. Wiedza o głównych prawdach wiary

Znajomość nauki:	Młodzież N = 87	Starsi N = 86	Ogółem N = 173
O sakramentach św.	92,0%	76,7%	84,3%
O Trójcy Św.	73,5	83,7	78,6
O Jezusie Chrystusie	49,4	50,0	49,7
O zmartwychwstaniu ciał	43,7	25,5	34,7
O losach duszy	34,6	63,9	49,1

Z zestawienia wynika, że wierni z Faryn posiadają niski poziom wiedzy religijnej. Najbardziej znanymi są prawdy wiary o sakramentach św., mniej znanymi — o Jezusie Chrystusie, a najmniej znanymi prawdy o zmartwychwstaniu ciał i losach duszy człowieka po śmierci.

Obydwa pokolenia reprezentują podobny poziom wiedzy o głównych prawdach wiary. Są różnice, ale dotyczące stopnia znajomości poszczególnych prawd wiary (nauki o zmartwychwstaniu ciał i o losach duszy człowieka po śmierci). Tak niski poziom wiedzy religijnej o losach duszy człowieka po śmierci sprzyja osłabieniu lub utraceniu życia religijnego.

## 2. PRZEKONANIA RELIGIJNE

Po omówieniu stanu wiedzy religijnej, przystępujemy do analizy pytań związanych z zagadnieniem akceptacji głównych prawd wiary przez wiernych. Choć poziom wiedzy religijnej wpływa dodatnio lub ujemnie na akceptację prawd wiary, to jednak nie można powiedzieć, że przekonania religijne są wyłącznie zależne od wiedzy. Gdyby tak było, to wszyscy ludzie, którzy znają dobrze naukę z zakresu teologii, powinni być ludźmi głęboko wierzącymi; a jednak tak nie jest. I odwrotnie, ludzie

o niskim poziomie wiedzy religijnej, odznaczają się silnymi przekonaniami religijnymi. Potwierdzają tę prawdę również nasze badania. Np. młodzież wiedziała prawidłowo kim jest Jezus Chrystus w 49,4<sup>0</sup>%, a wierzy że Jezus Chrystus jest Zbawicielem ludzi w 97,7<sup>0</sup>%. Jest to zjawisko charakterystyczne dla tradycyjnej religijności ludowej<sup>4</sup>, dla której wiadomości religijne nie mają większego znaczenia w formowaniu przekonań religijnych. Problematyka poruszona w obecnym punkcie jest celowo podobna do omawianej już poprzednio, aby łatwiej nam było poznać różnice zachodzące pomiędzy wiedzą a przekonaniami religijnymi w badanej społeczności religijnej.

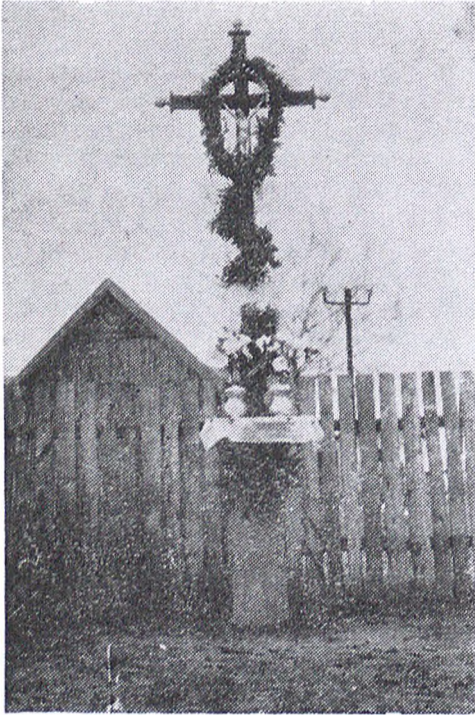
Odsetek respondentów wierzących w Tróję Św. stanowi średnio 91,2<sup>0</sup>%. Pokolenie starsze akceptuje tę prawdę w 94,2<sup>0</sup>%, a młodsze w 88,5<sup>0</sup>%. Nie uznaje tej prawdy wiary 1,2<sup>0</sup>% respondentów z pokolenia starszego i 1,2<sup>0</sup>% z młodszego. Wątpi w istnienie Trójcy Św. 2,3<sup>0</sup>% respondentów młodych. Respondenci starsi nie wysuwają wątpliwości. Zauważamy, że więcej respondentów akceptuje tę prawdę, aniżeli ją zna (młodzież o 15<sup>0</sup>%, starsi o 10<sup>0</sup>%).

Pytanie następne dotyczyło wiary w Jezusa Chrystusa. W Jezusa Chrystusa — Odkupiciela wierzy największy procent respondentów (97,7<sup>0</sup>% młodzieży i 98,8<sup>0</sup>% starszych). Uderzający jest fakt, że przy pytaniu: „Kim jest Jezus Chrystus?” — odpowiedziało prawidłowo średnio 49,7<sup>0</sup>% ogółu respondentów. Tymczasem na pytanie: „Czy Pan(i) wierzy w to, że Syn Boży stał się Człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?” — odpowiedziało twierdząco średnio 98<sup>0</sup>%, z ogółu respondentów. Można przypuszczać, że ta część respondentów, która odpowiedziała, że Chrystus jest tylko Bogiem (średnio 32,4<sup>0</sup>%), uważa także, że Chrystus jest Zbawicielem. Nikt z respondentów nie dał odpowiedzi przeczącej na powyższe pytanie. Wątpi czy Chrystus jest Zbawicielem 0,6<sup>0</sup>% ogółu respondentów (jedna osoba z pokolenia młodszego).

Dalsze pytanie dotyczyło sankcji w postaci nagrody lub kary wiecznej za życie człowieka na ziemi. Średnio 87,8<sup>0</sup>% respondentów wierzy, że każdego człowieka po śmierci czeka nagroda lub kara za jego życie na ziemi. Odpowiedzi dotyczące tej prawdy wiary są bardziej zróżnicowane. Pokolenie starsze o 8<sup>0</sup>% więcej akceptuje tę naukę, niż pokolenie młodsze. W odpowiedziach dotyczących nauki o sankcji wiecznej spotykamy dwie odpowiedzi przeczące (1,2<sup>0</sup>% ogółu respondentów). Zauważamy również większy procent wątpiących, ale tylko z pokolenia młodszego (9,2<sup>0</sup>%). Z pokolenia starszego nikt nie wątpi w tę prawdę wiary. I odnośnie tej prawdy respondenci w większym stopniu w nią wierzą (średnio 87,8<sup>0</sup>%), aniżeli ją znają (średnio 49,1<sup>0</sup>%).

Pytanie następne dotyczyło nauki Kościoła o zmartwychwstaniu ciał ludzkich na sądzie ostatecznym. Brzmiało ono: „Czy Pan(i) wierzy w to, że ciało Pana(i), które po śmierci rozpada się w ziemi, znowu połączy się z duszą na sądzie ostatecznym?”. Na to pytanie respondenci udzielili najmniej odpowiedzi twierdzących. Ta prawda wiary jest najbardziej negowana przez wiernych. Pokolenie młodsze nie przyjmuje tej prawdy w 17,2<sup>0</sup>%. Pokolenie starsze w mniejszych odsetkach jej nie uznaje (3,5<sup>0</sup>%) i w mniejszych odsetkach o niej wątpi (9,3<sup>0</sup>%) niż pokolenie młodsze (18,4<sup>0</sup>%). Pokolenie starsze akceptuje ten dogmat o 20,5<sup>0</sup>% więcej aniżeli

<sup>4</sup> Tamże, s. 143.



Krzyż przydrożny w Spalinach koło Faryn, przyniesiony w 1945 r. ze wsi Grądzkie, parafii Myszyniec, przez Stanisława Kotowskiego. Napis na krzyżu: *Fundator Franciszek Kotowski 1 sierpnia 1890 r.*

- pokolenie młodsze. Pokolenie starsze akceptuje ten dogmat w 81,4<sup>0</sup>%, a młodsze w 60,9<sup>0</sup>%. W zmartwychwstanie ciał na sądzie ostatecznym wierzy średnio 71,1<sup>0</sup>% ogółu respondentów, podczas gdy w istnienie nagrody lub kary po śmierci człowieka wierzy średnio 87,8<sup>0</sup>% tych samych respondentów.

Z kolei pytaliśmy respondentów o ich stosunek do sakramentu pokuty. Pytanie brzmiało: „Co Pan(i) sądzi o spowiedzi?” Dla ułatwienia odpowiedzi, podano następujące możliwości: czy jest „nakazana”, „potrzebna”, „pomaga”, „uciążliwa”, „należy ją znieść”, „zmienić formę”. Średnio 64,7<sup>0</sup>% ogółu respondentów uważa spowiedź za „potrzebną” w życiu chrześcijanina. Następnie podkreślają wartość poprawczą w sakramencie pokuty — spowiedź „pomaga” (37,6<sup>0</sup>%) ogółu respondentów. Na trzecim miejscu respondenci podkreślili obowiązek spowiadania się — spowiedź jest „nakazana” (23,1<sup>0</sup>%) ogółu respondentów. Mały jest procent tych respondentów, którzy opowiadają się za zniesieniem spowiedzi w dotychczasowej formie (1,2<sup>0</sup>%), a także za zmianą obecnej formy spowiedzi (2,3<sup>0</sup>%). Pokolenie starsze w większym stopniu ceni sobie spowiedź. Podkreśla jej wielkie znaczenie w życiu człowieka w dążeniu do dobra i to, że jest nakazana przez Chrystusa i przez Kościół. Podamy teraz kilka szczegółowych odpowiedzi, które otrzymaliśmy w czasie wywiadu: „Spowiedź jest potrzebna, aby oczyścić duszę z grzechów” (k. 1.15); „Spowiedź pomaga, ponieważ na spowiedzi się przyrzeka, że już więcej nie będzie się grzeszyć” (k. 1.47); „Spowiedź należy zmienić dlatego, ponieważ w obecnej formie trudno jest spowiadać się szczerze; każdy sam lepiej by się wypowiadał” (k. 1.17).



Dla lepszego poznania stopnia akceptacji prawd wiary przez parafian, przedstawimy wyniki otrzymane uprzednio na następującej tabeli.

Tab. 4. Przekonania dotyczące głównych prawd wiary

Prawdy wiary	Młodzież N = 87	Starsi N = 86	Ogółem N = 173
Jezus Chrystus	97,7 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	98,8 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	98,2 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Trójca Św.	88,5	94,2	91,2
Sanckja wieczna	83,9	91,9	87,8
Spowiedź	70,1	75,9	73,0
Zmartwychwstanie ciał	60,9	81,4	71,1

Z zestawienia wynika, że pokolenie starsze posiada wyższy stopień akceptacji prawd wiary, aniżeli pokolenie młodsze, przy prawie równym poziomie wiedzy o tych prawdach. Pokolenie starsze trwa silniej przy swojej kulturze środowiskowej, gdzie wartości religijne są największym bogactwem grupy. Stąd pokolenie starsze w mniejszym stopniu ulega przemianom religijności, a tym samym posiada mniej wątpliwości religijnych, niż pokolenie młodsze. Największe różnice pomiędzy wiedzą a wiarą respondentów dotyczą osoby Jezusa Chrystusa, sankcji wiecznej i zmartwychwstania ciał. Najtrudniejszym dogmatem do przyjęcia jest prawda o zmartwychwstaniu ciał. Pokolenie młodsze akceptuje ją w 60,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Wątpliwości o tych prawdach mają swoje źródło w ludowych pojęciach o piekle i życiu pozagrobowym, a także w laickim wychowaniu dzieci i młodzieży.

### 3. STOSUNEK DO WARTOŚCI RELIGIJNO-MORALNYCH

Badając ideologię religijną jakiejś grupy osób, konieczną jest rzeczą, abyśmy poznali jej stosunek do wartości religijno-moralnych, głoszonych przez Kościół. Będziemy chcieli się dowiedzieć, czy wartości uznawane przez wiernych są zgodne z wartościami głoszonymi przez Kościół, czy też są tylko wynikiem potrzeb życiowych środowiska.

Trzeba zaznaczyć, że w okresie pluralizmu ideologicznego, mogą przez katolików być uznawane różne wartości, nie tylko religijne. Aby poznać jakim wartościom ulegają katolicy z Faryn, postawiono im w tym celu dwa pytania: „Jaką sprawę (wartość) uważa Pan(i) za najważniejszą do osiągnięcia w swoim życiu?” i „Mając do dyspozycji dużą sumę pieniędzy, np. pół miliona złotych, jakby jej Pan(i) użył(a)?”.

Bardzo duży odsetek respondentów, zwłaszcza z pokolenia młodszego, nie udzieliło odpowiedzi na powyższe dwa pytania; przeciętnie 45,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów. Z tak małą liczbą odpowiedzi spotkaliśmy się już uprzednio przy pytaniu dotyczącym motywacji wiary. Pytania te wymagały od respondentów głębszej analizy swoich przeżyć religijnych, osobistego ustosunkowania się do wartości życiowych, pewnej dojrzałości religijnej. Tych umiejętności jednak brakowało respondentom.

Z odpowiedzi otrzymanych od respondentów wynika, że pokolenie starsze uważa za najważniejsze wartości religijne. „Zbawić duszę”, to najważniejsze pragnienie dla 43<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów starszych, a tylko dla 11,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>

respondentów młodszych. Ogółem pokolenie starsze pragnie zrealizować wartości religijne w życiu w 63,9<sup>0</sup>%, a pokolenie młodsze zaledwie w 25,3<sup>0</sup>%. Szczupły jest procent tej grupy respondentów, którzy swoją najważniejszą wartość widzą w posiadaniu rzeczy materialnych (0,6<sup>0</sup>%). Po wartościach religijnych katolicy na drugim miejscu stawiają wartości rodzinne (założyć rodzinę i wychować dzieci — 9,3<sup>0</sup>% starszych) i wartości osobiste (osiągnąć wykształcenie — 4,5<sup>0</sup>% młodzieży). Wygrane pieniądze chętnie ofiarowaliby na kościół (45,1<sup>0</sup>% ogółu respondentów) i rodzinie (38,7<sup>0</sup>% ogółu respondentów).

W pytaniu postawionym respondentom: „Jakie przykazania dał Chrystus?“, chcieliśmy się dowiedzieć, w jakim stopniu respondenci znają te przykazania, by mogli je w życiu realizować.

Znakomita część respondentów nie rozróżnia dwóch przykazań miłości, od dziesięciu przykazań Bożych i pięciu przykazań kościelnych, a nawet od innych prawd wiary. Największy odsetek respondentów uważa, że Chrystus dał ludziom dziesięć przykazań Bożych (średnio 38,1<sup>0</sup>% ogółu respondentów). Poprawnie odpowiedziało na powyższe pytanie zaledwie 15<sup>0</sup>% ogółu respondentów. Liczna jest grupa tych respondentów, którzy odpowiedzieli „nie wiem”, albo nie dali żadnej odpowiedzi (40,5<sup>0</sup>%). Można ich zaliczyć do grupy respondentów, którzy nie znają poprawnej nauki o przykazaniach. Pokolenie młodsze, w nieznacznym stopniu, zna lepiej dwa przykazania miłości i wie kto je dał ludziom.

W następnym pytaniu respondenci byli zapytani o ich najważniejsze obowiązki religijne, wypływające z przynależności do Kościoła katolickiego. Pytanie brzmiało: „Co zdaniem Pana(i) jest najważniejszym obowiązkiem religijnym katolika?”. Ważniejsze obowiązki podkreślane przez wiernych, będą zarazem wyrażały najważniejsze normy uznawane przez katolików.

Najliczniejszą grupę stanowią ci respondenci, którzy nie dali żadnej odpowiedzi na to pytanie, albo odpowiedzieli „nie wiem” (34,7<sup>0</sup>% ogółu respondentów). Pokolenie młodsze i w tym wypadku nie ma rozeznania co do wartości obowiązków katolika (42,5<sup>0</sup>% respondentów). Młodzi respondenci w odpowiedziach swoich na pierwszym miejscu preferowali obowiązki rytualne, takie jak: odmawianie pacierza, chodzenie do kościoła, przystępowanie do sakramentów św. (27,6<sup>0</sup>%); na drugim miejscu obowiązki religijne — „wierzyć w Boga”, „być religijnym”, „poznawać i kochać Boga” (19,5<sup>0</sup>%), a na trzecim miejscu obowiązki moralne: „zachowywać przykazania”, „być dobrym katolikiem”, „kochać wszystkich ludzi” (10,4<sup>0</sup>% respondentów).

Pokolenie starsze uważa natomiast, że wszystkie trzy obowiązki są ważne jednakowo. Stąd każda grupa obowiązków otrzymała prawie jednakowy procent odpowiedzi. Fakt ten świadczy o tym, że pokolenie starsze posiada wiarę bardziej dojrzałą niż pokolenie młodsze. Katolicy Faryn preferują obowiązki rytualne (26<sup>0</sup>% ogółu respondentów), najniżej zaś stawiają obowiązki moralne (średnio 16,8<sup>0</sup>%).

Pytanie następne jest ściśle związane z pytaniem poprzednim. Dotyczy również świadomości religijnej. Respondentów zapytano: „Który z grzechów popełnionych przez katolików uważa Pan(i) za najcięższy?“, by następnie można było porównać zachodzące stosunki pomiędzy najważniejszymi obowiązkami katolików, a najcięższymi grzechami w świadomości katolików.

Najcięższymi grzechami w opinii respondentów, są grzechy przeciw moralności. Na pierwszym miejscu stawiany jest grzech zabójstwa i samobójstwa. Wymieniło ten grzech jako najcięższy 31% respondentów młodych i 32,5% respondentów starszych. Grzech nieczysty jest grzechem najcięższym dla 3,4% respondentów młodych i 1,2% dla respondentów starszych. Nieliczny jest odsetek tych respondentów, którzy za grzechy najcięższe uważają grzechy związane z kultem (3,4% młodzieży i 8,7% starszych), chociaż w poprzednim pytaniu odpowiedzieli, że najważniejszymi obowiązkami dla katolików są obowiązki rytualne (26% ogółu respondentów). Pośród respondentów znaleźli się i tacy, którzy dali właściwą ocenę co do ciężkości grzechów. Odpowiedzieli, że najcięższym grzechem jest „wyrzeczenie się Boga”, lub „wyrzeczenie się wiary”. Grupa tych respondentów liczy średnio 9,2%.

Z rozważań naszych wynika, że wierni o których mówimy reprezentują typ katolików o religijności tradycyjno-kultowej. Na ogół preferują oni wartości religijne, to znaczy, że nie ulegają tak szybko wpływom przemian społecznych. Do najważniejszych obowiązków katolika zaliczają obowiązki rytualne, a najcięższymi grzechami, są grzechy związane z moralnością. Nie ma więc koordynacji pomiędzy postawą religijną a zachowaniem. Opinie wiernych w sprawach wiary są dalekie od modelu głoszonego przez Kościół. Pokolenie starsze posiada wiarę bardziej dojrzałą aniżeli pokolenie młodsze.

#### 4. ZAINTERESOWANIE RELIGIĄ I KOŚCIOŁEM

Czwartym sprawdzianem poziomu ideologii religijnej jest żywe zainteresowanie sprawami religii i Kościoła. W zakres zainteresowań tymi sprawami mogą wchodzić rozmowy na tematy religijne, słuchanie kazań, korzystanie ze środków informacji religijnej, troska o nauczanie religijne dzieci.

Zainteresowanie religią i Kościołem może mieć charakter tylko zewnętrzny w stosunku do ideologii religijnej, o ile odnosi się do Kościoła jako instytucji, z którą katolicy nie identyfikują swoich celów i zadań życiowych, albo może mieć charakter wewnętrzny, o ile katolicy uważają Kościół jako wspólnotę religijną, z którą identyfikują swoje cele i zadania życiowe<sup>5</sup>.

Najpierw zapytaliśmy respondentów czy rozmawiają na tematy religii i Kościoła. Okazuje się, że respondenci interesują się w dużym stopniu sprawami religii i Kościoła. Średnio interesuje się sprawami Kościoła 83,9% respondentów. Pokolenie starsze i młodsze w jednakowym stopniu interesuje się tymi zagadnieniami. Znikoma część respondentów nie interesuje się sprawami Kościoła (4%).

Następnie zapytano respondentów: „Pod wpływem czego te rozmowy wywiązują się?”. Odpowiedzi na to pytanie, miały nam wskazać źródła informacji religijnej. Rozmowy na tematy religijne, prowadzone są przede wszystkim pod wpływem kazań i aktualnych wydarzeń w parafii (średnio 63,6%). Młodzież prowadzi też rozmowy religijne pod wpływem prasy, radia i telewizji (14,9%). Rozmowy na tematy religijne prowadzone są najczęściej w gronie rodzinnym, czasem w sąsiedztwie, a niekiedy w miejscu pracy.

<sup>5</sup> Tamże, s. 163.

Kazania i katechizacja są najłatwiejszymi środkami do zdobycia wiedzy religijnej. Zapytaliśmy więc respondentów z jakim zainteresowaniem słuchają kazań na niedzielnych mszach św. Największy odsetek respondentów słucha kazań z dużym zainteresowaniem (średnio 60,7% ogółu respondentów). Pokolenie starsze słucha kazań z dużym zainteresowaniem w większych odsetkach (76,7%), aniżeli pokolenie młodsze (44,8%). Bez zainteresowania i niechętnie słucha kazań minimalna część respondentów (0,6%). Nie spotykamy respondentów, którzy by słuchali kazań z przykrością albo unikali. Zauważamy, że parafianie przywiązują wielką wagę do kazań niedzielnych w kościele, które są dla nich najłatwiejszym środkiem do pogłębienia religijności. Chociaż zainteresowanie kazaniem jest duże, to jednak parafianie mało z nich korzystają, ponieważ często opuszczają mszę św. w niedziele i święta. Brakuje im systematycznego uczestnictwa w nauce Kościoła, a tym samym obniża się też poziom wiedzy religijnej.

Wierni z Faryn mało też korzystają ze środków informacji religijnej. Czytelnictwo stoi na niskim poziomie. Brakuje książek o treści religijnej, czasopism i tygodników katolickich. Nie wpływa też dodatnio na rozwój czytelnictwa niskie wykształcenie parafian. Respondenci uważają za prasę katolicką *Słowo Powszechne*, które czytają najczęściej, zwłaszcza dodatek niedzielny *Życie Katolickie*. Najgorzej przedstawia się czytelnictwo książek religijnych. Nie ma biblioteki parafialnej, są trudności z nabyciem tanich książek o tematyce religijnej. Respondenci podali jednak, że książki religijne czytają. Przeważnie czytają oni podręczniki do nauki religii tzw. Biblijki. Najpoczytniejszą książeczką jest Katechizm do I spowiedzi i komunii św. Znajduje się on prawie w każdym domu. Korzysta się z niego przed I spowiedzią i komunią św., przed bierzmowaniem, a potem przed zawarciem małżeństwa. Najwięcej respondentów podało, że czytają Pismo św. (średnio 45,7% ogółu respondentów). Pismo św. Nowego Testamentu posiada 1/3 rodzin w parafii. Założeniem duszpastrzerza było, aby każda rodzina w ośrodku duszpasterskim posiadała Nowy Testament. Rodzice dawali je dzieciom w prezencie z okazji przyjęcia sakramentu bierzmowania.

Troska rodziców o wykształcenie religijne, przejawia się w dopilnowaniu, aby ich dzieci uczęszczały na lekcje religii. Wypełnia ten obowiązek 81,4% respondentów starszych. Gorzej już jest ze sprawdzaniem wiadomości religijnych u swoich dzieci. Nauczaniem religii interesuje się tylko 53,5% respondentów starszych.

Przeprowadzone analizy, pozwalają nam zrozumieć, dlaczego w badanym środowisku, obserwuje się tak niskie wskaźniki wiedzy religijnej i przekonań religijnych, względem niektórych prawd wiary. Niedostateczna wiedza religijna, staje się powodem wielu wątpliwości religijnych, zwłaszcza wśród młodzieży, ogranicza właściwy wybór wartości i poznanie najważniejszych obowiązków katolika, sprzyja powstawaniu religijności spontanicznej o tendencjach egoistycznych, własnych lub grupowych.

## IV. PRAKTYKI RELIGIJNE

„Praktyki religijne katolików są to czynności religijne nakazane lub zalecane przez Kościół”<sup>1</sup>. Nie wszystkie jednak praktyki religijne są przejawem religijności. Aby praktyki religijne były przejawem religijności, muszą wypływać z religijnej postawy i być przez nią motywowane. Socjologowie podkreślają, że katolicycy w wielu wypadkach spełniają praktyki religijne nie z pobudek religijnych, ale pod presją opinii lokalnej i tradycji<sup>2</sup>. Tych praktyk religijnych nie można uznać jako przejawu życia religijnego, dlatego w badaniach nad praktykami religijnymi, trzeba brać pod uwagę nie tylko aspekt ilościowy, ale i jakościowy, trzeba poznać motywację praktykujących.

W pracy tej pominiemy aspekt wewnętrzny praktyk religijnych, a zajmujemy się tylko ich rodzajem i częstotliwością. Analiza ilościowa praktyk religijnych pozwoli nam również na postawienie pewnych wniosków dotyczących religijności badanych pokoleń.

Znany jest, wprowadzony przez Le Bras, podział praktyk na trzy rodzaje: poświęcenia (praktyki jednorazowe), regularne praktyki obowiązkowe oraz praktyki pobożne, będące oznaką szczególnej bardziej intensywnej religijności (praktyki nadobowiązkowe).

## I. PRAKTYKI OBOWIĄZKOWE

Do obowiązków religijnych katolików nałożonych przez Kościół pod grzechem ciężkim należą niedzielna msza św. i komunია wielkanocna. Biorąc pod uwagę te obowiązki, podzielimy parafian na dwie grupy: *dominicanos* (ci, którzy w niedziele i święta nakazane uczestniczą we mszy św.) i *paschantes* (ci, którzy w okresie wielkanocnym przystępują do spowiedzi i komunii św.). Od wypełnienia tych obowiązków, zależy w dużej mierze powiązanie wiernych z Kościołem.

Wiemy, że uczestnictwo we mszy św., zależy często od warunków zewnętrznych, takich jak: klimat, ukształtowanie terenu, położenie kościoła, komunikacja, jakość dróg, warunki materialne rodzin. Czasami wpływa na zmniejszenie frekwencji na mszy św. osobista niechęć do duszpasterza. W badanym środowisku obniżają frekwencję na mszy św.: niekorzystna lokalizacja kaplicy, słabe drogi, obowiązkowa praca w niedzielę oraz niski stan materialny rodzin.

Zanim będziemy omawiali szczegółowo stan *dominicanos* i *paschantes* w Farynach, zapytamy się najpierw, czy respondenci uważają się za katolików praktykujących, jeśli tak, to w jakim stopniu? Respondenci odpowiedzieli, że systematycznie praktykują (średnio 43,3%). Młodzież praktykuje systematycznie w 48,3%, starsi zaś w 38,8%. Starsi więc częściej opuszczają praktyki religijne aniżeli młodzież. Praktykuje niesystematycznie średnio 16,8 respondentów (24,5% starszych i tylko 9,2% młodzieży). Część respondentów nie określiła bliżej intensywności swoich praktyk. Odpowiedzieli, że są „praktykujący”, ale nie podali w jakim

<sup>1</sup> W. Piwowski: Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej. *Studia Warmińskie* VI (1969) s. 278.

<sup>2</sup> J. Kasiński, *op. cit.* s. 74.

stopniu. Niektórzy z respondentów nie rozumieli, co to znaczy „katolik praktykujący” i nie udzielili żadnej odpowiedzi. Katolików, którzy by uważali się za niepraktykujących jest zaledwie 6,4%. Tylko kilku respondentów odpowiedziało na pytanie: „Co Pan(i) rozumie przez praktykujący?” — A oto kilka odpowiedzi respondentów: „Przystępuje często do komunii św., chodzi na mszę św. w niedziele, zachowuje posty” (k. l. 18); „Odmawianie modlitw, uczęszczanie na mszę św.” (k. l. 17); „Uczęszczający do kościoła” (k. l. 47); „Żyje według przykazań Bożych” (m. l. 60). Już z tych kilku odpowiedzi wynika, że „praktykujący” to głównie ten katolik, który uczęszcza na mszę św. niedzielną.

Zauważamy, jak wielka zachodzi różnica pomiędzy pokoleniem młodszym a starszym, jeśli chodzi o udział w niedzielnej mszy św. Uczestniczy w niedzielnej mszy św. 52,9% respondentów młodszych, a tylko 27,9% starszych, a więc tylko 40,4% ogółu respondentów, wypełnia nakaz Kościoła: „W niedziele i święta we mszy św. nabożnie uczestniczyć”. Spora część respondentów z pokolenia starszego uczęszcza na mszę św. tylko w wielkie święta (11,6%). Pokolenie starsze w większości uczęszcza na mszę św. niesystematycznie (53,5% respondentów), 2—3 razy w miesiącu.

Według obliczeń proboszczów, odsetek *dominicanos* w całej diecezji warmińskiej na przełomie lat 1964/65 wynosił 44,4%, a w pow. szczycieńskim 36,7%<sup>3</sup>. W Farynach, w czasie wyżej wspomnianych obliczeń, otrzymano następujące dane: Pierwsze liczenie (8 XI 1964 r.) — na dwóch mszach św. o godz. 9<sup>00</sup> i 11<sup>30</sup> było 275 osób, w tym 50 mężczyzn, 130 kobiet i 95 dzieci, na ogólną liczbę wiernych 1165. Drugie liczenie (25 IV 1965 r.) na dwóch mszach św. o godz. 9<sup>00</sup> i 11<sup>30</sup> uczestniczyło 265 osób, w tym: 50 mężczyzn, 111 kobiet i 104 dzieci. Stan *dominicanos* w Farynach jest bardzo niski. W pierwszym liczeniu wynosił 23,6% ogółu wiernych, a podczas drugiego liczenia 22,7%<sup>4</sup>. Podobny stan *dominicanos* utrzymuje się nadal w Farynach. Najlepiej w niedzielnej mszy św. uczestniczą kobiety, gorzej dzieci, a najgorzej mężczyźni. Pokolenie młodsze systematyczniej uczestniczy w niedzielnej mszy św. niż pokolenie starsze. Starsi do obowiązku uczestniczenia w niedzielnej mszy św. odnoszą się obojętnie. Warto by zbadać powody takiego postępowania. Młodzież intensywniej uczestniczy w praktykach religijnych obowiązkowych. Zobaczmy to również na przykładzie *paschantes* w Farynach.

O ile stan *dominicanos* w parafii jest bardzo niski, to stan *paschantes* kształtuje się jednak bardzo wysoko (średnio 96,6%). Trzeba zaznaczyć, że mało jest takich respondentów, którzy by przystępowali do komunii św. tylko na Wielkanoc (2,3%). Najwięcej wiernych przyjmuje komunię św. kilka razy w roku (63,4% młodzieży i 71% starszych). Nie spotykamy wśród respondentów takich osób, które by od lat nie uczęszczały do komunii św. Z obserwacji jednak wiemy, że około 3% wiernych uprawnionych do przyjmowania komunii św., od kilku już lat nie przyjmuje komunii św. w okresie wielkanocnym. Są to przeważnie mężczyźni. Może oni znajdują się w gronie tych osób, które nie zwróciły otrzymanych ankiet o religijności, albo nie zostały wylosowane do odpowiedzi. Około raz w miesiącu przyjmuje komunię św. średnio 15% ogółu respon-

<sup>3</sup> W. Piwo w a r s k i, Z badań nad praktykami religijnymi, jw. s. 283.

<sup>4</sup> Kronika ośrodka duszpasterskiego w Farynach.

dentów, a raz na tydzień średnio 9,8<sup>0</sup>/o. Częste przyjmowanie komunii św. pomnaża jej ilość w ciągu roku na jednego katolika statystycznego i uprawnionego. W Farynach, w ostatnich latach, przypadało na jednego katolika statystycznego 4,5<sup>0</sup>/o komunii św., w diecezji zaś w latach 1964—1965 wypadało na jednego katolika statystycznego 4,1<sup>0</sup>/o komunii św. Natomiast na jednego katolika uprawnionego przypadało w Farynach 6,9<sup>0</sup>/o komunii św., w diecezji zaś 5,4<sup>0</sup>/o<sup>5</sup>. Częstołą komunię św. najliczniej praktykują kobiety i dzieci, które też, jak mówiliśmy uprzednio, najlepiej uczestniczą w niedzielnej mszy św.

Z rozważań naszych wynika, że wierni przywiązują szczególną uwagę do obowiązków wielkanocnej spowiedzi i komunii św. Zauważamy, że ta część wiernych, która systematycznie uczestniczy w niedzielnej mszy św., przystępuje często do komunii św. Szczególnie dzieci i młodzież przyjmują często komunię św. Starsi uczęszczają do komunii św. przeważnie kilka razy w roku (71<sup>0</sup>/o).

## 2. PRAKTYKI NADOBOWIĄZKOWE

Praktyki nadobowiązkowe czyli pobożne wynikają z dobrej woli człowieka. Brak religijnych motywów przy spełnianiu tych praktyk, prowadzi do zmniejszenia, a czasami do zaprzestania wykonywania praktyk pobożnych<sup>6</sup>. Zanikowi praktyk pobożnych towarzyszy osłabienie praktyk obowiązkowych.

Poniżej omówimy niektóre praktyki ogólnokościelne, np. codzienną modlitwę poranną i wieczorną, oraz częstą komunię św., o której mówiliśmy częściowo już powyżej.

Praktyka odmawiania codziennego pacierza znajduje się na niskim poziomie. Pacierz odmawia codziennie rano i wieczorem 38,1<sup>0</sup>/o ogółu respondentów. Pokolenie młodsze odmawia pacierz codziennie rano i wieczorem zaledwie w 24,1<sup>0</sup>/o. Najwięcej młodzieży odmawia pacierz codziennie wieczorem (36,6<sup>0</sup>/o), codziennie rano znikoma ilość — 4,6<sup>0</sup>/o. Niektórzy respondenci młodzi odmawiają pacierz raz na tydzień (4,6<sup>0</sup>/o), albo jeszcze rzadziej (5,7<sup>0</sup>/o).

Pokolenie starsze odmawia pacierz częściej, chociaż ma więcej zajęć w czasie dnia. Codziennie rano i wieczorem modli się 52,3<sup>0</sup>/o respondentów starszych, codziennie rano — 1,2<sup>0</sup>/o, codziennie wieczorem — 19,8<sup>0</sup>/o, prawie codziennie — 18,6<sup>0</sup>/o, raz na tydzień lub rzadziej odmawia pacierz 2,3<sup>0</sup>/o. Zauważamy, że respondenci modlą się częściej wieczorem (61<sup>0</sup>/o młodzieży i 72,5<sup>0</sup>/o starszych) aniżeli rano (29<sup>0</sup>/o młodzieży i 53,5<sup>0</sup>/o starszych). Należy powiedzieć, że pokolenie starsze jest żywoźniejsze religijnie, ponieważ częściej odmawia pacierz rano i wieczorem niż pokolenie młodsze. Zaniedbywanie modlitwy porannej i wieczornej może być wyrazem obojętności religijnej lub do niej prowadzić. Wszyscy ludzie dzisiaj śpieszą się do swoich przeróżnych zajęć. W pogoni za pracą zapomina się o modlitwie. Przestała ona być pierwszą czynnością, każdego nowego dnia, jak to bywało dawniej w polskich rodzinach. Rodzice ka-

<sup>5</sup> W. Piwowski: Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Warszawa 1969 s. 144.

<sup>6</sup> Por. E. Pin: Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu. W: Ludzie, wiara, Kościół. Warszawa 1966 s. 108.

tolicycy często nie troszczą się o wychowanie religijne swoich dzieci. Upada też praktyka wspólnej modlitwy w rodzinie.

Tylko 6,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów praktykuje codzienną modlitwę wspólną. Nigdy nie odmawia wspólnej modlitwy w rodzinie, średnio 17,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów. Wiemy, że wspólna modlitwa rodzinna jest ważnym elementem więzi religijnej z Kościołem. Brak wspólnej modlitwy w rodzinie i zaniedbywanie modlitwy osobistej jest znakiem zmiany modelu rodziny współczesnej. Dzisiaj w rodzinach zwraca się największą uwagę na zapewnienie dzieciom jak najlepszych warunków materialnych i pozycji społecznej, a pomija się lub ogranicza formację duchową. Należy o tym pamiętać, że starsze pokolenie wiernych pochodzi z religijnych rodzin kurpiowskich. Jednak warunki społeczne, ekonomiczne i gospodarcze przyczyniły się do osłabienia życia religijnego.

Trzecią praktyką nadobowiązkową, którą interesujemy się, jest częsta komunia św. Kilka razy na tydzień przystępuje do komunii św. 1,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów, raz na tydzień 9,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a około raz w miesiącu średnio 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów. W czasie liczenia wiernych (8 XI 1964 r.) przystąpiło do komunii św. 35 osób, na ogólną liczbę uczestniczących 275 osób. Stanowi to 12,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu wiernych uczestniczących tego dnia we mszach św., 3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> wiernych statystycznych ogółu parafian oraz 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> wiernych obowiązanych do przyjęcia komunii św. wielkanocnej.

Z rozważań naszych wynika, że praktyki religijne w Farynach stoją na niskim poziomie, z wyjątkiem komunii św. wielkanocnej. Najgorzej zaniedbane są: praktyka wspólnej modlitwy w rodzinie, modlitwa poranna oraz niedzielna msza św.

Pokolenie młodsze praktyki obowiązkowe spełnia lepiej niż starsze. Pokolenie starsze natomiast lepiej troszczy się o modlitwę poranną i wieczorną. Praktyki religijne są częściej spełniane przez kobiety niż przez mężczyzn. W przyszłości należałoby zbadać przyczyny pozytywne i negatywne, wywierające zasadniczy wpływ na aktualny stan praktyk religijnych badanej społeczności.

## V. MORALNOŚĆ RELIGIJNA

### 1. OPINIE MORALNE

Trzeba zaznaczyć, że nie zawsze dobra znajomość norm moralnych musi prowadzić do dobrego zachowania się jednostki czy grupy. Wiemy, że dzisiejsze społeczeństwo spotyka się na codzień z dwoma modelami moralności: kościelnym i świeckim. Zasady etyki świeckiej, powszechnie dzisiaj propagowane, przyczyniają się do powstawania relatywizmu etycznego w działaniu nawet i u wierzących.

Badając opinie moralne, zwrócimy uwagę na sprawy rodziny, małżeństwa, znaczenia postów oraz poszanowania rzeczy społecznych.

Pierwszym z problemów, którym zajmiemy się, będzie etyczna ocena współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym, a przed kościelnym. Okazuje się, że pokolenie młodsze w większym stopniu nie zna oficjalnej nauki Kościoła w tej sprawie, lecz kieruje się opinią środowiskową. Tylko 28,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów młodych zna naukę Kościoła w tej sprawie, uważając współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym, a przed kościelnym za moralnie złe. Nie ma zdania na temat 26,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów młodych,



a nie uważa za moralnie złe 21,8<sup>0</sup>/. Nie udzieliło odpowiedzi w tej kwestii 23<sup>0</sup>/. Na podstawie tego można wnioskować, że około 70<sup>0</sup>/o respondentów z pokolenia młodszego nie zna należycie nauki Kościoła w tej sprawie.

Pokolenie starsze z większym szacunkiem odnosi się do zasad moralnych głoszonych przez Kościół. Za moralnie złe pożycie małżeńskie przed ślubem kościelnym uważa 64<sup>0</sup>/o respondentów z tej grupy. Jednak i wśród starszych znajdują się tacy, którzy nie uważają za grzech takiego współżycia (15,1<sup>0</sup>/o).

Drugim problemem dotyczącym małżeństwa jest jego zdrada. Problem ten, jak zobaczymy poniżej, jest bardziej wrażliwy w opinii katolików, bo dotyczy trwałości związku małżeńskiego. Zdradę małżeńską za czyn moralnie zły uważa średnio 52,6<sup>0</sup>/o respondentów (42,5<sup>0</sup>/o młodzieży i 62,8<sup>0</sup>/o starszych). Spotykamy jednak wielu respondentów, którzy nie uważają zdrady małżeńskiej za grzech (średnio 23,6<sup>0</sup>/o). Pokolenie młodsze w większym stopniu niż pokolenie starsze, nie uznaje zdrady małżeńskiej za grzech (młodzież 25,3<sup>0</sup>/o, starsi 22,1<sup>0</sup>/o). Ocenę zdrady małżeńskiej uzależnia od okoliczności 6,9<sup>0</sup>/o młodzieży. Nie ma zdania 5,7<sup>0</sup>/o młodzieży. Nie udzieliło odpowiedzi w tej sprawie 19,6<sup>0</sup>/o młodzieży i 13,9<sup>0</sup>/o starszych.

Niewierność w małżeństwie często prowadzi do rozwodu. Zapytaliśmy respondentów co sądzą o rozwodach. Za ledwie 44,5<sup>0</sup>/o ogółu respondentów uważa rozwodzenie się małżonków za czyn moralnie zły (31<sup>0</sup>/o młodzieży i 58,1<sup>0</sup>/o starszych). Nie uważa za czyn moralnie zły rozwodzenie się małżonków 24,8<sup>0</sup>/o ogółu respondentów (27,5<sup>0</sup>/o młodzieży i 23,3<sup>0</sup>/o starszych). Wartość etyczną tego czynu zależnie od okoliczności 16,1<sup>0</sup>/o młodzieży, a tylko 1,2<sup>0</sup>/o starszych. Widzimy, że pokolenie starsze w większym stopniu przyjmuje nakazy Kościoła w tym względzie niż pokolenie młodsze. Opinie respondentów dotyczące rozwodów w znacznym stopniu są przeciwne normom głoszonym przez Kościół i sprzyjają normom etyki świeckiej. Wieś, która kiedyś posłusznie realizowała wskazania Kościoła, obecnie odnosi się do nich z krytycyzmem i zastrzeżeniem. Potwierdza to również A. Pawełczyńska, która pisze: „Kościół zachował na wsi swoje dominujące znaczenie jako instytucja organizująca obrzędy religijne, nie odgrywa natomiast ważniejszej roli w zakresie wzorów moralno-obyczajowych<sup>1</sup>”.

Następnym problemem bardzo ważnym, odnośnie którego wierni mieli wyrazić swoje opinie, jest przerywanie ciąży. Opinie respondentów w tej sprawie są zgodne z nakazami Kościoła, ale tylko w 52<sup>0</sup>/. Nie uważa przerywania ciąży za czyn moralnie zły średnio 26,6<sup>0</sup>/o ogółu respondentów (31<sup>0</sup>/o młodzieży i 22,1<sup>0</sup>/o starszych). Jest to najwyższy odsetek odpowiedzi negatywnych, odnoszących się do problematyki życia małżeńskiego. Pokolenie młodsze w większym zakresie odchodzi od norm etycznych Kościoła i w ocenie moralnej przerywania ciąży, niż pokolenie starsze. W tym miejscu warto przypomnieć, że właśnie respondenci z pokolenia młodszego uważali za grzechy najcięższe związane z moralnością, a przede wszystkim grzechy zabójstwa i samobójstwa.

Pokolenie starsze przyjmuje naukę Kościoła w obronie życia niena-

<sup>1</sup> A. Pawełczyńska: *Dynamika przemian kulturowych na wsi*. Warszawa 1966 s. 212.

rodzonych w 63,9<sup>0</sup>%, kierując się motywami religijnymi, np. „życie jest darem Bożym”. Jednak i w tej grupie znalazło się 22,1<sup>0</sup>% respondentów, którzy przerywania ciąży nie uważają za czyn moralnie zły. Respondenci ci nie wiedzą w wielu przypadkach, od którego momentu rozpoczyna się życie nowego człowieka, albo uformowali swoje opinie w tej dziedzinie, na zasadach prawa cywilnego, które zezwala na przerywanie ciąży.

Ostatnim problemem dotyczącym małżeństwa i rodziny jest planowanie dzietności w rodzinie. Respondentom postawiono pytanie: „Ile zdaniem Pana(i) powinno być dzieci w rodzinie?” Na podstawie poprzednich wypowiedzi można sądzić, że pewna część respondentów opowie się za ograniczeniem liczby dzieci w rodzinie, podając przyczyny obiektywne i subiektywne, na potwierdzenie słuszności swojej opinii.

Pokolenie starsze opowiada się za typem rodziny wielodzietnej (61,7<sup>0</sup>% respondentów). Pokolenie młodsze reprezentuje odmienne poglądy w tej dziedzinie. Opowiada się za rodziną małodzietną, składającą się z dwojga lub trojga dzieci (36,8<sup>0</sup>%). Nie popiera ono tradycyjnego modelu rodziny, który propagowany jest również przez Kościół, ale opowiada się za modelem rodziny współczesnej, dostosowanej do warunków bytowych i społecznych.

Po omówieniu problemów dotyczących małżeństwa i rodziny, obecnie zastanowimy się nad stosunkiem katolików do postów nakazanych oraz do kradzieży mienia społecznego. Zagadnienia te są bardzo aktualne, bo dotyczą spraw, z którymi katolicy bardzo często się spotykają.

Ponad 3/4 ogółu respondentów podkreśliło znaczenie postów w życiu religijnym katolika. Tylko 3,5<sup>0</sup>% ogółu respondentów, nie dostrzega pozytywnego znaczenia postów w życiu religijnym. Większość respondentów nie umiała jednak umotywić znaczenia postów. Kilku respondentów starszych umiało odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego posty mają znaczenie w życiu religijnym katolika?” Podajemy tu niektóre z nich: „Posty upodobniają nas do Chrystusa, który też pościł” (k. l. 39); „Posty są umartwieniem za grzechy” (m. l. 46). Chociaż respondenci w większości dostrzegają wartości pozytywne w praktyce postu, to jednak, jak później zobaczymy, często postów nie zachowują. Pokolenie starsze, w większym stopniu podkreśla znaczenie postów, niż pokolenie młodsze (+10,2<sup>0</sup>%).

Aby uzyskać opinię moralną o kradzieży mienia społecznego, respondentom postawiono pytanie: „Czy Pan(i) uważa za czyn moralnie zły (grzeszny) zabranie jakiejś rzeczy państwowej (społecznej)?” Połowa ogółu respondentów prawidłowo ocenia kradzież mienia społecznego, uznając ją za czyn moralnie zły. Tylko 8<sup>0</sup>% ogółu respondentów nie uważa takiej kradzieży za czyn moralnie zły, ponieważ w ich przekonaniu, mienie społeczne jest własnością wszystkich obywateli danego państwa. Spora część respondentów nie jest zainteresowana tym problemem, zwłaszcza pokolenie młodsze. Można uważać, że ci respondenci, którzy wydali pozytywną opinię o kradzieży mienia społecznego, uczynili to pod wpływem motywów religijnych, interpretując siódme przykazanie Boże „Nie kradnij”.

Aby lepiej porównać pozytywne opinie dwóch pokoleń umieszczamy je na następującej tabeli.

Tab. 5. Pozytywne opinie moralne respondentów odnośnie życia małżeńskiego i społecznego

Pozytywne opinie moralne	Młodzież N = 87	Starsi N = 86	Ogółem N = 173
Pożycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym	28,5%	64,0%	46,3%
Zdrada małżeńska	42,5	62,8	52,6
Rozwody	31,0	58,1	44,5
Przerywanie ciąży	40,3	63,9	52,0
Zachowywanie postów.	74,7	84,9	79,8
Kradzież mienia społecznego	44,8	55,8	50,3

Pokolenie młodsze posiada mniejszą znajomość norm moralnych, oficjalnie głoszonych przez Kościół, niż pokolenie starsze, czego następstwem jest to, że 1/4 respondentów z pokolenia młodszego, wyraziła opinię negatywną o tak istotnych i ważnych zagadnieniach życiowych. Nieznajomość norm życiowych wpływa destruktywnie na ogólny poziom religijności badanego środowiska wiejskiego. Jest znakiem odchodzenia młodzieży od tradycyjno-kościelnych modeli moralności, a zwrócenia się ku laickim zasadom w życiu.

Pokolenie starsze wykazało większą znajomość norm moralnych głoszonych przez Kościół, ale i ono, chociaż w mniejszym stopniu, ulega laicyzacji.

## 2. ZACHOWANIA MORALNE

Uprzednio omówiliśmy już niektóre opinie moralne w aspekcie akceptacji i prawidłowości, obecnie zastanowimy się nad tym, jak wierni z Faryn wprowadzają w życie nakazy Kościoła z zakresu moralności. Wskaźników zachowań moralnych jest więcej, tak negatywnych jak i pozytywnych, ograniczę się jednak do omówienia tylko gniewów w rodzinie i spożywania pokarmów mięsnych w dni zakazane.

W przyjaźni z bliźnimi stara się żyć 81,5% ogółu respondentów. Pokolenie starsze częściej popada w gniewy niż pokolenie młodsze. Są to przeważnie spory i kłótnie sąsiedzkie a niekiedy rodzinne, przejściowe lub długotrwałe. Pokolenie starsze na swój sposób tłumaczy sobie gniewy i kłótnie. Traktuje je tak, jakby one nie sprzeciwiały się normom moralnym głoszonym przez Kościół. Przykazanie miłości bliźniego interpretuje bardzo subiektywnie, czasami wprost przeciwnie, jak uczy Chrystus. Niektórzy katolicy uważają, że można w jednym czasie kochać Boga i gniewać się z ludźmi. Pokolenie starsze nie rozumie więc znaczenia miłości i przebaczenia, zwłaszcza kiedy uważa się za stronę pokrzywdzoną.

Postów w dni zakazane nie zachowuje 42,7% ogółu respondentów (39,1% młodzieży i 46,6% starszych). Starsi jedzą pokarmy mięsne w piątki, przeważnie przy ciężkiej pracy i w tym czasie kiedy korzystają ze stołówek gastronomicznych. Młodzież spożywa pokarmy mięsne w piątki w internatach, w podróży i przy ciężkiej pracy. Prawie wszyscy respondenci zachowują post w tzw. „wielkie dni”, to jest w Wielki Piątek,

w Środę Popielcową i w Wigilię Bożego Narodzenia. Nie zachowują postu w te dni ludzie religijnie obojętni.

Wielki wpływ na złagodzenie praktyki postów wywarły nowe przepisy kościelne, udzielające dyspensy od postów tym katolikom, którzy z przyczyn obiektywnych nie mogą zachować postu w piątki. Można przypuszczać, że wierni, którzy nie zachowują postu w piątki, korzystają w większości z dyspensy kościelnej albo błędnie ją interpretują. Niektórzy nawet uważają, że Kościół zniósł posty.

Z rozważań powyższych wynika, że katolicy z Faryn, tylko częściowo starają się wprowadzać w życie, obowiązujący model moralności aktualnie głoszony przez Kościół. Pokolenie starsze w mniejszym stopniu, niż pokolenie młodsze, wzoruje się w swoim postępowaniu na zasadach moralnych głoszonych przez Kościół, lecz kieruje się zasadami środowiskowymi lub osobistymi.

Zauważamy pewną dysproporcję pomiędzy znajomością norm moralnych a zachowaniami moralnymi. Pokolenie starsze w znacznie większych odsetkach akceptowało normy moralne, niż pokolenie młodsze, ale w mniejszych odsetkach wprowadza je w życie. I odwrotnie, pokolenie młodsze, posiadające słabszą znajomość norm moralnych głoszonych przez Kościół, realizuje lepiej model moralności katolickiej. Widzimy, że znajomość norm moralnych, nie jest proporcjonalna do zachowań moralnych.

Nieznajomość właściwych norm moralnych, aktualnie głoszonych przez Kościół (pokolenie młodsze), jak i nie wzorowanie się na nich (pokolenie starsze), wpływają ujemnie na postawy i zachowania katolików oraz na ogólny poziom religijności wiernych z Faryn.

#### ZAKOŃCZENIE

Celem prowadzonych badań było udzielenie odpowiedzi na pytanie: Które pokolenie wiernych z Faryn jest żywniejsze religijnie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, w badaniach nad religijnością Faryn, posłużono się ankietą i wywiadem, stosując metody: opisową, statystyczną i porównawczą. Najpierw omówiono okoliczności sprzyjające do lepszego rozwoju życia religijnego w Farynach: odległe położenie Faryn od ośrodków przemysłowych i kulturalno-rozrywkowych oraz jednolite pochodzenie ludności z pobożnego regionu kurpiowskiego. Oprócz warunków sprzyjających, istnieją także warunki hamujące wzrost religijności: niski poziom wykształcenia, zła lokalizacja kaplicy, praca na trzy zmiany, niekorzystny układ morfologiczny terenu oraz dawne przyzwyczajenie wiernych, kiedy nie chodzili do kościoła w Klonie ze względu na dalekie położenie.

Pokolenie starsze mocniej trwa „przy wierze swoich ojców”, niż pokolenie młodsze. Za głęboko wierzących uważa się 47,8% respondentów starszych, a tylko 11,5% młodszych. Pokolenie młodsze w większym stopniu posiada wiarę nabytą i mniej świadomą niż pokolenie starsze.

W zakresie ideologii religijnej stwierdzono małą znajomość prawd wiary, przy dość wysokim stopniu akceptacji tych samych prawd. Pokolenie starsze odznacza się silniejszymi przekonaniami religijnymi niż pokolenie młodsze, przy jednakowym poziomie wiedzy.

Przeprowadzona analiza praktyk ujawniła, że praktyki religijne odgrywają bardzo ważną rolę w całokształcie życia religijnego badanych pokoleń. Stan *paschantes* w Farynach jest bardzo wysoki. Siega on 95,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w pokoleniu młodszym i 97,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w starszym. Stan *dominantes* jest o wiele niższy. W niedzielnej mszy św. uczestniczy 52,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów z pokolenia młodszego i tylko 27,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ze starszego. Praktyki nadobowiązkowe: częsta komunia św., pacierz poranny, wspólna modlitwa w rodzinie, są często zaniedbywane przez respondentów. Np. pacierz odmawia codziennie rano i wieczorem — 24,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów młodszych i 52,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów starszych.

Normy tworzące model moralności katolickiej zaczynają tracić swój bezwarunkowy charakter w badanej grupie religijnej. Tym samym zaczyna się stosować w działaniu normy środowiskowe i uzależniać wartość czynów od okoliczności. Około 25<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu respondentów nie przyjmuje norm moralnych, głoszonych przez Kościół. Normy te częściej kwestionuje pokolenie młodsze. Pokolenie starsze zna je prawidłowo w większym stopniu, niż pokolenie młodsze (około 60<sup>0</sup>/<sub>0</sub> starsi, a około 35<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodsi).

W badanym środowisku obserwujemy typ religijności tradycyjnej. Charakterystycznymi cechami tego typu religijności są silne powiązanie wiary z tradycyjną kulturą ludową, wielki wpływ opinii środowiska na zachowania moralne, akcentowanie czynności liturgiczno-rytualnych oraz brak wyraźnego wpływu religii na życie moralne.

Pokolenie młodsze ulega w większym stopniu aktualnym przemianom zachodzącym w społeczeństwie polskim. Zmienia się też powoli model tradycyjnej religijności. Obserwuje się obniżanie poziomu religijności u ludzi młodych we wszystkich aspektach życia religijnego, z wyjątkiem praktyk religijnych obowiązkowych. Pokolenie młodsze realizuje więc w mniejszym zakresie religijny model katolika, aktualnie głoszony przez Kościół. Jest więc pokoleniem mniej religijnym niż pokolenie starsze.

#### DIE RELIGIOSITÄT VON ZWEI GENERATIONEN DARGESTELLT AM BEISPIEL VON FARYNY — EINE SOZIOLOGISCHE STUDIE

##### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes setzte sich die Beantwortung der Frage zum Ziel: Welche Generation der Gläubigen von Faryny (Farienen) bei Szczytno (Ortelsburg) ist religiös lebenskräftiger? Bei der Bearbeitung dieser Frage bediente er sich des Fragebogens und der Umfrage, wobei er die beschreibenden, die statistische und die vergleichende Methode anwandte. Zuerst wurden die Umstände besprochen, die für eine günstige Entwicklung des religiösen Lebens in Faryny förderlich waren, nämlich die grosse Entfernung dieses Ortes von Industriezentren und Vergnügungsunternehmen sowie die einheitliche Abstammung seiner Einwohner von den frommen Kurpie. Neben diesen günstigen Umständen bestehen auch solche, die das Wachsen der Religiosität hemmen: der niedrige Bildungsgrad, die ungünstige Lage der Kapelle, die Arbeit in drei Schichten, die bewaldeten Gebiete sowie die althergebrachte Gewöhnung der Gläubigen, die wegen der grossen Entfernung nicht zur Kirche in Klön (Liebenberg) gingen.

Die ältere Generation hängt „am Glauben ihrer Väter“ stärker als die jüngere

Als tief Gläubige kann man 47,8% der älteren Befragten betrachten und nur 11,5% der jüngeren. Die jüngere Generation besitzt in einem höheren Grade einen erworbenen und minder bewussten Glauben als die ältere Generation.

Was den Umfang des religiösen Wissens anbelangt, so wurde eine geringe Kenntnis der Glaubenswahrheiten festgestellt neben einem ziemlich hohen Grad ihrer Akzeptation. Die ältere Generation zeichnet sich durch stärkere religiöse Überzeugungen aus als die jüngere, bei demselben Stand des Wissens.

Die Analyse der religiösen Praxis erwies, dass sie im Gesamtbild des religiösen Lebens der erforschten Generationen eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Anzahl der Osterkommunikanten in Faryny ist sehr hoch. Sie erreicht 95,5% in der jüngeren und 97,6% in der älteren Generation. Der Stand der Sonntagsgottesdienstbesucher ist viel niedriger. An den Sonntagsgottesdiensten nehmen 52,9% der Befragten auch der jüngeren Generation und nur 27,9% aus der älteren teil. Ausserpflichtige Praktiken, wie die häufige heilige Kommunion, das Morgengebet, das gemeinsame Gebet in der Familie, werden von den Befragten oft vernachlässigt. Das tägliche Morgen- und Abendgebet z.B. wird von 24,4% der jüngeren Befragten und von 52,3% der älteren verrichtet.

Die Normen, die das Modell der katholischen Moral bilden, beginnen in der erforschten religiösen Gruppe ihren bedingungslosen Charakter zu verlieren. Hiermit beginnt man im täglichen Leben Normen des Milieus anzuwenden und den Wert der Taten von den Umständen abhängig zu machen. Gegen 25% der Gesamtheit der Befragten nehmen die von der Kirche verkündeten Moralnormen nicht an. Diese werden oft von der jüngeren Generation beanstandet. Die ältere kennt in einem höheren Grade als die jüngere korrekt die von der Kirche verkündeten Moralnormen an (ca. 60% der Älteren und ca. 35% der Jüngeren).

In dem erforschten Milieu beobachten wir den Typ der traditionellen Religiosität. Die charakteristischen Merkmale dieses Typus sind: die starke Verbindung des Glaubens mit der überlieferten Kultur des Volkes, der grosse Einfluss der Meinung des Milieus auf die moralische Haltung, der Nachdruck auf die liturgisch-rituellen Tätigkeiten sowie das Fehlen eines ausdrücklichen Einflusses der Religion auf das moralische Leben.

Die jüngere Generation lässt in einem höheren Grade die in der polnischen Gesellschaft aktuell vorgehenden Veränderungen über sich ergehen. Allmählich verändert sich auch das Modell der traditionellen Religiosität. Man beobachtet das Sinken des Niveaus der Religiosität bei jungen Leuten in allen Aspekten des religiösen Lebens mit Ausnahme der pflichtmässigen religiösen Praktiken. Die jüngere Generation verwirklicht also in einem kleineren Umfang das religiöse Modell eines Katholiken, das aktuell von der Kirche verkündet wird. Sie ist also minder religiös als die ältere Generation.

## WPLYW ŚRODOWISKA RODZINNEGO NA RELIGIJNOŚĆ DZIECI NA PRZYKŁADZIE PARAFII PASŁĘK

**Treść:** Wstęp. — I. Ogólna charakterystyka badanej zbiorowości. 1. Środowisko społeczne i życie kulturalne. 2. Środowisko parafialne. 3. Środowisko rodzinne. — II. Stan religijności rodziny. 1. Stosunek do wiary. 2. Praktyki religijne jednorazowe. 3. Obowiązki religijne regularne. 4. Stosunek rodziców do moralności. 5. Typy religijności rodzin. — III. Stan religijności badanych dzieci. 1. Stosunek dzieci do wiary. 2. Stosunek dzieci do praktyk religijnych. 3. Moralność dzieci. 4. Typy religijności dzieci. — IV. Typy społeczne i religijne rodziny a religijność dzieci. 1. Wychowawcze oddziaływanie rodziny w zakresie życia religijnego. 3. Wpływ rodziny wielkiej i małej na religijność dzieci. 3. Wpływ rodziny wielo- i małodzietnej na religijność dzieci. 4. Wpływ rodziny pełnej i niepełnej na religijność dzieci. 5. Typy religijności rodzin i dzieci. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Temat pracy wymagał rozwiązania szeregu zagadnień, mianowicie: ustalenia stanu religijności rodziców i dzieci, określenia ich typów religijnych, ustalenia zależności od środowiska rodzinnego przez analizę korelacyjną typów religijnych i społecznych rodziny i dzieci.

Podstawową techniką gromadzenia materiałów w tej pracy stanowiła ankieta. Badaniami zostały objęte w 1972 roku wszystkie dzieci z klas V—VIII w Pasłęku.

Oprócz ankiety zgromadzono również inne materiały, a mianowicie: 1. Dane z obserwacji poczynionych bezpośrednio na terenie punktów katechetycznych, w kościele i w środowisku miasta Pasłęka. Dodać trzeba, że autor pracował w tym mieście w latach 1969—1973. 2. Informacje z archiwów parafialnych, zwłaszcza z dzienników lekcji religii, księgi kronik, księgi ogłoszeń parafialnych itd. 3. Statystyki i informacje dotyczące badanego środowiska w oparciu o źródła publikowane.

### I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI

#### 1. ŚRODOWISKO SPOŁECZNE I ŻYCIE KULTURALNE

Za profesorem Janem Szczepańskim — środowisko społeczne — określamy jako „ogół jednostek, kręgów społecznych, grup i innych zbiorowości, z którymi osobnik styka się w ciągu swego życia i które wywierają wpływ na jego zachowania”<sup>1</sup>.

Mówiąc o środowisku społecznym badanej parafii musimy zaznaczyć, że czynniki środowiskowe tejże parafii zostaną potraktowane raczej ogólnie, gdyż trudno byłoby bez specjalnych badań ukazać całokształt jej środowiska geograficznego, społecznego, kulturalnego itp. Uwzględnienie tychże czynników środowiskowych jest konieczne — przynajmniej w ta-

<sup>1</sup> J. Szczepański: Elementarne pojęcia socjologii. Warszawa 1972 s. 251.

kim stopniu — w jakim wywierają one wpływ na stan życia religijnego w parafii.

Wiemy również, że zjawiska życia religijnego nie występują osobno, w izolacji, lecz włączone są w kontekst społeczny i są związane z ich konkretnymi potrzebami i warunkami środowiskowymi.

Nasuwają się pytania: W jakich warunkach żyją wierni w badanej parafii? W jakim stopniu pochłania ich siły zaspokojenie potrzeb materialnych? A następnie w jakiej relacji pozostaje ich życie religijne do owego wysiłku zdobywania dóbr materialnych?

Według kościelnego podziału administracyjnego parafia Paśłek należy do diecezji warmińskiej i liczyła według danych z roku 1959 około 11 tysięcy katolików<sup>2</sup>.

W roku 1950 ludność powiatu Paśłek, na terenie którego znajduje się badana parafia, stanowili: miejscowego pochodzenia — 2,5<sup>0</sup>%, osadnicy z centralnej Polski — 65,2<sup>0</sup>%, przybysze ze ZSRR. — 31,4<sup>0</sup>% i 0,9<sup>0</sup>% — co do których brak bliższych danych<sup>3</sup>.

Powiat paślecki należy do powiatów o charakterze wybitnie rolniczym. Na obszarze powiatu dominują dwa typy gospodarstw rolnych: indywidualne — 62,6<sup>0</sup>% i państwowe — PGR — zajmujące ponad 1/3 użytków rolnych<sup>4</sup>.

Na podstawie ankiety można stwierdzić, że 77,3<sup>0</sup>% ludności jest zatrudnionej w miejscu swego zamieszkania. Ilość dojeżdżających do pracy (ojców i matek) stanowi tylko 4,3<sup>0</sup>%.

Omawiając sytuację społeczną parafii Paśłek należy kilka słów poświęcić również życiu kulturalnemu ludności.

Na podstawie obserwacji szczegółowej dokonanej podczas kolędy można stwierdzić, że bardzo nieliczne są domy na terenie parafii, w których nie byłoby odbiornika radiowego lub telewizyjnego.

Z rocznika statystycznego województwa olsztyńskiego wynika, że w roku 1971 przeciętna liczba radioabonentów w mieście — (191) prawie dorównywała przeciętnej dla całego województwa (198), a na wioskach (120) — przewyższała wskaźnik dla całego województwa olsztyńskiego (114)<sup>5</sup>.

Jeśli chodzi o liczbę abonentów telewizji na 1000 ludności, to w roku 1971 w tymże powiecie w mieście (185) przeciętna była wyższa od wskaźnika dla województwa, który wynosił (180).

Daje się wyraźnie zaobserwować, że rozwój telewizji zmniejsza zapotrzebowanie na kina. W ciągu pięciu lat (1965—1970) zmalała liczba kin z 10 na 6, czyli o 40<sup>0</sup>%. Na podstawie danych powyższych nasuwa się przypuszczenie, że jednocześnie ze zmniejszeniem się ilości kin — zmniejsza się ilość widzów w kinach. W rzeczywistości jednak zwiększa się liczba widzów w mieście o 69,6<sup>0</sup>% w ciągu 5 lat (1965—1970). W tym samym okresie liczba widzów z wiosek zmniejszyła się o 34,6<sup>0</sup>%<sup>6</sup>.

Na terenie miasta i powiatu są następujące placówki kulturalno-oświatowe: 15 bibliotek publicznych, 112 punktów bibliotecznych, 1 Dom

<sup>2</sup> Spis Duchowieństwa i Parafii Diecezji Warmińskiej 1959. Olsztyn 1959 s. 119.

<sup>3</sup> Por. L. Kosiński: Pochodzenie terytorialne ludności Ziemi Zachodnich w 1950 roku. IG PAN. Dokumentacja Geograficzna. Warszawa 1960 z. 2 Tab. 1.

<sup>4</sup> Rocznik Statystyczny województwa Olsztyńskiego 1972. Olsztyn 1972 s. 221.

<sup>5</sup> Tamże, s. 400.

<sup>6</sup> Tamże, s. 179.



Kultury, 32 świetlice i kluby, 14 zespołów oświatowych, 14 zespołów artystycznych<sup>7</sup>.

Daje się zauważyć wielką dążność ukierunkowania do zdobycia tego, co proponuje postęp techniczny i nowoczesność. Szeroki dostęp do środków masowego przekazu powoduje powolną zmianę mentalności poszczególnych grup społecznych, zmieniają się ich zainteresowania i potrzeby.

Analizując środowisko społeczne omawianej parafii należy stwierdzić, że nie ma ono zbyt wielkich perspektyw rozwojowych, a zanikomy odsetek dojeżdżających do pracy (4,3<sup>0</sup>/o) wskazuje, że zakłady pracy istniejące na terenie parafii dają stałe zatrudnienie (77,3<sup>0</sup>/o). Sytuacja taka ma dodatni wpływ na wychowanie dzieci, gdyż rodzice po pracy mogą otoczyć je lepszą opieką, żyć ich potrzebami i zainteresowaniami. Łatwiej mogą skontrolować ich uczęszczanie na lekcje religii i wpłynąć na spełnianie przez nich praktyk religijnych.

## 2. ŚRODOWISKO PARAFIALNE

Szukając czynników pobudzających i hamujących religijność dzieci, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na środowisko parafialne. Wchodzi tu w grę trzy elementy: społeczność wiernych, kościół parafialny, duszpasterz. Należy sądzić, że wyżej wymienione elementy w większym lub mniejszym stopniu przyczyniły się do istniejącego stanu religijności dzieci.

Parafia jako społeczność wiernych w dalszym ciągu, pomimo wielu przemian, powinna wypełniać swe tradycyjne zadania: sprawowanie liturgii, przepowiadanie Słowa, nauczanie religii itp.

Na podstawie czteroletniej obserwacji autor stwierdza, że parafia Paśłek spełnia swe tradycyjne zadania i jest grupą społeczną o swoistym systemie związków zależności, trudnych do określenia w sensie jednoznacznym.

Biorąc pod uwagę badane dzieci, trzeba stwierdzić, że cenią sobie one bardzo przynależność do parafii, w której żyją i z nią w pewnym stopniu się solidaryzują. Znajduje to oddźwięk w wielkiej dbałości o ośrodek życia parafialnego — kościół.

W centrum miasta znajduje się kościół parafialny — Dom Boży, w którym gromadzą się parafianie na modlitwę. Jest on miejscem świętym, gdzie obecność Boga jest niejako doświadczana przez dzieci niemal każdego dnia, tygodnia. Wytwarza to w nich świadomość i mocne przeświadczenie o słuszności postawy religijnej.

Dzieci wykazują wielką troskę i miłość do parafialnego kościoła poprzez czynny udział w życiu wewnętrznym kościoła jak i w uroczystościach zewnętrznych. Również bardzo chętnie śpieszą z pomocą dzieci przy ubieraniu żłobka i grobu Pańskiego. W czasie uroczystości Bożego Ciała biorą udział przy ubieraniu ołtarzy oraz ze szczególną starannością przygotowują swój tzw. żywy ołtarz.

Od 1959 do 1973 roku proboszczem parafii Paśłek był ks. kanonik mgr Kazimierz Cyganek, z którym współpracowali trzej księża wikariusze. Ksiądz proboszcz znał prawie wszystkie rodziny, ich religijność. Nie szczędził napomnień korzystając z okazji wizyty duszpasterskiej (kolędy),

<sup>7</sup> Tamże, s. 178.

katechezy, czy zwykłych kazań. Dla starszej młodzieży (przedślubnej) gorliwie prowadził dokształcanie religijne. Zapraszał specjalnych kaznodziei na rekolekcje przed Wielkanocą oraz do głoszenia kazań odpustowych. Należy podkreślić, że ksiądz proboszcz cieszył się w parafii wielkim autorytetem, co miało też duży wpływ na religijność dzieci.

W sumie parafia Pasłek jako grupa społeczna wiernych ze swym ośrodkiem życia religijnego — kościołem i swym proboszczem stanowiła mimo zróżnicowania pełną całość, która przez odpowiedni system kontaktów, czynności, wytworzonych stosunków, instytucji i struktur społeczno-religijnych przekazuje młodemu pokoleniu określony model wiary i praktyk religijnych. Nie jest on jednak przyjmowany w sensie jednoznacznym.

### 3. ŚRODOWISKO RODZINNE

„Rodzina — jak określa profesor Jan Szczepański — jest grupą złożoną z osób połączonych stosunkiem małżeńskim i rodzicielskim”<sup>8</sup> i jest ona — „jedyną grupą społeczną rozrastającą się od wewnątrz i dostarczającą członków wszystkim innym zbiorowościom, stąd nieraz nazywaną podstawową grupą społeczną, gdyż od niej zależy byt i rozwój wszystkich innych”<sup>9</sup>.

Ze względu na ilość pokoleń w linii prostej występującą w poszczególnych rodzinach w badanej parafii stwierdzamy na samym początku wyraźny podział na rodziny wielkie (szerokie) i małe (wąskie).

Z ankiety wynika, że zaledwie 17,4<sup>0</sup>/o dzieci reprezentuje rodziny wielkie, a więc może się znaleźć w zasięgu wpływu wychowawczego ze strony dalszych krewnych. Rodziny zaś małe stanowią 82,6<sup>0</sup>/o. Odpowiedzi respondentów pozwoliły również stwierdzić, że rodziny pełne stanowią 89,7<sup>0</sup>/o ogółu rodzin, a rodziny niepełne 10,3<sup>0</sup>/o (brak 12 ojców z powodu śmierci, co stanowi 5,6<sup>0</sup>/o oraz 10 rodzin z jednym dzieckiem, co stanowi 4,7<sup>0</sup>/o). Matki wszystkie żyją. Nasuwa się wniosek, że ogół dzieci wychowuje się pod okiem rodziców — co upoważnia do doszukiwania się zależności między religijnością pokolenia starszego i młodszego w rodzinie.

Jak wynika z ankiety rodzin otwartych (gdzie przynajmniej jeden z członków rodziny dojeżdża do pracy poza miejscowość swego zamieszkania) nie jest zbyt dużo, gdyż tylko 4,3<sup>0</sup>/o, w tym 0,5<sup>0</sup>/o matek, a ojców 8,5<sup>0</sup>/o. Na miejscu pracuje ogółem 77,3<sup>0</sup>/o, w tym 86,0<sup>0</sup>/o ojców i 69,0<sup>0</sup>/o matek. Zawodowo nie pracuje 15,4<sup>0</sup>/o, w tym 1,0<sup>0</sup>/o ojców i 29,1<sup>0</sup>/o matek. Tylko 4,3<sup>0</sup>/o rodzin otwartych w parafii Pasłek pozwala twierdzić, że dzieci są pod troskliwą opieką swoich rodziców, co niewątpliwie ma pozytywny wpływ na religijność dzieci. Liczebność dzieci w rodzinie ma swój oddźwięk zarówno pod względem materialnym jak i wychowawczym. W badanej parafii najliczniej reprezentowane są rodziny wielodzietne (czworo i więcej dzieci), bo stanowią 38,1<sup>0</sup>/o ogółu rodzin, a następnie te rodziny, które mają dwoje dzieci — 30,0<sup>0</sup>/o, troje — 27,2<sup>0</sup>/o (rodziny „pośrednie”)<sup>10</sup>. Najmniej, bo 10, czyli 4,7<sup>0</sup>/o, jest rodzin, które

<sup>8</sup> J. Szczepański, jw. s. 300.

<sup>9</sup> Tamże, s. 250.

<sup>10</sup> W. Piwowarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa 1971 s. 232.

mają tylko jedno dziecko (rodzina niepełna). Rodzin małodzieźnych (jedno lub dwoje dzieci) jest 34,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Z dokonanej analizy wynika również, że dzieci z kolei pierwsze w rodzinie stanowią największy procent ankietowanych — 31,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, drugie — 28,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, trzecie — 20,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, czwarte — 13,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, piąte — 3,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Najmniejszy odsetek stanowią dzieci z kolei szóste w rodzinie, bo tylko 0,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Biorąc pod uwagę powyższe dane należy stwierdzić, że najwięcej jest rodzin wielodzietnych — 38,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a więc większość ankietowanych dzieci posiada rodzeństwo starsze i młodsze. Wobec tego można doszukiwać się wpływu na religijność dzieci nie tylko rodziców, ale i rodzeństwa.

Z ankiety wynika, że najliczniej są reprezentowani wśród ojców i matek pracownicy umysłowi z wykształceniem co najwyżej średnim — 27,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a następnie robotnicy fizyczni niewykwalifikowani — 24,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> — co ma raczej pozytywny wpływ na religijność dzieci.

Tylko 5,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych dzieci pozbawionych jest ojca, dlatego przyjmujemy, że ogół dzieci jest w zasięgu wychowawczym swoich rodziców.

Odnosnie spełniania obowiązku szkolnego i katechetycznego sytuacja w badanej parafii jest pomyślna i korzystna. Gorzej przedstawia się możliwość odnośnie spełniania niedzielного obowiązku uczestniczenia we Mszy św., gdyż 19,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dzieci mieszka w odległości większej niż 2 km od kościoła.

Udział w ankiecie brała prawie równa liczba dzieci, bo tylko z przewagą 3 chłopców na 213 ankietowanych. Blisko 70,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> spośród nich posiada rodzeństwo starsze i młodsze od siebie.

Wyżej wymienione fakty pozwalają uniknąć jednostronności, a w części i braku autentyzmu w zakresie zebranego materiału.

## II. STAN RELIGIJNOŚCI RODZINY

### 1. STOSUNEK DO WIARY

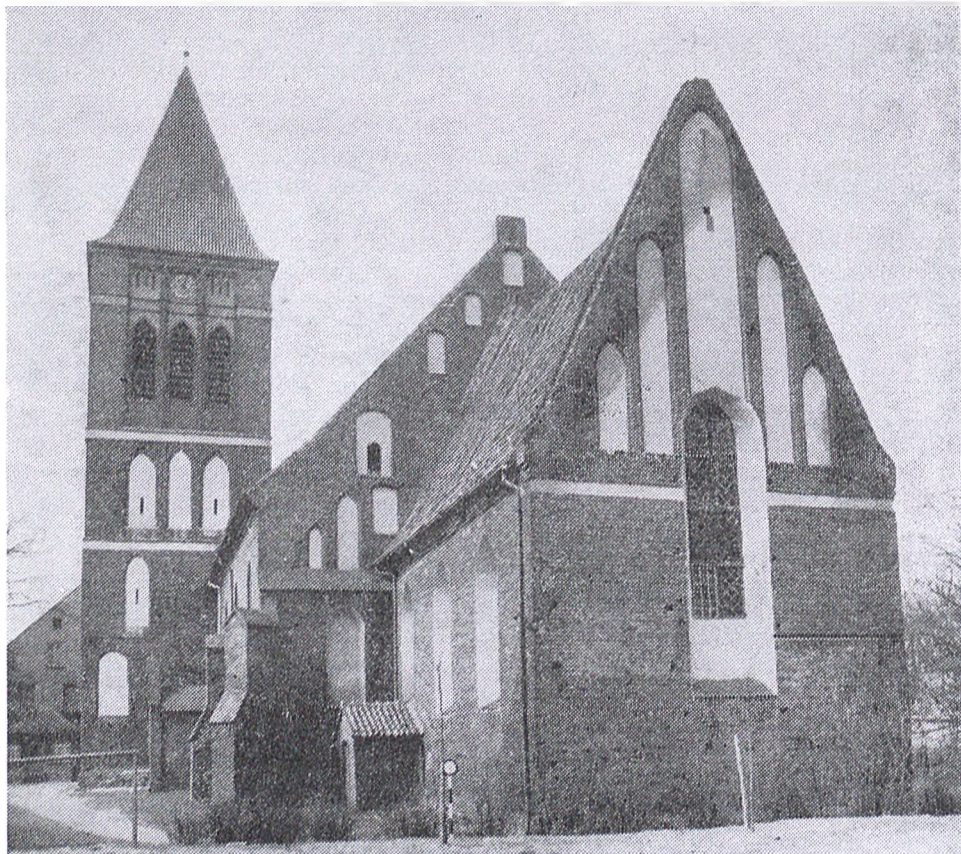
Socjologowie religii w celu umożliwienia przeprowadzenia typologii religijności jednostek i grup ludzkich uwzględniają cztery odmienne kryteria, a mianowicie: ideologię religijną, praktyki religijne płynące z wierzeń, moralność religijną będącą konsekwencją wiary, stosunek do grupy religijnej i jej oficjalnych przedstawicieli<sup>1</sup>.

Istotna problematyka związana z ideologią katolicką sprowadza się m.in. do następujących pytań: czy formuły wiary religijnej spotykane w środowisku parafii Paśłek są zgodne z oficjalną nauką Kościoła? Czy wierni akceptują głoszone przez Kościół prawdy wiary oraz modele zachowań religijno-moralnych? Co warunkuje aktualny stan wiedzy religijnej?

Jak wynika z danych w 36 wypadkach odpowiedź na postawione pytanie była twierdząca, co stanowi 16,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu odpowiedzi, w tym na terenie parafii zamieszkuje 19, czyli 8,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a poza parafią — 17, czyli — 8,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Ciekawe są odpowiedzi badanych dzieci mówiące o stanie religijnym w rodzinach: czy w domu są prowadzone rozmowy o Bogu, o wierze, o Kościele, o księżach?

<sup>1</sup> W. Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii. *Studi. Warmińskie* 1964 t. I s. 116.



Pasiek. Kościół pod wezwaniem św. Bartłomieja.

Z danych ankiety wynika, że w badanych rodzinach występuje wysoki stopień zainteresowania się sprawami religii i Kościoła, bo w 90,1%. Jak wynika z danych przekazanych przez dzieci wierni krytycznie wyrażają się o religii tylko w 0,5%, a natomiast w 75,6% wyrażają się pozytywnie o religii. 23,9% — to grupa dość liczna, o której dzieci nie mogły nic konkretnego powiedzieć.

Ze względu na to, że ankieta była skierowana do dzieci trudno teraz odpowiedzieć jak konkretnie u rodziców przedstawia się znajomość poszczególnych prawd wiary. Można jednak wskazać na pewne czynniki warunkujące stan wiedzy religijnej rodziców. Do tych czynników należy zaliczyć: słuchanie kazań, czytelnictwo książek i czasopism religijnych, posiadanie obrazów o tematyce religijnej.

Z danych ankiety wynika, że 52,2% rodzin posiada Pismo św. Nasuwa się przypuszczenie, że stan faktyczny jest niższy od podanego. Sądzić należy, że dzieci miały na uwadze niekoniecznie całość Pisma św., ale nierzadko popularne wydanie samych tylko Ewangelii. Jeśli chodzi o stwierdzenie jak często jest czytane Pismo święte w rodzinach, to najczęściej — 29,9% — raz w miesiącu, 20,6% — raz w roku, 18,7% — raz w tygodniu. 30,8% respondentów odpowiedziało natomiast, że nie wie jak często jest

czytane Pismo św. w ich rodzinach. Z badań wynika również, że największy odsetek, bo 20,7% czytających Pismo św. stanowią rodzice (matki — 15,5%, a ojcowie — 4,7%), w dalszej kolejności — rodzeństwo i inni członkowie rodziny — 19,7% oraz ankietowane dzieci — 10,3%.

Otrzymane dane pozwalają także stwierdzić, jakie książki religijne najczęściej są spotykane w rodzinach. Najlepiej zaopatrzone są rodziny w Pismo św. — 50,2% i w katechizm — 15,9%. Pozostałe książki religijne, które zostały wymienione przez respondentów wskazują, że rodziny troszczą się o pogłębienie swej wiedzy religijnej.

O stosunku do wiary i postawie chrześcijańskiej poszczególnych rodzin świadczą ich wnętrza mieszkalne. Krzyż i obrazy o tematyce religijnej to naczelne atrybuty katolickiej rodziny. Wizyta duszpasterska (kolęda) wykazuje, że w przeważającej większości domów znajdują się obrazy religijne. Z tą tylko różnicą, że w jednych są bardziej wyeksponowane, w innych zaś z różnych względów umieszczone są w mniej widocznym miejscu. Z obserwacji poczynionych w czasie kolędy można stwierdzić, że wliczając obrazki I Komunii św., przeciętnie na jedną rodzinę przypadają cztery obrazy o tematyce religijnej.

Na koniec można stwierdzić, że w rodzinach, o których pisały dzieci, występuje wysoki zasięg zainteresowania się sprawami religii, bo 90,1%, a niewielki tylko odsetek rodziców jest wyrażnie religijnie obojętnych. Wynika z tego, że obrzymia ilość związana jest ze światopoglądem religijnym. Na stan religijności rodziny mają wpływ nie tylko sami rodzice, ale w pewnym stopniu dzieci i rodzeństwo.

Po dokonaniu analizy stosunku do wiary rodziców i stwierdzeniu niewątpliwego wpływu środowiska rodzinnego na religijność dzieci scharakteryzujemy religijność rodzeństwa. Omawiając religijność rodzeństwa dokonamy jego podziału według płci i wieku w celu pełniejszej wymowy zgromadzonych danych w ankiecie. Linia podziału według wieku przebiegać będzie na latach 16-tu.

Jeśli chodzi o ideologię religijną rodzeństwa do lat 16-tu, to należy stwierdzić, że nie dostrzega się obniżenia poziomu życia religijnego. Źródłem uzupełnienia ich wiedzy religijnej są kazania i lekcje religii.

## 2. PRAKTYKI RELIGIJNE JEDNORAZOWE

Na podstawie danych z ksiąg parafialnych nie stwierdza się, aby rodzice pomijali chrzest. Wszystkie dzieci przychodzące na świat w rodzinach katolickich otrzymały chrzest.

Z *Kroniki parafialnej* wynika, że I Komunia św. jest praktyką spełnianą prawie w 100%. Na podstawie relacji osób uczących i przygotowujących do I Komunii św. można stwierdzić, że współpraca rodziców z duszpasterzami w tym okresie jest maksymalna. Przejawia się ona w trosce o dzieci, aby pilniej uczyły się prawd wiary zawartych w katechizmie, a przekazywanych w punktach katechetycznych i w domu rodzinnym. Ukoronowaniem tej współpracy rodziców z duszpasterzami jest pozytywny wynik egzaminu, który upoważnia do uroczystego przyjęcia I Komunii św. Oprócz nielicznej grupy opieszłych, większość rodziców przejawia również troskę odnośnie udziału dzieci przyjętych uroczystie do I Komunii św. w tzw. białym tygodniu, w czasie którego przychodzą one na Mszę św., przyjmując Komunię św. i wspólnie się modlą.

Przyjęcie sakramentu małżeństwa w parafii Paśłek poprzedza wprowadzona od kilku lat katechizacja przedślubna, z której jednak nie wszyscy nupturieneci gorliwie korzystają. Z wypowiedzi respondentów wynika, że ślub kościelny mają wierni w 88,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a nie mają w 4,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Biorąc pod uwagę fakt, że w ankiecie wypowiadały się dzieci, można chyba 6,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> z rubryki „nie wiem” doliczyć do grupy (4,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) niemających ślubu kościelnego i wtedy otrzymamy 11,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> — żyjących bez sakramentu małżeństwa. Wśród żyjących bez ślubu kościelnego największą ilość stanowią rodzice (4), a dalej idą: wujkowie (3) i ciocie (2), co daje 4,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu badanych rodzin.

Ostatnią praktyką jednorazową jest pogrzeb katolicki. Olbrzymia ilość pogrzebów odbywa się z udziałem księdza i ceremoniałem kościelnym. Z obserwacji można stwierdzić, że pogrzeby katolickie są jedną z praktyk religijnych jednorazowych, które są przeżywane najbardziej religijnie. Dowodem tego jest fakt, że niezmiernie mało można naliczyć pogrzebów, podczas których rodzina zmarłego nie przystępuje do Spowiedzi i Komunii św.

Z praktyką pogrzebów katolickich łączy się zaopatrzenie sakramentem chorych. Wierni na ogół wzywają kapłana do chorego.

Reasumując stwierdzić należy, że praktyki jednorazowe pod względem ilościowym są spełniane prawie powszechnie, nawet przez katolików zaniedbanych religijnie. Można natomiast mieć wątpliwości co do jakości uczestnictwa w tychże praktykach oraz ich motywacji.

### 3. OBOWIĄZKI RELIGIJNE REGULARNE

#### A. Rodzice

Socjologowie religii, spośród wielu obowiązków religijnych nałożonych przez Kościół na katolików, zwracają szczególną uwagę na udział w niedzielnej Mszy św. i wielkanocnej Komunii św.

Najpierw zajmiemy się udziałem we Mszy św. spełnianym przez ojców. Największy procent ojców uczestniczy we Mszy św. w każdą niedzielę, ale wysokość tego wskaźnika — 27,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> — nie jest zbyt wielka, bo zaledwie 1/3 ogółu spełnia swój obowiązek. Całkowicie zaniedbuje swój obowiązek 18,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ojców, 18,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> uczestniczy we Mszy św. kilka razy w roku, 13,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> 2—3 razy w miesiącu, 10,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> jeden raz w miesiącu. Najniższy procent frekwencji na Mszy św. mają ojcowie, bo 4,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, gdy chodzi o Mszę św. w ciągu tygodnia. Brak odpowiedzi zanotowano w 11 ankietach, co stanowi — 5,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanej grupy.

Jeżeli procent zaniedbujących obowiązek uczestniczenia we Mszy św. (18,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) dodamy do procentu 18,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ojców będących na Mszy św. tylko kilka razy w roku, to otrzymamy 37,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Jest to odsetek najbardziej opieszalnych, który przewyższa prawie o 10,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> tych, którzy pilnie uczestniczą w każdą niedzielę. Dokonując najogólniejszego podziału możemy stwierdzić, że przynajmniej jeden raz w miesiącu uczestniczy we Mszy św. 57,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a rzadziej niż jeden raz w miesiącu 43,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ojców.

Sytuacja wśród matek kształtuje się następująco. Najwyższy wskaźnik mają te matki, które uczestniczą we Mszy św. w każdą niedzielę — 45,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> (prawie dwa razy lepiej niż u ojców). Całkowicie zaniedbuje obowiązek Mszy św. tylko 7,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu matek (ojcowie — 18,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a kilka razy w roku

jest na Mszy św. 18,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> (u ojców — 18,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). A więc grupa najbardziej opieszających matek stanowi 25,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, czyli niższy (a nie wyższy jak u ojców) od najbardziej pilnych, którzy są w kościele w każdą niedzielę, a prawie 20,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Przyjmując najogólniejszy podział otrzymamy, iż matki przynajmniej raz jeden w miesiącu uczestniczą we Mszy św. — 72,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, rzadziej niż jeden raz w miesiącu — 27,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Biorąc ogólnie pod uwagę udział rodziców we Mszy św. należy stwierdzić, że 36,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> uczestniczy we Mszy św. w każdą niedzielę, 18,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> kilka razy w roku, 8,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> około jeden raz w miesiącu, 7,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> kilka razy w tygodniu, 12,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> nigdy nie uczęszczają. I dalej można stwierdzić, że kobiety które nie opuszczają Mszy św. (praktykujące systematycznie) mają przewagę nad mężczyznami o 17,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a gdy idzie o całkowite opuszczenie o 11,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Zachodzi tu znana prawidłowość, że kobiety są pilniejsze od mężczyzn w wykonywaniu praktyk religijnych.

Analogicznie jak w odniesieniu do Mszy św., osobno potraktowano w ankiecie sprawę odmawiania pacierza przez ojców i przez matki. Z użyskanych danych wynika, że prawie połowa ojców w ogóle nie odmawia pacierza, bo 44,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a matek tylko 14,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Codziennie odmawia pacierz 25,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ojców, a matek 51,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Nieregularnie odmawia pacierz 22,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ojców, a matek 30,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Biorąc pod uwagę ogólne odmawianie pacierza przez ojców i matki stwierdzamy, że spełniają tę praktykę 39,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> codziennie, 14,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> rzadziej, 12,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> kilka razy w tygodniu, 29,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> nigdy.

Jako nauczyciel pacierza występował ojciec 28 razy (13,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a matka 142 razy (66,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a więc 5 krotnie częściej niż ojciec. Odmawianie pacierza razem z ojcem zanotowało 6 osób, a z matką 11. I tutaj potwierdza się znana prawidłowość, że kobiety są pilniejsze od mężczyzn w spełnianiu praktyk religijnych<sup>2</sup>.

Odmawianie pacierza wspólnie z całą rodziną, przynajmniej od czasu do czasu praktykuje 52,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, codziennie 18,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a okresowo 16,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. (Porównawczo — odpowiednie dane dla Nowej Huty — pacierz rodzinny codzienny 2,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>)<sup>3</sup>.

Reasumując można powiedzieć, że praktyka odmawiania pacierza przez rodziców jest często stosowana, a szczególnie żywa wśród matek.

Praktyki pobożne rodziców, nadobowiązkowe nie mają większego wpływu na wychowanie dzieci. Dane z ankiety wskazują, że tylko 4,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> wiernych uczestniczy we Mszy św. codziennej kilka razy w tygodniu. Nie spotyka się w tej grupie osób, które aktualnie wychowują dzieci.

#### B. Młodzież

Wyniki badań unaoczniają nam, że najlepiej uczestniczą we Mszy św. dziewczęta i chłopcy do lat 16-tu. Ogólnie biorąc około połowa tej młodzieży bierze udział we Mszy św. w każdą niedzielę (dziewczęta — 56,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a chłopcy — 47,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Tylko bardzo nieliczny procent z tej grupy młodzieży nie uczęszcza w ogóle do kościoła, albo chodzi tylko w wielkie święta (dziewczęta — 1,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, chłopcy — 2,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>).

Dziewczęta i chłopcy powyżej lat 16-tu chodzą do kościoła mniej regularnie. W każdą niedzielę we Mszy św. uczestniczy 44,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dziewcz-

<sup>2</sup> G. Le Bras: Etudes de sociologie religieuse. T. I. Paris 1955 s. 355.

<sup>3</sup> S. N. Karsznia: Środowisko społeczne a religijność dzieci na przykładzie Nowej Huty. Lublin 1962 s. 56 (Maszynopis — Archiwum KUL).

czął i 35,3% chłopców. Procent tych, którzy w ogóle nie chodzą do kościoła lub tylko w wielkie święta w tej grupie jest wyższy i wynosi dla dziewcząt 1,9%, a dla chłopców 7,8%.

W tym wypadku ma też potwierdzenie opinia, że dziewczęta są bardziej pobożne niż chłopcy. Ogólnie można stwierdzić, że w każdą niedzielę chodzi do kościoła blisko połowa dziewcząt 49,4% i 40,8% chłopców. W ogóle nie uczęszcza do kościoła lub tylko w wielkie święta 1,7% dziewcząt i 5,4% chłopców. Praktyka niedzielnej Mszy św. nie jest więc przez rodzeństwo szczególnie zaniechana.

Pod tym względem rodzeństwo o wiele korzystniej wypada niż rodzice. Jeżeli absolutny odsetek dla ojców wynosił 27,5% obecności na Mszy św. w każdą niedzielę, to dla chłopców odsetek wynosi 40,8%.

Podobne wyniki daje porównanie dziewcząt z matkami. Wśród matek najliczniejszą grupę stanowią te, które w każdą niedzielę uczestniczą we Mszy św., ale procentowo sytuacja jest dla nich mniej korzystna, gdyż odsetek dla matek wynosi 45,1%, a dla dziewcząt 49,4%.

W praktyce odmawiania pacierza młodzież do lat 16-tu jest pilniejsza od młodzieży starszej. Różnica jaka zarysowuje się wśród dziewcząt jest niewielka, bo zaledwie wynosi 4,3%, natomiast u chłopców osiąga ona 22,4%.

Z danych wynika, że chłopcy powyżej 16 lat praktykę tę zaniechują. Zaskakującym faktem jest, że gdy 1,9% dziewcząt powyżej 16-tu lat nigdy nie odmawia pacierza, to w wieku do lat 16-tu aż 5,2%. Sądzić należy, że na taki stan rzeczy nie wpływa obojętność i celowe zaniechanie się dziewcząt, ale raczej wynika to z zapominania o pacierzu, co przecież u dzieci często się zdarza lub z dodatkowych obowiązków nakładanych przez rodziców i na pacierz już nie starcza czasu.

Z porównania dziewcząt i chłopców wynika, że więcej niż połowa rodzeństwa odmawia codziennie pacierz, przy czym najwyższy wynik wynosi 73,3% dla chłopców do lat 16-tu, a najniższy 50,9% dla chłopców powyżej lat 16-tu.

Ujmując problem globalnie należy stwierdzić, że dziewczęta i w tym wypadku wykazały przewagę nad chłopcami, gdyż codziennie odmawia pacierz 63,7% dziewcząt, a chłopców 60,7%. Zbliżony wynik procentowy dla dziewcząt i chłopców pozwala stwierdzić, że 60,0% rodzeństwa ankietowanych dzieci odmawia pacierz codziennie.

#### 4. STOSUNEK RODZICÓW DO MORALNOŚCI

Analizując zachowania moralne rodziców i przejawy ich stosowania w życiu, przyjmujemy drogę pośrednią, czyli posłużymy się wypowiedziami ankietowanych dzieci i w związku z tym otrzymamy tylko zarys stanu faktycznego.

Atmosfera życia rodzinnego w dużej mierze zależy od wzajemnego zrozumienia i zgody istniejącej między rodzicami. Na pytanie ankiety: czy rodzice kłócą się ze sobą? — 53,5% dzieci odpowiedziało, że w ich rodzinach nie ujawniają się konflikty między rodzicami; 42,3% — odpowiedziało, że ich rodzice kłócą się ze sobą; 4,2% — to brak odpowiedzi ze strony respondentów. Należy przypuszczać, że i w tych rodzinach bywają drobne nieporozumienia. Wynika z tego, że prawie połowa — 46,5% rodziców — jest ze sobą skłóconych. Bardzo często i często kon-



flikty występują u ponad 20,0% rodzin, czyli co 5 małżeństwo żyje w atmosferze niezgody i napięcia nerwowego.

Na 213 dzieci, które brały udział w ankiecie, 73 wypowiedziało się, co jest przyczyną nieporozumień między rodzicami: pijaństwo ojca, różne konflikty domowe, nieumiejętne gospodarowanie środkami pieniężnymi, nerwowość któregoś z rodziców oraz sprawy wychowawcze. Z wypowiedzi dzieci można wnioskować, że nie zawsze dostrzegają one, co jest istotną przyczyną nieporozumień między rodzicami.

Na podstawie ankiety można stwierdzić, że na terenie parafii Pasłek najliczniej są reprezentowane rodziny, które mają dwoje dzieci — 30,0%, a następnie 3 dzieci — 27,2% i 4 dzieci — 21,6%. Odsetek rodzin wielodzietnych posiadających ponad pięcioro dzieci wynosi zaledwie 16,5%. Gdyby obniżyć granicę rodziny wielodzietnej do 4-ech i więcej dzieci, to otrzymamy odsetek tychże rodzin — 38,1%. Ilość rodzin małodziejnych (jedno lub dwoje dzieci) stanowi 34,7%, zaś rodzin „pośrednich” (troje dzieci) 27,2%. (Dane odpowiednie w rejonie Puław: rodzina małodziejna — 25,2%, rodzina wielodzietna — 36,2%, rodzina „pośrednia” — 31,9%)<sup>4</sup>.

Jak wynika z ankiety, na terenie badanej parafii w dalszym ciągu dominuje rodzina wielodzietna — 4 i więcej dzieci — 38,1%. Jest ona stopniowo wypierana przez rodzinę małodziejną — 34,7% i rodzinę „pośrednią” — 27,2%. Na podstawie powyższych danych można sądzić, że tendencję przyszłości stanowić chyba będzie model rodziny małodziejnej.

O takim modelu rodziny pisze F. Adamski: „Osoby mniej zaangażowane religijnie, a tym bardziej opowiadające się za światopoglądem laickim, z zasady uznają model rodziny małodziejnej (w znaczeniu rodziny z jednym czy najwyżej dwojgiem dzieci)”<sup>5</sup>. Należy zauważyć, że parafia Pasłek należy do ludności wierzącej i praktykującej, a model rodziny małodziejnej jest już dość upowszechniony. Odpowiedzi na wyżej poruszony problem należy raczej szukać w zmianie hierarchii wartości i akceptowania nowych wzorów kulturowych, pod wpływem których jest miejscowa ludność. G. Le Bras stwierdza: „Potężne siły popierające przyrost naturalny: instynkt lub interes, lekkomyślność lub nieumiejętność, patriotyzm lub optymizm. Działają one w rodzinach całkowicie zdechrystianizowanych. Odwrotnie — wśród ludności bliskiej Kościołowi praktykuje się jednocześnie z wyznawaniem religii chrześcijańskiej ograniczenie rodziny powodowane skąpstwem, egoizmem lub brakiem ufności: przykład wielu wsi „zachowawczych” i prawie wszystkich większych miast”<sup>6</sup>. Taki stan oznacza pewne rozmijanie się z dyrektywami Kościoła katolickiego, który do czasu ukazania się encykliki Pawła VI *Humanae vitae*<sup>7</sup> wielodzietny model rodziny szczególnie faworyzował.

Dane ankiety pozwalają stwierdzić, że w 54,9% rodzinach istnieje alkoholizm. Jeśli do tego odsetku dodamy (1,9%) niezdecydowanych, to otrzymamy 56,8%, czyli ponad połowę badanej populacji. Większość, bo

<sup>4</sup> W. Piwowarski, Religijność, jw. s. 224.

<sup>5</sup> F. Adamski: Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa. Warszawa 1970 s. 188.

<sup>6</sup> G. Le Bras: Żywotność religijna Kościoła we Francji. W: Ludzie, wiara, Kościół. Analizy socjologiczne. Warszawa 1966 s. 162.

<sup>7</sup> 25 lipca 1968.

46,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, to pijacy ojcowie, a tylko 2,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, to matki. Porównując liczbę pijących ojców (100) i matek (6), dochodzimy do wniosku, że jedna matka pijąca alkohol przypada na blisko 17-tu ojców i tu należy szukać przyczyn bardzo częstych awantur i kłótni w domu (22,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>).

Nasuwa się bardzo ważne pytanie: czy Kościół jako społeczność, instytucja (parafia) jest grupą odniesienia dla rodziców? Czy i w jakim stopniu rodzice solidaryzują się z religijną społecznością i duchowieństwem? U większości rodziców przywiązanie do Kościoła, parafii, duchowieństwa ma podłoże sakramentalne. Tkwi ono w fakcie przyjęcia chrztu św., I Komunii św., jeżeli nie przez nich samych, to przez ich własne dzieci. Z obserwacji własnej autora wynika, że udział parafian w uroczystościach dorocznych jest masowy. Zauważyć można ogromne zaangażowanie się wiernych w przeżywanie ceremonii liturgicznych. Parafianie chętnie biorą udział w pracach przygotowawczych mających na celu uświetnienie uroczystości kościelnych, takich jak: I Komunia św., bierzmowanie, Boże Ciało, prymicje itp. Dodatkowym czynnikiem jednoczącym parafian z Kościołem i duszpasterzami są doroczne wielkopostne rekolekcje i wizyta duszpasterska (kolęda). Na szczególną uwagę zasługuje ofiarność parafian, którzy w miarę swoich skromnych możliwości popierają takie przedsięwzięcia proboszcza, jak remont organów, założenie centralnego ogrzewania w kościele, kupowanie nowych szat liturgicznych itp. Wierni doceniają potrzebę istnienia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w naszym kraju oraz Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie. Na każdorazowy apel księdza proboszcza odpowiadają dość hojnymi ofiarami.

Przynależność do rodzinnej parafii i więź z innymi parafianami datuje się od chwili przyjęcia chrztu św., I Komunii św. i sakramentu bierzmowania. Pogłębienie tej przynależności odbywa się przez katechizację i wizytę duszpasterską (kolędę).

Światopogląd religijny, ogólnie biorąc, jest aprobowany przez parafian, ale daje się zauważyć postępujące zobojętnienie religijne u ojców.

Rozpatrując ideologię religijną rodzeństwa, dochodzimy do wniosku, że wykazuje ona dużo podobieństw do religijności rodziców. Rodzeństwo, zwłaszcza objęte szkołą, ma większe możliwości pogłębienia swojej wiedzy religijnej i to znajduje swój oddźwięk w gorliwym spełnianiu obowiązku uczestniczenia we Mszy św. i w odmawianiu pacierza. Zachowania moralne rodzeństwa nie odbiegają od zachowań przeciętnych.

##### 5. TYPY RELIGIJNOŚCI RODZIN

Na tle związków, jakie zachodzą między poszczególnymi przejawami religijności, można wyszczególnić pewne grupy ludzi, którzy zajmują zbliżone orientacje religijne i reprezentują pewien zbliżony obraz postaw i zachowań religijnych. W ten sposób indywidualne, osobiste, w gruncie rzeczy, postawy i zachowania się poszczególnych ludzi sprowadzamy do pewnych typów, co pozwala na przedstawienie uproszczonego, ale i uogólnionego obrazu religijności badanej ludności<sup>8</sup>.

Opracowanie typologii rodzin nie jest rzeczą łatwą, gdyż w przeprowadzonych badaniach położono nacisk nie na rodziny jako takie, ale na

<sup>8</sup> Por. J. M a j k a: Socjologia religii. Lublin 1971 s. 62.

religijność dzieci. Typologia taka wymaga osobnych badań, które muszą być skoncentrowane wyłącznie na rodzinie. Na podstawie otrzymanych wyników religijności środowiska rodzinnego ankietowanych dzieci warto podjąć próbę przeprowadzenia typologii religijnej badanych rodzin. Przy podziale rodzin na poszczególne typy brano pod uwagę trzy następujące wskaźniki: stosunek do wiary, do praktyk religijnych i atmosferę moralną. Na podstawie danych ankietowych wyróżnić można trzy typy religijności rodzin:

Głęboko wierzący i systematycznie praktykujący. Według danych ankiety do tego typu należy 10,8% ogółu rodzin, w których oboje rodzice chodzą do kościoła w każdą niedzielę i częściej niż w każdą niedzielę, systematycznie, codziennie odmawiają pacierz. Rodziny tego typu interesują się religijnością dzieci i stwarzają prawdziwą atmosferę rodzinną oraz apostołują przykładem własnego życia w swoim otoczeniu.

Wierzący i praktykujący nieregularnie. Ten typ obejmuje 59,1% ogółu rodzin. Do tego typu zaliczamy rodziny, których stosunek do wiary nie budzi żadnych zastrzeżeń, natomiast w spełnianiu praktyk religijnych cechuje ich nieregularność. W rozmowach tych występują kłótnie, nieporozumienia i nie tworzą one zwartego środowiska, by aktywnie oddziaływać na swoje otoczenie.

Obojętni, lecz przywiązani do tradycji. Do tego typu zaliczymy 30,1% ogółu rodzin. Rodziny tego typu charakteryzują się tym, że ich stosunek do wiary budzi wiele zastrzeżeń. Rodziny te nie liczą się w swoim postępowaniu z obowiązującym modelem moralności katolickiej. Wypełniają obowiązki religijne częściowo (kilka razy w roku uczestniczą we Mszy św., w święta tradycyjni lub wcale nie biorą w niej udziału) i przekraczają niektóre zasady etyki religijno-kościelnej, przez co oddziałują negatywnie na swoje otoczenie.

### III. STAN RELIGIJNOŚCI BADANYCH DZIECI

Jeśli mamy przedstawić powiązania na tle religijnym między środowiskiem rodzinnym i dziećmi, należy zająć się samą religijnością dzieci. Spojrzenie na to zagadnienie powinno być jak najbardziej obiektywne. Zestawienie odnośnie rodziców, rodzeństwa i dalszych krewnych z jednej strony, a dzieci z drugiej strony powinno doprowadzić do pożądanych rezultatów. Przy omawianiu religijności dzieci zwrócimy przede wszystkim uwagę na występujące niżej aspekty: świadomość religijną, praktyki religijne, zachowania moralne, stosunek do Kościoła i duchowieństwa.

#### 1. STOSUNEK DZIECI DO WIARY

W ankiecie postawiono pytanie dotyczące głównych prawd wiary, które jest niejako sprawdzianem stanu wiedzy religijnej. Znajomość głównych prawd wiary — wszystkich — wykazało 73 ankietowanych, co stanowi 34,3%. Natomiast 33,8% respondentów zna tylko niektóre, a 31,9% nie zna wcale. Z danych wynika, że wszystkie główne prawdy wiary najlepiej znają dzieci z klas VIII — 54,0% i VI — 49,1%, a słabiej

z klas VII — 22,8% i V — 11,7%. Najwięcej dzieci, które wcale nie znają głównych prawd wiary, jest w następujących klasach: VII — 49,1%, V — 31,4%, VI — 27,3% i VIII — 18,0%. Według opinii osób uczących, uzyskane wyniki odzwierciedlają faktyczny stan wiedzy religijnej wśród dzieci.

Różnice w znajomości głównych prawd wiary w poszczególnych klasach zarysowują się wyraźnie i należy sądzić, że powstały one na skutek różnego sposobu nauczania religii oraz osobistego stosunku samych ankietowanych do tego zagadnienia. Zapytane dzieci, jaki jest ich stosunek do prawd wiary podawanych im przez Kościół ustami kapłana czy rodziców, dawały odpowiedzi, które pozwalają stwierdzić, że u młodszych dzieci nie ma głębszej refleksji religijnej sięgającej zasad wiary.

Na pytanie o trudności religijne na 213 ankietowanych wypowiedziało się 7,0%, w tym ani jedno dziecko z klasy V. Natomiast w klasie VI—VIII zjawiają się i rosną trudności religijne wraz z rozwojem myślenia refleksyjnego. Ze względu na szczerotę wypowiedzi i właściwą sobie trafność warto zapoznać się z nimi: „Czy istnieje życie pozagrobowe i jak ono wygląda?”, „Dlaczego jest tyle zła, mimo, że istnieje Bóg?”, „Nie rozumię wielu rzeczy o stworzeniu świata”, „Kiedy będzie koniec świata i jak to będzie wyglądać?”.

Wypowiedzi respondentów świadczą, że już na stopniu podstawowym dzieci zaczynają myśleć krytycznie i wyżej wymienione problemy są dla nich dużej wagi. Znikoma liczba wypowiedzi nie może skłaniać do wyciągnięcia wniosku, że trudności religijne w życiu dziecka są problemem marginesowym.

Stwierdziliśmy już wcześniej, że jedynym źródłem wiedzy religijnej starszych parafian są niedzielne i świąteczne kazania. Natomiast w przypadku dzieci do powyższego dochodzi źródło o istotnym znaczeniu — lekcje religii.

Teraz zajmujemy się tylko religią dzieci. Powiemy o organizacji nauczania, o uczęszczaniu na lekcje religii i efektach procesu nauczania. Nauczanie religii w parafii Paśłek prowadzone jest w 18 punktach katechetycznych.

Dzieci miejskie i z okolicznych wsi uczą się w salkach parafialnych. Na terenie miasta są trzy salki katechetyczne. Rozkład zajęć ułożony jest w ten sposób, że dzieci z trzech szkół podstawowych uczą się religii przez sześć dni. Rok katechetyczny zsynchronizowany jest ze szkolnym, jest poprzedzony uroczystą Mszą św., w czasie której dzieci przystępują do Spowiedzi i Komunii św. W tym czasie szeroko i różnymi sposobami prowadzona jest akcja uświadamiająca wśród rodziców, którzy moralnie odpowiadają za stan religijności swoich dzieci i współodpowiedzialni są za losy nauczania i wychowania religijnego. Księża z ambony podają dzieciom i rodzicom do wiadomości — rozkład zajęć religii, informując o uczęszczaniu i zawiadamiają o okresowych spotkaniach. Przez cały rok w kruchcie kościoła wisi aktualny plan zajęć. Ilość godzin religii w ciągu roku katechetycznego dla poszczególnych grup dzieci waha się w granicach od 24 do 28. Godziny lekcji religii przepadają w większe święta kościelne, podczas rekolekcji, wizyty duszpasterskiej, konferencji rejonowych lub dekanalnych itp.

Z danych wynika, że na ogólną ilość dzieci wierzących z klas V—VIII trzech szkół podstawowych, 90,8% uczęszcza na lekcje religii. Wysoki pro-

cent uczestnictwa w lekcjach religii parafii Paśłek świadczy o zrozumieniu potrzeby katechizacji, jak również o tym, że obecność na niej traktowana jest z poczuciem wielkiej odpowiedzialności przez samych dzieci, jak i ich rodziców. Największy procent (5,7%) uczniów, którzy nie uczęszczają na lekcje religii wywodzi się z klas najstarszych: VII — 3,3%, VIII — 2,4%. Należy sądzić, że na taki stan rzeczy ma niewątpliwie wpływ między innymi trudny okres dojrzewania.

Dzieci gremialnie w wyznaczone dni chętnie po zajęciach w szkole udają się do punktu katechetycznego na lekcje religii. Olbrzymia większość dzieci traktuje uczących księży, jak również katechekę świecką z szacunkiem i zaufaniem. Właściwy stosunek dzieci do religii jest odbiciem dużego wkładu prowadzących, którzy robią wszystko ze swojej strony, aby dziecko przychodziło na lekcje religii w poczuciu katolickiego obowiązku, a nie pod wpływem rodziców. Katecheza w oczach dzieci różni się od lekcji w szkole. Ogólnie spostrzec można brak wszelkiego lęku. Ma to oczywiście konsekwencje dodatnie i ujemne. Do dodatkowych wymienić należy chociażby dobrowolne prowadzenie zeszytów i odrabianie zadań domowych. Kontrola zeszytów i ich ocena powoduje, że mały odsetek uczniów nie prowadzi zeszytów. Prowadzenie zeszytów jest niewątpliwie ważnym sprawdzianem zapatrywania się na sam fakt i potrzebę nauczania religii.

Na podstawie własnej obserwacji i relacji uczących można stwierdzić, że dobra frekwencja nie znajduje oddźwięku w zainteresowaniach samej treści religijnej i dlatego wiedza religijna dzieci jest przeciętna, znikoma w porównaniu do wkładu pracy włożonej przez uczących.

Z wypowiedzi respondentów wynika, że nie posiadają żadnych pomocy do nauki religii w postaci podręczników. Trudno wywnioskować, że dzieci korzystają ze znajdujących się w domach ksiązek religijnych. Można przypuszczać, że Pismo św. powinno stanowić pozycję uzupełniającą pogłębienie wiadomości religijnych ze względu na dużą liczbę posiadanych egzemplarzy Pisma św. w badanych rodzinach (50,2%), ale, jak wynika z ankiety, zaledwie 10,3% korzysta z Pisma św. Wobec tak znikomego procentu czytających Pismo św., nasuwa się postulat, aby w szerszej mierze stosować Pismo św. w katechizacji.

Oceniając stan wiedzy religijnej u dzieci musimy stwierdzić, że jest on przeciętny. Głębsze zainteresowania religijne dostrzega się u uczniów klas niższych, które jednak słabną w klasach wyższych na korzyść rosnących, w miarę wzrostu myślenia refleksyjnego, trudności związanych przede wszystkim ze zrozumieniem niektórych prawd wiary. Możliwość rozwiązania tychże trudności i ustrzeżenia przed obojętnością religijną może dokonać tylko dobrze zorganizowana katecheza, a zwłaszcza pogłębiona przez kazania, czytanie Pisma św. i ksiązek o treści religijnej.

## 2. STOSUNEK DZIECI DO PRAKTYK RELIGIJNYCH

Jednym z elementów religijności jest spełnianie praktyk religijnych. Po uprzednim omówieniu ideologii religijnej dzieci, przedstawimy problem spełniania praktyk religijnych przez badane dzieci. Przede wszystkim zwrócimy uwagę na Mszę św. niedzielną, udział w nabożeństwach stałych i okresowych, odmawianie pacierza i spowiedź (w tym pierwsze piątki miesiąca).

Jednym z najważniejszych obowiązków z punktu widzenia światopoglądu katolickiego jest udział we Mszy św. Wyniki ankiety podają, że 79,8% badanych dzieci uczestniczy we Mszy św. w każdą niedzielę. Dla porównania spójrzmy na tabelę zestawiającą obecność na Mszy św. dziewczynek i chłopców z klas V—VIII.

Msza św.	Dziewczęta		Chłopcy		Ogółem	
	L.	%	L.	%	L.	%
w każdą niedzielę	93	86,9	77	72,7	170	79,8
2--3 razy w miesiącu	9	8,4	20	18,9	29	13,6
około 1 raz w miesiącu	—	—	4	3,8	4	1,9
rzadziej	2	1,9	3	2,8	5	2,3
n i g d y	—	—	1	0,9	1	0,5
brak odpowiedzi	3	2,8	1	0,9	4	1,9
r a z e m	107	100,0	106	100,0	213	100,0

Dziewczynki uczestniczą we Mszy św. w każdą niedzielę w 86,9%, a więc systematyczniej niż chłopcy (72,7%). Ogólnie można stwierdzić, że w każdą niedzielę uczestniczy 79,8% katolickich dzieci z klas V—VIII. Potwierdza się tu spostrzeżenie właściwe dla całej Polski<sup>1</sup>, że procent rodziców posyłających dzieci na lekcje religii (u nas 90,8%) jest wyższy od procentu rodziców uczestniczących na Mszy św. niedzielnej (36,4%); jak również odsetek dzieci biorących udział w nauce religii (90,8%) jest dużo wyższy niż odsetek (79,8%) dzieci uczestniczących w niedzielnej Mszy św.

Uczęszczanie dzieci na różne nieobowiązkowe nabożeństwa, to jeszcze jeden dowód ich stanu pobożności i religijności. Słaba frekwencja na tych nabożeństwach jest wynikiem dobrowolności w ich uczęszczaniu ze strony dzieci i braku sankcji grzechu. W porównaniu z frekwencją na Mszy św. wypada zazwyczaj na dużą niekorzyść nabożeństw.

Dzieci najchętniej uczęszczają na nabożeństwa różańcowe. Bierze w nich udział 46,9% dzieci, w majowym 31,4%, w drodze krzyżowej 20,5%. Odsetek biorących udział w tych nabożeństwach w porównaniu z frekwencją na Mszy św. jest stosunkowo dość wysoki. Jednocześnie jednak piąta część ankietowanych dzieci nie była w stanie podać żadnego nabożeństwa, w którym brałaby udział.

Najlepiej wypadły dzieci z klasy VI (tylko 10,9% ankietowanych dzieci nie podało żadnego nabożeństwa), najgorzej zaś klasa VII, gdzie 33,0% ankietowanych nie wykazało się obecnością na żadnym nabożeństwie. Na podstawie obserwacji duszpasterskiej można śmiało powiedzieć, że frekwencja u dzieci i starszych na tych nabożeństwach nie była zbyt wysoka. Najwięcej osób przychodzi na nabożeństwo różańcowe. W kościele można zaobserwować większą część dzieci, niż dorosłych. Wśród obecnych dzieci dominują dziewczynki, choć i chłopców przychodzi spora ilość. Z racji nadobowiązkowości udziału w tych nabożeństwach i małej zachęty ze strony rodziców, młodzież chętnie rezygnuje z udziału w nabożeństwach na rzecz rozrywek.

Większość, bo 60,1%, dzieci odmawia pacierz codziennie. Ten wysoki

<sup>1</sup> J. Stroba bp: *Katechizacja w Polsce. Przewodnik Katolicki* 1969 z. 6 s. 50.

odsetek w porównaniu z 51,6% matek odmawiających codziennie pacierz i 25,8% ojców, wskazuje na dość duże zaangażowanie się dzieci w wypełnianiu tej praktyki. Nigdy nie odmawia pacierz 44,8% ojców i 14,6% matek. Tego nie stwierdza się u dzieci.

Szczegółowe dane na podstawie zestawienia dla klas V—VIII wykazują, z której klasy dzieci najlepiej spełniają obowiązek codziennej modlitwy. I tak najlepiej spełniają obowiązek codziennej modlitwy klasy młodsze, zwłaszcza klasy V — 18,8%, a najniższy odsetek stanowią dzieci z klas VII — 11,8%.

Stan spełniania praktyki spowiedzi przez dzieci jest zadawalający. Z ankiety wynika, że prawie wszystkie dzieci odbywają spowiedź przynajmniej raz do roku. Na 213 ankietowanych 43,3% spowiada się kilka razy w ciągu roku, 37,0% raz na miesiąc. Niepokojącym zaś zjawiskiem jest fakt wypowiedzi trzech dzieci — 1,4%, że nie spełniają wcale praktyki spowiedzi.

Z praktyką spowiedzi łączy się praktyka obchodzenia I piątków miesiąca. Na 213 ankietowanych potwierdziło swój udział w I piątkach miesiąca 125 dzieci, co stanowi 58,7%. Sądzić należy, że wypowiedzieli się ci ankietowani, którzy je ukończyli i nie wchodzi tu w rachubę te dzieci, które próbowały je obchodzić, lecz bez powodzenia.

Bezpośrednia obserwacja i zestawienia ankietowe wykazują, że postawa dzieci wobec praktyk religijnych jest pozytywna. Nie dostrzega się tu rażących zaniedbań. Najlepiej wśród ankietowanych przedstawia się sprawa pacierza i spowiedzi. Spełnia te praktyki przynajmniej 80,0% dzieci.

Odnosnie spełniania praktyki Mszy św. o wiele korzystniej wypada odsetek dla dzieci uczestniczących w każdą niedzielę, w porównaniu z uczestniczącymi w nabożeństwach poza Mszą św.

### 3. MORALNOŚĆ DZIECI

Przechodząc do omówienia moralności ankietowanych dzieci rozpatrzmy w pierwszej kolejności sprawę ich przekonań moralnych, a następnie ich zachowania moralne.

Wielu badaczy uważa, że moralne wychowanie dziecka może dokonać się tylko w ramach życia rodzinnego. Uczenie się bowiem postępowania moralnego bardzo wolno obejmuje całe życie, wymaga stałej i czujnej korekty, indywidualnego podejścia i możliwe jest tylko w dzieciństwie. Dzieci przyjmują wzór moralny rodziny, zwłaszcza wzór postaw rodziców między sobą i wzór stosunków między rodzicami a dziećmi. W pewien sposób dzieci identyfikują się ze swoimi rodzicami, którzy kształtują ich poczucie moralne — sumienie.

Aby zorientować się jak wygląda znajomość zasad moralnych wśród dzieci postawiono kilka pytań w ankiecie dotyczących tego zagadnienia.

Na postawione dzieciom pytanie: „Czy opuszczenie pacierza jest grzechem?” — około 90,0% ankietowanych odpowiedziało twierdząco, natomiast 3,8% respondentów nie dopatruje się w tym grzechu. Z takiego stanu rzeczy wynika, że wśród dzieci jest dość duże poczucie obowiązku odmawiania pacierza, a zobojętnienie na tym punkcie prawie nie istnieje.

Dość duża ilość dzieci potrafi rozróżnić rodzaj grzechu. Z danych wynika, że 47,9% respondentów stwierdziło, że opuszczenie pacierza jest

grzechem ciężkim, a zaledwie 18,8% — lekkim, co świadczy, że zarówno wiedza religijna i urobienie sumienia wymagają uzupełnień i wyjaśnień odnośnie tych pojęć. Wysoki odsetek ankietowanych (29,5%) nie dało odpowiedzi na wyżej postawione pytanie.

Rozpatrzmy teraz sprawę ważności i doniosłości poszczególnych norm życia chrześcijańskiego w rozumieniu dzieci i które nakazy uznają dzieci za najważniejsze?

Odpowiedzi dzieci na pytanie: „Jaki jest najważniejszy obowiązek katolika?” można ułożyć w następujące grupy: a. Obowiązki religijne: wyznanie, obrona wiary, miłość do Boga — 26,8%. b. Obowiązki liturgiczno-rytualne: Msza św. — 39,9%, sakramenty św. — 1,9%, modlitwa — 4,2%. c. Obowiązki moralne: żyć według przykazań — 5,2%.

Na podstawie ankiety można ustalić określone typy dzieci: religijny — 26,8%, liturgiczno-rytualny — 46,0%, moralny — 5,2% i niezdecydowany — 22,0%. Widzimy więc, że przeważa typ liturgiczno-rytualny — 46,0%; w tym 39,9% dzieci podało, że najważniejszym obowiązkiem katolika jest uczestniczenie we Mszy św. Na drugim miejscu znajduje się typ katolika religijny — 26,8%, w którym dominują wyznawanie i obrona wiary oraz miłość do Boga. Osoby, które nie wymieniły żadnej odpowiedzi — 22,0%, stanowią tę grupę, która nie rozumie jeszcze wymagań stawianych przez religię albo nawet w jakiejś formie ich nie akceptuje.

Nie sposób także, gdy idzie o przekonania moralne, pominąć wzorów do naśladowania, jakie dzieci same sobie obierają. Na pytanie: „Kogo chcesz w życiu naśladować?” — pozytywnej odpowiedzi udzieliło na 213 ankietowanych: 39,9% dziewczynek i 37,5% chłopców, razem 77,5% respondentów, a 22,5% nie odpowiedziało. Uzyskane odpowiedzi pozwalają ustalić wzory. W związku z dużą różnorodnością ustala się 5 grup wzorów: nadprzyrodzone — 9,4%: Pan Bóg, Jezus Chrystus i święci; rodzinne — 41,3%: ojciec, matka, oboje rodzice, rodzeństwo, krewni; wychowawcze — 7,5%: nauczyciel, ksiądz, katechetka, dobrzy i mądrzy ludzie, dobry katolik; bohaterskie i zawodowe — 1,4%.

Bez obawy można powiedzieć, że niektórym dzieciom (kl. V) trudno jeszcze o subiektywne podejście do tego stwierdzenia, ale trzeba także obiektywnie stwierdzić, że spora ilość respondentów nie okazała chęci do zastanowienia się nad wzorem do własnego postępowania. Analizując dane z ankiet dochodzimy do wniosku, że wzory dla własnego naśladowania najczęściej dzieci biorą z najbliższego otoczenia. Przeważają zatem wzory typu rodzinnego. Dziecko podaje osoby, z którymi często się spotyka i może je obserwować na codzień. Duża część dzieci myśli o swym postępowaniu. Upatrują dla niego różne wzory, a cechy, jakie im imponują są istotnie godne przejęcia na własność.

Przy podaniu wzoru do naśladowania dzieci wymieniły 80 razy swoich rodziców (matka — 48, ojciec — 7, a oboje rodzice — 25 razy). Te liczby świadczą, że dziecko chce iść w swoim życiu przede wszystkim śladami własnych rodziców, którzy dają im własny wzór dobrego postępowania.

Z odpowiedzi wynika, że 33,3% dzieci ankietowanych wyraziło chęć naśladowania postępowania swego ojca. Natomiast 25,8% dzieci odpowiedziało negatywnie. Czym się kierują dzieci biorąc jako wzór do naśladowania ojca i co jest powodem do odrzucenia tego wzoru? Jakie cechy ojca powodują, że dziecko pragnie je przyjąć lub odrzucić? Motywacją



akceptowania postawy ojca przez dzieci jest najczęściej stosunek jego do wiary, religii, jego własne postępowanie w życiu i wobec rodziny. W wypowiedziach, które odrzucają postawę ojca jako wzór do naśladowania, przeważają motywy odnosząc się do postępowania w codziennym życiu, a dopiero potem idą motywy religijne. Spora ilość dzieci widzi zło w pijaństwie ojca i braku właściwego stosunku do wiary i praktyk religijnych. Z wypowiedzi wynika, że dzieci głęboko przeżywają osobisty stosunek ojca do nich, zwłaszcza kiedy nie chce ich zrozumieć, kiedy dla nich jest przykry i nie chcą go naśladować.

Inaczej wygląda obraz matki w oczach dzieci. Na 213 ankietowanych wypowiedziało się 55,8% dzieci. Z tego — 46,0% aprobuje postępowanie matek. W motywacji na czoło wysuwa się przede wszystkim postępowanie i cechy charakteru. 9,8% dzieci wypowiedziało się negatywnie odnośnie postępowania matek. Ta część dzieci nie aprobuje lekceważenia praktyk religijnych przez matki. Dostrzega również w ich postępowaniu złe strony charakteru.

Z wypowiedzi ankietowanych dzieci można sądzić, że mają trzeźwą ocenę zalet i wad swoich rodziców. Wymagania, które stawiają swoim rodzicom są na miarę właściwych norm postępowania. Z zestawienia wynika, że korzystniej wypadły matki, a przewaga ich nad ojcami wynosi 12,7%. Znalazły się także wypowiedzi, które pozytywnie oceniły postępowanie tylko ojca, albo tylko matki. Spora ilość odpowiedzi dotyczących również obojga rodziców. W ośmiu odpowiedziach (3,7%) wyrażano pogląd, że postępowanie zarówno ojca jak i matki nie kwalifikuje się do naśladowania.

Na postawione pytanie o posłuszeństwo względem rodziców 46,9% ankietowanych odpowiedziało twierdząco, a 22,5% przecząco. Na temat uzasadnienia nie zabrało głosu 30,6% ankietowanych. Nasuwa się pytanie, czym kierowały się dzieci podejmując decyzję o postępowaniu własnym w stosunku do rodziców? Można tu podać kilka grup motywów o zabarwieniu — nadprzyrodzonym: taki obowiązek dziecka, nieposłuszeństwo jest grzechem; — racjonalnym: mają słuszość, są doświadczeni, chcą dla dziecka dobrze; — uczuciowym: kocham ich, dają dobry przykład, a w razie nieposłuszeństwa biliby.

Respondenci również odpowiedzieli na pytanie odnośnie ich poglądów na sprawy nauki i przyszłej pozycji w życiu. Z danych wynika, że 50,2% ankietowanych uczy się chętnie i pilnie odrabia lekcje. Natomiast 15,6% dzieci na postawione pytanie odpowiedziało przecząco, czyli sprawę nauki traktuje lekceważąco. Motywacja religijna tutaj prawie nie występuje. Dwie osoby wspominają o grzechu, którego groźba skłania je do nauki. Natomiast 6,6% ankietowanych uczy się przed obawą dostania dwójki i sprawienia przez to przykrości rodzicom. Dzieci, które uczą się niechętnie stanowią 15,6% ogółu. Sądzić należy, że ta część dzieci uczy się bez wewnętrznego przekonania, a jedynie pod presją szkoły i środowiska. W motywacji podchodzenia dzieci do nauki, we wszystkich wypadkach element religijny, świadomie brany pod uwagę, praktycznie zupełnie prawie nie występuje.

Respondenci w swych planach życiowych wymieniają najczęściej zawody typu inteligenckiego, np. inżynier, lekarz, nauczyciel, geolog, astronom — 34,3%. Na drugim miejscu dzieci typują zawody wolne — 24,9%, np. aktor, plastyk, oficer, piosenkarka itp. Z danych wynika, że nie jest

zbyt duży procent dzieci (7,5%) pragnących mieć w przyszłości zawód robotnika wykwalifikowanego. Procent powołań do stanu kapłańskiego 0,9% i zakonnego 0,5% jest niski w porównaniu do wymienionych grup zawodowych.

Po dokonaniu analizy przekonań moralnych przejdziemy do drugiego zasadniczego elementu, zachowań moralnych dzieci. Dysponując danymi z ankiet na temat współżycia dzieci z kolegami, poszanowania cudzego mienia oraz stosunku do picia alkoholu i palenia papierosów ustalimy pogląd dotyczący zachowań moralnych dzieci.

W konflikty z innymi dziećmi popada 39,4% respondentów. Natomiast więcej niż połowa (55,4%) ankietowanych nie wdaje się w konflikty z rówieśnikami. Rodzą się one przeważnie na podłożu szkolnym, gdzie dzieci nawzajem sobie dokuczają, przezywają się itp.

Badanie problemu poszanowania cudzej własności wykazuje, że co 18 dziecko (5,7%) po kryjomu zabiera cudze rzeczy. Należy sądzić, że ze względu na delikatność i wstydlivość poruszanej sprawy otrzymane dane od dzieci są nieco zaniżone.

Natomiast aż 27,7% na 213 ankietowanych dzieci pali papierosy. Większość z ogólnej liczby palących (59) stanowią chłopcy (48). Jest to stan bardzo niepokojący, jeżeli uwzględnimy częstotliwość palenia papierosów. Największy odsetek palących (11,2%) stwierdza, że robi to często. Ogólnie można stwierdzić, że po dodaniu liczby palących „często” i „bardzo często” — otrzymamy odsetek dość duży, bo 19,7%, czyli co 5 dziecko pali papierosy. Palenie papierosów wśród dzieci jest sprawą bardzo poważną. Odbywa się ono bez wiedzy rodziców. Chłopcy palą poza domem sami lub w gronie osób palących. Na pewno istnieją powiązania i zależności między absencją w szkole i w punkcie katechetycznym a paleniem papierosów.

Także niepokojącym zjawiskiem jest używanie przez dzieci alkoholu. Na 213 ankietowanych pije alkohol 19 dzieci, co stanowi 8,9%. Niepokojącym zjawiskiem jest picie alkoholu przez dziewczynki — 5,9%, natomiast chłopców pijących jest 12,0%. Z podanych informacji wynika, że 14 dzieci (6,5%) używa często alkohol.

Po dokładnej analizie danych należy stwierdzić, że w wypadku palenia papierosów jak i w wypadku picia alkoholu największą grupę stanowią pijący „często”. Ponieważ sprawa picia alkoholu potraktowana jest dość surowo, więc należy sądzić, że odpowiedzi na to pytanie nie są pełnym odbiciem i trudno ustalić ile dzieci po raz pierwszy zetknęło się z alkoholem za pozwoleniem rodziców. Faktem jest, że dzieci piją na własną rękę i na „własny rachunek”.

Biorąc pod uwagę kradzieże, konflikty z rówieśnikami, palenie papierosów i picie alkoholu stwierdzamy tylko niektóre przejawy zachowań moralnych dzieci, ale możemy już na podstawie tych ostatnich urobić sobie pogląd na całokształt zagadnienia.

Sprawa zachowań w kontekście przekonań moralnych dzieci nie wypadła już tak korzystnie. Przeciętnie co 3 ankietowane dziecko bije się z kolegami, co 4 pali papierosy, co 11 pije alkohol, co 18 kradnie. Rozdzźwięk między zasadami a postępowaniem nie jest zbyt rażący, ale powinien wzbudzić niepokój i ożywić wychowawców.

Obecnie omówimy stosunek dzieci do Kościoła i duchowieństwa, od którego w dużym stopniu uzależnione są przekonania i zachowania mo-



Pasłęk. Kościół pod wezwaniem św. Józefa.

ralne. Dzieci cenią sobie przynależność do parafii, w której żyją i z nią w pewnym sensie się solidaryzują. Wyraża się to w wielkiej dbałości o ośrodek życia parafii — kościół oraz w szacunku z jakim odnoszą się do duszpasterzy i do głoszonej przez nich nauki.

Dzieci bardzo chętnie uczestniczą w okresowych uroczystościach, jak: misterium pasyjnym, jasełkach oraz w uroczystości swego patrona — św. Stanisława Kostki. W tym dniu licznie przystępują do spowiedzi i Komunii św., jak również pogłębiają swoją wiedzę o swym patronie przez oglądanie filmu o jego życiu.

Gremialnie dzieci uczestniczą w swoich rekolekcjach, chętnie słuchają nauk i biorą udział we wspólnym śpiewie. Swoją wdzięczność kaznodziom przekazują w słowach podziękowania w czasie zakończenia rekolekcji.

Chętnie dzieci zgłaszają swój udział w organizowaniu przez księdza proboszcza uroczystości powitalnych i pożegnalnych w związku z przyjazdem Księdza Biskupa.

Bardzo wyraźnie i w sposób szczególny daje się zauważyć przynależność dzieci do parafii w czasie uroczystości Bożego Ciała. Starsze dzieci idą razem z wiernymi, zaś młodsze (większa ich część) bierze bezpośredni udział w procesji niosąc emblematy religijne, kwiaty, świece — uświetniając tym wizualną stronę procesji. Stosunek dzieci do duchowieństwa jest raczej pozytywny i właściwy. Na zakończenie roku dzieci wręczają kwiaty, które są wyrazem ich wdzięczności za włożony trud w kształtowanie ich postawy moralnej i przybliżanie ich ku Bogu.

Z relacji księdza opiekuna ministrantów wynika że chętnie katechizowani chłopcy z klas młodszych i starszych zgłaszają się do grona ministrantów i regularnie przychodzą na swe dyżury nie tylko w niedzielę i uroczystości, ale i w każdy dzień tygodnia. W okresie Bożego Narodzenia ministranci spotykają się ze wszystkim księżmi pracującymi w parafii i swoimi rodzicami na wspólnym Oplątku. W czasie Mszy św. niedzielnych i świątecznych starsi ministranci spełniają funkcję lektorów. Z własnej obserwacji autora jak i osób uczących stwierdza się, że dzieci gdy spotykają duchownych, to pozdrawiają ich słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus” a ministranci: „Króluj nam Chryste”. Na 213 ankietowanych dzieci nie zauważono, aby krórekolwiek dziecko źle wyrażało się o duszpasterzach.

Reasumując należy obiektywnie stwierdzić, że stosunek dzieci do Kościoła i duchowieństwa jest jak najbardziej pozytywny i nie kształtuje się on pod wpływem ucisku, lecz przywiązania i dobrowolności. Dzieci rzadko i wyjątkowo kwestionują uwagi księży.

#### 4. TYPY RELIGIJNOŚCI DZIECI

Po dokonanej analizie ankiet o stanie religijności dzieci i ich stosunku do wiary, praktyk religijnych i zachowań moralnych wyróżniliśmy następujące typy religijności dzieci:

Typ aktywny (I). Do tego typu zaliczymy te dzieci, które systematycznie uczęszczają na lekcje religii, znają wszystkie prawdy wiary i pogłębiają swoją wiedzę religijną, spełniają gorliwie praktyki religijne, wzo-

rowym zachowaniem apostołują we własnym środowisku. Ten typ obejmuje 64 dzieci, czyli — 30,0%.

Typ formalny (II). Do tego typu zaliczymy te dzieci, które nieregularnie chodzą na lekcje religii, znają tylko niektóre prawdy wiary, nie raz nie przestrzegają praktyk religijnych, wywierają raczej negatywny wpływ na otoczenie. Do tego zaliczono 116 dzieci, czyli 54,5%.

Typ nominalny (III). Do tego typu zaliczymy te dzieci, które często zaniedbują lekcje religii, nie znają prawd wiary, zaniedbują praktyki religijne, postawa ich do otoczenia jest negatywna. Według ankiet dzieci tego typu jest 33, czyli 15,5%.

#### IV. TYPY SPOŁECZNE I RELIGIJNE RODZINY A RELIGIJNOŚĆ DZIECI

W celu uzyskania pełniejszego obrazu religijności rodzin oraz sprawdzenia hipotezy: religijność dzieci jest uzależniona od religijności środowiska rodzinnego, najpierw przedstawimy w tym rozdziale wychowawcze oddziaływanie rodziny w zakresie życia religijnego, a następnie przeprowadzimy na podstawie danych z ankiet analizę stanu religijności rodzin oraz ich dzieci w typach rodzin społecznych i religijnych.

##### 1. WYCHOWAWCZE ODDZIAŁYWANIE RODZINY W ZAKRESIE ŻYCIA RELIGIJNEGO

Rozpatrzmy najpierw jak patrzą sami rodzice na sprawę uczestniczenia własnych dzieci we Mszy św. i praktykę odmawiania pacierza.

Z danych wynika, że 0,9% rodziców nie interesuje się uczęszczaniem dzieci do kościoła, a 1,9% na lekcje religii, 5,6% do spowiedzi. Jak wynika z powyższych danych zainteresowanie się rodziców uczestniczeniem ich własnych dzieci na Mszy św. jest bardzo duże, gdyż waha się między 94,4% a 99,1%.

Zobaczymy jakie formy przybiera to zainteresowanie? Na pytanie ankiety: „Co powiedzieliby rodzice, gdybyś nie chodził: na lekcje religii, do kościoła, do spowiedzi” — okazuje się, iż najwięcej rodziców (89,8%) poprzestaje na argumentacji słownej (tłumaczyliby, krzyczeliby).

Na pytanie ankiety: „Dlaczego chodzisz do kościoła?” dzieci podają odpowiedzi według sugerowanych motywów: z własnej chęci — 83,6%, z zachęty księdza — 4,7%, z zachęty rodziców — 3,7%, z nakazu rodziców — 0,9%, bo inni chodzą — 1,9%. Grupa dzieci, która nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie stanowi 5,2%. Należy przypuszczać, że odsetek chodzących do kościoła „z własnej chęci” — 83,6% jest nieco zawyżony, gdyż inna odpowiedź godziłaby w ambicję respondenta, niemniej dobrze świadczy on o przekonaniach religijnych dzieci. Z danych wynika, że 6,5% spełnia obowiązek niedzielnej Mszy św. pod wpływem rodziców i środowiska.

Ciekawe są odpowiedzi dzieci na pytanie — „Z kim chodzisz do kościoła?”. Okazuje się, że przeważająca liczba dzieci uczęszcza do kościoła sama — 54,0%, albo w towarzystwie: rodzeństwa — 30,0%, z rodziną — 4,7%, tylko z ojcem — 0,5%, tylko z matką — 8,0%. Osoby obce w rubryce „z kimś innym” stanowią tak niski procent — 2,8%, że trudno mówić o poważniejszym ich wpływie na uczestniczenie we Mszy św. Fakt, że 43,2% dzieci chodzi do kościoła w towarzystwie osoby z własnej

rodziny, jest dowodem, że kwestia obecności na Mszy św. jest sprawą wewnątrzrodzinną. Sytuacja taka jest atutem wielkich możliwości oddziaływania środowiska rodzinnego na dziecko.

Z danych wynika, że 11,7% dzieci zdanych było na własne siły przy uczeniu się pacierza. Reszta miała zapewnioną pomoc kogoś z rodziny lub najbliższego otoczenia. Rodzice w 71,3% byli nauczycielami pacierza (matka — 62,4%). Ojców próbowano uczyć samodzielnie dzieci pacierza tylko 8,9%, co stanowi słabszy odsetek niż osiągnęły babcie, bo 10,3%. Dzieci wymieniły jako swych nauczycieli pacierza w dalszej kolejności: księdza — 2,4%, inne osoby — 2,4% oraz dziadka tylko — 0,5%. Fakt, że dla ogółu dzieci nauczycielem pacierza był ktoś z rodziny, wymownie świadczy o tym, jak silne są powiązania na tle religijnym między dzieckiem a środowiskiem rodzinnym. Z danych wynika także, że najczęściej pacierz dzieci odmawiają same — 74,2%. Natomiast z całą rodziną „zawsze” odmawia 13,6% dzieci. Praktyki rodzinnego pacierza nie można odnotować w 15,0% w badanych rodzinach. Największy odsetek w przypadku odmawiania pacierza rodzinnego ma rubryka „czasem” — 52,6%. Nasuwa się spostrzeżenie, że w czasie nauki pacierza znaczenie rodziców, rodzeństwa i dalszych krewnych jest wielkie, gdyż odsetek dzieci, które same uczyły się pacierza wynosi zaledwie 11,7%. Z ankiet wynika również, że dopiero w latach późniejszych (klasy V—VIII) dzieci odmawiają pacierz indywidualnie w 74,2%.

Reasumując należy stwierdzić, że na podstawie analizy spełnienia przez dzieci i ich najbliższe otoczenie wybranych przykładowo obowiązków: Mszy św. i pacierza, znajduje potwierdzenie hipoteza — religijność dzieci zależy od środowiska rodzinnego.

Przejdźmy teraz do analizy stanu religijności rodzin i ich dzieci w poszczególnych typach rodzin, aby i tu dokonać weryfikacji naszej hipotezy.

## 2. WPLYW RODZINY WIELKIEJ I MAŁEJ NA RELIGIJNOŚĆ DZIECI

Zestawienie procentowe wyników odnośnie uczęszczania na Mszę św. przez rodziców, rodzeństwo i zainteresowane dzieci w rodzinach wielkich i małych pozwala zbadać następujące zależności.

Biorąc pod uwagę wyniki ankiety odnośnie uczestniczenia we Mszy św.: rodziców, rodzeństwa i dzieci w rodzinach wielkich stwierdzić należy, że najkorzystniej wypadły same dzieci otrzymując 81,1% uczęszczających w każdą niedzielę na Mszę św. (siostry — 69,9%, bracia — 68,3%, matki — 67,6%, ojcowie — 48,7%).

Najlepszy wynik dzieci ma swoją podstawę realną, ale również nie bez znaczenia był i ten psychologiczny moment, że ankietę wypełniały właśnie dzieci. Doskonałe potwierdzenie znajduje tu również pogląd, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni.

Tak przedstawia się omawiany problem wśród rodzin wielkich, których według danych zaczerpniętych z ankiety jest 37, czyli 17,4% ogółu rodzin.

Teraz rozważmy jak przedstawia się to samo zagadnienie, lecz wśród 176 rodzin małych, które stanowią 82,6% ogółu rodzin.

Analizując dane z ankiety odnośnie uczestniczenia we Mszy św. rodziców i dzieci w rodzinach małych (N=176) widzimy, że w tychże rodzinach również najczęściej uczestniczą we Mszy św. w każdą niedzielę

dzieci — 79,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, słabiej matki — 61,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a najslabiej ojcowie — 33,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Dokonując porównania zestawień odnośnie uczestniczenia we Mszy św. dla rodziców, rodzeństwa i dzieci w rodzinach wielkich i małych w każdą niedzielę, widzimy że występuje wyraźna przewaga procentowa na korzyść rodziny wielkiej, która stanowi odnośnie ojców — 15,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, matek — 6,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a dzieci — 1,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Największą przewagę, bo 15,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> mają ojcowie z rodzin wielkich nad ojcami z rodzin małych.

Porównanie uzyskanych danych pozwala wyprowadzić następujące wnioski. Najwyższy wskaźnik, tak u dzieci jak i pozostałych członków rodziny posiada rubryka „w każdą niedzielę” w rodzinach wielkich i małych. Jest to dowodem jednakowego nasilenia praktyk religijnych, a więc istnienia zależności między rodziną i dziećmi. Stąd można postulować, że gdyby u pozostałych osób rodziny przeważała inna częstotliwość, bez wątplenia znalazłoby to swe odbicie i u dzieci. W rubryce „nigdy” widoczna jest zależność wyników dzieci od innych osób w rodzinie wielkiej i małej. Odsetek w rubryce „nigdy” nie chodzących do kościoła ojców — 10,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w rodzinie wielkiej (małej — 19,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), matek — 5,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w rodzinie wielkiej (małej — 7,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) znajduje oddźwięk na razie niewielki także u dzieci — 2,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w rodzinach wielkich, a w rodzinach małych — 1,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. W wypadku pozostałych osób rodziny jak i u samych dzieci wahania wskaźników procentowych zachowują, poza małymi wyjątkami, zupełnie podobną prawidłowość na przestrzeni od „w każdą niedzielę” do „nigdy”.

Reasumując należy stwierdzić, że powyższe wnioski wyraźnie wskazują na ścisłą zależność dzieci od środowiska rodzinnego (szczególnie od matki), gdy chodzi o spełnianie niedzielnego obowiązku uczestniczenia we Mszy św. w rodzinach wielkich i małych.

Spójrzmy teraz jaki jest stan praktyki odmawiania pacierza w rodzinach wielkich i małych. Z danych ankiety wynika, że w rodzinach wielkich (N=37) najgorliwiej odmawiają codziennie pacierz matki — 73,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, siostry — 63,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, dzieci — 62,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, dalej idą bracia — 54,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a następnie ojcowie — 32,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Okazuje się także, że w rodzinach małych (N=176) spełnianie tej praktyki układa się podobnie. Z danych ankiety wynika, że w rodzinach wielkich i małych odnośnie odmawiania pacierza codziennie potwierdza się znana hipoteza: Im rodzina liczniejsza, tym wyższy stan religijności.

Odnosnie zachowań moralnych w rodzinach wielkich i małych posłużymy się danymi odnośnie kłótni między samymi rodzicami, kłótni i gniewów rodziców z sąsiadami, które zestawimy z danymi odnośnie bójek ankietowanych dzieci ze swymi kolegami. Z uzyskanych danych wynika, że odsetki dla poszczególnych rodzajów nieporozumień są bardzo zbliżone. Szczególna zbieżność, a nawet identyczność otrzymanych rezultatów (29,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) jaka występuje między danymi na temat kłótni między rodzicami a bójkami z kolegami, pozwala stwierdzić, że opinia o ścisłej zależności zachowań moralnych dzieci od atmosfery panującej w domu rodzinnym znajduje tu wyraźne potwierdzenie.

Reasumując omawianie stanu religijności w rodzinach wielkich i małych przejdźmy do omówienia ilości dzieci rekrutującej się z poszczególnych typów religijności dzieci w tychże rodzinach. Jak wynika z danych wśród rodzin wielkich największy odsetek osiągnął I typ religijności dzieci — 8,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a następnie II — 7,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> i III — 1,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Natomiast wśród rodzin

małych najliczniej reprezentowany jest II typ religijności dzieci — 47,4<sup>0</sup>/o, a następnie I — 21,6<sup>0</sup>/o i III — 13,6<sup>0</sup>/o.

### 3. WPŁYW RODZINY WIELO- I MAŁODZIECZNEJ NA RELIGIJNOŚĆ DZIECI

Na podstawie danych z ankiet wynika, że w parafii Paśłek rodzin wielodzietnych (czworo i więcej dzieci) jest 38,1<sup>0</sup>/o (N=81), a następnie małodzietnych (z 1 lub dwojgiem dzieci) jest 34,7<sup>0</sup>/o (N = 74). Uzyskane dane z ankiet odnośnie uczestniczenia we Mszy św. rodziców i dzieci w rodzinach wielodzietnych (N=81) wskazują, że najliczniej w każdą niedzielę uczestniczą we Mszy św. dzieci — 77,8<sup>0</sup>/o, słabiej matki — 56,8<sup>0</sup>/o, a najslabiej ojcowie — 40,7<sup>0</sup>/o. Całkowicie zaniedbują obowiązek uczestniczenia we Mszy św. ojcowie — 22,2<sup>0</sup>/o, matki — 8,7<sup>0</sup>/o, a dzieci w tym przypadku są przykładem dla rodziców, gdyż uczestniczą we Mszy św.

Z zestawienia wyników odnośnie uczestniczenia we Mszy św. rodziców i dzieci w rodzinach małodzietnych (N=74) okazuje się, że dzieci mają największy odsetek w rubryce „w każdą niedzielę”, bo 90,6<sup>0</sup>/o. Na drugim miejscu są matki — 64,9<sup>0</sup>/o, a na końcu — 28,4<sup>0</sup>/o — ojcowie. W rubryce „nigdy” najbardziej zaniedbujący praktykę Mszy św. okazali się ojcowie — 27,0<sup>0</sup>/o, a matki — 4,1<sup>0</sup>/o. Dzieci i w tym typie wypadły najkorzystniej.

Rozpatrując odmawianie pacierza w rodzinach wielodzietnych (N=81) należy stwierdzić, że matki w 58,0<sup>0</sup>/o odmawiają pacierz codziennie, co ma dodatni wpływ na odmawianie pacierza przez dzieci — 53,1<sup>0</sup>/o. Ojcowie spełniają tę praktykę tylko w 23,0<sup>0</sup>/o, a w ogóle nie odmawia pacierz aż 39,5<sup>0</sup>/o ojców, czyli trzykrotnie gorzej niż matki (12,3<sup>0</sup>/o). Biorąc pod uwagę zestawienie wyników odnośnie odmawiania pacierza w rodzinach małodzietnych (N=74) widzimy, że w tychże rodzinach najlepiej odmawiają pacierz codziennie dzieci — 68,9<sup>0</sup>/o, a matki — 64,9<sup>0</sup>/o, czyli słabiej o — 4,0<sup>0</sup>/o. Ojcowie, podobnie jak w rodzinach wielodzietnych, i tutaj osiągają najniższy odsetek w rubryce „codziennie” — 27,0<sup>0</sup>/o i najgorszy w rubryce „nigdy” — 44,6<sup>0</sup>/o (prawie czterokrotnie gorzej niż matki). O niewątpliwym wpływie rodziców, a zwłaszcza matki, w odmawianiu pacierza w rodzinach małodzietnych świadczą wymownie zbliżone odsetki w rubryce „codziennie” i „rzadziej”.

Dokonany teraz analizy zachowań moralnych w rodzinach wielodzietnych i małodzietnych oraz wykazemy ścisłą zależność zachowań moralnych dzieci od atmosfery panującej w domu rodzinnym.

Z zestawienia wyników odnośnie zachowań moralnych w rodzinach wielodzietnych (N=81) dla rodziców i dzieci wynika, że kłótnie między rodzicami — 45,7<sup>0</sup>/o znajdują wiernie odbicie w nieporozumieniach z sąsiadami i z innymi ludźmi — 42,0<sup>0</sup>/o.

Porównując rubryki kłótnie między rodzicami — 45,7<sup>0</sup>/o i zachowania się dzieci, czyli bójki z kolegami — 43,2<sup>0</sup>/o dostrzegamy zbieżność niemal identyczną. Wskazuje to dobitnie na wielką zależność zachowań moralnych dzieci od atmosfery panującej w domu rodzinnym.

Spójrzmy jak wygląda ten sam problem w rodzinach małodzietnych. Biorąc pod uwagę wyniki odnośnie zachowań moralnych dla rodziców i dzieci w rodzinach małodzietnych (N=74) stwierdzamy, że w tych rodzinach odsetek kłótni między rodzicami — 41,9<sup>0</sup>/o, a bójkami z kolegami — 36,5<sup>0</sup>/o jest zróżnicowany o 5,4<sup>0</sup>/o na korzyść dzieci.



Reasumując omawianie stanu religijności w rodzinach wielodzietnych i małodzietnych zobaczymy, który typ religijności dzieci jest najliczniej reprezentowany. Z danych ankiety wynika, że w rodzinach wielodzietnych najliczniej reprezentowany jest II typ religijności dzieci — 21,6%, a następnie I — 11,3% i typ III — 5,2%. W rodzinach zaś „pośrednich” II typ — 14,1%, III — 7,0% i typ I — 6,1%. W rodzinach małodzietnych typy religijności dzieci układają się następująco: II — 18,8%, I — 12,6% i III — 3,3%.

#### 4. WPLYW RODZINY PEŁNEJ I NIEPEŁNEJ NA RELIGIJNOŚĆ DZIECI

Według danych rodzin pełnych jest 89,7% (N=191), a niepełnych 10,3% (N=22). Dokonamy teraz analizy religijności w tych rodzinach i jej wpływu na religijność dzieci. Z zestawienia wyników odnośnie uczestniczenia we Mszy św. dla rodziców i rodzeństwa w rodzinach pełnych wynika, że w tych rodzinach zauważa się wyraźnie rysującą się zbieżność wyników niemal we wszystkich rubrykach. Dobitnie widać wpływ środowiska rodzinnego na wypełnianie obowiązku niedzielnej Mszy św. w rubryce „rzadziej” i „nigdy”.

W rodzinach zaś niepełnych zauważa się niemal zupełną identyczność w uczestniczeniu we Mszy św. „w każdą niedzielę” przez dzieci 81,8% i przez matki — 77,3%. Nie ulega wątpliwości, że jest to wynikiem wielkiej gorliwości, zwłaszcza matek, w zachowaniu tej praktyki religijnej, co znajduje swe odbicie u dzieci.

Teraz rozpatrzmy problem odmawiania pacierza w rodzinach pełnych i niepełnych. Z danych wynika, że matki w rodzinach pełnych najczęściej odmawiają codziennie pacierz — 62,3%. Natomiast odsetek dzieci jest mniejszy — 57,1% co świadczy, że nie posiadają one wyrobionego poczucia spełniania praktyki odmawiania codziennego pacierza, o którym też bardzo często zapominają. W rodzinach zaś niepełnych okazuje się, że matki i dzieci najczęściej i w tym samym procencie — 77,2% odmawiają pacierz codziennie. Natomiast ojcowie w rodzinach niepełnych odmawiają pacierz codziennie tylko w 10,0%.

Omawiając zachowania moralne w rodzinach pełnych i niepełnych wykażemy związek i zależność między nieporozumieniami rodziców a bójkami z kolegami. Z danych wynika, że w rodzinach pełnych (N=191) nieporozumienia między rodzicami — 48,2% znajdują reperkusje w nieporozumieniach sąsiedzkich — 44,0% oraz w postępowaniu dzieci (bójki z kolegami — 38,8%), co stanowi niewątpliwy dowód wpływu środowiska rodzinnego na postępowanie dzieci. W rodzinach niepełnych (N=22) problem zachowań moralnych przedstawia się bardzo pozytywnie ze względu na brak kłótni między rodzicami oraz nie dużą ilość kłótni z sąsiadami — 9,1% i gniewów z innymi ludźmi — 18,2%, co znajduje swoje odbicie w postępowaniu dzieci — 31,8%, w bójkach z kolegami.

A jaka ilość dzieci w rodzinach pełnych i niepełnych wywodzi się z poszczególnych typów religijności dzieci? Z danych wynika, że w rodzinach pełnych największy odsetek 47,9% — reprezentują dzieci II typu religijności, a następnie typu I — 26,3%. Najmniej, bo 15,1% jest w III typie religijności dzieci. W rodzinach zaś niepełnych: 6,6% — II typ religijności dzieci; 3,7% — I typ religijności dzieci. Z danych również wynika, że w rodzinach niepełnych III typu religijności nie stwierdzono —

co należy podkreślić na korzyść dla tego typu rodzin. Analizując typy społeczne rodziny w odniesieniu do religijności dzieci doszliśmy do wniosku, że hipoteza o zależności religijnej postawy dzieci od religijności środowiska rodzinnego znalazła i tu swoje uzasadnienie.

Jeżeli rozpatrzmy praktyki religijne (Msza św. i pacierz), to ustalimy w wielu wypadkach zbieżność lub mogą występować pewne rozbieżności mówiące jednak też o tej zależności. Np. w rodzinach wielkich uczestnictwo dzieci we Mszy św. jest lepsze niż w rodzinach małych. Fakt ten uzasadnia się tym, że dalsi krewni w rodzinach wielkich wierają również swój dodatni wpływ w spełnianiu tej praktyki religijnej przez dzieci. Natomiast w rodzinach wielodzietnych ten sam problem przedstawia się nieco inaczej. Tu odsetek dzieci uczęszczających w każdą niedzielę na Mszę św. jest niższy niż w rodzinach małodzietnych. Jak wykazują liczne obserwacje posiadanie większej liczby dzieci w rodzinie często wiąże się z brakiem poczucia odpowiedzialności za ich utrzymanie, wychowanie i wykształcenie. Nieraz widać wyraźnie, że rodzice w tym typie rodzin mało uwagi poświęcają dzieciom, nie przejawiają zbyt wielkiej troski o ich wychowanie. Oczywiście taki stan rzeczy nie jest regułą.

W rodzinach pełnych i niepełnych to zjawisko ma podobne reperkusje, jeżeli chodzi o wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci.

To samo można stwierdzić na przykładzie następującej praktyki religijnej — pacierza. Codzienne odmawianie pacierza w trzech typach społecznych rodzin znajduje pełne odbicie w stosowaniu tej praktyki przez dzieci.

Jeśli chodzi o zachowania moralne, to należy stwierdzić, że współzycie rodziców ze sobą i z otoczeniem rzutuje dokładnie na postępowanie ich dzieci. W wielu wypadkach następuje tu zbieżność a nieraz wprost identyczność.

Oдноśnie ilości dzieci w poszczególnych typach społecznych rodzin należy stwierdzić, że I typ religijności dzieci najliczniej występuje w rodzinach pełnych — 26,3%, a następnie w rodzinach małych — 21,6%, małodzietnych — 12,6%, wielodzietnych — 11,3%.

Wysoki odsetek I typu religijności dzieci — 26,3% w rodzinach pełnych uzasadnia się tym, że na religijność dzieci mają wpływ nie tylko rodzice, ale i dalsi krewni. Natomiast dość wysoki procent (21,6%) w rodzinach małych należy tłumaczyć tym, że w rodzinach tych zauważa się wielką troskę rodziców o wychowanie religijne swoich dzieci.

Reasumując omawianie religijności rodzin w trzech typach społecznych rodzin stwierdzamy, że nasza robocza hipoteza: religijność dzieci jest uzależniona od religijności środowiska rodzinnego, znalazła w pełni swoje uzasadnienie.

Czy nasza hipoteza znajduje również potwierdzenie w trzech typach religijności rodzin? Odpowiedzi na to pytanie szukać będziemy w następnym paragrafie.

## 5. TYPY RELIGIJNOŚCI RODZIN I DZIECI

### A. Religijność rodzin i dzieci w typie I

Na podstawie odpowiedzi ankietowanych dzieci zaliczono do typu I — 23 rodziny, czyli 10,8% ogółu rodzin, a do typu I dzieci — 164 dzieci.

czyli 30,0% ogółu dzieci. Zestawmy dane obrazujące poszczególne przejawy religijności w trzech typach religijnych rodzin i dzieci.

#### a. Praktyki religijne

Z zestawienia odnośnie uczestniczenia we Mszy św. przez rodziców i dzieci w typie I wynika, że oddziaływanie rodziców swoją postawą na dzieci ma tu najbardziej potwierdzenie. Skoro rodzice chodzą do kościoła w każdą niedzielę w 87,0%, to dzieci spełniają ten obowiązek w podobny sposób, bo w 89,0%.

Podobnie — odnośnie odmawiania pacierza przez rodziców i dzieci w typie I — stwierdzić należy, że środowisko rodzinne nie tylko nauczyło pacierza, lecz także wpłynęło na dzieci, aby go odmawiano regularnie. Owocem tego wysiłku jest fakt, że 78,1% dzieci odmawia codziennie pacierz (rodzice — 82,6%).

#### b. Zachowania moralne

W celu wykazania zależności między środowiskiem rodzinnym typu I rodzin a zachowaniami moralnymi dzieci typu I rozważać będziemy jeden z przejawów zachowań moralnych dzieci w świetle kilku pokrewnych sobie, ale różnych przejawów zachowań moralnych rodziców.

Z danych wynika, że zachowania moralne rodziców mają swój oddźwięk w postępowaniu dzieci. Zwłaszcza ujemna strona tych zachowań odbija się na postawie dzieci. I tak — 26,0% nieporozumień między rodzicami ma swój oddźwięk w 13,1% bójek dzieci z kolegami. Również na agresywność dzieci nie mały wpływ wywierają kłótnie i gniewy rodziców z innymi ludźmi.

Kończąc omawianie zależności religijności dzieci od środowiska rodzinnego w typie I należy stwierdzić, że dzieci tego typu religijności tworzą grupę, gdzie praktyki religijne są bardzo przestrzegane dzięki dobremu przykładowi rodziców. Spełnianie praktyk religijnych przez dzieci i rodziców w typie I jest pod względem częstotliwości bardzo zbliżone. Także zachowania moralne dzieci pozostają w swych przejawach i nasileniu proporcjonalne do zachowań rodziców.

### B. Religijność rodzin i dzieci w typie II

Podobnie jak w typie I tak i teraz przeanalizujemy i porównamy religijność rodziców typu II (formalnego), do którego zaliczono 126 rodzin, czyli 59,1% ogółu rodzin z religijnością dzieci typu II (formalnego), do którego zaliczono 116 dzieci, czyli 54,5% ogółu dzieci.

#### a. Praktyki religijne

Z zestawienia wyników odnośnie uczestniczenia we Mszy św. dla rodziców i dzieci w typie II widzimy, że zachodzi w tymże typie religijności ścisła zależność w spełnianiu praktyki uczestniczenia we Mszy św. Bardziej korzystny odsetek mają jednak dzieci w rubryce „w każdą niedzielę” — 82,7%, niż rodzice — 54,8%.

Z porównania wyników odnośnie odmawiania pacierza przez rodziców i dzieci w typie II wynika, że rubryka „rzadziej” dla rodziców — 15,9% i dla dzieci — 11,2% ma odsetek najbardziej zbliżony. Podobne, chociaż mniej zbliżone, są dane w rubryce „codziennie”.

#### b. Zachowania moralne

Z danych wynika, że zachowania moralne rodziców rzutują na postępowanie dzieci. I tak 47,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> rodziców skłóconych ze sobą sprawia, że 44,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dzieci bije się z kolegami. Ogólnie należy stwierdzić, że jeżeli w rodzinach konflikty wzrastają, to również podobne zjawisko zachodzi i we współżyciu dzieci.

Na zakończenie analizy zależności między religijnością rodzin a religijnością dzieci w typie religijnym II wyciągnąć można następujące wnioski. Zarówno praktyki religijne jak i zachowania moralne dzieci zależne są od postawy religijnej swych środowisk rodzinnych. Skoro występuje spadek procentowy w zachowaniach moralnych rodziców, to również ten spadek zauważa się u dzieci. Jeżeli złe objawy zachowań moralnych rodziców wzrastają, to również wzrasta odsetek złego zachowania się dzieci.

#### C. Religijność rodzin i dzieci w typie III

Na podstawie odpowiedzi ankietowanych dzieci do III religijnego typu rodzin zaliczono 64 rodziny, czyli 30,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu rodzin, zaś do III religijnego typu dzieci zaliczono 33 dzieci, czyli 15,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu dzieci.

#### a. Praktyki religijne

Z zestawienia wyników odnośnie uczestniczenia we Mszy św. rodziców i dzieci w typie III można również spostrzec wielką zależność religijności dzieci od środowiska rodzinnego. Wyraźnie widać to w rubryce „około jeden raz w miesiącu”, gdzie frekwencja rodziców na Mszy św. rzutuje na obecność dzieci na Mszy św. Rubryka „nigdy” też wskazuje na tę zależność chociaż w mniejszym stopniu. Również dane odnośnie odmawiania pacierza przez rodziców i dzieci w typie III pozwalają dostrzec zależność religijności dzieci od religijności rodziców.

Rubryka „codziennie” wykazuje niemal identyczną zbieżność (różnica 0,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) procentową jeżeli chodzi o odmawianie pacierza przez rodziców — 21,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> i dzieci — 21,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Natomiast lepszy odsetek uzyskują dzieci w rubryce „kilka razy w tygodniu” — 45,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> (rodzice — 3,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a także w rubryce „nigdy” — w ogóle nie występują.

#### b. Zachowania moralne

Z danych wynika, że w typie III złe objawy zachowań moralnych osiąga dość duży wskaźnik. I tak kłótnie między rodzicami dotyczą — 45,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, kłótnie sąsiedzkie — 18,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, gniewy z innymi ludźmi — 26,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Taki stan pociąga za sobą wzrost konfliktów dzieci i osiąga w tym typie najwyższy odsetek, bo 69,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

Na zakończenie omawianej zależności między religijnością dzieci a środowiskiem rodzinnym w trzecim typie należy stwierdzić: Podobnie jak i w poprzednich typach tak i tu widać zależność między religijnością rodziców i dzieci. Spadek w wypełnianiu praktyk religijnych przez rodziców ma swoje odbicie w zaniedbanie tychże praktyk również przez dzieci. Złe zachowania domu rodzinnego sprzyjają pobudliwości i agresywności dzieci, prowadzą do konfliktów kończących się często bójkami między kolegami. Odnotowanie wyżej wymienionych danych w typach religijnych rodzin jest potwierdzeniem wyciągniętych zależności zachodzących również w typach rodzin społecznych i stanowi to niepodwa-

żalny dowód potwierdzający naszą hipotezę roboczą, że religijność dzieci jest uzależniona od religijności środowiska rodzinnego.

#### ZAKOŃCZENIE

W oparciu o materiały zgromadzone w trzech poprzednich rozdziałach staraliśmy się na podstawie konkretnych danych wyrażonych w procentach wykazać, że istnieje niepodważalna argumentacja na potwierdzenie naszej hipotezy, że religijność dzieci uzależniona jest od religijności środowiska rodzinnego.

Z analizy dostarczonego i przebadanego materiału należy stwierdzić, że ogół dzieci bardzo mocno związany jest z Kościołem. Dzieci powszechnie korzystają z nauczania religii. One to w najwyższym procencie spełniają praktyki religijne przez co dają przeświadczenie, że sprawa wiary jest nadal żywym problemem nurtującym młodsze pokolenie. Zachowania moralne dzieci, globalnie biorąc, są najmniej brzemiennie w złe skutki osobiste i społeczne.

Odnośnie ideologii religijnej środowiska rodzinnego należy stwierdzić, że wykazuje ona wielkie braki i dlatego zachodzi tu konieczność wprowadzenia lub pogłębienia już istniejących form douczania religijnego. Oto kilka propozycji:

Należy rozwinąć specjalnie gałąź teologii pasterskiej, mianowicie, duszpasterstwo rodzin. W jej ramach należy przeprowadzać douczanie rodziców w zakresie problematyki religijno-etycznej z wyraźnym podkreśleniem, że na nich ciąży obowiązek religijnego wychowania dzieci.

Trzeba nawiązać bliższy kontakt z rodzinami dzieci, nad którymi duszpasterzowi wypadło pracować.

Należy pogłębiać ideologię religijną rodziców przez rozszerzenie kolportażu książek, czasopism religijnych, przez zapraszanie wybitnych rekolekjonistów na rekolekcje parafialne (zwłaszcza dla młodzieży).

W celu wychowania samych rodziców na wychowawców przez poprawienie ich cech osobowościowych, postaw małżeńskich i rodzicielskich, a tym samym także przygotowania w środowisku rodzinnym sprzyjającej atmosfery wychowawczej również w dziedzinie życia religijnego, od którego jak wykazaliśmy w niniejszej pracy uzależniona jest religijność dzieci — należy w ramach duszpasterstwa parafialnego organizować wykłady i konferencje z zakresu problematyki małżeńskiej, rodzinnej i wychowawczej<sup>1</sup>.

Ożywienie pracy nad rodziną, która jest „...głównym, obok Kościoła ośrodkiem wychowania religijnego”<sup>2</sup>, rodzic będzie owoce także u dzieci. Dzisiejsza rodzina katolicka wzmocniona religijnie będzie oddziaływać — jak wykazaliśmy wyżej — w kierunku pozytywnym również i na młode pokolenie dzieci Bożych, czyniąc je pokoleniem ludzi szczęśliwych i radosnych.

<sup>1</sup> Por. P. Poręba: Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka. *Studia Warmińskie* 1971 t. VIII s. 402.

<sup>2</sup> H. I z d e b s k a: *Nasze dzieci i my*. Warszawa 1961 s. 38.

DER EINFLUSS DES FAMILIENMILIEUS AUF DIE RELIGIOSITÄT DER KINDER  
AM BEISPEL DES PFARRSPRENGELS PASŁEK DARGESTELLT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Zweck des vorliegenden Aufsatzes ist die Feststellung der Zusammenhänge zwischen der Religiosität der Familien und der Religiosität der Kinder sowie die Erbringung eines auf konkreten Angaben beruhenden Beweises, dass die Religiosität der Kinder von der Religiosität des Elternhauses abhängig ist.

Über die Religiosität der Familien und der Familienangehörigen der befragten Kinder hat sich der Verfasser auf Grund einer Umfrage unterrichtet, die sich auf die Aussagen von Kindern der V.—VIII. Klasse von drei Grundschulen in Pasłek (Pr. Holland) bezog.

Der vorliegende Aufsatz ist in vier Kapitel geteilt. Das erste enthält eine allgemeine Charakteristik der Pfarrgemeinde Pasłek hinsichtlich ihres sozialen, religiösen, kulturellen und familiären Lebens.

Das zweite schildert den Zustand der Religiosität der Familie hinsichtlich des Glaubens, der religiösen Praktiken und der Moral. In diesem Kapitel stellt der Verfasser fest, dass in den von den Kindern beschriebenen Familien ein grosses Interesse für Fragen der Religion bestehe, nämlich zu 90,1%, und dass nur ein geringer Prozentsatz von Eltern sich den religiösen Angelegenheiten gegenüber deutlich gleichgültig verhalte. Hinsichtlich der Übung religiöser Praktiken erweist sich, dass Vater und Mutter täglich zu 39,3% ihr Gebet verrichten und zu 29,2% überhaupt nicht, und dass sie ferner zu 36,4% jedem Sonntagsgottesdienst, zu 18,4% einige Male im Jahre und zu 12,9% niemals beiwohnen. Was die Geschwister anbelangt, wird festgestellt, dass jeden Sonntag fast die Hälfte der Mädchen — 49,4% — und 40,8% Knaben zur Kirche gehen. Niemals oder höchstens nur an grossen Festtagen besuchen die Kirche 1,7% Mädchen und 5,4% Knaben. Ähnlich verhält es sich mit der Praxis des von den Geschwistern der befragten Kinder verrichteten täglichen Gebets. Die Mädchen beten täglich zu 63,7% und die Knaben zu 60,7%.

Was die Moral der Eltern anbelangt, muss festgestellt werden, dass sehr oft Konflikte in über 20% der Familien vorkommen, dass also jedes fünfte Ehepaar in der Atmosphäre des Streites und der nervösen Spannung lebt. Am Schluss dieses Kapitels wird festgestellt, dass im Pfarrsprengel Pasłek die Familien am zahlreichsten sind, die zwei Kinder besitzen und damit 30% der Gesamtheit bilden; dass 27,2% Familien drei und 21,6% vier Kinder besitzen.

Das dritte Kapitel behandelt den Stand der Religiosität der Kinder und ihre Stellung zum Glauben, zu den religiösen Praktiken, zur Moral, zur Kirche und zur Geistlichkeit. Bei der Bewertung des religiösen Wissens der Kinder ergibt sich, dass alle Grundwahrheiten des Glaubens am besten Kinder der VIII. Klasse kennen, nämlich zu 54% und der VI. Klasse zu 49,1% der VII. Klasse aber nur zu 22,8% und der V. Klasse gar zu 11,7%, wobei festgestellt werden muss, dass 90,8% der befragten Kinder der Klassen V—VIII am Religionsunterricht teilnehmen.

Hinsichtlich der Übung religiöser Praktiken durch die Kinder wird im dritten Kapitel festgestellt, dass jeden Sonntag 86% der Mädchen und 72,7% der Knaben am Gottesdienst teilnehmen. Ihr Gebet verrichten täglich 60,1% der befragten Kinder. Weniger günstig gestattet sich ihr Verhältnis zur Moral. Es zeigt sich, dass 39,4% der befragten Kinder in Konflikte mit anderen Kindern geraten; dass

5,7% Kinder stehen, dass 27,7% Zigaretten rauchen und 8,9% Alkohol trinken.

Die Einstellung der Kinder zu der Kirche und der Geistlichkeit ist durchaus positiv. Sie ist nicht das Ergebnis des Zwanges, sondern der Anhänglichkeit und des freien Willens.

Im vierten Kapitel wurde die Abhängigkeit der Religiosität der Kinder vom Familienmilieu auf Grund der gesellschaftlichen und religiösen Typen der Familie nachgewiesen, und damit auch das Ziel der vorliegenden Abhandlung erreicht. Gestützt auf die in den vorhergehenden drei Kapiteln gesammelten Materialien und auf Grund von Konkreten, in Prozenten ausgedrückten Daten konnte der Verfasser die Richtigkeit der Hypothese erweisen, dass die Religiosität der Kinder von der Religiosität des Familienmilieus abhängt.





RELIGIJNOŚĆ KATOLICKIEJ MŁODZIEŻY DOJEŹDZAJĄCEJ  
DO SZKÓŁ ZAWODOWYCH I ŚREDNICH

## STUDIUM SOCJOGRAFICZNE NA PRZYKŁADZIE PARAFII WĘGORZEWO

Treść: Wstęp. — I. Globalny stosunek do wiary. — II. Wiedza i przekonania religijne. — III. Praktyki religijne. — IV. Moralność religijna. — V. Stosunek do Kościoła i duchowieństwa. Zakączenie. *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Jednym z głównych problemów współczesnych czasów jest samowychowanie i wychowanie młodego pokolenia. Wychowanie możliwe jest tylko wtedy, gdy dobrze poznamy wychowanka i jego środowisko. Również praca duszpasterska tylko wtedy może być skuteczna, gdy rozpozna się religijność różnych grup społecznych.

Przyszłością Kościoła i Ojczyzny jest młodzież, a na jej temat spotyka się opinie bardzo odmienne, czasem krańcowo różne<sup>1</sup>. Jedni sądzą, że młodzież współczesna jest zła, gorsza niż dawniej, a inni twierdzą, że „bezydeowość i cynizm są niekiedy zewnętrzną pozą, jaką przybierają młodzi ludzie wobec samych siebie i wobec dorosłych”<sup>2</sup>. Stąd wniosek, że współczesna młodzież w rzeczywistości nie jest znana. Tym bardziej odnosi się to do dziedziny religijności, którą młodzież niechętnie manifestuje na zewnątrz. Jeśli rodzice i duszpasterze chcą pomóc w samowychowaniu i wychowaniu religijnym młodzieży, będą najpierw poznawali jej życie i aktualny stan religijności. Poznanie tu ułatwić powinien niniejszy artykuł przedstawiający religijność młodzieży katolickiej dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich<sup>3</sup>. W Kościele coraz bardziej upowszechnia się przekonanie, że jego obowiązkiem jest „usilne dążenie do gruntownego poznania młodzieży i do odpowiedniego dostosowania metod duszpasterskich”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. S. Kunowski: Proces emancypacji młodzieży współczesnej. *Znak* XIII (1961) s. 772.

<sup>2</sup> Z. Włodarski: Spór o młodzież — szkice psychologiczne. Warszawa 1973 s. 106.

<sup>3</sup> Artykuł zawiera obszernie fragmenty pracy magisterskiej pt. *Uwarunkowania religijności młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich*. Lublin 1975 (Maszynopis — Archiwum KUL), pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. Władysława Piwowarskiego. Praca ta analizuje uwarunkowania religijności młodzieży przez takie czynniki, jak struktura płci i wieku młodzieży, środowisko zamieszkania, rodzinne, rodzaj szkoły, grupy rówieśnicze, kulturę masową i duszpasterstwo.

<sup>4</sup> Ks. W. Turek: Duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu religijności. *Studia Warmińskie* VI (1969) s. 377.

Intensywniejsze badania postaw religijnych młodzieży w Polsce rozpoczęły się pod koniec lat pięćdziesiątych, a prowadzi je zarówno strona katolicka, jak i marksistowska<sup>5</sup>. Zagadnienie religijności katechizowanej młodzieży szkół średnich w Polsce opracował w oparciu o szerokie badania ks. F. Pełka. Natomiast obecne opracowanie jest jedną z pierwszych publikacji na temat religijności młodzieży katechizowanej dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich<sup>6</sup>.

W skali ogólnopolskiej codziennie z miejsca zamieszkania do szkoły znajdującej się w innej miejscowości dojeżdża około pół miliona młodzieży<sup>7</sup>. Grupa ta stanowi ważny problem duszpasterski i wychowawczy. Badaniami objęto więc młodzież, która nie tylko sezonowo, ale codziennie dojeżdża z miejsca swojego zamieszkania do szkoły, odległej o kilka kilometrów. Przebadano młodzież katechizowaną związaną z Węgorzewem przez zamieszkanie lub przez szkołę. Część tej młodzieży dojeżdża z 51 miejscowości do dwu szkół w Węgorzewie: do Liceum Ogólnokształcącego lub Przyszkolowej Zasadniczej Szkoły Zawodowej. Pozostali mieszkający w Węgorzewie dojeżdżają do szkół w Giżycku, Karolewie, Kętrzynie lub Pozezdrzu. Uczęszczają oni tam do następujących szkół: Liceum Medyczne, Liceum Ekonomiczne, Technikum Wodno-Melioracyjne, Technikum Elektryczne, Technikum Mechaniczne, Technikum Mechanizacji Rolnictwa, Wieczorowe Technikum Rolnicze, Zasadnicza Szkoła Rolnicza, Zasadnicza Szkoła Mechaniczna i Zasadnicza Szkoła Elektryczna.

Interesująca nas grupa katolickiej młodzieży dojeżdżającej liczyła 192 osoby. Wiosną 1974 roku zrealizowano badania ze 172 osobami, co stanowi 87,5% populacji globalnej. Podstawą wywiadów był kwestionariusz zawierający 84 pytania, zredagowany i sprawdzony przez Zakład Socjologii Religii KUL. 160 osób udzieliło wywiadu i zwróciło wypełnione kwestionariusze. Chłopcy stanowili w tej grupie 40,6%, a dziewczęta 59,0% ogółu. Najwięcej było siedemnastolatków — 31,9%, następnie 27,5% szesnastolatków i 23,1% osiemnastolatków, a wszyscy badani byli w wieku 14—22 lat. Większość tej młodzieży (62,5%) mieszkała na wsi, a 37,5% w mieście. Prawie wszyscy badani (oprócz 5 osób) mieszkali na terenie dekanatu Węgorzewo, położonego w północno-wschodniej części Diecezji Warmińskiej. Najwięcej młodzieży, bo aż 64,4% dojeżdżało do szkoły autobusami, 8,1% rowerami, 6,9% pociągiem, a 3,1% motorami lub motorowerami. Dojeżdżający pokonywali odległość od kilku do 40 kilometrów, a najliczniejsza grupa (39,4%) dojeżdżała z odległości 10—20 km.

Ponad 90% badanej młodzieży pochodziło z różnych parafii dekanatu Węgorzewo: 59,4% z parafii Węgorzewo i po 3—8% z parafii Pozezdrze, Budry, Węgielsztyn, Olszewo i Radzieje. Jedna osoba należała do parafii ewangelickiej.

Przeprowadzono również wywiady bez kwestionariusza z niektórymi rodzicami, duszpasterzami, a także z samą młodzieżą, badaną wcześniej z kwestionariuszem, oraz dla porównania z innymi grupami katolickiej młodzieży. Prowadzono również dwuletnią obserwację tej młodzieży.

<sup>5</sup> Por. Z. Skórzyńska: Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”. *Więź* 3 (1960) nr 7—8 s. 89—98.

<sup>6</sup> Por. ks. B. Morawski: Problemy młodzieży dojeżdżającej. *Znak* XIX (1967) s. 1196.

<sup>7</sup> Tamże.

Zebrane przy pomocy różnych technik materiały poddane zostały analizie statystycznej i analizie treści. Posłużono się metodą statystyczną opisową, porównawczą i opisową statystyką zależności<sup>8</sup>.

W badaniach religijności katolickiej młodzieży dojeżdżającej, przyjęto pewne ogólne hipotezy. Pierwsza z nich mówi, że religijność tej samej młodzieży jest w poszczególnych przejawach zróżnicowana, a im większe są dysproporcje między różnymi przejawami religijności, tym pewniej można sądzić, że jest to religijność powierzchowna, raczej tradycyjna. Według następnej hipotezy inna jest religijność chłopców a inna dziewcząt, dlatego omawiając religijność młodzieży uwzględni się strukturę płci badanej młodzieży.

W celu zweryfikowania postawionych hipotez, stan religijności omawianej młodzieży przedstawiony zostanie w oparciu o pięć parametrów religijności, uznanych w socjologii religii za wyczerpujące dla zbadania zjawiska religijnego<sup>9</sup>. Omówimy więc kolejno: globalny stosunek do wiary, wiedzę i przekonania religijne młodzieży, praktyki religijne, moralność religijną, oraz stosunek młodzieży dojeżdżającej do Kościoła i duchowieństwa.

#### I. GLOBALNY STOSUNEK DO WIARY

Młodzież jest otwarta na świat i wartości jakie on przedstawia. Interesujące jest zatem, jakie ideały i wartości, oraz w jakim stopniu przyswoiła współczesna młodzież katolicka; które wartości szczególnie preferuje i jakie miejsce zajmuje wśród nich religia.

Tab. 1. Ogólny stosunek do wiary a struktura płci

	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	L	%	L	%	L	%
głęboko wierzący	9	13,8	6	6,4	15	9,4
wierzący	48	73,9	79	83,2	127	79,4
obojętni w sprawach religijnych	3	4,6	6	6,3	9	5,6
inni	5	7,7	4	4,1	9	5,6
Razem	65	100,0	95	100,0	160	100,0

O poważnym stosunku młodzieży do wiary świadczy już duże zainteresowanie badaniami i brak wypowiedzi lekceważących. Krytycznie należy przyjmować spotykaną opinię o zmniejszaniu się roli religii w życiu młodzieży, gdyż nawet badania laickie stwierdzają, że religia jest wśród młodzieży katolickiej mocno utrwalona. Młodzież, która nie interesuje się

<sup>8</sup> Por. J. Szczepański: Socjologia. Rozwój problematyki i metod. Warszawa 1961 s. 456—458.

<sup>9</sup> Por. ks. W. Piwowarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa 1971 s. 20. Tenże: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* II (1965) s. 113.

innymi sprawami światopoglądowymi, żywo interesujesz się religią katolicką<sup>10</sup>. Najpierw zadeklarowała młodzież swój stosunek do wiary.

Zdecydowanie najwięcej jest młodzieży wierzącej — 79,4% oraz głęboko wierzącej. Razem grupa ta stanowi 88,8% ogółu młodzieży.

Chłopcy są bardziej zróżnicowani i zdecydowani niż dziewczęta. Liczniej występują oni w kategorii głęboko wierzących i niewierzących, natomiast dziewczęta częściej zadeklarowały się jako wierzące lub obojętne religijnie.

Wyniki te na ogół zgodne są z wynikami innych badań, prowadzonych przez stronę katolicką lub marksistowską<sup>11</sup>.

Drugim miernikiem stosunku do wiary i sprawdzianem pierwszego jest udział w praktykach religijnych. Ponad 78% badanej młodzieży uważa się za praktykujących, a z nich tylko połowa systematycznie. Okazuje się więc, że 10,7% młodzieży, która określiła się jako wierząca, nie praktykuje lub przestrzega tylko niektórych praktyk; młodzieży takiej jest 14,4%, a w ogóle nie praktykującej 3,1% (5,1% chłopców i 1,0% dziewcząt). Dziewczęta o 16,1% częściej niż chłopcy praktykują systematycznie.

Religijna postawa młodzieży w przyszłości zależy w dużym stopniu od tego, jak ta młodzież godzi wiarę z wiedzą, z wykształceniem. Aż 95,6% badanej młodzieży uważa, że można pogodzić głęboką wiarę z wysokim wykształceniem. Swoje przekonanie szeroko młodzież uzasadnia: „wiara nie przeszkadza w wykształceniu, a raczej pomaga w jego zdobyciu” (dz. 16)<sup>12</sup>, „wykształcenie nie przeszkadza wierze prawdziwej” (ch. 17), „człowiek wysoko wykształcony powinien bardziej pogłębiać wiarę” (ch. 18), „wykształcenie nie wpływa na wiarę, jest to indywidualne, zależy również od wychowania w rodzinnym domu” (dz. 18), „człowiek wykształcony, logicznie myślący, może i powinien rozumieć prawdy wiary” (dz. 18), „bo wiara w Boga, to dużej klasy filozofia; tylko uczeni ludzie mogą Go bardziej poznać, zrozumieć” (dz. 17), „im większą posiada się wiedzę o świecie, tym lepiej poznaje się Boga” (dz. 17). Inni jako argument podają przykłady znanych osób głęboko wierzących i wysoko wykształconych: „znakomity przykład Kolbego” (dz. 16), „prezydent USA — Kennedy, prezydent Francji — de Gaulle” (ch. 17). Także niewierzący uznaje możliwość pogodzenia wiary z wiedzą, gdyż „życie to problem złożony” (ch. 20). Jednak 4,4% młodzieży nie widzi możliwości pogodzenia wiary i wiedzy, np. z tego powodu, że „wszystkie zjawiska dawniej uważane za cud, zostały wyjaśnione naukowo” (dz. 16).

Na ideowość młodzieży, jej światopogląd i przekonania religijne wpływa też, choć dyskretnie, wszędzie obecna kultura masowa, oraz organizacje, do których należy młodzież. Do kina uczęszcza 91,9% młodzieży, do

<sup>10</sup> Por. Z. Włodarski, jw. s. 124—130; H. Świda: Młodzież licealna. Warszawa 1963 s. 29—30.

<sup>11</sup> Por. ks. E. Frankowski: Społeczne uwarunkowania postaw religijnych młodzieży szkół średnich. Lublin 1971 s. 106. R. Dyoniziak: Młodzieżowa „podkultura”. Studium socjologiczne. Warszawa 1965 s. 106—107. Z. Skórzyńska, jw. s. 92—93 podaje na podstawie badań ogólnopolskich przeprowadzonych przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radio na próbie reprezentatywnej 3000 osób młodzieży w wieku 16—24 lat, że 78,2% młodzieży uważało się za katolików, a 4,4% za ateistów.

<sup>12</sup> Przy cytowanych wypowiedziach młodzieży w nawiasach podaje się płeć i wiek: „ch.” oznacza chłopca, „dz.” dziewczynę, a cyfra wskazuje ile lat miał respondent.

klubów 50<sup>0</sup>%, a na imprezy sportowe 41,2<sup>0</sup>%. Radio wykorzystuje młodzież przede wszystkim do słuchania programów muzycznych i rozrywkowych (53,8<sup>0</sup>%). Z programów telewizyjnych najczęściej młodzieży (63,1<sup>0</sup>%) ogląda filmy, następnie programy rozrywkowe (25<sup>0</sup>%), teatry (13,1<sup>0</sup>%), dzienniki i kroniki (12,5<sup>0</sup>%), oraz sport (9,4<sup>0</sup>%). Z dzienników najczęściej czytana jest *Gazeta Olsztyńska* (24,4<sup>0</sup>%), a z tygodników *Filipinka* (32,6<sup>0</sup>% dziewcząt) i *Na Przełaj* (22,1<sup>0</sup>% dziewcząt). Chłopcy najczęściej czytają *Panoramę* i *Motor* (po 12,3<sup>0</sup>%). Do szkolnych kółek zainteresowań należy 35,6<sup>0</sup>% młodzieży.

Jedna trzecia młodzieży nie potrafiła określić, co znaczy być człowiekiem ideowym. Ponad 20<sup>0</sup>% uważa, że jest to człowiek, który ma dobre cechy: jest uczciwy, mądry, „pobożny, sprawiedliwy, uczynny” (dz. 17). Następnie 15,6<sup>0</sup>% uważa, że być ideowym, to mieć jakąś ideę i wierzyć w nią; najczęściej wymieniano tu „wierzyć w Boga”.

O postawie człowieka, jego ideowości, świadczy też wyznawana hierarchia wartości. Dla młodzieży trzema najważniejszymi wartościami są: ojczyzna, życie ludzkie i religia. W obronie ojczyzny swoje życie naraziłoby 68<sup>0</sup>% młodzieży, dla ratowania życia ludzkiego 61,9<sup>0</sup>%, w obronie religii 54,4<sup>0</sup>%, w obronie wolności 30,6<sup>0</sup>%, w obronie swoich przekonań 18,2<sup>0</sup>%, a w obronie wartości materialnych 1,2<sup>0</sup>% młodzieży. Dziewczęta na drugim miejscu stawiają obronę życia ludzkiego, a chłopcy obronę religii.

Ważnym przejawem stosunku katolickiej młodzieży do wiary jest poczucie łączności z różnymi społecznościami religijnymi lub areligijnymi. Za katolika uważa się 45,6<sup>0</sup>% badanej młodzieży, za wierzącego 40,6<sup>0</sup>%, za członka Kościoła katolickiego 17,5<sup>0</sup>% i z parafianina 4,4<sup>0</sup>% młodzieży.

Można więc stwierdzić, że przeważająca większość badanej młodzieży jest wierząca, ideowa i wysoko ceni wartości religijne. Około 90<sup>0</sup>% młodzieży określiło się jako wierzący, a około 80<sup>0</sup>% jako praktykujący. Ponad 95<sup>0</sup>% młodzieży uważa, że można pogodzić głęboką wiarę z wysokim wykształceniem. Jedną z najwyższych wartości jest dla katolickiej młodzieży religia i najczęściej młodzieży utożsamia się ze społecznościami religijnymi.

## II. WIEDZA I PRZEKONANIA RELIGIJNE

Znajomość i akceptacja prawd religijnych są w ścisłym związku i w poważnym stopniu decydują o całokształcie życia religijnego katolików. Badania socjoreligijne prowadzone wśród wiernych w Polsce wykazują, że „intelektualna strona wiary budzi wiele zasadniczych zastrzeżeń”<sup>13</sup>. Wielu katolików nie wykorzystuje nawet dostępnych środków informacji religijnej i nie pogłębia swoich przekonań, a ignorancja religijna często prowadzi do zubożenia.

Należy wiedzieć, czy młodzież zna i akceptuje, czy odrzuca najważniejsze prawdy wiary katolickiej. Negacja prawd wiary może wynikać z niewiedzy, z niezrozumienia ideologii Kościoła, z odmiennych przekonań

<sup>13</sup> Ks. W. Piwowarski: Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne XVII* (1970) z. 3 s. 54.

lub z trudności realizacji ich w życiu<sup>14</sup>. Brak wystarczających wiadomości z zakresu religii katolickiej często powoduje błędne rozumienie niektórych prawd wiary (np. o piekle), a w konsekwencji ich odrzucenie. Wtedy ludzie uważają, że odrzucają prawdę katolicką, a faktycznie negują swoje fałszywe wyobrażenie<sup>15</sup>.

W chrześcijaństwie centralną postacią jest Jezus Chrystus. Jednak nie wszyscy ludzie, a nawet nie wszyscy jego wyznawcy posiadają prawidłową wiedzę o nim. Tylko dwie trzecie młodzieży uważa Jezusa Chrystusa za Boga-Człowieka. Zaś 21,2% (zwłaszcza dziewczęta) uważa Jezusa za człowieka doskonałego, a 10% młodzieży uważa go za postać mityczną. Trzeba więc przyznać, że znajomość katolickiej nauki o Jezusie Chrystusie jest słaba.

Dalej jednak ponad połowa młodzieży oświadczyła, że pogłębia swoją wiedzę religijną; 54,4% (40% chłopców i 62,4% dziewcząt) czyni to przez uczęszczanie na Mszę św. i religię, 21,2% przez czytanie Ewangelii i książek religijnych, a 3,1% przez dyskusje. Inni nie podali w jaki sposób to czynią, a 16,2% młodzieży wyraźnie oświadczyło, że nie pogłębia wiedzy religijnej.

Najczęściej (19,3%) motywem pogłębiania wiedzy religijnej jest zainteresowanie, chęć poznania prawd wiary: „chciałabym poznać rozwój religii na początku jej istnienia” (dz. 17), albo „z ciekawości” (ch. 19). Drugim motywem, dla 15% młodzieży (20% dziewcząt i 7,7% chłopców) jest konsekwencja w wierze; każdy katolik, jeśli poważnie myśli o przeszłości, powinien pogłębiać swoją wiarę, a to jest niemożliwe bez pogłębiania wiedzy religijnej. Nie pogłębia wiedzy religijnej 16,2% katolickiej młodzieży, zapewne obojętnej religijnie, wątpiącej lub niewierzącej: „nigdy nie miałam kontaktu z kościołem” (dz. 20). Tylko 5% młodzieży jako powód niepogłębiania wiedzy religijnej podaje brak czasu i zainteresowania.

Z innej wypowiedzi, wprost dotyczącej czytelnictwa religijnego, wynika, że literaturę religijną czyta mniej niż połowa młodzieży. Ponad 48% młodzieży czytało, przeważnie dawniej, katechizm; „jak przygotowywałem się do Komunii św.” (ch. 19), lub „do bierzmowania” (dz. 16). Pismo św. czyta 35% młodzieży, a książki religijne 25% badanych. Jednak przeważnie jest to czytanie sporadyczne. Religijnymi artykułami w prasie interesuje się 8,2% młodzieży, a tygodniki katolickie czyta tylko 4,4% wypowiadających się.

Niski stan czytelnictwa religijnego i zaniedbanie pogłębiania wiedzy religijnej ujemnie wpływa na stopień akceptacji prawd wiary katolickiej. W istnienie Boga wierzy 78% dziewcząt i 61,5% chłopców, co stanowi 71,2% ogółu młodzieży badanej. Jednak już tylko 36,6% badanych przekonanych jest o tym, że Bóg się nimi interesuje. Jedna czwarta młodzieży nie wie, czy Bóg istnieje, a ponad połowa nie wie, czy Bóg się nią interesuje. Tylko połowa katolickiej młodzieży, która wierzy w istnienie Boga, jest przekonana, że Bóg się nią interesuje. Może to tłumaczyć się tym, że prawda o Opatrzności Bożej ma więcej konsekwencji praktycznych. By-

<sup>14</sup> Por. Tenże: Z badań nad percepcją, jw. s. 118. Religijność wiejska, jw. s. 129.

<sup>15</sup> Tamże, s. 141.

łoby to potwierdzenie znanej w socjologii religii zasady, że prawdy mające mniejszy związek z postępowaniem są częściej akceptowane<sup>16</sup>.

Zróżnicowany jest także stopień akceptacji poszczególnych prawd wiary dotyczących rzeczy ostatecznych. Ogólnie w życie pozagrobowe wierzy 55<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży (częściej chłopcy), a 32,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> zaprzecza temu dogmatowi. W niebo wierzy o 17,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży więcej niż w piekło. Dogmat o niebie akceptuje 68,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a neguje 21,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Natomiast w piekło wierzy tylko 51,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży (dziewczęta częściej o 8,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), a jedna trzecia badanych tę prawdę odrzuca.

Powyższe dane świadczą o pewnym chaosie wartości i trudnościach religijnych przeżywanych przez młodzież w tym wieku. Psychologowie twierdzą, że młodzież w okresie dojrzewania, na ogół w wieku 16—19 lat, przeżywa kryzys religijny, który zwłaszcza w warunkach obecnych przemian intelektualnych i technicznych jest stadium nieuniknionym i koniecznym w rozwoju religijności młodzieży<sup>17</sup>.

Najczęściej przyczyną wątpliwości religijnych młodzieży jest słaba wola i budzący się popęd seksualny, co powoduje konflikty moralne i rodzi 76,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu trudności religijnych<sup>18</sup>. Często przyczyną jest brak wiedzy religijnej, przesadny krytycyzm, egocentryzm młodzieży, walka z wszelkimi autorytetami, trudności codziennego życia, a także niekiedy ujemny wpływ środowiska (zły przykład wierzących, a nawet księży). Pomimo tego młodzież nie pozbywa się łatwo swoich trudności, ale rozważając je kształtuje swój światopogląd i walczy o prawdziwy obraz Boga. Takie przeżywanie trudności religijnych świadczy o tym, że religia jest dla młodzieży rzeczywistą wartością<sup>19</sup>. Młodzież potrafi niezależnie myśleć i głęboko ujmować problemy religijne, kierując się przede wszystkim własnym sumieniem. Krytycznie ona ustosunkowuje się do tradycyjnych wierzeń, ale w religii szuka oparcia dla swojej osobowości<sup>20</sup>.

Występowanie postaw areligijnych nie zawsze jest dowodem laicyzacji, ale świadczyć może, iż młodzież odrzuca funkcjonujący w jej środowisku model religijności. Młodzież usiłuje sprawdzać prawdy religijne, co do których, rzekomo ze strony nauki, słyszy różne zarzuty. Kryzys w okresie dojrzewania jest więc jednocześnie przebudzeniem religijnym, które „polega na pewnej konfrontacji religijności z okresu dziecięcego z własnym doświadczeniem życiowym; młodzież szuka wówczas sensu życia i uzasadnienia dla swego światopoglądu”<sup>21</sup>.

Wśród badanej młodzieży aż 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub> nie przeżywa trudności w wierze, co świadczy o środowisku raczej zamkniętym i typie religijności tradycyjnej. Tylko jedna czwarta młodzieży przeżywa trudności w wierze, które dotyczą głównie wszechmocy Boga, stworzenia świata i człowieka, zła na świecie i wielości religii. Rozwiązanie trudności nie przychodzi łatwo:

<sup>16</sup> Por. Tenże, Z badań nad percepcją, jw. s. 144.

<sup>17</sup> Por. Ks. O. Nassalski: Rola spowiedzi i spowiednika: W: Rozważania duszpastersko-katechetyczne, Poznań 1967 s. 276. E. Wilemski: Z badań nad kryzysem religijnym młodzieży współczesnej. *Collectanea Theologica* XXXI (1960) s. 60—61.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 122. S. Szuman: Problemy życiowe młodzieży dorastającej. Kraków 1947 s. 51—52.

<sup>21</sup> Ks. W. Piwowarski, Postawy religijne, jw. s. 58—59.



Węgorzewo. Kościół pod wezwaniem św. Piotra i Pawła.

„dużo myślę i dyskutuję, często z ludźmi którzy nie wierzą, czytam także książki, które zaprzeczają religii; mam niekiedy wątpliwości” (dz. 17), „chciałabym chodzić na religię, ale chyba jest to niemożliwe” (dz. 18).

Badana młodzież różnymi sposobami i korzystając z pomocy starsi się rozwiązywać swoje trudności religijne. Najczęściej młodzież w takich sytuacjach radzi się rodziców — tak postępuje 27,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. 23,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży z trudnościami idzie do spowiedzi, a 23,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> (chłopcy 27,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> a dziewczęta 20<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) szuka rady u księży. Ponadto 20<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży (24,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dziewcząt i 13,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> chłopców) chcąc rozwiązać trudności w wierze czyta książki religijne. Z innych sposobów korzysta mniej młodzieży. Rady u przyjaciela szuka wtedy 9,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, u kolegów lub koleżanek 6,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a u nauczycieli 1,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Niektórzy mają inne sposoby rozwiązywania trudności religijnych: „modłę się” (dz. 18), „dyskutuję, wówczas rodzą się nowe trudności i ja staram się tłumaczyć innym — to mi pomaga” (dz. 18), „sam staram się zrozumieć; nieraz przychodzi to ciężko” (ch. 17). Niemniej jednak 4,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży (dużo częściej dziewczęta) odrzuca tę prawdę, z którą ma trudności.



Dużą pomoc w rozwiązywaniu trudności religijnych młodzieży może okazać Kościół, bowiem 72,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży oświadcza, że wierzy we wszystko, co Kościół naucza. Są więc oni gotowi przyjąć rozwiązania podawane przez Kościół. Niektóre prawdy wiary świadomie odrzuca 21,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży.

Reasumując można uznać, że 70<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanej młodzieży katolickiej ma wiedzę i przekonania religijne zgodne z nauką katolicką. Połowa młodzieży pogłębia wiedzę religijną indywidualnie, a trzy czwarte przez uczestniczenie we Mszy św. i katechizacji. Poszczególne prawdy wiary akceptuje od 36<sup>0</sup>/<sub>0</sub> do około 71<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Im prawda jest bardziej praktyczna, wiążąca w życiu, tym częściej jest negowana. Różne prawdy wiary neguje od 2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> do 33<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Duży jest margines osób, które w poszczególnych kwestiach religijnych nie mają sprecyzowanego poglądu (od 24<sup>0</sup>/<sub>0</sub> do ok. 61<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Aż 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży oświadcza, że nie przeżywa trudności religijnych. Inni, którzy takie trudności mają, przy ich rozwiązywaniu korzystają najczęściej z pomocy rodziców i księży.

### III. PRAKTYKI RELIGIJNE

Nie zawsze praktyki są pozytywnym kryterium religijności, gdyż często w znacznym stopniu wpływa na nie środowisko. Zawsze jednak są one negatywnym kryterium religijności, to znaczy, że katolik niepraktykujący z pewnością nie wykazuje żywej religijności<sup>22</sup>. Najpierw przeanalizujemy praktyki obowiązkowe, do których w przypadku młodzieży uczącej się zaliczamy spowiedź, Komunię, Mszę św. i katechizację, a następnie zwrócimy uwagę na odmawianie pacierza i udział młodzieży w nabożeństwach.

Tab. 2. Uczęszczanie do spowiedzi

	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	L	%	L	%	L	%
co tydzień	2	3,1	—	—	2	1,2
raz na miesiąc	8	12,3	15	15,9	23	14,4
kilka razy w roku	37	57,0	70	73,7	107	66,9
raz w roku	9	13,8	6	6,3	15	9,4
raz na kilka lat	3	4,6	1	1,0	4	2,5
wcale nie chodzę	4	6,1	1	1,0	5	3,1
brak odpowiedzi	2	3,1	2	2,1	4	2,5
<b>Razem</b>	<b>65</b>	<b>100,0</b>	<b>95</b>	<b>100,0</b>	<b>160</b>	<b>100,0</b>

Najwięcej młodzieży uczęszcza do spowiedzi kilka razy w roku, a stanowią oni 66,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu. W grupie tej jest o 16,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> więcej dziewcząt niż chłopców. Natomiast chłopcy częściej występują w grupach spowiadają-

<sup>22</sup> Por. Tenże: Typologia religijna katolików południowej Warmii. *Studia Warmińskie* I(1964) s. 120. Praktyki religijne w Diecezji Warmińskiej. Warszawa 1969 r. 41.

cych się raz w roku, raz na kilka lat, lub wcale nie przystępujących do spowiedzi. Obowiązek corocznej spowiedzi wielkanocnej spełnia więc około 92% katolickiej młodzieży dojeżdżającej. Nauczycielowi młodzież najczęściej oświadczała, że korzysta ze spowiedzi kilka razy w roku, lub „jak stwierdzą, że dużo nagrzeszyli”. W innych wywiadach młodzież stwierdzała, że około 15% ich rówieśników chodzi do spowiedzi raz na miesiąc, 75—80% przynajmniej raz na rok, a około 5—10% wcale nie uczęszcza.

Młodzież wierzy najczęściej w obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>23</sup>, więc częstotliwość przystępowania do Komunii jest podobna jak przystępowanie do spowiedzi. Zwiększyła się jednak grupa przystępujących do Komunii częściej niż raz w roku i przeważają w niej dziewczęta. Chłopcy natomiast częściej znaleźli się w grupach rzadko lub wcale nie komunikujących. Przynajmniej raz do roku do Komunii przystępuje 91,3% badanej młodzieży. Jednak 6,2% nie komunikuje nawet raz na rok, a ponad połowa z nich wcale, gdyż nie byli jeszcze u pierwszej spowiedzi.

Częstszym, a więc trudniejszym obowiązkiem jest udział w niedzielnej Mszy św.; można więc przypuszczać, że wypełnia go mniej młodzieży. Trzeba jednak pamiętać, że praktyki religijne, a zwłaszcza udział we Mszy św. i katechizacji zależą w pewnym stopniu od ilości księży, kościołów, oraz odległości do nich. Na badanym terenie w siedmiu parafiach rzymsko-katolickich pracuje 16 kapłanów. Życie religijne koncentruje się na tym terenie przy 11 kościołach. W Węgorzewie jest jeden kościół parafialny i jeden rektoralny, a co niedzielę odprawia się w nich 11 Mszy św. W powiecie było ponad 80 wsi peryferyjnych, a średnia odległość do kościoła wynosiła około 5 km. 38,3% młodzieży ma kościół w miejscu swego zamieszkania (do 2 km), 32,5% ma do kościoła do 5 km, a 23,5% badanych pokonuje odległość ponad 5 km, nawet do 16 km. Jednocześnie 53% młodzieży oświadczyło, że w swojej miejscowości nie ma żadnego kościoła.

Tab. 3. Uczęszczanie na Mszę św.

	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	L	%	L	%	L	%
codziennie lub prawie codziennie	2	3,1	—	—	2	1,2
w każdą niedzielę i święto	23	43,1	70	73,7	98	61,3
1—2 razy w miesiącu	23	35,4	19	20,0	42	26,3
tylko w wielkie święta	8	12,3	5	5,3	13	8,1
nigdy	3	4,6	1	1,0	4	2,5
brak odpowiedzi	1	1,6	—	—	1	0,6
Razem	65	100,0	95	100,0	160	100,0

Okazuje się, że regularnie obowiązek coniedzielnego uczestniczenia we Mszy św. wypełnia 62,5% młodzieży, w tym 73,7% dziewcząt i 46,2% chłopców. Jedna czwarta dziewcząt i prawie połowa chłopców nieregularnie.

<sup>23</sup> Z innych badań wynika, że 79% młodzieży wierzy w obecność Chrystusa na ołtarzu we Mszy św. a 4% nie wierzy. Por. ks. A. Nowak: Młodzież o Mszy św. *Homo Dei* XXXVI (1967) s. 107.

larnie uczestniczy we Mszy św. Tylko 2,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, przeważnie chłopcy, nigdy nie uczestniczyło we Mszy św. W innym wywiadzie młodzież wypowiedziała się, że około 50<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży katolickiej regularnie uczęszcza na Mszę św., około 20<sup>0</sup>/<sub>0</sub> chodzi 1—2 razy w miesiącu, około 23<sup>0</sup>/<sub>0</sub> tylko w wielkie święta, np. w Boże Narodzenie, Wielkanoc, a mniej więcej 7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> katolickiej młodzieży wcale nie chodzi do kościoła.

Powody uczestniczenia lub nieuczestniczenia we Mszy św. mogą być różne: odległości od kościoła, warunki klimatyczne, względy osobiste oraz przywiązanie do swojego lub określonego kościoła. Z badań wynika, że 61<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży ma swój ulubiony kościół. Niektórzy wskazują jaki to kościół, lub podają racje: „bardzo mi się podoba wygląd wewnętrzny” (ch. 19), „duży kościół w Węgorzewie” (ch. 17), „katedra w Olsztynie” (ch. 16), „kiedy idę do kościoła, czuję się lepiej i swobodniej, jestem bardziej szczęśliwa” (dz. 17). Jednak 25,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży nie ma ulubionego kościoła, gdyż „w kościołach bywam w charakterze turysty” (ch. 19), „wszędzie jest Bóg, ale lubię wiejskie małe kaplice” (dz. 18), „każdy jest odpowiedni dla wierzącego” (ch. 19).

Jak na Mszę św., co tydzień powinna katolicka młodzież uczęszczać na lekcje religii. Badania wykazały, że 54,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży systematycznie uczestniczy w katechizacji, 27,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> uczęszcza nieregularnie, to znaczy około połowę zajęć opuszcza, a 11,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> nie chodzi wcale na religię. Wśród uczęszczających regularnie dziewcząt jest o 50<sup>0</sup>/<sub>0</sub> więcej, a wśród tych, którzy wcale nie chodzą na religię, jest 2 razy więcej chłopców niż dziewcząt. Młodzież, która na religię nie uczęszcza, przeważnie trwa w tym stanie od dawna, np. od pierwszej Komunii lub od bierzmowania.

Z różnych zagadnień poruszanych na religii najczęściej interesuje młodzież wyjaśnianie prawd wiary (15<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) oraz dyskusje o życiu młodzieży (12,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Problemami tymi częściej interesowały się dziewczęta. Natomiast chłopcy częściej niż dziewczęta interesowali się historią Kościoła i zagadnieniami religioznawczymi. Podkreślają także dobry stosunek księdza do uczniów, jego bezpośredniość, oraz „dyskusje z księdzem na różne tematy i dochodzenie do wspólnych wniosków” (dz. 18).

Praktyką mniej dostępną dla obserwacji jest modlitwa indywidualna, stan odmawiania pacierza. Według wypowiedzi około 68<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży odmawia pacierz codziennie lub prawie codziennie. Dziewczęta liczniej występują w grupie odmawiających codziennie, a chłopcy przeważają w grupach odmawiających pacierz niesystematycznie. Codziennie rano i wieczorem pacierz odmawia 21,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, codziennie wieczorem 26,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a prawie codziennie 20,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Natomiast 5,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży odmawia pacierz raz w tygodniu, 4,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> kilka razy w miesiącu, a 16,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> odmawia pacierz bardzo rzadko. Tylko 3,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych nie odmawia pacierza od wielu lat. Niski poziom systematycznego odmawiania pacierza może wynikać z braku umiejętności prowadzenia żywej, interesującej rozmowy z Bogiem, albo z pośpiechu związanego z dojeżdżaniem, o czym świadczy fakt, że nikt z badanych nie odmawia pacierza tylko codziennie rano, a jedna czwarta odmawia tylko codziennie wieczorem.

Na ogół nabożeństwa liturgiczne czy paraliturgiczne nie cieszą się wśród młodzieży zbyt dużą popularnością, a coroczny udział kilku tysięcy młodzieży (np. w 1968 r. około 6 tysięcy) w pieszej pielgrzymce z Warszawy do Częstochowy jest raczej zjawiskiem wyjątkowym.

W żadnym nabożeństwie nie bierze udziału więcej niż połowa młodzieży. Najwięcej uczestników gromadzi procesja na Boże Ciało 49,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, potem nabożeństwo majowe 35<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, a Droga Krzyżowa 29,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. W innych nabożeństwach bierze udział mniej młodzieży: 13,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych uczęszcza na nieszpory, 12,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> na czerwcowe, 10,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> na Gorzkie Żale, 9,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> na październikowe, a tylko 3,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży uczestniczy w pielgrzymkach. We wszystkich tych nabożeństwach częściej biorą udział dziewczęta.

Oceniając więc stan praktyk religijnych, należy stwierdzić że praktyki obowiązkowe wypełnia ogromna większość badanej młodzieży, natomiast nieobowiązkowe cieszą się dużo mniejszym zainteresowaniem. Obowiązek corocznej spowiedzi i Komunii św. wypełnia około 92<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, natomiast praktyki cotygodniowe lub częstsze, np. udział we Mszy św., w katechizacji lub odmawianie pacierza wypełnia około 60<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanej, katolickiej młodzieży dojeżdżającej. We wszystkich praktykach zdecydowanie liczniej uczestniczą dziewczęta<sup>24</sup>.

#### IV. MORALNOŚĆ RELIGIJNA

Ogólnie moralność można określić jako całokształt postaw i zachowań w stosunku do pewnego systemu ocen i norm moralnych<sup>25</sup>. Jest ona funkcją przyjętych prawd i wartości religijnych. Moralność stanowi konsekwencyjny parametr życia religijnego, jest więc jednocześnie przejawem i sprawdzianem religijności<sup>26</sup>. O postawie moralnej człowieka decydują nie tylko jego poglądy, lecz także czyny. Najpierw więc przedstawione zostaną przekonania i opinie moralne młodzieży, a następnie jej pozytywne i negatywne zachowania moralne.

Ważne są tutaj cele życiowe młodzieży, co przede wszystkim chce ona w życiu osiągnąć. Jak wynika z wypowiedzi, 70<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży chce osiągnąć szczęście w małżeństwie, a na drugim miejscu postawiono zbawienie, które przede wszystkim chce osiągnąć 46,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Zawód szczególnie pożyteczny dla ludzi chce osiągnąć 40<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, wykształcenie 38,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, spokój i uznanie 20,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych, zawód dobrze płatny 19,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, niezależność 13,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, wysokie stanowisko i powodzenie 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> i majątek 3,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży. Chłopcy częściej niż dziewczęta chcą osiągnąć zawód dobrze płatny i niezależność, a dziewczęta zawód szczególnie pożyteczny dla ludzi, niezależność oraz szczęście w małżeństwie.

Na sposób osiągania tych celów wskazują motywy postępowania moralnego, którymi kieruje się młodzież. Prawie 60<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży stara się przede wszystkim o to, aby w swoim postępowaniu być człowiekiem uczciwym. Następnie 25,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> stara się zachowywać nakazy wiary, a 10,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dba głównie o to, aby być postępowym. Tylko 3,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych stwierdziło, że dba głównie o własną korzyść. Niewiele osób w swoim postępowaniu moralnym liczy się ze zdaniem innych ludzi. Około 10<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych liczy się ze zdaniem rodziców, 8,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ze zdaniem księdza, tyle samo osób

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Por. M. Ossowska: Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Warszawa 1963 s. 173—178. Ks. W. Piwowarski: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii. *Studia Warmińskie* III (1966) s. 98—103.

<sup>26</sup> Tamże, s. 98—100. Tenże, Religijność wiejska, jw. s. 19.

ze zdaniem ludzi wierzących, 2,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> liczy się ze zdaniem nauczycieli, a 1,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ze zdaniem kolegów.

Skoro większość młodzieży chce żyć uczciwie, to dużo zależy od tego, jakie życie uważa ona za uczciwe, jakie postawy akceptuje. Z rozmów młodzieży można wywnioskować, że do głównych jej problemów należą sprawy miłości i życia seksualnego.

Około 80<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży katolickiej wypowiedziało się, że nie zgodzi się na życie w małżeństwie bez ślubu kościelnego<sup>27</sup>.

W pedagogice współczesnej zaleca się obecnie dłuższy okres znajomości kandydatów do małżeństwa. Opanowanie popędu seksualnego w tym czasie uważa się za konieczne, „a jest ono tym trudniejsze, im stopień rozwoju emocjonalnego, intelektualnego i społecznego osobnika jest mniejszy”<sup>28</sup>. Wiadomo, że postawy wobec życia seksualnego uwarunkowane są stopniem religijności, ale wysuwane są również hipotezy wskazujące na zależność odwrotną. Np. kobiety o silnej, biochemicznie uwarunkowanej motywacji seksualnej, prawdopodobnie rzadziej stają się gorliwymi katoliczkami, a częściej popadają w konflikty z normami moralnymi i stają się obojętne religijnie, niż kobiety o słabej motywacji seksualnej<sup>29</sup>.

Około 80<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanej młodzieży katolickiej chce brać ślub kościelny, ale tylko 29,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> badanych akceptuje katolicką normę czystości przedmałżeńskiej. Tę zaskakującą różnicę wyjaśniła sama młodzież. Okazuje się, że zgadza się ona lub toleruje doraźne współżycie przed ślubem, trwające przez pewien okres, ale nie aprobejuje przedłużania takiej sytuacji na całe życie, lecz uważa, że po pewnym czasie należy wziąć ślub kościelny. Aż 47,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży (najlicniejsza grupa) uważa, że współżycie przedmałżeńskie jest godziwe, jeśli osoby się kochają. Następna grupa, stanowiąca 19,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu, w której dziewcząt jest dwa razy więcej niż chłopców, uważa współżycie takie za niegodziwe ale nie grzeszne. Natomiast 3,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> (sami chłopcy) zrezygnowało widocznie z wszelkiego wysiłku pod tym względem i wyznaje hedonistyczne zasady życia.

Najczęstszym motywem podejmowania życia seksualnego przed ślubem, w rozumieniu 46,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży jest miłość. Niektórzy zaznaczają, że często jest to „miłość chwili” (dz. 18). Dla 23,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży takim motywem jest chęć życia. Pierwszy motyw podkreśla o 16,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> więcej dziewcząt niż chłopców, a drugi o 20,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> więcej chłopców, i ma on u nich prawie takie znaczenie jak miłość. Dla 18,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży głównym motywem współżycia jest zaspokojenie popędu. Inne powody, np. względy zdrowotne, filmy, książki, gazety lub naśladowanie innych, zdaniem 16,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży, również skłaniają do podejmowania przez młodzież współżycia seksualnego przed ślubem. Uczniowie szkoły zawodowej wobec nauczyciela wypowiedzieli się, że w tych sprawach około 80<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży kieruje się miłością, 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub> chęcią zaspokojenia popędu, a 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ciekawością.

Młodzież dostrzega również i wymienia motywy, które ją powstrzy-

<sup>27</sup> Także według badań laickich ponad 70<sup>0</sup>/<sub>0</sub> młodzieży chce brać ślub kościelny. Por. Z. Skórzyńska, jw. s. 92—93.

<sup>28</sup> Z. Włodarski, jw. s. 70, 82.

<sup>29</sup> Por. H. Małewska: Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego. Warszawa 1972 s. 34 i 114—115.

mują od podejmowania życia seksualnego przed ślubem. Ponad 40% młodzieży (o 5,6% więcej dziewcząt niż chłopców) sądzi, że od współżycia powstrzymuje obawa ewentualnych komplikacji życiowych. Następnie 37,5% młodzieży powstrzymuje się od współżycia z szacunku dla ukochanej osoby i jej przekonań. Motyw ten uznaje prawie dwa razy więcej dziewcząt niż chłopców. Wśród badanych jest znaczna większość wierzących i praktykujących, a tylko 18,7% oświadczyło, że od współżycia seksualnego powstrzymują młodzież względy religijne. W świadomości ponad 10% młodzieży, motywem odstręczającym od życia seksualnego jest jego szkodliwość dla zdrowia młodzieży. W innym wywiadzie, wobec nauczyciela, dziewczęta wyznały, że przede wszystkim boją się komplikacji życiowych. Chłopcy w 30% uznali ten sam motyw, ale 25% chłopców podkreśliło szkodliwość dla zdrowia, zahamowanie rozwoju fizycznego i umysłowego, 20% wskazało na obawę przed chorobami wenerycznymi, a 10% uznało, że powstrzymuje wstydlivość. Należy również zwrócić uwagę, że 15% chłopców stwierdziło, iż od współżycia seksualnego nic młodzieży nie powstrzymuje.

Na przekonania młodzieży mogą wpływać te osoby, do których młodzież ma zaufanie. Badani wskazali i ponumerowali kolejno (zaczynając od najbardziej zaufanych) cztery osoby darzone największym zaufaniem. Pomimo głośnego kryzysu rodziny i autorytetów, do osób najbardziej zaufanych 88,1% młodzieży zalicza matkę, a 67% wskazuje na ojca. Jako osobę zaufaną na pierwszym miejscu, matkę wymienia 53,7%, a ojca 15% młodzieży. Matkę znacznie częściej darzą zaufaniem dziewczęta a ojca chłopcy. Jednak zarówno chłopcy jak i dziewczęta najczęściej największym zaufaniem darzą matkę. Trzecią osobą, obdarzoną zaufaniem przez prawie połowę młodzieży jest ksiądz. Następnie prawie 40% młodzieży darzy zaufaniem kogoś z rodzeństwa, prawie tyle samo — przyjaciela lub przyjaciółkę, 26,2% — kolegę lub koleżankę, a 18,1% kogoś z rodziny. Nauczycieli zaufaniem darzy tylko 6,9%, a wychowawców 11,2% młodzieży. Kilka osób wskazało inne osoby obdarzone zaufaniem, np. sympatię. Wobec nauczyciela młodzież oświadczyła, że największe zaufanie ma kolejno do matki, brata, księdza i kolegi.

Ważnym czynnikiem w zachowaniu człowieka jest motywacja; dlatego teraz przystąpimy do omówienia motywów zachowywania lub niezachowywania przykazań, oraz wskazania obowiązków, które młodzież uważa za najważniejsze.

W szerokim znaczeniu motywami moralnymi są wszelkie czynniki, które wyznaczają lub współwyznaczają czyjeś zachowanie<sup>30</sup>. Wiadomo, że młodzież w swoim postępowaniu kieruje się różnymi motywami, ale w tym wypadku istotne jest, w jakim stopniu kieruje się ona motywami religijnymi. Należy jednak pamiętać, że katolicy nie zawsze muszą wyraźnie podawać ściśle religijną motywację swoich czynów. Normalnie wystarcza, gdy podają nawet motywację doczesną, która zawiera się w religijnej, i nie można stawiać jej niżej, niż wyraźne sformułowanie: z racji religijnych. Dowodem odmiennego stanowiska może być jedynie pozytywne i formalne odrzucenie wszelkich uzasadnień religijnych<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Por. M. Ossowska: *Motywy postępowania*. Warszawa 1949 s. 24.

<sup>31</sup> Por. A. Stanisławski: *Moralność jako wskaźnik religijności*. *Roczniki Filozoficzne* XIV (1966) z. 2 s. 112.

W świetle poprzednich przekonań młodzieży, zaskakujące wydaje się oświadczenie 70% badanych, że głównym motywem zachowywania przykazań jest dla nich miłość Boga. Ponad połowa młodzieży (częściej dziewczęta) motyw ten stawia na pierwszym miejscu. Drugim motywem, podkreślanym przez 38,8% młodzieży, a przez 45,3% dziewcząt, jest lęk przed karą Bożą. Następnie 34,4% młodzieży w zachowywaniu przykazań kieruje się opinią ludzi, ponad jedna czwarta młodzieży kieruje się życzeniem Kościoła, 21,9% (częściej chłopcy) dobrem społecznym, a jedna piąta badanych (częściej dziewczęta) kieruje się własną korzyścią. Dla 10% młodzieży motywem zachowywania przykazań jest lęk przed wyznawaniem przekroczeń na spowiedzi, a dla 8,1% lęk przed piekłem. Inni twierdzą, że kierują się „sumieniem” (ch. 17), „jeśli złamię, jest mi przykro, źle” (dz. 18), lub „moralnością i uczciwością” (ch. 19).

Podstawą zachowywania przykazań Bożych — jak się okazuje — u znacznej większości młodzieży szeroko pojęta motywacja religijna. Jednak pewna część młodzieży, zwłaszcza obojętnej, z różnych racji nie zachowuje przynajmniej niektórych przykazań Bożych. Najczęstszym motywem takiej postawy, występującym u 26,9% młodzieży jest korzyść własna. Jak wyżej zaznaczono, podobna co do wielkości grupa z tego samego powodu zachowuje przykazania. Jest więc bardzo prawdopodobne, że ta grupa, a więc mniej więcej jedna czwarta młodzieży zachowuje lub nie zachowuje przykazania Boże zależnie od tego, czy w danej chwili to zachowanie wydaje się jej korzystne czy nie. Drugi motyw, którym kieruje się jedna piąta młodzieży, to lekceważenie nakazów religii, a trzeci, którym kieruje się 9,4% młodzieży (prawie wyłącznie dziewczęta), to przekonanie że są to tylko nakazy Kościoła, aby ludzi trzymać w posłuszeństwie. Ciekawe, że nikt nie podkreślił, iż nie zachowuje przykazań z tego powodu, że Boga nie ma. Po 1,9% stwierdziło, że nie zachowuje przykazań, bo Bóg się tym nie interesuje, bo to wymyślili księża. Wśród innych powodów podawano również słabość i zapomnienie.

Dekalog jest bardzo ogólnym zestawieniem obowiązków chrześcijanina. Przedstawiono więc młodzieży szerszy katalog różnych obowiązków i zachowań, z możliwością wyboru i hierarchicznego uszeregowania pięciu najważniejszych w postępowaniu człowieka. Zdecydowanie najczęściej jako najważniejsze wymienia młodzież obowiązki rytualne. Prawie 70% badanych za jeden z najważniejszych obowiązków uważa uczęszczanie na Mszę św., następnie 67,5% wymienia przystępowanie do spowiedzi i Komunii św., a 64,4% miłowanie Boga. Odmawianie modlitwy podkreślone zostało przez 56,2% młodzieży. Obowiązki wobec bliźnich wymieniane były przez mniejsze grupy badanych. Wśród najważniejszych obowiązków i zachowań 55% młodzieży wymieniło pomaganie bliźnim, ponad 40% — nie wyrządzanie bliźnim krzywdy, a 21,9% — zakaz kradzieży mienia społecznego. Jedna trzecia młodzieży, a więc grupa dość liczna, za jeden z najważniejszych obowiązków uznała poszukiwanie prawdy, ponad 21% badanych wymieniło walkę z ciemnotą o wolność uciśnionych, prawie 12% — szerzenie oświaty i propagowanie naukowego światopoglądu, ponad 10% pracę naukową, a tylko 6,9% wymieniło pracę społeczną. Przestrzeganie VI przykazania czystości za jeden z najważniejszych obowiązków uznało tylko 15% młodzieży. Wśród innych ważnych obowiązków wymieniono też „wychować potomstwo” (ch. 18).

Zestawiając powyższe postawy dziewcząt i chłopców można zauwa-

żyć, że dziewczęta częściej podkreślają miłowanie Boga, odmawianie modlitwy, przestrzeganie VI przykazania (dwukrotnie częściej), poszukiwanie prawdy, szerzenie oświaty, oraz walkę z ciemnotą o wolność uciśnionych. Chłopcy natomiast częściej niż dziewczęta wymieniają nie wyrządzanie bliźnim krzywdy, pomoc bliźnim, zakaz kradzieży mienia społecznego i pracę naukową (dwukrotnie częściej). Jako obowiązek najważniejszy na pierwszym miejscu ponad jedna czwarta młodzieży stawia miłość Boga, a 13,8% — odmawianie modlitwy. Nikt na pierwszym miejscu nie umieścił przestrzegania VI przykazania, pracy społecznej ani szerzenia oświaty.

Wśród pozytywnych zachowań moralnych, a nie należących do praktyk rytualnych, najczęściej podkreślana jest pomoc bliźnim. Ponad 65%, a więc grupa najliczniejsza, pomaga swoim rodzicom. Jedna trzecia młodzieży pomaga rodzeństwu, a prawie taka sama co do wielkości grupa pomaga bezinteresownie kolegom i koleżankom. Ludziom znajomym pomaga prawie 22%, a nieznanym około 15% młodzieży. Krewnym pomaga mniej więcej tyle samo młodzieży co ludziom nieznanym. Znalazła się również niewielka, stanowiąca 4,4% ogółu, grupa młodzieży, która nie pomaga nikomu. Chłopcy zdecydowanie częściej niż dziewczęta pomagają rodzicom, krewnym i ludziom znajomym. Natomiast dziewczęta częściej pomagają ludziom nieznanym.

Przejawami negatywnych zachowań moralnych, znanymi w naszym kraju są między innymi: nieuszanowanie mienia prywatnego i społecznego oraz pijaństwo. Niszczenie „dla draki” mienia społecznego stwierdza 56,2%, a mienia prywatnego 34,4% młodzieży. Fakty niszczenia różnego rodzaju mienia stwierdza więcej chłopców niż dziewcząt, a więc prawdopodobnie w ich towarzystwie częściej się one zdarzają. Jedna trzecia młodzieży oświadczyła, że wśród niej nie zdarza się niszczenie mienia społecznego lub prywatnego. Respondenci twierdzą, że ich rówieśnicy niszczą mienie z zazdrości, lub z chęci popisania się odwagą. Fakty takie oceniają surowo: „jest to strasznie dziecinne i głupie” (dz. 18), „wandalizm” (dz. 18).

Tab. 4. Częstotliwość picia alkoholu

	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	L	%	L	%	L	%
przed kilkoma dniami	24	36,9	24	25,5	48	30,0
przed tygodniem	6	9,2	7	7,3	13	8,1
miesiąc temu	5	7,7	14	14,7	19	11,9
kilka miesięcy temu	15	23,1	21	22,1	36	22,5
przed rokiem	5	7,7	7	7,3	12	7,5
nigdy	8	12,3	20	21,0	28	17,5
brak odpowiedzi	2	3,1	2	2,1	4	2,5
Razem	65	100,0	95	100,0	160	100,0

Całe społeczeństwo wychowuje młodzież, a w naszym kraju spożywa ono niestety duże ilości napojów alkoholowych; trudno więc się dziwić, że młodzież podąża za pijaństwem dorosłych. W zbiorowych wywiadach, przeprowadzanych przez księdza lub instruktora praktyki, młodzież



stwierdzała, że 15—20% młodzieży często pije alkohol, 60—65% pije od czasu do czasu, a około 20% wcale nie spożywa alkoholu.

Z wypowiedzi młodzieży przedstawionych w tabeli 4 wynika, że średnio co ósmy chłopiec i co piąta dziewczyna, nigdy nie piją alkoholu. Ogółem nigdy nie spożywa alkoholu 17,5% młodzieży. Przed rokiem, a więc dawno, piło alkohol 7,5% badanych, kilka miesięcy temu — 22,5%, a miesiąc temu prawie 12% młodzieży. Częste picie alkoholu prawie o połowę częściej zdarza się wśród chłopców niż wśród dziewcząt. Przed tygodniem piło alkohol 8,1% a przed kilkoma dniami 30% młodzieży.

Ponad połowa młodzieży, która pije alkohol, była już w swoim życiu pijana. Jeden raz upiło się niewiele ponad 10% młodzieży, od 2 do 5 razy — 13,1%, a 1,9% badanych upiło się już 10 lub więcej razy. Jedną piątą młodzieży, a w grupie tej znalazło się 35,4% chłopców i 10,5% dziewcząt, stanowią osoby które były już pijane, ale nie podały ile razy to się zdarzyło. Natomiast nigdy jeszcze nie upiło się 47,5% młodzieży; jest wśród nich 33,9% chłopców i 57% dziewcząt.

Picie alkoholu może być przyczyną konfliktów młodzieży z otoczeniem, a zwłaszcza z rodzicami. Częściej w konflikty z rodzicami wpadają dziewczęta, a prawie jednej trzeciej z nich chodzi przeważnie o sprawy osobiste, sprawy miłości lub poglądy młodzieżowe. Chłopcy natomiast częściej wpadają w konflikty, które dotyczą nauki i wykształcenia. Prawie jedna trzecia młodzieży (40% chłopców i 25,3% dziewcząt) nie wpada w konflikty z rodzicami.

Podsumowując stan moralności katolickiej młodzieży dojeżdżającej, należy stwierdzić, że jej poziom jest bardzo zróżnicowany. Normy moralne akceptuje i wypełnia od 30 do około 80% młodzieży. W postępowaniu moralnym stara się młodzież przede wszystkim o uczciwość, chociaż czasem swoiście ją pojmuje. Cele życiowe badanej młodzieży przeważnie utożsamiają się z zadaniami chrześcijan, a najczęściej podkreślane jest szczęście w małżeństwie i zbawienie. Pewne niekonsekwencje występują w zakresie moralności seksualnej. Około 80% badanych nie zgadza się na życie w małżeństwie bez ślubu kościelnego, ale tylko około 30% akceptuje katolicką normę czystości przedmałżeńskiej. Najczęściej uważają, że motywem podjęcia współżycia seksualnego przez młodzież jest miłość, a jest ono godziwe pod warunkiem, że osoby się kochają i później wezmą ślub kościelny. Motywem zachowywania przykazań najczęściej jest miłość Boga, a niezachowywania — korzyść własna. Najliczniej preferowane są obowiązki kultowe, ale młodzież udziela również bezinteresownej pomocy innym osobom. Mniej więcej połowa młodzieży stwierdza niszczenie mienia społecznego lub prywatnego, oraz przyznaje się do częstego picia alkoholu. Częściej alkohol piją chłopcy, ale 17,5% młodzieży nigdy nie piło alkoholu a 47,5% nigdy się nie upiło. W konflikty z rodzicami wpada około 60% młodzieży, częściej dziewczęta.

## V. STOSUNEK DO KOŚCIOŁA I DUCHOWIEŃSTWA

Obok wierzeń, praktyk religijnych i moralności, kryterium religijności jest także stosunek człowieka do instytucji religijnych, a zwłaszcza

<sup>32</sup> Por. ks. W. Piwowarski: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 1 s. 158.

do kapłaństwa<sup>32</sup>. Po kolei więc przeanalizujemy, czy młodzież za potrzebne uważa pośrednictwo Kościoła i kapłana, jakie wymagania stawia księżom i jak ocenia pójście za powołaniem duchownym.

Ponad połowa młodzieży twierdzi, że Kościół jest konieczny ludziom do zbawienia. Zaś potrzebę Kościoła, razem z poprzednią grupą, akceptuje aż 95% młodzieży. Wyraźnie natomiast potrzebę Kościoła odrzuca 3,1% młodzieży.

Chociaż młodzi ludzie przeważnie krytycznie odnoszą się do dorosłych, to jednocześnie w głębi swojej duszy tęsknią za autorytetem, potrzebują roztropnego doradcy, przewodnika, na którym mogliby się oprzeć<sup>33</sup>. Ponad 80% młodzieży stwierdza, że w jej stosunku do Boga potrzebne jest pośrednictwo księdza. Prawie 60% potrzebuje księdza jako nauczyciela wiary, 17% jako kierownika ducha, 14,4% młodzieży potrzebuje księdza do udzielania sakramentów, a 8,3% do odprawiania nabożeństw. Prawie 14% młodzieży uważa, że pośrednictwo księdza w stosunku do Boga jest niepotrzebne.

Na religijność młodzieży wpływają różne czynniki zewnętrzne, np. kultura masowa poprzez radio, prasę i telewizję lub przynależność do organizacji społecznych<sup>34</sup>. U młodzieży wierzącej pod wpływem naporu treści laickich lub antyreligijnych powstają trudności w wierze. Dlatego najczęściej młodzież potrzebuje księdza jako nauczyciela wiary. Ponad 73% młodzieży chciałoby się radzić księdza właśnie w sprawach wiary. Następnie prawie jedna czwarta młodzieży skłonna jest radzić się księdza w sprawach małżeństwa i 17% w sprawach moralnych. W sprawach konfliktów rodzinnych radziłoby się księdza tylko 8,8%, w innych sprawach 5,6%, a w sprawie wyboru zawodu 1,9% młodzieży. Praktycznie z porad księży korzysta dużo mniej osób, często dlatego, że młodzież nie chce naprzykrzać się księżom: „to jest krępujące — nas jest tak wielu a księży mało” (dz. 18). Tylko 2,5% młodzieży (sami chłopcy) nie chce radzić się księży w żadnych sprawach. Są to przeważnie zobojętniali, którzy argumentują następująco: „umiem myśleć, mam poradę u rodziców, zawsze wychodzę dobrze” (ch. 18), „mogę radzić się człowieka bez względu na to, czy jest księdzem czy kosmonautą” (ch. 20).

A więc 100% dziewcząt i ponad 90% chłopców chce radzić się księży, prawie wyłącznie w sprawach wiary i moralności. Stan taki świadczy o specjalnym znaczeniu księży w obecnych czasach i o wielkim zaufaniu do nich<sup>35</sup>. Jednocześnie jest to przejaw nowego typu religijności tej młodzieży. Współczesna młodzież katolicka potrzebuje kapłana duszpasterza, który potrafi umacniać jej wiarę i kierować ku Bogu, a nie oczekuje od niego innej działalności<sup>36</sup>.

O stosunku młodzieży do księży świadczą także spotkania z nimi. Z proboszczem spotyka się 64,4%, a z katechetą 57,5% młodzieży. Nato-

<sup>33</sup> Por. A. Kamiński: Dążenia życiowe współczesnej młodzieży na tle przemian w kulturze. *Zeszyty Naukowe KUL* IV (1961) nr 4 s. 168. Ks. O. Nassalski, jw. s. 276.

<sup>34</sup> Z wypowiedzi wynika, że radio i telewizja wpływają na wiarę 23,8% młodzieży oraz na moralność 56,2% młodzieży. Tylko około 10% badanych uświadamia sobie wpływ przynależności do organizacji społecznych na ich religijność.

<sup>35</sup> Por. E. Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże. *Studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa 1965 s. 393.

<sup>36</sup> Por. ks. W. Piwowarski, *Postawy katolików*, jw. s. 203.

miast co tydzień z proboszczem i katechetą spotyka się ponad 36% młodzieży. Szczególnie z katechetą dziewczęta spotykają się częściej, co odpowiada różnicy w uczęszczaniu na katechizację. 10% młodzieży, w tym trzy razy więcej chłopców niż dziewcząt, spotyka się przy różnych okazjach z innymi księżmi, np. „w poczekalniach” (ch. 18), „podczas wizyty na Boże Narodzenie” (dz. 18), „tylko na spowiedzi” (dz. 18).

Młodzież ma wielkie zaufanie do księży, potrzebuje ich, ale stawia im również wysokie wymagania dotyczące ich walorów osobistych i pracy kapłańskiej. Jedna czwarta młodzieży nie widzi u księży żadnych wad. Prawie 12%, a dziewczęta dwa razy częściej niż chłopców razi materializm i chciwość duchowieństwa. Około 10% młodzieży uważa, iż poważną wadą księdza jest jego zbyt duża powaga. Prawie 30% badanych wskazywało na inne wady księży, np. „nie przekonanie o tym co wygłasza, powierzchowna wiara, korzyści materialne” (ch. 17), „nie umie porozumieć się z ludźmi” (dz. 16), „gdy jest fałszywy, np. na kazaniu każe nie pić, a sam pije” (dz. 16), „gdy w gronie ludzi pali papierosy” (dz. 17), „interesowanie się kobietami” (dz. 18), ale również „wstydlivość” (dz. 17), a nawet „nakłanianie do wiary” (dz. 18).

Prawie jedna trzecia młodzieży nie potrafiła określić wad ani zalet księży. Ponad 28% młodzieży (dziewczęta o połowę częściej niż chłopcy) wymaga, aby ksiądz był przede wszystkim uczciwy i sprawiedliwy; powinien „przestrzegać 10 przykazań” (ch. 20), prowadzić „właściwy sposób bycia, godny księdza, sumienny, mniej pilnujący swej kiesy, co się zdarza zbyt często” (ch. 19). Wymaganie wyraźnie dotyczące wiary postawiło 21,2% młodzieży; dobry ksiądz powinien wierzyć i być nauczycielem wiary, „powinien umieć przekonać ludzi o tym, co mówi” (ch. 17), „umieć podejść do każdego człowieka, zarówno wierzącego jak i niewierzącego” (dz. 19), powinien „ładnie wygłaszać kazania” (dz. 17), oraz mieć „dobry stosunek do młodzieży, dobrze organizować naukę religii” (ch. 19). Ponad 13% młodzieży wymaga, aby ksiądz był dobry, kochający i cierpliwy, a taka sama grupa oczekuje od niego zrozumienia i wyrozumiałości (w grupie tej jest trzy razy więcej dziewcząt niż chłopców). Tylko 8,1% badanych wprost zaznacza, że ksiądz ma być pobożny, z powołania. Około 7% młodzieży żąda, aby ksiądz był inteligentny i wszechstronny, i tyle samo osób chce aby pomagał on innym. Prawie 10% dziewcząt zaznaczyło, że ksiądz powinien być przyjemny i przystojny. Również tylko one (4,2%) wymieniły zaletę pracowitości. Ponad 4,4% młodzieży chce, aby ksiądz był ludzki, a 3,1% wymaga od niego skromności. Trzyście procent młodzieży wymienia inne jeszcze zalety, którymi powinien odznaczać się dobry ksiądz; chcą oni, aby ksiądz był „moralny wobec młodzieży” (ch. 16), ale również wesoły, towarzyski, „jak przyjaciel każdego człowieka” (ch. 17).

Młodość, to okres trudności, kryzysów i konfliktów z otoczeniem, które wbrew pozorom najczęściej nie pochodzą ze złej woli młodzieży. Młodzież rozgląda się wtedy za wzorcami moralnymi, często wśród księży szuka doświadczonych przewodników, przyjaciół, którzy będą mieli dla niej dużo wyrozumiałości, cierpliwości i pomogą jej przebrnąć przez ten trudny okres<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Por. ks. J. Biernat: *Ksiądz katecheta w opinii młodzieży*. Wrocław 1970 s. 156 (Maszynopis — Archiwum KUL). Ks. E. Frankowski, jw. s. 150—151. Ks. W. Piwowarski, *Postawy katolików*, jw. s. 215.

Młodzież obserwuje i ocenia pracę duszpasterską, a czasem wysuwa swoje postulaty pod adresem księży, organizacji życia parafialnego, kazań lub katechizacji. Ponad 68% młodzieży, a chłopcy częściej, zgadza się bez zastrzeżeń z treścią nauki religii, „bo jeżeli coś wynika, to ksiądz od razu nam konkretnie wytłumaczy” (dz. 18), „wszystko poruszane na religii jest prawdą” (dz. 16). Ponad 20% badanych (dziewcząt dwa razy więcej niż chłopców) zgadza się częściowo z tym co słyszy na lekcjach religii, a nie ma ani jednej osoby, która z treścią nauki religii nie zgadza się całkowicie.

Niektórzy uważają, że księża nie poruszają na religii i w kazaniach pewnych ważnych, interesujących młodzież spraw. Ponad 12% młodzieży (częściej dziewczęta) stwierdziło, że za mało poruszane są problemy młodzieżowe, sprawy życia seksualnego, miłości i małżeństwa. Jednak największa grupa wypowiadających się (około 17%) stwierdziła, że księża już poruszają na religii wszystkie ważne tematy.

Podobnie 15,6% młodzieży uznało, że w kazaniach poruszają księża wszystkie ważne sprawy. Zaś 10% uważa, że nie poruszają spraw współczesnych, młodzieżowych, a 8,8% — że nie mówią o życiu seksualnym i miłości. Ponad 13% młodzieży postuluje, aby w kazaniach poruszać inne tematy, np. „szkodliwość nikotyny, wódki, narkotyków” (ch. 17), „chrzest, ponieważ młodzież często zostaje rodzicami chrzestnymi” (dz. 17), lub zagadnienie „polityka a religia” (dz. 17). Inni wskazywali na brak nauk o grzechach, o życiu pozagrobowym, o niebie, o misjach. Wielu nie potrafiło wskazać tematów nie poruszanych w kazaniach, a jedna osoba oświadczyła, że „jeżeli jeszcze nie poruszyli, to na pewno poruszą, bo co niedziela to jest inne kazanie, dlatego też te sprawy wyjdą same” (dz. 18).

Większość młodzieży albo nie interesuje się organizacją życia parafialnego, albo jest z niej zadowolona, gdyż tylko 18,7% badanych uznało, że w ich parafiach należy wprowadzić pewne zmiany. W tym 8,1% młodzieży żąda zmian gospodarczych, a najczęściej podnoszona jest sprawa budowy, odbudowy lub odnowienia kościoła parafialnego; domagano się również, aby „powiększyć salę dla młodzieży, sprowadzić więcej pomocy bardziej zbliżających do Boga” (dz. 17). Ponad 10% młodzieży postuluje wprowadzenie innych zmian, np. „zmniejszyć sprzedaż alkoholu” (dz. 16), „żeby były zakonnice” (dz. 17), „aby było więcej księży” (dz. 16). Prawie jedna czwarta młodzieży sądzi, że w ich parafiach nie potrzeba wprowadzać żadnych zmian.

Społeczeństwo współczesne chce mieć dobrych księży. Jednakże kiedy ktoś się zdecyduje i chce wstąpić do seminarium duchownego lub zakonu, często nawet w katolickich rodzinach urządza się sceny płaczu i długotrwałe przekonywania, mające na celu zmianę decyzji kandydata. Zazdriwieni rodzice, rodzeństwo, przyjaciele lub koledzy nie mogą wnikać w duszę młodego człowieka, nie mogą go zrozumieć, więc „dobrze radzą”, aby wybrał sobie inne, może łatwiejsze a może bardziej zwyczajne, przeciętne życie. Postawa taka jest również udziałem badanej młodzieży; prawie wszyscy młodzi ludzie potrzebują kapłanów, ale sami przeważnie nie chcą nimi być.

Około jedna trzecia młodzieży twierdzi, że w dzisiejszych czasach warto zostać księdzem. Swoje przekonanie szeroko oni uzasadniają: „dlatego, że ludzie coraz bardziej odwracają się od Kościoła, to potrzeba więcej księży” (dz. 18), „żeby nawrócić do wiary wielu ludzi” (dz. 16), „sta-

nowisko księdza pozwala pokutować za wielu niewierzących ludzi" (dz. 15); dla innych atrakcją jest „możność mówienia kazań, kontakty z młodzieżą" (dz. 17), ale świadomi są także, iż życie w stanie duchowym „jest trudne, wymaga wiele pracy" (dz. 16). Tylko 6,2% młodzieży sądzi, że nie warto zostać księdzem, a często wypowiedziana jest opinia, że „księdzem zostać jest zaszczyt, ale ja np. nie chciałbym" (ch. 18). Natomiast pójście za powołaniem zakonnym akceptuje tylko 10% młodzieży, a taka sama grupa sądzi, że nie warto dzisiaj zostać zakonnikiem. Typową we współczesnych czasach jest ta oto wypowiedź: „uważam, że nie poświęciłabym się aby pójść do zakonu, choć wierzę" (dz. 17). Charakterystyczne, zwłaszcza wśród chłopców, jest bardzo duże niezdecydowanie (około 70% badanych) w tej sprawie. Nie udzielają oni odpowiedzi na to pytanie, albo oświadczają, że nie wiedzą czy warto zostać księdzem lub zakonnikiem: „pod jednym względem można i warto zostać, pod innymi nie" (ch. 16), „to zależy od zainteresowań — jeśli człowiek pragnie tego, powinien zostać księdzem" (ch. 17).

Reasumując można więc ogólnie stwierdzić, że około 90% młodzieży uznaje potrzebę Kościoła i pośrednictwa księży w stosunku do Boga. Prawie wszyscy uznają autorytet księdza w sprawach wiary i moralności. Mają do księży wielkie zaufanie, ale stawiają im również wysokie wymagania moralne, intelektualne i duchowe. Zgadniają się z treścią nauki religii, ale jednocześnie postulują, aby w kazaniach i na religii więcej uwzględniać tematy młodzieżowe, zwłaszcza o miłości. Konkretnymi przejawami życia parafialnego, jego organizacją, interesuje się dużo mniej osób. Pójście za powołaniem zakonnym akceptuje 10%, a za powołaniem kapłańskim ponad 30% młodzieży.

#### ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było przedstawienie na przykładzie określonej zbiorowości, stanu religijności katolickiej młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich. Wyniki badań w pełni potwierdzają słusność przyjętych na wstępie hipotez.

Badana młodzież dojeżdżająca jest w ogromnej większości wierząca, praktykująca i związana z Kościołem. Jednak religijność tej młodzieży jest w swoich przejawach wyraźnie zróżnicowana. Najwięcej młodzieży wypełnia praktyki religijne, a najmniej spośród nich akceptuje katolickie zasady moralne. Niepokojący jest fakt łamania przez dużą część młodzieży niektórych norm moralnych, gdyż zgodnie ze znanymi procesami, prowadzi to bardzo często do modyfikacji lub odrzucenia tych norm<sup>38</sup>. Niezharmonizowane w pełni i niepogłębione przekonania religijne, a dość licznie spełniane praktyki, zwłaszcza obowiązkowe — to przejawy religijności formalnej, tradycyjnej. Religijność badanej młodzieży charakteryzuje się również luźnym powiązaniem wyznawanych prawd wiary z życiem codziennym. Młodzież czuje się przywiązana do Kościoła, ceni jego wartości, ale nie angażuje się aktywnie w jego życie i często nie wykazuje się konsekwentną postawą katolicką. Jednak omawiana młodzież

<sup>38</sup> Por. H. Małowska: Potrzeba harmonii między uznawanymi normami a postępowaniem. W: Moralność i społeczeństwo. Warszawa 1969 s. 295.

mając wiele możliwości poznawania różnych środowisk i problemów często głębiej przemyśla swój stosunek do religii. Świadczą o tym choćby podawane przez młodzież uzasadnienia swoich postaw religijnych lub przeżywane trudności religijne. Niektórzy akceptują tylko te prawdy wiary, normy moralne i praktyki, co do których są przekonani, które uznają za słuszne.

Dziewczęta prezentują na ogół wyższy poziom religijności niż chłopcy. Przewaga ta zaznacza się prawie we wszystkich przejawach życia religijnego, jedynie w dziedzinie moralności poziom się wyrównuje, a nawet pod niektórymi względami moralność chłopców jest wyższa niż dziewcząt. Okazuje się więc, że w postawach religijnych dziewcząt częściej niż chłopców spotyka się rozbieżność między przekonaniami i praktykami a moralnością.

Artykuł ma charakter socjograficzny, więc przedstawia jedynie faktyczny stan religijności badanej młodzieży dojeżdżającej a nie podaje wskazań pastoralnych. Z przedłożonych jednak wyników badań odpowiednie wnioski praktyczne mogą wyciągać duszpasterze, wychowawcy i wszyscy zainteresowani religijnością młodzieży.

#### DIE RELIGIOSITÄT DER ZU DEN BERUFS- UND OBERSCHULEN ZUREISENDEN CHULJUGEND — EINE AM BEISPIEL VON WĘGORZEWO ERARBEITETE SOZIOGRAPHISCHE STUDIE

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die Aufgabe des Aufsatzes ist die Darstellung des Zustandes der Religiosität der zu verschiedenen Ober- und Berufsschulen zureisenden Schuljugend. Darin wird die das ganze Jahr hindurch zur Schule zureisende und durch ihre Wohnung oder ihre Schule mit Węgorzewo (Angerburg) verbunden Schuljugend einer erschöpfenden Untersuchung in der genannten Hinsicht unterzogen. Fast alle Befragten wohnten im ehemaligen Kreise Węgorzewo, dem nordöstlichen Teile der Diözese Ermland.

Es wurde angenommen, dass der Stand der Religiosität der Jugend in ihren einzelnen Erscheinungsformen nicht ein und derselbe ist und dass er je nach der Geschlechtsstruktur sich als differenziert darstellt. Die Ergebnisse der angestellten Untersuchung haben diese Annahmen bestätigt.

Gegen 90% der Jugend hält sich für gläubig, aber ihre religiösen Überzeugungen sind nicht ganz kohärent. Die einzelnen Glaubenswahrheiten werden zu 36% bis 71% von der Jugend akzeptiert. Je praktischer aber die im Leben verpflichtende Glaubenswahrheit ist, desto öfter wird sie verneint. Verschiedene Glaubenswahrheiten werden von 2% bis 33% der Jugend negiert. Gross ist auch die Zahl derer, die im bestimmten religiösen Fragen keine präzisierten Anschauungen haben (24% bis 61% der Befragten).

Unter den verschiedenen Erscheinungsformen der Religiosität der Jugend stehen religiöse Praktiken obenan. Systematisch werden die einzelnen verpflichtenden Praktiken von 55% bis 92% der Befragten geübt. Am seltensten dagegen werden von der Jugend katholische Normen der Moral akzeptiert. Für die wichtigsten werden von ihr die Kultusverpflichtungen gehalten. 70% der Jugend behauptet, dass sie sich in ihrem moralischen Verhalten vor allem durch die Liebe zu Gott leiten lasse. Die Moral steht nicht auf einem hohen Niveau. Oft hat die Jugend,

besonders in sexueller Hinsicht, ihre eigenen Moralnormen. Gegen 80% der Jugend ist mit dem ehelichem Zusammenleben ohne kirchliche Trauung nicht einverstanden, aber nur 36% akzeptieren die katholische Forderung der vorhelichen Keuschheit. Fast die Hälfte der Jugend trinkt oft Alkohol und die betreffenden Personen waren schon einst betrunken.

Gegen 90% der Jugend hält an der Notwendigkeit der Existenz der Kirche und der priesterlichen Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen fest. Die Betroffenen haben ein grosses Vertrauen zu den Priestern, sie erkennen ihre Autorität an, besonders in Fragen des Glaubens und der Moral, stellen aber auch hohe Anforderungen an sie. Die Befolgung zum Priesterberuf wird von 30% und die Befolgung zum Ordensberuf von 10% der Jugend akzeptiert.

Die Mädchen stehen entschieden auf einem höheren Niveau der Religiosität als die männliche Jugend. Der Prozentsatz der Mädchen, die die einzelnen Glaubenswahrheiten akzeptieren, ist um fast 10% höher als der Jünglinge. Den Glauben an die Existenz Gottes bekennen sie um 16,5% häufiger als die Jünglinge. Die Mädchen nehmen entschieden zahlreicher zu den religiösen Praktiken teil. Zur hl. Messe z.B. und zum Religionsunterricht kommen systematisch über 40% Jünglinge und ca. 70% Mädchen. Nur hinsichtlich der Moral ist das Niveau der männlichen und weiblichen Jugend im allgemeinen das gleiche. In mancher Hinsicht stehen hierin die Jünglinge höher. Zu Zusammenstössen mit den Eltern z.B. kommt es seitens der Jünglinge von 15% seltener als seitens der Mädchen und hinsichtlich der Moral werden die Gebote des Glaubens von 8,7% mehr Jünglingen als von den Mädchen befolgt. Dagegen findet man unter den Mädchen doppelt so viele, die nicht trinken und sich nicht betrinken als unter den Jünglingen.





## NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA JAKO ZBAWCZY NORMATYW CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA W DOKTRYNIE GRZEGORZA WIELKIEGO

Treść: Wstęp. — I. Naśladowanie jako idea i powinność. — II. Treść naśladowanego wzoru. — III. Zespolenie z ideałem Chrystusowym. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Uważne studium doktryny Grzegorza Wielkiego w problematyce chry-stologicznej ujawnia, jak ważną funkcję historiozbawczą spełnia Chry-stus w chrześcijańskim finalizmie. Jako dawca życia naturalnego i nad-przyrodzonego — dzięki swemu zbawczemu pośrednictwu w akcie wcie-lenia i swej ofiary — otworzył człowiekowi możliwość odnowionego ży-cia, a przez nadprzyrodzoną adopcję stworzył podstawę do pełnego zjed-noczenia z Ojcem Niebieskim.

Grzegorz Wielki rozumie jednak doskonale, że między aktualnym sta-nem człowieka odkupionego a wypełnieniem ostatecznego przeznaczenia, musi się dokonać życie ludzkie. Dla papieża życie ma więc wartość ściśle eschatyczną. W obecnym stanie upadku i odkupienia jest ono przejściem z doczesności do bytowania wiecznego, a codzienna egzystencja nazna-czona jest przemijaniem wiodącym ku śmierci<sup>1</sup>. A więc zdaniem Ojca Kościoła między Bogiem a człowiekiem rozciąga się rzeczywistość, którą on nazywa Boską ekonomią (*dispositio*, *dispensatio*)<sup>2</sup>; jest to rzeczywi-stość „drogi Bożej”, tj. „drogi zbawienia” i „drogi Zbawiciela”, dzięki której Bóg zbliża się do człowieka. Ta droga nacechowana jest łaską Boga i wysiłkiem człowieka, zdążającego ku Bogu. W ten sposób z analiz Grzegorza wyłania się nowa funkcja Chrystusa: jako drogi do Ojca i w tym sensie Zbawiciel jest normą kierowniczą chrześcijańskiego życia,

<sup>1</sup> S. Gregorius Magnus: *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job (=Mor)*, PL 76, 321: „Życie ludzkie po grzechu jest przejściem: przed upadkiem było przeciwnie. Nie jest właściwe mówienie o zmarłych ludach: „przeszli”, lecz „przemijali”, ponieważ nawet żyjąc aktualnie codziennie zmierzamy do celu i prze-chodzimy przez obecne życie jakby pokonując pewną drogę. Dla tych bowiem, co mają umrzeć, życie jest niejako dążeniem ku śmierci. Na ile zaś przeżywamy dni życia jakoby w drodze do wyznaczonego miejsca, na tyle zbliżamy się kroków”.

<sup>2</sup> Analiza terminów: „Pondus”, „dispensatio”, „dispositio”, określających treść zbawczej ekonomii w doktrynie Grzegorza W. zob. M. Walter: *Pondus, Dispensatio, Dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen. Kriens 1941.*

ponieważ jego pośrednictwo umożliwiła grzesznemu człowiekowi „drogę powrotu”<sup>3</sup>.

### I. NAŚLADOWANIE JAKO IDEA I POWINNOŚĆ

Punktem wyjścia całego chrześcijańskiego życia w doktrynie Grzegorza jest zasada Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku. Utrata i odzyskanie tej podstawowej godności to treść całej zbawczej ekonomii Boga. Normowanie chrześcijańskiego życia w aspekcie eschatycznego finalizmu nie może więc opierać się o jakąś godność przypadkową, względnie dobra przemijające, ale o godność i wartość, w jaką Bóg go wyposażył w swej łaskawości. „Nie chcecie myśleć w stosunku do siebie, o tym, co posiadacie, lecz czym jesteście”<sup>4</sup>. To samo spojrzenie obowiązuje w stosunku do bliźnich, w których należy dostrzegać również Boże podobieństwo<sup>5</sup>. Największa bowiem wartość, na jaką musimy być wyczuleni — mówi Grzegorz — to pieczęć Stwórcy, jaką niesiemy w sobie, mimo naszej ludzkiej nędzy<sup>6</sup>. Wraz z podkreśleniem tej normatywnej zasady idzie zachęta, abyśmy codziennie postępowali na drodze Bożej, poruszeni przez święte pragnienia. Bóg zaś nie dopuści do duchowej szkody, jeśli nie oglądając się wstecz będziemy mijali to, co jeszcze pozostało. „Ten bowiem, kto pragnienie niedoskonałych łaskawie rozpala, niekiedy ich umacnia do osiągnięcia doskonałości przez Pana naszego Jezusa Chrystusa...”<sup>7</sup>.

Postulat Grzegorza, by w sposób konsekwentny i stanowczy kroczyć ku niebiańskiej ojczyźnie mając spojrzenie zwrócone na Boga, nie stanowi wyrażenia symbolicznego, gdyż jego aplikacja znajduje swoje ukonkretnienie w Chrystusie, wcielonym Bogu. Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca, podjął naszą, ziemską pielgrzymkę aż do samej śmierci. Jest więc doskonałym przewodnikiem w naszej drodze do Ojca. Chrześcijańskie spojrzenie na Boga realizuje się w śledzeniu Chrystusa ewangelicznego, jego wskazań, jego ducha. W pryzmacie ewangelii dostrzegamy w nim „coś, co nadaje się do naśladowania. Tak bowiem Odkupiciel postępuje, aby swoim przykładem utorować nam drogę, którą za Nim idziemy”<sup>8</sup>. Występuje w tych tekstach wyraźnie często i znamienne podkreślana przez Grzegorza idea naśladowania Chrystusa. Kiedy Job stwierdza: *Vestigia ejus secutus est pes meus* (Jb 33,11), to zdaniem Ojca Kościoła odtwarza on uprzedzająco w duchu profetycznym postawę chrześcijanina, dla którego normą jest postawa Zbawiciela<sup>9</sup>. On też, jak naucza papież, ukazuje nam kres eschatycznego finalizmu. „Tam winniśmy za

<sup>3</sup> Mor XXII, 17, 42 (76, 237): „Ipse quippe adjuvit hominem factus homo, ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum”.

<sup>4</sup> S. Gregorius Magnus: XL Homiliarum in Evangelia libri duo (=HEV) II, 28; PL 76, 1212.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tenże: *Regulae Pastoralis Liber* (=Reg. Past.) III, 12; PL 77, 67: „A jakąż jest godność nasza, jak nie ta, że w glinianych ciałach utworzeni, zostaliśmy jednak stworzeni na obraz i podobieństwo Stwórcy naszego?”

<sup>7</sup> HEV II, 24, 6 (76, 1188).

<sup>8</sup> HEV II, 24, 5 (76, 1187).

<sup>9</sup> Mor XVI, 33, 41 (75, 1141—1142).

Nim dążyć sercem, dokąd, jak wierzymy, ciałem wstąpił. Unikajmy pragnień ziemskich, niechaj nas już nic nie zachwycą na tym nędznym padole, skoro mamy Ojca w niebie. ...kotwicę swej nadziei zarzućcie w wiecznej Ojczyźnie, umacniajcie swego ducha w prawdziwej światłości... I choć jeszcze zatrzymuje nas tutaj słabość ciała, to jednak dążmy za Jezusem krokami miłości”<sup>10</sup>.

L. Weber czyni znamienne uwagę, że choć idea naśladowania Chrystusa występuje bardzo wyraźnie w twórczości Grzegorza W., a także i w jego osobistej pobożności, słowa papieża w tej materii nie znajdowały dostatecznego zainteresowania<sup>11</sup>. Powodem tego jest dość wielkie rozproszenie w dziełach Ojca Kościoła tekstów, traktujących o konieczności naśladowania Chrystusa. Dochodzi do tego pewna krótkość, lakoniczność tych zwrotów. Natomiast cytując przykłady Starego i Nowego Testamentu, poświęca im papież zwykle dłuższe i bardziej zwarte wywody<sup>12</sup>. Prześledzenie jednak tych krótszych czy dłuższych tekstów, pozwala dostrzec wagę, jaką w finalizmie chrześcijańskim przywiązuje on do naśladowania Chrystusa.

Na doniosłą rolę idei naśladowania w chrześcijańskim finalizmie składają się dwa czynniki: teologiczny i psychologiczny.

Czynnik teologiczny, zaczerpnięty prawdopodobnie od św. Augustyna<sup>13</sup> uwydatnia ideę Boga jako „wychodzącego” ku człowiekowi. Bóg ukazał się w świecie jako człowiek nie tylko po to, by go odkupić swoją Krwią, ale również i po to, by przemienić go swoim przykładem<sup>14</sup>. Jest to jeden z aspektów wcielenia, któremu Grzegorz W. poświęca najwięcej uwagi. Bóg przyszedł, aby dać przykład świętego życia na poziomie odpowiadającym dyspozycjom człowieka. Ponieważ w wymiarze doczesnym nie mógł być oglądany w swoim Bóstwie, przyjął postać człowieka, aby być widziany, a widziany być pragnął po to, by można go było naśladować<sup>15</sup>. Myśl ta bardzo ściśle wyrażona jest w jego *Sakramentarzu*, gdzie w prefacji na Boże Narodzenie znajduje się znamieny tekst: *Ut dum visibilter Deum cognoscimus, per hunc invisibilium amore rapiamur*<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> HEV II, 29, 11 (76, 1219). Por. Mor XVI, 33, 41 (75, 1141—42), HEV I, 16, 3 (76, 1136); HEV I, 18, 24 (76, 1151—1153).

<sup>11</sup> Por. L. Weber: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlichen Lebensführung*. Freiburg in der Schweiz 1947 s. 82.

<sup>12</sup> Modelową ilustracją może tu być propagowanie wzoru św. Pawła. Zob. Mor XXX, 13, 47 (76, 549—550); Mor XXXV, 14, 31 (76, 767 B-D); HEz II, 6, 12—13 (76, 1004—1005). Przykład świętych St. Testamentu zob. Mor X, 6, 9 (75, 924 B—925 C).

<sup>13</sup> Racja porządku teologicznego w idei naśladowania była szczególnie droga św. Augustynowi, jak ujawnia to Ep. 147, 22 (CSEL 44, 326—328).

<sup>14</sup> Mor XXX, 24, 69 (76, 562 B-C): „Dlatego też wśród nas stał się człowiekiem, aby nas nie tylko odkupił przelaniem Krwi, ale także dlatego, by nam przekazać swój przykład”. Reg. Past. I, 3 (77, 16 C-D): „Lecz ponieważ przyszedł w ciele, aby nas odkupić nie tylko przez mękę, ale prawdziwie, aby nas pouczyć przez nawrócenie — dostarczając przykładu naśladowcom, nie chciał stać się królem, ale doszedł do cierpienia na krzyż...”.

<sup>15</sup> Mor XXIV, 2, 2 (76, 287 C-D): „Człowiek upadły mógł być odnowiony tylko przez Boga. Jednak ten, który dokonywał odnowy, powinien być widziany, aby ukazując wzór naśladowania mógł odmienić życie po popełnionym złu. Bóg jednak nie mógł być widziany przez ludzi; dlatego stał się człowiekiem, by mógł stać się widzialny”. Mor XXIX, 1, 1 (76, 477 B-C): „W boskim narodzeniu nie mógł być poznany przez rodzaj ludzki; dlatego przyszedł w człowieczeństwie, by będąc widzialny mógł być naśladowany”.

<sup>16</sup> S. Gregorius Magnus: *Lib. Sacram.: Praef. in mane prima Nat. Dom.* (PL 78, 31). Zob. na temat tego dzieła: H. Wilson: *The Gregorian Sacramentary under*

Jak w nauce o kontemplacji, tak i w nauce o naśladowaniu wielką rolę odgrywa u Grzegorza temat światła. Dzięki wcieleniu światło Boże na nowo rozjaśniło umysły ludzkie, aby mogły ująć ową eschatyczną perspektywę swego dążenia ku Bogu<sup>17</sup>. Ojciec Kościoła porównuje w związku z tym Chrystusa do słupa ognistego, który przykładem swego życia oświeca pokutujących grzeszników, podobnie jak słup ognisty na pustyni w nocy oświecał Hebrajczykom drogę<sup>18</sup> do Ziemi Obiecanej.

Drugi czynnik, który w nauce Grzegorza podkreśla wielkie znaczenie naśladowania Chrystusa, jest porządku psychologicznego. Papież doskonale zdawał sobie sprawę z siły oddziaływania przykładu na proces formowania charakteru i cnoty człowieka. Dlatego w wygłaszanych przez siebie homiliach wprowadza krótkie wzmianki o postawach moralnych ludzi świętych<sup>19</sup>; ten motyw kieruje nim przy redagowaniu *Dialogów*<sup>20</sup>, świadomy jest też siły oddziaływania moralnego poprzez lekturę fragmentów z życia świętych biblijnych<sup>21</sup>. Jedno jest znamienne, że przytaczając fakty z życia świętych, czy to czerpane z Biblii, czy z historii Włoch, zawsze wiąże je z osobą Chrystusa. Święci Starego Testamentu odbijają go nie tylko w słowach, ale i w swoich cnotach<sup>22</sup>, a ponieważ przyszli przed Chrystusem — stali się jego zapowiedzią, jak gwiazda zaranna zapowiadająca wzejście słońca (tj. Chrystusa)<sup>23</sup>. Ponieważ zaś Chrystus opuścił ziemię, i przebywa w chwale Ojca, konieczną jest rzeczą — zdaniem papieża — abyśmy rozważali przykład jego doskonałych naśladowców i wzbudzali w sobie coraz to większą miłość do niego<sup>24</sup>. Wzywanie do naśladowania świętych oznacza w nauce Grzegorza pośrednio wzywanie do naśladowania Chrystusa w myśl jasnej zasady, że tylko wtedy osiągamy cnotę, gdy upodobnimy się do Tego, który jest źródłem wszystkich

Charles the Great. London 1915 s. 9. Por. też komentarz do tego tekstu: B. Capelle: La préface de Noël. *Questions liturgiques et paroissiales* 18 (1933) s. 275.

<sup>17</sup> Lib. Sacram., jw.: „quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit”. Zob. H. Wilson, jw. s. 9.

<sup>18</sup> Mor II, 35, 57 (75, 584 A-B): „On jako kolumna obłoku, która poprzedzała lud na pustyni, i w nocy promieniowała potęgą ognia, ponieważ nasz Zbawiciel przez przykład swego postępowania stojąc na czele naśladowców dufnych ze swej sprawiedliwości nie oświeca żadnym światłem, poznających zaś ciemności swoich grzechów napełnia ogniem swej miłości”.

<sup>19</sup> Wydawca „Dialogów” U. Moricca (Gregorii Magni Dialogorum Libri IV. W: Fonti per la storia d'Italia. T. 4. Roma 1924) zestawil listę opowiadań o świętych zebranych z homilii i Dialogów Grzegorza. W 38 homilii na Ewangelię Grzegorza podaje nawet wzmiankę o śmierci swej matki zaczynając w ten sposób: „A że niekiedy umysły słuchaczy bardziej nawracają przykłady dobrych, niż słowa nauczających, chcę wam coś opowiedzieć o tym, co niedawno się stało, aby wasze serca o tyle większym lękiem tego słuchały, o ile przykład jest bliższy”. HEv II, 38, 15 (76, 1290 D).

<sup>20</sup> Dial. I. Prol. (77, 153): „Do ukochania niebieskiej ojczyzny dla wielu ludzi bardziej pomagają przykłady, niż nauki”.

<sup>21</sup> Na temat wpływu budującego czytania biblijnych zgodnie ze stosowaną praktyką Grzegorza W. zob. A. M. Dubarle: Introduction à l'Écriture Sainte. W: Initiation Théologique. Vol. I. Paris 1952 s. 59—63.

<sup>22</sup> Mor IX, 30, 46 (75, 883 C-D).

<sup>23</sup> Mor Praef. 6, 13 (75, 524 B-D). Rozwija tę prawdę szczegółowo wyjaśniając, jakie cechy Zbawiciela zapowiadali poszczególni święci Starego Testamentu. Zob. też Mor X, 18, 34 (75, 940 B-D).

<sup>24</sup> Mor XXIV, 8, 17 (76, 296 A-C). HEv II, 30, 10 (76, 1226): „Choć jednak Boga nie widzimy, mamy coś, co winniśmy czynić, aby oko znalazło drogę, po której swym umysłem możemy dojść do niego. Niezawodnie tego, którego w swej istocie w żaden sposób widzieć nie zdołamy, możemy poznać w jego sługach”.

cnót (miłosierdzia, łagodności, sprawiedliwości, pokory, miłości), pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem<sup>25</sup>.

Każdy więc człowiek o tyle jest święty i doskonały, naucza papież, o ile osiąga podobieństwo do Chrystusa przez udzieloną mu łaskę usynowienia. Łaska ta jest życiem duszy, a osiągnana bywa przez wiarę w Chrystusa. Z łaską zaś związane są cnoty, które człowiek spełnia kierując się wzorem Chrystusa Pana. Tak więc dzięki naśladowaniu dokonuje się jakby wzajemne powiązanie przyczyny i skutku. Naśladowując z jednej strony przykład cnót Chrystusa, upadabniamy się do niego, z drugiej strony, jeżeli jest w nas podobieństwo przez wiarę i łaskę, jesteśmy zdolni spełniać cnoty, których on jest źródłem<sup>26</sup>.

Grzegorz Wielki był przede wszystkim duszpasterzem i moralistą. Dlatego nie poprzestaje na stwierdzeniu faktu, iż Bóg wcielił się w ludzką naturę, by dać przykład człowiekowi, ale podkreśla obowiązek pójścia za tym wzorem. Te wzmianki o powinności naśladowania powracają stale i sygnalizowane są jakby mimochodem<sup>27</sup>. Uwydatnienie obowiązku naśladowania wcielonego Boga nie jest sprowadzeniem treści całego posłannictwa chrześcijańskiego do tej idei. Byłby to wyłącznie „moralizm”, któremu Grzegorz jednak nie hołduje, a moralistyczny ton jego kazań, jak zauważa H. de Lubac, podobnie jak u Orygenesesa, związany jest z charakterem słuchaczy, do których kieruje swe nauki<sup>28</sup>. Ma to również związek z wewnętrznymi wymaganiami religii chrześcijańskiej, w której moralność powinna być uzgodniona z życiem sakramentalnym. Nikt bowiem tak, jak Ojciec Kościoła, nie był świadomy konieczności przejścia od zewnętrznej obserwacji wymagań moralnych do pełnego zharmonizowania działań ludzkich z godnością, jaką człowiek otrzymał w sakramencie chrztu. To też powtarzał często, że sam Chrystus dał przykład zgodności między nauką a moralnością: *quae docuit, fecit*<sup>29</sup>. Członkowie Chrystusa, usynowieni przez jego łaskę, powinni naśladować swoją Głowę<sup>30</sup>.

Można więc powiedzieć, że specyfiką poglądu Grzegorza na ideę naśladowania jest teza, iż danie przykładu przez Chrystusa jest jednym z celów wcielenia i że upodobnienie do Chrystusa powinno się zrealizować tak w płaszczyźnie moralnej, jak i sakramentalnej.

<sup>25</sup> HEz I, 2, 19 (76, 803 D—804 B). Cały ten punkt 19 zawiera eksplikację zasady naśladowania Chrystusa, źródła świętości i cnót.

<sup>26</sup> Mor XXIII, 1, 2 (76, 251).

<sup>27</sup> Mor XVII, 7, 9 (76, 14 C-D); HEz II, 1, 6 (76, 940 B-C); HEv II, 22, 8 (76, 1180 AB); HEv II, 23, 5 (76, 1187 A-B).

<sup>28</sup> Por. H. de Lubac: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950 s. 180. Na str. 178—194 H. de Lubac rozprawiając o „moralizmie” Orygenesesa, podaje 4 paralele z praktyką Grzegorza W.

<sup>29</sup> Mor I, 13, 17 (75, 534 C-D): „Wcielony bowiem Pan osobiście ukazał to, czym nas natchnął; to, co nakazywał przez przykazanie, to sugerował przez przykład”. Do tego HEz II, 1, 10 (76, 943 C-D): „W sobie samym ukazał wszystko, czego nauczał”; HEz II, 2, 6 (76, 952 AB): „ut nos perfecte custodiret, omnia quae docuit ostendit...”; HEv I, 14, 1 (76, 1127): „Fecit quod monuit, ostendit quod iussit”.

<sup>30</sup> HEv II, 32, 5 (76, 1236 B-C): „Jeżeli bowiem jesteśmy członkami najwyższej, Głowy, powinniśmy naśladować Tego, z kim jesteśmy związani”.

## II. TREŚĆ NAŚLADOWANEGO WZORU

Wniosek poprzednich rozważań sugerował myśl papieża, że iść ku Bogu naśladowując Chrystusa, oznacza aktualizowanie mocy chrześcijańskich, złożonych w duszy przez łaskę usynowienia. Ale eschatyczny finalizm tego życia potwierdza się także w pewnej woli postępu, w odwzorowywaniu i rozwoju cnót, jakie dostrzegamy w naszym Zbawicielu. Grzegorz uzasadnia potrzebę wpatrywania się w ten wzór, ponieważ w nim Chrystus objawia normatywną moc swych czynów. W Chrystusie spełniło się przejście od kondycji cielesnej, poddanej męce i śmierci, do duchowej chwały, to zaś jest celem naszej kontemplacji i naszego postępowania: przejście od widzialnego do niewidzialnego, od zewnętrznego do wewnętrznego, od słabego człowieczeństwa do przebóstwienia. Im bardziej rozwija się w człowieku wiara, zrozumienie Pisma Św., tym głębiej przenika on tajemnicę Chrystusa. Grzegorz powołuje się tu na św. Pawła. Ten „orzeł” (*aquila*) życia duchowego, podniesiony do trzeciego nieba — „maluczkiem” nakazuje poznawać Chrystusa nie tyle w jego Bóstwie, ile w jego człowieczeństwie i to ukrzyżowanym (1 Kor 2,2)<sup>31</sup>. Grzegorz jednak nie twierdzi, że odmienna jest droga naśladowania dla doskonałych (*perfecti*) i maluczkich (*parvuli*). Jest to tylko kwestia zaakcentowania raz cechy Boskości, innym razem cechy człowieczeństwa. Wszyscy bowiem powinni kontemlować te dwie nierozdzielne rzeczywistości w Chrystusie i duchowo łączyć się z płynącymi z nich wymaganiami. Chrześcijanin więc, uczy Grzegorz, zatrzyma się raz przy jego upokorzeniu, kiedy indziej przy jego uwielbieniu, gdyż tak zmartwychwstanie, jak i wniebowstąpienie są dla człowieka motywami eschatycznej nadziei. Bliskie nam człowieczeństwo z chwilą odejścia do Ojca zostało jakby przysłonięte zasłoną Boskiej chwały, ale nie pomniejszyło to realnej i duchowej jego obecności. Podobnie, jak arka zakryta była w świątyni zasłoną, tak Chrystus ukryty jest obecnie w niebie, nie mniej, mówi papież, rozważanie tajemnic jego człowieczeństwa powinno rozwinać w nas pragnienie jego boskości. Spojrzenie, jakie od strony doczesności przenosimy na naszego Pośrednika jest zapoczątkowaniem wizji uszczęśliwiającej<sup>32</sup>.

W cytowanym już poprzednio tekście Grzegorza<sup>33</sup> odnajdujemy całą listę cnót praktykowanych przez Chrystusa, a proponowanych przez papieża jako wzory postaw dla naśladowców Zbawiciela. Jedno jest znamienne w tym zestawie, że Ojcu Kościoła nie tyle chodzi o ścisłe wyodrębnienie tych poszczególnych cnót, ile raczej o cały ich kompleks, tworzących jakby obraz duchowej sytuacji Chrystusa. Tworzy ona model wzorcowy. Niemniej jednak warto uwydatnić niektóre przymioty naszego Zbawcy, podsuwane przez papieża do naśladowania.

a. Św. Grzegorz na pierwszym miejscu wysuwa w Chrystusie „pokorę Boga”. Jednorodzony Syn Boży przyjmuje kształt naszej słabości, a jako Niewidzialny, nie tylko widzialnym się staje, lecz i wzgardzonym. Znosi wszelkie zniewagi, obelgi, cierpienia, aby jako „pokorny Bóg” pou-

<sup>31</sup> Mor XXXI, 52, 104 (76, 630); HEz I, 9, 31 (76, 884).

<sup>32</sup> HEz II, 10, 21 (76, 1070).

<sup>33</sup> Zob. nota 25: HEz I, 2, 19 (76, 803 D — 804 B). Są to cnoty: pokora, posłuszeństwo, cierpliwość, mięstwo.

czyć człowieka i uchronić przed pychą. Pycha bowiem była u początku naszej zguby, więc narzędziem naszego zbawienia stała się „pokora Boga”<sup>34</sup>. Przez ten fakt Chrystus ukazuje nam drogę, którą powinniśmy kroczyć. Jest to *via humilitatis*<sup>35</sup>, *via amaritudinis*<sup>36</sup> albo *districta et aspera Redemptoris via*<sup>37</sup>. Z tego też powodu Grzegorz obdarza Chrystusa tytułem „Króla-pokory”, gdyż przez jego pokorę przyszło do człowieka odnowione życie, a przez naśladowanie tej postawy Chrystusa — to życie jest ochraniające i ocalone<sup>38</sup>, jak mówi: „aby nauczeni pokory przez przykład Stwórcy powstali ci, którzy przez naśladowanie wroga upadli”<sup>39</sup>.

Rola tej cnoty jest dominująca. Grzegorz stwierdza, że „pokora jest matką cnót” i to tak dalece, że wszystkie działania słuszne o tyle zyskują walor pożytku, o ile wyrastają z postawy pokory jako fundamentu. Kto zaś w postępowaniu nie troszczy się o nią, tego wysiłki zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, prowadzą do „ruiny”<sup>40</sup>. Ponadto jest ona owocem właściwego poznania siebie. Wszelki błąd, jak mówi papież, pochodzi z pychy, czyli z błędnego oceniania siebie przez zafałszowane sumienie. Przy takim zaś nastawieniu niemożliwa jest kontemplacja światła Bożej mądrości. „On istotnie oświeca pokornych jasnością swej okazałości, a zaślepia oczy pysznych ciemnością błędu (*per caliginem erroris*)”<sup>41</sup>. Kto więc uważa siebie za mądrego i dopuszcza w swej duszy napuszoną pychę, ten nie może kontemplować Bożej Mądrości, gdyż pozbawiony jest „nauki prawdy”<sup>42</sup>. Omawiana cnota — według Ojca Kościoła — jest oczywistym znakiem wybrania i jej obecność w ludzkim sercu decyduje, że Zbawiciel jest władcą ludzi pokornych<sup>43</sup>. Pokora uzbraja ich przeciw pokusom wyniosłości i godna jest tego, by ją strzec jak oka w głowie<sup>44</sup>. Nade wszystko, jak twierdzi papież, cała wartość pokory płynie z przykładu, jaki nam zostawił Zbawiciel. W jego bowiem życiu widzimy najgłębszy wyraz pokory: upodlenie, oplwanie, zniewagi i haniebna śmierć na szubienicy. Ale przekraczając ten próg unizenia Chrystus osiąga dobra wiecznej chwały. Przestrzega więc Ojciec Kościoła przed pychą, która nie chce dostrzec dróg Bożych. O pysznych pisze dosłownie: „Odrzucając unizenia i zniewagi, które ujawniła osoba Chrystusa, słusznie zgubili obiecane im dobra niebieskie. Pokora daje nam światło zrozumienia, a pycha je zaciemnia. Duch ludzki na tyle traci zdolność przenikania prawdy, na ile się nadyma i napęlnia próżną chwałą”<sup>45</sup>.

<sup>34</sup> Mor XXXIV, 23, 54 (76, 748).

<sup>35</sup> Mor XVII, 7, 9 (76, 15 A-B).

<sup>36</sup> HEv I, 2, 8 (76, 1085 D): „Diverso quippe itinere ambulat, si gaudia delectationesque appetit, cui dux suus viam amaritudinis ostendit”.

<sup>37</sup> HEv I, 3, 4 (76, 1088 C-D): „Postępujemy więc, najdrożsi bracia, surową i trudną drogą Zbawiciela”.

<sup>38</sup> S. Gregorius Magnus: *Epistolarum*. W: *Monumenta Germaniae historica*. T. 1—2. Berlin 1891. Ed. P. Ewald, M. Hartmann, V, 44. Reg. Past. III, 17 (77, 78); Mor XXXIV, 23, 56 (76, 750): „Qui vero sub rege humilitatis militant, semper pavid, atque ex omni latere circumspecti, adversum jacula elationis pugnant...”.

<sup>39</sup> Mor XXXI, 1, 1 (76, 571).

<sup>40</sup> Mor XXXIV, 23, 51 (76, 747).

<sup>41</sup> Mor VI, 37, 58 (76, 763).

<sup>42</sup> HEv I, 20, 3 (76, 1161): „quia superbas mentes veritatis doctrina deserit”.

<sup>43</sup> Mor XXXIV, 23, 56 (76, 750). W tekście tym ukazuje również Grzegorz antycypację tej sytuacji, mówiąc, że szatan („Lewiatan”) jest królem pysznych, a pycha jest znakiem odrzucenia.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Mor XXV, 12, 30 (76, 340 n.).

Aby zachęta do naśladowania pokornego Chrystusa osiągnęła większą skuteczność, Grzegorz powołuje się na przykłady zaczerpnięte ze Starego i Nowego Testamentu. Wykazuje więc, że pokorą płynącą z łaski odznaczał się Dawid wobec Saula<sup>46</sup>, Salomon w swoich przysłowiacz (Prz 9,4)<sup>47</sup>, Łazarz, którego imię Grzegorz tłumaczy jako „wsparty” (*adiutus*) i alegorycznie odnosi je do pogan; pomoc Boża o tyle ich wynosi, o ile mniej ufali oni we własne siły<sup>48</sup>, Piotr, który po zdradzie przeżył żal pełen pokory, Łotr nawrócony na krzyżu; Zacheusz — celnik; Magdalena — pełna miłości i pokory<sup>49</sup>. Wagę przykładu świętych postaci podkreślają te słowa papieża: „Ponieważ zaś słońca sprawiedliwości w jego istocie zobaczyć nie możemy, widzimy góry oświecone jego blaskiem, a mianowicie świętych apostołów, którzy błyszczą cnotami, jaśnieją cudami, których przenika blask wzeszłego słońca... Moc bowiem Bóstwa jest jakby słońcem na niebie; moc Boża w ludziach to słońce na ziemi”<sup>50</sup>.

b. Kiedy Grzegorz Wielki ukazuje wzór pokornego Chrystusa, jest rzeczą zrozumiałą, że powołuje się na jego uniżenie i ofiarę. Dzieło ofiarnej męki ukazywało cnotę cierpliwości i łagodności Zbawiciela, którą papież zaleca rozważać i naśladować. Życie ludzkie bowiem jest też jakby nieustannym Wielkim Piątkiem, gdyż przebiega w boleściach i naznaczone bywa uciskiem krzyża<sup>51</sup>. Ten nacisk u Grzegorza na fakt cierpliwego ponoszenia ofiary przez Chrystusa ma swoje racje psychologiczne w życiu tego Ojca<sup>52</sup>. Wyliczanie cierpień Zbawiciela nosi prawie charakter litanii do męki Pańskiej: wzdardy, fałszywe oskarżenia, policzkowanie, cierniem ukoronowanie, ukrzyżowanie i śmierć, włócznią przebicie<sup>53</sup> — opatrzone jest komentarzem, że przyjęcie cierpliwe tych okropności miało na celu udzielenie człowiekowi dobra. W stosunkowo nielicznych tekstach, mówiących o Eucharystii — jako sakramencie Chrystusowej męki — zachęca wierny lud do naśladowania tej zbawczej postawy Zbawiciela: „Aby w nas sakrament męki Pańskiej nie był bezowocny, powinniśmy naśladować to, co spożywamy i głosić innym to, co czcimy”<sup>54</sup>.

W *Regule pasterskiej* Grzegorza odnajdujemy dłuższy fragment, odnoszący się do Chrystusowej męki. Stanowi on swoiste *improperia* papieża

<sup>46</sup> Mor XXXIV, 22, 42 (76, 741 n.).

<sup>47</sup> Mor XXXIV, 22, 43 (76, 742).

<sup>48</sup> Mor XXV, 13, 34 (76, 341).

<sup>49</sup> HEv II, 25, 10 (76, 1196).

<sup>50</sup> HEv II, 30, 10 (76, 1227); Mor XXX, 1964 (76, 559).

<sup>51</sup> HEz II, 4, 2 (76, 973 C-D): „Unde et ipsa vera Redemptoris nostri passio, et vera resurrectio, figuravit aliquid de suo corpore in diebus passionis suae. Sexta enim feria passus est, Sabbato quievit in supulcro, Dominico autem die resurrexit a morte. Praesens etenim vita nobis adhuc sexta est feria, quia in doloribus ducitur, et in angustiis cruciatur”.

<sup>52</sup> Grzegorz Wielki jest papieżem okresu, naznaczonego cierpieniem z powodu barbarzyńskich najazdów, głodem, epidemią, powodzią. Wystarczy spojrzeć na opis tych klęsk i jego na to reakcję, gdy przerywa swój komentarz do Księgi Ezechiela: Zob. HEz II, 10, 24 (76, 1072 AC). Do tego dochodzi racja osobista: fatalny stan jego zdrowia.

<sup>53</sup> Zob. Mor III, 16, 59 (75, 614 D); Mor XIV, 54, 67 (75, 1074 D); Mor XXXIV, 23, 55 (76, 750 A-B); HEz I, 7, 12 (76, 846 D); HEv I, 2, 8 (76, 1085 C-D).

<sup>54</sup> Mor XIII, 23, 26 (75, 1029 B-C); HEv II, 22, 7 (76, 1178 B-C); HEv II, 22, 8 (76, 1178 D): „Jednakże samo przyjęcie sakramentów naszego Odkupiciela do prawdziwej uroczystości ducha nie wystarczy, jeśli się z nim nie łączą dobre czyny. Na co się bowiem przyda przyjąć jego ciało i krew ustami, a niegodziwymi czynami temu się sprzeciwiać?” Zob. też HEv II, 37, 9 (76, 1279 C-D); Dial IV, 61 (323, 22-324, 3).



i pozwala zrozumieć zarówno osobistą<sup>55</sup> jego sytuację, jak również i zamiar, by zalecać wiernym cnotę cierpliwości, wzorowanej na Chrystusie. Oto jego słowa: „Należy napominać chorych, aby strzegli cnoty cierpliwości, by nieustannie rozważali, ile Odkupiciel nasz wycierpiał od tych, których stworzył”. Bezpośrednio potem następuje wyliczenie wszystkich cierpień Zbawiciela<sup>56</sup>, przy czym znamienne jest zakończenie, ponieważ w formie pytania retorycznego zawarty jest w nim imperatyw postawy cierpliwej: „Dlaczegoż przeto uważa się za rzecz surową, że człowiek znosi od Boga chłostę za złości, jeśli Bóg tak wiele zła zniósł od ludzi za dobroć? Albo kto przy zdrowym rozumie będzie niewdzięcznym za uderzenie, jeśli ten, który tu żył bez grzechu, nie odszedł bez chłosty?”<sup>57</sup>.

To silne zaakcentowanie męki Zbawiciela mogłoby nasuwać myśl, że w pismach Grzegorza mamy pewnego rodzaju antycypację średniowiecznej pobożności chrystologicznej. Można by się przy tym powołać na to, że twórczość tego papieża była w okresie całego średniowiecza intensywnie przyswajana, zwłaszcza w kręgach monastycznych i tego rodzaju teksty mogły wywierać wpływ na duchowość ludzi. Supozycję taką odrzuca stanowczo M. Balsavich, twierdząc, że ogólny charakter duchowości Grzegorza nie identyfikuje się z duchowością właściwą średniowieczu. U papieża kontemplacja skoncentrowana na męce Chrystusa zwraca uwagę na jego Bóstwo. Rozważanie męki ma być moralnym bodźcem naśladowania i miłowania Zbawiciela, który prowadzi duszę do kontemplacji, ale nie jest bezpośrednią inspiracją modlitwy kontemplacyjnej. Cierpienia Chrystusa *opprobria passionis* ujmowane są przez Grzegorza w sposób obiektywny. Więcej tu uwagi spoczywa na samym fakcie cierpień, a nie na ludzkiej lub Chrystusowej reakcji na nie. A więc twierdzenia Grzegorza nie noszą śladu średniowiecznego subiektywizmu i współczucia dla osobistych cierpień Jezusowych<sup>58</sup>. Pogląd Ojca Kościoła na człowieczeństwo Chrystusa jest całkowicie zgodny z doktryną wszystkich Ojców i nie ma

<sup>55</sup> Papież cierpiał wtedy na poważne dolegliwości żołądkowe (por. opis jego choroby w Dial III, 33 (211, 1-221, 3), przez całe życie podlegał ciągłym cierpieniom fizycznym, więc zrozumiałe jest jego skoncentrowanie się na męce Chrystusowej.

<sup>56</sup> Reg. Past. III, 12 (77, 69 C-D): „...iż tak wiele wytrzymał plugawych szyderstw i naigrawań, że wyrwijając z ręki odwiecznego wroga dusze niewolników, otrzymał policzki od urągających; że obmywający nas wodą zbawienia, nie zakrył twarzy swej przed plwocinami wiarołomców; że uwalniający nas swym wstawiennictwem od kar wiekuiстых, w cichości poddał się chłoscie; że wyznaczający nam nie mające się skończyć zaszczyły wśród chórów anielskich, zniósł w twarz uderzenia; że zbawiający nas od ukłue grzechowych, nie wzbraniał się poddać głowy pod ciernie; że upajający nas wieczną słodkością, otrzymał w swym pragnieniu gorzkość żółciową; że ten, który aczkolwiek równy był bóstwem, uczył za nas Ojca, uczczony na szyderstwo, milczał; że przygotowujący życie śmiertelnikom, doszedł aż do śmierci, sam będąc życiem”.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Por. M. Balsavich: The witness of St. Gregory The Great to the place of Christ in prayer. Rome 1959 s. 105 n. Pogląd ten wyklucza też tezę P. Visentina, twierdzącego, że św. Beda, który był bardzo bliski wiekowi św. Bernarda, był w swej duchowości zależny od Grzegorza. Tymczasem u papieża nie ma żadnych elementów z tej ciepłej pobożności do człowieczeństwa Chrystusa, właściwej Bedzie (por. P. Visentin: I fondamenti teologici della vita cristiana secondo S. Beda. Roma 1951 s. 53; dysertacja na Pont. Ath. Anselm. (nicopublikowana). M. Balsavich nie zgadza się też na tezę P. Schmitza: Histoire de l'Ordre de Saint Benoit. 2. Maredsous 1948 s. 243 uważającego, że „...le grand docteur se trouve aux origines de ce vaste mouvement par lequel la dévotion médiévale va s'humaniser de plus en plus”.

w nim żadnej specyfiki średniowiecza. Papież patrzy na człowieczeństwo jako objawiające Bóstwo i między jego poglądem na nie, a cierpieniem ludzkiej natury Chrystusa, jak je widzi Św. Franciszek, jest różnica poważna<sup>59</sup>. Grzegorz przejawia w tym względzie ogólną mentalność w odniesieniu do historii zbawczej, to znaczy podkreśla podwójny fakt: cierpienia Chrystusa jako Boga i cierpienia w jego ludzkiej naturze, która jest bezgrzeszna. Ośrodkiem jego uwagi stanowią nie tyle ludzkie uczucia Chrystusa w męce, ile raczej jego godność Boska i ludzka<sup>60</sup>. Boskość dysponuje człowieczeństwem i oddaje je na mękę dla dobra człowieka<sup>61</sup>.

c. Niezależnie od powyższych rozważań, Grzegorz pragnął swych wiernych zachęcić do praktykowania cierpliwości Zbawiciela. Cnota ta jest „korzeniem i stróżem wszystkich cnót”. Daje bowiem moc wewnętrznej władzy nad sobą („posiadamy nasze dusze”, „nauczymy się panować nad sobą”), spokojnego znoszenia krzywd przez innych, odrzucania urazy. Jej wielkość pomnaża się wtedy, gdy kierujemy się ponadto miłością w obliczu Boga<sup>62</sup>. Cierpienia, które trzeba nam znosić mogą pochodzić z trzech źródeł i wymagają też potrójnej postawy cierpliwości. Źródłami tymi to krzywda ze strony bliźniego, pokusa ze strony szatana i dopust Boży. W przypadku pierwszym należy strzec się zemsty, w wypadku drugim odrzucić upodobanie w pokusie, w trzecim przypadku nie dopuścić do szemrania i buntu<sup>63</sup>. To też papież nawiązując do pochwały cierpliwości danej przez Salomona (Prz 16,32) — głosi, że największym zwycięstwem jest to, „co zawdzięcza się cierpliwości; ona bowiem zwycięża własnego ducha, siebie sama poddaje i przez pokorne znoszenie krzywdy ducha sobie podporządkowuje”<sup>64</sup>. Oczywiście nie wolno przypuszczać, jakoby Grzegorz uznawał tylko cierpliwość ujawniającą się w zewnętrznym akcie znoszenia cierpień. Papież zna ukrytą, wewnętrzną postać cierpliwości, tzw. męczeństwo ducha i o niej daje wykład w homilii, gdy komentuje perykopę ewangeliczną (Mt 20,22-24) o dwóch synach Zebedeusza pragnących pić kielich Chrystusowy<sup>65</sup>.

Wydaje się ważnym podkreślenie, że zachęta do naśladowania cierpliwości Chrystusa w chrystologii Grzegorza naznaczona jest perspektywą finalistyczną i historiozbawczą. Ojciec Kościoła mówi wyraźnie: „Wszyscy więc wybrani, ponieważ są członkami najwyższej Głowy, w swych cierpieniach idą za swą Głową ...i o tyle większą otrzymują za swój czyn nagrodę, o ile większy zysk otrzymała ich cnota z powodu cierpienia...”<sup>66</sup>. Eschatyczny kres cierpień ma więc być przedmiotem cierpliwego wysiłku, wzmocnionego łaską Bożą: „... jeśli patrzycie na chwałę wiecznej nagrody, zniewagi teraz doznane, przykrości wam nie zrobią. ...Szukajcie wiecznych nagród za straty teraz poniesione. Niech jednak żaden z was sobie nie ufa, iż zdoła to osiągnąć własnymi siłami, lecz módlcie się, aby wam to dal ten, który tak czynić nakazuje”<sup>67</sup>.

<sup>59</sup> Por. M. Balsavich, jw. s. 106.

<sup>60</sup> Mor XXIX, 19, 36 (76, 497 B-C); HEz I, 8, 22 (76, 863 n); Ep XI, 27 (2, 292, 16-22).

<sup>61</sup> Mor III, 16, 29 (75, 615 A-C); Mor VI, 18, 32 (75, 747 B-C); Mor XXIV, 2, 3 (76, 288 A-C); Mor XXIX, 19, 36 (76, 497 A-C).

<sup>62</sup> HEv II, 35, 4-5 (76, 1261, 1264).

<sup>63</sup> HEv II, 35, 9 (76, 1264-1265).

<sup>64</sup> HEv II, 35, 5 (76, 1262).

<sup>65</sup> HEv II, 35, 7 (76, 1263).

<sup>66</sup> HEv II, 35, 3 (76, 1261).

<sup>67</sup> HEv II, 35, 9 (76, 1265).

d. Chrystusowy czyn zbawczy, spełniony pokornie i cierpliwie, był owocem posłuszeństwa wobec Niebieskiego Ojca. Grzegorz Wielki zwraca więc uwagę wiernych na Chrystusa posłusznego. Ekonomię zbawczą wypełnia treść posłuszeństwa. Dlatego papież cytuje słowo Chrystusa: „Tego, który przyjdzie do mnie, nie wyrzucę za drzwi, ponieważ przyszedłem z nieba nie po to, by pełnić wolę moją, ale wolę Tego, który mnie posłał”. (J 6,37). Wola Syna Bożego utożsamia się z wolą Ojca i przynosi skutki zbawcze. „Ponieważ jednak pierwszy człowiek — mówi Grzegorz — chciał pełnić swoją wolę, wyszedł z radości raju (Rdz 3,24). Drugi przychodząc dla zbawienia człowieka, gdy ukazał, że pełni nie swoją, ale Ojca wolę, pouczył nas wewnątrznie wytrwania. Ponieważ więc nie swoją, ale wolę Ojca pełnił... przez swój przykład poddaje nas posłuszeństwu, zamyka nam drogę wyjścia” [z raju — przyp. mój]. Nawet wtedy, gdy będzie dysponował jako najwyższy sędzia — władzą kary i nagrody — nie wyzbędzie się posłuszeństwa wobec Ojca. „Aby zaś nam posłuszeństwo aż do końca obecnego życia nie ujawniło się trudne, Zbawiciel nasz wskazuje, że je zachowa nawet wtedy, gdy przyjdzie jako Sędzia”<sup>68</sup>.

Znaczenie tej cnoty polega na tym, że według papieża, jest ona jedyną cnotą, która zasiewa w duszy pozostałe cnoty, a zasiane strzeże. Gdyby Adam ją zachował, bez trudu osiągnąłby wieczną szczęśliwość. Jest ona ważniejsza od ofiar krwawych i całopalnych (tu Grzegorz powołuje się na 1 Sm 15,22 n.), gdyż w niej zabita zostaje własna wola i człowiek zdobywa najwyższe zwycięstwo nad sobą<sup>69</sup>.

Prawdziwa treść posłuszeństwa polega na czynnej miłości Boga. Nie można kochać Boga i bliźniego nie będąc posłusznym prawom Stwórcy. Posłuszeństwo jest więc kamieniem węgielnym miłości. Tak bowiem pisze Ojciec Kościoła: „Gdyby każdego z was zapytać czy miłuje Boga, z całą ufnością, spokojem ducha powiedziałby: miłuję. ... Dowodem więc miłości jest okazanie jej czynem. ... Prawdziwie bowiem Boga Kochamy, gdy dla zachowania jego przykazań tłumimy nasze żądze”<sup>70</sup>. Skutkiem zaś posłuszeństwa woli Bożej jest zespolenie z Bogiem: „Kto więc Boga prawdziwie kocha i zachowuje jego przykazania, do tego serca Bóg przychodzi i w nim zamieszkuje, tak go bowiem miłość Boga przenika, iż w czasie pokusy od tej miłości nie odstępować”. Ale też przekonanie o miłości do Boga swoją weryfikację odnajduje tylko w działaniu: „Niechaj jednak nikt sobie nie wierzy, gdy mu duch odpowiada bez potwierdzenia tego czynami”<sup>71</sup>.

Chrześcijaninowi ponadto nie wystarczy znać prawo Boga, które nakazuje „pragnąć niebieskiej ojczyzny, tłumić żądze ciała, unikać światowej chwały, nie pożądać cudzego, ze swego udzielać”<sup>72</sup>, ale trzeba to prawo urzeczywistnić. Wiadomo bowiem, że najlepsze intencje nie dokonują realnego postępu. Jeżeli więc intencja pójścia ku Bogu za posłusznym Chrystusem jest nieodzowna, tym bardziej jej realizacja, gdyż „należyte czyny trzeba łączyć z należyłą wiarą”<sup>73</sup>. Prawdziwa zaś wiara to ta, która nie

<sup>68</sup> Mor XXXV, 14, 28 (76, 765-766).

<sup>69</sup> Mor XXXV, 14, 28 (76, 765).

<sup>70</sup> HE II, 30, 1 (76, 1220).

<sup>71</sup> HEV II, 30, 2 (76, 1221).

<sup>72</sup> HEV I, 18, 1 (76, 1150).

<sup>73</sup> HEV II, 39, 9 (76, 1300): „Recta ergo opera rectae fidei jungenda sunt”.

pozwala przeczyć poprzez czyny temu, co wyznają usta<sup>74</sup>. Te „należyte czyny” są podstawą zasługi, która w oczach Najwyższego Sędziego stanowi dowód posłusznej miłości. Ale, jak zaznacza papież, wszelkie dobro, także i zasługa — pochodzą z łaski Bożej i tylko najwyższa łaskawość Jego sprawia, że Bóg je ocenia jakby pochodziły od samego człowieka<sup>75</sup>.

e. Grzegorz W. ukazując mobilizującą siłę Chrystusowego wzoru — nawiązuje także do postawy całkowitego wyrzeczenia Zbawiciela. Postawa ta korzenie ma w licznych przekazach tradycji, a wyrażała się aforyzmem: *nudus nudum Christum sequi*<sup>76</sup>.

Papież wskazuje na przykład Chrystusa, który jak nowy człowiek wyrzekając się wszystkiego naśladowującym jego przykład dał nowe przykazanie. Przytacza więc słowa Odkupiciela: „jeśli kto nie wyrzeczy się wszystkiego, co ma, nie może być uczniem moim” (Łk 14,33). Papież ów fakt wyrzeczenia pojmuję w dwojakim sensie: jako wyrzeczenie się posiadanych dóbr oraz wyrzeczenie się siebie samego<sup>77</sup>. Ów fakt wyrzeczenia ogołaca nas całkowicie i czyni „nagimi”, a więc uwolnionymi z „wszystkich rzeczy ziemskich” (papież nazywa je też „szatami ciała”), aby zdobyć moc w walce ze złym duchem<sup>78</sup>. Naśladowca Chrystusa „niechaj niczego w tym świecie nie posiada, do czego by się przywiązywał, niech nie szuka żadnego zadowolenia we wszystkim, co przemija...”. „Nie wystarczy jednak, jeśli opuścimy to, co mamy, jeśli i samych siebie nie opuścimy”. I Grzegorz wyjaśnia dalej, że „wtedy więc opuszczamy siebie, wtedy się

<sup>74</sup> HEv II, 29, 3 (76, 1214): „Vera etenim fides est, quae in hoc quod verbis dicit, moribus non contradicit”.

<sup>75</sup> Mor XVIII, 40, 63 (76, 74): „...także i do niegodnej duszy przybywając Bóg czyni ją godną siebie przez swoje przyjęcie; a sprawiając w niej zasługę obdarza nią, choć znajduje tu tylko to, co by ukarał”. Mor XVI, 25, 30 (75, 1135): „Najwyższa łaskawość najpierw działa w nas bez nas, aby — kiedy za tym podąża także nasza wola — spełniać dobro, którego już pożądamy. Za nie ze względu na wielką swoją łaskę odpłaca nam na sądzie ostatecznym tak, jak gdyby jedynie pochodziło od nas”.

<sup>76</sup> Warto tu zwrócić uwagę na publikację B. Matthäusa, który cytuje szereg autorów z XI—XIII w. określających naśladowanie jako „*nudus nudum Christum sequi*”. Są to: Maria von Oignies, M. Scotus, Gottfried von Kappenberg, Robert von Arbrissel, Piotr Abelard. W zakonach: Anselm von Havelberg, Walter Map, Ellenhard von Freising, Bernhard von Thiron, Petrus Venerabilis, Stephanus Harding. Okres ten jednak nie stanowi jakiejś nowej fazy tak określanego naśladowania. Idea ta znana była już wcześniej wśród kapłanów świeckich, wśród premonstratensów, benedyktynów i cystersów. Jej początek wywodzi się z okresu Ojców Kościoła Świadczą o tym listy św. Hieronima (por. Ep 52, 5, 3; CSEL 54, 422, 6-7; Ep 58, 2, 1; CSEL 54, 529, 4-5; Ep 120, 1, 12; CSEL 55, 478, 1-2; Ep 125, 20, 5; CSEL 142, 8-9. Por. też jego Dialogus adv. Pelagianos 2, 13; PL 23, 574 A), „Scintillae” Defensora z Ligugé (por. Scintillae 11; PL 88, 627 C; 80; PL 88, 715 C), pisma Jana Kasjana (por. Collationes 1, 6, 3; CSEL 13, 12, 26-27; 1, 7, 3; CSEL 14, 6; 18, 7, 2; CSEL 513, 26-27; 18, 7, 5; CSEL 515, 6-7; 24, 12, 1; CSEL 686, 47. Por. De instit. coenobiorum 4, 53; CSEL 17, 78, 5-6; 7, 24-25; CSEL 146, 1-147, 7; 12, 32, 2; CSEL 230, 9-10). Do tej idei nawiązuje św. Grzegorz W. dodając nową myśl, gdzie pojęcie nagości nabiera sensu siły moralnej. Zob. B. M a t t h ä u s: *Nudus nudum Christum sequi. Wissenschaft und Weisheit* 1951 R. 14 H. 2 s. 142—151.

<sup>77</sup> HEv II, 32, 1 (76, 1233): „Et fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum. Minus quippe est abnegare quod habet, valde autem multum est abnegare quod est”.

<sup>78</sup> Grzegorz nie tylko podejmuje z tradycji przyjęty motyw nagości (=ogolocenia), ale nawiązuje też do obrazu walki gladiatorskiej, w której nagi przeciwnik miał przewagę nad swoim ubranym partnerem. Por. HEv II, 32, 2 (76, 1233). Obraz ten wraca częściej jeszcze u Piotra Damiana, według którego duchowa walka wymaga nagich i ruchliwych wojowników (por. Opuscula 12, 5 PL 145, 255 D) i B o n a w e n t u r a: *Apologia pauperum* 7, 21. W: Opera. T. VIII. Quaracchi 1889 s. 279.

samych siebie wyrzekamy, jeśli unikamy tego, czym byliśmy w dawnym życiu i staramy się o to, abyśmy w nowym życiu byli takimi, jakimi nas nazywają”<sup>79</sup>. Wyznaczenie takich rygorów jest jakąś prawidłowością życia duchowego, jest — jak zda się sugerować papież — prawidłowością chrześcijańskiego finalizmu. Jeżeli bowiem sprawiedliwy nastawiwszy się na osiągnięcie szczytu doskonałości moralnej i pożądając wewnętrznie wyższych rzeczy opuszcza zewnętrznie wszystko, co jest doczesną chwałą, wówczas zbliża się do radości wewnętrznych, a oddala i zabija w sobie życie cielesnych przyjemności w myśl słów św. Pawła: „jesteście bowiem umarli i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3)<sup>80</sup>.

### III. ZESPOLENIE Z IDEALEM CHRYSTUSOWYM

Przeprowadzona analiza nad ideą naśladowania Chrystusa, nad oddziaływaniem przykładu jego cnót w duszy wierzącego, ujawniła szczególne miejsce i rolę, jaką Chrystus zajmuje w chrześcijańskim finalizmie. W świetle doktryny Grzegorza W. kontakt z Chrystusem, jako normą historiozbawczą, ujawnia ponadto podstawy psychologiczne, na jakich opiera się kształt zasadniczych odniesień do Zbawiciela jako drogi zbawczej.

We wstępnych uwagach komentarza do Pieśni nad Pieśniami papież daje krótki opis stosunków Boga z człowiekiem i uwydatnia te odniesienia, jakie powinny mieć miejsce w duszy ludzkiej. Stwierdza mianowicie, że w Piśmie św. (tu cytuje Mal 1,6; Oz 2,20; Jer 2,2). Bóg nazywa siebie Panem ze względu na akt stwórczy w stosunku do nas, Ojcem — ze względu na łaskę adopcji, której nam udziela, Oblubieńcem — ze względu na zjednoczenie z nami w miłości. Ze strony więc człowieka wymagana jest odpowiedzająca temu postawa bojaźni, czci i szacunku oraz miłości<sup>81</sup>.

Występujące tu elementy noszą cechę pewnego schematu<sup>82</sup>, ale sprawdza się on w głównych zarysach i w innych dziełach Grzegorza, a przesłedzenie pod tym kątem jego wypowiedzi daje pogłębiony obraz realizacji idei naśladowania.

a. Bojaźń wobec Pana — to postawa wynikająca ze świadomości o stwórczej od niego zależności. Choć papież przyznaje, że właściwa była ona Żydom Starego Testamentu<sup>83</sup>, ponieważ w Nowym Testamencie stosunek do Boga naznaczony jest miłością<sup>84</sup>, to jednak papież wyznacza

<sup>79</sup> HEV II, 32, 2 (76, 1233).

<sup>80</sup> Mor VIII, 26, 45 (75, 829).

<sup>81</sup> S. Gregorius Magnus: Super Cant.: Prooemium 8 (79, 476): „Et notandum, quia aliquando se Dominus in Scriptura sacra Dominum vocat, aliquando patrem, aliquando sponsum. Quando enim se vult timeri, Dominum se nominat; quando vult honorari, patrem; quando vult amari, sponsum; ...Cum se Dominum nominat, indicat quod creati sumus; cum se patrem nominat, indicat quod adoptati; cum sponsum se nominat, indicat quod conjuncti”.

<sup>82</sup> Schemat postaw w odniesieniu do Boga: bojaźni, czci i miłości mógłby czynić wrażenie pewnej sztuczności, ale sam Grzegorz, choć go tu uwydatnił, nie jest mu wierny i w jego wywodach napotykamy na łatwe przechodzenie duszy z jednej postawy do drugiej.

<sup>83</sup> Mor XIV, 42, 50 (75, 1065 B-C): „Quid enim Judaicus populus nisi servus fuit, qui non amore filii obsecratur Domino, sed timore servili?” HEV II, 33, 6 (76, 1243 B-C): „Et infidelis ille populus Deo osculum non dedit, quia ex charitate cum amore noluit, cui ex timore servit”.

<sup>84</sup> Mor XXII, 18, 44 (76, 239 A-B): „timenti adhuc populo lex est transmissa per servum, diligentibus vero filiis Evangelii gratia est collata per Dominum”...

również bojaźni miejsce w duchowym uposażeniu chrześcijanina. Podkreśla, że bojaźń Pana jest początkiem mądrości i pewną oznaką jej posiadania<sup>85</sup>.

Wzmianki o postawie bojaźni i czei wobec Chrystusa występują u papieża tak często, jak stwierdzenia o jego bóstwie, transcendencji, władzy i majestacie. Przede wszystkim bojaźń wobec Chrystusa ukazuje on jako postawę wobec Pana, który ma przyjść na sąd. Jest jakiś rys surowości i twardości w kreśleniu przez Grzegorza obrazu Chrystusa Sędziego i sądu ostatecznego, przy czym szczególnego zabarwienia nadają mu takie pojęcia, jak: *districtus, iratus, terribilis, terror, tremor, exigere, percutere, ferire*. Faktycznie, czy to okazyjne wzmianki, czy też dłuższe wywody, dotyczące Chrystusa, o wiele częściej przybliżają go jako surowego Sędziego, niż jako Głowę Kościoła, Oblubieńca, Króla lub po prostu Jezusa<sup>86</sup>. Na ten dość ciemny obraz złożyło się prawdopodobnie wiele czynników; zarówno fakty tragicznych wydarzeń w tych latach, zdziesiątkowanie ludności jako czynniki zewnętrzne oraz poczucie Boskiej transcendencji i własnej grzeszności w doświadczeniu mistycznym — jako czynnik wewnętrzny papieża. Do tego doszedł, jak powiada L. Weber, pierwiastek idealistyczny, który przy surowości jego charakteru wyłonił specjalny pogląd na tajemnicę powtórnego przyjścia Chrystusa<sup>87</sup>. To właśnie sprawiło, iż pojęcie *districtus iudex* zostało przez niego tak silnie zaakcentowane. Przejawia się w tym także religijna psychologia Grzegorza, który rozmyślnie podsuwał wiernym motyw zbawczej bojaźni. Kościół — jak mówi — wie, w jaki sposób głosić zarówno miłosierdzie Zbawiciela, jak i jego surową sprawiedliwość, aby grzesznik nie zdawał się tylko na jego miłosierdzie lub nie poddawał się rozpaczcy wobec jego sprawiedliwości<sup>88</sup>. Ta intencja zawarta jest i w instrukcjach do kaznodziejów, by w naukach o Bożej sprawiedliwości, napominając rzetelnie, nie zatracali ducha łagodności, i miłości dla ludu Bożego<sup>89</sup>. To też obok przymiotnika *districtus* pojawia się w tekstach Grzegorza również i przymiotnik *pius*<sup>90</sup> *iudex*, którego przyjście będzie pociechą dla tych wiernych, którzy go miłują i tęsknią do jego przybycia<sup>91</sup>. Zjawiający się na Sąd Chrystus przyjmie ich z przedziwnym miłosierdziem i da im poznać, kogo ukochali<sup>92</sup>. A więc, jak na to wskazują teksty, nie tylko bojaźń wypełnia serce w spotkaniu z Chrystusem Sędzią, ale i uczucie radości. W tym względzie warto zacytować tu 12 homilię do Ewangelii: „O! gdyby serce

<sup>85</sup> Mor XIX, 8, 14 (76, 104 D): „Si Deum te timere deprehendis, profecto constat quia hac Sapientia «plenus es»”.

<sup>86</sup> Przymiotnik „districtus” występuje najczęściej wraz z określeniem „iudex”. Elementy surowej władzy sędziowskiej Chrystusa zawiera homilia Grzegorza: HEV I, 1, 1-6 (76, 1077 B — 1081 D).

<sup>87</sup> L. Weber, jw., s. 72, 89, 99.

<sup>88</sup> Mor XX, 5, 13 (76, 142 B-C): „Sic namque sancta Ecclesia fidelibus suis de pietate et iustitia Redemptoris in praedicationis serie spem miscet et metum, quatenus nec incaute de misericordia confidant, nec desperate iustitiam timeant”.

<sup>89</sup> Zob. HEz II, 6, 6 (76, 1000 C-D); HEz II, 9, 13 (76, 1054 B-D); HEV I, 17, 12 (76, 1144 C — 1145 B).

<sup>90</sup> Mor XXX, 27, 83 (76, 570 D); HEz I, 11, 5 (76, 908 A); HEV II, 29, 3 (76, 1215 B).

<sup>91</sup> Mor XXXI, 26, 52 (76, 602 A-B): „Iste [iustus] namque labores suos considerans, mercedem retributionis quaerit; et causae suae meritum sciens, praesentiam iudicis expetit, eumque ut veniet in flamma ignis, dans vindictam impiis, et contemplationis suae speciem in retributionem deferens piis, summo ardore concupiscit”. Zob. HEz II, 10, 6 (76, 1061 B-C) HEV I, 13, 3 (76, 1124 C-D).

<sup>92</sup> HEV I, 1, 3 (76, 1079 B-C).

mogło pojąć, ileż uniesienia mieści się w słowach: „Przybył oblubieniec”, jaka słodycz w owych: „Weszły z Nim na gody”, a ile smutku w „Zamknięto drzwi ... Jaka ... będzie wtedy radość wybranych, iż zasłużyli cieszyć się widokiem Pana i z Nim wejść na gody...”<sup>93</sup>.

b. Cześć dla Ojca — swoją motywację znajduje w zbawczym akcie wcielenia. Zjawienie się Boga we wcieleniu, wyjaśnia Grzegorz, nie miało na celu budzenia bojaźni, ale cześć i szacunek do siebie jako Ojca. Powołuje się tu papież na św. Pawła, który wyraża tę prawdę, gdy pisze: „Bo nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wolamy: Abba, Ojcze” (Rz 8,15). Te słowa Ojciec Kościoła aplikuje Jobowi, który w proroczej wizji widząc Odkupiciela rodzaju ludzkiego, tak łagodnego, nie odczuwał bojaźni, ale miłość do Ojca<sup>94</sup>.

Wzniesienie się ponad bojaźń w kształtowaniu swego stosunku do Boga otrzymuje w doktrynie Grzegorza jeszcze inny motyw: pragnienie niebieskiej ojczyzny<sup>95</sup>. Motywacja tym razem ma źródło nie w akcie miłości Boga, lecz miłości człowieka, przełamującej niewolniczy lęk. Powoływanie się przez papieża na słowa św. Pawła o tyle jest znamienne, że Ojciec Kościoła określa nimi naszą postawę wobec Boga wcielonego, tj. Chrystusa<sup>96</sup>. We wcieleniu bowiem Stwórca okazał się Ojcem. W zakończeniu jednej z homilii pisze: „Ten sam bowiem, który nas stworzył, stał się także naszym Ojcem przez ducha przysposobienia, którego udzielił ... Tak więc chwalał Wszechmogącemu Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi...”<sup>97</sup>. Tekst ten dowodzi, że papież wyraźnie przypisuje tytuł „Ojca” — Chrystusowi, na mocy udzielonego nam przysposobienia przez łaskę. Obietnica zawarta w Piśmie św., że synostwo Boże otrzymają ci, „którzy uwierzyli w Niego” (J 1,12) nadaje naszej postawie znamię prawdziwej wzniosłości<sup>98</sup>. W tym kontekście logicznie wiąże się uwaga z innej ho-

<sup>93</sup> HEv I, 12, 4 (76, 1120-1121).

<sup>94</sup> Mor IX, 39-40, 62-63 (75, 894 B-D): „Vir enim sanctus, quia humani generis Redemptorem venire mitem conspicit, non metum ad Dominum, sed affectum ad patrem sumit; et timorem despicit, quia per adoptionis gratiam ad amorem surgit”. W tym rozdz. 40 Grzegorz metodą alegorycznej eksplikacji sceny biblijnej St. Testamentu o wskrzeszeniu przez proroka Elizeusza syna Sunamitki — snuje analogię do czynu zbawczego Chrystusa.

<sup>95</sup> Mor VII, 11, 13 (75, 773 C-D): „Debet tamen a metu et dolore animus excuti, et ad sola aeternae patriae desideria extendi. Tunc enim nobilitatem nostrae regenerationis ostendimus, si eum ut patrem diligimus, quem nunc servili mente ut dominum formidamus”.

<sup>96</sup> Jak twierdzi H. Edmonds, przed Grzegorzem W. tylko św. Benedykt odniósł tytuł „Abba” do Chrystusa, gdy w rozdz. II swej „Reguły” określając funkcję opata („Abbas”) uważa ją za zastępowanie Chrystusa w klasztorze. Zob. H. Edmonds: Abt. W: Reallexikon für Antike und Christentum. Ed. T. Klauser. T. I. Stuttgart 1941 s. 54. Ustęp ten brzmi w Regule następująco: „Christi enim agere vices in monasteria (abbas) creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: Accipistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamemus, Abba, Pater”. Cyt. za M. Balsavich, jw. s. 120. Ostatnio B. Fischer wyraził pogląd, że interpretacja św. Benedykta swoje korzenie ma w tradycji sięgającej egzegetycznej szkoły aleksandryjskiej. Zob. B. Fischer: Zu Benedikts Interpretation von Röm. 8, 15. W: Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold. Beuron 1952 s. 124-126.

<sup>97</sup> HEz II, 10, 24 (76, 1072 B-C): „Ipsa etenim qui nos creavit etiam pater nobis factus est per adoptionis spiritum quem dedit... Si itaque gloria omnipotenti Domino nostro Jesu Christo, qui vivit et regnat cum Patre...”.

<sup>98</sup> HEz I, 6, 19 (76, 838 D): „Quid enim hac potestate altius, quid hac altitudine sublimius dici potest, in qua creatus quisque efficitur filius creatoris?”.

milii papieża: „Stwórca nasz bowiem stał się dla nas Ojcem z miłosierdzia swego i karmi nas dla dziedzictwa Królestwa Niebieskiego jako adoptowanych synów”<sup>99</sup>. Należy tu dodać, że Grzegorz w tych tekstach nie wchodzi w rozważania na temat relacji osób w łonie Trójcy św., lecz mówi po prostu o Stwórcy, który w wcieleniu ukazuje łaskawą miłość.

Ideę ojcostwą Chrystusa ujmuje Grzegorz jeszcze w inny sposób, ściśle wyrastającą z tradycji<sup>100</sup>. W jednym ze swych listów podkreśla, że sam Chrystus w Piśmie św. świadczy, że jest „małżonkiem wdowy i Ojcem sierot”<sup>101</sup>. W innym miejscu to określenie aplikuje do duszy jako owdowiałej przez śmierć Chrystusa i jego wstąpienie do nieba<sup>102</sup>. Ta myśl powraca u papieża często, zwłaszcza, gdy w księdze Joba natrafia na słowa *vidua* lub *pupillus* i ją też wyraża zakończenie homilii na wniebowstąpienie Chrystusa: „Toteż, najdrożsi bracia, tam winniśmy za nim dążyć sercem, dokąd, jak wierzymy, ciałem wstąpił. Unikajmy pragnień ziemskich, niechaj nas nic już nie zachwyca na tym nędznym padole, skoro Ojca mamy w niebie”<sup>103</sup>.

Godną podkreślenia rzeczą jest występujące u Ojca Kościoła określenie Chrystusa jako *Pater bonus*<sup>104</sup>, jako *misericors Pater*, który dzięki swej śmierci zachował w Kościele życie dla swych dzieci<sup>105</sup>. Kościół zaś w swym osieroceniu po śmierci i odejściu Chrystusa odnajduje radość w fakcie, że wielu wiernych osiąga życie w jego łonie<sup>106</sup>. Wierni, to znaczy synowie Chrystusa i Kościoła, naśladują przez wiarę swego Ojca, który umarł i zmartwychwstał, ale którego jeszcze nie mogą oglądać *in specie*<sup>107</sup>. Znaczący doktryny Grzegorza, F. H. Dudden zauważył, że papież ilekroć mówi o ojcostwie Boga, zawsze łączy w jego określaniu element surowości z pierwiastkiem wyrozumiałości, a więc cechy, jakimi odznaczał się w starożytności rzymski *paterfamilias*<sup>108</sup>. Opinia ta wydaje się

<sup>99</sup> HEz II, 7, 17 (76, 1023 D).

<sup>100</sup> Historia tematu: Chrystus jako Ojciec przed Grzegorzem W. — interesowała B. Steidle: *Abba Vator. Benediktinische Monatschrift zur Pflege des religiösen und geistigen Leben* 16 (1934) s. 80—101 i H. S. Mayer: *Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation*. T. II. Beuron 1932 s. 92—97.

<sup>101</sup> Ep I, 60 (1, 83, 9-12): „Jeżeli według świadectwa Pisma św. sam Pan nasz oświadcza, że jest małżonkiem wdów i ojcem sierot, to i my również, którzy jesteśmy członkami jego Ciała, powinniśmy usilnie dążyć do naśladowania Głowy i zachowując sprawiedliwość udzielać pomocy...”

<sup>102</sup> Mor XVII, 3, 4 (76, 111 D—12 A): „Quae autem vidua, nisi anima nuncupatur? ...Quae recte vidua dicitur, quia ejus vir pro ea mortem pertulit, et nunc in coeli penetralibus ab ejus oculis occultus, quasi in parte alterius regionis vivit”.

<sup>103</sup> HEv II, 29, 11 (76, 1219 B-C).

<sup>104</sup> Mor XIX, 20, 31 (76, 117 D): „Potest pupilli nomine fidelis quisque etiam propter mortem boni patris intelligi, cuius ad tempus visione destitutus est, quamvis solatio destitutus non est”.

<sup>105</sup> Mor XVI, 52, 65 (75, 1152 A-B): „Pupillorum itaque nomine designantur hi qui adhuc sunt teneri intra sanctam Ecclesiam constituti, quorum vitam misericors pater moriendo servavit, qui ad bonam jam intentionem deducti sunt, sed adhuc in bonis actibus nulla virtute roborantur”.

<sup>106</sup> Mor XVII, 3, 5 (76, 12 C-D): „Unde et Psalmistae voce haec eadem vidua, scilicet sancta Ecclesia queritur, dicens: Consolantem me quaesivi, et non inveni (Ps 68, 21). Tunc solum quippe consolantem invenit, cum ex ea morte quam vir ejus pertulit multos intra seipsum surgere ad vitam cernit”.

<sup>107</sup> Mor VIII, 1, 1 (75, 802 D): „Sanctae quippe Ecclesiae populus, quia mortui patris est filius, pupillus non incongrue dicitur; cuius resurgentis vitam quidem per fidem sequitur, sed necdum per speciem contemplatur”.

<sup>108</sup> Por. F. H. Dudden: *Gregory the Great, His Place in History and Thought*. T. II. London 1905 s. 419.



słuszna i potwierdzona tekstami, które ujawniają nie tylko łaskawość, ale i ojcowską surowość (*per disciplinam*)<sup>109</sup>. Stwórca bowiem, jak naucza Grzegorz, będąc dla nas Ojcem dzięki łasce adopcji, dzieci swe raz karmi chlebem, innym razem naprawia przez karę<sup>110</sup>. Doznane w tym życiu ciosy z ręki Boga mają na celu naszą poprawę i płyną z obowiązku ojcowskiego, nigdy zaś z gniewu; oznacza to, że w tych aktach zawarta jest naprawcza miłość, a nie karząca surowość<sup>111</sup>. Do tej argumentacji dołącza papież jeszcze rację typu pedagogiki eschatycznej. Nie nawiązując ściśle do Chrystusa jako Ojca wyjaśnia, że Zbawiciel łączy swe dary z karami w tym celu, aby wszystko, co się może na świecie podobać, stało się gorzkie i napełniło ludzkie serce gorącym pragnieniem nieba<sup>112</sup>.

Grzegorzowi nie chodzi tylko o utrwalenie w świadomości wiernych tytułów, czy przymiotów Chrystusa, ale o uformowanie w nich postawy czci synowskiej wobec Zbawiciela. Zwraca więc uwagę, że Chrystus Sędzia jest równocześnie Orędownikiem naszym i dawcą modlitwy, którą sam wysłuchuje. Jest nią modlitwa *Ojcze nasz* ...<sup>113</sup>.

Postulat czci z szacunku wobec Chrystusa pojawia się u Grzegorza W. również z okazji podkreślenia królewskiej godności Syna Bożego: *Re: propter reverentiam vocatur*<sup>114</sup>. Królewski tytuł, jaki Ojciec Kościoła nadaje Chrystusowi występuje w tekstach mniej często, aniżeli tytuły: *Caput, Creator, Judex, Sponsus* i jawi się zwykle okazjonalnie przy eksplicacji tekstu skrypturystycznego traktującego o jakiejś królewskiej osobowości<sup>115</sup>. Dwukrotnie Chrystus otrzymuje od niego nazwę *imperator* i to wtedy, gdy swoje słowa kieruje do osób stołecznego miasta lub związanych z dworem cesarskim<sup>116</sup>. Obraz królewskości Zbawiciela kojarzy się papieżowi z faktem tryumfu w zmartwychwstaniu, zasiadaniu po prawicy Ojca i jego rządów nad światem<sup>117</sup>. Tego rodzaju fragmenty nie występują zbyt często i nie zawierają tej siły i świeżości, jaka emanowała z pism pisarzy bliższych tryumfowi Kościoła nad cesarstwem, np. św. Ambrożego, a także występowała w sztuce absyd rzymskich (tzw. motyw *majestas Domini*)<sup>118</sup>. W wizji Chrystusa jako objawiającego się króla,

<sup>109</sup> Mor VI, 7, 9 (76, 734 D — 735 A).

<sup>110</sup> HEz II, 10, 24 (76, 1072 B-C): „Ipse etenim qui nos creavit etiam pater nobis factus est per adoptionis spiritum quem dedit. Et aliquando filios pane nutrit, aliquando flagello corrigit, quia per dolores et munera ad haereditatem perpetuam erudit”. Por. HEz II, 7, 17 (76, 1023 D — 1024 A).

<sup>111</sup> Mor XXI, 22, 36 (76, 212 A-B).

<sup>112</sup> HEz II, 4, 3 (76, 975 B-C): „Unde et donis suis flagella permiscet, ut nobis omne quod nos in saeculo delectabat amarescat, et illud incendium surgat in animo quod nos semper ad coeleste desiderium inquietet, excitet, atque... delectabiliter mordeat, suaviter cruciet, hilariter contristet”.

<sup>113</sup> HEv II, 27, 9 (76, 1210 A-B): „Quia ergo ipse iudex venit, qui advocatus exstitit, ipse precem exaudit qui fecit”.

<sup>114</sup> Super Cant. I, 15 (79, 484 D). Na temat szacunku wobec atrybutów Boskiego Króla: tajemnice Boże, ukryte wyroki, wzniosłość kontemplacji — zob. Tamże, I, 13 (79, 484 B).

<sup>115</sup> Por. np. Mor XVIII, 40, 64 (76, 74 C-D); HEz II, 3, 13 (76, 964 D); HEv I, 20, 1 (76, 1160 C-D).

<sup>116</sup> Por. Ep V, 46 (EH 1, 346, 1-3); Ep XI, 27 (EH 2, 293, 17-19). Ta intencja wybiła się również w liście do Childiberta, króla Franków, któremu subtelnie wyjaśnia sposób, w jaki ma się odnieść do „Króla Królów” (zob. Ep VI, 6 (1, 385, 5-6)).

<sup>117</sup> HEz I, 8, 23 (76, 864 B-D); Mor XXXI, 53, 105 (76, 631 A-B); HEv I, 5, 1 (76, 1093).

<sup>118</sup> K. Baus: Das Gebet beim hl. Ambrosius. [Niewydany manuskrypt]. Trier, s. 139—140 stwierdza, że u św. Ambrożego tytuły: „rex”, „imperator” są wyraźniej akcentowane. Cyt. za M. Balsavich, jw. s. 124. Na temat motywu „Majestas

który wywołuje w duszy postawę czci i szacunku wobec zwycięskiego Pana, odkrywamy silne, eschatologiczne zabarwienie, tak właściwe Grzegorzowi: tryumf sądu na końcu czasów<sup>119</sup> i Boskość Króla Niebieskiego<sup>120</sup>.

c. Miłość do Boskiego Oblubieńca — stanowi najgłębsze i najbardziej wewnętrzne odniesienie do Chrystusa jako naśladowanego wzoru. Grzegorz Wielki rozważając treść tej postawy stwierdza, że wyraża ona najgłębszą prawdę ludzkiej historii i aktualnej egzystencji każdej jednostki. Od wzniosłej miłości w raju<sup>121</sup> aż do wiecznego uścisku miłości w niebiańskiej wizji Chrystusa<sup>122</sup> — całokształt duchowego życia-jawi się Grzegorzowi jako postać miłości: dlatego mówi, że proces powracania do raju jest po prostu miłością<sup>123</sup>. Zaakcentowanie miłości i to w jej dynamicznej postaci ujawniają ulubione przez Ojca Kościoła pojęcia, takie jak: *aestus, ardor, faves, fervor, flamma, ignis* — rzeczownikowo, a czasownikowo: *ardere, accendere, fervere, flagrare, inardescere, succendere*. Częstość, z jaką występują, gdy dzięki nim papież chce wyrazić miłość duszy do Chrystusa, w pewnym stopniu równoważy wrażenie surowości, jakie wywoływały sformułowania o *districtus Judex*. Zresztą nie tylko sama doktryna, ale i osobiste życie Grzegorza przeniknięte było miłością do Boskiego Oblubieńca<sup>124</sup>.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że miłość do Chrystusa, choć inspirowane osobiście i wewnętrznie zarówno twórczość papieża, jak i jego osobiste życie, zachowuje charakter obiektywny. Odróżnia go to od późniejszej duchowości, nacechowanej średniowiecznym subiektywizmem. Ów obiektywny charakter miłości związany jest z dwoma czynnikami. Pierwszym czynnikiem to podkreślanie w działaniu miłości elementu łaski, obiektywnej skuteczności działania Chrystusa w duszy. Dzięki temu miłość zyskuje u Grzegorza charakter nadprzyrodzony i transcendentny i owocuje w duszy realnymi skutkami<sup>125</sup>. Drugim czynnikiem to dynamika tej miłości, która nie koncentruje się tylko na podmiocie, lecz wychodzi na zewnątrz i w sposób pełen napięcia i wytrwałości szuka doskonałego posiadania swego ukochanego. Towarzyszy jej przy tym poczucie, że tu na ziemi nie zaspokoi tego pragnienia pełnego posiadania. Jest to stan dotkliwej boleści i cierpienia, nazwany przez Grzegorza „kompunkcją miłości”<sup>126</sup>, szukającej pełnego szczęścia i spoczynku poza sobą.

Domini” w absydach rzymskich zob. F. van der Meer: *Majestas Domini, Théophanies de l'Apocalypse dans l'Art Chrétien*. Rome 1938 szczególnie s. 439.

<sup>119</sup> Mor. XXI, 51, 102 (76, 629 C-D); HEv II, 37, 6 (76, 1278 B-C); HEv II, 38, 12 (76, 1289 C-D).

<sup>120</sup> Mor XXXV, 17, 43 (76, 775 B-C); HEz II, 1, 18 (76, 948 C-D); HEz II, 10, 12 (76, 1070 C-D).

<sup>121</sup> Mor VIII, 18, 34 (75, 821 C); HEz II, 3, 8 (76, 962 A-B).

<sup>122</sup> HEv I, 14, 6 (76, 1130 C-D).

<sup>123</sup> HEv I, 14, 6 (76, 1130 C-D): „...amare jam ire est”.

<sup>124</sup> Wstąpienie do klasztoru było motywowane miłością do Chrystusa (por. Dial II, 8 (90, 26-91, 3 U. Morrica); Dial. III, 16 (179, 7-17. U. Morrica); HEz I, 10, 7 (76, 889 A-B), wysiłki apostołskie, by w Anglii rozprzestrzenić wiarę w Chrystusa, płyną z miłości (por. Ep. XI, 36 (EH 2, 305, 15-19), w miłości tkwi źródło jego gorliwego głoszenia Słowa Bożego (por. HEz I, 11, 6 (76, 908 C-D)).

<sup>125</sup> Mor. II, 35, 57 (75, 584 A-B); Mor VIII, 24, 41 (75, 825 D); Mor XVI, 27, 33 (75, 1137 C-D); Mor XXVII, 24, 44 (76, 425 A-B); HEz I, 1, 15 (76, 793 B-C); HEz I, 8, 2 (76, 854 B-C); HEz I, 8, 28 (76, 867 C); HEz II, 4, 3 (76, 975 A-B); HEv II, 25, 4 (76, 1192 C-D); HEv II, 27, 4 (76, 1206 D — 1207 A).

<sup>126</sup> Problem „compunctio” w doktrynie Grzegorza W. implikuje w sobie wiele aspektów np. boleść z powodu błędów świata, stany duszy z powodu przemijalności

Znamienny jest w doktrynie papieża również rys, że przy podkreślaniu bliskiego stosunku duszy do Chrystusa zaledwie w dwóch miejscach odkrywamy u niego nadanie Zbawicielowi tytułu „naszego brata”. K. Adam widzi w tym fakcie specjalną tendencję Ojca do koncentrowania się na jego boskości. Ona wybija się na plan pierwszy, staje się jakby „złotym tłem”, w oparciu o które ujawnia się dopiero ludzka działalność Zbawiciela, czerpiąca całą skuteczność zbawczą właśnie z Bóstwa<sup>127</sup>. Przebija w tym wrodzona Grzegorzowi tendencja do kontemplacji „nie dającego się opisać światła” Bożego. Z punktu widzenia teologicznego papież w całej rozciągłości uznaje rolę Chrystusowego człowieczeństwa<sup>128</sup>, ale w swej duchowości zafascynowany jest Jego Bóstwem. Nawet, gdy komentuje słowa o intymnej przyjaźni Chrystusa do swoich apostołów: „wy jesteście przyjaciółmi moimi” (J 15,13), pisze w ten sposób: „O jakże wielkie jest miłosierdzie naszego Stwórcy! Nie jesteśmy godnymi sługami, a nazwani jesteśmy przyjaciółmi. Jakiż to zaszczyt dla ludzi, być przyjaciółmi Boga?”<sup>129</sup>.

Poufny stosunek duszy do Chrystusa wyraża Grzegorz najlepiej w obrazie zaślubin oblubieńca i oblubienicy<sup>130</sup>. Obraz ten służy mu do ukazania — znanego zresztą w tradycji — zjednoczenia Chrystusa z duszą lub Kościołem<sup>131</sup>. Tradycja posługiwała się tym obrazem w analizie kwestii kontemplacyjnych, więc musiał być on szczególnie znany takiemu kontemplatykowi, jak Grzegorz. Nie można więc zgodzić się na tezę, że jego pisma nie noszą śladu „mistyki oblubieńczej”<sup>132</sup>. Jego dwie homilie do Pieśni nad Pieśniami, częste cytowanie tej pieśni w innych pismach, pozwala stwierdzić, że nie tylko znał ten sposób wyrażania, ale faktycznie go używa, by ukazać zjednoczenie duszy z Bogiem w mistycznym doświadczeniu. Oczywiście, nie da się zaprzeczyć, że Grzegorz w tym przedmiocie przechodzi dość łatwo od indywidualnej duszy do Kościo-

świata, odczucie niegodności wobec darów Bożych, stan mistyczny ducha nawiedzonego przez Boga, przeszkody na drodze do uświęcenia, wieloraki charakter kompunkcji, skutki tej kompunkcji w duszy ludzkiej, sprzeciw woli wobec popełnionych grzechów, kompunkcja jako radość i smutek duchowy, poryw wewnętrzny w głoszeniu Słowa Bożego, kompunkcja jako ofiara chwały niebieskiej, istota kompunkcji itp. Tutaj zasygnalizowane są tylko najbardziej charakterystyczne teksty: Mor X, 15, 30 (75, 937 C-D); Mor VIII, 22, 38 (75, 823 B-C); Mor IX, 57, 87 (75, 907 C); Mor IX, 59, 90 (75, 909 D); Mor IX, 61, 92 (75, 910 B-C); Mor XXIII, 20, 40 (76, 275 C-D); Mor XXIII, 20, 41-43 (76, 276-278); Mor XXIII, 22, 44 (76, 278 B); Mor XXIV, 5-6, 9-11 (76, 291-292); HEz II, 10, 3-4 (76, 1059-1060); HEz II, 10, 17-24 (76, 1067-1072); HEv I, 17, 8-11 (76, 1142-1144). Zob. też P. Régamey: La componction du coeur. *Vie Spirituelle* (Supplém.) 44:1935 s. 65.

<sup>127</sup> Por. K. Adam: *Christus unser Bruder*. Regensburg 1926 s. 79. Wzmianki o Chrystusie jako naszym bracie: Reg. Past. I, 5 (77, 19 B); HEv I, 3, 2 (76, 1086 D).

<sup>128</sup> Por. Problem zarzutów o doketyzm, stawianych Grzegorzowi przez protestantów. Zagadnienie to jest poruszone w innym fragmencie studium.

<sup>129</sup> HEv II, 27, 4 (76, 1206 C).

<sup>130</sup> Relacja ta będzie przedmiotem paragrafu: „Chrystus jako Głowa zbawczej wspólnoty”, ponieważ obraz Oblubieńca i oblubienicy służy papieżowi do określenia roli Chrystusa w Kościele.

<sup>131</sup> Por. S. Tromp: *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*. *Gregorianum* 18:1937 s. 3—29.

<sup>132</sup> Tezę taką głosił M. Frickel: *Deus totus ubique simul*. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen. Freiburg 1956 s. 13 nota 22. Nie wskazuje też na ten obraz F. Lieblang: *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*. Freiburg 1934 s. 150—3, gdy analizuje w doktrynie Grzegorza zjednoczenie duszy z Bogiem w miłości.

ła<sup>133</sup> i nie ma żadnych oporów, by Chrystusa nazwać oblubieńcem lub małżonkiem Kościoła<sup>134</sup> usprawiedliwiając się faktem stosowania tych wyrażeń przez Nowy Testament. Dusza kochając Chrystusa staje się już tu jego oblubienicą, ponieważ jednoczy się z nim duchowo<sup>135</sup>, ale pragnie, by go ujrzeć twarzą w twarz, by podziwiać jego boskość. Zjednoczenie dokonuje się tu na ziemi poprzez modlitwę i to w dwojaki sposób. Przede wszystkim Umilowany sam wyciąga rękę, dotyka duszę na modlitwie zrozumieniem i radością nieba<sup>136</sup>. Ze swej strony dusza (=oblubienica) w modlitwie wychodzi, by szukać tego, którego miłuje<sup>137</sup>, jest zraniona miłością do niego<sup>138</sup>.

Wszystkie te opisy pragnienia i poszukującej miłości, by wielbić boskość oblubienca, są znakiem, że to zjednoczenie nie jest jeszcze doskonałe. Dusza jest dopiero w przedśionku wiecznego królestwa, w którym będziemy zjednoczeni z Bogiem przez bezpośrednie widzenie i pozostaniemy na zawsze w objęciach jego miłości<sup>139</sup>. Tak więc obraz mistyki oblubieńczej stanowi ważki element w naszkicowaniu zbawczego charakteru finalistycznej tendencji chrześcijanina, zmierzającego do swej pełni.

d. Zespolenie przez łaskę z Chrystusem — to jeszcze jeden ze sposobów wyrażania stosunku człowieka do Zbawcy. Badacz doktryny Grzegorzowej nie ma tu łatwego zadania, gdyż fakt takiego zespolenia papież wyraża dość niecisłą terminologią, utrudniającą ustalenie właściwej jego myśli. Są to takie terminy, jak: *inhabitare*, *penetrare*, *replere*, *infundere*, itp. sugerujące rozmaitość relacji z Chrystusem.

Na ogół teksty te wyrażają fakt przyjścia Chrystusa do duszy. Ich analiza u Grzegorza przebiega zawsze na kanwie cytowanego przezeń tekstu skryptyurystycznego. Aby Chrystus mógł przyjść, człowiek musi przygotować swoją duszę. Warunek spełniają zarówno ci, którzy przez głoszenie słowa torują drogę Panu, jak i ci, co te słowa słyszą i przyjmują<sup>140</sup>. Kaznodzieja niejako rodzi Pana przez słowo w sercu słuchaczy<sup>141</sup>. Umożliwia on bowiem przeniknięcie łaski do serca, światła prawdy do umysłu, uświadomienie słusznych dróg postępowania dla woli, oczyszczenie myśli w duszy<sup>142</sup>. Wyrażona tu myśl niejako pośrednio określa treść zespolenia człowieka z Chrystusem. Obecność względnie za-

<sup>133</sup> HEz II, 4, 15 (76, 982 A-B): „Sive enim sancta Ecclesia, seu una — quaeque electa anima, coelesti Sponso est amica per amorem, columba per spiritum, formosa per morum pulchritudinem”.

<sup>134</sup> Super Cant.: Prooemium, 8 (79, 476 D).

<sup>135</sup> Mor XIX, 20, 31 (76, 118 A-B); HEz II, 3, 8 (76, 962 A-B). W tej homilii Grzegorz powołuje się na Pieśń nad Pieśniami, mianowicie na zranienie serca oblubienicy przez miłość (Pnp 2, 5).

<sup>136</sup> HEz II, 7, 10 (76, 1018 D — 1019 A3): „Haec exultationis occultate secreta cognoverat sponsa, ...Dilectus enim manum foramen mittit, quando virtute sua Dominus nostrum animum per subtilem intellectum pulsat”.

<sup>137</sup> HEz II, 7, 11 (76, 1020 A-B).

<sup>138</sup> HEz II, 3, 8 (76, 962 B-C).

<sup>139</sup> HEv I, 12, 4 (76, 1121 A-B).

<sup>140</sup> HEv I, 20, 3 (76, 1161 B-C): „...omnis qui fidem rectam et bona opera praedicat, quid aliud quam venienti Domino ad corda audientium viam parat?”.

<sup>141</sup> HEv I, 3, 2 (76, 1086 D): „Quasi enim parit Dominum, quem cordi audientis infunderit.

<sup>142</sup> HEv I, 20, 3 (76, 1161 B-C); „...Domino ad corda... viam parat... ut haec vis gratiae penetret, ut lumen veritatis illustret, ut rectas Deo semitas faciat, dum mundas in animo cogitationes per sermonem bonae praedicationis format”.

mieszkiwanie Zbawiciela jest obecnością przez łaskę<sup>143</sup>, szczególnie przez łaskę wiary i miłości. Przez wiarę, ponieważ, jak świadczy papież, właśnie przez nią przygotowujemy jemu drogę do naszych serc<sup>144</sup> i ona jest tą dyspozycją, dzięki której Bóg mieszka nawet w duszach pogan<sup>145</sup>. Przez miłość zaś, ponieważ Chrystus przychodzi właśnie w tym celu, aby rozpalic duszę łaską swej miłości<sup>146</sup>. Dzięki tej łasce dusza staje się prawdziwie mieszkaniem Boga<sup>147</sup>. M. Balsavich pisze w swoim studium, że znalazł ponad 300 tekstów św. Grzegorza W., które wyrażają władzę Chrystusa nad duszami, lecz sformułowania te zakładają tylko obecność jego mocy transcendentnej<sup>148</sup>.

Istnieje jeszcze pewna grupa tekstów papieża, w których mówi on, że Chrystus po prostu mieszka w duszy, a ona sama nazwana jest miejscem, siedzibą, mieszkaniem Mądrości<sup>149</sup>. Jak należy te teksty rozumieć wskazuje nam Grzegorz w innym tekście *Moraliiów*, w którym stwierdza, że „przyjście Mądrości oznacza, że ona objawia obecność swego majestatu oświecając nasze umysły”<sup>150</sup>. Trudno bliżej sprecyzować charakter tego zamieszkiwania i chyba sam Grzegorz nie miał zamiaru ściśle go ustalać. Tak więc tę grupę tekstów nie można uważać za ognisko jego duchowej doktryny<sup>151</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza ujęć Grzegorza w zakresie problematyki naśladowania i zespolenia z Chrystusem może rodzić pytanie: czy te wszystkie zestawione fragmenty tekstowe stanowią zespół uszeregowanych obok siebie merytorycznych odcinków, czy też posiadają one jakiś wewnętrzny, całkujący je zwornik? Otóż, trzeba powiedzieć, że są dwa zasadnicze elementy, dzięki którym między tymi fragmentami istnieje głęboka więź. Pierwszy element jest obiektywny. Stanowi go prawdziwa osoba i dzieło zbawcze Chrystusa tak, jak się ono przedstawia w Piśmie św. Trzeba powiedzieć, że rdzeń twórczości Grzegorza tkwi w wykładzie tekstu skryptyurystycznego. Rozmaitość aspektów, mnogość obrazów, analogii i porównań stosowana jest przez niego w tym przeświadczeniu, że żaden z nich nie zdolny jest wyczerpać zbawczej tajemnicy Chrystusa<sup>152</sup>, jego roli w ludzkim finalizmie, którego jest normą, kresem i wyjaśnieniem. Drugi element jednoczący — to własna osobowość religijna Grzegorza. Jest to

<sup>143</sup> Mor XXVII, 11, 19 (76, 410 A-C): „...quia ad nos Deus per gratiam veniens...”

<sup>144</sup> Mor XIX, 3, 6 (76, 99 B-C): „resurgenti Domino in vestris cordibus per fidem viam parate...”.

<sup>145</sup> Mor XI, 16, 25 (76, 966 A-B).

<sup>146</sup> HEz I, 1, 15 (76, 793 B-C): „...ad nostrum cor veniat, et sui nos amoris gratia accendat”.

<sup>147</sup> HEz II, 30, 2 (76, 1221 A-B).

<sup>148</sup> Por. M. Balsavich, jw. s. 114. Mor III, 19, 35 (75, 617 D): „...ctiam cum de coclo super corda fidelium regat”. Zob. też: Mor I, 16, 23 (75, 538 A-B).

<sup>149</sup> Mor XVIII, 54, 88 (76, 91 D); Mor XXIX, 28, 55 (76, 508 C); HEz II, 2, 5 (76, 952 A).

<sup>150</sup> Mor XIX, 3, 6 (76, 99 C-D).

<sup>151</sup> M. Frickel nawet sądzi, że owo „wewnętrzne zamieszkiwanie Boga” (Insein Gottes) zarówno na poziomie naturalnym, jak i metafizycznym nie stanowiło przewodniczej myśli Grzegorza. Zob. Deus totus ubique simul, s. 91.

<sup>152</sup> Mor XXX, 21, 66 (76, 560 B-D): „...tanto latius in figura, quando longius ab essentia” — pisał w odniesieniu do tych porównań i obrazów.

osobowość kontemplacyjna, utrzymująca w równowadze światło objawienia i osobiste, naturalne predyspozycje. Papież jest otwarty na światło objawienia, wyraża samym sobą intensywną współpracę natury z łaską i tęsknotę, by ujrzeć Boga *in specie*. Jego eschatyczny finalizm ujawnia się w całej twórczości, finalizm oparty o normatywny wzór Syna Bożego, który objawił nam rzeczy Boskie i człowieka ku nim prowadzi. Dlatego też jego stwierdzenia dotyczące Chrystusa nie mają na uwadze spekulatywnych i dogmatycznych ujęć, ile raczej dyspozycję, jakiej wymaga on od człowieka, by zespolenie z Chrystusem mogło się urzeczywistnić i utrwalić. W chrześcijańskim finalizmie — według Grzegorza — nie chodzi tyle o ustalenie faktu przebóstwienia duszy przez obecność łaski, ile o moralne dyspozycje duszy na jej przyjęcie i działanie tej łaski, aby móc skutecznie osiągnąć niebiańską ojczyznę.

DIE NACHFOLGE CHRISTI ALS EIN ERLÖSENDES NORMATIV  
DES CHRISTLICHEN LEBENS IN DER DOKTRIN GREGORS DES GROSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Studium der theologischen Doktrin Gregors des Grossen zeigt, dass Christus in dem christlichen Finalismus eine zentrale Rolle spielt. Er ist der Geber des natürlichen als auch des übernatürlichen Lebens, also der Betätigungsdynamik, die auf das eschatische Ziel ausgerichtet ist. Der Mensch als ein Abbild Gottes ist zur Vereinigung mit Ihm berufen und der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist unser Herr Jesus Christus.

Indem sich der Verfasser auf die Texte Gregors des Grossen stützt, analysiert er die Idee der Nachfolge Christi, weil in ihr die Kraft des imperativen Gottesaufrufes enthalten ist. Diese Idee enthält zwei Elemente: nämlich ein theologisches und ein psychologisches. Das erste drückt, nach Gregor dem Grossen, eine Gottestat aus, die durch Christus zum Menschen führt, um durch seine Menschheit ein Beispiel der eschatischen Gesinnung zu geben. Der psychologische Faktor zeigt die Kraft des Christusbeispiels, welches ein inspirierendes Motiv des christlichen Handelns ist. Gregor der Grosse weist auf die Tugenden Christi hin, wie Demut, Geduld, Opfergeist, Gehorsam und Entsagung. Die Idee der Nachfolge führt auch, wie Gregor der Grosse lehrt, zur Vereinigung mit dem Christusideal. Diese Vereinigung realisiert sich durch Gottesfurcht, Ehre und Liebe. Letztere enthält die Zeichen der bräutlichen Mystik in sich. Es ist ein hoher Grad der Vereinigung mit Christus durch die Gnade und diese Wirklichkeit stellt eine heilsgeschichtliche Norm des christlichen Lebens dar.

## MODEL KAPŁANA W ŚWIEŁLE DOKUMENTÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

**Treść:** Wstęp. — I. Teologiczne podstawy kapłaństwa. 1. Status teologiczny prezbiteratu w strukturze ludu Bożego. 2. Funkcje prezbiteratu w Kościele. 3. Stosunek prezbiteratu do episkopatu. 4. Stosunek prezbiteratu do kapłaństwa powszechnego wiernych. — II. Formacja intelektualna. 1. Cel. 2. Zadania. 3. Dziedziny formacji. 4. Studia specjalistyczne. — III. Formacja duchowa prezbiterów. 1. Kierunek formacji. 2. Formacja osobowości kapłana w oparciu o wartości naturalne. 3. Rola wartości nadprzyrodzonych w formacji osobowości kapłana. 4. Formacja społeczna prezbiterów. — IV. Duszpasterska formacja kapłana. 1. Podstawy formacji duszpasterskiej w świetle dekretów Soboru Watykańskiego II. 2. Duszpasterstwo otwarte. 3. Współpraca prezbiterów z biskupem. 4. Współpraca prezbiterów z laikatem. 5. Duszpasterstwo polome i pionowe. — *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Kapłaństwo stanowi kluczowy problem współczesnego Kościoła. Można mówić o załamaniu się i niewystarczalności dawnego modelu kapłana. Trudności te mają charakter teologiczny i społeczny. Wielu teologów wysuwa wątpliwości co do uzasadnienia urzędu prezbiterów na podstawie Pisma świętego. Od strony społecznej niewątpliwie przyczyniły się do kryzysu daleko idące przemiany kulturalne, techniczne i dążenie do demokratyzacji<sup>1</sup>. Również samo wykonywanie urzędu kapłańskiego przechodzi poważne przeobrażenia i napotyka na trudności<sup>2</sup>. Dowartościowanie na Soborze roli laikatu, wyłoniło pewną niejasność i zatarcie się granicy między obowiązkami prezbiterów a wiernych. Źródłem obecnego kryzysu jest wreszcie proces sekularyzacji społeczeństwa. Pojęcie kapłana jako osoby świętej, przeznaczonej do sprawowania kultu, jest coraz bardziej obce mentalności współczesnego człowieka. Prezbiterzy czują się odizolowani, coraz mniej potrzebni. Reakcje księży na te trudności są różne. Emil Pin wyróżnia trzy typy reakcji. Pierwsza grupa księży, stale żyje na marginesie Soboru i przemian soborowych, zachowując dawne formy pracy duszpasterskiej. Drugą postawę reprezentują ci kapłani, którzy zobowiązania święceń uważają za zbyt ciężkie, zwłaszcza posłuszeństwo i celibat. Nie widzą ich wartości, przy coraz większym akcentowaniu pozytywnych wartości życia seksualnego i wolności. Ta grupa księży często porzuca pracę kapłańską. Trzecia wreszcie grupa, to księża, którzy usiłują ożywić duchem soborowym wspólnotę wiernych. Potrzeby wiernych, ich nadzieje, podtrzymują na duchu kapłanów w ich wysiłkach duszpasterskich i pozwalają ustosunkować się pozytywnie do takich wartości jak posłuszeństwo, celibat i ubóstwo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Constitutio de Ecclesia in mundo huius temporis (=GS), 6 i 7. Sobór Watykański Drugi: Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Paris 1967. Cyfry przy dokumentach soborowych oznaczają oficjalną numerację tekstu.

<sup>2</sup> W. Kasper: Nowe akcenty w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej. *Concilium* (wersja polska) (= *Conc.*) 1—5(1969) s. 161—2.

<sup>3</sup> E. Pin: Zróżnicowanie funkcji kapłańskich. *Conc.*, jw. s. 171—182.

Zaistniała konieczność ukazania modelu kapłana odpowiadającego potrzebom dzisiejszego Kościoła<sup>4</sup>. Takie zadanie podjął Sobór Watykański II. Dyskusje przedsoborowe i praca Soboru zmierzały do wypracowania modelu kapłana odpowiadającego przemianom w dzisiejszym społeczeństwie i zadaniom Kościoła. Kapłani w *aggiornamento* Kościoła mają do spełnienia bardzo ważną rolę<sup>5</sup>. Owoce pracy Soboru Watykańskiego II w tej dziedzinie były dwa dekrety: *Presbyterorum ordinis* i *Optatam totius*. Te dwa dekrety wraz z myślami na temat kapłaństwa zawartymi w różnych dekretach, stanowią naukę Soboru ukazującą model kapłana w duchu Kościoła<sup>6</sup>. Oceniając wartość doktrynalną i praktyczną dokumentów, można mówić o nowym kierunku kształtowania się modelu, ale i pewnych brakach. Jak twierdzą specjaliści, dekrety słabo ukazują stronę teologiczną kapłaństwa. Duże znaczenie dla zrozumienia nauki Soboru Watykańskiego II, ma poznanie dyskusji soborowej, wniesionych poprawek i nauki o kapłaństwie przed Soborem. Dekrety nie zamykają dyskusji i dociekań nad problemem kapłaństwa. Dostarczają w całości materiał do nowego obrazu kapłana, pogłębienia teologii, duchowości kapłańskiej, posługi i życia prezbiterów<sup>7</sup>.

Wypowiedzi Pawła VI<sup>8</sup>, dokumenty posoborowe w sprawie formacji, życia i posługi, jak również praca III Synodu Rzymskiego jest dowodem aktualności zagadnienia. Problem formacji, czyli modelu kapłana, jest zawsze otwarty. Dostosowanie formacji do potrzeb poszczególnych narodów i kultur, pozostawiono do rozstrzygnięcia Konferencjom Episkopatów poszczególnych krajów<sup>9</sup>.

Teologiczna odnowa kapłaństwa według Soboru Watykańskiego II ma aspekt chrystocentryczny, trynitarny, eklezjologiczny, eschatologiczny, sakramentalny i uniwersalny. Te wszystkie ujęcia zmierzają do ukazania modelu kapłana duszpasterza<sup>10</sup>. Ten ostatni aspekt ujęcia kapłaństwa z punktu widzenia pastoralnego jest wynikiem ducha całości prac soborowych. Sobór Watykański II, nazwany Soborem duszpasterskim, zmierza do ewangelizacji całego świata. Sobór mówiąc o formacji duchowej i intelektualnej podkreśla, że cała formacja winna być skierowana do celu duszpasterskiego<sup>11</sup>.

Należy teraz wyjaśnić pojęcie modelu. Co rozumiemy przez model? Jaki ma być model kapłana w duchu Soboru Watykańskiego II? W socjologii rozróżnia się pojęcie modelu od wzoru. A. Kłoskowska, proponuje używanie terminu „wzoru” dla określenia prawidłowości społeczno-kulturalnego zachowania oraz terminu „modelu” odnoszącego się do norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania, konstruowanych przez

<sup>4</sup> M. Midali: *Il presbiterato nella Missione della Chiesa*. W: A. Favale (ed.): *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*. Torino 1968 s. 307—61.

<sup>5</sup> *Decretum de presbyterorum ministerio et vita (=PO)*, 1.

<sup>6</sup> *Constitutio dogmatica de Ecclesia (=LG)*, 10, 11, 28, 37, 41. *Constitutio de Sacra Liturgia (=SC)*, 7, 18 n. GS, 43. *Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia (=ChD)*, 26—35. *Decretum de apostolatu laicorum (=AA)*, 2 n., 23. *Decretum de activitate missionali Ecclesiae (=AG)*, 15, 16, 24, 32.

<sup>7</sup> H. Denis: *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*. W: *Les prêtres formation ministère et vie*. Paris 1968 s. 193—221.

<sup>8</sup> *Paulus VI: Il sacerdozio*. Milano 1970.

<sup>9</sup> *Decretum de institutione sacerdotali (=OT)*, 1.

<sup>10</sup> M. Midali, jw. s. 358—61. F. Klostermann: *Priester für morgen*. München 1970 s. 303—386.

<sup>11</sup> OT, 4.



uczestników badanych systemów społecznych<sup>12</sup>. Wyrażenie „model” może być używane w potrójnym znaczeniu: model oficjalny wyrażony w doktrynie katolickiej, model propagandowy, znajdujący wyraz w różnych formach nauczania i model środowiskowy kształtowany samorzutnie przez dane środowisko<sup>13</sup>. W pracy będzie mowa o modelu kapłana oficjalnym. Stosując pojęcie modelu do formacji kapłańskiej możemy go określić jako normy nauczycielskiego Urzędu Kościoła, opracowane na Soborze Watykańskim II, które mają kształtować osobowość kapłana duszpasterza. Jest to więc model duszpasterski, albowiem cała formacja tak intelektualna jak i duchowa, zmierza do jedności o charakterze duszpasterskim<sup>14</sup>.

Można postawić pytanie: jaki jest stan badań nad oficjalnym modelem kapłana? Dotychczasowe prace nie ujmują pełnego modelu kapłana. Różni autorzy wskazują raczej na pewne aspekty kapłaństwa. Kardynał Gabriel-Maria Garrone, omawiając model kapłana jutra, przestrzega przed błędnym ujęciem kapłaństwa. Formacja kapłana musi być oparta mocno na teologii kapłaństwa i stosowana do aktualnych potrzeb życia<sup>15</sup>. J. Laplace SJ, mówi o poszukiwaniu nowego modelu kapłana jako człowieka braterstwa<sup>16</sup>. Klostermann omawiając zagadnienie formacji kapłana w duchu Soboru Watykańskiego II, formacji pastoralnej, podaje przykłady modelu formacji w różnych ośrodkach kształcenia prezbiterów<sup>17</sup>. Jak widać z powyższych przykładów opracowania te mówią tylko o niektórych elementach modelu. Istnieje więc potrzeba opracowania modelu kapłana na podstawie nauki Soboru Watykańskiego II, jako modelu oficjalnego, propagowanego przez nauczycielski Urząd Kościoła. Niniejsza praca będzie próbą takiego ujęcia.

Postawmy zasadnicze pytanie: jaki jest oficjalny model kapłana, zawarty w dokumentach Soboru Watykańskiego II? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy omówić poszczególne elementy modelu, które znajdują odzwierciedlenie w dyspozycjach planu. W czterech rozdziałach zostaną omówione: teologiczne podstawy kapłaństwa, formacja intelektualna, duchowa, apostołska.

Praca nad przedstawieniem modelu kapłana oparta jest na analizie tekstów Soboru Watykańskiego II i ukazaniu tych wartości, które stanowią elementy stałe lub zmienne modelu. Analiza nie ma na celu omówienia tylko tego, co nowe, ale ukazanie całości modelu kapłana w oparciu o naukę tradycyjną. Tylko w niektórych wypadkach zastosowano porównanie nauki przedsoborowej z myślą soborową, celem lepszego ukazania nowego ujęcia modelu kapłana. W pracy wykorzystano komentarze do dekretów o formacji i życiu kapłanów, opracowania książkowe oraz artykuły tak w języku polskim jak i obcym.

Podstawowym źródłem są dekrety soborowe mówiące wprost o formacji *Optatam totius*, o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, jak i dekrety omawiające problem kapłaństwa w powiązaniu z in-

<sup>12</sup> A. Kłoskowska: Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny. *Studia Socjologiczne* 2(1967) s. 44.

<sup>13</sup> Ks. W. Piwowarski: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej. *Studia Warmińskie* 1966 t. III s. 97.

<sup>14</sup> OT, 4, 8.

<sup>15</sup> G. Garrone: *Le prêtre de demain*. W: *La théologie du renouveau*. Vol. II. Paris 1968 s. 91—104.

<sup>16</sup> J. Laplace: *Les prêtres a la recherche de lui même*. Paris 1969 s. 25—35.

<sup>17</sup> F. Klostermann, jw. s. 444—585.

nymi zagadnieniami myśli soborowej. Do takich dokumentów należą: konstytucja *Lumen gentium*, rozdział trzeci o hierarchicznym ustroju Kościoła; konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, ukazująca rolę kapłana w życiu liturgicznym ludu Bożego i formacji liturgicznej; konstytucja *Dei Verbum*, podkreśla rolę słowa Bożego w kształtowaniu duchowości kapłana i ludu Bożego; konstytucja *Gaudium et spes*, mówiąca o obecności i zadaniach kapłana w świecie, dekret *Apostolicam actuositatem*, zwłaszcza punkt dwudziesty piąty omawia pomoc prezbiterów w apostołstwie świeckich; dekret *Ad Gentes* w rozdziale o obowiązkach misyjnych określa zadania biskupów, kapłanów i wiernych w dziele misyjnym Kościoła; dekret *Christus Dominus*, szczególnie rozdział drugi mówiący o współpracownikach biskupa. Zainteresowanie prezbiterów ma objąć wszystkie zagadnienia Kościoła, dlatego w każdym dokumencie soborowym znajdziemy myśli odnoszące się do prezbiterów i realizowania ich zadań w Kościele<sup>18</sup>.

Pojęciem odnoszącym się do kapłaństwa jak *sacerdos*, *presbyter* daje się często jednoznaczne brzmienie. W tekstach dekretów Soboru Watykańskiego II jest widoczna różnica w ich treści. Schemat o kapłanach przygotowany do dyskusji *Schema propositionum de sacerdotibus* (1964), używa jeszcze pojęcia *sacerdos*. W dalszych opracowaniach dekretów pojawia się słowo *presbyter* i pozostaje w tekście zatwierdzonym *Decretum de ministerio et vita presbyterorum* (1965). Termin *sacerdos* wyraża jedynie funkcję ofiarniczą. Ojcowie Soboru poszerzyli pojęcie *sacerdos* przez pojęcie *presbyter*. Etymologia historyczna tych dwu słów uzasadnia ich różnicę. *Sacerdos* wyraża ideę składania ofiar, natomiast *presbyter* z greckiego *presbiteros*, przedstawia jakąś godność, np. ludzi, którym mogą być powierzone pewne funkcje. Tak więc słowo *sacerdos* ma zakres węższy, odnosi się do funkcji ofiarniczych, a słowo *presbyter* do wszystkich funkcji kapłańskich. W pracy słowo kapłan będzie używane na określenie kapłaństwa Chrystusa, powszechnego kapłaństwa wiernych, kapłaństwa hierarchicznego jako całości i posługi kultowej, a pojęcie prezbiter do wszystkich innych funkcji prezbiterów.

## I. TEOLOGICZNE PODSTAWY KAPŁAŃSTWA

Głównym zadaniem Soboru Watykańskiego II była odnowa Kościoła oparta na zasadach teologiczno-pastoralnych. Odnowa ta sięgająca w głąb i wszerz, tkwi swymi korzeniami w gruntownym poznaniu istoty i zadań Kościoła i rodzi świadomość jedności różnych ludzi, różnych powołań w jednym i tym samym Kościele, który czerpie swoją żywotność Chrystusa<sup>1</sup>.

Omawiając teologiczne fundamenty kapłaństwa, należy nawiązać do całości nauki Soboru Watykańskiego II i oprzeć je na gruntownych pod-

<sup>18</sup> A. Bovis: *Le presbytérat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II. Nouvelle revue théologique* 99 (1969) s. 1009—42. E. Marcus: *L'initiation au ministère. Conditions d'exercice de cette fonction ecclésiastique. W: Les pretres, formation, ministere et vie. Paris 1968 s. 345—69.*

<sup>1</sup> K. Wojtyła: *Wstęp ogólny. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. (=SW II) Poznań 1968 s. 15—6. H. Bogacki: Hierarchiczna struktura Kościoła. *Ateneum Kapłańskie (=AK) 1965 nr 340—1 s. 220—299.**

stawach teologicznych<sup>2</sup>. We wszystkich dokumentach zasadniczym tłem doktrynalnym do omawiania życia i działalności kapłanów jest *mysterium salutis*, Bóg wychodzący naprzeciw ludzkości ze swą zbawczą miłością<sup>3</sup> i wzywający człowieka do dobrowolnej współpracy<sup>4</sup>. Kapłaństwo Nowego Testamentu ma wyraźnie charakter zstępujący; jest to dar Boga udzielony ludzkości w Chrystusie. „Chrystus Pan Kapłan wzięty spośród ludu, nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu”<sup>5</sup>.

Soborowa nauka o prezbiterach rozwija się w ścisłej łączności i zależności od doktryny o powszechnym kapłaństwie ludu Bożego i nauki o roli episkopatu w Kościele. Wydawało się nawet w początkowej fazie obrad, że zagadnienia te przysłonią sprawę prezbiterów. Rozważając omówione przez Sobór zagadnienia dotyczące kapłaństwa, możemy stwierdzić znaczny postęp w nauce o kapłaństwie<sup>6</sup>. Teologia kapłaństwa została pogłębiona, choć wiele zagadnień wymaga dalszego studium i opracowań. Nowe akcenty w nauce o kapłaństwie można zauważyć w samym tytule dekretu *Presbyterorum ordinis*. Dekret mówi o posłudze i życiu prezbiterów. Wyrażenie *presbyter* a nie *sacerdos*, wprowadzone do dekretu w czasie prac soborowych, wskazuje, że chciano wyjść z liturgicznego a nie historycznego i kultycznego punktu widzenia. Pojęcie to ujmując wszystkie funkcje kapłańskie. Następnie jest mowa o posłudze a nie godności. Istotnym zadaniem kapłaństwa jest posługiwanie ludowi Bożemu w dziele zbawienia<sup>7</sup>.

Dla lepszego zrozumienia nowej myśli soborowej omówimy niektóre różnice w ujęciu kapłaństwa w nauce Soboru Watykańskiego II i Trydenckiego. Najważniejszy punkt wyjścia Soboru Trydenckiego jest oparty na funkcji sprawowania ofiary eucharystycznej. Sobór Watykański II ujmując zadania kapłanów szerzej, jako posługę, celem budowania Ciała Mistycznego. W ustanowieniu kapłaństwa Sobór Trydencki podkreśla Wieczere Pańską, jako ustanowienie kapłaństwa i ofiary, a Sobór Watykański II misję zleconą apostołom i ich następcom. Specyfika kapłaństwa według Soboru Trydenckiego polega na władzy nad ciałem eucharystycznym. Sobór Watykański II podkreśla troskę o Ciało Mistyczne, którego Głową jest Chrystus. Sobór Trydencki podkreśla teocentryzm kultu; Sobór Watykański II teocentryzm całego życia i działalności kapłańskiej. Zasadą Soboru Watykańskiego II jest bardziej organiczne ujęcie struktury sakramentalnej jedności episkopatu i prezbiteratu, opartej na wspólnym wezwaniu do uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa a tylko różnicy stopnia<sup>8</sup>. Sobór nadał formacji kapłańskiej kierunek trynitarny, chrystocentryczny, eklezjologiczny, sakramentalny i personalny<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> G. Garronc, jw. K. Rahnner: Teologiczny punkt wyjścia przy określeniu istoty kapłańskiego urzędu. *Conc.*, jw. 193—7.

<sup>3</sup> *Constitutio dogmatica de divina revelatione (=DV)*, 2.

<sup>4</sup> LG, 28.

<sup>5</sup> Tamże. Y. Congar: *Le sacerdoce du Nouveau Testament. Mission et culte*. W: *Les prêtres*, jw. s. 233—56.

<sup>6</sup> B. Przybylski: *Wprowadzenie do dekretu o posłudze i życiu kapłanów*. W: *SW II*. Poznań 1968 s. 743—52.

<sup>7</sup> S. Smoleński: *Miejsce kapłanów w życiu Kościoła*. W: *Kapłaństwo*. Kraków 1968 (maszynopis) s. 16.

<sup>8</sup> H. Denis, jw. s. 193—232.

<sup>9</sup> M. Midali, jw. s. 345—433.

## I. STATUS TEOLOGICZNY PREZBITERATU W STRUKTURZE LUDU BOŻEGO

Jak już zaznaczono, soborowa nauka o prezbiteracie rozwijała się i krystalizowała w ścisłej łączności, więzi i zależności od doktryny o Kościele, kapłaństwie Chrystusa, powszechnym kapłaństwie ludu Bożego i roli Episkopatu w Kościele. Sobór mocno podkreślił, że Chrystus Pan dopuścił do uczestnictwa w swoim jedynym kapłaństwie cały Kościół, Ciało Mistyczne, do tego stopnia, że stanowi on wspólnotę kapłańską. Chrystus posłany przez Ojca na świat, czyni uczestnikami swego namaszczenia i posłannictwa całe Ciało Mistyczne<sup>10</sup>.

Kapłaństwo Chrystusa stanowi podstawę kapłaństwa Nowego Testamentu. Sobór wyraźnie naucza, że tylko Chrystus z natury swej, jako Bóg Człowiek, jest najwyższym i jedynym wiecznym kapłanem<sup>11</sup>. Stał się kapłanem w chwili Wcielenia, realizował misję kapłańską przez całe życie, pełniąc wolę Ojca, a zwłaszcza przez swoją ofiarę na krzyżu, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Chrystus jako kapłan na wieki, ciągle działa w Kościele jako Prorok, Kapłan i Pasterz. Dzieło zbawienia, zapoczątkowane w czasie ziemskiego życia prowadzi nadal Chrystus przez misję jaką zlecił Kościołowi. Kapłaństwo Chrystusa jest zatem podstawą i źródłem wszelkiego kapłaństwa na świecie, a lud Boży uczestniczy w tym kapłaństwie w różnym stopniu<sup>12</sup>.

Lud Boży uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa na mocy sakramentu chrztu świętego<sup>13</sup>, a przez to uczestniczy w kulcie, zwłaszcza w Eucharystii, składaniu duchowej ofiary, daje świadectwo o jedności z Chrystusem całym swoim życiem, praktyką miłości bliźniego i cieszy się nadprzyrodzonym zmysłem wiary, dzięki działaniu Ducha Świętego<sup>14</sup>.

W ramach powszechnego kapłaństwa wiernych, Sobór Watykański II omawia kapłaństwo hierarchiczne, czyli kapłaństwo posługi. Głównym zadaniem tego kapłaństwa jest sprawowanie posługi dla wiernych w imieniu Chrystusa i Jego mocą<sup>15</sup>. Jest to chrystocentryczne ujęcie kapłaństwa. Najpierw Chrystus najwyższy Kapłan, sprawujący nadal swoją misję kapłańską; następnie lud Boży, czyli Kościół ubogacony powszechnym kapłaństwem i dopiero kapłaństwo ministerialne na służbie całego Kościoła. Takie ujęcie kapłaństwa stwarza dla prezbiterów specjalną platformę ich życia i działalności. Kapłan jest najpierw członkiem ludu Bożego i uczestnikiem powszechnego kapłaństwa a dopiero przez święcenia kapłańskie prezbiterem dla posługi ludowi Bożemu<sup>16</sup>. Przez takie ujęcie kapłaństwa została pogłębiona sama idea powołania. Sobór Watykański II mówi na pierwszym miejscu o powołaniu chrześcijańskim, a dopiero na jego tle rozumiemy lepiej rodzaj i zakres poszczególnych powołań, wzwanych do posługi, a szczególnie powołania prezbiteratu<sup>17</sup>.

Kapłaństwo hierarchiczne ma charakter eklezjologiczny. Aby więc

<sup>10</sup> LG, 10, 28, 39. PO, 2.

<sup>11</sup> LG, 3, 10.

<sup>12</sup> LG, 28. PO, 2. A. Bovis, jw. s. 1016—20.

<sup>13</sup> A. Bovis, jw. s. 1020—30.

<sup>14</sup> S. Smoleński, jw. s. 16—9. PO, 2. SC, 14. AA, 3. LG, 28.

<sup>15</sup> PO, 2.

<sup>16</sup> LG, 28. PO, 2.

<sup>17</sup> S. Smoleński, jw. s. 17—8.

zrozumieć jego zadanie i misję, należy poznać naukę Soboru Watykańskiego II zawartą w Konstytucji *Lumen gentium*. Jej pierwszy rozdział mówi o tajemnicy Kościoła w zbawczym planie Bożym<sup>18</sup>, drugi o ludzie Bożym<sup>19</sup>, a trzeci o hierarchicznym ustroju Kościoła<sup>20</sup>. Z tego ujęcia wynika wyraźnie eklezjologiczny charakter kapłaństwa hierarchicznego. Kapłan ma rację bytu tylko w Kościele i przez pośrednictwo Kościoła uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Przez Chrystusa i przez Kościół jest posłany do posługi ludowi Bożemu i całej ludzkości. Kapłan nie stoi w obliczu ludu Bożego jakby naprzeciw lub przed nim, ale stanowi nierozdzieloną z nim jedność. Mimo tej jedności, dekrety soborowe podkreślają zasadniczą różnicę jaka istnieje między ochrzczoneymi należącymi do ludu Bożego a kapłanami, którzy otrzymali święcenia prezbiteratu. Jest to różnica nie tylko stopnia, ale różnica co do istoty<sup>21</sup>. To nie zmienia stanu rzeczy, że tak wierni jak i prezbiterzy uczestniczą na swój sposób w kapłaństwie Chrystusa. Inne było ujęcie kapłaństwa przed Soborem Watykańskim II. Zmieniony jest porządek. Przed Soborem kapłaństwo hierarchiczne zajmowało miejsce pośrednie między Chrystusem a wiernymi w Kościele. Sobór zmienia porządek i po kapłaństwie Chrystusa umieszcza powszechne kapłaństwo wiernych, w którym uczestniczy cały lud Boży, a kapłaństwo hierarchiczne ujęte jest na trzecim miejscu, jako kapłaństwo posługi<sup>22</sup>.

Sakrament kapłaństwa udzielany za pośrednictwem Kościoła, wezwanym przez Chrystusa członkom ludu Bożego, stanowi istotę kapłaństwa ministerialnego. Sakrament kapłaństwa sprawia w przyjmującym szczególne podobieństwo do Chrystusa i to podobieństwo w porządku ontycznym, którego nie posiadają inni chrześcijanie. Naznaczony tym podobieństwem prezbiter otrzymuje również łaskę<sup>23</sup>, konsekrację i misję, aby mógł występować w jego zastępstwie i działać *in persona Christi*, jako uczestnik w kapłaństwie Chrystusa, Głowy Mistycznego Ciała<sup>24</sup>. Kapłan uczestniczy w władzy i cieszy się autorytetem Chrystusa. Jest znakiem i narzędziem kapłaństwa Chrystusowego. Władza ta i autorytet, nie upoważniają jednak prezbiterów do szukania przywilejów, gdyż są one udzielane dla posługi wiernym. Jeśli więc autorytet określa się jako przywileje doczesne, ceremonialne; tego rodzaju autorytet nie przysługuje kapłanom. Autorytet kapłaństwa należy określić od strony celu, a jest to celowość w ścisłym tego słowa znaczeniu sakramentalna, budowanie Kościoła w prawdzie i świętości przez słowo Boże, sakramenty a zwłaszcza Eucharystie<sup>25</sup>. Celem autorytetu nie jest tylko odnowienie porządku społecznego, lecz wzmocnienie jedności nadprzyrodzonej Kościoła. Prezbiterzy więc nie posiadają go jako prawa czy własności osobistej, ale z racji powołania, szczególnej łaski, aby być znakiem i narzędziem Chrystusa<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> LG, 1—8.

<sup>19</sup> Tamże, 9.

<sup>20</sup> Tamże, 18—23.

<sup>21</sup> Tamże, 10.

<sup>22</sup> J. Kościółek: Kapłan i jego zadania w Kościele na tle nauki Soboru Watykańskiego II. W: Kapłaństwo, jw.

<sup>23</sup> PO, 2. LG, 28.

<sup>24</sup> LG, 28. PO, 2.

<sup>25</sup> LG, 27.

<sup>26</sup> A. Bovis, jw. s. 1032—3.

## 2. FUNKCJE PREZBITERATU W KOŚCIELE

Wszystkie dokumenty soborowe podkreślają służebny charakter prezbitery. Prezbyter jest konsekrowany i posłany aby służyć owczarni Chrystusowej. Rola jaką ma spełnić w Kościele wymaga przyswojenia norm właściwych dla jego funkcji<sup>27</sup>. Te funkcje określa i porządkuje Sobór Watykański II według klucza, którym jest *mysterium salutis*. Zadania duszpasterskie prezbitery sobór pogłębia, szerzej rozwija i porządkuje w swej strukturze. Prezbyterzy mają służyć Kościołowi w tym celu, aby wszyscy jego członkowie stanowili wspólnotę wiary, nadziei i miłości, składali Bogu w łączności z ofiarą Chrystusa, pełne ofiary i oddania życie. Prezbyterzy muszą rozwinąć gorliwą i wszechstronną posługę pasterską, która zmierza do zespolenia ludu Bożego wokół tajemnicy Eucharystii, która jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego<sup>28</sup>. Funkcje prezbitery, brane chronologicznie, rozpoczynają się od posługi słowa, czerpią swą siłę z Eucharystii i sakramentów, a zmierzają do zespolenia ludu Bożego we wspólnocie Kościoła, Ciała Mistycznego, przez Chrystusa Głowę<sup>29</sup>.

Przed Soborem Watykańskim II i w czasie debaty soborowej, odnośnie funkcji prezbitery scierały się dwie koncepcje: kultyczna, ukazująca kapłana jako ofiarnika i pastoralna, ujmująca w szerszym zakresie funkcje prezbitery. W wyniku dyskusji i prac Soboru, nastąpiła wspaniała synteza, ujmująca harmonijnie funkcje prezbitery. Podstawą tej syntezy stała się pogłębiona nauka o Kościele, jego misji i kapłaństwie powszechnym wiernych. Prymat głoszenia ewangelii i działalności duszpasterskiej wynika z potrzeby ewangelizacji narodów nie znających Chrystusa i społeczeństw zdechrystianizowanych<sup>30</sup>. Posługa słowa Bożego stanowi chronologicznie pierwszą funkcję prezbitery<sup>31</sup>. Studia biblijne w okresie przedsoborowym i praca Soboru Watykańskiego II oparta na Piśmie świętym jako głównym źródle, ukazały zasadnicze znaczenie słowa Bożego tak dla studiów teologicznych jak i działalności duszpasterskiej Kościoła. Prawdy objawione, stały się fundamentem całej nauki soborowej jak i treścią dekretów. Nastąpiło przywrócenie należnego miejsca słowu Bożemu w nauce i posłudze pasterskiej Kościoła<sup>32</sup>. Pierwszeństwo posługi słowa Bożego i jego znaczenie w budowaniu wspólnoty Kościoła ukazują: konstytucja *Lumen gentium*, dekret *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius*<sup>33</sup>. Dekret o formacji alumnów przypomina, iż „całe kształtowanie alumnów winno zmierzać do tego, aby na wzór Pana naszego Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza, wyrobili się na prawdziwych duszpasterzy. Niech się przygotowują do posługi słowa, do

<sup>27</sup> PO, 2,9. OT, 4. LG, 28. W. Goddijn: Rola kapłana w Kościele i społeczeństwie. *Znak* 1966 nr 139—40 s. 1—14. A. Hastings: Teologiczny problem rodzaju posługiwania w Kościele. *Conc.*, jw. 170—1.

<sup>28</sup> SC, 48—9. PO, 2.

<sup>29</sup> PO, 2, 4—6. LG, 28. D. Grasso: Funzioni dei presbiteri. W: I sacerdoti, jw. s. 467—99.

<sup>30</sup> S. Głowa: Kapłaństwo według myśli Soboru. W: Kościół w świetle Soboru. Poznań 1968 s. 201—4.

<sup>31</sup> PO, 4.

<sup>32</sup> S. Głowa, jw.

<sup>33</sup> LG, 25—7. PO, 4—6. OT, 4.

posługi kultu oraz uświęcania posługi pasterskiej, aby umieli ukazywać ludziom Chrystusa”<sup>34</sup>.

Posługa słowa zmierza do budowania Ciała Mistycznego i ma różne etapy, począwszy od budzenia wiary, aż do eucharystycznego i ofiarniczego zjednoczenia z Chrystusem<sup>35</sup>. Posługa słowa skierowana jest do niewierzących, nie znających ewangelii, aby przynieść im światło prawdy<sup>36</sup>. Dalszym zadaniem posługi słowa, jest wychowanie i umacnianie w prawdzie i wierze chrześcijan co prowadzi do zjednoczenia wspólnoty, *communitas* wiernych<sup>37</sup>. Siłą zespalałą wspólnotę jest również życie sakramentalne, zwłaszcza Eucharystia. Posługa słowa Bożego sprawowana przez prezbiterów zmierza ku sakramentom i wychowuje do świadomego i owocnego ich przeżywania. Liturgia sakramentów a szczególnie Eucharystii jest zawsze związana ściśle z posługą słowa. Dlatego Sobór wysuwa żądanie, aby przy sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza ofiary Mszy św. zawsze była głoszona homilia. Kapłan ma karmić wiernych, żywym chlebem, Eucharystią, oraz chlebem słowa Bożego<sup>38</sup>.

Posługa kultu i uświęcenia przez sakramenty jest drugim zadaniem działalności prezbiterów. Podmiotem sprawowania kultu jest cała wspólnota<sup>39</sup>. Sobór Watykański II zmienia postawę wiernych z biernej na czynne i świadome zaangażowanie w życie liturgiczne. W posłudze sakramentalnej, pierwsze miejsce zajmuje ofiara eucharystyczna, która jest centrum, ogniskiem, celem wszelkiej posługi liturgicznej i ośrodkiem wychowania każdej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>40</sup>. Dekret *Presbyterorum ordinis*<sup>41</sup> podkreśla szczególne znaczenie kapłana w sprawowaniu uczy eucharystycznej. Kapłan, gdy działa jako szafarz sakramentów, uobecnia w posłudze sakramentalnej Chrystusa Kapłana<sup>42</sup>. „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych, jest obecny w ofierze Mszy św... w osobie odprawiającego...”. Kapłan sprawujący ofiarę eucharystyczną przedstawia człowieczeństwo Chrystusa. Ta sama prawda odnosi się do wszystkich sakramentów — „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”<sup>43</sup> — w których kapłan działa w imieniu Chrystusa. Celem ostatecznym kapłaństwa hierarchicznego jest chwała Boża i dobro duchowe chrześcijan, które osiąga najskuteczniejszą realizację w życiu eucharystycznym<sup>44</sup>. Sobór Watykański II ukazuje nowy sens kultu, ujęty w kategoriach Nowego Testamentu. Tak pojęty kult angażuje życie prezbiterów i chrześcijan tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. Wymiar społeczny ukazuje nowe spojrzenie na liturgię,

<sup>34</sup> OT, 4.

<sup>35</sup> D. Grasso, jw. s. 468—96. F. Wasselynck: Les prêtres. Élaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires. Paris 1968 s. 55—62.

<sup>36</sup> PO, 4, 5, 7, 13. GS, 76. AG, 15, 20.

<sup>37</sup> PO, 4—6. AG, 15.

<sup>38</sup> DV, 52. PO, 18. OT, 4.

<sup>39</sup> J. J. Dellepoort, J. W. M. Peters: Formacja kapłańska. W: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II. Praca zbior. pod red. B. Lamberta OP. Warszawa 1968 s. 269.

<sup>40</sup> LG, 28. PO, 5—6. ChD, 30.

<sup>41</sup> LG, 28. SC, 7.

<sup>42</sup> S. Marsili: I presbiteri nella liturgia della Chiesa. W: I sacerdoti, jw. s. 499—540.

<sup>43</sup> SC, 7.

<sup>44</sup> PO, 13. ChD, 30

oczyszczone z rubrycystyki, formalizmu, indywidualizmu, na rzecz zaangażowania społecznego, świadomego i czynnego<sup>45</sup>.

Posługa pasterska, którą spełniają prezbiterzy w łączności i pod kierunkiem biskupów, jest szczególnym udziałem w Chrystusowej zbawczej posłudze miłości. Prezbiterzy są przewodniczącymi i pasterzami wspólnoty<sup>46</sup>. Zadanie to mają spełniać w duchu ojcowskiej miłości i troski. Sobór oparł się na nauce św. Pawła o „władzy budowania” (2 Kor 10,8; 13,10). Ma to być władza humanitarna, ojcowska, która wychowuje do wolności i duchowej dojrzałości. To podkreślenie jest ważne, albowiem wyklucza paternalizm i infantylizm. Dekret *Presbyterorum ordinis* podkreśla rodzinną atmosferę jaka powinna panować w wychowaniu wspólnoty chrześcijańskiej i wzywa do ożywiania charyzmatów zwłaszcza ducha miłości braterskiej. Szczególną troską mają darzyć prezbiterzy biednych, nieszczęśliwych, chorych, którzy są żywym obrazem Chrystusa.

Wszystkie funkcje prezbiterów, posługa słowa, sakramentalna i pasterska, zmierzają do budowania wspólnoty chrześcijańskiej, której ośrodkiem jest Eucharystia. „Żadna społeczność chrześcijańska nie mogłaby być zbudowana, gdyby nie miała korzenia i podstawy w sprawowaniu najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”<sup>47</sup>. Wszystkie funkcje sprawowane przez prezbiterów, stanowią jedną całość ich kapłańskiej misji, rozważaną w różnych aspektach. Prezbiter musi żyć całością swej misji, której punkt centralny skupia się na jednej eschatologicznej służbie Chrystusa<sup>48</sup>.

### 3. STOSUNEK PREZBITERATU DO EPISKOPATU

Chcąc bliżej określić miejsce prezbiterów w Kościele, umieszcza się ich niejednokrotnie, jak gdyby w pośrodku między ludem Bożym a episkopatem. Sobór Watykański II umieścił prezbiterów wyraźnie po stronie Episkopatu. Bóg powołuje ludzi, którzy jako współnicy i pomocnicy mają służyć dziełu zbawienia. Prezbiterzy jako szczególnie uczestnicy kapłaństwa Chrystusowego, wypełniają święte czynności w ścisłej więzi z biskupami<sup>49</sup>. Choć nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy zależą od biskupa, są jednak związani z biskupami godnością kapłańską. Tak biskupi jak i kapłani uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa, prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej<sup>50</sup>. Razem z biskupami, jako ich współpracownicy, stanowią jedno grono kapłańskie *presbyterium*<sup>51</sup>. Między władzą prezbiterów a władzą biskupa istnieje różnica na płaszczyźnie rządzenia, autorytetu. Ta władza jest pełniejsza u biskupów, a w stopniu podporządkowanym u prezbiterów. Sobór zajął jasne stanowisko w odniesieniu do episkopatu, stwierdzając, że przez konsekrację otrzymują pełnię kapłaństwa Chrystusowego i pełnię świętego posługiwa-

<sup>45</sup> S. Głowa, jw. s. 212—3.

<sup>46</sup> PO, 5, 6, 9, 13. G. Volta: I presbiteri, educatori del popolo di Dio. W: I presbiteri, jw. s. 540—78.

<sup>47</sup> PO, 6.

<sup>48</sup> J. Döpfner: Kapłaństwo, elementy stałe i zmienne. AK 1969 nr 365 s. 341—2.

<sup>49</sup> PO, 5. L. J. Guyot: Biskup i kapłan. AK, jw. s. 400—11.

<sup>50</sup> LG, 28.

<sup>51</sup> S. Smoleński, jw. s. 22—4. V. Fagiolo: Consilium presbyterale. W: I sacerdoti, jw. s. 602—31.



nia<sup>52</sup>. Sobór Watykański II nie przeprowadza ścisłego paralelizmu między organiczną przynależnością do kolegium episkopatu a kapłaństwem do prezbiterium. Podkreśla raczej ich sakramentalną łączność i hierarchiczną wspólnotę z całym stanem biskupim. Jest to współpraca o charakterze hierarchicznym, wzajemnie się uzupełniających dwóch stopni, oparta na konsekracji, jedności sakramentalnej, wspólnej misji, odpowiedzialności za Kościół i zmierzająca do wspólnego celu<sup>53</sup>. Wiążąc prezbiterów z biskupami jest najpierw ontyczna, a dopiero później prawna. Na tej podstawie Sobór nazywa kapłanów braćmi, przyjaciółmi, pomocnikami, doradcami, współpracownikami biskupów. Biskup jest nazwany ojcem, przyjacielem swoich kapłanów. Wyrazem wspólnoty i wzajemnego zbliżenia, są powołane do życia rady kapłańskie, które mają na celu pogłębienie wzajemnej współpracy i umocnienie braterstwa kapłańskiego<sup>54</sup>. Z nauki soborowej w jej teologicznym i duszpasterskim ujęciu wynika prawda o jedności kapłaństwa, co — jak już zaznaczono — znalazło wyraz w kolegialności biskupów, wspólnocie prezbiterium i różnych formach współpracy. Między kapłanami a biskupami istnieje głębokie sakramentalne braterstwo, wszyscy tworzą jedną rodzinę<sup>55</sup>. Soborowe ujęcie stosunku między episkopatem a prezbiteratem nie zamyka dalszych dociekań teologicznych. Bogata literatura omawiająca ten temat, świadczy o ważności zagadnienia<sup>56</sup>.

#### 4. STOSUNEK PREZBITERATU DO KAPŁANSTWA Powszechnego WIERNYCH

Podstawą kapłaństwa hierarchicznego jest kapłaństwo Chrystusa i kapłaństwo powszechne wiernych. Prezbiterzy są najpierw członkami ludu Bożego a następnie mają zleconą szczególną misję we wspólnocie wiernych<sup>57</sup>. Kapłaństwo posługi nie zwalnia prezbiterów z obowiązków jakie wynikają z konsekracji chrztu świętego, bierzmowania i przynależności do Ciała Mistycznego. Prezbiterzy są wydzieleni z ludu dla posługi, ale nie odłączeni od niego<sup>58</sup>. Takie ujęcie zmniejsza dystans między prezbiterami a wiernymi. Kapłaństwo hierarchiczne wyłącza z ludu Bożego, ale dodaje nowe i szczególne zobowiązania, które stanowią jego specyfikę.

Konstytucja *Lumen gentium*, dekrety *Presbyterorum ordinis* i *Optatum totius*, podają bliższe określenia prezbiteratu. Kapłan urzędowy, dzięki władzy święceń, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu<sup>59</sup>. Można więc specyfikę prezbiteratu sprowadzić do trzech głównych cech. Pierwsza to ontologiczna więź prezbiteratu z kapłaństwem Chrystusa, wynikająca z przyjęcia święceń, „mocą której prezbiterzy, dzięki namaszczeniu Ducha Świę-

<sup>52</sup> A. Bovis, jw. s. 1009—12.

<sup>53</sup> B. Przybylski, jw. s. 749—50.

<sup>54</sup> PO, 7. LG, 28. ChD, 16, 28.

<sup>55</sup> LG, 28. ChD, 28. G. Cennocchi: *La fraternita sacerdotale*. W: *I sacerdoti*, jw. s. 641—62.

<sup>56</sup> S. Barcła: *Vita communis. Conc.*, jw. s. 197—203. E. Pin, jw. s. 178—186. K. H. Scheikle: *Służby i służby w Kościele czasów nowotestamentalnych. Conc.*, jw. s. 153—161.

<sup>57</sup> B. Przybylski, jw. s. 750—1.

<sup>58</sup> PO, 3.

<sup>59</sup> LG, 10.

tego zostają namaszczeni szczególnym znamieniem i tak upodabniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w osobie Chrystusa Głowy”<sup>60</sup>. Ta cecha stanowi istotną różnicę między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wiernych. Druga cecha, to działanie *in persona Christi*<sup>61</sup>, czyli szczególne odniesienie do Chrystusa. Dekrety soborowe na wielu miejscach omawiają to zagadnienie. Nadają jednak temu terminowi szersze i pełniejsze znaczenie, niż to miało miejsce w dotychczasowej teologii kapłaństwa. Nie ograniczono się do podkreślenia roli kapłana jako szafarza sakramentów, ale całość jego posługi określa się działaniem w osobie Chrystusa. Trzecia cecha właściwa prezbiterom to charakter służebny, diakonia, realizowana w posłudze słowa, sakramentalnej i pasterskiej. Prezbiterzy uczestniczą więc we władzy Chrystusa, mocą której sam Chrystus Ciało swoje buduje, rządzi nim i uświęca<sup>62</sup>.

Na zakończenie pierwszego rozdziału należy zebrać nowe elementy wniesione przez Sobór Watykański II do teologii kapłaństwa. Stwierdzamy najpierw ogólnie, że teologiczne podstawy kapłaństwa uległy znacznemu pogłębieniu w porównaniu z nauką przedsoborową. Wpłynęła na ten stan praca całego Soboru skupiająca się wokół zagadnienia Kościoła. Do nowych i pogłębionych elementów kapłaństwa należy podkreślenie jego roli w Kościele i postawy służebnej względem wiernych. Kapłaństwo istnieje tylko wewnątrz posłannictwa Kościoła, przez swe funkcje<sup>63</sup>. Jest to punkt wyjściowy i docelowy misji kapłańskiej. Kapłaństwo hierarchiczne zostało ujęte w harmonijnej jedności z kapłaństwem Chrystusa i powszechnym wiernych. Prezbiterzy wraz z biskupem stanowią jedno prezbiterium tworząc braterską wspólnotę posługi<sup>64</sup>. Sobór stawia prezbiterów po stronie episkopatu. Można mówić o przesunięciu akcentu z podkreślenia władzy na podkreślenie braterstwa, współpracy i jedności. Między episkopatem a prezbiteratem istnieje jednak różnica i to głównie na płaszczyźnie rządzenia. Biskupi posiadają pełnię kapłaństwa i władzę posługiwania, a prezbiterzy uczestniczą w niej w stopniu podporządkowanym. Kapłaństwo ma charakter służebny. Prezbiter to sługa Chrystusa i ludu Bożego, powołany do budowania, uświęcania i kierowania wspólnotą wiernych<sup>65</sup>. Posługę prezbiterów ukazał Sobór Watykański II w głębokim powiązaniu wewnętrznym poszczególnych funkcji, jak również z ich życiem. Prezbiter służy Kościołowi całym życiem. Nie może istnieć rozbieżność między życiem a posługą pasterską prezbiterów.

Teologiczne podstawy modelu kapłana, wymagają odpowiedniej formacji całej osobowości kapłana. W dalszych rozdziałach omówimy kolejno formację intelektualną, duchową i duszpasterską, które stanowią dalsze elementy modelu. Mogą one ulegać rozwojowi w miarę dostosowania formacji do aktualnych potrzeb Kościoła.

<sup>60</sup> PO, 2.

<sup>61</sup> LG, 10.

<sup>62</sup> PO, 2.

<sup>63</sup> Tamże. LG, 10, 14, 39. AA, 3.

<sup>64</sup> LG, 21, 28. ChD, 28. PO, 2, 7, 8.

<sup>65</sup> PO, 9. OT, 4.

## II. FORMACJA INTELEKTUALNA

Studia prezbiterów tak w okresie przygotowawczym w Seminarium, jak również kontynuowane przez całe życie, zmierzają do harmonijnego zespolenia wiedzy humanistycznej, filozoficzno-teologicznej i praktycznej w oparciu o tajemnicę zbawienia<sup>1</sup> czyli mają kierunek chrystocentryczny. Prezbiterzy mają dążyć do wypracowania przemyślanej, na głębokim przekonaniu opartej wiedzy, która uzdalnia do samodzielnego myślenia i działania<sup>2</sup>. Ma to być wiedza ujęta całościowo. Z dokumentów soborowych wynika, że ma to być integracja wewnętrzna i zewnętrzna. Wewnętrzna polega na ściślejszym zespoleniu wiedzy doktrynalnej z formacją duchową. Integracja zaś zewnętrzna zmierza do ściślejszego zespolenia z sobą i uwzględnienia wzajemnych relacji wszystkich dziedzin wiedzy<sup>3</sup>. Formacja intelektualna ma również charakter eklezjologiczny i pastoralny, albowiem zmierza do posługi wspólnocie chrześcijańskiej<sup>4</sup>. Zadanie to przypomina kardynał Gabriel-Maria Garrone w liście do biskupów z 1 VII 1966<sup>5</sup>. Celem osiągnięcia pełnej integracji wiedzy *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* przewiduje odpowiedni czas na rozważanie, przemyślenie i pogłębienie wiedzy nabytej podczas studiów i praktyki duszpasterskiej<sup>6</sup>.

W formacji intelektualnej należy uwzględnić dwa elementy: kształcenie ogólne, którego celem jest odpowiednia formacja umysłowa i duchowa, oraz kształcenie specjalistyczne, mające zapewnić poprawne wykonywanie pasterskiej posługi. Zespolenie tych elementów daje jaśniejsze poznanie zadań, jakie mają spełnić prezbiterzy w Kościele i w społeczeństwie<sup>7</sup>. Te dwa elementy uwzględnia dekret *Optatam totius* różniąc studium dwustopniowe<sup>8</sup>. Jako przedmioty nauczania pierwszego stopnia wymienia dekret przedmioty filozoficzno-teologiczne: Pismo św., teologię dogmatyczną, moralną, prawo kanoniczne, historię Kościoła, liturgię i inne. Drugi stopień nauczania ma przygotować prezbiterów do posługi duszpasterskiej, ma charakter praktyczny. Do tego celu służą wykłady z katechetyki, formacja liturgiczna, duszpasterska, działalność charytatywna, przygotowanie do dialogu<sup>9</sup>. Formacja ściśle teologiczna ma być podawana w odpowiedniej formie, aby służyła celom duszpasterskim. Nie można zatem mówić o automatycznym charakterze poszczególnych

<sup>1</sup> OT, 4. M. Pellegrino: Studio e scienza pastorale. W: I sacerdoti jw. s. 1012—34.

<sup>2</sup> S. Smoleński: Wprowadzenie do dekretu o formacji kapłańskiej. W: SW II, Poznań 1968 s. 442—3.

<sup>3</sup> OT, 8, 14. A. Mayer, G. Baldanza: Il rinnovamento degli studi ecclesiastici. W: Il decreto sulla formazione sacerdotale. Torino 1967 s. 414—77.

<sup>4</sup> F. Klostermann, jw. s. 140—151.

<sup>5</sup> G. Garrone: List do biskupów. AK 1967 nr 350—1 s. 190.

<sup>6</sup> Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (=RFIS), 63.

<sup>7</sup> J. Majka: Problem reformy studiów teologicznych w Seminarium Duchownych. AK, jw. s. 177—9.

<sup>8</sup> OT, 13—21.

<sup>9</sup> Tamże, 19.

dyscyplin wiedzy. Powyższe relacje gwarantują jedność nauczania, a studia służą pogłębieniu wiedzy nie tylko od strony teoretycznej, ale także praktycznej<sup>10</sup>.

#### 1. CEL

Formacja intelektualna o kierunku chrystocentrycznym, eklezjologicznym i pastoralnym, spełnia doniosłą rolę przy formowaniu światopoglądu chrześcijańskiego. Zdaniem Hessena, każdy światopogląd zawiera w sobie następujące czynniki: pojęcie i obraz świata, wartościowanie i nakaz woli, dzięki któremu idee i sądy abstrakcyjne stają się normami i dyrektywami naszego postępowania<sup>11</sup>. Wszystkie te elementy można zastosować do światopoglądu chrześcijańskiego, który ma być normą życia i działalności kapłańskiej. Wymagany jest właściwy obraz świata i powiązanie rzeczywistości doczesnej z nadprzyrodzoną<sup>12</sup>. Cel ten osiągają prezbiterzy przez studia humanistyczne i filozoficzno-teologiczne. Drugi element światopoglądu, wartościowanie, jest owocem harmonijnej syntezy różnych dziedzin wiedzy między sobą i konkretną rzeczywistością, w oparciu o główną ideę chrześcijaństwa, tajemnicę zbawienia<sup>13</sup>. *Mysterium salutis* jest centrum studiów, życia i działalności prezbiterów. Na kształtowanie się myśli soborowej i treść dekretów wpłynęły dwa zasadnicze nurty odnowy: biblijny i liturgiczny. Te oba nurty znalazły jeden punkt styczny w *mysterium salutis*. Pismo święte głosi tę zasadniczą prawdę jako wciąż trwającą rzeczywistość, liturgia zaś wciąż ją uobecnia. Misterium zbawienia „to synteza teorii i praktyki, doktryny i życia, nie tylko nadała znamienity ton wszystkim wypowiedziom Soboru, ale co więcej i tutaj jest wielkim nowum omawianego dekretu, właśnie ona ma stać się podstawą studiów w Seminarjach, a zatem nową zasadą formacji wewnętrznej i duszpasterskiej kapłana na dzisiejsze czasy”<sup>14</sup>. Historia zbawienia stanowi zagadnienie centralne, na które przesunął się cały akcent Soboru i nadał formacji prezbiterów, jak również całej formacji duchowej chrześcijan nowy kierunek. Biblijne ujęcie zbawczego planu, ma być ideą przewodnią w formowaniu doktryny, sposobu życia i działania prezbiterów. Studia humanistyczne i filozoficzno-teologiczne ześrodkowane na tajemnicy zbawienia, usuwają niebezpieczeństwo specjalizacji akademickiej i ujęcia czysto teoretycznego<sup>15</sup>. Wszystkie dziedziny wiedzy: Pismo święte, teologia dogmatyczna, moralna, historia Kościoła itd. mówią we właściwy sposób o tej samej rzeczywistości, którą jest misterium Chrystusa.

Trzecim elementem kształtowania światopoglądu jest nakaz woli, dzięki któremu idea chrześcijańska i kapłańska staje się normą i dyrektywą postępowania prezbiterów. Prawdę zbawienia prezbiterzy nie tylko zgłębiają, ale z pełnym zaangażowaniem jej służą w taki sposób, aby

<sup>10</sup> M. Jankowski: Niektóre uwagi na tle dekretu *Optatum totius*. *AK*, jw. s. 204—7.

<sup>11</sup> S. Hessen: Istota i znaczenie poglądu na świat. *Kultura i Wychowanie* (1933—4) 14.

<sup>12</sup> LG, 9. GS, 4. OT, 3. J. Pastuszka: Postawa apostołska a intelektualizacja współczesnego kapłana. *Homo Dei (=HD)* 1968 nr 37 s. 193—7.

<sup>13</sup> GS, 39. PO, 3. OT, 11.

<sup>14</sup> M. Jankowski, jw. s. 213. Por. OT, 14.

<sup>15</sup> M. Jankowski, jw. s. 217.

stała się treścią ich życia i działania. Wiedza w myśl dekretu *Presbyterorum ordinis*, tak ogólna jak i humanistyczna — dająca zrozumienie spraw świata — jak i teologiczna, zmierza również do duchowego wyrobienia prezbiterów. Tak pojęta formacja w oparciu o wiarę, przyczynia się do rozpoznania woli Bożej w różnych wydarzeniach życia. Prezbiterzy w ten sposób przygotowani będą wierniej pełnić swoją posługę pasterską<sup>16</sup>.

## 2. ZASADY

Formacja intelektualna prezbiterów czerpie swą treść z Objawienia Bożego. Musi być dostosowana do poziomu życia kulturalnego, społecznego i gospodarczego, współczesnego społeczeństwa i uwzględniać znaki czasu. Wiedza prezbiterów powinna być stale kontynuowana, uzupełniana i konfrontowana z rzeczywistością.

W formacji intelektualnej pierwsze miejsce zajmuje Pismo św. Jest cno duszą całej teologii, a swoją treścią ożywia wszystkie dyscypliny wiedzy teologicznej<sup>17</sup>. Cała odnowa Soboru Watykańskiego II dokonała się na płaszczyźnie biblijnej<sup>18</sup>. Konstytucja *Dei Verbum* odwołuje się do analogii zachodzącej między Eucharystią a Pismem świętym<sup>19</sup>. Jak Eucharystia jest centrum życia Kościoła, tak Pismo święte stało się podstawą, zasadą i źródłem studiów teologicznych, tak teoretycznych jak i praktycznych, treścią życia liturgicznego i duchowego. „Tak więc pierwszą podstawą i wymiarem całego wykształcenia prezbiterów jest Objawienie Boże”<sup>20</sup>. Słowo Boże należy rozważać, pokochać i uczynić treścią życia. Pismo święte, jako słowo Boga i głos Ducha Świętego, jest najlepszym sposobem nawiązania dialogu z wierzącymi, obojętnymi w wierze, a nawet niewierzącymi i braćmi odłączonymi<sup>21</sup>. Sobór Watykański II stwierdza potrzebę intensywnego stosowania Pisma świętego w takich dziedzinach życia Kościoła, jak kaznodziejstwo, katechizacja itp. Prezbiterzy winni zatem przyłgnąć wiernie do słowa Bożego spisane go i przekazanego tradycją, kochać je, ustawicznie rozważać i uczynić dla siebie pokarmem<sup>22</sup>.

Dekret *Presbyterorum ordinis* wylicza przymioty jakie powinna mieć wiedza prezbiterów<sup>23</sup>. Z racji źródła i celu powinna być święta. Źródłem tym jest Pismo święte, pisma Ojców i Doktorów Kościoła. Wiedza prezbiterów, aby mogła kształtować ich osobowość, powinna być aktualna, zasilana najpierw znajomością dokumentów Kościoła, soborów, szczególnie Soboru Watykańskiego II, dekretów papieskich, encyklik oraz teologów, zwłaszcza współczesnych. Formacja intelektualna kapłanów musi czerpać z osiągnięć najnowszej wiedzy, zwłaszcza pedagogiki, socjologii, nauk społecznych i innych. Konieczność przystosowania poziomowi wiedzy jest uwarunkowana rozwojem kultury ludzkiej. Szybki rozwój wiedzy w różnych

<sup>16</sup> PO, 19.

<sup>17</sup> RFIS, 78, 86. DV, 24. OT, 16.

<sup>18</sup> E. Schillebeeckx: Po zakończeniu Soboru. *Znak* 1966 nr 145—6 s. 848.

<sup>19</sup> DV, 21.

<sup>20</sup> RFIS, 86.

<sup>21</sup> Decretum de oecumenismo (=UR), 21. A. Jankowski: Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. W: SW II. Poznań 1968 s. 535.

<sup>22</sup> SC, 35. RFIS, 86.

<sup>23</sup> PO, 19.

gałęziach życia kulturalnego i społecznego, zmusza również prezbiterów do pogłębiania swej wiedzy<sup>24</sup>. Formacja ta musi być oparta na dziedzinach wiedzy wypracowanych przez wysiłek umysłowy pokoleń, zwłaszcza dziś szczególnie aktualnych. Formacja ta musi objąć — jak stwierdza kardynał E. V. Tarancon — wiedzę doktrynalną w zakresie humanistycznym, filozoficznym i teologicznym. Nauki humanistyczne uczyniły ogromny postęp, zmieniły formę myślenia a nawet życia, stworzyły nową cywilizację, w której ma żyć i działać kapłan.

„Jest więc konieczne, abyśmy dali prezbiterom tę teologię, psychologię, politykę, ekonomię, która mogłaby im ułatwić dialog ze współczesnym człowiekiem i pomoc w przedstawieniu zbawczego orędzia w sposób bardziej dostosowany”<sup>25</sup>.

Dalszą zasadą formacji intelektualnej prezbiterów jest jej ciągłość. Pogłębianie wiedzy musi być kontynuowane przez całe życie i nadążać za postępem kultury<sup>26</sup>. Kapłan nie może być obcy kulturze jaką żyją ludzie, z którymi ma prowadzić dialog zbawczy. Aktualność formacji jest wyraźnym życzeniem Soboru Watykańskiego II<sup>27</sup>. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, od głosicieli słowa Bożego, szafarzy sakramentów, pasterzy wspólnoty wiernych, członków wspólnoty kapłańskiej, wymaga ciągłych studiów<sup>28</sup>. Potrzeba stałego pogłębiania wiedzy wynika z konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, która podkreśla konieczność kształcenia liturgicznego w oparciu o źródła objawienia i tradycji<sup>29</sup>. Konstytucja *Dei Verbum* zaleca gruntowne studium Pisma świętego<sup>30</sup>. Dekret *Unitas redintegratio* zachęca do studium teologii Kościołów odłączonych, co przyczyni się do usunięcia uprzedzeń, owocnego dialogu, wzajemnej współpracy i poczucia odpowiedzialności za prawdę<sup>31</sup>. Deklaracja *Nostra aetate* również poleca studium celem poznania religii niechrześcijańskich<sup>32</sup>. Konstytucja *Gaudium et spes* mówi o poszukiwaniu nowych sposobów przekazywania i wyrażania prawdy, tak aby była zrozumiana przez współczesnego człowieka<sup>33</sup>. Dekret *Optatam totius, Presbyterorum ordinis* i *Christus Dominus*, wysuwają konkretne postulaty, które mają rozpracować i zastosować w praktyce Konferencje Episkopatów, biskupi i prezbiterzy<sup>34</sup>.

Konferencje Episkopatu mają powołać do życia instytuty duszpasterskie, współpracujące ściśle z parafiami, oraz wypracować inne sposoby formacji prezbiterów w duchu duszpasterskim. Biskupi powinni zorganizować dla swoich kapłanów różne kursy, zebrania, odpowiednie ćwiczenia, zwłaszcza dla prezbiterów młodych, lub zaangażowanych do duszpasterstwa specjalnego<sup>35</sup>. Jest to postulat zgodny z wezwaniem w czasie święceń kapłańskich, „aby byli dojrzały w wiedzy” i aby ta nauka była

<sup>24</sup> F. Klostermann, jw. s. 314—60. A. Mayer, G. Baldanza, jw. s. 414—71.

<sup>25</sup> E. V. Tarancon: Kapłan w Kościele, który się odnawia. AK 1965 nr 365 s. 366—7.

<sup>26</sup> S. Głowa, jw. s. 221—3.

<sup>27</sup> P. Gołębiowski: Rozwój prawem życia kapłana. AK 1966 nr 345, s. 228.

<sup>28</sup> LG, 25, 28.

<sup>29</sup> SC, 22, 24—5.

<sup>30</sup> DV, 24.

<sup>31</sup> UR, 9, 10, 21.

<sup>32</sup> Declaratio Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas (=NAe), 2.

<sup>33</sup> GS, 62.

<sup>34</sup> OT, 22. PO, 19.

<sup>35</sup> OT, 22.

duchowym lekarstwem dla ludu Bożego<sup>36</sup>. Prezbiterzy w sposób systematyczny mają uzupełniać swoją kapłańską wiedzę, korzystając z różnych form studium. Powinni korzystać z dokształcania organizowanego w ramach diecezji, grupy kapłańskiej, np. kursy, wykłady, kongresy itp.<sup>37</sup>. Wszystkie te wysiłki mają zmierzać do tego, aby wiedza prezbiterów była zawsze aktualna i odpowiadała potrzebom duszpasterskim Kościoła.

### 3. DZIEDZINY FORMACJI

Kapłaństwo wymaga osiągnięcia pełnej kultury ludzkiej i rozwijania osobowości, „w której na pierwszy plan wysuwają się wartości inteligencji, woli, sumienia i braterstwa”. Wiedza prezbiterów musi być oparta na wiedzy świeckiej. Sobór Watykański II stawia konkretne wymagania. Podstawą studiów filozoficzno-teologicznych są studia humanistyczne i to w zakresie jaki jest wymagany w danym społeczeństwie do przyjęcia na studia wyższe<sup>38</sup>.

Studia humanistyczne wymagają znajomości języków. Prezbiterzy powinni poznać język łaciński, aby mogli korzystać ze źródeł Objawienia, Ojców Kościoła, nauki teologów, dokumentów Kościoła i głębiej wniknąć w liturgię<sup>39</sup>. Znajomość języków biblijnych — zwłaszcza greckiego, hebrajskiego — umożliwi głębsze zrozumienie prawd objawionych, tradycji chrześcijańskiej<sup>40</sup>. Pożyteczną a czasem konieczną jest również znajomość języków innych narodów, zwłaszcza wtedy, gdy kapłan obejmuje pracę duszpasterską misyjną lub specjalną. Znajomość języka ułatwia zrozumienie danej kultury, ducha narodu i prowadzi do owocnego dialogu<sup>41</sup>.

Prezbiterzy jako słudzy słowa Bożego, mają poznać zasady dykcji, sposób wyrażania myśli i odpowiedni do poziomu kulturalnego ludzi współczesnych, aby forma przekazywania słowa Bożego i posługa liturgiczna była żywa i komunikatywna. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* w oparciu o dekrety soborowe, stawia dalsze wymagania odnośnie formacji kapłanów, wynikające z rozwoju dzisiejszej cywilizacji. Prezbiterzy mają poznać dobrze sztukę i muzykę, zwłaszcza sakralną<sup>42</sup>. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* podkreśla, że „należy przywiązywać dużą wagę do teoretycznego i praktycznego wykształcenia muzycznego w Seminariach”<sup>43</sup>, aby tak przygotowani prezbiterzy mogli owocnie służyć ludowi Bożemu i uczyć czynnego uczestnictwa w liturgii. Podobne zalecenie odnosi się do sztuki. Prezbiterzy powinni poznać historię sztuki sakralnej i jej rozwój, oraz zasady, na których mają się opierać dzieła sztuki kościelnej. Prezbiterzy powinni pielęgnować i właściwie konserwować zabytki Kościoła, jak również dawać odpowiednie wskazówki

<sup>36</sup> Pontificale Romanum: De ordinatione presbyterorum.

<sup>37</sup> PO, 19.

<sup>38</sup> RFIS, 60, 65—9, OT, 13.

<sup>39</sup> OT, 13.

<sup>40</sup> M. Banaszek: Ratio studiorum w świetle wymagań Soboru. AK 1967 nr 350—1 s. 190—1.

<sup>41</sup> PO, 10, GS, 56.

<sup>42</sup> RFIS, 67, SC, 114—6, 118.

<sup>43</sup> SC, 115.

artystom, którzy wykonują dzieła sztuki kościelnej<sup>44</sup>. Wiele cennych wskazówek — dotyczących wychowania do pełnego zrozumienia kultury ludzkiej — dostarcza prezbiterom konstytucja *Gaudium et spes*, zwłaszcza rozdział II, omawiając zadania chrześcijan wobec kultury<sup>45</sup>.

Duszpasterz współczesny musi korzystać ze środków masowego przekazu i wszystkich osiągnięć współczesnej techniki. Jest więc sprawą konieczną, aby prezbiterzy umieli się tymi środkami posługiwać i właściwie oceniać ich wartość i użyteczność, tak w odniesieniu do siebie jak i w pracy apostołskiej<sup>46</sup>. Warto zacytować słowa deklaracji *Inter mirifica* obrazującej stosunek Kościoła do zdobyczy techniki: „Kościół przyjmuje i śledzi ze szczególną troską te wynalazki, które odnoszą się przede wszystkim do ducha ludzkiego, a które odstępowały nowe drogi dla przekazywania z największą łatwością wszelkiego rodzaju wskazań, wiadomości i myśli...”. Środki te właściwie użyte oddają rodzajowi ludzkiemu wielką przysługę, jako że wnoszą wiele do odprężenia i ubogacenia oraz szerzenia i umacniania Królestwa Bożego<sup>47</sup>.

Do dalszych wymagań jakie stawia prezbiterom Sobór Watykański II, należy uświadomienie w zagadnieniach społecznych, zwłaszcza swego narodu. Kapłani powinni znać zagadnienia społeczne, zgłębiać ich naturę, wzajemne powiązanie i trudności, szukać właściwego sprawiedliwego ich rozwiązania w świetle praw natury, zdrowego rozumu i Objawienia<sup>48</sup>. Socjologia w pracy duszpasterskiej ma duże znaczenie. Ułatwia prezbiterom zrozumienie wielu zagadnień życia społecznego i zrozumienie potrzeb wspólnoty, której mają służyć. Postęp nauki w dziedzinie pedagogiki i psychologii ułatwia zrozumienie i oddziaływanie na człowieka. Prezbiterzy jako wychowawcy ludu Bożego i poszczególnych jednostek winni być dobrymi pedagogami i psychologami. Sobór stawia w tej dziedzinie wyraźne wymagania. Wychowawcy, którzy z racji swego powołania poświęcają się pracy apostołskiej „winni posiadać konieczną wiedzę i metodę pedagogiczną”<sup>49</sup>.

Studia filozoficzne zmierzają do zdobycia gruntownego poznania człowieka, zagadnień świata i Boga<sup>50</sup>. Współczesna filozofia rezygnuje z dawnego poglądu, że ma charakter czysto spekulatywny, a wysuwa koncepcję egzystencjalną. Filozofia stara się rozwiązać problemy życiowe, dlatego podejmuje zagadnienia dotyczące życia, wolności a szczególnie problemu wiary<sup>51</sup>. Ujęcie egzystencjalne i duszpasterskie formacji filozoficznej ma zasadnicze znaczenie dla prezbiterów, albowiem prowadzi do lepszego zrozumienia prawd Bożych i tajemnicy zbawienia, jak również przygotowuje do dialogu ze współczesnym człowiekiem. Filozofia tak ujęta ma duży wpływ na kształtowanie osobowości i światopoglądu kapłańskiego. Wiedzę filozoficzną czerpią prezbiterzy z bogatego dziedzictwa przeszłości, jak również z myśli współczesnych, zwłaszcza tych, które

<sup>44</sup> Tamże, 122—7.

<sup>45</sup> GS, 61—2.

<sup>46</sup> RFIS, 68.

<sup>47</sup> Decretum de instrumentis communicationis socialis (=IM), 1—2.

<sup>48</sup> RFIS, 69.

<sup>49</sup> AA, 30. A. Bengsch: Kapłan w zmieniającym się świecie. AK 1969 nr 365 s. 343—9.

<sup>50</sup> OT, 15. B. Bejze: Uwagi na temat studium filozofii w Seminariach Duchownych. AK 1967 nr 350—1 s. 198—200.

<sup>51</sup> A. Jankowski, jw. s. 205.



wywierają większy wpływ na społeczeństwo. Prezbiterzy winni także dostrzegać powiązania jakie istnieją między filozofią a aktualnymi problemami życia i tajemnicami zbawienia. Studia historii filozofii mają pomóc prezbiterom do wyrobienia zdrowego sądu o prawdzie, zdolności poszukiwania i rozpoznawania źródeł błędu. Powinni również znać prezbiterzy dyscypliny pokrewne, nauki przyrodnicze, matematyczne itp., unikając jednak kształcenia encyklopedycznego<sup>52</sup>.

Studia teologiczne mają charakter pastoralny. Powierzchnowy obserwator mógłby uważać, że Sobór Watykański II niewiele wnosi nowych myśli do nauki teologicznej. Głębsza analiza wykazuje, że zmiana ta jest bardzo głęboka. Odnowa dokonana się na płaszczyźnie biblijnej<sup>53</sup>. Na kształtowanie się myśli teologicznej na Soborze wpłynęły zasadnicze nurty odnowy, głównie biblijne, liturgiczne i eklezjologiczne.

W studiach teologicznych na pierwsze miejsce wysuwa się Pismo święte. Studium Pisma świętego jest podstawą i duszą całej teologii. Formacja teologiczna prezbiterów ma swoje oparcie na słowie Bożym, co wykazują wszystkie dekryty, mówiące o formacji prezbiterów. Prezbiterzy mają zdobyć syntezę wiedzy ukazującą tajemnicę zbawienia, poznać zasady egzegezy, najważniejsze zagadnienia z Objawienia Bożego i historii zbawienia, oraz zdobyć teologiczną syntezę całości zagadnień treści objawionej<sup>54</sup>. Tak pojęte studia stają się oparciem życia duchowego prezbiterów i ich nauczania.

Liturgia, która po Soborze jest uważana za jeden z głównych przedmiotów, winna być duszą życia i pracy kapłańskiej. Wiedza liturgiczna nie może mieć tylko charakteru prawniczego, ale należy ją ujmować w aspekcie teologicznym, historycznym a także duchowym i pastoralnym łącznie z innymi dyscyplinami. Prezbiterzy muszą znać zasady odnowy liturgicznej, aby umieli odróżnić to co jest niezmiennne, pochodzące od Boga, od innych elementów podlegających zmianie<sup>55</sup>.

Teologia dogmatyczna odgrywa ogromnie ważną rolę w formacji intelektualnej kapłanów. Dekret o formacji kapłańskiej stawia więc nowe wymagania. W teologii dogmatycznej, należy najpierw uwzględnić tematy biblijne, ukazujące tajemnicę zbawienia jako prawdę zasadniczą. Teologia dogmatyczna ma ukazać również prezbiterom ściśle powiązania z nauką o Kościele i ludzie Bożym. Najważniejsze traktaty, które mają poznać, to traktat o Odkupieniu, sakramentach, zwłaszcza chrzcie i Eucharystii. Drugim wymaganiem w formacji doktrynalnej prezbiterów jest powiązanie prawd dogmatycznych z życiem liturgicznym Kościoła, w którym tajemnice wiary są zawsze obecne, żywe i działające. Trzeci postulat ma charakter bardziej praktyczny, duszpasterski, albowiem zaleca, aby prawdy wiary były przekazywane w sposób dostępny i zrozumiały dla współczesnego człowieka. Ten postulat odnosi się najpierw do wychowawców w seminariach duchownych, fakultetach teologicznych i instytutach, a następnie również do duszpasterzy<sup>56</sup>. Formacja w zakresie teo-

<sup>52</sup> OT, 14—5, 17. RFIS, 73. A. Jankowski, jw. s. 206. M. Molski: Studium filozofii w Seminariach Duchownych. AK jw. s. 200—3.

<sup>53</sup> F. Klostermann, jw. s. 314. A. Jankowski: Dekret Optatem totius ochem dążności Soboru. AK, jw. s. 212. E. Schillebeeckx, jw. s. 145—6.

<sup>54</sup> OT, 16. RFIS, 78.

<sup>55</sup> RFIS, 79. SC, 23.

<sup>56</sup> OT, 16.

logii dogmatycznej ma wyrobić u prezbiterów głębszą wnikliwość w tajemnicę zbawienia, ukazać ich wewnętrzną jedność i odniesienie do rzeczywistości doczesnych, oraz uczyć jak należy rozwiązywać problemy ludzkie w świetle Objawienia.

Z racji duszpasterskich konieczność prowadzenia dialogu z niewierzącymi, braćmi odłączonymi, prezbiterzy winni znać dobrze teologię fundamentalną, która dotyczy przygotowania do wiary, rozumnego oraz życiowego jej uzasadnienia<sup>57</sup>.

Wskazania dekretu o formacji kapłańskiej odnośnie teologii moralnej są bardzo krótkie. Na pierwszy plan Sobór wysuwa ujęcie pozytywne, czyli cnoty, szczególnie miłość i obowiązki powołania. Teologia moralna czerpie również swoje zasady z Pisma świętego, którym ma być karmiona. Wiedza prezbiterów z teologii moralnej ma być uzupełniana przez teologię życia wewnętrznego, zwłaszcza duchowości kapłańskiej i życia według rad ewangelicznych<sup>58</sup>.

Wszystkie inne działy teologii, szczególnie teologia pastoralna, historia Kościoła, prawo kanoniczne, mają być odnowione przez żywą więź z Objawieniem, tajemnicą Chrystusa i w oparciu o naukę o Kościele. Znajomość teologii pastoralnej ukaże prezbiterom teologiczne zasady duszpasterstwa, dzięki którym zbawcza wola Boża będzie w życiu Kościoła wiernie realizowana. Historia Kościoła ma ukazywać jego rozwój w przestrzeni i czasie. Prezbiterzy poznając dzieje Kościoła winni zwrócić uwagę na rozwój wiedzy teologicznej, spraw społecznych oraz opinii i doktryn, które wywierały większy wpływ na życie ludzkie. Winni również dostrzec powiązania czynnika doczesnego z nadprzyrodzonym i przedziwny ich splot. Tak pojęte studium historii przyczyni się do wyrobienia zmysłu kościelnego<sup>59</sup>. Prawo kanoniczne ma służyć tajemnicy Kościoła. Prezbiterzy poznając zasady prawa i dyscypliny kościelnej, winni pamiętać, że mają one służyć zbawczej woli Bożej i dobru dusz.

Studia prezbiterów mają obejmować wszystkie dziedziny wiedzy, użyteczne do spełnienia zadań duszpasterskich. Sposób i forma przyswajania wiedzy przez kapłanów, winny być dostosowane do potrzeb oraz warunków życia i pracy<sup>60</sup>.

#### 4. STUDIA SPECJALISTYCZNE

Współczesne wymagania stawiane prezbiterom są uwarunkowane stałym postępowaniem kultury i rozwojem społecznym. Stała ewolucja świata, wzrastające zróżnicowanie społeczeństwa, grup społeczno-zawodowych, wymaga od prezbiterów coraz większego zaangażowania i specjalizacji. Specjalizacja ma mieć charakter duszpasterski i zmierzać do wyrobienia u kapłanów zrozumienia potrzeb współczesnego człowieka, tak naturalnych jak i nadprzyrodzonych<sup>61</sup>. Studia te mają również przygotować prezbiterów do wykonywania różnych zadań duszpasterskich w ramach duszpasterstwa elitarnego, szczególnego. Studia specjalistyczne mogą być kontynuowane w podwójnej formie. Pierwsza forma dokonuje się w cza-

<sup>57</sup> RFIS, 79.

<sup>58</sup> Tamże. OT, 16.

<sup>59</sup> OT, jw.

<sup>60</sup> RFIS, 79, 84.

<sup>61</sup> H. K r o m e r: Nowy typ kapłana. W: Nowy obraz, jw. s. 107—8.

się formacji intelektualnej w seminariach duchownych przez praktyki duszpasterskie. Praktyki te obejmują: katechizację, głoszenie kazań, homilii, przygotowanie i prowadzenie obrzędów liturgicznych, zwłaszcza Mszy św., apostołstwo chorych, dzieci zaniedbanych, głuchoniemych itp. Druga forma studium specjalistycznego dokonuje się na odpowiednich fakultetach uniwersyteckich, instytutach, gdzie kapłani mogą osiągnąć odpowiednią wiedzę, łącznie ze stopniem naukowym lub dyplomem. Wobec kapłanów, którzy mają podjąć takie studia, Sobór stawia szczególne wymagania. Mają to być kapłani zdadni ze względu na wiedzę i charakter. Formacja ta nie może być tylko jednostronna, ale powinna uwzględniać potrzeby duszpasterskie i duchowe<sup>62</sup>. Z uchwał Soboru Watykańskiego II wynikają następujące postulaty odnośnie wiedzy intelektualnej kapłanów. Formacja intelektualna zmierza do syntezy wszystkich dziedzin wiedzy w oparciu o tajemnicę zbawienia. Wiedza prezbiterów ma służyć realizowaniu funkcji kapłańskich w Kościele i kształtowaniu osobowości prezbiterów. Musi być oparta o prawdy objawione i rzeczywistość współczesną. Kapłan powinien rozumieć potrzeby ludzkie, znać nową myśl i prądy społeczne oraz kulturalne. Wiedza prezbiterów powinna być wszechstronna, aby ułatwiała dialog i sprawowanie posługi wobec wszystkich ludzi wierzących i niewierzących, braci odłączonych i każdego człowieka. Taką wiedzę zapewniają studia humanistyczne, filozoficzno-teologiczne oraz znajomość zagadnień nurtujących współczesnego człowieka. Nie wystarczy wiedza czysto teoretyczna, lecz z racji potrzeb duszpasterskich, ma to być wiedza o charakterze praktycznym. Potrzeby Kościoła wymagają nowych form duszpasterskich. Rozwijają się specjalne dziedziny duszpasterstwa np. duszpasterstwo zawodowe, elitarne, co wymaga specjalizacji i fachowego przygotowania kapłanów. Należy zatem stwierdzić, że cała formacja intelektualna ma mieć charakter duszpasterski i ma służyć budowaniu Ciała Mistycznego, którym jest Kościół.

### III. FORMACJA DUCHOWA PREZBITERÓW

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* ujmuje Kościół w dwóch aspektach: *Ecclesia ad extra* i *ad intra*<sup>1</sup>. Według tego klucza można uporządkować myśli soborowe. Kardynał Wojtyła we wstępie do dekretów soborowych pisze: „samo ujęcie dekretów od wewnątrz i zewnątrz stwarza analogię do człowieka, który według dwu aspektów siebie określa i urzeczywistnia”<sup>2</sup>. Analogię tę możemy zastosować do ujęcia modelu kapłana. Rozdział o formacji duchowej ma aspekt *ad intra*. Ukazuje wewnętrzną postawę duchową prezbiterów w myśl wskazań Soboru Watykańskiego II. Najogólniej postawę duchową wyrażamy pojęciem świętości, często używanym tak w teologii życia wewnętrznego przed Soborem Watykańskim II, jak również w dekretach soborowych<sup>3</sup>. Konstytucja *Lumen gentium* w rozdziale piątym omawia powszechne wezwanie wszystkich ludzi do świętości. Motywem zasadniczym dążenia do świętości jest ta-

<sup>62</sup> OT, 18—20. AG, 16. AA, 25. RFIS, 82, 84—5.

<sup>1</sup> P. Brocardo: *La formazione spirituale*. W: *Il decreto*, jw. s. 247—413.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, jw. s. 11—4.

<sup>3</sup> LG, 11, 13, 39—42, 48, 50. PC, 7. PO, 8. OT, 8—12. H. Schuster: *Duchowość kapłanów: Conc.*, jw. 186—193.

jemnica zbawienia i nasz udział w życiu Kościoła. Przez chrzest jesteśmy włączeni w Ciało Mistyczne, którego Głową jest Chrystus — źródło świętości. Tak od strony ontycznej jak i moralnej, wszyscy członkowie Ciała Mistycznego mają obowiązek dążenia do doskonałości zgodnie z powołaniem i darem Bożym.

Kapłani z racji powołania i misji zleconej przez Chrystusa oraz posługi dla ludu Bożego, powinni obfitować „we wszelkie dobra duchowe”<sup>4</sup> i stać się wzorem dla wiernych. Obowiązek doskonałości kapłańskiej wynika z powołania, konsekracji i misji; polega na zjednoczeniu z Bogiem, a opiera się na namaszczeniu Ducha Świętego, który upodabnia kapłana do Chrystusa, Proroka, Kapłana, Pasterza. Kapłan ma być szczególnie poświęcony Bogu. Prezbiterzy „poświęceni Bogu nowym sposobem w namaszczeniu przyjęcia święceń, stają się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana, aby mogli kontynuować Jego dzieło”<sup>5</sup>. Konsekracja kapłana jest wewnętrznie związana z misją. Istnieje zatem ścisła więź między konsekracją a posługiwaniem.

Często spotykamy ocenę ujawniającą braki i niewystarczalność w dotychczasowej formacji prezbiterów. Najczęściej stawiane zarzuty stwierdzają, że formacja kapłanów jest inspirowana duchem zakonnym, oderwana od potrzeb świata, oparta na karności, porządku i formalizmie; formacja ta wykazuje brak realizmu w ocenie trudności i życia kapłańskiego<sup>6</sup>. Dawnemu stylowi życia kapłańskiego taka formacja mogła wystarczyć. Obecnie posługa duszpasterska jest bardziej zaangażowana, zróżnicowana, stawia większe wymagania, zwłaszcza wymaga dojrzałości duchowej, odpowiedzialności i większej samodzielności. W oparciu o dekrety Soboru Watykańskiego II omówimy najważniejsze zasady formacji duchowej prezbiterów.

#### 1. KIERUNEK FORMACJI

Formacja duchowa i intelektualna prezbiterów zmierza do wyrobienia duszpasterskiego. Na pierwsze miejsce wysuwa się cel pastoralny formacji, która zmierza do przygotowania Kościołowi dobrych duszpasterzy, „dlatego też wszystkie sposoby formacji duchowej, intelektualnej i dyscyplinarnej winny być harmonijnie skierowane do celu pasterskiego”<sup>7</sup>. Z tej ogólnej zasady wynikają dalsze, które możemy ująć w następującym porządku: jedność i koordynacja całej formacji, personalistyczny jej charakter, kierunek trynitarny, chrystocentryczny i eklezjologiczny formacji duchowej<sup>8</sup>.

W życiu kapłana powinna nastąpić harmonijna synteza między życiem duchowym a wymaganiami działalności zewnętrznej. Tej jedności życia nie osiągną prezbiterzy ani przez zewnętrzną działalność, ani poprzez same praktyki pobożne, lecz przez pełnienie woli Bożej. Wzorem i źródłem takiej jedności jest sam Chrystus, działający zawsze w swoich sługach. Posługa prezbiterów musi być realizowana w ścisłej więzi z Chrystusem, zgodnie z zasadami Ewangelii i posłannictwem Kościoła, w jed-

<sup>4</sup> LG, 41.

<sup>5</sup> PO, 12.

<sup>6</sup> S. Olejnik: Wychowanie do odpowiedzialności. *AK*, jw. s. 137—9.

<sup>7</sup> OT, 4.

<sup>8</sup> P. Brocardo, jw. s. 300—37.

ności z biskupem i prezbiterium kapłańskim. Chrystus jest zatem „zasadą i źródłem jedności” życia prezbiterów<sup>9</sup>. Formacja duchowa ma mieć charakter personalistyczny i zmierzać do wyrobienia dojrzałej osobowości kapłana. Formacja osobowości zintegrowanej wymaga uwzględnienia wszystkich cech danej osobowości kapłana tak indywidualnych, jak i społecznych. Prezbiterzy winni szczególnie pielęgnować takie cechy jak: odpowiedzialność, dojrzałość myślenia i działania oraz osobiste zaangażowanie i pełną wolność. Tak osiągnięta doskonałość moralna i dojrzałość osobowa kapłana jest podstawą świętości. Punktem wyjścia i ośrodkiem realizowania doskonałości kapłańskiej jest zawsze zbawcza miłość Boga<sup>10</sup>.

Dekrety Soboru Watykańskiego II, a szczególnie dekret *Optatam totius* ukazują kierunek teocentryczny formacji duchowej prezbiterów. Formacja ta ma zmierzać do zażyłej i trwałej łączności z Ojcem przez Syna jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym<sup>11</sup>. Jest to postulat wynikający z chrztu świętego, którego skutkiem jest nasz udział w wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej. Sakrament kapłaństwa jeszcze głębiej jednoczy prezbiterów z Bogiem przez udział w realizowaniu zbawczego planu. Cała działalność kapłańska zmierza do pomnożenia chwały Bożej, przez wiarę, nadzieję i miłość<sup>12</sup>. Zatem istotą życia duchowego prezbiterów jest zawsze Trójca Przenajświętsza. Do Boga w Trójcy świętej jedynego zbliżamy się przez Jezusa Chrystusa Najwyższego Kapłana. Dlatego życie dla Boga i w służbie Bożej ma przybierać formę coraz dojrzałszego chrystocentryzmu. Łączność z Chrystusem oparta na doskonałej miłości stanowi cechę charakterystyczną duchowości kapłana. Prezbiterzy mają upodobnić się do Chrystusa, żyć Jego duchem a całe życie związać z nim i jego zbawczą misją<sup>13</sup>.

Formacja duchowa prezbiterów, tak w wymiarze społecznym jak i indywidualnym jest ściśle związana z tajemnicą Kościoła, i ma charakter eklezjologiczny<sup>14</sup>. Prezbiterzy jako słudzy Chrystusa i ludu Bożego mają coraz lepiej poznawać i coraz pełniej realizować swoje zadania w Kościele. Posługa kapłańska ożywiona duchem miłości pasterskiej i umiłowaniem Kościoła, zmierza do gorliwej posługi apostołskiej, charytatywnej, ekumenicznej i misyjnej, czyli do budowania wspólnoty chrześcijańskiej. Społeczny i służebny charakter posługi kapłańskiej stawia wobec nich szczególne wymagania. Prezbiterów powinien ożywiać duch wyrzeczenia, ofiary, całkowitego oddania Chrystusowi i wiernym, duch ubóstwa i czystości, duch posłuszeństwa<sup>15</sup>. Według wymagań Soboru Watykańskiego II, formacja osobowości prezbiterów zmierza do pełnej dojrzałości wewnętrznej i całkowitego oddania się dziełu zbawienia. Siłą zespalającą te dwa wymiary życia kapłańskiego jest wypełnienie woli Bożej na wzór Chrystusa<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> PO, 14. RFIS 51. B. Kominek: Ministerium kapłańskie źródłem uświęcenia. Paris 1969 s. 42—55.

<sup>10</sup> S. Smoleński, Wprowadzenie, jw. s. 439—40.

<sup>11</sup> OT, 8.

<sup>12</sup> P. Gołębiowski: Szczególna rola ojca duchownego w formacji wewnętrznej alumnów. AK 1967 nr 348—9 s. 102.

<sup>13</sup> OT, 8, 48. LG, 28. PO, 4—6. RFIS, 44.

<sup>14</sup> S. Smoleński, Wprowadzenie, jw. s. 141. OT, 6. RFIS, 47. P. Brocardo, jw. s. 318—36.

<sup>15</sup> P. Gołębiowski, jw. 102—3. RFIS, 48—50.

<sup>16</sup> PO, 4, 6, 14.

## 2. FORMACJA OSOBOWOŚCI KAPŁANA W OPARCIU O WARTOŚCI NATURALNE

Kształtowanie osobowości kapłana obejmuje bardzo bogaty zakres zagadnień, od wewnętrznej integracji, poprzez więź z Chrystusem, do relacji międzyludzkich<sup>17</sup>. Zatem w formacji osobowości kapłana należy uwzględnić całego człowieka, czyli wszystkie elementy natury ludzkiej, zmysłową i duchową, poznawczą i uczuciową. Wartości naturalne stanowią ważny element duchowości, albowiem łaska nie burzy natury, lecz ją suponuje i uzupełnia.

Sobór Watykański II ukazuje pozytywną wartość ciała ludzkiego i stworzeń, a to z racji pochodzenia od Boga i dzieła zbawienia<sup>18</sup>. Przyjęcie przez Chrystusa natury ludzkiej, przyczyniło się do odkupienia i spokrewnienia z bytem duchowym, a nawet z samym Bogiem, co znajdzie pełen wyraz w zmartwychwstaniu. Znaczenie ciała ludzkiego i wartości ziemskich podkreśla również dzieło uświęcenia. Wszystkie łaski sakramentalne otrzymujemy przez znaki zewnętrzne, a uświęcenie dokonuje się w ciele, które staje się żywą świątynią Boga i mieszkaniem Ducha Świętego. Prezbiterzy powinni zatem pielęgnować wartości ludzkie i oceniać dobra stworzone jako dary Boże. Przebywając w świecie, niech jednak zawsze wiedzą, że według słów Pana, Nauczyciela naszego, nie są ze świata<sup>19</sup>.

Drugim ważnym zadaniem zmierzającym do osiągnięcia pełnej osobowości jest dążenie do osiągnięcia dojrzałości uczuciowej. W doskonaleniu życia duchowego, musi się dokonać proces eliminacji, aby dobra niższe nie stały się przeszkodą do osiągnięcia wartości wyższego rzędu. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, przestrzega przed naruszeniem hierarchii wartości. „Jeśli bowiem zburzycie hierarchię wartości, pomiesza się dobro ze złem, poszczególni ludzie i ich grupy, zwracają uwagę na własne sprawy a nie sprawy drugich”<sup>20</sup>. Również dekret o posłudze i życiu kapłanów, zachęca do eliminacji wrażeń zmysłowych<sup>21</sup>, aby nie stały się przeszkodą w realizowaniu posługi pasterskiej. Kultura zmysłów wymaga zatem podporządkowania wartości zmysłowych, wartościom duchowym i nadprzyrodzonym. Dzięki ascezie zmysłów, uwaga kapłana jest bardziej skupiona, osobowość pogłębiona a działanie bardziej zintegrowane.

Ważnym zagadnieniem w formacji duchowej kapłana jest właściwe korzystanie, należyta konsumpcja powszechnych środków przekazywania myśli. Możemy podać trzy zasady właściwego korzystania z tych dóbr. Do nich należy umiejętne dokonywanie wyboru, selekcji tego wszystkiego, co działa na zmysły w sposób ujemny. W tym kierunku idą wskazania Kościoła. Pius XII w *Miranda prorsus* pisze: „Każdy słuchacz radiowy ma szczególnie obowiązek dokonywania troskliwej selekcji programu; nie może dopuszczać do tego, aby audycje rozbrzmiewały bez wyboru w mie-

<sup>17</sup> OT, 8. PO, 14. M. D. Chenu: Rola księży w cywilizacji uprzemysłowionej. *Conc.*, jw. 205—6.

<sup>18</sup> AG, 19. GS, 9, 11, 31, 37, 61. PO, 17, 22. IM, 9, 12. AA, 27, 29. GS, 1.

<sup>19</sup> PO, 17. S. Kunowski: Potrzeby programowe pedagogicznego kształcenia alumnów. *Znak* 1968 nr 355 s. 65—76.

<sup>20</sup> GS, 37.

<sup>21</sup> PO, 22.

szkaniach, lecz wpuszczać je jako dobrego przyjaciela, którego z rozwagą się zaprasza". Takiej selekcji wymaga dekret *Inter mirifica*"<sup>22</sup>. Drugą zasadą korzystania ze środków masowego przekazu myśli to umiejętne przyjmowanie treści tak, aby ustrzec się konformizmu w myśleniu i sądzeniu, co stanowi duże niebezpieczeństwo, tak dla kapłana jak i wiernych. Zdrowie duchowe wspólnoty wiernych, wspólnoty kapłańskiej i poszczególnych jednostek, w dużym stopniu zależy od utrzymania równowagi między potęgą techniczną środków przekazywania myśli a osobistą zdolnością właściwego regulowania ich odbioru. Współczesna reklama podsuwa kapłanom coraz to nowe treści, tak że ich osobowość może się stać bezkrytycznym konsumentem tych wartości. Dlatego zdrowe życie duchowe domaga się zachowania umiaru a nawet rezygnacji, jeżeli środki te przeszkadzają w pielęgnowaniu życia modlitwy, realizowaniu miłości bliźniego i pasterskiej posługi.

W pracy nad wyrobieniem duchowym ważną rolę spełniają dobroć serca, łagodność, czystość. Wszystkie te środki podkreślają prymat wartości duchowych. W katalogu cnót właściwych kapłanowi, podanych przez dekret *Presbyterorum ordinis* są wymienione szczególnie te, które mają duży wpływ na opanowanie strony uczuciowej kapłana. Do nich należą: dobroć serca, szczerłość, ogłada towarzyska, w rozmowach skromność połączona z miłością<sup>23</sup>. Zewnętrznym przejawem panowania nad popędami, zwłaszcza gniewem jest łagodność, która wprowadza w życie uczuciowe umiar i opanowanie.

Bardzo ważną rolę w opanowaniu uczuć spełnia czystość, czyli celibat kapłański<sup>24</sup>. W kształtowaniu duchowości kapłańskiej spełnia on doniosłą rolę, albowiem stwarza odpowiedni klimat duchowy do rozwoju wiary, nadziei i miłości, oraz pełnego oddania się posłudze kapłańskiej. Celibat kapłański ma charakter religijny, czyli jest podjęty z motywu miłości Boga i Kościoła. W tak pojętym celibacie, kryje się wartość odkupienia, przykładu i totalnej miłości. W celibacie kapłańskim tkwi siła odkupienia. Na mocy dogmatu obcowania świętych, dobrowolnie podjęte wyrzeczenie dopomaga słabym do dźwignięcia się z upadku i wyprasza łaskę wytrwania. Celibat kapłański ukazuje współczesnemu człowiekowi, który często wątpi w możliwość zachowania czystości, że jest rzeczą możliwą opanowanie popędu seksualnego. Celibat jest także wyrazem totalnej miłości. Prezbiterzy wyrzekają się nawet dozwolonych uczuć zmysłowych, aby lepiej i pełniej poświęcić się mogli służbie Bożej i wiernych. Tak pojęte wyrzeczenie, przyczynia się do pełnego rozwoju duchowości kapłańskiej.

Formacja osobowości kapłana pod względem intelektualnym, została omówiona w rozdziale drugim. Z kształtowaniem umysłu wiąże się jednak zagadnienie odpowiedzialności. Odpowiedzialność wynika z właściwego oceniania wartości i zadań, a zmierza do działania. Odpowiedzialność zatem jest skutkiem wyrobionego światopoglądu. Powołanie kapłańskie ma charakter społeczny i wymaga od prezbiterów pełnego zaangażowania<sup>25</sup>. To oddanie sprawie posługi apostołskiej i odpowiedzialność stanowi istotny rys ich kapłańskiej osobowości. Poczucie odpowiedzialności

<sup>22</sup> IM, 2, 4, 9—13.

<sup>23</sup> PO, 3.

<sup>24</sup> LG, 42. PO, 8, 16. OT, 10.

<sup>25</sup> OT, jw. LG, 8.

prezbiterów wymaga świadomości, „że od wartości własnych poglądów, przekonań, ideałów i działań, mających je realizować, zależy dobro innych ludzi i indywidualnej osoby”<sup>26</sup>. Odpowiedzialność kapłańska jest zatem skierowana nie tylko do osobistej formacji, ale również ku wspólnocie kapłańskiej i wiernych<sup>27</sup>. Poczucie odpowiedzialności sprawia, że każda posługa kapłańska skierowana do drugiego człowieka, osiągnie możliwie najwyższe walory, zabezpieczy właściwe proporcje między odpowiednim poziomem stopy życiowej a bezinteresownością posługi. Dużą rolę w wychowaniu do odpowiedzialności, spełnia dialog, który przyczynia się do wzajemnego zaufania, życzliwości i troski o dobro jednostki i społeczności<sup>28</sup>.

Ważne zadanie w formacji osobowości kapłana przypada woli. Wolność jest podstawą powołania kapłańskiego. W niej wyraża się dojrzałość personalistyczna<sup>29</sup>. Wychowanie do właściwie pojętej wolności, rozpoczyna się w formacji seminaryjnej. Już w czasie formacji przygotowawczej do kapłaństwa alumni uczą się stopniowo kierować sobą, aby przyzwyczaili się zarazem korzystać rozsądnie z wolności, samodzielnie i ochoczo działać. Wychowanie do wolności wymaga karności i osobistego zdyscyplinowania<sup>30</sup>. W kształtowaniu silnej woli można wskazać na pewne cechy, mianowicie zdolność podejmowania inicjatywy, samodzielność, stanowczość, wytrwałość, umiejętność panowania nad sobą i wierność zasadom. Świadomość pełnego zaangażowania w tajemnicę zbawienia, przynagla prezbiterów do podejmowania pracy apostołskiej z własnej inicjatywy<sup>31</sup>. Dzięki tej inicjatywie, stają się jakby fermentem we wspólnocie wiernych i bodźcem wszelkiej działalności apostołskiej. Drugą cechą woli zaleconą przez dekret o formacji kapłańskiej jest samodzielność. Życie kapłańskie, a zwłaszcza posługa, wymaga dużej samodzielności. W swej działalności prezbiterzy są wprawdzie uzależnieni od zaleceń biskupa, wskazań Kościoła i ogólnych zasad duszpasterskich, jednak na odcinku realizowania swych zadań, muszą podejmować stanowcze i roztropne decyzje. Formacja kapłańska zmierza zatem do wyrobienia zdrowego sądu i decyzji. Samodzielność wymaga tak kształtowania umysłu jak i woli. Kapłan powinien osiągnąć samodzielność myślenia. W tym celu należy szeroko otworzyć umysł prezbiterów na zdrową myśl współczesną, prądy kulturalne, zwłaszcza te, które wywierają głębszy wpływ na społeczeństwo. Ta konfrontacja myśli współczesnej z prawdami wiary w formacji kapłana przyczyni się do owocnego dialogu ze światem współczesnym<sup>32</sup>.

Drugim czynnikiem wyrobienia samodzielności jest dojrzałość decyzji, która rozwija się w czasie formacji seminaryjnej i zmierza do świadomego, roztropnego i z pełną wolnością podjętego życia kapłańskiego, a w realizowaniu posługi pasterskiej pomaga przewycięzać trudności i chroni przed zniechęceniem. Świadoma decyzja podjęcia trudnej i od-

<sup>26</sup> S. Gerstmann: Wprowadzenie do psychologii osobowości. Warszawa 1968 s. 180—1.

<sup>27</sup> OT, 5, 11.

<sup>28</sup> J. Pytel: Czynniki wychowawcze. AK 1967 nr 350—1 s. 155—6.

<sup>29</sup> H. Gulbinowicz: Wychowanie do wolności. AK, jw. s. 149—50. S. Olejnik, jw. s. 137—42.

<sup>30</sup> OT, 11.

<sup>31</sup> PO, 3.

<sup>32</sup> OT, 9, 11, 15. S. Piotrowski: Asceza życia kapłańskiego wobec techniki współczesnej. AK 1966 nr 345 s. 221—33.



powiedzialnej pracy kapłańskiej, wymaga stanowczości. Stałość ducha, zdolność podejmowania rozsądnych decyzji, to cnoty szczególnie zalecane przezbiterom przez dekret o formacji kapłańskiej<sup>33</sup>.

W procesie realizowania postanowień ważną cechą jest wytrwałość. Stałość ducha pozwala na przełamanie wszelkich trudności na jakie napotyka realizacja zadań kapłańskich. Wyrazem silnej i zdyscyplinowanej woli jest panowanie nad sobą. W procesie podejmowania postanowień ważną rolę spełniają motywy szlachetne, zwłaszcza chwała Boża i dobro Kościoła. Natomiast w procesie realizowania postanowień opanowanie samego siebie pobudza do wyrzeczenia, ofiary i zapomnienia o sobie. Kapłan musi być zdecydowany na rezygnację nawet z pozytywnych wartości, np. dóbr materialnych, życia rodzinnego, godziwej rozrywki, aby całkowicie poświęcić się dziełu zbawienia. Nie może to być tylko rezygnacja z konieczności, ale musi być przemyślana i świadomie podjęta decyzją i to z motywów nadprzyrodzonych. W tak pojętej decyzji przyjęcia kapłaństwa, przejawia się umiłowanie daru Bożego, jako cennej wartości kształtującej osobowość kapłana i jego działalność. Dojrzała osobowość przezbiterów przejawia się również w wierności zasadom. Działalność przezbiterów w swych różnych przejawach tworzy łańcuch czynności, które muszą być zespolone jednym głównym celem. Takie podporządkowanie wszystkich czynności jednej idei przewodniej, osiągają przezbiterzy, wypełniając wiernie wolę Bożą<sup>34</sup>. Przezbiterzy w świetle wiary karmionej Bożą lekturą mogą pilnie badać znaki woli Bożej i poruszenia Jego łaski w różnych wydarzeniach życia i w ten sposób stawać się z dnia na dzień coraz bardziej gotowymi do pełnienia swego posłannictwa<sup>35</sup>.

### 3. ROLA WARTOŚCI NADPRZYRODZONYCH W FORMOWANIU OSOBOWOŚCI KAPŁANA

W kształtowaniu duchowości kapłana zmierzającego do świętości konieczne są dary nadprzyrodzone<sup>36</sup>. Motywy dążenia do świętości zostały omówione we wstępie tego rozdziału. Podstawą świętości przezbiterów jest zjednoczenie z Bogiem przez Chrystusa. To nadprzyrodzone zjednoczenie ma swój początek i źródło w konsekracji chrztu świętego. Przez święcenia przezbiteratu następuje jeszcze głębsze, sakramentalne, ontologiczne zjednoczenie z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem. Mocą święceń kapłan staje się narzędziem i współpracownikiem w Jego zbawczej misji. Sakramentalna i ontologiczna więź z Chrystusem wymaga upodobnienia się do niego w sposobie życia, czyli formacji chrystocentrycznej. Dekret *Optatam totius* w rozdziale o formacji duchowej kapłanów, mówi o głębokiej przyjaźni i upodobnieniu do Chrystusa<sup>37</sup>. Kapłani, którzy przez święcenia zostają zjednoczeni z Chrystusem Kapłanem „niech także stylem całego życia nauczą się przylgnąć do Niego jako przyjaciela”<sup>38</sup>. Postawa przezbiterów winna być zawsze aktywna, a przez ciągły wysiłek, poszukiwanie, zmierzać do trwałego zjednoczenia. Najskuteczniejszym sposobem tego

<sup>33</sup> OT, 3, 6, 9, 11.

<sup>34</sup> RFIS, 48. PO, 6. LG, 39, 41. GS, 35.

<sup>35</sup> PO, 18.

<sup>36</sup> LG, 11, 13, 32, 39—42, 48. PO, 8, 12—3.

<sup>37</sup> S. Smoleński, Wprowadzenie, jw. s. 439—40. OT, 2, 7—8. F. Macharski: Formacja duchowa. AK 1967 nr 348—9 s. 83—90.

<sup>38</sup> OT, 8.

zjednoczenia jest oparcie całej formacji na tajemnicy zbawienia. *Mysterium salutis* stanowi ośrodek i źródło świętości kapłańskiej<sup>39</sup>.

Sobór Watykański II podaje konkretne środki zjednoczenia kapłanów z Chrystusem. „Niech nauczą się szukać Chrystusa w wiernym rozważaniu Pisma świętego, w czynnym uczestnictwie w tajemnicach Kościoła, a przede wszystkim w Eucharystii i Bożym oficjum; niech szukają w biskupie, który ich posyła, i w ludziach, do których są posłani, szczególnie w biednych, maluczkich, chorych, grzesznikach i niewiernych”<sup>40</sup>. Tekst ten stanowi zasadniczy program formacji duchowej kapłana.

Jedność z Chrystusem osiągają prezbiterzy przez rozważanie słowa Bożego i życie liturgiczne — jak mówi dekret o formacji — „w czynnym uczestnictwie w świętych tajemnicach Kościoła”<sup>41</sup>. Można zatem nazwać formację duchową kapłana duchowością liturgiczną. Liturgia skupia całe dobro duchowe Kościoła, samego Chrystusa, jego słowo, Chleb żywy, który jest źródłem życia duchowego<sup>42</sup>.

Ważną rolę w zjednoczeniu z Chrystusem spełnia słowo Boże. Przez słowo objawione Ojciec spotyka się z nami, prowadzi dialog miłości, zapewnia stałą swą obecność wśród nas. Przez czytanie i rozważanie Pisma świętego, zwłaszcza Ewangelii, prezbiterzy poznają coraz głębiej Jezusa Chrystusa w jego tajemnicy zbawienia. Słowo Boże jest zatem szczególnym znakiem więzi z Bogiem<sup>43</sup>. Zadaniem słowa Bożego jest budzenie i ożywianie wiary, tak aby mogła kształtować całe życie prezbitera. Dzięki zaś wierze, kapłan wsłuchuje się w głos Boży i otwiera swą duszę na prawdę. Wiara staje się zatem objawem hołdu składanego Bogu i pierwszym aktem kultu. Kapłan przez wiarę jednoczy się z Bogiem, przyjmuje jego prawdę i oddaje się zupełnie woli Bożej<sup>44</sup>. Wiara zrodzona przez słowa Ewangelii jest podstawą i ogniwem łączącym kapłana z tajemnicą Odkupienia. Przez wiarę łączy się kapłan z tajemnicą paschalną i przeżywa udział w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzięki wierze kapłan poddaje się zbawczej woli Chrystusa i urzędowi nauczycielskiemu Kościoła, wyrzekając się własnej autonomii intelektualnej. Kapłan wyrzeka się również autonomii moralnej przez przyjęcie z wiarą wskazań i rad ewangelicznych Chrystusa, zwłaszcza przykazania miłości. Przez wiarę kapłan łączy się także z tajemnicą zmartwychwstania Pańskiego i to w znaczeniu psychologicznym, albowiem dzięki wierze otrzymuje prawdziwą wolność dzieci Bożych i w znaczeniu ontologicznym, ponieważ przez wiarę ma udział w tajemnicy zmartwychwstania. Wiara jednoczy prezbiterów z Chrystusem szczególnie przez Kościół. Obecność ich w Ciele Mistycznym jest owocem wiary, czerpie siłę uświęcającą z wiary i przez wiarę prowadzi do zmartwychwstania. Wiara jest również fundamentem wszelkiej wspólnoty i jedności ludu Bożego. Wiara Kościoła, wspólnoty wiernych jest nieomylna, trwała, żywa i różnorodna. Dzięki łasce Bożej darom i charyzmatom Ducha Świętego, także wiara prezbiterów powinna posiadać wszystkie przymioty potrzebne do własnego uświęcenia i budo-

<sup>39</sup> LG, 3, 5. SC, 7.

<sup>40</sup> OT, 8.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> F. Klostermann, jw. s. 333. SC, 14—7. OT, 5.

<sup>43</sup> DV, 21. S. Czerwicki: Wprowadzenie do Konstytucji o Liturgii. W: SW II. Poznań 1968 s. 32.

<sup>44</sup> PO, 4, 15, 18. DV, 25—6. SC, 48.

wania wspólnoty chrześcijańskiej. Słowo Boże jest zatem istotną treścią życia duchowego prezbiterów i wiernych. „Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czynnym i stałym życia duchowego”<sup>45</sup>.

Dalszym środkiem zjednoczenia kapłana z Chrystusem jest Eucharystia. Ojcowie Soboru dokonali głębokiej syntezy w ujęciu słowa Bożego i Eucharystii. Ma to doniosłe znaczenie dla życia duchowego prezbiterów i wiernych. Formacja duchowa kapłanów kształtuje się głównie w oparciu o słowo Boże i Eucharystię. Słowo Boże prowadzi do Eucharystii i pozwala prezbiterom głębiej i owocniej przeżywać sakramentalną obecność Chrystusa<sup>46</sup>. Codziennie sprawowana ofiara eucharystyczna powinna stanowić centrum całego życia prezbiterów i z tego niewyczerpanego źródła czerpać powinni nadprzyrodzoną moc dla swego życia duchowego i apostołskiej pracy. Uczestnicząc w uczcie sakramentalnej, w ofierze Mszy świętej, „źródle i szczycie całego życia chrześcijańskiego”<sup>47</sup>, prezbiterzy w szczególny sposób uczestniczą w miłości Chrystusa swego Mistrza<sup>48</sup>. Życie liturgiczne, zwłaszcza Eucharystia, nie tylko pozwala uczestniczyć w miłości Chrystusa, ale jest źródłem osobistej nadziei i miłości kapłańskiej. Kościół jako wspólnota chrześcijańska ma charakter eschatologiczny, czyli żyje nadzieją zbawienia. Nadzieja kapłańska zmierza do dobra przyszłego, do oglądania Boga, Dobra najwyższego, które jest trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Siłą nadziei jest żywy udział w tajemnicy zbawienia, przez życie liturgiczne. Sobór upomina kapłanów, „aby mieli pełną świadomość, że nadzieja Kościoła i zbawienia dusz są im powierzone”<sup>49</sup>. Nadzieja kapłańska wypływa z misji jaką mają spełnić w Kościele. Kapłani „przez żywą i mocną nadzieję”, mogą pocieszać i wspierać wiernych na drodze do zbawienia<sup>50</sup>, czerpać siłę do wytrwania w przeciwnościach życia i pracy pasterskiej. Prezbiterzy dzięki nadziei stają się wolni od więzów bogactwa i trosk codziennych a mogą całkowicie poświęcić się szerzeniu Królestwa Bożego<sup>51</sup>.

Życie eucharystyczne jest dla kapłana źródłem miłości. Istnieją szczególne więzy między życiem eucharystycznym a miłością kapłańską. Chrystus w czasie ostatniej wieczerzy ustanowił Najświętszy Sakrament, aby w nim na całe wieki utrwalić ofiarę krzyżową, a Kościołowi powierzyć pamiątkę swej śmierci, zmartwychwstania, sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości. W aspekcie pionowym Eucharystia stanowi węzeł miłości jednoczący kapłana z Chrystusem. Jest to dar pierwszy i najważniejszy<sup>52</sup>. Dekret o formacji i życiu kapłańskim, zgodnie z duchem Pisma świętego stwierdza, że ma to być miłość zażyłej przyjaźni. Kapłan przyjmując ofiarowaną przez Boga przyjaźń, odpowiada na nią miłością bezinteresownego oddania. Ma to być miłość trwała, szcera i czynna. W

<sup>45</sup> DV, 21.

<sup>46</sup> OT, 4—5, 14.

<sup>47</sup> LG, 11.

<sup>48</sup> RFIS, 52.

<sup>49</sup> H. Buxakowski: Szczególnie aktualne wymogi formacji liturgicznej alumnów. AK 1967 nr 350—1 s. 232—45. W. Schenk: Formacja liturgiczna. AK, jw. 246—52.

<sup>50</sup> OT, 13.

<sup>51</sup> PO, 2, 17. AA, 4.

<sup>52</sup> PO, 6. AA, 8. SC, 47. LG, 42.

aspekcie poziomym, Eucharystia jest siłą jednoczącą wspólnotę wiernych i prowadzi do wszystkich dzieł miłości i wzajemnej pomocy<sup>53</sup>. Troska o wspólnotę wiernych jest szczególnie powierzona prezbiterom. To oni mają „prowadzić wszystkich do zjednoczenia w miłości”, ale najpierw sami muszą spełnić nakaz Chrystusa „miłością braterską nawzajem się miłujcie”<sup>54</sup>. O istocie doskonałości kapłańskiej stanowi zatem miłość, tak w aspekcie pionowym jak i poziomym. Miłość jest węzłem doskonałości, wypełnieniem prawa, źródłem siły apostołskiej i świadectwem przyjścia Chrystusa. „Aby zaś miłość jak nasienie dobre, wzrastała w duszy i wydała dobre owoce”, powinna być stale ożywiana<sup>55</sup>. W życiu duchowym kapłana miłość „kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i prowadzi do celu. Stąd też miłość zarówno do Boga, jak do bliźniego jest znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusowego”<sup>56</sup>.

Dalszym środkiem ożywiającym miłość i pogłębiającym przyjaźń kapłana z Chrystusem jest modlitwa. Sobór Watykański II w dekrete *Presbyterorum ordinis* i *Optatum totius*, zaleca ćwiczenia duchowne praktykowane przez Kościół, ale w odpowiedni sposób przystosowane do życia i pracy prezbiterów. Do ćwiczeń duchowych zawsze aktualnych w formacji duchowej prezbiterów, dekrety zaliczają obok słowa Bożego i życia liturgicznego, modlitwę wewnętrzną, sakrament pokuty, lekturę dzieł ascetycznych, nabożeństwo do NMP. Sobór podaje kilka zasad mających na celu ożywienie modlitwy kapłańskiej<sup>57</sup>. Ćwiczenia duchowe muszą być obficie karmione słowem Bożym i zmierzać do rozważania i pogłębienia prawdy objawionej. Forma i sposób modlitwy powinny być dostosowane do rozwoju psychicznego, duchowego, warunków życia i pracy kapłańskiej. Nie wystarczy samo wypełnienie ćwiczeń, ale kapłani powinni dążyć do wyrobienia ducha modlitwy. Życie duchem modlitwy prowadzi do praktykowania wiary, nadziei i miłości, czyli oparcia całego życia prezbiterów na fundamencie teologicznym. Dzięki żywej modlitwie, prezbiterzy umacniają swe powołanie i znajdują skuteczny środek do ożywienia gorliwości apostołskiej. Ostatnie napomnienie przestrzega prezbiterów przed niebezpieczeństwem dwóch skrajności: formalizmu i tylko uczuciowego zaangażowania w życie modlitwy<sup>58</sup>. W formacji duchowej prezbiterów, ważne zadanie spełnia oficjum brewiarzowe. Modlitwa brewiarzowa wiąże życie eucharystyczne z modlitwą i pracą codzienną prezbiterów. „Chwałę i dziękczynienie, które składają sprawując Eucharystię, prezbiterzy rozciągają na różne godziny dnia, odmawiając brewiarz”<sup>59</sup>. Przez modlitwę brewiarzową kapłani modlą się do Boga w imieniu całego Kościoła, a nawet całego świata. Stają się głosem Kościoła wielbiącym Boga w imieniu całego świata<sup>60</sup>.

Miłość kapłańska ożywiona aktami modlitwy, łaski sakramentalnej, zmierza do wiernego wypełnienia woli Bożej, czyli objawia się w sposobie życia i w czynach. Obowiązki kapłańskie, sumiennie wykonane, są

<sup>53</sup> OT, 6, 8. PO, 2, 13. AA, 8.

<sup>54</sup> PO, 9.

<sup>55</sup> PO, 15.

<sup>56</sup> LG, 42.

<sup>57</sup> OT, 8. PO, 12, 14, 18. DV, 25. S. Miecznikowski: Sobór o życiu modlitwy kapłanów i kleryków. AK 1967 nr 348—9 s. 90—8.

<sup>58</sup> OT, 8.

<sup>59</sup> PO, 5.

<sup>60</sup> PO, 14. OT, 8. SC, 83—5, 99.

również środkiem uświęcenia<sup>61</sup>. Celem, do którego zmierza posługa prezbiterów jest chwała Boża i dobro duchowe wiernych. „Chwała Boża polega na tym, że ludzie świadomie i dobrowolnie i z wdzięcznością przyjmują dzieło Boże dokonane w Chrystusie, oraz ukazują je w całym swoim życiu”<sup>62</sup>. Prezbiterzy wierni swym obowiązkom, wyrabiają w sobie usposobienie ducha dzięki któremu są zawsze gotowi szukać nie swej woli, ale woli tego, który ich posłał<sup>63</sup>. Kapłan odnajduje Chrystusa w ludzie Bożym, któremu służy, zwłaszcza w biednych, chorych, nieszczęśliwych<sup>64</sup>. Jest to nowy akcent myśli soborowej ukazujący harmonijną syntezę życia duchowego i posługi kapłańskiej. Kapłan zjednoczony z Chrystusem sakramentem prezbiteratu, działający *in persona Christi* jako żywe narzędzie Chrystusa powinien całym życiem do Niego się upodobnić.

Dążenie prezbiterów do miłości doskonałej bierze początek z nauki i przykładu Chrystusa i stanowi wybitny znak Królestwa niebieskiego. Prezbiterzy jako umiłowani uczniowie i słudzy Chrystusa, starają się upodobnić do niego w sposobie życia, co skłania ich do pielęgnowania rad ewangelicznych, w sposób sobie właściwy. W ascezie minionego czasu uważano, że rady ewangeliczne można praktykować w życiu zakonnym. Sobór Watykański II ukazuje nowy aspekt tego zagadnienia, podkreśla charakter pozytywny celibatu, ubóstwa i czystości. To ujęcie wiąże rady ewangeliczne z formacją osobowości kapłańskiej i społecznym charakterem posługi. Praktyka czystości, ubóstwa i posłuszeństwa ma być pomocą do wypełnienia posługi kapłańskiej i pełniejszego zaangażowania w życie Kościoła. Rady ewangeliczne są zatem szczególnym darem o charakterze społecznym i apostołskim, przyczyniają się do realizowania dzieła zbawienia<sup>65</sup>.

Czystość kapłańska czyli celibat, podjęty z motywu osobistej przyjaźni z Chrystusem i miłości pasterskiej, wysuwa się w dekretach soborowych na pierwsze miejsce przed posłuszeństwem i ubóstwem. W czystości o charakterze religijnym realizuje się najpełniej całkowite oddanie się Bogu i zaangażowanie w służbę zbawienia. Celibat ma znaczenie w osobistej formacji duchowej, albowiem uzdalnia do pełnego realizowania miłości i wyraża niepodzielną miłość do Chrystusa. Celibat ma przede wszystkim charakter społeczny. Sobór Watykański II widzi w celibacie znak i pobudkę duszpasterskiej miłości i źródło wszelkiej płodności duchowej<sup>66</sup>. Celibat jest wprawdzie rezygnacją z pozytywnych wartości życia rodzinnego, ale na rzecz pełnego oddania posłudze ludu Bożego. Celibat staje się w życiu kapłana znakiem szczególnego oddania Kościołowi i posiada znaczenie eschatologiczne, znaku wskazującego ostateczny sens życia. Te myśli nie wyczerpują bogactwa treści jakie się kryje w charyzmacie czystości kapłańskiej, ale ukazują jak ważną rolę spełnia celibat w formacji duchowej i pastoralnej kapłana.

Drugą radą ewangeliczną o szczególnym znaczeniu dla życia duchowego kapłana jest posłuszeństwo. Na pierwszym miejscu chodzi o posłu-

<sup>61</sup> PO, 12—3. LG, 41.

<sup>62</sup> PO, 2.

<sup>63</sup> Tamże, 15.

<sup>64</sup> Tamże, 8.

<sup>65</sup> Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae (=PC), 1. LG, 42.

<sup>66</sup> PO, 8, 16. OT, 10. LG, 42. PC, 1, 12. P. Brocardo, jw. s. 3 338—58. W. Półtańska: Wychowanie do celibatu. AK 1967 nr 350—1 s 158—63. S. Wójcik: Celibat kapłański. HD 1968 nr 37 s. 197—210.

szeństwo woli Ojca Niebieskiego i to w postawie szczerzej pokory i gotowości do posługi<sup>67</sup>. Wola Ojca jest realizowana w tajemnicy zbawienia przez Jego Syna Jezusa Chrystusa. Wypada zatem, aby kapłan „który razem z Chrystusem ukrzyżowanym pragnie mieć udział w budowaniu Ciała Jego, nie tylko uczył się przyjmować krzyż, lecz także pokochać oraz brać na siebie chętnie i z pasterską gorliwością wszelkie trudy potrzebne do wypełnienia misji apostołskiej”<sup>68</sup>. Posłuszeństwo o charakterze teocentrycznym, powinno się objawiać w konkretnym posłuszeństwie wobec papieża, biskupów i każdej władzy kościelnej. Posłuszeństwo prezbiterów ma być jednak podjęte z pełną wolnością i odpowiedzialnością, jest owocem świadomego poddania swej woli pod autorytet wyższy, przyjęty z czcią religijną i miłością, jest również skutkiem dużej dojrzałości duchowej. Motywem posłuszeństwa musi być zawsze wewnętrzne przekonanie — wymogi sumienia kapłańskiego i pobudki nadprzyrodzone. Posłuszeństwo władzy kościelnej, a zwłaszcza swemu biskupowi, jest także środkiem zjednoczenia się z Chrystusem.

Trzecią radą ewangeliczną, kształtującą duchowość prezbitera, jest ubóstwo<sup>69</sup>. Ubóstwo kapłańskie ma swoją gruntowną podbudowę w soborowej nauce o Kościele ubogich<sup>70</sup>. Ubóstwo całego Kościoła a szczególnie ubóstwo prezbiterów ma udział w ubóstwie Chrystusa, który będąc bogatym stał się dla nas ubogim, abyśmy zostali ubogaceni jego ubóstwem<sup>71</sup>. Zbawcze i ubogacające nas ubóstwo Chrystusa polega na zrzeczeniu się tych uprawnień, które mu przysługiwały z tytułu jego Bóstwa. Wyrazem tak pojętego ubóstwa był fakt, że przyjął postać sługi i wyniszczył samego siebie. To wyniszczenie i oddanie się sprawie zbawienia jest istotnym elementem ubóstwa kapłańskiego. Sobór ukazuje zatem ubóstwo jako dobrowolne wyniszczenie podjęte z motywów nadprzyrodzonych miłości Chrystusa i miłości pasterskiej do ludu Bożego. Tak pojęte ubóstwo obejmuje nie tylko wyrzeczenie dóbr materialnych, ale dobrowolnie i bezinteresownie podjętą pracę dla dobra Ciała Mistycznego Kościoła. Ubóstwo ma również charakter ubogacający, podkreśla prymat wartości nadprzyrodzonych nad doczesnymi, zbawienia nad szczęściem doczesnym.

Kończąc rozważania o osobowości duchowej kapłana w duchu soborowym możemy stwierdzić, że duszą tej osobowości ma być zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę, nadzieję i miłość. Wszystkie inne elementy duchowości kapłańskiej są ożywione, kierowane, ustawiane w kręgu tego zasadniczego bieguna.

#### 4. FORMACJA SPOŁECZNA PREZBITERÓW

Formacja duchowa prezbiterów w oparciu o wartości naturalne i nadprzyrodzone zmierza do życia społecznego, czyli ma charakter eklezjologiczny. Prezbiterzy żyją w sercu Kościoła, celem jego budowania. Zadaniem formacji duchowej jest wychowanie prezbiterów do życia we współ-

<sup>67</sup> OT, 9. PO, 7, 15. LG, 3, 37, 42, 46. RFIS, 49.

<sup>68</sup> PO, 8, 15. OT, 11.

<sup>69</sup> PO, 17. AG, 3, 5. ChD, 12. LG, 8, 41—2. PC, 13. GS, 37, 72, 88. W. Miziołek: Duch ubóstwa w życiu kapłańskim według Soboru Watykańskiego II. *HD* 1968 nr 37 s. 7—12.

<sup>70</sup> PO, 16. A. Setlak: Ubóstwo ewangeliczne w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II. *Studia Warmińskie* 1971 t. VIII s. 115 nn.

<sup>71</sup> OT, 9. PO, 2, 6, 8. GS, 1—4. RFIS, 58. P. Brocardo, *jw.* s. 390—410.

nocie ludu Bożego i wspólnocie prezbiterium kapłańskiego. Świadome przeżywanie wspólnoty i jedności braterskiej budzi większe zainteresowanie sprawą Kościoła, pogłębia świadomość własnej osobowości oddanej posłudze wiernych, ożywia poczucie odpowiedzialności za dzieło zbawienia i zapał do pracy apostołskiej. Kontakt prezbiterów z ludźmi — na wzór Jezusa Chrystusa, który dokonał dzieła zbawienia przebywając wśród nas — ma przyczyniać się do właściwego rozpoznania znaków czasu, oceniania wydarzeń w świetle ewangelii i słusznego interpretowania różnych sytuacji i okoliczności życia ludzkiego<sup>72</sup>. Wiąż prezbiterów z Chrystusem i Kościołem dokonuje się poprzez biskupów. Jedność prezbiterów z biskupem można rozważać w potrójnym aspekcie. W aspekcie teologicznym, biskupów i prezbiterów łączy wspólnota święceń i posługi. W aspekcie społecznym wiąż prezbiterów z biskupem stanowi znak jedności z ludem Bożym i Chrystusem. Wspólnota parafialna poprzez prezbiterów, wspólnota diecezjalna poprzez biskupów a cała wspólnota Kościoła przez papieża, jednoczy się z Chrystusem-Głową Ciała Mistycznego i stanowi jeden Kościół ożywiony wiarą, nadzieją i miłością. Wiąż prezbiterów z biskupem, rozważana w aspekcie duchowym jest warunkiem kapłańskiej świętości i jedności z Chrystusem<sup>73</sup>. Wiąż ta jest oparta na wzajemnym szacunku, miłości braterskiej, współpracy, zaufaniu i posłuszeństwie.

W ramach wspólnoty Kościoła, z racji swych święceń i posługi, prezbiterzy tworzą wspólnotę kapłańską, prezbiterium. W wykonywaniu posługi kapłańskiej, przypadają prezbiterom różne zajęcia i obowiązki, ale łączy ich jedna wspólna idea, miłość Kościoła. Oprócz teologicznych racji dążenia do jedności życia i działania, należy uwzględnić racje społeczne, wynikające z warunków współczesnej cywilizacji<sup>74</sup>. Następuje coraz większe zbliżenie ludzkości, współpraca w różnych dziedzinach życia, ale i coraz większe zagrożenie w rozwoju osobowości i życiu moralnym. Prezbiterzy mogą unikać tych niebezpieczeństw i nadążać za postępem kultury, tworząc wspólnotę kapłańską, opartą na miłości braterskiej, zatroskaną o życie duchowe, intelektualne oraz owocność posługi pasterskiej. Wspólnota kapłańska zmierza do dobra Kościoła, jedności prezbiterium kapłańskiego i osobistego dobra. Życie wspólnoty kapłańskiej oparte na miłości braterskiej ma charakter znaku, który pociąga ludzi do Chrystusa i świadczy o jedności całej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>75</sup>. Zgodne i harmonijne życia kapłanów wywiera pozytywny wpływ na parafię, ukazuje życie w duchu ewangelicznej miłości, przyczynia się do budzenia nowych powołań kapłańskich i zakonnych oraz tworzenia wszelkich form życia wspólnego dla potrzeb duszpasterskich<sup>76</sup>. Sobór Watykański II zachęca do tworzenia różnych form wspólnot kapłańskich zmierzających do pogłębienia życia duchowego i intelektualnego, wzajemnej pomocy, unikania niebezpieczeństw mogących wyniknąć z samotności. Paweł VI w encyklice o celibacie, podkreśla znaczenie jedności i przyjaźni kapłań-

<sup>72</sup> PO, 7.

<sup>73</sup> W. Miziołek: *Teologia duchowości kapłańskiej*. Warszawa 1969 (maszynopis) s. 1969.

<sup>74</sup> OT, 9. S. Wójcik: *Caritas sacerdotalis*. *HD* 1968 nr 37 s. 135—45.

<sup>75</sup> W. Miziołek. *iw.* s. 141.

<sup>76</sup> PO, 8. 12. Paweł VI: *Encyklika o celibacie kapłańskim*. *Acta Apostolicae Sedis* 59(1969) s. 657—92.

skiej, jako środka ułatwiającego zachowanie celibatu. Prezbiterzy powinni pielęgnować gościnność, troszczyć się o potrzebujących, chorych, strapionych, zbyt obciążonych pracą.

Miłość kapłańska nie może ograniczyć się tylko do spraw zewnętrznych, ale ma być skierowana również do życia duchowego. Szczególną troską należy otoczyć prezbiterów, którzy przeżywają trudności, zniechęcenie, a nawet opuścili szeregi kapłańskie. Prezbiterzy winni im spieszyć z pomocą, okazywać życzliwość i dobroć serca. Duch wspólnoty obejmuje całe prezbiterium diecezjalne, ale najbardziej przejawia się we wspólnocie życia w ramach parafii, współpracy sąsiedzkiej, dekanalnej, więzi kursowej. Formy życia wspólnego mogą być różne, ale zawsze istotną siłą wiążącą są takie wartości duchowe jak: miłość, modlitwa i wszelka współpraca<sup>77</sup>. Duch wzajemnej miłości to istotny czynnik zespalaający wspólnotę prezbiterów. Braterska miłość ożywiająca prezbiterium przyczynia się do zacierania różnic wynikających z temperamentu, uzdolnień, czy wieku. Dekret o posłudze i życiu kapłańskim daje w tym względzie szczegółowe wskazania. Kapłani starsi powinni otaczać szczególną troską młodszych swych współpracowników. Troska ta powinna się ujawniać w braterskim przyjęciu, pomocy, zrozumieniu i popieraniu zdrowej inicjatywy. Natomiast kapłani młodszy, powinni okazywać starszym szacunek, korzystać z ich doświadczenia i zgodnie z nimi współpracować<sup>78</sup>.

Drugim bardzo ważnym czynnikiem łączącym wspólnotę kapłańską jest modlitwa. Różne formy modlitwy, a szczególnie wspólna modlitwa brewiarzowa, rekolekcje, dni skupienia, mają pogłębiać ducha pobożności i kapłańskiej współpracy. Prezbiterzy winni pielęgnować tzw. cnoty społeczne, szczególnie szczerłość ducha, grzeczność w postępowaniu, w rozmowach skromność połączoną z miłością<sup>79</sup>. Te wszystkie wyżej wymienione wartości uzdalniają prezbiterów do realizowania osobistej doskonałości, spełniania we wspólnocie prezbiterium kapłańskiego zadań duszpasterskich i troski o lud Boży.

Prezbiterzy żyją w jedności z ludem Bożym. Postawa wewnętrzna prezbiterów oparta na dojrzałej osobowości i głębokim zjednoczeniu z Chrystusem, prowadzi do pełnego oddania Kościołowi. Stosunek prezbiterów w odniesieniu do wiernych jest oparty na założeniach teologicznych, wspólnocie kapłaństwa powszechnego, co zostało omówione w pierwszym rozdziale. Teraz należy stwierdzić jak w myśl tych ogólnych założeń, winien się kształtować stosunek kapłanów do wiernych, czyli jaka powinna być duchowa postawa wobec laikatów. Prezbiterzy z racji święceń i przez swoją posługę mają być wychowawcami wiernych, prowadzić z nimi dialog oparty na szacunku i miłości braterskiej. Ma to być obecność podobna do obecności Chrystusa wśród ludzi, obecność posługi<sup>80</sup>, ojcowska i pasterska, pełna szacunku i miłości. Prezbiterzy winni popierać godność osoby ludzkiej. Misterium zbawienia skierowane jest do osoby ludzkiej, stworzonej, odkupionej, przez Boga, która w swej pełni i całości z ciałem i duszą, z sercem, sumieniem, z myślą i wolą ma osiągnąć pełnię doskonałości w Chrystusie<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> ChD, 30. PO, 8.

<sup>78</sup> OT, 11.

<sup>79</sup> PO, 6, 9, 19.

<sup>80</sup> GS, 12.

<sup>81</sup> GS, 17. PO, 9.



Obecność prezbiterów w ludzie Bożym musi zatem być oparta na uznaniu godności osób świeckich, ich życzeń i kompetencji, poszanowaniu wolności, popieraniu wszelkich inicjatyw i właściwego im udziału w życiu wspólnoty chrześcijańskiej<sup>82</sup>.

Postawa prezbiterów zmierza przede wszystkim do ich dobra duchowego, co mocno akcentuje dekret *Presbyterorum ordinis*: „Niech prezbiterzy w duchu wiary odkrywają różnorodne charyzmaty świeckich ..., niech je z radością uznają i z troskliwością popierają”<sup>83</sup>. Osobiste dary i charyzmaty wiernych, przez troskliwą współpracę prezbiterów, mają doprowadzić wszystkich do zjednoczenia w miłości, „miłością braterską nawzajem się miłujcie w okazywaniu czci jedni drugim uprzedzając” (Rz 12,10).

Praca wśród wiernych jest dla kapłana sprawą jego pełnego rozwoju. Prezbiterzy otrzymują od wiernych wiele łask duchowych w ramach „obcowania świętych”, albowiem Kościół jest społecznością modlitwy, ofiary i błogosławieństw<sup>84</sup>. Pełnię swej osoby osiąga prezbiter w miłości pasterskiej. Miłość pasterska jest duszą całej działalności prezbiterów. Duszpasterstwo w każdej postaci jest owocem miłości zbawczej Chrystusa, realizowanej w Kościele, szczególnie przez posługę prezbiterów<sup>85</sup>. Ten dar miłości jest pierwszy i najważniejszy. On kieruje wszystkimi środkami uświęcenia i posługi duszpasterskiej oraz wyzwala ofiarność i zdolność do poświęcenia na wzór Mistrza<sup>86</sup>, aby wszystkich pozyskać dla Chrystusa. Owocem tej miłości jest postawa służebna. Służba ta jest przedłużeniem roli służebnej samego Chrystusa, jako posługi zbawienia. Sięga w głąb duszy ludzkiej i obejmuje wszystkich ludzi. Umiłowanie człowieka w jego prawdzie wewnętrznej winno być siłą żywotną całej działalności duszpasterskiej.

Ojcowska postawa miłości, wymaga jednak, aby uniknąć skrajności, zbytniego popopolitowania się i sztywności. Bliskość powinna przejawiać się w dobroci, miłości, gotowości do poświęceń. Z drugiej strony prezbiterzy powinni zachować powagę, siłę ducha, stanowczość w karceniu zła, błędu, obojętności. Miłość prezbiterów różni się od zwykłej ludzkiej miłości, ponieważ ma to być miłość nadprzyrodzona tak w swoich motywach, jak i w swoim źródle.

#### IV. DUSZPASTERSKA FORMACJA KAPŁANA

Sobór Watykański II miał wybitnie charakter duszpasterski<sup>1</sup>. Taki kierunek ukazują prawie wszystkie dekryty soborowe skupiające się wokół konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. Praca Soboru miała na celu odnowę Kościoła *ad intra* i działalność apostolską *ad extra*, zmierzającą do zbawienia całej ludzkości<sup>2</sup>. Dekryty soborowe nie podają goto-

<sup>82</sup> PO, jw.

<sup>83</sup> PO, jw. W. Miziołek, jw. s. 180.

<sup>84</sup> K. Wojtyła, jw. s. 14.

<sup>85</sup> LG, 42.

<sup>86</sup> K. Wojtyła: Wychowanie do służby Kościoła. AK 1967 nr 350—1 s. 220.

<sup>1</sup> F. Klostermann, jw. s. 303—413. M. Pellegrino: Studio e scienza pastorale. W: I sacerdoti, jw. s. 1012—34. A. Mayer, G. Baldanza, jw. s. 479—511.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, Wychowanie, jw. s. 220—1.

wego programu duszpasterskiego, co jak zaznacza Bernard Lambert, wydaje się być paradoksem. Jednak na podstawie dokumentów soborowych, można wypracować doskonały program duszpasterski aktualny na dzisiejsze czasy. Konstytucja *Lumen gentium* ukazuje życie Kościoła w głębokiej jedności z tajemnicą zbawienia, a realizowanie jej dokonuje się w Ciele Mistycznym Kościoła przez cały lud Boży. Jest to istotny element duszpasterskiej działalności Kościoła. Konstytucja *Gaudium et spes*, jak wskazuje sam tytuł, ma charakter ściśle pastoralny; omawia działalność Kościoła w świecie współczesnym, podejmując bardzo szeroko tematykę, poczynając od zagadnień osobowości człowieka aż po sprawy międzynarodowe. Dekret *Ad gentes* ukazuje charakter misyjny Kościoła, a dekret *Unitatis redintegratio* podaje zasady prowadzące do jedności chrześcijan. Zadania duszpasterskie w Kościele omawiają dekrety: *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów, *Presbyterorum ordinis* i *Optatam totius* o działalności duszpasterskiej prezbiterów. Na przykładzie wymienionych dokumentów, ukazuje się duszpasterski charakter Soboru Watykańskiego II. Choć Sobór nie opracował specjalnie dokumentu duszpasterskiego, nakreślił jednak doskonały program pracy duszpasterskiej w okresie posoborowej odnowy Kościoła<sup>3</sup>.

Na tle duszpasterskich zadań Kościoła, łatwiej zrozumiemy rolę jaką mają do spełnienia w ludzie Bożym prezbiterzy, dlatego „cała formacja kapłańska winna być nacechowana duchem duszpasterskim”<sup>4</sup>. Aspekt pastoralny winien być uwydatniony we wszystkich dyscyplinach, zwłaszcza w formacji duchowej i intelektualnej. W oparciu o dogmatyczne podstawy kapłaństwa, wyrobienie duchowe i intelektualne, możemy podać podstawy formacji duszpasterskiej prezbiterów.

#### 1. PODSTAWY FORMACJI DUSZPASTERSKIEJ W ŚWIETLE DEKRETÓW SOBÓRU WATYKANSKIEGO II

Jak cała formacja kapłańska tak i formacja duszpasterska jest oparta na tajemnicy zbawienia. Obecność Chrystusa w Kościele przez tajemnicę zbawienia, zawsze aktywna, jest istotą działalności apostolskiej. Wszyscy wierni przez powszechne kapłaństwo, uczestniczą w tej tajemnicy i mają czynnie realizować swe zadanie w ludzie Bożym. Szczególne zadania i to na mocy specjalnego powołania, mają do spełnienia w Kościele prezbiterzy. Oni to zostali przez Chrystusa powołani do realizowania dzieła zbawienia, przez kapłańską posługę<sup>5</sup>. Duszpasterskie zadania prezbiterów istnieją w ścisłym powiązaniu z nauką o Kościele<sup>6</sup>. Obecność Kościoła, jak i prezbiterów, znajdują swój wyraz w trzech podstawowych elementach: świadectwo (*kerygma*), wspólnota (*koinonia*) i służba (*diakonia*).

Najważniejszym zadaniem prezbiterów jest niesienie ludzkości światła Ewangelii przez posługę słowa i świadectwo życia. Prezbiterzy przeżywając osobiście tajemnicę paschalną, mają szczególnie wtajemniczać w nią lud, który jest im powierzony. Swym codziennym zachowaniem ukazują wiernym i niewiernym, katolikom i niekatolikom oblicze urzędu praw-

<sup>3</sup> B. Lambert: Nowe kierunki duszpasterstwa. W: Nowe oblicze, jw. s. 228—41.

<sup>4</sup> RFIS, 94.

<sup>5</sup> OT, 8, 9, 14, PO, 16, 22, LG, 28.

<sup>6</sup> LG, 28. OT, 8.

dziwie kapłańskiego i pasterskiego i we wszystkim dawać winni świadectwo prawdy i życia <sup>7</sup>.

Posługa prezbiterów zmierza do budowania Ciała Mistycznego Chrystusa, wspólnoty chrześcijańskiej. Lud Boży żyje we wspólnotach, przede wszystkim diecezjalnych i parafialnych i w nich świadczy o Chrystusie tak w życiu wewnętrznym wspólnoty, jak i na zewnątrz wobec wszystkich ludzi <sup>8</sup>. Jest on gromadzony przez posługę słowa, jednoczony i ożywiany przez życie sakramentalne, szczególnie Eucharystię, a przez pasterską posługę prezbiterów zmierza do osiągnięcia pełnej dojrzałości duchowej i społecznej. Wspólnota ludu Bożego umacnia się wewnątrz przez jedność z Biskupem. Więź, która łączy biskupa z prezbiterami i wiernymi, jest znakiem jedności z całym Kościołem <sup>9</sup>. Wspólnota Kościoła zmierza do jedności wszystkich chrześcijan i zbawienia całej ludzkości, co ujawnia się w duchu ekumenicznym i misyjnym.

Obecność Kościoła w świecie i prezbiterów w ludzie Bożym ma charakter służebny. Jest to główny postulat Soboru Watykańskiego II odnośnie formacji prezbiterów <sup>10</sup>. Prezbiterzy, jak mówi dekret o formacji kapłańskiej, „nie są przeznaczeni do panowania i zaszczytów, ale poświęcają się całkowicie na służbę Bogu, oraz posługę duszpasterską” <sup>11</sup>. Cała osobowość kapłana ma być ukształtowana w duchu posługi, co wymaga osobistego samozaparcia i wyrzeczenia. Posługa ta jest przedłużeniem roli służebnej samego Chrystusa, a jest darem i owocem Ducha Świętego <sup>12</sup>. Służebna obecność kapłana w ludzie Bożym wymaga szczególnej duchowej postawy gorliwości, szacunku dla człowieka i troski o powierzone dusze. Prezbiterzy winni troszczyć się szczególnie o rozwijanie miłości i gorliwości pasterskiej <sup>13</sup>. Wszystkie środki duszpasterskiej posługi, służące dziełu zbawienia, są owocem miłości Chrystusa realizowanej w kościele przez posługę kapłanów <sup>14</sup>. Gorliwość pasterska jest dla prezbiterów darem Bożym najważniejszym, albowiem kieruje całą działalnością duszpasterską, wyzwala ofiarność i poświęcenie dla braci i sprawia, że stają się sługami wszystkich potrzebujących. Do dalszych warunków skutecznej posługi kapłańskiej należy szacunek dla każdego człowieka, współpraca i braterski dialog. Z troski o lud Boży wynika również konieczność ciągłego pogłębiania wiedzy teoretycznej i praktycznej <sup>15</sup>.

## 2. DUSZPASTERSTWO OTWARTE

Zainteresowanie i działalność kapłana nie mogą być ograniczone do parafii czy diecezji. Jest wyraźnym życzeniem Soboru Watykańskiego II, aby biskupi i kapłani żyli i pracowali dla całego Kościoła. Świadomość odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła jest zagadnieniem od którego zależy funkcjonowanie i działanie apostołskie Kościoła. Uczeń Chrystusa nie może być obojętny na problemy współczesnej ludzkości. Do jakiego

<sup>7</sup> LG, jw.

<sup>8</sup> AG, 37.

<sup>9</sup> E. Schillebeeckx: Nowy typ kapłana. W: Nowy obraz, jw. s. 104.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, Wychowanie, jw. s. 221—4.

<sup>11</sup> OT, 9, 18.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, Wychowanie, jw. s. 220—5.

<sup>13</sup> OT, 19.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, Wstęp, jw. s. 14.

<sup>15</sup> LG, 42. OT, 19.

świata zwraca się prezbiter, duszpasterz jako sługa Kościoła określa Sobór w słowach: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego on żyje, świat będący na widowni historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw, świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”<sup>16</sup>. Do tego świata zwraca się Kościół świadomy swej misji wobec niego. Kościół ten kroczy drogą odnowy wewnętrznej i jest świadomy swej misji na zewnątrz. Encyklika *Ecclesiam suam* ukazuje nam Kościół skierowany do współczesnego świata, ogarniający swą działalnością całą ludzkość i wszystkie dziedziny życia. Kościół realizuje swoją zbawczą misję w świecie szczególnie przez posługę prezbiterów<sup>17</sup>. Kapłan duszpasterz musi właściwie zrozumieć swą obecność w świecie. Tak jak żyje w sercu Kościoła, wydzielony dla posługi, ale nie odłączony<sup>18</sup>, żyje również wśród świata, na losy którego nie może być obojętny, ale ma prowadzić braterski dialog.

Zadaniem prezbitera jest niesienie ludzkości światła Ewangelii, dostarczania zbawczych sił, aby „osoba ludzka mogła być zbawiona a ludzkie społeczeństwo odnowione”. Wszystkie sprawy ludzkie, „człowiek w swej jedności i całości z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą”<sup>19</sup>, stały się ośrodkiem zainteresowania Kościoła, troski duszpasterskiej prezbiterów. Sobór określając swoją misję wobec świata ustawił ją w pozycji służby, w duchu braterstwa, szacunku dla autonomii, współpracy. Chce służyć nie mając żadnych ambicji doczesnych, chęci panowania.

Otwarta postawa wobec świata wymaga głębokiej kultury duchowej. Dekret o posłudze i życiu kapłanów ostrzega przed dwiema skrajnościami: izolowaniem i upodobnieniem się do świata. Jedno i drugie paraliżuje dialog<sup>20</sup>.

Postawa otwarta prezbiterów wyraża się również w trosce o nowe formy duszpasterzowania, ich aktualność i dostosowanie do potrzeb. Przykład takiej postawy daje Sobór Watykański II, który ukazuje nowe formy pracy duszpasterskiej Kościoła. Posługa prezbiterów powinna być zawsze aktualna, przystosowana i realizowana zgodnie z zaleceniami Kościoła<sup>21</sup>. Obecność kapłana w świecie i w Kościele nie jest tylko obecnością ofiarnika Eucharystii, lecz obecnością, w której przez całe życie i posługę prezbiterzy realizują dzieło zbawienia, które im zostało powierzone. Wyrzeczenie pracy zawodowej, politycznego stanowiska, ma ułatwić prezbiterom ich oddanie się wszystkim ludziom. Prezbiterzy nie mogą zamykać się w kręgu rodzinnym czy społecznym, czy tylko w czynnościach kultu, ale powinni podjąć każdą formę działalności, która przyczynia się do dobra ludzi, zwłaszcza duchowego<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> GS, 2.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, Wychowanie, jw. s. 221.

<sup>18</sup> PO, 3.

<sup>19</sup> GS, 3.

<sup>20</sup> PO, jw.

<sup>21</sup> OT, 19. ChD 8, 9, 21, 27, 35, 38. L. Jeżowski: Zdobywcze nowoczesnej techniki jako uwarunkowanie pracy duszpasterskiej. HD 1968 nr 37 s. 150—5.

<sup>22</sup> H. Kromer, jw. s. 107.

Obecna stała ewolucja świata, wzrastające zróżnicowanie społeczeństw, grup społeczno-zawodowych, wymaga od prezbiterów coraz większego rozwoju ich specjalizacji. Specjalizacja ma mieć głównie charakter duszpasterski, to jest zmierzać do tego, aby rozumieli problemy duchowe jakie wyłaniają się przed świeckimi<sup>23</sup>. Apostolska działalność prezbiterów musi być oparta o aktualne problemy i wiedzę. W trosce o nowe i skuteczne formy działania, należy wykorzystać nowsze zdobycze wiedzy pedagogicznej, psychologicznej i socjologicznej, zgodnie z duchem Kościoła<sup>24</sup>. Nie może dziś istnieć duszpasterstwo bez czynnego udziału laikatu. Kapłan o postawie otwartej stara się współpracować z wiernymi i popierać każdą inicjatywę. Dekret o apostołstwie świeckich, zwłaszcza w trzecim rozdziale, ukazuje różne dziedziny apostołstwa i różne formy apostołstwa<sup>25</sup>.

Postawa otwarta prezbiterów to duch katolicki, obejmujący swym zasięgiem parafię, diecezję, kraj, całego Kościoła i całej ludzkości<sup>26</sup>.

### 3. WSPÓLPRACA PREZBITERÓW Z BISKUPEM

Dogmatyczne więzy biskupa z kapłanami, podane w dokumentach soborowych<sup>27</sup>, omówiono przy teologicznych podstawach kapłaństwa. Prezbiterzy wraz z biskupem stanowią wspólnotę hierarchiczną, zmierzającą do posługi ludowi Bożemu przez ewangelizację, posługę sakramentalną i pasterską. Sobór mocno podkreśla, że celów duszpasterskich kapłan nie osiągnie pracując samotnie, ale musi istnieć harmonijna współpraca wszystkim kapłanów z biskupem. Prezbiterzy choć otrzymują święcenia z rąk biskupa na równi z biskupem są posłani przez Chrystusa. Między biskupem a prezbiterami istnieje wspólnota tego samego posłannictwa, oraz uczestnictwa w misji zbawczej Chrystusa<sup>28</sup>. Biskup jest obecny we wspólnocie wiernych przez prezbiterów. Na tej płaszczyźnie obowiązuje kolegalność, która jest uzasadniona teologicznie, a nie prawniczo. Wspólnota oparta jest na relacji — ojciec, brat, przyjaciel — ze strony biskupa; synowie, przyjaciele, pomocnicy, współpracownicy, doradcy, bracia — ze strony kapłanów<sup>29</sup>. Te relacje są wyrażone w oparciu o zadania duszpasterskie i więź sakramentalną. Sobór podkreśla szczególnie te więzy prezbiterów z biskupem, które godziłyby harmonijnie w hierarchiczną strukturę Kościoła z kolegalnością. Kolegalność nie pomniejsza autorytetu biskupa, lecz przyczynia się do pogłębienia zaangażowania księży. Taka forma kontaktu jest oparta na życzliwym dialogu i konsultacji, nie znosi posłuszeństwa, lecz pogłębia poczucie odpowiedzialności prezbiterów za Kościół. Całe prezbiterium diecezjalne stanowi wspólnotę o charakterze pastoralnym, aby na mocy święceń dzieło zbawcze realizować. „Wszyscy kapłani związani są węzłami głębokiego braterstwa i tworzą jedną rodzinę<sup>30</sup>. Wiąż ta ma również cel apostołski. Prezbiterzy mają się wzajemnie wspierać w posłudze i realizowaniu wszystkich zadań duszpasterskich<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> OT, 20.

<sup>25</sup> AA, 9—22.

<sup>26</sup> OT, 20.

<sup>27</sup> PO, 7, 10. LG, 28. ChD, 28.

<sup>28</sup> PO, 2, 7, 12. LG, 28.

<sup>29</sup> PO, 7, 5. LG, 28. ChD, 16, 28.

<sup>30</sup> LG, 28.

<sup>31</sup> ChD, 28.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów, mówiąc o współpracownikach biskupa rezydencjalnego, wymienia kapłanów, którzy tworzą senat biskupi: kapitułę, zespoły konsultorów, a szczególną uwagę zwraca na radę duszpasterską. Radzie przewodniczy biskup. W skład rady wchodzi specjalnie dobrani księża, zakonnicy i świeccy. Zadaniem tej rady jest bardzo pilne śledzenie i przemyślenie wszystkiego, co ma związek z duszpasterskimi pracami oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków<sup>32</sup>. Praca rady duszpasterskiej ma więc ogromne znaczenie i budzi nadzieję, że wspólnie przemyślane i podjęte próby usprawnienia działalności duszpasterskiej przyniosą dobre skutki. Ma to szczególne znaczenie przy poszukiwaniu nowych form duszpasterstwa. Rady duszpasterskie sprawnie działające dopomogą biskupom do bardziej wnikliwego poznania życia diecezji i poszczególnych działów duszpasterstwa.

Dekret *Christus Dominus* mówi o radzie kapłańskiej, powołanej przez Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*. Dekret zawiera tylko ramowe wytyczne tej nowej instytucji, konkretyzującej niejako pewien rodzaj kolegalności na szczeblu diecezjalnym. Rada kapłańska ma reprezentować prezbiterium i wspomagać biskupa w zarządzaniu diecezją. Rada może mieć również duży wpływ na pracę duszpasterską diecezji. Do dalszych współpracowników biskupa dekret zalicza duchowieństwo diecezjalne, księża przeznaczonych do pracy ponadparafialnej, do grup elitarnych lub specjalnej działalności<sup>33</sup>. Do współpracowników biskupa należą w szczególności proboszczowie. Ich trosce powierzona jest część diecezji, gdzie budują wspólnotę kościoła parafialnego w ścisłej łączności z diecezją i całym Kościołem. Przez proboszczów i ich współpracowników spełnia się ogólne zadanie Kościoła, tworzenie wspólnoty wiary nadziei i miłości, wspólnoty dojrzałej, apostołskiej i misyjnej w parafii. Tak więc przez posługę biskupa, proboszcza i prezbiterów, Kościół cały jest obecny w parafii, tworząc jedność czyli wspólnotę Ciała Mistycznego<sup>34</sup>.

#### 4. WSPÓLPRACA PREZBITERÓW Z LAIKATEM

Prezbiterzy zjednoczeni z ludem przez powszechne kapłaństwo mają służyć ludowi<sup>35</sup>. Duszpasterskie zadania prezbiterów zmierzają do tworzenia i umacniania wspólnoty przez posługę. Potrójna funkcja prezbiterów została omówiona w rozdziale pierwszym. Należy tylko przypomnieć, że funkcje te odgrywają rolę zasadniczą w kształtowaniu wspólnoty wiernych<sup>36</sup>. Kardynał L. G. Suenens stwierdza, że „nie może być mowy o gotowym modelu kapłana jutra w służbie ludu Bożego”<sup>37</sup>. Pod wpływem Ducha Świętego rodzą się nowe inspiracje, a powiązania prezbiterów z życiem stawiają również swoje wymagania. Prezbiterzy jednak muszą pamiętać, że pracy, którą mają powierzoną, nie wykonują sami. Jest to praca do wykonania przez wszystkich członków Ciała Mistycznego. Niewłaściwa jest postawa prezbitera, który uważa, że może sam wszystko wy-

<sup>32</sup> PO, 8, 16—7. LG, 8.

<sup>33</sup> ChD, 25—35.

<sup>34</sup> Paulus VI: Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 VIII 1966. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Zeszyt 1. Wyd. E. Sztafrowski. Warszawa 1969 s. 35—77. ChD, 28.

<sup>35</sup> ChD, 30.

<sup>36</sup> L. J. Suenens: Kapłan w służbie ludu Bożego. AK 1961 nr 365 s. 412—20.

<sup>37</sup> PO, 4—6.

konać, że sam jest podmiotem działania duszpasterskiego a wierni są tylko przedmiotem<sup>38</sup>. Cały Kościół jest podmiotem realizowania siebie w zbawczej działalności w świecie. Kościół urzeczywistnia się tak na płaszczyźnie ogólnoświatowej, diecezjalnej, jak i parafialnej. Postawa duszpasterza wyrażona w słowach: „teraz będę proboszczem w tej parafii, więc wszystkie obowiązki duszpasterskie spoczną na mnie”, musi ulec zmianie. Cała wspólnota spełnia polecenie Chrystusa, że ma być w świecie *sacramentum salutis, misterium unitatis*. Winna zatem dążyć do świętości; „dawać świadectwo o Bogu i Jego zbawieniu, które nam dał w Jezusie Chrystusie”.

Kościół ma się urzeczywistniać najpierw w parafii. Podmiotem działania duszpasterskiego jest cała parafia, ale funkcje w niej są podzielone. Prezbiterzy wykonują dla całej parafii określone posługi i zadania, sobie tylko właściwe i mają rolę kierowniczą, koordynacyjną. Prezbiterzy muszą wysuwać inicjatywę, pobudzać wiernych, organizować i angażować do współpracy całą wspólnotę. Wierni zajmują stanowisko pomocnicze nie tylko w tym znaczeniu, że kapłan im zaleca co mają wypełniać. Świeccy nie chcą być bierni. Współpraca jest czymś więcej aniżeli wykonywaniem poleceń. Świeccy posiadają znajomość danego problemu i swój punkt widzenia konieczny do właściwego rozwiązania problemu<sup>39</sup>. Między prezbiterami a ludem konieczny jest wzajemny dialog, aby znaleźć uzasadniony punkt widzenia i właściwe rozwiązanie. Tak więc podmiotem pracy duszpasterskiej jest nie tylko kapłan, ale cała parafia. Trzeba zjednać do współpracy samodzielnych, odpowiednich i aktywnych ludzi<sup>40</sup>. Posługa prezbiterów ma się przyczynić do rozwoju i dojrzałości świeckich<sup>41</sup>. Choć prezbiterzy są nauczycielami, to jednak razem z ludem są najpierw uczniami Pana, co stanowi źródło jedności. Prezbiterzy są wychowawcami wspólnoty<sup>42</sup>. Ponieważ dzieło zbawienia dokonuje się we wspólnocie ludu Bożego, prezbiterzy mają prowadzić wspólnotę do „jedności w miłości”<sup>43</sup>. W trosce o jedność prezbiterzy muszą godzić różne poglądy, które grożą jedności, bronić wiernych przed błędami i troszczyć się o wspólne dobro. Jak zaznaczono, cała wspólnota jest podmiotem duszpasterstwa i cała wspólnota wychowuje. Można to zauważyć w dobrze pod względem duszpasterskim zorganizowanej parafii, jak cała wspólnota wpływa pozytywnie na życie duchowe, a nawet na życie codzienne wiernych. Wspólnota ma charakter „funkcji macierzyńskiej”, a spełnia bardzo ważne zadanie przez „miłość, modlitwę, przykład i dzieła pokuty”. Tak jak Chrystus, jak Kościół, jest „światłem dla świata”, tak wspólnota stanowi zbawcze narzędzie, przez które niewierzącym zostaje wskazana droga do Chrystusa i jego Kościoła<sup>44</sup>.

Prezbiterzy są również wychowawcami poszczególnych jednostek, grup społecznych. Zadaniem ich jest doprowadzić wiernych do „ukształtowania swego własnego powołania”<sup>45</sup>, dojrzałości chrześcijańskiej, do sa-

<sup>38</sup> L. J. Suenens, jw. s. 412.

<sup>39</sup> A. Müller: Duszpasterstwo według Soboru Watykańskiego II. W: Kapłan-Prezbiter, jw. s. 53—9.

<sup>40</sup> PO, 9. LG, 37.

<sup>41</sup> A. Müller, jw. s. 26.

<sup>42</sup> E. Marcus, jw. s. 347—52.

<sup>43</sup> PO, 6, 9.

<sup>44</sup> PO, 9.

<sup>45</sup> PO, 6.

modzielnego odszukania woli Bożej, miłości bliźniego i wypełnienia obowiązków wobec społeczności ludzkiej<sup>46</sup>.

Stosunki między prezbiterami a laikatem z racji ich zmiennych warunków życia, muszą stale ulegać refleksji i przemianom. Z jednej strony należy przewyciężyć postawę klerykalizmu, chęci panowania, rządzenia, postawy zamkniętej a ustawić się na pozycji służby; z drugiej strony usuwać postawę bierną, laicyzm, obojętność, a pobudzać wiernych do zaangażowania i odpowiedzialności. Tak więc wszyscy mają z odpowiedzialnością służyć wspólnej sprawie zbawienia.

##### 5. DUSZPASTERSTWO POZIOME I PIONOWE

Dekret *Presbyterorum ordinis* mówi o działalności duszpasterskiej w bardzo ogólnym zarysie. Zbierając myśli soborowe zawarte w innych dokumentach, mamy pełniejszy obraz zadań duszpasterskich prezbiterów tak w zakresie duszpasterstwa poziomego, jak i pionowego<sup>47</sup>.

Troska duszpasterska jest skierowana do całej wspólnoty Kościoła, jako wspólnoty wiary, nadziei i miłości<sup>48</sup>, ustanowionej przez Chrystusa dla zbawienia całej ludzkości. Zatem zainteresowania i działalność kapłana nie mogą być ograniczone tylko do parafii czy diecezji. Postawa otwarta na sprawy całego Kościoła i świata jest w nauce Soboru Watykańskiego II postulatem bardzo istotnym, od którego zależy funkcjonowanie całego Kościoła. W ramach Kościoła partykularnego urzeczywistnia się troska całego Kościoła, albowiem uczniowie Chrystusa nie mogą być obojętni na los współczesnego człowieka. Kościół, który dąży do osiągnięcia swej duchowej pełni, jest skierowany *ad intra*, jest również świadomy swej misji *ad extra*. Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* ukazuje trzy kręgi dialogu Kościoła ze światem<sup>49</sup>. Pierwszy krąg to chrześcijaństwo odłączeni od jedności Kościoła, drugi to wyznawcy religii niechrześcijańskich i trzeci to cała ludzkość<sup>50</sup>. Kapłan duszpasterz musi właściwie rozumieć swą obecność w świecie. Żyje w Kościele wydzielony do posługi, ale nie odłączony<sup>51</sup> i zatroskany o losy człowieka współczesnego. Troska prezbitera o losy Kościoła wyraża się w duchu misyjnym i ekumenicznym.

Kościół, który istnieje i rozwija się dzięki posłannictwu Trójcy Świętej, pozostaje zawsze na stopniu misyjnym w stosunku do całej ludzkości. Do istoty Kościoła należy działalność misyjna. Jest to nakaz Chrystusa: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody”. Cały Kościół jest misyjny. Lud Boży, hierarchia, świeccy odnajdują swój kierunek wszczepiony i w przyszłość w działalności misyjnej. Kościół więc zwraca się do wszystkich ludzi i stara się dostosować do historycznego rozwoju i postępu<sup>52</sup>. Dekrety soborowe na licznych miejscach przypominają misyjny obowiązek prezbite-

<sup>46</sup> Tamże. ChD, 30.

<sup>47</sup> PO, 6, 9. LG 37. OT, 19.

<sup>48</sup> PO, jw. LG, 8, 26. AA, 11. ChD, 30. Paweł VI: Posoborowe zagadnienia duszpasterskie. AK 1966 nr 346 s. 257.

<sup>49</sup> LG, 8. AA, 10.

<sup>50</sup> Paweł VI: Encyklika *Ecclesiam suam*.

<sup>51</sup> K. Wojtyła, Wychowanie, jw. s. 221. J.A. Bolundo: Miejsce księdza w obecnym świecie. *Conc.*, jw. s. 207—9.

<sup>52</sup> PO, 3.



rów<sup>53</sup>. Sami prezbiterzy są formowani w duchu misyjnym. Życie prezbiterów jest misyjne, czyli świadome potrzeb dzisiejszej ludzkości. Zadaniem prezbiterów jest budzenie, ożywianie i podtrzymywanie gorliwości do ewangelizacji świata<sup>54</sup>. W tym duchu wychowują przez kazania i katechizację całą wspólnotę wiernych, rodziny, młodzież, rozwijają dzieła misyjne, troszczą się o pielęgnowanie powołań misyjnych, organizują wspólną modlitwę w intencji misji i pobudzają do ofiar na rzecz misji. Do zadań misyjnych prezbiterów należy nie tylko osobiste zaangażowanie, ale budzenie wśród wiernych dobrowolnego zaangażowania się w dzieło misyjne, czyli kształtowanie Kościoła misyjnego<sup>55</sup>.

Dalszym zadaniem działalności prezbiterów *ad extra* jest troska o chrześcijańskie kościoły odłączone. O odnowę troszczy się cały Kościół „zarówno wierni jak i pasterze”<sup>56</sup>. Przyczyną ruchu ekumenicznego jest niewątpliwie ruch odnowy, świadomości apostolskiej i swego powołania. Ekumenizm należy więc do istotnych zadań duszpasterskich. Praca prezbiterów musi objąć osobiste poznanie teologii opracowanej w duchu ekumenicznym, a nie tylko polemicznym, aby mogli poznać lepiej braci odłączonych od Kościoła katolickiego. Do dalszych zadań kapłana należy współpraca z braćmi odłączonymi w dziedzinie społecznej, rozwoju kultury, umocnienia pokoju, sprawiedliwości, współpraca w dziełach miłosierdzia chrześcijańskiego. Dla lepszego zbliżenia wiernych Kościoła katolickiego i braci odłączonych, prezbiterzy powinni przez katechezy, kazania i osobisty przykład usuwać wszystko, co pozostało z przeszłości jako postawa nieufna a nawet wrogość, a stwarzać klimat zaufania i miłości braterskiej<sup>57</sup>. Prezbiterzy realizują zadania duszpasterskie w ścisłym kontakcie z całą diecezją, którą konstytucja *Lumen gentium* określa jako nowy lud Boży uformowany na wzór Kościoła powszechnego<sup>58</sup>. Zadania prezbiterów w ramach wspólnoty diecezjalnej zostały omówione przy współpracy prezbiterów z biskupem oraz będą omówione przy duszpasterstwie specjalnym. Parafia stanowi jednak dla prezbiterów bezpośrednio środowisko kapłańskiej posługi. Wspólnota parafialna w pewien sposób przedstawia widzialny Kościół i w niej realizuje się zbawczy plan Chrystusa. Jest rzeczą zrozumiałą, że w łonie samej parafii istnieje wiele kręgów, grup ludzi, które wymagają szczególnej troski. Podstawą wspólnoty parafialnej jest jedność. Parafia gromadzi ludzi różnych grup społecznych, zawodów, wieku, wykształcenia. Wszyscy jednak mają stanowić jedność, której podstawą jest ofiara eucharystyczna<sup>59</sup>. Jedność jednak nie oznacza jednolitości. Troska duszpasterska winna zmierzać do zachowania i rozwijania darów, charyzmatów i godności osobistej każdego, ale wszystko ma służyć wspólnemu celowi, realizowania dzieła zbawienia. Wspólnota parafialna posiada swój kształt instytucjonalny, co stwarza szerokie pole do zaangażowania wiernych.

<sup>53</sup> K. Wojtyła, *Wychowanie*, jw. s. 220. A. Koszorz: *Formacja misyjna parafii*. AK 1969 s. 101—10.

<sup>54</sup> PO, 6. AG, 39, 41. LG, 28. ChD. 30.

<sup>55</sup> AG, 39, 41.

<sup>56</sup> *Decretum de oecumenismo (=UR)*, 5.

<sup>57</sup> Tamże, 10. PO, 9. S. Szymański: *Wychowanie ekumeniczne w Seminarach Duchownych*. AK 1967 nr 350—1 s. 253—6.

<sup>58</sup> LG, 23.

<sup>59</sup> Tamże, 26.

Podstawową komórką wspólnoty parafialnej, a zatem Kościoła i społeczeństwa, jest rodzina<sup>60</sup>. Głębokie myśli o małżeństwie i rodzinie przekazuje konstytucja *Gaudium et spes* w części drugiej oraz dekret *Apostolicam actuositatem*<sup>61</sup>. Rodzina jest szkołą bogatego człowieczeństwa<sup>62</sup>. Dekrety soborowe mówiące o rodzinie szczególnie podkreślają godność, jej rolę w społeczeństwie i świętość. Małżeństwo wzmocnione siłą sakramentalną uzdalnia, jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do spełniania obowiązków wynikających z ich stanu, zwłaszcza przekazywania życia i wychowania potomstwa w duchu chrześcijańskim. Małżonkowie muszą pamiętać, że są dla siebie i dla dzieci współpracownikami łaski i świadkami wiary. Rodzice są pierwszymi wychowawcami i głosicielami prawdy dla swych dzieci. W rodzinie rozwija się życie liturgiczne, sakramentalne, pobożność chrześcijańska i wszelka działalność apostolska<sup>63</sup>. Te teologiczne i społeczne założenia stawiają szczególne wymagania wobec rodziny i jej wychowawców.

Szczególna troska i odpowiedzialność spoczywa na prezbiterach wychowawcach wspólnoty parafialnej i rodziny. Dekret o formacji zaleca, aby już w czasie formacji seminaryjnej alumni poznali naukę dotyczącą małżeństwa i nauczyli się szanować godność małżeństwa, które jest obrazem miłości Chrystusa do Kościoła<sup>64</sup>. Zapytajmy, jakie konkretne zadanie ma do spełnienia wobec rodziny kapłan? Odpowiedź daje Sobór na różnych miejscach, ale można ją ująć w kilka stwierdzeń. Prezbiterzy mają wspierać powołanie małżonków, troszcząc się o mocne oparcie małżeństwa i wspólnoty rodzinnej na sakramencie małżeństwa. Przez różne formy posługi, zwłaszcza posługę słowa, różne dzieła mają tak oddziaływać, aby młodych ludzi „przysposobić do życia rodzinnego, społecznego i apostolskiego”. Szczególną troską powinni otoczyć dzieci. Należy pouczyć rodziców, że dzieci „są najejenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”<sup>65</sup>. Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są do przekazywania życia i wychowania potomstwa. Duszpasterska działalność kształtująca rodzinę musi ukazać rodzinę jako wspólnotę otwartą i żyjącą w braterskiej miłości z całą wspólnotą parafialną i otoczeniem. Ma to być rodzina gościnna, gotowa do przyjęcia dzieci opuszczonych, wszelkiej współpracy i realizowanie potrzeb apostolskich. W ramach wychowania rodziny do wewnętrznej duchowej prężności muszą duszpasterze zwrócić uwagę na sumienne spełnianie całości obowiązków rodzinnych i zawodowych, co stwarza odpowiednią atmosferę wychowawczą rodziny do życia chrześcijańskiego i apostolskiego<sup>66</sup>. Prezbiterzy powinni wychować wspólnotę parafialną do odpowiedzialności za cały Kościół. Jest to postawa otwarta na wszystkie potrzeby Kościoła.

W ramach duszpasterstwa poziomego posługa prezbiterów musi być

<sup>60</sup> A. Zuberbier: *Różne dziedziny działalności apostolskiej*, AK 1968 nr 358 s. 303—4.

<sup>61</sup> GS, 47—52. AA, 11.

<sup>62</sup> GS, 52.

<sup>63</sup> AA, 11. Por. GS, jw.

<sup>64</sup> OT, 10. K. Majdański: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, AK 1970 nr 369 s. 3—16. K. Meissner: *Uwagi o przygotowaniu kleryka do zadań apostolskich względem rodziny oraz do życia w celibacie*, AK 1967 nr 350—1 s. 164, 169.

<sup>65</sup> GS, 50, 52.

<sup>66</sup> AA, 11.

skierowana do wszystkich, tak osób indywidualnych, jak i grup. Do obowiązków proboszcza należy nie tylko poznanie parafii ale czynna troska o dzieci, młodzież, robotników, a szczególnie chorych i ubogich<sup>67</sup>. Prezbytery, duszpasterze parafii, powinni otoczyć szczególną ojcowską miłością ubogich i chorych<sup>68</sup>. Ma to być wszechstronna pomoc, duchowa, posługa słowa, sakramentalna oraz materialna<sup>69</sup>.

Duszpasterstwo w dzisiejszej rzeczywistości musi przekroczyć granice parafialne. Dotychczasowa struktura w obrębie parafii uległa znacznej przemianie. Następują różne powiązania społeczne między ludźmi. Społeczna i kulturalna przestrzeń poszerzyła się na teren większy niż parafia. Duszpasterstwo również nie może się ograniczyć do ram parafii, ale musi odpowiedzieć tej nowej przestrzeni kulturalno-społecznej. Nie można dziś mówić o niezależnej pracy duszpasterskiej, ale praca ta musi być koordynowana według potrzeb pojętych globalnie, regionalnie<sup>70</sup>. Mówiąc o środowisku społecznym, mamy na myśli środowisko, w którym wierni żyją. Nie ma dziś spraw obcych kapłanom, albowiem życie ludzkie we wszystkich dziedzinach ulega zbliżeniu. Taka sytuacja duszpasterska wymaga szczególnego zaangażowania i kompetencji. Trzeba, aby wszystkie posługi duszpasterskie były realizowane przez ludzi odpowiednio przygotowanych. Jest to wymaganie konieczne z racji skuteczności posługi kapłańskiej. Duszpasterze powinni organizować kursy duszpasterskie dla rodzin, przygotowanie do małżeństwa, poradnie małżeńskie, duszpasterstwo młodzieży pracującej, szkół średnich, duszpasterstwo akademickie. Mimo tak pojętego duszpasterstwa nie znikają zadania parafialne wobec np. dzieci, chorych. O duszpasterstwie ponadparafialnym mamy pewne wskazania w dekrete *Presbyterorum ordinis*. Dekret zaleca, aby powstały specjalne dzieła dla różnych grup społecznych, które należy prowadzić w jakimś kraju lub narodzie<sup>71</sup>. Działalność prezbyterów nie może się ograniczyć — jak to już zaznaczono — do osobistego czy wspólnego działania duszpasterskiego. Dowartościowanie roli laikatu na Soborze Watykańskim II wymaga jego czynnego zaangażowania apostołskiego. Obok zwyczajnej formy apostołstwa istnieje nadzwyczajna. Ma ona miejsce wtedy, gdy odpowiednie władze Kościoła powołują niektórych do bezpośredniej współpracy, zlecając im w Kościele odpowiednie zadania<sup>72</sup>.

W ramach duszpasterstwa elitarnego duszpasterze powinni troszczyć się o powołanie kapłańskie, zakonne i różne formy życia wspólnego, oraz wychowanie parafialnej służby ołtarza. Do kapłańskich obowiązków należy staranie o powołania kapłańskie i zakonne. Jest to zagadnienie szeroko omawiane w dekretach *Optatam totius* i *Presbyterorum ordinis*, jak również w innych dokumentach, gdzie jest mowa o wychowaniu powołań misyjnych czy działalności apostołskiej<sup>73</sup>. Jest to obowiązek należący do samego posłannictwa kapłańskiego i wyraża troskę o cały Kościół. Wymaga więc zupełnego zaangażowania kapłana i wiernych. Prezbyterzy mają posłużyć się wszelkimi możliwymi środkami. Na pierwszym miejscu

<sup>67</sup> ChD, 30.

<sup>68</sup> LG, 11. GS, 88. AG, 38. AA, 8. PO, 6, 8.

<sup>69</sup> PO, 4. Por. DV, 25. SC, 73. ChD, 30.

<sup>70</sup> A. Müller, jw. s. 57—8.

<sup>71</sup> A. Zuberbier, jw. s. 305—7.

<sup>72</sup> PO, 10. A. Zuberbier, jw. s. 300—7.

<sup>73</sup> AA, 13—4. Por. LG, 31, 33.

słowem Bożym „pouczać cały lud chrześcijański”<sup>74</sup> o potrzebie powołań dla Kościoła w kazaniach, katechizacji, duszpasterstwie stanowym. Powinni organizować modlitwę parafialną, dni powołań, zaangażować w akcję budzenia powołań rodziny, zakłady wychowawcze, różne instytucje oraz organizować dzieła powołań a z istniejącymi ściśle współpracować<sup>75</sup>. W trosce o powołania kapłańskie i zakonne ważną rolę spełnia kierownictwo duchowe. Dekret o posłudze i życiu kapłanów bardzo mocno podkreśla, że prezbiterzy są kierownikami duchowymi kandydatów do kapłaństwa. Kierownictwo to zmierza do tego, aby kandydaci mogli się „odpowiednio przygotować, a później kiedyś, z zachowaniem pełnej ich wolności zewnętrznej i wewnętrznej, mogli być powołani przez biskupa”<sup>76</sup>. Prezbiterzy powinni pamiętać, że najważniejszy wpływ na młodych ludzi wywiera osobisty przykład życia kapłańskiego i posługi spełnianej w duchu radości paschalnej. Prezbiterzy życiem swoim pokornym, pracowitym, w radosnym duchu podejmowanym, wzajemną miłością kapłańską i braterską mogą najwięcej pociągnąć do kapłaństwa<sup>77</sup>. Troska o wzrost powołań zakonnych wyrażona jest w dekrete *Perfectae caritatis*. Zasadniczym motywem budzenia powołań jest odpowiedź na potrzeby Kościoła, stąd szczególnej mocy nabiera zachęta zwrócona do wszystkich prezbiterów i wychowawców chrześcijańskich, by czynili w tym kierunku „poważne wysiłki”<sup>78</sup>. Jest to więc wyraźne zalecenie Soboru. Prezbiterzy jako narzędzia łaski Bożej powinni pomagać osobom, u których budzi się powołanie do odnalezienia swej drogi życiowej.

Liczne zakony i instytuty, tak kleryckie jak i laickie, oddają się różnym dziełom apostołskim. Sobór odniósł się z wielkim szacunkiem i uznaniem do życia zakonnego. Uznał w swoich dokumentach ważność zakonów i instytutów oraz wykazał, jak bardzo stan zakonny związany jest z życiem i świętością Kościoła. Hierarchia kościelna kieruje życiem zakonnym, zatwierdza konstytucje i wspiera instytuty, aby rozwijały się dla budowania Ciała Mistycznego<sup>79</sup>. Troska Kościoła o rozwój instytutów jest realizowana w pracy duszpasterskiej prezbiterów. To oni troszczą się o rozwój życia instytutów idąc za wskazaniem dekretu *Presbyterorum ordinis*: „niech pamiętają prezbiterzy, że wszystkie osoby zakonne, mężczyźni i kobiety, godne są szczególnej troski o ich duchowy rozwój dla dobra całego Kościoła”<sup>80</sup>.

Świeccy jako uczestnicy w kapłaństwie Chrystusa mają czynny udział w życiu i działalności Kościoła. Bez ich pomocy działalność prezbiterów nie może być skuteczna. Do zadań duszpasterskich prezbiterów należy troska o rozwijanie, kierowanie wspólnot czy stowarzyszeń o charakterze religijnym, duszpasterskim, charytatywnym, wychowawczym, kulturalnym czy społecznym<sup>81</sup>. Wspólnoty o różnym charakterze mają zmierzać do tego, aby w życiu trudnym łatwiej i w pełniejszy sposób postępowali po chrześcijańsku. Wspólnoty te mają również przyczynić się do tego,

<sup>74</sup> OT, 2. PO, 11. AG, 16, 18, 23. AA, 11. LG, 45.

<sup>75</sup> PO, 11.

<sup>76</sup> OT, 2. J. Majka: Socjologia powołań kapłańskich w Polsce. AK 1967 nr 348—9 s. 48—57.

<sup>77</sup> PO, 11.

<sup>78</sup> Tamże. OT, 2.

<sup>79</sup> PC, 25.

<sup>80</sup> PO, 6. LG, 43—7.

aby współpracując z prezbiterami prowadzili wszystkich do jedności w miłości<sup>82</sup>. Społeczność chrześcijańska w swoim budowaniu opiera się na sprawowaniu najświętszej Eucharystii. Od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty. Duszpasterze troszcząc się o życie liturgiczne przyczyniają się również do rozwoju różnych dzieł miłości chrześcijańskiej, wzajemnej pomocy, akcji misyjnej i różnych form świadectwa chrześcijańskiego.

Troska o życie liturgiczne w parafii wymaga dobrze zorganizowanej służby ołtarza. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* zaleca prezbiterom zorganizowanie ministrantów, lektorów, komentatorów, zespołów śpiewających, aby mogli czynnie uczestniczyć w liturgii. Należy te zespoły starannie przygotować i wychować w duchu liturgii, aby pełniły posługę ze szczerą pobożnością i dokładnością<sup>83</sup>.

Dialog ze światem, troska o jedność i świętość Kościoła wyrażona w duchu misyjnym, ekumenicznym, troska o wspólnotę diecezjalną, parafialną, duszpasterstwo zasadnicze, elitarne i indywidualne wymaga od prezbiterów dużej kultury duchowej, intelektualnej, specjalizacji a przede wszystkim pełnego osobistego zaangażowania miłości apostołskiej i ducha ofiarności. Ma to być otwarta postawa duszpasterska na wszystkie potrzeby ludzkie i na nowe formy duszpasterskie działania<sup>84</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Analiza tekstów Soboru Watykańskiego II odnośnie kapłaństwa hierarchicznego, a szczególnie prezbiteratu, ukazuje oficjalny model kapłana. Możemy go określić jako normy nauczycielskiego urzędu Kościoła, które mają kształtować osobowość kapłana duszpasterza czasów obecnych. Podstawowym źródłem do opracowania tego tematu były dekrety *Presbyterorum ordinis* i *Optatam totius* oraz inne dokumenty soborowe mówiące o kapłaństwie i jego zadaniach w Kościele.

Rozróżniamy elementy niezmiennie, które stanowią teologiczne podstawy modelu kapłana i elementy zmienne uzależnione od uwarunkowań socjologicznych, psychologicznych, społecznych i kulturalnych. Należy stwierdzić, że podstawy teologiczne kapłaństwa w nauce soborowej zostały pogłębione. Jest to wynik pracy Soboru skupiającej się wokół zagadnienia Kościoła. Do elementów w sposób szczególny podkreślonych przez naukę Soboru Watykańskiego II należy służebny charakter prezbiteratu, jego funkcje: posługa słowa, sakramentalna i pastoralna. Kapłaństwo hierarchiczne zostaje ujęte w harmonijnej jedności z kapłaństwem Chrystusa i powszechnym kapłaństwem wiernych. Prezbiterzy wraz z biskupem stanowią prezbiterium i braterską wspólnotę sakramentalną, *fraternitas sacramentalis*. Różnica między episkopatem a prezbiteratem — choć jest istotna — istnieje głównie na płaszczyźnie rządzenia. Biskupi posiadają pełnię kapłaństwa i władzy posługiwania, a prezbiterzy uczestniczą w niej w stopniu podporządkowanym.

Teologiczne podstawy kapłaństwa i aktualne potrzeby duszpasterskie

<sup>81</sup> PO, 6.

<sup>82</sup> Declaratio de libertate religiosa (=DH).PO, 6, 9.

<sup>83</sup> SC, 41—2.

<sup>84</sup> H. Kromer, jw. s. 107.

Kościół wymaga odpowiedniej formacji intelektualnej, duchowej i duszpasterskiej, co stanowi dalszy element modelu kapłana. Sobór Watykański II proponuje następujące postulaty formacji intelektualnej, zmierza do integracji wszystkich dziedzin wiedzy wokół tajemnicy zbawienia. Wiedza prezbiteratów musi być oparta o prawdy objawione i rzeczywistość współczesną. Prezbiter powinien znać nowe kierunki myśli, prądy kulturalne i społeczne. Wiedza jego powinna być możliwie wszechstronna i stale pogłębiana, aby mógł owocnie prowadzić dialog i pełnić posługę kapłańską wobec wszystkich ludzi tak wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła. Cała formacja intelektualna zmierza do wyrobienia światopoglądu chrześcijańskiego i ma charakter duszpasterski.

Ważnym elementem formacji kapłana jest formacja duchowa. Prezbiterzy w oparciu o duchowe wartości naturalne i nadprzyrodzone mają służyć Kościołowi jako dobrzy pasterze. Sobór Watykański II podaje następujące zasady dotyczące kształtowania duchowego prezbiterów. Musi istnieć jedność i koordynacja całej formacji w oparciu o tajemnicę zbawienia. Formacja duchowa ma charakter personalistyczny, trynitarny, chrystocentryczny i eklezjologiczny. Świętość prezbiterów jest wynikiem harmonijnej syntezy między życiem duchowym a działalnością duszpasterską. Wzorem tej integracji wewnętrznej jest Chrystus. Posługa prezbiterów musi być realizowana w ścisłej więzi z Chrystusem i Kościołem, w jedności z biskupem i prezbiterium kapłańskim oraz ludem Bożym. Formacja duchowa ma charakter personalistyczny, zmierza do wyrobienia dojrzałej osobowości kapłana. Prezbiterzy powinni się odznaczać odpowiedzialnością, dojrzałością myślenia i działania, osobistym zaangażowaniem i pełną wolnością. Prezbiterzy zjednoczeni z Chrystusem Kapłanem więzią sakramentalną, ontologiczną, mając udział w posłannictwie Chrystusa i działając w jego imieniu, powinni również upodobnić się do Niego całym sposobem życia. Do zjednoczenia z Chrystusem w szczególny sposób przyczyniają się rozważania słowa Bożego, życie eucharystyczne, więź braterska z kapłanami i biskupem, praktyka rad ewangelicznych, czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Możemy ogólnie stwierdzić, że duszą osobowości prezbiterów ma być zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę, nadzieję i miłość. Wszystkie inne elementy duchowości kapłańskiej mają służyć tej zasadniczej postawie duchowej.

Dalszym elementem modelu kapłana jest formacja duszpasterska. Służebna obecność prezbiterów w Kościele wymaga szczególnej miłości pasterskiej, gorliwości o zbawienie dusz, szacunku dla każdego człowieka, troski o zbawienie wszystkich ludzi, współpracy z laikatem, kapłanami i biskupami. Działalność prezbiterów, mająca wybitnie charakter duszpasterski, zmierza do kształtowania wspólnoty parafialnej (duszpasterstwo poziome) oraz wychowania grup elitarnych o charakterze charyzmatycznym (duszpasterstwo pionowe). Zadania duszpasterskie, dialog ze światem, duch misyjny i ekumeniczny, troska o wspólnotę Kościoła, duszpasterstwo elitarne, wymagają od prezbiterów głębokiej kultury duchowej, intelektualnej, specjalizacji duszpasterskiej, otwarcia się na wszystkie potrzeby ludzkie i nowe formy duszpasterskiego działania, jak również osobistego zaangażowania i ducha ofiary.

## DAS MODELL DES PRIESTERS IM LICHT DER DOKUMENTE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt die Normen des Lehramtes der Kirche auf, welche die Persönlichkeit des Priesters gestalten und sozusagen sein Modell darstellen sollen. Es muss festgestellt werden, dass durch die Lehre des Konzils über die Kirche auch die theologischen Grundlagen des Priestertums vertieft wurden — das unveränderliche Element des Priestermodells.

Das hierarchische Priestertum wird in harmonischer Einheit mit dem Priestertum Christi und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen erfasst. Auch die priesterlichen Funktionen, der Dienst am Wort, sowie die sakramentale und seelsorgerische Betreuung, bilden dank der eindringlichen Analyse eine logische Einheit im seelsorgerischen Aspekt und bezwecken eine ständige Entwicklung der Kirche. Die Priester mit ihren Bischöfen bilden das Priestertum, eine sakramentale Gemeinschaft, eine *fraternitas sacramentalis*. Die Dekrete des Konzils enthalten folgende Postulate betreffs ihrer intellektuellen, geistigen und seelsorgerischen Formation.

Die intellektuelle Gestaltung bezweckt eine Integration aller Zweige des Wissens um das Geheimnis des Heils, was eine gründliche Kenntnis der geoffenbarten Wahrheiten, der neuen Gedankenrichtungen wie auch der kulturellen und sozialen Strömungen erfordert. Dieses Wissen muss möglichst allseitig sein; es muss stets vertieft werden und einen seelsorgerischen Charakter tragen.

Das vom Konzil vorgeschlagene Priestermodell findet eine starke Stütze in der geistigen Formation. Bei der Gestaltung der Geistigkeit der Presbyter muss der personalistische, trinitare, christozentrische und kirchliche Aspekt berücksichtigt werden. Die Heiligkeit der Presbyter ist das Ergebnis einer harmonischen Synthese des geistigen Lebens und der seelsorgerischen Betätigung. Die Geistigkeit des Priesters muss sich auf ein starkes Fundament übernatürlicher und natürlicher Werte stützen. Sie zielt auf die Ausarbeitung einer vollen Persönlichkeit des Seelsorgers, die in Christus sakramental geeinten Presbyter, die in *persona Christi* tätig sind, müssten Ihm durch ihr ganzes Leben ähnlich werden.

Die wichtigste Aufgabe in der geistigen Formation erfüllen das Wort Gottes, das eucharistische und liturgische Leben, die Betätigung der Nächstenliebe, sowie die Befolgung der evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams.

Die dienstbare Gegenwart der Presbyter in der Kirche erfordert besondere seelsorgerische Liebe, Achtung vor dem Menschen, Sorge um das Heil aller, Mitarbeit mit dem Laientum, mit dem Priestern und mit dem Bischof. Die ganze Tätigkeit bezweckt die Einigung und Festigung der Gemeinschaft der ganzen Pfarrgemeinde und der ganzen Kirche sowie die Erziehung von Gruppen. Der Seelsorgedienst, der Dialog mit der Welt und der Geist für Ökumenie und Mission, erfordern seitens der Presbyter vertiefte Geisteskultur, gründliches Wissen, seelsorgerische Spezialisierung, den menschlichen Bedürfnissen zugewandte Haltung neue Formen der Seelsorge sowie Opfergeist.





# XIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH OLSZTYN 2 — 4 IX 1975

KS. WOJCIECH ZIEMBA

Studia Warmińskie  
XII (1975)

## SPRAWOZDANIE Z XIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W OLSZTYNIE W DNIACH OD 2 DO 4 WRZEŚNIA 1975 ROKU

W dniach od 2—4 września br. odbyło się w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* XIII Sympozjum Biblistów Polskich. Doroczne spotkanie biblistów zgromadziło ponad 50 egzegetów, reprezentujących wszystkie środowiska teologiczne w kraju. Byli obecni również wykładowcy z Akademii Teologicznej w Erfurcie (NRD): ks. prof. dr Hans Lubczyk oraz ks. dr Georg Hentschel.

XIII Sympozjum Biblistów rozpoczęło 2 września o godz. 8.00 Mszą św. koncelebrowaną, której przewodniczył i wygłosił homilię ks. bp dr Józef Drzazga — Ordynariusz Warmiński. Ksiądz Biskup wspomniał zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym wskazania dotyczące zadań biblistów katolickich. Odpowiedzialność pracy egzegetów wynika stąd, że przedmiotem ich badań jest Księga, której autorem jest sam Bóg. „Pismo św. — powiedział Ksiądz Biskup — jest źródłem odrodzenia religijnego jednostek i narodów. Jest ono źródłem wiary i łącznie z Tradycją stanowi skarbiec, z którego Kościół czerpie swą boską naukę”.

Inauguracja Sympozjum nastąpiła o godz. 9.30 na auli seminaryjnej. Jako pierwszy przemówił ks. dr Władysław Turek, rektor Warmińskiego Seminarium Duchownego. Ksiądz Rektor w serdecznych słowach powitał uczestników Zjazdu, zwłaszcza gości zagranicznych. Zwrócił uwagę na wysoką organizację i efektywność pracy polskich egzegetów, co w dużym stopniu jest zasługą prezydium Sekcji Biblistów z jej przewodniczącym ks. prof. dr hab. Stanisławem Łachem na czele. Wyrażając radość z liczego przybycia gości, Ksiądz Rektor złożył życzenia owocnych obrad, dzięki którym Słowo Boże stanie się lepiej zrozumiałe dla współczesnego człowieka.

Z kolei wygłosił przemówienie przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich ks. prof. dr hab. Stanisław Łach. Podkreślił on motywy, które skłoniły, że Olsztyn stał się miejscem obrad XIII Sympozjum. Warmia posiada wielowiekową tradycję naukową. Kolegium Papieskie utworzone z fundacji papieża Grzegorza XIII, Seminarium Duchowne w Braniewie otwarte w r. 1567, które z kolei zostało przekształcone w Akademię, stanowiły aż do czasów ostatniej wojny promieniujący daleko poza granice diecezji warmińskiej ośrodki badań teologicznych, a w tym także biblijnych. Drugim motywem skłaniającym do wybrania Olsztyna na miejsce obrad biblistów jest aktywność profesorów Warmińskiego Seminarium Duchownego

we współczesnej nauce teologicznej. Świadczy o tym znane już powszechnie czasopismo naukowe, jakim są *Studia Warmińskie*, oraz spora liczba samodzielnych pracowników naukowych. Mówca podkreślił, że ów szacunek dla nauki wynika między innymi stąd, że od czasów wojny do dnia dzisiejszego kierują diecezją biskupi, którzy w swoim czasie byli profesorami na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ks. prof. St. Łach w serdecznych słowach zwrócił się do obecnych na inauguracji biskupów: ks. bpa dra Józefa Drzazgi i ks. bpa dra Jana Obłąka, dziękując im za przybycie i szaczenie obrad swoją obecnością. Ks. St. Łach podziękował uczestnikom za liczne przybycie, powitał nowych uczestników, a także wspominał niedawno zmarłego biblistę ks. inf. Antoniego Cichońskiego z Białegostoku, zachęcając do modlitwy w jego intencji.

Bezpośrednio po oficjalnym otwarciu Sympozjum przystąpiono do obrad. Zadaniem Zjazdu była prezentacja najważniejszych kierunków badań prowadzonych przez współczesną biblistykę polską, a także przedyskutowanie trudniejszych problemów egzegetycznych. Oprócz publikowanych w niniejszym tomie referatów, ze swoimi pracami podzielili się: ks. prof. dr Hans Lubczyk, ks. dr Georg Hentschel, ks. dr Marian Wolniewicz oraz ks. prof. Piotr Szpilewicz.

Ks. prof. dr Hans Lubczyk w referacie: *Der Bund als Gemeinschaft mit Gott (Przymierze jako wspólnota z Bogiem)* zajął się analizą formuł przymierza, o którym mówi Stary Testament, ich treścią teologiczną oraz relacją do przymierza Nowego Testamentu. Autor doszedł do wniosku, że przymierze tak w Starym jak i Nowym Testamencie ukazuje się jako rozporządzenie, które nie narzuca się bezwzględnie człowiekowi, lecz staje przed nim, domagając się dokonania wyboru. To przymierze prowadzi do partnerstwa, wiedzie nie tyle do niewolnictwa, lecz do usynowienia Bożego i do wolności.

Ks. dr Georg Hentschel wygłosił referat: *Opowiadania o Eliaszu. O relacji między zdarzeniem historycznym (factum historicum) a interpretowalnym (factum interpretabile)*. Autor w związku z opowiadaniem o Eliaszu (1 Krl 17,1—19,18; 21,1—29; 2 Krl 1,2—17a) stawiał pytania: 1. czy narratorzy zamierzali zawsze świadczyć o historii; 2. jak dalece opierali się oni na historii; 3. w jakim stopniu narratorzy opierali się na zdarzeniach niesprawdzalnych. Odpowiedzi na te pytania szukał na drodze analizy metodycznej, która obejmuje krytykę literacką, formy, rodzaju, tradycji i redakcji. Oprócz tego prelegent zajął się zbadaniem treści teologicznej opowiadania o Eliaszu. Autor wyróżnił w badanym opowiadaniu zdarzenia historyczne oraz interpretowalne. Pisarz biblijny nie czynił wyraźnej granicy pomiędzy tymi zdarzeniami. Na swobodne traktowanie opowiadań o Eliaszu wpłynął jednolity krąg ludzi, wśród których te tradycje się kształtowały. Im bardziej ujednolicony i zamknięty krąg przekazicieli, tym bardziej mogły wpływać osobiste doświadczenia i refleksje na kształtującą się tradycję o Eliaszu.

Referat dotyczący dziejów egzegezy w Polsce wygłosił ks. dr Marian Wolniewicz: *Spór o metodę nauczania Pisma św. w polskich uczelniach teologicznych XIX wieku*. Autor zwrócił uwagę, że istota sporu polegała na zagadnieniu, czy dana metoda nauczania Pisma św. znajduje się pod wpływem modnego podówczas racjonalizmu, czy też jest zgodna z obowiązującymi instrukcjami kościelnymi. Wbrew pozorom, teologowie polscy doskonale orientowali się w aktualnych tendencjach panujących w światowej egzegezie. W konkluzji autor stwierdził, że u podłoża sporu o metodę nauczania w polskich uczelniach teologicznych leżała kontrowersja pomiędzy naukami biblijnymi a teologią pastoralną.

Ks. prof. Piotr Szpilewicz wygłosił komunikat: *Rodzaj literacki Modlitwy Pańskiej*, w którym zasygnalizował duże możliwości jeżeli chodzi o wydobycie głębszej i bogatszej treści owego fragmentu Ewangelii. Te możliwości wynikają z tłumaczenia

„Ojciec nasz” zgodnie z duchem języka aramejskiego, w jakim prawdopodobnie wypowiedział je Jezus. Mamy więc w Modlitwie Pańskiej do czynienia z semickim rodzajem tzw. poematu schematyczno-symetrycznego, co znajduje potwierdzenie w tekstach poetyckich Starego Testamentu.

Dużym przeżyciem dla uczestników Zjazdu była sesja wyjazdowa w dniu 3 IX. Referaty i komunikaty były wówczas głoszone w Pieniężnie i we Fromborku. Przy okazji pobytu w Pieniężnie bibliści mieli okazję zapoznać się bliżej z misyjną działalnością Księży Werbistów; zwiedzono także bogate zbiory ich muzeum etnograficznego. We Fromborku zwiedzano zespół katedralny, muzeum M. Kopernika, a także wysłuchano koncertu organowego.

Zakończenie Sympozjum miało miejsce 4 września, podczas którego przemówił ks. prof. dr hab. Stanisław Łach. Zwrócił uwagę na dużą liczbę referatów i komunikatów, ożywioną dyskusję na tematy biblijne, która toczyła się nawet poza salą obrad. Podziękował też organizatorom za bogaty program, który oprócz stworzenia odpowiedniej atmosfery do pracy naukowej, umożliwił przynajmniej częściowo zapoznanie się z przeszłością i teraźniejszością diecezji warmińskiej.

Na koniec uchwalono program dotyczący udziału biblistów w Kongresie Teologów, mającym się odbyć w r. 1976 w Krakowie. Odpowiedzialnym za przygotowanie odpowiednich prac został wybrany ks. dr Jerzy Chmiel z Krakowa.

### XIII CONGRÈS DES EXÉGÈTES DE POLOGNE OLSZTYN, 2—4 SEPTEMBRE 1975

#### RÉSUMÉ

Le XIII Congrès des Exégètes Polonais s'est tenu, dans l'édifice du Grand Séminaire Warmien à Olsztyn du 2 au 4 Septembre 1975. Les congressistes y ont présenté l'état actuel de leurs travaux exégétiques. Il ne saurait être question de résumer en quelques lignes tout le profit tiré par les participants des réunions qui permirent les fructueux échanges de vues, toujours enrichissants en raison de la maturité et du sérieux avec lesquels ils étaient exposés. On se contentera de rappeler ici les sujets des nombreux rapports: Analyse littéraire du Ps. 29 (contribution méthodologique à l'exégèse des textes poétiques de l'AT); D'une problématique théologique du I et II Livre des Chroniques; Essai d'une nouvelle interprétation des hymnes sur Sion; Fils infidèles (Is. 1,1—20); L'Alliance comme la communauté avec Dieu; Le style anthologique et l'interprétation allegorique du Cantique des Cantiques; Peut-on soutenir la théorie de deux sources? L'analyse littéraire de la description de la prière au mont des Oliviers et de la description de l'arrestation de Jésus (Lc. 22,39—55); Lexicographie du NT sur l'origine de Jésus Christ; Image de Sion dans l'Apocalypse et dans l'Épître aux Hébreux; Titres christologiques neotestamentaires d'un caractère éphémère; Éphésiens 2,11—22 à la lumière des méthodes bibliques contemporaines; La caractéristique du sanctuaire veterotestamentaire dans l'Épître aux Hébreux (9,1—5); La dernière Cène: Genre littéraire du Pater; VIII Congrès biblique de l'AT (IOSOT) à Edinbourg (communiqué); L'envoi de l'Esprit Saint c'est selon St Jean l'accomplissement de la promesse; Récits sur Elle De la relation entre un fait historique et un fait interprétable; Controverse sur la méthode d'enseignement d'Écriture Sainte dans les facultés théologiques polonaises.



## USTALENIE CELU KSIĄG KRONIK

Od dawna ponawiano próby ustalenia celu, do jakiego zmierzali anonimowi redaktorowie ksiąg Kronik. Zwracało się przy tym uwagę na pomijanie przez nich bardzo ważnego elementu, który w teologii historii narodu izraelskiego zdaje się być podstawowy. Chodzi mianowicie o przymierze synajskie, o którym księgi te milczą z wyjątkiem ogólnej wzmianki o przymierzu izraelskim (1 Krn 16,15) zawartym z ojcami: Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Wiele natomiast powiedziano o przymierzu Dawidowym (1 Krn 15,25.28; 16,17; 2 Krn 6,14; 13,5; 21,7), o przymierzu całego zgromadzenia izraelskiego z królem (2 Krn 23,1.3), o przymierzu Ezechiasza z Bogiem (2 Krn 29,10), Jozjasza w imieniu ludu (2 Krn 34,30 nn.), czy umacniającego przymierze Asy (2 Krn 15,12).

Autor wie o Mojżeszu, gdyż wspomina go aż 21 razy, a nawet o tym, że złożył on tablice przykazań do arki wtedy, gdy „Pan dał prawo synom Izraela, wychodzącym z Egiptu” (2 Krn 5,10). Próbując wyjaśnić to charakterystyczne milczenie ksiąg Kronik zwracano szczególnie uwagę na założenia teologiczne tych dzieł. Mają one być bądź usprawiedliwieniem teokracji z okresu po niewoli babilońskiej, bądź pismem antysamarytańskim, lub zawierającym tendencje tzw. dawidyzmu, dalekiego od podkreślania nadziei mesjańskich czy eschatologicznych, a nastawionego jedynie na ukazanie wspólnoty izraelskiej powstałej wokół drugiej świątyni. Stąd też Kronikarz interesował się tylko swoją epoką, a wydarzenia wcześniejsze uwzględniał na tyle, na ile stanowiły one elementy konstytutywne czasów mu współczesnych. Powyższe tłumaczenia są niewątpliwie słuszne, lecz nie wystarczające. Autor, lub autorowie ksiąg Kronik, jak się nam wydaje, zwrócili szczególną uwagę na to, że jedynym panującym jest Jahwe (1 Krn 17,14; 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8; 13,8), którego reprezentuje każdorazowy potomek Dawida na tronie jerozolimskim. Rządzi on całym narodem wybranym, mimo zaistniałego rozbitcia po śmierci Salomona. Jak czytamy w 2 Krn 11,23, wszystkie pokolenia zamieszkują w obrębie kraju Judy i Beniamina, a w Judzie wszyscy znajdują reprezentantów. Mimo swej reprezentatywnej roli, król izraelski nie jest równy Bogu. Jest to człowiek słaby, śmiertelny, bez jakichkolwiek oznak nadprzyrodzo-

nych. Odróżnia się od innych tylko tym, że w jego rękach spoczywa możliwość decydowania w sprawach kultu. Jest on jego inicjatorem. Najważniejszym w tym względzie był Dawid, choć związany ściśle ze znakomitym swym synem Salomonem. Warto podkreślić, że w księgach Kronik pominięto wszystko, co dotyczyło ich życia prywatnego, szczególnie to, co ich poniżało. Motywem wszakże owego pominięcia nie było idealizowanie ich postaci, ale skoncentrowanie się na podstawowych ich zadaniach, mianowicie budowy państwa i świątyni. W ten sposób zasłużyli się oni dla historii narodu. Nie chodzi tu nawet o niezależność polityczną, ale o możliwość zamieszkiwania wokół świątyni w Jerozolimie z przebywającą w niej chwałą Bożą. Bogu bowiem należy oddawać cześć przez dobrze zorganizowany kult. Cały Izrael, wraz z *gerim*, jednoczy się wokół świątyni, którą przygotował Dawid, zbudował Salomon, odrestaurował Joas, Ezechiasz, Manasses, Jozjasz. Bóg teraz obecny sprawia, że wszystko, co minęło i co przyjdzie, łączy się w jedną wielką teraźniejszość. W tym kontekście myślowym nie ma miejsca na wspomnianie przymierza synajskiego, czy jego odnawianie.

Zgodnie z powyższymi założeniami wyeksponowano arkę przymierza (por. 1 Krn 13; 15; 16; 22; 2 Krn 5; 6; 24,10.11; 35,3). Łatwo zauważyć, że jest o niej mowa w kontekście wydarzeń związanych ze sprowadzeniem jej przez Dawida do Jerozolimy, czy też przeniesieniem do świątyni przez Salomona. Ta mnogość tekstów dowodzi, że według zapatrywań Kronikarza, sprowadzenie arki do Jerozolimy odgrywało rolę dominującą w historii królestwa. Nawet przymierze, jakie Dawid zawarł z Bogiem w imieniu narodu, ściśle wiąże się z arką. Wydaje się to nawet dziwne, bo arki w czasach pisania dzieła już nie było. Nawiązanie do tej historycznej rzeczywistości wskazuje, że ideałem dla twórców całego dzieła były czasy, kiedy przy świątyni jerozolimskiej skoncentrowały się zasadnicze obrzędy czci i kultu Jahwe. Dlatego skwapliwie opisano wszystko, co wiąże się z urządzaniem liturgicznych obchodów, z ich liturgiami, jakimi byli kapłani i lewici. Ten sam ton dominuje w opisach czynów Joasa, Ezechiasza czy Jozjasza.

Wydaje się, że zmieniło się wtedy samo pojęcie przymierza. Kronikarz widzi Boga w środku swego ludu, Boga obecnego w narodzie, a nie kogoś stojącego poza nim, chociaż może interesującego się jego losami. To nie tylko partner, z którym dochodzi do układów, ustalania stosunków współżycia, czy zależności, na zasadach stosunków panujących między suwerenem i wasalem. Naród jest związany z Bogiem, stanowi z nim jedno, jak Ojciec z całą swoją rodziną.

Takie ujęcie przymierza jest niewątpliwie głębsze od poprzednich. Nie przeto dziwnego, że dla teologów-kronikarzy ideałem nie jest Mojżesz, ale Dawid i Salomon, a więc władcy, którzy zjednoczyli naród wokół arki i świątyni, zamieszkałej przez Jahwe, uznawanego przez nich i będącego rzeczywiście prawdziwym królem wybranego narodu.

Literatura: W. Rudolph: Chronikbücher, Handbuch zum Alten Testament. Tübingen 1955. R. North: Theology of the Chronicler. *Journal of Biblical Literature* 82(1963) 369—381. J. M. Myers: I and II Chronicles, Anchor Bible, Doubleday. New York 1965. W. Kornfeld: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels. Innsbruck 1970 s. 130—209. T. Willi: Die Chronik als Auslegung. Göttingen 1972. P. Welten: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronik-

büchern. Neukirchen 1973. R. Mosis: Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes. Freiburg 1973. J. Goldingay: The Chronicler as a Theologian. *Biblical Theology Bulletin* 5(1975) 99—126.

## DIE ZIELSTELLUNG DER CHRONIK-BÜCHER

### ZUSAMMENFASSUNG

Es sind verschiedene Versuche einer theologischen Synthese der Chronik-Bücher gerechtfertigt die jedoch unzulänglich sind. Allen Anscheins nach war die Voraussetzung ihrer Verfasser hervorzuheben, dass das Ideal des auserwählten Volkes die Theokratie gewesen sei, die sich in dem in Jerusalem sich aufhaltenden Jahwe-König, realisiert habe und durch die Bundeslade personifiziert gewesen sei. Das Fehlen einer Erwähnung des sinaitischen Bundes ist zugleich Zeugnis, dass man Gott nicht als einen Partner auffassen dürfe, mit dem man Verträge schliesst, sondern als Vater, der eine grosse Familie führt. Sie erweist Ihm unaufhörliche Ehre durch den Kult, der durch den Anführer des Volkes organisiert wird, und seine Realisierung durch die Priester des Jerusalemer Sanktuarium findet.





## PROBLEMATYKA WYZNAŃ UFNOŚCIOWYCH W LAMENTACJACH INDYWIDUALNYCH PSALTERZA

**Treść:** Wstęp. — I. Lamentacje indywidualne a psalmy ufnościowe. 1. Psalm 142. 2. Psalm 4. — II. Analiza strukturalna psalmów ufnościowych. 1. Psalm 3. 2. Psalm 11. 3. Psalm 16. 4. Psalm 23. 5. Psalm 27. 6. Psalm 41. 7. Psalm 62. 8. Psalm 121. 9. Psalm 131. 10. Ogólna charakterystyka grupy psalmów ufnościowych. — III. Struktura literacka wyznań ufnościowych. 1. Wyznania ufności w poszczególnych psalmach. 2. Formuły ufnościowe. — Zakończenie. *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Wyznania ufności stanowią integralną część psalmów należących do gatunku lamentacji indywidualnych. Jednym z kryteriów stanowiących o przynależności do odpowiedniego gatunku jest struktura utworu. Co więcej, poszczególne elementy wchodzące w skład jednego psalmu są podobne tak pod względem treści jak i formy do analogicznych elementów innych utworów należących do tego samego gatunku. Dzięki tej prawidłowości zostanie najpierw zbadana możliwość przyjęcia grupy psalmów ufnościowych za reprezentatywną pod względem nauki o ufności dla całego gatunku lamentacji jednostki (1). W następnej kolejności trzeba ustalić, które utwory należą do psalmów ufnościowych (2). Ponieważ chodzi tutaj zasadniczo o ten sam gatunek, dlatego akcent zostanie położony raczej na budowie poszczególnych psalmów, a więc jakie miejsce zajmuje w nich wyznanie ufności w stosunku do innych elementów składowych. W ostatnim punkcie (3), opierając się o pojęcia wspólne, przy uwzględnieniu jedności treściowej psalmów, wszystkie wyznania ufnościowe zostaną sprowadzone do kilku grup podstawowych, a te zaś mogą być punktem wyjścia do dalszych badań.

### I. LAMENTACJE INDYWIDUALNE A PSALMY UFNOŚCIOWE

Lamentacja stanowi główną część Psalterza. Ze względu na skarżący się podmiot, gatunek lamentacji dzieli się na dwie części: lamentacje jednostki oraz narodu.

Gdy chodzi o strukturę lamentacji charakteryzuje ją pewna stałość form. Do głównych elementów wchodzących w skład lamentacji należą: wprowadzenie, skarga, prośba, wyznanie ufności, zakończenie<sup>1</sup>. Także poszczególne części składowe lamentacji, występujące w różnych psalmach, wykazują duże podobieństwo ze sobą. W tym wypadku przedmiotem zainteresowania jest wyznanie ufności w lamentacjach jednostki (=LJ).

<sup>1</sup> S. Ł a c h: Księga Psalmów. W: Wstęp do Starego Testamentu. Praca zbiorowa pod red. S. Ł a c h a. Poznań 1973 s. 581—582.

Jako punkt wyjścia będą stanowić psalmy zaliczane do LJ, a więc: Ps: 3; 4; 5; 6; 7; 11; 13; 16; 17; 22; 23; 25; 26; 27; 28; 31; 35; 36; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 55; 57; 59; 61; 62; 63; 64; 69; 70; 86; 88; 102; 109; 120; 121; 130; 131; 140; 141; 142; 143<sup>2</sup>.

Wyznania ufności w powyższych psalmach zostały sformułowane w oparciu o charakterystyczne słownictwo wyrażające ufność, lub też w sposób opisowy, jako obrazy oddające stosunek lamentującego do Boga. Pojęcia, które wyrażają ufność, nie są zbyt liczne. Są to:

*q w h* — Ps 24,3.5.21; 27,14a.14b; 39,8; 56,7; 62,6; 69,7.21; 71,5; 130,5a.5b;

*j h l* — Ps 31,25; 38,16; 39,8; 42,6.12; 43,5; 69,4; 71,14; 130,5.7; 131,3;

*b t h* — Ps 4,6.9; 13,6; 22,5a.5b.6.10; 25,2; 26,1; 27,3; 28,7; 31,7.15; 55,24; 56,4.5.12; 62,9.11; 71,5; 143,8;

*h s h* — Ps 5,12; 7,2; 11,1; 16,1; 17,7; 25,20; 31,2.20; 36,8; 57,2b.2c; 61,4; 62,8.9; 64,11; 71,1.7; 141,8; 142,6.

Wiele LJ posiada wyznania ufności, w którym brak słownictwa ufnościowego. W takich lamentacjach Psalmiści wyznają swoją ufność powołując się najczęściej na przymioty Boże jak: sprawiedliwość (Ps 7,18; 17,15; 140,13-14), łaskawość (51,3a; 59,11), miłosierdzie (51,3b). Psalmista spodziewa się ratunku, ponieważ wyznaje, że Jahwe jest Bogiem (31,15; 86,2; 140,7), który na wieki zasiada na tronie (55,20; 102,13) i u Niego jest zbawienie (3,9). Jahwe jest dla prześladowanego mocą (59,10a), tarczą (3,4a; 7,11; 59,12), twierdzą (31,4; 59,10b), schronieniem (31,14), skałą (31,4), chwałą (3,4b). Dzięki tym przymiotom, Bóg jest jakby cieniem skrzydeł, w którym Psalmista się chroni (91,4), a zbawczemu działaniu Jahwe nikt nie może przeszkodzić (35,10).

Wyznanie ufności przedstawione w postaci opisowej zawiera w sobie jednocześnie aspekt uzasadniający prośbę.

Ponieważ wyznania ufności w lamentacjach powtarzają się tak jeżeli chodzi o słownictwo jak i zawarte w nich obrazy i porównania, dlatego aby zrozumieć ich treść, można ograniczyć się do wyznań najbardziej typowych.

Punktem wyjścia dla wyodrębnienia psalmów zawierających, najbardziej charakterystyczne dla gatunku lamentacji indywidualnych, wyznania ufnościowe mogą być opinie, które powyższy gatunek dzielą na kilka grup podrzędnych<sup>3</sup>. Jedną z takich grup są tzw. psalmy ufnościowe (=UJ). Istnienie grupy psalmów ufnościowych przyjmuje większość komentatorów, np.; II. Gunkel<sup>4</sup>, G. Castellino<sup>5</sup>, L. Sabourin<sup>6</sup>, W. Taylor<sup>7</sup>, A. Weiser<sup>8</sup>, A. B. Rhodes<sup>9</sup>, A. Descamps<sup>10</sup>, A. Gelin<sup>11</sup>, H.-J. Kraus<sup>12</sup>. Powyżsi egzegeci zgadzają się co do wyodrębnienia psalmów ufnościowych, różnią się odnośnie zagadnienia, czy owe

<sup>2</sup> Tamże, s. 578.

<sup>3</sup> Por. A. Descamps: *Les genres littéraires du Psautier*. W: *Le Psautier*. Ed. R. Langhe. Louvain 1962 s. 77.

<sup>4</sup> H. Gunkel-J. Begrich: *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen 1933 s. 172.

<sup>5</sup> G. Castellino: *Libro dei Salmi (La Sacra Bibbia)*. Roma 1955 s. 265.

<sup>6</sup> L. Sabourin: *The Psalms*. T. 1. New York 1969 s. 244.

<sup>7</sup> W. Taylor: *The Book of Psalms*. *Interpreters Bible*. T. 3. New York 1955 s. 322.

<sup>8</sup> A. Weiser: *Die Psalmen*. (Das Alte Testament Deutsch). Göttingen 1959 s. 52.

<sup>9</sup> A. B. Rhodes: *Psalms*. (The Layman's Bible Commentary). Vol. 9. Richmond 1960 s. 26.

<sup>10</sup> A. Descamps: *Pour un classement littéraire des Psaumes*. W: *Mélanges Bibliques Rédigés en l'honneur de André Robert*. Paris 1957 s. 192.

<sup>11</sup> A. Gelin: *Die Armen — Sein Volk*. Mainz 1957 s. 46.

<sup>12</sup> H.-J. Kraus: *Psalmen*. Neukirchen 1966 s. XLVII.

psalmy stanowią tylko pewną grupę należącą w istocie do LJ, czy też należy je traktować jako odrębny gatunek. Dlatego najpierw należy rozwiązać zagadnienie, czy grupa psalmów zwanych ufnościowymi psalmami jednostki stanowi w Psalterzu jakiś odrębny gatunek, czy należy raczej opowiedzieć się za istnieniem tylko pewnej grupy w gatunku LJ. Trudno mówić o zdecydowanych zwolennikach tezy, że istnieje odrębny gatunek UJ. Właściwie jedynie opinia H.-J. Krausa, wypowiedziana zresztą bardzo ostrożnie, opowiada się za istnieniem takiego gatunku<sup>13</sup>. H.-J. Kraus przyznaje, że trudno przedstawić ściśle historię formy tego gatunku, oraz że spotyka się w tych psalmach zwracanie do Jahwe w 2 osobie l.p., co jest charakterystyczne dla modlitwy lamentacyjnej. Wskazuje jednak na cechy tych psalmów, które sprawiają, że nie można ich zakwalifikować do innych gatunków. Tymi cechami mają być wyznania ufności w Jahwe w 3 osobie l.p. (por. Ps 11,1; 23,1), Jahwe jest przedstawiony jako ten, do którego proszący ucieka się, u którego się chroni (por. Ps 16,1; 62,8.12). Ufający odwraca się od obcych sił. Proszący w psalmach ufnościowych dokładnie przedstawia, kim dla niego jest Jahwe. Szczególnymi tematami psalmów ufnościowych są: przyjaźń Jahwe, prowadzenie przez Boga oraz stałe przebywanie w bliskości Boga<sup>14</sup>.

Zasadnicza większość egzegetów reprezentuje opinię przeciwną do poprzedniej. H. Gunkel, G. Castellino, L. Sabourin, W. Taylor czy A. Weiser uważają, że istnieją pewne podstawy by wyodrębnić grupę psalmów ufnościowych, zawsze jednak w ramach gatunku lamentacji. Różnice dotyczą zagadnienia, które psalmy należy uważać za czyste lamentacje, które natomiast posiadają cechy kwalifikujące do wyodrębnienia ich w grupę psalmów ufnościowych. I tak H. Gunkel zalicza do UJ następujące psalmy: 4; 11; 16; 23. 27,1-6. 62; 131<sup>15</sup>; G. Castellino: 3; 11; 16; 23; 27,1-6; 41; 62; 131<sup>16</sup>; I. Sabourin: 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 121; 131<sup>17</sup>; W. Taylor: 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131<sup>18</sup>; A. Weiser: 4; 11; 16; 23; 27a; 62; 131<sup>19</sup>. Podobną do powyższych opinię reprezentuje A. Descamps, zaliczając do grupy psalmów ufnościowych w gatunku lamentacji indywidualnych następujące psalmy: 4; 11; 16; 23; 27,1-6; 62 (jednak w. 9-13 zalicza do utworów mądrościowych); 131<sup>20</sup>.

Aby można było zająć odpowiednie stanowisko do powyższych opinii, należy zwrócić uwagę na strukturę LJ oraz UJ. W tym celu należy poddać odpowiedniej analizie Ps 142, będący według H. Gunkela utworem najbliższym klasycznej lamentacji jednostki<sup>21</sup>, oraz Ps 4 powszechnie uznany za należący do grupy UJ. Porównanie budowy tych psalmów pozwoli na ujęcie ewentualnych cech charakterystycznych dla obydwu utworów.

<sup>13</sup> Tamże, s. XLVII. Por. A. B. Rhodes, *Psalms*, jw. Autor wymienia następujące gatunki Psalmów: hymny, lamentacje, wyznania ufności, pieśni dziękczynne, psalmy mądrościowe, liturgiczne, poematy mieszane. Do psalmów wyznania ufności zalicza Ps 4; 11; 16; 23; 27; 46; 62; 63; 90; 91; 121; 125; 131. Brak jednak uzasadnienia dla takiej klasyfikacji.

<sup>14</sup> H.-J. Kraus, jw. s. XLVIII.

<sup>15</sup> H. Gunkel-J. Begrich, jw. s. 172.

<sup>16</sup> G. Castellino, jw. s. 265.

<sup>17</sup> L. Sabourin, jw. s. 244.

<sup>18</sup> W. R. Taylor, jw. T. IV, s. 322.

<sup>19</sup> A. Weiser, jw. s. 52.

<sup>20</sup> A. Descamps, *Pour un classement littéraire des Psaumes*, jw. s. 192.

<sup>21</sup> H. Gunkel-J. Begrich, jw. s. 260.

## I. PSALM 142

## A. Tekst

1. Pieśń pouczająca, Dawidowa, gdy on był w jaskini. Modlitwa.
2. Głośno do Jahwe wołam,  
Głośno Jahwe błagam.
3. Wylewam przed nim moją prośbę,  
i opowiadam przed nim o moim nieszczęściu.
4. Gdy mój duch we mnie omdlewa<sup>22</sup>,  
Ty znasz moją ścieżkę<sup>23</sup>.  
Na ścieżce, którą chodzę  
zastawili na mnie sidło.
5. Oglądam się w prawo, i patrz:  
i nie ma, ktoby na mnie zważał,  
znikła ucieczka dla mnie,  
nie troszczy się<sup>24</sup> nikt o mnie.
6. Wołam do Ciebie, Jahwe,  
rzekłem: Tyś jest moją ucieczką,  
moim działem w ziemi żyjących.
7. Zważ na moje błaganie, ponieważ jestem bardzo zmęczony,  
wybaw mnie od mych prześladowców,  
ponieważ są silniejsi ode mnie!
8. Wyprowadź mnie z więzienia, abym chwalił Twe imię<sup>25</sup>,  
Ponieważ<sup>26</sup> otoczą mnie sprawiedliwi<sup>27</sup>,  
gdy okażesz mi dobroć.

## B. Budowa

Psalm 142 rozpoczyna się wezwaniem skierowanym do Jahwe: „Głośno do Jahwe wołam, głośno Jahwe błagam” (2). Wiersz 3 stanowi przejście od wstępu do głównej części osnowy: „Wylewam przed Nim moją prośbę, i opowiadam przed Nim o moim nieszczęściu” (3). Ten wiersz jest jednocześnie wstępnym uzasadnieniem wołania do Jahwe. W. 4—5 stanowi opis nieszczęścia, którego lamentujący doświadcza — jest to skarga. W tym wypadku psalmista nie poprzestaje na ukazaniu swojej trudnej sytuacji, lecz przedstawia ją w sposób oznaczający konieczność interwencji Jahwe: „...znikła ucieczka dla mnie, nie troszczy się nikt o mnie” (5b). Po skardze następuje prośba (7-8a) poprzedzona wyznaniem ufności (6). W. 8b — będący zakończeniem, zawiera cel wyzwolenia z nieszczęścia lamentującego: „...abym chwalił Twe imię”.

Zasadnicze części wchodzące w skład lamentacji jednostki to: wstęp, osnowa ze skargą i prośbą oraz zakończenie<sup>28</sup>. Wstęp zawiera wezwanie imienia Jahwe najczęściej połączone z wezwaniem o ratunek<sup>29</sup>. Wstęp może być mniej lub bardziej rozbudowany wskazując na to, czego się lamentujący spodziewa od Jahwe<sup>30</sup> lub też zastąpiony przez samoumocnienie się proszącego<sup>31</sup>. Woła-

<sup>22</sup> Por. Ps 77,4.

<sup>23</sup> Septuaginta (=LXX), Akwila (=’A): „moje ścieżki”.

<sup>24</sup> Niektóre manuskrypty, LXX, Targum: „i nie”.

<sup>25</sup> LXX dodaje: *kyrie*.

<sup>26</sup> *bî* — za niektórymi manuskryptami: *kî* — ponieważ.

<sup>27</sup> *saddiqîm* — Syro-Peszitta (=Syp) dodaje końcówkę 2 os. liczby poj.

<sup>28</sup> Por. H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 17 nn. H.-J. Kraus, Psalmen, jw. s. XLVI. C. Westermann: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (=ZAW) 66(1954) s. 57 nn.

<sup>29</sup> Por. Ps: 5,2; 17,1; 22,2; 25,1—2; 28,1; 51,3; 54,3; 55,2; 56,2; 57,2; 61,2; 86,1; 88,2—3; 102,2; 109,1; 120,2; 130,1—2; 141,1; 143,1.

<sup>30</sup> Por. Ps: 7,2; 31,2—3; 35,1; 38,2; 43,1; 59,2; 64,2; 69,2; 70,2; 140,2.

<sup>31</sup> Por. Ps: 26,1—2; 39,2; 71,1.

nie, skierowane do Jahwe, może być przytoczone wielokrotnie w dalszej części psalmu. Najbardziej oczywiście rozbudowana jest część główna — o s n o w a, która z kolei zawiera: skargę, prośbę, oraz bardzo często wyznanie ufności. Zanim psalmista po wezwaniu imienia Jahwe rozpocznie swoją skargę, zwykle poprzedza ją krótkie nawiązanie do mającego nastąpić opowiadania, np.: „Boże, nakłoń ucha ku modlitwie mojej, a nie ukrywaj się przed błaganiem moim! Zwróć uwagę na mnie i wysłuchaj mnie...” (Ps 55,2-3a)<sup>32</sup>.

S k a r g a zawiera opowiadanie o nieszczęściach, które doświadczyły psalmistę w przeszłości lub też w teraźniejszości. Nieszczęścia te mogą być różnego rodzaju, np.: choroba<sup>33</sup>, popełniony grzech<sup>34</sup>, odrzucenie przez Boga<sup>35</sup>, prześladowanie przez nieprzyjaciół<sup>36</sup> itp. Dla podkreślenia powagi swojego położenia, nierzadko psalmista posługuje się wszelkiego rodzaju porównaniami, obrazami czy przenośniami.

Po przedstawieniu swych nieszczęść, psalmista formułuje p r o ś b ę do Jahwe o ratunek. Prośba wyrażona najczęściej w trybie rozkazującym albo życzącym (*iuss.* 3 *sg*) zawiera oczekiwanie zmiany dotychczasowej doli i wybawienia<sup>37</sup>, wyprasza łaskawy sąd Jahwe<sup>38</sup>, lub też domaga się ukarania nieprzyjaciół<sup>39</sup>. Zwłaszcza ostatnia forma prośby jako żądanie ukarania nieprzyjaciół, może przekształcać się w formę przekleństw i złorzeczeń<sup>40</sup>. Oczywiście, lamentując nie ogranicza się tylko do przedstawienia skargi i prośby, lecz stara się swoje błaganie o pomoc uzasadnić. Wyznaje więc ufność w Jahwe. To wyznanie przybiera najrozmaitsze formy, od prostej, w postaci: „ufam Tobie”<sup>41</sup>, poprzez: „Jahwe, ufam, nie będę się lękał, cóż mi może uczynić człowiek?” (Ps 56,12)<sup>42</sup>, aż do określenia Jahwe jako tarczy albo twierdzy dla prześladowanego<sup>43</sup>. Niepoślednią rolę odgrywają dodatkowe motywy mające skłonić Jahwe do wysłuchania prośby, podkreślające m.in. Jego łaskawość, moc, wierność czy sprawiedliwość.

W z a k o ń c z e n i u lamentacji spotyka się zapewnienie o niewinności<sup>44</sup>, ślubowanie dotyczące złożenia ofiary dziękczynnej lub chwalenia imienia Jahwe<sup>45</sup> oraz końcowe błogosławieństwo<sup>46</sup>. Przedstawione wyżej poszczególne części składowe lamentacji nie zawsze następują w tej samej kolejności. Zwłaszcza w osnowie skarga, prośba, uzasadnienie prośby czy wyznanie ufności przedstawione są w różnym porządku. Poszczególne elementy osnowy wysuwają się na pierwszy plan i tak dominują w utworze, iż dają podstawę

<sup>32</sup> Por. Ps: 26,2—3; 28,2—3; 39,2; 42,2—3; 54,2—4; 57,2—3; 59,2—3; 88,2—3; 102,2—3.

<sup>33</sup> Por. Ps: 31,11—13; 38,4—15; 88,4—10.

<sup>34</sup> Por. Ps: 7,4—6; 31,11; 38,3—9; 39,3—7; 51,3 nn; 69,3—6.

<sup>35</sup> Por. Ps: 13,2—3; 22,2—3; 26,4—8; 42,4—5; 102,4—12.

<sup>36</sup> Por. Ps: 43,2 nn; 54,5; 55,3b—9; 56,2—3; 57,5—7; 59,4 nn; 109,2—5.

<sup>37</sup> Por. Ps: 13,4—5; 25,9—10; 38,22; 39,9—13; 69,6—22; 88,14—19; 102,25—28; 109,21—28.

<sup>38</sup> Por. Ps: 7,7—10.

<sup>39</sup> Por. Ps: 5,11; 17,13—14; 28,4—5; 55,10—24.

<sup>40</sup> Por. Ps: 54,7; 69,23—29; 109,6—20.

<sup>41</sup> Por. Ps: 13,6; 25,2; 26,1; 31,7; 31,15; 55,24; 56,4; 143,8; por. także Ps 16,1; 57,2.

<sup>42</sup> Por. Ps: 5,5; 23,4; 25,3; 27,2; 54,7; 59,9:11.

<sup>43</sup> Por. Jahwe jako „tarcza”; Ps 3,4; 7,11; 28,7; „miejsce ucieczki”: Ps 22,20; 31,5; 43,2; 59,10; 61,4; 140,8; 142,6; „stroma góra”: Ps 31,4; 59,10; 71,3; „skała”: Ps 31,3,4; 28,1; 42,19; 62,3,7; „twierdza”: Ps 31,3,4; 62,3,7; 71,3.

<sup>44</sup> Por. Ps: 17,15; 26,11—12a.

<sup>45</sup> Por. Ps: 54,8; 56,13.

<sup>46</sup> Por. Ps: 5,13; 7,18; 26,12b.

do tworzenia nowych typów lamentacji chorego, oskarżonego czy grzesznika <sup>47</sup>. Wszystkie tego rodzaju modyfikacje co do struktury lamentacji służą ku przystosowaniu stałej formy dla wyrażenia różnych treści.

Z kolei należy przytoczyć tekst Ps 4, aby poprzez wskazanie na jego poszczególne części składowe, rozwiązać zagadnienie czy i w jakim stopniu powyższy psalm mieści się w ramach gatunku lamentacji indywidualnych. Stwierdzone ewentualne różnice będą stanowiły podstawę do wyodrębnienia Ps 4 i jemu podobnych w osobną grupę psalmów ufnościowych.

## 2. PSALM 4

### A. Tekst

1. Kierownikowi chóru. Na instrumentach strunowych. Pieśń Dawida <sup>48</sup>.
2. Na moje wołanie odpowiedz mi <sup>49</sup>,  
Boże, sprawiedliwości moja!  
Z ucisku uwolniłeś mnie,  
zmiłuj się nade mną i wysłuchaj moją modlitwę.
3. Mężowie, dokądże dla pohańbienia mojej czci <sup>50</sup>  
będziecie kochać próżność i szukać kłamstwa? Selah <sup>51</sup>
4. Wiedźcie, iż Jahwe nadzwyczajną uczynił mi łaskę <sup>52</sup>;  
Jahwe wysłucha <sup>53</sup> mojego wołania ku Niemu.
5. Zadrżycie i nie grzeszcie,  
rozważajcie w sercu <sup>54</sup> na swych łożach i milczcie! Selah
6. Złóżcie ofiary ku sprawiedliwości  
i miejcie ufność w Jahwe!
7. Wielu mówi: „któż nam ukaże dobro?  
Wznies <sup>55</sup> ponad nami, Jahwe, światło swego oblicza”.
8. Udzieliłeś memu sercu większą radość,  
niż w czasie obfitości zboża i moszczu.
9. W spokoju jednocześnie kładę się i zasypiam,  
ponieważ Ty jedynic, Jahwe, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie.

### B. Budowa

Konstrukcja Ps 4 jest dosyć prosta. Podmiot przemawiający jest ten sam w całym Psalmie, kierując się do dwóch adresatów: do Jahwe oraz do grupy ludzi, którzy są nieprzyjaciółmi Psalmisty. Pewną wątpliwość może nasuwać jedynie w. 7, gdzie wydaje się, iż podmiot został zmieniony z 1 os. liczby pojedynczej na liczbę mnogą. Analizując jednak ten wiersz w kontekście tego, co zostało o wrogach powiedziane w ww. 4—6, można przyjąć, że zwrot: „któż

<sup>47</sup> Por. R.-J. Kraus, *Psalmen*, jw. s. XLIX nn. A. Descamps, *Les genres*, jw. s. 77.

<sup>48</sup> Co do znaczenia tytułów w Psalmach, por. S. Łach, jw. s. 555—569.

<sup>49</sup> LXX: *eisekousen mou* = *ʿananî* (Qal pf. c. suff.), podobnie Vulgata (=Vg). Prawdopodobnie nastąpiła reinterpretacja tekstu pierwotnie brzmiącego w trybie rozkazującym, nadająca mu sens czasu przeszłego, aby dostosować go do odpowiednich pouczeń.

<sup>50</sup> LXX zamiast: *kabôdi liklimmah*, czyta: *kibde leb* = *barikardioi* = zatwardziało serca.

<sup>51</sup> Por. S. Łach, jw. s. 558.

<sup>52</sup> Tekst masorecki (=TM): *hasid lô*. Komentatorzy słusznie zmieniają na: *hasdô li*; por. Ps 31,22; 17,7.

<sup>53</sup> LXX dodaje suff. 1 os. l. poj.

<sup>54</sup> H.-J. Kraus, jw. s. 30 proponuje przenieść *rigzû* przed *ʿal*, a *ʿimrû bilbabkem* umieścić na początku w. 5. Por. E. Baumann: *Struktur-Untersuchung im Psalter I*. ZAW 61(1945—1948) s. 114. A. Weiser, jw. s. 81 pozostaje przy lekcji TM.

<sup>55</sup> *nʿsah* = *našaʿ* — wznieść.

nam ukáže dobro? Wznies ponad nami, Jahwe, światło Twego oblicza" jest zacytowaniem słów przeciwników Psalmisty<sup>56</sup>.

Biorąc więc pod uwagę podmiot Psalmu oraz jego adresatów, utwór dzieli się na dwie zasadnicze części: I: Psalmista — Jahwe: a — w. 2, b — w. 8-9; II: Psalmista — nieprzyjaciele, w. 3-7.

Gdy zaś weźmie się pod uwagę treść zawartą w poszczególnych częściach to okaże się, że można z nich wyodrębnić pewne nowe elementy.

Część I a — 1. wezwanie do Boga: „na moje wołanie odpowiedz mi, Boże, sprawiedliwości moja” (w. 2a).

2. Prośba poprzedzona przypomnieniem otrzymanej już łaski: „z ucisku uwolniłeś mnie, zmiłuj się nade mną i wysłuchaj moją modlitwę” (2b).

Część II — 1. Przedstawienie grożącego niebezpieczeństwa: „Mężowie, dołączcie dla pohańbienia mojej czci bądźciecie kochać próżność i szukać kłamstwa?” (3).

2. Wyznanie ufności oparte na przeżytym doświadczeniu. „Wiedźcie, iż Jahwe nadzwyczajną uczynił mi łaskę (4a); Jahwe wysłucha mojego wołania ku Niemu” (4b).

3. Napomnienia skierowane pod adresem wrogów (5-6).

4. Słowa wrogów charakteryzujące ich sceptyczną i cyniczną postawę wobec Jahwe (7).

Część I b-1. Radość z otrzymanej pomocy: „Udzieliles memu sercu większą radość, niż w czasie obfitości zboża i moszczu” (8).

2. Stwierdzenie własnego bezpieczeństwa: „W spokoju jednocześnie kładę się i zasypiam, ponieważ Ty jedynie, Jahwe, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie” (9).

Ukazana powyżej budowa Ps 4 pozwala na wskazanie na jej charakterystyczne cechy w świetle struktury lamentacji indywidualnej. Brak wyraźnie ukształtowanego wstępu. Wezwanie do Jahwe z w. 2a zawiera w sobie element prośby o wysłuchanie, który zdecydowanie dochodzi do głosu w w. 2b. Prośba, która w lamentacjach pojawia się zasadniczo dopiero w osnowie, w Ps 4 została umieszczona zaraz na początku. Psalmista poprzestaje na wyznaniu: „...zmiłuj się nade mną i wysłuchaj moją modlitwę” (2b), nie precyzując dokładnie czego spodziewa się od Jahwe. Skarga doznała w Ps 4 dość dużego przekształcenia. Psalmista przedstawia swój stan i grożące mu niebezpieczeństwo w formie przemówienia skierowanego do wrogów. Przemówienie to oprócz charakterystyki postawy wrogów zawiera również upomnienia wzywające do zmiany ich sposobu życia. Zamiast powtarzającej się w lamentacjach prośby o wysłuchanie, Ps 4 zawiera w w. 8 pewność wysłuchania prośby (2), która jest źródłem wielkiej radości Psalmisty. Ta pewność oparta jest na ufności psalmisty, która powtarza się dwa razy: w w.4 i 9. Charakterystyczne jest wyznanie ufności z w. 9, które Psalmista przytacza jako uzasadnienie przedstawionej w w. 8 radości. To wyznanie ufności zastępuje zakończenie, które w lamentacjach indywidualnych zawiera ślubowanie czy końcowe błogosławieństwo.

Psalm 4 zawiera więc następujące elementy: wezwanie do Jahwe (2a), prośbę (2b), skargę (3), upomnienia (5-7), pewność wysłuchania (8), wyznanie ufności (4 i 9). Z powyższego zestawienia widać, że charakterystyczna dla lamentacji prośba została w Ps 4 dość poważnie zredukowana. Jako nowy ele-

<sup>56</sup> H. Gunkel: Die Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1968 s. 15. H.-J. Kraus, jw. s. 34.

ment można uważać upomnienia. Są one jednak konsekwencją wyznania ufności z w. 4, na co wskazuje fakt umieszczenia wśród upomnień zwrotu: „...mieście ufność w Jahwe” (6b). Upomnienia więc skierowane do wrogów nie odgrywają w Ps 4 samodzielnej roli, lecz mają swoją rację bytu w kontekście ufności będącej głównym tematem Psalmu. W sumie można stwierdzić, że omawiany Ps 4 posiada te same elementy w swej strukturze co Ps 142, chociaż w zmienionych proporcjach na korzyść wyznania ufności. Nie można natomiast stwierdzić istnienia nowych motywów, które dałyby podstawę do przypuszczenia, że przekształcenie w Ps 4 z lamentacji indywidualnych poszło tak daleko, iż można już mówić o nowym gatunku. Ponieważ w Ps 4 stwierdzono przesunięcie dominanty ze skargi i prośby na ufność i pewność wysłuchania, istnieje podstawa, aby powyższy Psalm otrzymał nazwę dokładniej specyfikującą jego charakter, mianowicie psalm ufnościowy jednostki.

## II. ANALIZA STRUKTURALNA PSALMÓW UFNOŚCIOWYCH

Porównanie Ps 142 oraz Ps 4 pozwoliło stwierdzić, że nie istnieje wystarczająca podstawa, aby te dwa utwory zaliczać do dwóch różnych gatunków. Zaobserwowane różnice pozwalają uważać Ps 4 za szczególnego rodzaju lamentację, w której motyw ufności wysuwa się na plan pierwszy.

W podobny sposób należy przeprowadzić analizę struktury dalszych utworów uważanych za psalmy ufnościowe. Ponieważ istnieją różnice co do liczby psalmów ufnościowych, dlatego należy wziąć pod uwagę te psalmy, które najczęściej są do tej grupy zaliczane, a więc Ps: 3; 11; 16; 23; 27; 41; 62; 121; 131. W tym celu zostanie przytoczone tłumaczenie każdego utworu z uwzględnieniem najważniejszych problemów dotyczących krytyki tekstu. Ustalenie tekstu będzie podstawą do wyodrębnienia w Psalmie jego istotnych części, co pozwoli na ocenę, czy dany utwór należy do psalmów ufnościowych, czy do innych. Ponadto należy szczególną uwagę poświęcić na rozstrzygnięcie zagadnienia, czy Ps 27 jest jednolitym utworem, czy też składa się z dwóch niezależnych części. Od jego wyniku będzie zależało, czy do grupy psalmów ufnościowych należy zaliczyć cały psalm, czy też tylko jego pierwszą część (1-6).

W zakończeniu niniejszego rozdziału zostanie przeprowadzona ogólna charakterystyka psalmów ufnościowych.

### 1. PSALM 3

#### A. Tekst

1. Psalm Dawida, gdy uciekał przed swym synem Absalomem.
2. Jahwe, jak wielu jest tych, którzy mnie dręczą,  
jak wielu przeciw mnie powstaje!
3. Wiele jest tych, którzy mówią o mnie:  
«Nie ma dla niego zbawienia w Bogu». Słah.
4. Lecz Ty, Jahwe, jesteś otaczającą mnie tarczą<sup>57</sup>,  
chwałą moją, i podnosisz moją głowę.
5. Głosem moim wołam do Jahwe,  
i odpowiada mi<sup>58</sup> ze Swej świętej góry.

<sup>57</sup> LXX w miejsce: *magen ba'adi*, umieszcza: *antilemptor mou* — pomocnik, opiekun; podobnie Vg: *susceptor meus*.

<sup>58</sup> TM: *wajja'aneni*; 'A, Hieronim (=Hier) uważa iż jest to *waw* łączące a nie wprowadzające konwersję, a więc: *w'aneni*; podobnie H. Gunkel, G. Castellino, H.-J. Kraus. Por. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. K. Elliger — W. Rudolph. 11. Liber Psalmorum. Praep. H. Bardtke. Stuttgart 1969 (=BHS).



6. Ja kładę się, zasypiam, i znowu się budzę,  
ponieważ Jahwe mnie ochrania.
7. Nie będę się bał tysięcy ludzi,  
którzy wokoło przeciwko mnie się ustawiają.
8. Powstań, Jahwe!  
Wybaw mnie, mój Boże!  
Ponieważ uderzyłeś w szczękę wszystkich moich wrogów,  
skruszyłeś zęby grzeszników.
9. U Jahwe jest zbawienie;  
Nad Twoim ludem Twoje błogosławieństwo. Selah.

## B. Budowa

W Ps 3 wyraźnie można wyodrębnić przedmiot przemawiający w 1 osobie I. poj. Jego adresatem jest Jahwe oraz wrogowie psalmisty. Jedynie w w. 9b pojawia się nowy element, mianowicie „lud Jahwe”. Charakterystycznym dla Ps 3 jest wezwanie do Jahwe, które w różnej formie, od najprostszej do najbardziej rozbudowanej, pojawia się w utworze kilka razy:

<i>Jhwh mah-rabbû</i>	— „Jahwe, jak wielu...” (2a);
<i>w“attah Jhwh</i>	— „Lecz Ty, Jahwe...” (4a);
<i>qôlî' el-Jhwh 'eqra,</i>	— „Głosem moim wołam do Jahwe...” (5a);
<i>qûmah Jhwh</i>	— „Powstań, Jahwe!” (8a)

Ps 3 rozpoczyna się wezwaniem do Jahwe, typowym dla lamentacji, które łączy się ze skargą: „Jahwe, jak wielu jest tych, którzy mnie dręczą, jak wielu przeciw mnie powstaje!” (2).

Wiersz trzeci stanowi przedstawienie rodzaju cierpienia jakie zadają Psalmiście wrogowie: „Wielu jest tych, którzy mówią o mnie: „Nie ma dla niego zbawienia u Boga”.

W nieco odmiennej formie grożące niebezpieczeństwo przedstawia wiersz 7b: „...którzy wokoło przeciwko mnie się ustawiają”.

Wiersze: 4—7a zawierają wyznanie ufności w pomoc Jahwe. W związku z tym, Psalmista stosuje wiele obrazów i porównań mających uwypuklić czym jest dla niego Jahwe i w jaki sposób Bóg reaguje na jego prośby: „Lecz Ty, Jahwe, jesteś otaczającą mnie tarczą, chwałą moją, i podnosisz moją głowę” (4); „...odpowiada mi ze swej świętej góry” (5b); „Jahwe mnie ochrania” (6b).

Powyższe racje skłaniały autora Ps 3 do optymizmu co do swej przyszłości: „Nie będę się bał tysięcy ludzi...” (7a).

Po wyznaniu ufności, w wierszu 8a powtarza się znów wołanie do Jahwe, zawierające prośbę o wybawienie. Jako uzasadnienie prośby Psalmista przytacza fakt rozbicia wrogów (8b) w przeszłości. Zakończenie Ps 3 zawiera wyznanie wiary autora Psalmu w zbawcze działanie Jahwe odnośnie jego osoby (9a) jak i całego narodu (9b).

Nie ulega wątpliwości, iż Ps 3 ze względu na swoją strukturę jest lamentacją<sup>59</sup>. Opinia, że jest on psalmem ufnościowym, mogłaby być oparta na pozornie szerokim rozbudowaniu wyznania ufności (3-7a)<sup>60</sup>. Tymczasem nawet to wyznanie ufności nie jest dominantą całego psalmu. Szczególnie należy zwrócić uwagę na w. 8, który zawiera pełną ekspresji prośbę o ratunek, mimo że następuje bezpośrednio po wyznaniu ufności, nawiązując w ten sposób do tonu przebijającego z w. 2-3.

Dodatkowym argumentem przemawiającym za tym, że Ps 3 jest modlitwą lamentacyjną, może być sposób zwracania się do Jahwe. Tylko w w. 5 i 6

<sup>59</sup> H. Gunkel, jw. s. 13.

<sup>60</sup> G. Castellino, jw. s. 266.

psalmista mówi o Jahwe w 3 os. l. poj. W pozostałych wypadkach (w. 2, 4, 8) zawsze zwraca się do Jahwe w 2 os. l. poj., co jest charakterystyczne dla modlitwy.

## 2. PSALM 11

### A. Tekst

1. Kierownikowi chóru. Dawidowy.  
U Jahwe się chronię, czemu mówicie mej duszy:  
„uciekaj w góry jak ptak!”<sup>61</sup>
2. Bo oto grzesznicy napinają łuk,  
umieszczają strzałę na cięciwie  
aby rzucać ją w ciemności na prawych sercem.
3. Gdy burzą się podstawy,  
cóż może uczynić sprawiedliwy?
4. Jahwe jest w swoim świętym Przybytku;  
Jahwe, którego tron w niebiosach,  
Jego oczy widzą<sup>62</sup>,  
powieki Jego badają synów człowieczych.
5. Jahwe doświadcza sprawiedliwego i grzesznika,  
a kochającego niesprawiedliwość nienawidzi Jego dusza.
6. Zgotuje deszcz palącego ognia i siarki na grzeszników,  
a palący wicher będzie udziałem ich kielicha.
7. Ponieważ Jahwe jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość,  
sprawiedliwi zobaczą Jego oblicze<sup>63</sup>.

### B. Budowa

Psalm 11 można uważać za szczególnego rodzaju polemikę, jaką prowadzi autor psalmu ze swymi przyjaciółmi. Polemika ta dotyczy postawy człowieka sprawiedliwego wobec grożącego niebezpieczeństwa. Główny akcent położony jest na uzasadnieniu mocnej ufności w Jahwe (1a. 4-7).

Jeżeli chodzi o samą strukturę Ps 11, to składa się one z dwóch zasadniczych części: I. w. 1—3 — odrzucenie rady przyjaciół w obliczu grożącego niebezpieczeństwa; II. w. 4—7 — uzasadnienie ufności psalmisty.

W obydwu częściach można wyróżnić jeszcze dalsze elementy mające wpływ na określenie przynależności gatunkowej utworu. W części I: 1. w. 1a — wezwanie do Jahwe w formie wyznania ufności: „U Jahwe się chronię..”; 2. odrzucenie rady przyjaciół zawierające w sobie reminiscencję skargi: „...czemu mówicie mej duszy: „uciekaj w góry jak ptak!” 3. przedstawienie grożącego niebezpieczeństwa oraz retoryczne pytanie dotyczące sposobu zachowania się sprawiedliwego w krytycznej sytuacji (2-3). W części II: 1. w. 4—5 — komentarz odnośnie wyznania ufności z wiersza 1a; 2. prośba w formie zapowiedzi ukarania nieprzyjaciół (6); 3. zakończenie jako życzenie dla sprawiedliwego będące wyznaniem wiary w sprawiedliwość Jahwe (7).

Wyszczególnione powyżej elementy składowe Ps 11 jak: wezwanie Jahwe, skarga, wyznanie ufności, prośba, uzasadniają tezę, że ten utwór należy do gatunku lamentacji. Są jednak pewne przekształcenia, które powodują, że Ps 11 posiada nowy charakter. Pojawiająca się skarga w w. 1 została wprowadzona jako zarzut pod adresem spieszących z radą: „czemu mówicie mej duszy...” Również prośba ma pewien rys ufności (6). Należy też zwrócić uwagę na to, że ilekroć psalmista mówi o Jahwe, używa 3 os. l. poj. Psalm 11 więc

<sup>61</sup> TM: *nūdiw harkem sippôr*.

<sup>62</sup> Niektóre kodeksy LXX do słowa: *jeh<sup>e</sup>zū* dodają: *eis ton peneta*, lub: *eis ten ikoumenen*. Są to dodatki wyjaśniające, pochodzenia późniejszego.

<sup>63</sup> BHS proponuje: *panajw*. Por. H.-J. Kraus, jw. s. 88.

utracił charakter modlitwy właściwej dla lamentacji używającej w takich wypadkach 2 os. l. poj. Rozbudowane wyznanie ufności, które pojawia się już w rozpoczynającym psalm wezwaniu, a także pełne optymizmu zakończenie, pozwala przyjąć, że Ps 11 należy do grupy psalmów ufnościowych.

## 3. PSALM 16

## A. Tekst

1. Miktam, Dawida.  
Strzeż mnie, Boże, ponieważ chronię się u Ciebie.
2. Wyznam<sup>64</sup> Jahwe: „Ty jesteś moim Panem,  
nie ma dla mnie dobra poza Tobą”<sup>65</sup>.
3. Do świętych, którzy są na Jego ziemi<sup>66</sup>,  
wspaniale zwrócił<sup>67</sup> ku nim swoje upodobanie<sup>68</sup>.
4. Pomnażają swoje cierpienia  
ci, którzy idą za obcymi (bogami).  
Nie wylewam krwi dla nich w ofierze,  
ani nie wzywam ich imion wargami swymi.
5. Jahwe jest częścią mego dziedzictwa i kielicha mego.  
Ty sprawiasz, że mój los jest bezpieczny.
6. Sznury miernicze<sup>69</sup> przypadły mi w miejscach przyjemnych,  
a moje dziedzictwo<sup>70</sup> podoba mi się.
7. Błogosławię Jahwe, który mnie pouczył;  
Nawet w nocy upominają mnie moje nerki.
8. Zawsze stawiam sobie Jahwe przed oczyma,  
gdy On jest po mojej prawicy, nie zachwieję się.
9. Dlatego cieszy się moje serce i dusza moja się raduje,  
bo nawet moje ciało będzie micszkać bezpiecznie.
10. Bo nie oddasz mojej duszy dla szcółu,  
nie pozwolisz, aby Twój sprawiedliwy oglądał grób.
11. Uczynisz mi znaną drogę życia,  
pełnię radości oblicza Twego,  
rozkosze po Twjej prawicy na wieki.

## B. Budowa

Ps 16 posiada dwie zasadnicze części: I — w. 2—8 — „Credo” życiowe Psalmisty; II — w. 9—11 — czego się spodziewa psalmista od Jahwe.

Cały utwór poprzedza inwokacja: „Strzeż mnie Boże, ponieważ chronię się u Ciebie”. Powyższy wiersz nie odgrywa w utworze tylko roli jakiegoś wprowadzenia, ale stanowi o charakterze całego psalmu. Wiersz 4 bowiem należy rozumieć w świetle wezwania rozpoczynającego psalm: „strzeż mnie...”. Chodzi tutaj o zagrażających nieprzyjaciół. Podobnie wiersze: 2—3 i 5—8 są odpowiedzią na wyznanie z w. 1b: „...ponieważ chronię się u Ciebie”. Psalmista zrywa Jahwe na pomoc, a swoją prośbę uzasadnia tym, że całe jego życie jest skierowane ku Jahwe i przepelnione ufnością w Boga. Taka postawa pozwala autorowi psalmu zrezygnować z dokładnego przedstawiania Jahwe

<sup>64</sup> TM: 'amart — „powiesz”. Natomiast wiele rękopisów posiada: 'amarti — „wyznamę”; podobnie LXX, Vg.

<sup>65</sup> LXX posiada lekcję: *ou chreian echeis*, a Vg: *quoniam bonorum meorum non eges*; Hier: dobro moje nie może być bez Ciebie. BHS proponuje: *tôbatî kullah* „alejka: „moje dobro zależy całkowicie od Ciebie”, lub: *b'ljja'al kol-q'dôšim*, przynosząc *liq'dôšim* z w. 3 do w. 2: „złość wszystkich świętych”.

<sup>66</sup> TM: *ba'ares*; LXX dodaje końcówkę 3 os. m. l. poj.: „Jego”.

<sup>67</sup> TM: *w'adîrê*; należy przyjąć lekcję proponowaną przez BHS: *ja'dîr*.

<sup>68</sup> LXX posiada końcówkę 3 os. m. l. poj.

<sup>69</sup> „Sznury miernicze” tzn. „los”; por. Job 21,17.

<sup>70</sup> W TM brak końcówki 3 os. m. l. poj. Posiadają ją LXX i Syp.

groźących niebezpieczeństw, ale w części II (w. 9—11) opisuje jakie dobra staną się w przyszłości jego udziałem.

Wezwanie wstępne (1a), jego uzasadnienie (1b — 3. 5—8), aluzja co do charakteru groźącego niebezpieczeństwa (4) oraz przedmiot prośby (9—11), są to elementy charakterystyczne dla lamentacji. Należy też zwrócić uwagę na to, że w wierszach: 1—2. 5. 10—11 autor Ps 16 zwraca się do Jahwe w sposób właściwy dla modlitwy lamentacyjnej, tj. przez „Ty”. To jest dodatkowym argumentem przemawiającym za tym, iż Ps 16 jest bardzo bliski wzorom klasycznych lamentacji jednostki<sup>71</sup>. Znamienny jest również fakt, iż po modlitewnym zwróceniu się do Jahwe na początku psalmu, w dalszych wierszach pojawia się 3 os. l. poj.: „On” (w. 3. 7—8). Godne uwagi jest też mocno rozbudowane wyznanie ufności, które od zwrotu: „...ponieważ chronię się u Ciebie” (w. 1b) przechodzi do mocnego wyznania: „ciało moje będzie mieszkać bezpiecznie” (9b). Powyższe spostrzeżenia pozwalają twierdzić, że Ps 16 należy do grupy psalmów ufnościowych w ramach gatunku lamentacji jednostki.

#### 4. PSALM 23

##### A. Tekst

1. Psalm. Dawida.  
Jahwe jest moim pasterzem —  
niczego mi nie brakuje.
2. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach,  
prowadzi mnie nad spokojne wody.
3. Pokrzepia mą duszę.  
Prowadź mnie po ścieżkach sprawiedliwości  
ze względu na swoje imię.
4. Choćbym kroczył ciemną doliną,  
nie będę się bał zła,  
bo Ty stoisz przy mnie;  
Twoja łaska i kij Twój —  
one mnie pocieszają.
5. Zastawiasz przede mną stół  
wobec moich nieprzyjaciół.  
Namaszczasz oliwą moją głowę;  
kielich mój jest przeobfity<sup>72</sup>.
6. Zaiste, dobroć i miłosierdzie<sup>73</sup> pójdą za mną  
przez wszystkie dni mojego życia.  
I będę mieszkał w domu Jahwe  
przez długie dni.

##### B. Budowa

Psalm 23 posiada trzy części: I — w. 1—3 — przedstawia, kim jest Jahwe dla Psalmisty. W w. 1 zostało sformułowane twierdzenie, że „Jahwe jest moim pasterzem...” Pozostały fragment części I jest komentarzem do w. 1a. II — w. 4—5 — Człowiek wobec nieprzyjaciół. Jest to fragment zawierający najwięcej elementów lamentacyjnych. Psalmista wspomina o wrogach (5), wyznaje ufność w pomoc Jahwe (4). Ta część zachowała też charakter modlitwy przez użycie 2 os. l. poj. m.: *ki'attah* w odniesieniu do Jahwe. III — w. 6 — Psalmista opiewa swoją szczęśliwą przyszłość. Takie przedstawienie swych przyszłych losów w lamentacji występuje w połączeniu z prośbą. W tym wypadku psalmista jest tak pewny, że charakter prośby zupełnie zanika.

<sup>71</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 255.

<sup>72</sup> LXX posiada: *kai to poterion sou = w<sup>e</sup>kōsēka* — „a kielich twój”.

<sup>73</sup> LXX oraz Syp posiadają końcówkę 2 os. m. l. poj.

Nie ulega wątpliwości, że Ps 23 eksponuje na pierwszy plan ufność człowieka. Nie jest to teoretyczne rozważanie, lecz umieszczenie ufności w kontekście zagrażającego niebezpieczeństwa (5). Charakter lamentacyjny schodzi na drugi plan wobec pełnej optymizmu postawy ufającego w Jahwe.

Gdy chodzi o kwestię literacką Ps 23, należy przyłączyć się do ogólnego zdania komentatorów zaliczających ten utwór do grupy psalmów ufnościowych.

## 5. PSALM 27

## A. Tekst

1. Dawidowy.  
Jahwe jest moim światłem i zbawieniem moim,  
kogóż miałbym się lękać?  
Jahwe jest ochroną mego życia,  
kogóż miałbym się trwożyć?
2. Gdy nacierają przeciw mnie złościcy  
aby pożreć moje ciało,  
nieprzyjaciele i wrogowie moi  
oni połkną się i upadną.
3. Choćby stanęło przeciw mnie wojsko,  
nie ulęknie się moje serce;  
choćby powstała przeciw mnie wojna —  
nawet wtedy będę ufał.
4. O jedno proszę Jahwe,  
tego poszukuję:  
abym zamieszkał w domu Jahwe  
przez wszystkie dni mojego życia,  
aby oglądać łaskawość Jahwe,  
i spoglądać na Jego świątynię.
5. Bo mnie ukryje w swym szałasie w dniu nieszczęścia <sup>74</sup>,  
schowa mnie w ukryciu swego namiotu,  
wyniesie mnie na skałę.
6. A teraz podnosi się <sup>75</sup> moja głowa  
nad nieprzyjaciółmi, którzy mnie otaczają <sup>76</sup>.  
Złożę ofiary w Jego namiocie, ofiary radości,  
będę śpiewał i grał dla Jahwe.
7. Słuchaj, Jahwe, głosu mego; wołam:  
zmiłuj się nade mną i wysłuchaj mnie.
8. O Tobie mówi moje serce:  
«szukajcie <sup>77</sup> mego oblicza».  
Oblicza Twego Jahwe, poszukuję.
9. Nie ukrywaj Swego oblicza przede mną.  
Nie odtrącaj w gniewie swego sługi,  
Tyś moją pomocą.  
Nie odrzucaj i nie opuszczaj mnie,  
Boże zbawienia mego;
10. Choćby ojciec mój i moja matka mnie opuścili,  
to Jahwe mnie przyjmie.
11. Naucz mnie, Jahwe, Twojej drogi  
i prowadź mnie ścieżką prostą,  
ze względu na moich przeciwników.
12. Nie oddawaj mnie na upodobanie moich nieprzyjaciół,  
ponieważ powstał przeciwko mnie świadekowie kłamliwi,  
oraz ten, który dyszy przemocą.

<sup>74</sup> LXX dodaje końcówkę 1 os. l. poj.

<sup>75</sup> LXX: *hipsosen*; Hier: *exaltabit* = *jarim* — wyniósł.

<sup>76</sup> LXX: *ekiklosa* = 'asobbah = otoczyłem.

<sup>77</sup> LXX: *edzetesen* = poszukał.

13. Wierzę, iż ujrzę dobra Jahwe  
w ziemi żyjących.
14. Oczekuj Jahwe!  
Bądź mocny i niech utwierdzi twe serce!  
Oczekuj Jahwe!

Istnieje dużo kontrowersyjnych opinii na temat Ps 27, zwłaszcza co do jego jednolitości czy złożoności. Przeciwno jednolitości Ps 27 występowali: J. Olshausen<sup>78</sup>, W. Wutz<sup>79</sup>, B. Duhm<sup>80</sup>, H. Gunkel<sup>81</sup>, L. Krinetzki<sup>82</sup>, A. Weiser<sup>83</sup>, G. Castellino<sup>84</sup>. Powyżsi komentatorzy dzielą Ps 27 na dwa odrębne utwory: 27, 1-6 oraz 27, 7-14. Zazwyczaj pierwszy utwór jest uważany za psalm ufnościowy, a drugi za lamentację.

Istnieją jednak poważne opinie przyjmujące, że Ps 27 jest jednolitym utworem. Ten pogląd reprezentują: H. Birkeland<sup>85</sup>, S. Mowinkel<sup>86</sup>, H. J. Franken<sup>87</sup>, W. Beyerlin<sup>88</sup>, H.-J. Kraus<sup>89</sup>. W. Beyerlin wychodząc z założenia, że pewne psalmy powstały w związku z instytucją kultowego sądu Bożego uważa, że w Ps 27 zostało odzwierciedlone oczekiwanie na wyrok w takim sądzie, i to nie w jednej części, lecz w całości utworu, co przemawia za jego jednością<sup>90</sup>.

Interesująca jest uwaga, którą zamieścił H. J. Franken omawiając Ps 27. Twierdzi, że gdyby nawet było prawdą, że Ps 27 został skomponowany z dwóch odrębnie istniejących pierwotnie utworów, to i tak „mielibyśmy tu do czynienia z pieśnią jako całością dopóty, dopóki nie możemy dowieść, że jej ułożenie było związane z jakimś błędem”<sup>91</sup>. Poza tym uważa wymieniony autor, że nie ma na tyle różnych elementów w obydwu częściach Ps 27, aby uważać je za różne, samodzielne utwory<sup>92</sup>. Niezależnie od tego, czy założenia W. Beyerlina dotyczące istnienia instytucji sądowej w kulcie i czy w związku z tą instytucją powstanie Ps 27 jest słuszne, ważne jest, że dostrzega on w tym utworze jedną myśl przewijającą się w całym psalmie, co świadczyłoby za jego jednością.

Ponadto specyficzna struktura Ps 27 oraz jego słownictwo przemawia za odrzuceniem tezy o złożoności utworu.

## B. Budowa

Ps 27 posiada szczególną konstrukcję. Można wyróżnić w nim dwie części: I — w. 1—6; II — w. 7—14. Tego rodzaju budowę i relację jednej części do drugiej można by porównać do związku jaki zachodzi pomiędzy dwoma sty-

<sup>78</sup> J. Olshausen: *Die Psalmen*. Leipzig 1853 s. 137 nn.

<sup>79</sup> F. Wutz: *Die Psalmen*. München 1925.

<sup>80</sup> B. Duhm: *Die Psalmen*. Tübingen 1922 s. 111—113.

<sup>81</sup> H. Gunkel, *jw.* s. 113—116.

<sup>82</sup> L. Krinetzki: *Das Alte Testament*. Bd III. Freiburg 1968 s. 16—17.

<sup>83</sup> A. Weiser, *jw.* s. 165—169.

<sup>84</sup> G. Castellino, *jw.* s. 89.

<sup>85</sup> H. Birkeland: *Die Einheitlichkeit von Ps 27*. ZAW 51(1933) s. 21.

<sup>86</sup> M. Mowinkel: *Psalmenstudien*. Bd. 1. Amsterdam 1961 s. 148 nn. *The Psalms in Israel's Worship*. Bd 2. Oxford 1962 s. 74, 76.

<sup>87</sup> H. J. Franken: *The Mystical Communion with Jhwh in the book of Psalms*. Leiden 1954 s. 82.

<sup>88</sup> W. Beyerlin: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*. Göttingen 1970 s. 122 nn.

<sup>89</sup> H.-J. Kraus, *jw.* s. 223.

<sup>90</sup> W. Beyerlin, *jw.* s. 128.

<sup>91</sup> H. J. Franken, *jw.* s. 82.

<sup>92</sup> Tamże, s. 83.

chami wiersza, który w poezji nazywamy paralelizmem syntetycznym. W części I psalmu znajdują się takie elementy, które jako bardziej rozbudowane powtarzają się w części II, co ilustruje poniższy schemat:

część I (1—6):	część II (7—17):
1a; — wezwanie imienia Jahwe	— 7a;
1 — 3. 5; — wyznanie ufności	— 10. 13—14;
3a.c; — skarga	— 12b;
4; — prośba	— 7—9. 11—12a.

Psalms 27 rozpoczyna się wyznaniem ufności (1—3), które stale przewija się w całym utworze (5. 10. 13—14). Jak to bywa w lamentacjach, na początku psalmu znajduje się słowo „Jahwe” z tym, że wiersz 1 nie rozpoczyna skargi, lecz wyznanie ufności. Wołanie do Jahwe o ratunek znajduje się w w. 7. W rozpoczynającym Ps 27 wyznaniu ufności, a zwłaszcza w w. 3, można zauważyć pewne reminiscencje skargi: „Choćby stanęło przeciw mnie wojsko... choćby powstała przeciw mnie wojna...” po czym następuje prośba brzmiąca jako życzenie psalmisty (4). Po raz drugi, ale już bardziej zdecydowanie pojawia się skarga wraz z prośbą w w. 7—9. 11—12.

W zakończeniu części I znajduje się ślub zawierający obietnicę złożenia ofiary oraz wyśpiewania hymnu dziękczynnego dla Jahwe. Brak odpowiednika w części II. Ponieważ tego rodzaju obietnica dla Jahwe jest zawsze na końcu lamentacji, stąd powstały przypuszczenia, że wiersz 6 kończy samodzielny utwór, a wiersz 7 rozpoczyna nowy psalm. Wydaje się, że w. 6 można rozumieć jako odzwierciedlenie postawy psalmisty, który jest pewny, że Jahwe go wysłucha. Tego rodzaju pewność proszącego, jeżeli sąsiaduje bezpośrednio z prośbą (7-9) w lamentacji, ma skłonić Boga do rychlejszej interwencji. Za jednością utworu przemawia również wspólne słownictwo używane w obydwu częściach psalmu. O tak: w. 1: Jhwh... *jiš'ci* („Jahwe zbawieniem moim”), podobnie jak w. 9: *'ēlohē jiš'ci* („Boże, zbawienia mojego”).

W wierszu 2c oraz w w. 12a jest to samo wyrażenie na określenie nieprzyjaciela: *sar*, natomiast w w. 5a i w. 9a psalmista posługuje się tym samym czasownikiem *satar* — „ukryć”.

Również kryteria wewnętrzne nie dają wystarczających podstaw, aby sądzić, że część I Ps 27 jest psalmem ufnościowym, a część II lamentacją. Ufność zajmuje naczelne miejsce tak w jednej jak i drugiej części psalmu. Podobnie ton modlitewny zachował się nie tylko w tzw. części lamentacyjnej, ale istnieje też w części I. Psalmista bowiem zwraca się do Jahwe bezpośrednio przez „Ty” w w. 7—9 i 11—12. Natomiast odejście od tej formy spotyka się w obydwu częściach psalmu, a mianowicie w w. 1. 4—6. i 10. 13—14.

Powyższe racje skłaniają do wniosku, że Ps 27 należy traktować jako jednorodny utwór należący do grupy psalmów ufnościowych.

## 6. PSALM 41

### A. Tekst

1. Kierownikowi chóru. Psalm. Dawidowy.
2. Szczęśliwy, kto pamięta o biednym<sup>93</sup>,  
w dniu nieszczęścia uwolni go Jahwe.

<sup>93</sup> LXX dodaje: *kai peneta = w<sup>e</sup>ebjōn*.

3. Jahwe<sup>94</sup> go ustrzeże i zachowa przy życiu,  
uszczęśliwi na ziemi  
i nie odda go na pastwę jego nieprzyjaciół.
4. Jahwe go wesprze na łożu boleści,  
całe jego postanie przemieni w jego chorobie.
5. Ja mówię: Jahwe, zmiłuj się nade mną,  
uzdrów mnie, ponieważ zgrzeszyłem Tobie.
6. Nieprzyjaciele moi mówią źle o mnie<sup>95</sup>:  
«Kiedyż umrze i zaginie jego imię?»
7. A jeśli ktoś przychodzi aby odwiedzić,  
prawi kłamstwo,  
jego serce zło w sobie gromadzi,  
wychodzi na zewnątrz, rozpowiada.
8. Razem przeciw mnie knują wszyscy, którzy mnie nienawidzą,  
wymyślają złośliwość przeciw mnie.
9. «Zaraza złośliwa go dotknęła,  
a ten, który się położył, już się nie dźwignie».
10. Nawet człowiek mego pokoju<sup>96</sup>, któremu zaufałem,  
który jadł mój chleb,  
podniósł na mnie piętę<sup>97</sup>.
11. Lecz Ty, Panie, zmiłuj się nade mną  
i podźwignij mnie,  
abym im odplacił.
12. Przez to poznam, że jesteś mi życzliwy,  
gdy mój nieprzyjaciel nie będzie się weselił ze mnie.
13. Wesprzesz mnie dla prawości mojej,  
i postawisz przed swym obliczem na wieki.
14. Błogosławiony Jahwe, Bóg Izraela od wieku  
aż po wiek. Amen. Amen.

#### B. Budowa

Utwór składa się z trzech części: I w. 2—4 — życzenie szczęścia w formie pouczających sentencji; II w. 5—11 — lamentacja jednostki; III w. 12—13 — wspaniały rezultat wysłuchania. Wiersz 14 należy uważać nie tyle za zakończenie samego Ps 41, lecz raczej za doksologię kończącą zbiór Psalmów Dawidowych (Ps 3—41).

Najbardziej zwarty fragment Ps 41 stanowi część II, w której można wyróżnić niemal wszystkie elementy właściwe lamentacji. Wiersz 5 rozpoczyna się wołaniem: *'ani'amarti Jhwh honneni* — („ja mówię: Jahwe, zmiłuj się nade mną”). To wprowadzenie w lamentację łączy się z prośbą o uzdrowienie: „...uzdrów mnie, ponieważ zgrzeszyłem Tobie” (5b). Wiersze 5—10 zawierają skargę przeciwko nieprzyjaciółom. Lamentacja kończy się wierszem 11, w którym pojawia się po raz drugi prośba o zmiłowanie, przechodząca w implekację (11b).

O charakterze literackim całego Ps 41 nie decyduje jednak sama jego część II, ani nawet część III, którą można by uważać za szczególny rodzaj wyznania ufności, lecz część I, której cechą charakterystyczną jest życzenie szczęścia. Wskazuje na to rozpoczęcie wiersza 2 przez *'ašrē*<sup>98</sup>. Tymczasem życzenie szczęścia jest najchętniej stosowane w dydaktycznych sentencjach

<sup>94</sup> Niektóre komentarze z racji metrum opuszczają *Jahwe*, uważając jego wprowadzenie za dittografię. Por. II.-J. Kraus, jw. s. 311.

<sup>95</sup> TM: *l̄*. BHS uważając to za haplografię zaleca czytać: *‘alaj*.

<sup>96</sup> „Człowiek pokoju”, tj. przyjaciel.

<sup>97</sup> TM: *‘alaj ‘aqeb*; Syp: *'tnkl 'lj = 'alj 'aqb = „przeciwko mnie kłamać; BHS prop.: w<sup>cc</sup>aqab*, uważając *'lj* za dittografię.

<sup>98</sup> Por. H. Schmidt: Grüsse und Glückwünsche im Psalter. *Theologische Studien und Kritiken* 103(1931) s. 141—150.



Psalmów dziękczynnych<sup>99</sup>. To stanowi podstawę do twierdzenia, że Ps 41 należy do gatunku psalmów dziękczynnych jednostki. Lamentacja umieszczona w tym utworze nie jest jego głównym tematem, lecz tylko jednym z motywów podkreślających główną myśl psalmu — dziękczynienie.

## 7. PSALM 62

## A. Tekst

1. Kierownikowi chóru. Jedutuna. Psalm. Dawidowy.
2. Tylko w Bogu jestem spokojny<sup>100</sup>,  
od Niego pochodzi moje zbawienie.
3. Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
On twierdzą moją, więc się nie zachwieję więcej.
4. Jak długo będziecie myśleć o zamachu na człowieka  
wy wszyscy, którzy atakujecie<sup>101</sup> jak ścianę nachyloną,  
jak mur, który się wali<sup>102</sup>.
5. Tylko oszustwa planują aby zwieść, miłują kłamstwo.  
Swymi ustami błogosławią,  
a w swoich wnętrzach przeklinają. Selah.
6. Tylko w Bogu uspokój się, duszo moja,  
Ponieważ od niego pochodzi moja nadzieja.
7. Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
On twierdzą moją, więc się nie zachwieję.
8. U Boga zbawienie moje i moja chwała,  
skała mego ratunku; schronienie moje jest w Bogu.
9. Jemu zaufajcie, całe zgromadzenie<sup>103</sup> ludu,  
przed Nim wylejcie wasze serca;  
Bóg jest schronieniem dla nas. Selah.
10. Tylko technicem są synowie ludzcy,  
kłamstwem — synowie mężów.  
Na wagach, gdy oni się wzniosą<sup>104</sup> — (lżejsi) wszyscy niż technicem.
11. Nie ufajcie w przemoc,  
ani w rabunku nie pokładajcie nadziei,  
(do) bogactwa, choćby wzrastało, nie przywiązujcie serca.
12. Jeden raz przemówił Bóg, dwa razy usłyszałem,  
że potęga jest u Boga,
13. i Twoja, Panie, łaskawość,  
ponieważ Ty odmierzasz człowiekowi to, na co zasłużył.

<sup>99</sup> Por. H.-J. Kraus, jw. s. 312.

<sup>100</sup> TM: *dūmijjah*; H. Gunkel, jw. s. 264 proponuje: *dōmijjah*. Powołuje się w tym względzie na lekcję Syp. Tego samego zdania jest G. Castellino, jw. s. 876 oraz BHS.

<sup>101</sup> TM: *t'rass'hū* od *rasah* — zabijać, mordować. B. Duhm, jw. s. 240 i G. Castellino, jw. s. 877 proponują wprowadzenie poprawki na *tisr'hū* (od: *srh* — „krzyczeć”). H. Gunkel, jw. s. 264 a za nim H.-J. Kraus, jw. s. 435 umieszczają zamiast *t'rass'hū*, *tarūsū* (od *rūs* — „podbiec”, „szturmować”), co wydaje się być uzasadnione.

<sup>102</sup> TM: *gader hadd'hūjah* należy czytać: *gaderah d'hūjah*. Por. H. Gunkel, jw. s. 264. E. Podechard: *Le Psautier I. Psaumes 1—75* (Bibliothèque de la Faculté Catholique et Théologique). Lyon 1949 s. 247. G. Castellino, jw. s. 877.

<sup>103</sup> TM: *b<sup>c</sup>kol<sup>-c</sup>et* = w każdym czasie; LXX: *pasa synagoge* — całe zgromadzenie ludu (= *kol<sup>-c</sup>adat*); Vg: *omnis congregatio*. Lekcja LXX jest na ogół przyjmowana przez krytyków. Za jej przyjęciem przemawia fakt, że w TM słowo *am* umieszczone jest po raz pierwszy bez bliższego określenia, a także bez rodzajnika.

<sup>104</sup> TM: *la<sup>c</sup>alōt*. LXX w tym miejscu posiada: *tou adikesai = la<sup>c</sup>alōt* = „dla nieprawości”. R. Gunkel, jw. s. 265 proponuje: *me<sup>c</sup>aleh* = (lżejsze) niż liście. Ponieważ w tekście jest mowa o wagach, które wykażą brak znaczenia (lekkość), stąd mimo trudności w przekładzie, lekcja TM jest właściwa.

## B. Budowa

Cechą charakterystyczną konstrukcji Ps 62 jest często zmieniający się adresat. Podmiot psalmu, występujący jak zwykle w tego rodzaju utworach w 1 os. l. poj. kieruje się ku odbiorcom, których można określić przy pomocy następujących zaimków:

„ja”	— w. 2—3. 6—8. 12;
„ty”	— w. 13;
„on”	— w. 3—4. 6—9. 12—13;
„iny”	— w. 9;
„wy”	— w. 4. 9. 11;
„oni”	— w. 5. 10.

Jeżeli chodzi o tych, którzy kryją się za tymi zaimkami, to adresatem psalmisty jest on sam („ja”), Bóg („ty”), („On”), jakiś bliżej nieokreślony człowiek („on”), „zgromadzenie ludu” („wy”), nieprzyjaciele („wy”, „oni”), autor psalmu wraz z narodem („my”). Ta częsta zmiana podmiotu i adresatów była przyczyną, że niektórzy egzegeci uważali Ps 62 za kompilację złożoną przynajmniej z dwóch utworów<sup>105</sup>. Pierwsza część (4—8) miałaby tworzyć pieśń ufnosci, druga natomiast (9—13) tworzyłaby psalm o charakterze dydaktycznym. Inną podstawą do akcentowania pewnej odrębności części pierwszej psalmu (2—7) byłoby istnienie w tym fragmencie refrenu (2—3 i 6—7)<sup>106</sup>. Wydaje się, że powyższe przypuszczenia nie są słuszne, gdyż rzekomy refren jest wyznaniem ufnosci, które może się kilkakrotnie powtarzać w lamentacji. Trzeba ponadto zauważyć, że pomiędzy wierszami: 2—3 a 6—7 istnieją pewne różnice. Gdyby rzeczywiście w. 9—13 tworzyły odrębną część, to wówczas zachęcenie do ufnosci *bihû bô* (9) — „zaufajcie Jemu”, byłoby zwrotem niezrozumiałym. Zaimek *bô* — „Jemu” posiada pełne znaczenie tylko wówczas, gdy się pamięta o wyznaniu ufnosci w Boga z w. 2—3 i 6—8. Również w. 10 poprzez określenie synów ludzkich „kłamstwem”, posiada silne związki z w. 5, gdzie psalmista mówi, że nieprzyjaciele „umilowali kłamstwo”. Biorąc powyższe racje pod uwagę, można stwierdzić, że Ps 62 należy traktować jako jedną, zwartą całość. Poszczególne elementy są połączone w jedno dominującą w Psalmie ideą, jaką jest ufnosc.

Psalm 62 składa się z czterech części: I. w. 2—3 wyznanie ufnosci odgrywające rolę wstępu; II. w. 4—8 skarga na nieprzyjaciół (4—5) wraz z utwierdzeniem się w ufnosci; III. w. 9—11 nauka o prawdziwej i fałszywej ufnosci skierowana do ludu. Część ta zawiera również ocenę tych, którzy Bogu nie ufają. Widać w tym fragmencie wpływ utworów dydaktycznych; IV. w. 12—13 zakończenie w formie przysłowia mądrościowego, które pełni rolę uzasadnienia nauki psalmu.

Przedstawiona powyżej budowa Ps 62 wskazuje na poważne odejście utworu od wzorów klasycznej lamentacji. To, co pozwala zaliczyć ten psalm do lamentacji, to skarga na nieprzyjaciół (4—5), wyznanie ufnosci (2—3. 6—8) oraz pewien ślad prośby w zakończeniu zachowującym bezpośredni sposób odwracania się do Boga przez „Ty”: „...Twoja, Panie, łaskawość, ponieważ Ty odmierzasz człowiekowi to, na co zasłużył” (13). Odejście od formy modlitewnej w pozostałej części psalmu, a także wprowadzenie elementów dydaktycznych i mądrościowych służy zaakcentowaniu ufnosci psalmisty. Wysuwający

<sup>105</sup> H. Gunkel, jw. s. 263.

<sup>106</sup> G. Castellino, jw. s. 288.

się na pierwszy plan motyw ufności pozwala zaliczyć Ps 62 do grupy psalmów ufnościowych.

## 8. PSALM 121

## A. Tekst

1. Pieśń wstępowań.  
Podnoszę moje oczy ku góróm:  
skąd przyjdzie mi pomoc?
2. Moja pomoc od Jahwe,  
który uczynił niebo i ziemię.
3. Nie pozwoli, aby się zachwiała twoja noga,  
nie zdrzemnie się ten, który cię strzeże.
4. Oto nie zdrzemnie się, ani nie zaśnie  
Ten, który strzeże Izraela.
5. Jahwe jest twoim stróżem,  
Jahwe jest twoim cieniem po twej prawej ręce.
6. Za dnia nie będzie cię razić słońce,  
ani księżyc w nocy.
7. Jahwe ustrzeże cię od wszelkiego zła,  
będzie strzegł twej duszy.
8. Jahwe będzie strzegł twego wyjścia i przyjścia,  
teraz i na wieki.

## B. Budowa

Biorąc pod uwagę adresata psalmu, utwór dzieli się na dwie części: I. w. 1—2 adresatem jest „ja”; II. w. 3—8 adresatem jest „ty”.

Można by się zastanawiać, czy podmiot psalmu jest ten sam tak w pierwszej, jak i drugiej części utworu, czy może Ps 121 był modlitwą dialogowaną, a jeżeli tak, to gdzie i przez kogo była odmawiana<sup>107</sup>. Odpowiedzi na powyższe pytania dostarczyłyby materiału do określenia przynależności gatunkowej Ps 121. Nie wchodząc w dalsze szczegóły można stwierdzić, że powyższy utwór nie posiada w swej strukturze elementów, dzięki którym można by go zaliczyć do gatunku lamentacji. Pamiętając, że nie wiadomo, czy podmiotem psalmu jest jednostka czy naród (w. 4), nie można doszukać się śladu skargi czy prośby. Ps 121 nie wykazuje również żadnych cech właściwych modlitwie błagalnej. Sama nauka o ufności nie stanowi wystarczającej podstawy, aby Ps 121 zaliczyć do grupy psalmów ufnościowych należących do gatunku lamentacji.

## 9. PSALM 131

## A. Tekst

1. Pieśń wstępowań. Dawida.  
Jahwe, nie pyszni się moje serce,  
i nie wynoszą się moje oczy;  
ani nie ubiegam się za wielkimi rzeczami  
i co zbyt cudowne dla mnie.
2. Zaiste, ucieszyłem i uspokoiłem moją duszę,  
jak dziecko u swej matki,  
jak dziecko<sup>108</sup> u mnie moja dusza.
3. Ufaj Izraelu w Jahwe  
teraz i na wieki.

<sup>107</sup> Por. H.-J. Kraus, jw. s. 832 nn.

<sup>108</sup> H.-J. Kraus, jw. s. 874, proponuje zamianę *kaggamul* na *tiggamel* = „została uciszona”.

## B. Budowa

Ps 131 zgodnie przez komentatorów jest uważany za najpiękniejszy przykład pełnej ufności modlitwy. H. Gunkel uważa ten psalm za stojący bardzo blisko wzorom lamentacji<sup>109</sup>. Ps 131 rozpoczyna się wezwaniem Jahwe. Niemal cała pieśń zachowała formę modlitwy zwracając się do Jahwe przez 2 os. l. poj. Skarga i prośba zostały odsunięte na dalszy plan wobec wielkiej ufności, która jako wezwanie do narodu zamyka psalm. Ps 131 należy do psalmów ufnościowych.

### 10. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA GRUPY PSALMÓW UFNOŚCIOWYCH

Dzięki przeprowadzonej analizie literackiej, można było spośród dyskusyjnej grupy psalmów wyłączyć te, które tworzą zespół psalmów ufnościowych. Są to psalmy: 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131. Porównanie ich budowy ze strukturą lamentacji uwydatniło tendencję zmierzającą do powolnego wyodrębniania się powyższych psalmów z lamentacji indywidualnych. H. Gunkel próbował zestawić psalmy ufnościowe według stopnia odejścia ich od swej pierwotnej formy<sup>110</sup>. Według niego, najbliższej lamentacji stoi Ps 16, gdzie zachowała się forma modlitwy niemal w całym psalmie. Ale znamienne jest, że zaczyna się pojawiać inna forma wypowiedzi o Jahwe, mianowicie przez „On” (5). Motyw ufności zajmuje bardzo dużo miejsca (2—10). Najbliżej Ps 16 stoi Ps 131 również dzięki temu, że zachowuje formę modlitwy.

Pozostałe psalmy ufnościowe odchodzą coraz bardziej od właściwej lamentacji formy modlitwy. Są to w kolejności psalmy: 11; 27; 62; 23; i wreszcie Ps 4, który według H. Gunkela oddalił się najdalej od pierwotnego gatunku<sup>111</sup>. To odejście jednak nie jest tak dalekie, aby można mówić o nowym gatunku. Jest to raczej ewolucja w ramach samego gatunku lamentacji jednostki<sup>112</sup>.

Odejście psalmów ufnościowych od formy lamentacyjnej objawia się nie tylko na wysuwaniu na plan pierwszy motywu ufnościowego, który przez to staje się tematem utworu, ani też na samym porzuceniu formy modlitewnej, ale również przez wprowadzanie nowych elementów do psalmu. Także formy właściwe lamentacji są ujmowane z większą swobodą. Psalmiści uzyskują przez te modyfikacje formy styl bardziej żywy. Np., jeżeli chodzi o skargę, autorzy psalmów ufnościowych nie ograniczają się tylko do przedstawienia swojej sytuacji w formie niecierpliwego pytania<sup>113</sup>, ale usiłują obraz przeciwnika przedstawić bardziej plastycznie. W tym celu do skargi są włączane słowa nieprzyjaciół jako świadectwo ich złego postępowania wobec Jahwe (por. Ps 4,7). W psalmach ufnościowych pojawiają się słowa napomnienia. Może to być napomnienie bądź to samego siebie (Ps 27,14), bądź to skierowane do narodu (Ps 4,4-6; 62,9; 131,3). Te pouczenia nabierają charakteru sentencji mądrościowych.

Wszystkie te nowe elementy lub modyfikacje starych służą zawsze jednemu celowi: bardziej uwydatnić główny temat, tzn. ufność psalmisty.

<sup>109</sup> H. Gunkel - J. Begrich, jw. s. 255.

<sup>110</sup> Tamże, s. 255.

<sup>111</sup> Tamże, s. 256.

<sup>112</sup> Por. I rozdział niniejszego artykułu.

<sup>113</sup> Por. Ps 13,1—3; 22,2; 52,2; 58,2.

## III. STRUKTURA LITERACKA WYZNAŃ UFNOŚCIOWYCH

Wyznanie ufnościowe należy do części składowych lamentacji. Zasadniczo występuje ono pod koniec osnowy w części prośb i życzeń. Niekiedy motyw ufności może pojawiać się także w wprowadzeniu<sup>114</sup>. W psalmach ufnościowych, gdzie ufność jest dominantą panującego w nich nastroju, wyznanie ufności jest mocno rozbudowane. Znajduje się więc ono w części głównej — jak w klasycznych lamentacjach — ale oprócz tego również na samym początku utworu albo w jego zakończeniu. Wydaje się, że wyznanie ufności co do swego miejsca w utworze nie odznacza się taką stałością jak jego budowa literacka. Poniżej przeprowadzona analiza literacka poszczególnych wyznań ufnościowych będzie miała na celu ustalenie, jakie formy przybiera najczęściej to wyznanie oraz jakie słowa stanowią bazę w konstrukcji odpowiednich form.

## 1. WYZNANIA UFNOŚCI W POSZCZEGÓLNYCH PSALMACH

## A. Psalm 4

- w. 4. *ūde'ū kī hiṣlah Jhwh hasdō lī*  
*Jhwh jīšma'c beqar'e'i 'elaḵw.*  
 (Wiedźcie, iż Jahwe nadzwyczajną uczynił mi łaskę;  
 Jahwe wysłucha mojego wołania ku Niemu).
- w. 9. *b'ešalōm jahdaw 'ēšk'c bah we'išan*  
*kī'attah Jhwh l'abadad labetah.*  
 (W spokoju jednocześnie kładę się i zasypiam,  
 ponieważ Ty jedynie, Jahwe, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie).

## B. Psalm 11

- w. 1a. *baJhwh hasitī*  
 (U Jahwe się chronię...),
- w. 7. *kī sadiq Jhwh s'daqōt 'aheb*  
*jašar jehēzū panajw.*  
 (Ponieważ Jahwe jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość, sprawiedliwi zobaczą Jego oblicze).

## C. Psalm 16

- w. 1. *šomrenī 'el kī-hasitī bak.*  
 (Strzeż mnie Boże, ponieważ chronię się u Ciebie).
- w. 5. *Jhwh m'nat-helqī w'kōsī*  
*'attah tōmīk gōraḵī.*  
 (Jahwe jest częścią mego dziedzictwa  
 i kielicha mego,  
 Ty sprawiasz, że mój los jest bezpieczny).
- w. 8. *šiwwiti Jhwh l'negdī tamīd*  
*kī mīmīnī bal-'emmōt.*  
 (Zawsze stawiam sobie Jahwe przed oczyma;  
 gdy On jest po mojej prawicy, nie zachwieję się).
- w. 9. *laken šamah libbī wajjaḡel k'ebōdī*  
*'af-bešari jīškon labetah.*  
 (Dlatego cieszy się moje serce  
 i dusza moja się raduje,  
 bo nawet moje ciało będzie mieszkać bezpiecznie).

<sup>114</sup> Por. H.-J. Kraus, jw. s. XLVI.

## D. Psalm 23

- w. 1. *Jhwh ro'î lo' 'ehsar*  
(Jahwe jest moim pasterzem,  
niczego mi nie brakuje).
- w. 4. *gam kî-'elek b'gê' salmawet*  
*lo-'îra ra'.*  
(Choćbym kroczył ciemną doliną,  
nie będę się bał zła).
- w. 6. *'ak tób wahesed jird'fânî kol j'emê hajjaj.*  
*w'šablî bebêt-Jhwh l'orek jamîm.*  
(Zaiste, dobroć i miłosierdzie pójdą za mną  
przez wszystkie dni mojego życia.  
I będę mieszkał w domu Jahwe,  
przez długie dni).

## E. Psalm 27

- w. 1. *Jhwh 'ôrî w'ejiš'î mimmî 'îra*  
*Jhwh ma'ôz-hajjaj*  
*mimmî 'efhad.*  
(Jahwe jest moim światłem i zbawieniem moim:  
kogóż miałbym się lękać?  
Jahwe jest ochroną mego życia:  
kogóż miałbym się trwożyć?)
- w. 2. *biq'rob 'alaj m're'im*  
*le'êkol 'et-b'ešarî*  
*saraj w'ojobaj lî*  
*hemmah košlû w'nafalû.*  
(Gdy nacierają przeciw mnie złościcy  
aby pożreć moje ciało,  
nieprzyjaciele i wrogowie moi —  
oni potkną się i upadną.
- w. 3. *'im-tahaneh 'alaj mahaneh*  
*lo-'ijra' libbî*  
*im-taqûm 'alaj milhamah*  
*b'zo't 'anî bôteah.*  
(Choćby stanęło przeciw mnie wojsko,  
nie ulęknie się moje serce;  
choćby powstała przeciw mnie wojna,  
nawet wtedy będę ufał.
- w. 5. *kî jispenenî b'sukkoh b'jôm ra'ah*  
*jastirenî b'seter 'ahalô*  
*b'sûr j'erommenî.*  
(Bo mnie ukryje w swym szałasie w dniu nieszczęścia,  
schowa mnie w ukryciu swego namiotu,  
wyniesie mnie na skałę.)
- w. 10. *kî-'abî w'immi 'azabûnî*  
*waJhwh ja'asfenî.*  
(Choćby ojciec mój i moja matka mnie opuścili, to Jahwe mnie przyjmie).
- w. 13. *lûle' he'emantî lir'ôt b'tûb-Jhwh*  
*b'eres hajjîm.*  
(Wierze, iż ujrzę dobra Jahwe w ziemi żyjących).
- w. 14. *qawweh 'et-Jhwh hazaq w'ja ames libbeka*  
*w'qawweh 'et-Jhwh.*  
(Oczekuj Jahwe!  
Bądź mocny i niech utwierdzi twe serce,  
oczekuj Jahwe!).

## F. Psalm 62

- w. 2. *'ak 'el-ëlohîm dômijjah nafšî*  
*mimmennû j'šû'atî*  
(Tylko w Bogu jestem spokojny,

Od Niego pochodzi moje zbawienie).

- w. 3. 'ak-hu' sārūwīšū'atī  
 mišgabbī lo'-'emmōt rabbah.  
 (Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
 On twierdzą moją, więc się nie zachwieję więcej).
- w. 6. 'ak le'lohīm dōmmī nafšī  
 kī-mimmennū tiqwaī.  
 (Tylko w Bogu uspokój się, duszo moja,  
 Ponieważ od Niego pochodzi moja nadzieja).
- w. 7. 'ak-hu' sārī wīšū'atī  
 mišgabbī lo' 'emmōt.  
 (Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
 On twierdzą moją, więc się nie zachwieję).
- w. 8. 'al-'ēlohīm jīš'ē ūk'ōbōdī  
 sūr-'uzzi ūmahšī be'lohīm.  
 (U Boga zbawienie moje i moja chwala,  
 skała mego ratunku i schronienie moje jest w Bogu).
- w. 9. bīthū bō kol-'adat 'am  
 šifkū-'fana'w l'babkem  
 'elohīm mahaseh-šanū.  
 (Jemu zaufajcie, całe zgromadzenie ludu,  
 przed Nim wylejcie wasze serca;  
 Bóg jest schronieniem dla nas).

#### G. Psalm 131

- w. 2. 'im-lō' šiwwītī w'edōmamtī nafšī  
 k'gamul 'alē 'immō  
 kaggamul 'alaj nafšī.  
 (Zaiste, uciszyłem i uspokoiłem moją duszę,  
 jak dziecko u swej matki,  
 jak dziecko u mnie moja dusza).
- w. 3. jahel jīšra'el 'et-Jhwh  
 me'attah w'ad-'ōlam.  
 (Ufaj Izraelu w Jahwe  
 teraz i na wieki).

Powyższe zestawienie wyznań ufnościowych pozwala zaobserwować pewną prawidłowość. Każdy psalm posiadający mniej lub bardziej rozbudowane wyznanie ufności posiada co najmniej jedno, krótkie zdanie streszczające w sobie całą treść tego wyznania. Widać to na przykładzie Ps 11. W tym psalmie do wyznania ufności należy w. 1 oraz w. 7, a zwłaszcza jego ostatni fragment: „sprawiedliwi zobaczą Jego oblicze”. Wyznanie z w. 1: „U Jahwe się chronię...” jest pozbawione jakiegokolwiek komentarza co do motywu tego schronienia. Natomiast wyznanie ufności z w. 7 powołuje się na sprawiedliwość Jahwe oraz ufającego. Wyznanie ufności w w. 1 mające charakter ogólny, zostało w tym wypadku w w. 7 obdarzone komentarzem przez wskazanie na jeden z motywów ufności.

#### 2. FORMUŁY UFNOŚCIOWE

Aby poznać naturę poszczególnych wyznań ufnościowych, wskazać na ich ewentualne pochodzenie czy zależności, należy brać pod uwagę te wyznania, które mają charakter formuł ogólnych, dominujących w danym utworze. Są one następujące w poszczególnych psalmach:

4,4: Jhwh jīšma' b'qar'ēī (Jahwe wysłucha mojego wołania ku Niemu);

4,9: Jahwh l'badad labetah tōšībenī (ponieważ Ty jedynie, Jahwe, pozwlasz mi mieszkać bezpiecznie);

11,1: baJhwh hasīlī (u Jahwe się chronię);

16,1: kī-hasīlī bak (ponieważ chronię się u Ciebie);

- 16,5: 'attah tōmik gōrali (Ty sprawiasz, że mój los jest bezpieczny);  
 16,9: 'af-b<sup>e</sup>šari jškon labetah (bo nawet moje ciało będzie mieszkać bezpiecznie);  
 23,6: w<sup>e</sup>šabti bebēt-Jhwh (i będę mieszkał w domu Jahwe);  
 27,3: b<sup>e</sup>zo't 'ani bōteah (nawet wtedy będę ufał);  
 27,14a: qawweh 'el-Jhwh (oczekuj Jahwe);  
 27,14b: w<sup>e</sup>qawweh 'el-Jhwh (i oczekuj Jahwe);  
 62,8: ūmahši be'lohīm (i schronienie moje jest w Bogu);  
 62,9a: bithū bō (Jemu zaufajcie);  
 62,9b: 'ēlohīm mahaseh-lanū (Bóg jest schronieniem dla nas);  
 131,3: jahel jšra'el 'el-Jhwh (Ufaj Izraelu w Jahwe).

Jak widać z powyższego zestawienia, wyznanie ufności zawsze odnosi się do Jahwe. Tym, który wyznaje swoją ufność, najczęściej jest podmiot liryczny<sup>115</sup>, rzadziej natomiast bliżej nieokreśleni adresaci Psalmu<sup>116</sup>. Forma wyznania ufności jest dość zróżnicowana. Brzmi więc ono pozytywnie<sup>117</sup>, bądź negatywnie<sup>118</sup>; jako wezwanie do narodu (Ps 62,9a; 131,3), czy też jako utwierdzenie się w ufności wyrażonym w trybie rozkazującym (Ps 27,14; 62,6). Warto zwrócić uwagę na słowa, które są istotne w konstrukcji każdej formuły ufnościowej. Są to w kolejności psalmów:

4,4: š m <sup>e</sup>	27,3: b t h
4,9: b t h	27,14a: q w h
11,1: h s h	27,14b: q w h
16,1: h s h	62,8: h s h
16,5: t m k	62,9a: b t h
16,9: š k n; b t h	62,9b: h s h
23,6: j š b	131,3: j h l

Najczęściej powtarza się rdzeń *b t h* (4×), *h s h* (4×) oraz *q w h* (2×). Każdy z pozostałych rdzeni występuje tylko jeden raz. Formuły ufnościowe oparte na słowach zbudowanych z tego samego rdzenia można sprowadzić do jednej grupy. Stąd do grupy I ze rdzeniem *q w h* należą formuły z Ps 27,14a i 14b. Do tej samej grupy należy formuła z Ps 131,3 oparta na rdzeniu *j h l* ponieważ *j h l* jest synonimem *q w h*<sup>119</sup>. Do grupy II zawierającej formuły oparte na słowach pochodzących od rdzenia *b t h* należą Ps 4,9; 16,9. Ponadto należy tutaj włączyć formułę z Ps 23,6 opartą na rdzeniu *j š b*. Na taką możliwość wskazuje połączenie synonimicznego do *j š b* słowa *š k n* ze słowem utworzonym od *b t h* w Ps 16,9. Natomiast do grupy III należą formuły z rdzeniem *h s h*: Ps 11,1; 62,8,9.

Jeżeli chodzi o pozostałe formuły, mianowicie: Ps 4,4; 16,1; 16,5; 27,3 i 62,9a, to pierwsze trzy należy włączyć do grupy II. Formuły ufnościowe z Ps 4,4 i 4,9 pomimo różnego brzmienia, oddają tę samą myśl psalmu, którą jest ufne wyznanie, iż Jahwe wysłucha lamentującego i udzieli mu bezpiecznego mieszkania. Podobnie w wypadku Ps 16, formuły: „Ty sprawiasz, że mój los jest bezpieczny” (5), oraz: „ponieważ chronię się u Ciebie” (1) podporządkowane są formule z w. 9: „...moje ciało będzie mieszkać bezpiecznie”. Również formuły ufnościowe z Ps 27,3 jak i z Ps 62,9a należy omawiać w kontekście odpowiednich psalmów, a więc w grupie I dla Ps 27,3 i w grupie III dla Ps 62,9a.

<sup>115</sup> Ps 4,4,9; 11,1; 16,1,5,9; 23,6; 27,3,14; 62,8.

<sup>116</sup> Ps 62,9a; 131,3.

<sup>117</sup> Ps 4,4,9; 11,1,7; 16,1,5,9; 23,6; 27,3,5,10,13; 62,2,8,9b; 131,2.

<sup>118</sup> Ps 16,8; 23,1,4; 27,1,3a; 62,3,7.

<sup>119</sup> C. Westermann: *jhl* — warten. W: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. I. Hgb. E. Jenni - C. Westermann. München 1971 kol. 727.



Ostateczny podział poszczególnych formuł ufnościowych według odpowiednich grup wygląda następująco:

I. Ps 27,14a: *qawweh 'el-Jhwh* — (oczekuj Jahwe);  
 14b: *w'qawweh 'el-Jhwh* — (i oczekuj Jahwe);  
 131,3: *jahel jišru'el 'el-Jhwh* — (ufaj Izraelu w Jahwe).

Ponadto należy tutaj:

Ps 27,3: *b'zo't 'ani bôteah* — (nawet wtedy będę ufaj).

II. Ps 4,9: *Jhwh l'badad labetah* — (ponieważ Ty jedynie, Jahwe, pozwalasz mi mieszkąć bezpiecznie);

16,5: *'attah tōmik gōra'li* — (Ty sprawiasz, że mój los jest bezpieczny);

16,9: *'af-b'šarī jiškon labetah* — (bo nawet moje ciało będzie mieszkąć bezpiecznie);

23,6: *w'šabti bebēt-Jhwh* — (będę mieszkął w domu Jahwe).

Ponadto należą do tej grupy:

Ps 4,4: *Jhwh jišma' beqar'ī* — (Jahwe wysłucha mojego wołania ku Niemu);

16,1: *kī-ħasīti bak* — (ponieważ chronię się u Ciebie).

III. Ps 11,1: *baJhwh ħasīti* — (u Jahwe się chronię);

62,8: *ūmahšī be'lohīm* — (i schronienie moje jest w Bogu);

62,9b: *'ēlohīm mahaseh-lanū* — (Bóg jest schronieniem dla nas).

Do powyższych należy dołączyć:

Ps 62,9a: *biħū bō* — (Jemu zaufajcie).

Każda z powyższych grup formuł ufnościowych może być przedmiotem analizy filologicznej i egzegetycznej.

#### ZAKOŃCZENIE

Wyznania ufnościowe są integralną częścią psalmów lamentacyjnych. Ponieważ teoria o gatunkach literackich Psalterza zakłada stałość pewnych form literackich, dlatego zamiast analizować wyznania ufności w każdej lamentacji z osobna, można było ograniczyć się do rozpracowania utworów najbardziej typowych w tym względzie. W najbardziej pełnej i rozbudowanej postaci zawierają wyznania ufności tzw. psalmy ufnościowe. Ponieważ istniały wątpliwości co do ich przynależności gatunkowej, dlatego w rozdziale I przeprowadzono analizę porównawczą Ps 142 i Ps 4, tzn. typowej lamentacji jednostki oraz psalmu ufnościowego. Okazało się, że nie można w tym wypadku mówić o dwóch odrębnych gatunkach, lecz tylko o grupie psalmów ufnościowych wchodzących w skład gatunku lamentacji jednostki. Z kolei spośród kilku psalmów (Ps 3; 11; 16; 23; 27; 41; 62; 121; 131) wyodrębniono grupę psalmów ufnościowych: Ps 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131 (rozdział II). Te psalmy posiadają wiele cech wspólnych. Przede wszystkim łączy je podobny schemat, zwłaszcza jeżeli chodzi o ich strukturę literacką. W każdym z nich można wyróżnić wstępne wołanie do Jahwe, skargę, prośbę, wyznanie ufności. Szczególnie charakterystyczna jest rola wyznania ufności w omawianej grupie psalmów. O ile lamentacje ogólnie biorąc kładą szczególny nacisk na skargę i prośbę, to psalmy ufnościowe posiadają bardzo szeroko rozbudowane wyznanie ufności. W związku z powyższym następuje w psalmach ufnościowych również przesunięcie akcentu z treści lamentacyjnej w kierunku prośby przesyconej głęboką ufnością w Boga, który z pewnością przybędzie na ratunek. Psalmy: 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131 zostały więc uznane jako grupa reprezentatywna pod względem nauki o ufności dla całego gatunku lamentacji jednostki.

Na dalszym etapie wzięto jako przedmiot badań same wyznania ufności zawarte w wyżej wymienionych Psalmach (rozdział III). Badając strukturę literacką wyznań ufnościowych okazało się, że odznaczają się one pewnymi stałymi cechami. Owe pokrewieństwo nie sprowadza się tylko do wspólnoty treści, którą jest ufność, ale rozciąga się ono również na ich stronę formalną. Wyznania ufności w badanych psalmach zbudowane są w oparciu o specyficzne słownictwo i tworzą bardziej lub mniej rozbudowane, powtarzające się zwroty. Można mówić o istnieniu w omawianych psalmach kilku formuł ufnościowych, które sprowadzają się do trzech zasadniczych: 1. *qawweh (jahel) 'el-Jhwh* — „oczekuj Jahwe”; 2. *ki 'attah Jhwh labetah tōšibeni* — „Ty, Jahwe, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie”; 3. *mahsi be'lohim* — „chronię się u Jahwe”. Powyższe formuły ufnościowe mogą służyć jako punkt wyjścia dla dalszych badań nad ich pochodzeniem oraz ich teologiczną treścią.

#### DAS PROBLEM DER VERTRAUENSBEKENNTNISSE IN DEN INDIVIDUELLEN LAMENTATIONEN DES PSALTERS

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die Vertrauensbekenntnisse sind integrale Bestandteile der Lamentationspsalmen, besonders ihrer speziellen Gruppe, nämlich der Vertrauenspsalmen. Im ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes gelang es zu erweisen, dass die Vertrauenspsalmen hinsichtlich der Lehre vom Vertrauen als repräsentativ für die ganze Gattung der individuellen Lamentation gelten können. Es gehören zu ihnen die Psalmen 4, 11, 16, 23, 27, 62, 131. Sie bildeten die Grundlage für die Erforschung der literarischen Struktur der Vertrauenspsalmen. Es erwies sich, dass die Bekenntnisse des Vertrauens in den einzelnen Psalmen durch gewisse stetige Merkmale gekennzeichnet sind. Es sind dies weniger oder mehr ausgebaute Wendungen, die auf der Basis einiger sich wiederholenden Wörter entstanden sind. Man kann also von sogen. Vertrauensformeln sprechen, durch die drei Gruppen von Vertrauensbekenntnissen gebildet werden.

## ANALIZA LITERACKA PS 29

PRZYCZYNEK METODOLOGICZNY DO EGZEGEZY TEKSTÓW POETYCKICH  
STAREGO TESTAMENTU

G. von Rad stwierdził wprawdzie w swej *Teologii Starego Testamentu*<sup>1</sup>, że arcyzm poezji biblijnej jest ściśle związany z wiarą Izraela, ponieważ wiara wytwarza swój własny styl, ale nie sądził, by tę relację można było opracować naukowo.

Jednakże w ostatnim piętnastoleciu dokonał się tak wielki postęp na polu bliskich sobie, ale samodzielnych dyscyplin, jakimi są: filologia *sensu stricto*, językoznawstwo i nauka o literaturze, że można odwrócić twierdzenie von Rada i zapytać, czy badania nad stylem tekstu biblijnego nie mogą nas doprowadzić do głębszego zrozumienia wiary Izraela.

O ile badania ściśle filologiczne i rozróżnienie gatunków literackich weszły do kanonu dzisiejszej egzegezy biblijnej, o tyle odczuwa się brak tego pośredniego ogniwa, jakim jest szczegółowa analiza literacka. Na ogół dotychczasowe opracowania poezji biblijnej od strony formalnej obejmowały krytykę tekstu, ustalenie znaczeń trudniejszych wyrażań oraz zakwalifikowanie utworu do tego czy innego gatunku. Opierano się bowiem na supozycji, że „gatunek literacki” streszcza w sobie wszystkie wyniki analizy szczegółowej.

Tymczasem, jak wykazał np. L. Alonso-Schökel<sup>2</sup> lub M. Weiss<sup>3</sup>, domagając się „interpretacji totalnej”, nie zwalnia badacza tekstu poetyckiego od przeprowadzenia szczegółowej analizy jego wartości literackich. Funkcja estetyczna utworu działa tylko dzięki jego specyficznej organizacji formalnej, a ta z kolei jest na usługach przekazywanej treści. Tymczasem w praktyce egzegetycznej traktuje się biblijny tekst poetycki jak prozę, z wielką szkodą dla zrozumienia całej jego głębi.

Dokładnej analizy literackiej domaga się również sama struktura utworu poetyckiego. Jego elementy nie istnieją samodzielnie, ale wchodzi we wzajemne związki funkcjonalne. Każdy z nich winien być rozpatrywany nie sam

<sup>1</sup> G. von Rad: *Old Testament Theology*. Edinburgh 1968<sup>4</sup> s. 365.

<sup>2</sup> Por. L. Alonso-Schökel: *The Inspired Word*. New York 1965. Tenże: *Sobre el estudio literario del Antiguo Testamento*. *Biblica* 53(1972) s. 544—546.

<sup>3</sup> M. Weiss: *Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung*. *Biblica* 42(1961) s. 255—302.

dla siebie, ale ze względu na swą funkcję w kontekście całości. Rozróżnienie treści i formy jest jedynie zabiegiem analitycznym; w rzeczywistości obie te sfery stanowią nierozdzieloną całość. Z formy dowiadujemy się o treści; jakość formy decyduje o ładunku treści; sens filozoficzny czy teologiczny wypowiedzi odczytujemy z warstwy leksykalnej. Zasadniczy cel dociekań — poznanie utworu — osiąga się dopiero przez syntezę spostrzeżeń szczegółowych. Ta ponowna rekonstrukcja całości ukaże strukturę dzieła, umożliwiając dopiero hipotezę interpretacyjną<sup>4</sup>. Jeśli w łańcuchu kolejnych badań zabraknie ognia analizy literackiej, hipoteza interpretacyjna będzie niepełna.

Dotyczy to wszelkich tekstów poetyckich, ale szczególnie starożytnych, których zbadanie wymaga kontekstu historyczno-literackiego. Jeśli dany utwór biblijny nie zostanie szczegółowo zbadany pod względem literackim, nie da się wykazać jego podobieństwa lub braku analogii do innych dzieł biblijnych lub pozabiblijnych. Zwykle stosowane analogie czysto słownikowe są tu niewystarczające. Oczywiście, źródłem takiego podejścia jest fakt częstego posługiwania się tekstem biblijnym w przekładzie. Ale przez tłumaczenie ulega nieuchronnemu zagubieniu cała warstwa dźwiękowa oryginału, zwykle zmienia się rytm, a pozostają tylko słownikowe odpowiedniki wyrazów oryginału. Często zresztą trzeba je zmienić wobec wymogów składni i właściwości idiomatycznych danego języka.

A więc pierwszym założeniem literackiej analizy tekstu — to posługiwanie się oryginałem. Dalej, wyodrębnienie poszczególnych elementów utworu powinno uwzględniać wszystkie jego istotne składniki. W poezji należy do nich w pierwszym rzędzie stylistyka materiału dźwiękowego, zwana instrumentacją<sup>5</sup>. Dotyczy ona wartości efektów dźwiękowych, oraz zestroju intonacyjnego. W szczególności obejmuje naśladownictwo dźwiękowe czyli onomatopieję, metafory dźwiękowe czyli wrażenia wzrokowe i ruchowe oddane przez dźwięki, wreszcie symbolikę głosek, szczególnie interesującą w języku hebrajskim dzięki motywom kluczowym<sup>6</sup>. Rolę rymów w poezji biblijnej odgrywają serie aliterowane, w których sylaby akcentowane zaczynają się od tych samych głosek. Ma to oczywiście znaczenie dla wykrycia motywów kluczowych.

Stylistyka rytmu, drugi dział analizy literackiej, ma zasadnicze znaczenie nie tylko dla określenia gatunku literackiego danego utworu i jego pochodzenia, ale również dla rozmieszczenia akcentów i ustalenia intonacji, tak ważnych dla zrozumienia myśli. Rytmika psalmów od dłuższego czasu stanowi przedmiot kontrowersji. Upadła już teoria E. Sieversa i jego następców, utrzymujących, że każdemu akcentowi języka potocznego musi odpowiadać akcent metryczny. Dziś już wiadomo, że każdemu akcentowi metrycznemu musi odpowiadać akcent języka potocznego, ale nie odwrotnie<sup>7</sup>. Dla każdego gatunku, a może i utworu, trzeba ustalić jego własny wzorzec metryczny. Wzorzec ten odgrywa w poezji ważną rolę, ale szczególnie należy ją podkreślić w psalmach, ze względu na ich liturgiczny charakter, gdzie wchodziły w grę przeznaczenie do śpiewu chóralnego i względy mnemotechniczne.

Symptomatyczna jest również nieregularność metryczna; może oznaczać usz-

<sup>4</sup> Por. B. Chrzastowska, S. Wysłouch: Wiadomości z teorii literatury w analizie literackiej. Warszawa 1974 s. 18—23.

<sup>5</sup> R. Wellek, A. Warren: *Theory of Literature*. London 1956<sup>4</sup> s. 159.

<sup>6</sup> L. Alonso, Schökel: *Estudios de Poética Hebrea*. Barcelona 1963 s. 115.

<sup>7</sup> J. Kuryłowicz: *Studies in Semitic Grammar and Metrics*. Wrocław 1972 s. 204—205.

kodzenie tekstu, ale zachodzi zwykle tam, gdzie występuje imię Boże, lub gdy hagiograf pragnie wyeksponować daną wypowiedź.

Specyficznym zjawiskiem wersyfikacji hebrajskiej jest paralelizm członów. Sprzyja mu niechęć tego języka do przysłówków i przymiotników, co pozwala wyrazić myśl analogiczną lub antytetyczną za pomocą obrazów. Łączy się z tym zagadnieniem stylistyka synonimów i antonimów, mająca duże znaczenie dla wniosków teologicznych, a tkwiąca korzeniami w semantyce<sup>8</sup>.

Z kolei należy zbadać tropy stylistyczne, występujące w utworze; mogą to być porównania, epitety i metafory różnego rodzaju. W starszych utworach biblijnych występują najczęściej proste obrazy, w których należy wyróżnić aspekt obiektywny i subiektywny oraz określić ich funkcję w całości kompozycji.

Analiza literacka ma bowiem dopomóc do uchwycenia nie tylko zewnętrznej kompozycji utworu, czyli jego podziału na poszczególne części, ale przede wszystkim jego struktury wewnętrznej, wzajemnego stosunku poszczególnych elementów, który umożliwi autorowi obrazowe odtworzenie rzeczywistości w świetle własnego rozumienia i oceny<sup>9</sup>. Dlatego wszystkie zjawiska literackie, występujące w danym utworze, należy odnieść do jego celu; każdy obraz, każde porównanie czy metafora służy w nim do wypowiedzi podmiotu lirycznego.

Romantyzm przyzwyczaiał nas do traktowania liryki jako wyrazu uczuciowości autora. Ale podmiot liryczny w poezji biblijnej wyraża równie często swą wiarę, swe przekonania i filozofię życiową, dlatego też dla teologa każdy tekst natchniony, nawet najbardziej „poetycki”, ma wartość doktrynalną. Aby ją odkryć, trzeba odszyfrować ów poetycki kod. Spróbujmy to uczynić na przykładzie szczegółowej analizy literackiej Ps. 29. Jako jeden z najstarszych utworów psalterza, wymaga on zestawienia z analogiczną literaturą pozabiblijną. Ażeby móc tego dokonać, trzeba dokładnie ustalić jego cechy literackie.

Na pierwszym miejscu należy zbadać jego wartość dźwiękową, niepodzielne bogactwo oryginału, nie do przejścia przez najlepsze nawet tłumaczenie. Hebrajczycy bowiem, jako naród o typie wybitnie audytywnym, ze szczególną predylekcją stosowali efekty dźwiękowe. Utwory poetyckie naprzd wygłaszano lub śpiewano, a potem dopiero spisywano, i dlatego, jak partyturę, dla właściwego odbioru należy poezję hebrajską usłyszeć. Szczególnie wyraźnie występuje w osnowie Ps 29 onomatopeja. Siedmiokrotne *qôl*, dzięki swej zwięzłości i wybuchowemu *Kof*, oddaje suchy trzask piorunu i wprowadza atmosferę burzy, która krąży, zsyłając gromy w coraz to innym miejscu. Drugim „grzmiącym” dźwiękiem jest *Resz* (obecne w naszym „piorunie” i „gromie”), występujące 13 razy w sześciu wierszach (3—9), a posiadające specjalny ładunek onomatopeiczny w takich słowach, jak: *hir'im* (grzmi) w w. 3; *šober 'arazim* (druzgocze cedry) powtórzone dwukrotnie w w. 5; *wajjarqîdem* (wstrząsa) w w. 6. Natomiast w w. 7, jedynym, w którym brak „r”, zachodzi ciekawe zestawienie *Sade* i *Szin* w *hoseb 'eš*, oddających syk płomieni ognia. Realizm i artyzm tego opisu miał napewno motywację religijną, gdyż ta część psalmu była ongiś pogańskim hymnem ku czci boga burzy, Baal-Hadada.

Inną wartość dźwiękową przedstawia dwukrotne *jahil*, naśladowujące sko-

<sup>8</sup> J. F. A. Sawyer: *Semantics in Biblical Research*. London 1972 s. 2.

<sup>9</sup> W. Szyszkowski: *Analiza dzieła literackiego*. Warszawa 1959 s. 58.

wyt, oraz *j<sup>o</sup>holel* w w. 9, oddające przeciągłe stękanie łąni. Tu onomatopeja jest z kolei przydatna dla ustalenia przekładu ze spółgłoskowego tekstu hebrajskiego. Wprawdzie *TM*, a przed nim *LXX* opiewają: „Głos Jahwe sprawa, że łąnie rodzą i ogałaca lasy”, ale niektóre nowsze przekłady, idąc za *Psalterium Pianum*, wyrównują paralelizm, czytając *'ajjalôt* jako *'êlôt*, i uzyskując w ten sposób: „Głos Jahwe wstrząsa dębami i ogałaca korę z drzew”. Jednakże *jahil* dźwiękowo nie przypomina dudniącego drżenia i gwałtownych wstrząsów, a oddaje raczej skowyt przerażonych zwierząt, jak to zresztą rozumie *TM* i *LXX*.

Metafory dźwiękowe, oddające wrażenia wzrokowe i ruchowe, występują również w Ps 29. Kolejne obniżanie samogłosek i - a - u oddaje w dwóch orzeczeniach ruch skłaniania się ku ziemi: w *habû* w ofiarniczym gęście, w *hištahawû* — padanie na ziemię w hołdzie adoracji, może nawet z uwzględnieniem przyklęknięcia w trakcie tej czynności, przez zdwojenie sylaby środkowej: i - a - a - u.

*Wajjarqîdem* przez alternację samogłosek a - a - i - e osiąga złudzenie wstrząsów i podskoków, co w zestawieniu z twardymi r - q - d daje wrażenie trzęsienia ziemi. Krótkie i mocne *šober* oddaje uderzenie pioruna, wraz z jego dłuższym echem *waj<sup>o</sup>šaber* w następnym stychu. Tak samo urwany stych w. 7 dobrze naśladuje błyskawicę swoim *hoseb* i kończy się krótkim, jednosylabowym *'eš*, niespodziewanym wobec sąsiednich, dobrze rozbudowanych paralelizmów. *Jahil* przez swój kontrast samogłosek a - i, a jeszcze bardziej *j<sup>o</sup>holel* przez spiralę e - o - e i reduplikację, typową dla *Polelu*, wyobraża wijące się, konwulsyjne ruchy cierpiącego zwierzęcia, podkreślone przez czterokrotne *Lamed* w w. 9a. *wajjehêšef* może też oddawać szum strug ulewy lub szmer kropli deszczu, spadających na liście.

Najtrudniejszy do sprecyzowania, ale nader owocny w badaniach nad tekstem jest symbolizm dźwiękowy.

Nie zagłębiając się w symbolikę poszczególnych dźwięków (np. samogłoska „a” może służyć do przedstawienia szerokich przestrzeni, bezkresu wód w *majim*), pragnę zasygnalizować teorię „dźwięków kluczowych”.<sup>10</sup> Otóż w poezji hebrajskiej może zająć zjawisko przechodzenia dźwięków motywu przewodniego (w Ps 29 *kabôd*, *melek*, *šalôm*) w dźwięki kluczowe, występujące w innych wyrazach, często w sylabie akcentowanej. Sugeruje to podświadomości główny motyw, choć dźwięki te są rozsypane wśród innych wyrazów.

I tak spółgłoski *kabôd* powtarzają się w różnych zestawieniach w ww. 1—2 Ps 29, gdzie znajduje się 2 *Kaf*, 7 *Bet*, 3 *Dalet*. Występują one również w ww. 3b, 4 i 9c. Nie jest przypadkiem, że w tych właśnie stychach znajduje się pełne lub zaszyfrowane *kabôd*. Pozostałe stychy psalmu nie posiadają już tych głosek w takim zestawie, z którego można by utworzyć ten wyraz.

Obecność dźwięków kluczowych pomaga, choć nie jest oczywiście jedynym ani decydującym dowodem, w ustaleniu pierwotnej formy i pochodzenia jednostek tematycznych. Tak np. wyraz *šalom* występuje w całości, ale jest nadto „zaszyfrowany” w dwóch ostatnich wierszach Ps 29. Słowo to, tak charakterystyczne dla tradycji jerozolimskiej, wskazuje na późniejsze pochodzenie tej części psalmu.

Dźwięki kluczowe nie są wcale zjawiskiem powszechnym w poezji hebraj-

<sup>10</sup> Por. L. Alonso-Schökel: Estudios, jw. s. 114.

skiej, ale tam, gdzie występują, np. u Izajasza (4,11.16; 41,6—7)<sup>11</sup> są zjawiskiem wysoce symptomatycznym. W Ps 29 pojawiają się tylko w pierwszych i ostatnich stychach oraz w kilku oderwanych środkowych, co wskazuje na inne ich pochodzenie; jest to argument użyteczny przy studium utworów anonimowych, jakimi są psalmy i większość dawniejszej poezji biblijnej.

Powtórzenie dźwięków wynika oczywiście z samej struktury paralelizmu klimatycznego. Za symptomatyczne trzeba więc uważać jedynie te repetycje, które występują niezależnie od budowy klimaktycznej. W Ps 29 są to przede wszystkim powtórzenia imienia Jahwe (aż 18 razy), oraz siedmiokrotne *qôl*, symbolizujące pełnię i nieskończoność mocy Boga.

Powyższa, bardzo zresztą pobieżna analiza dźwiękowa wykazuje więc, że symbolika dźwięku pojawia się wyłącznie we wstępie i zakończeniu Ps 29, onomatopeja zaś wyłącznie w części środkowej. Metafory dźwiękowe występują w całym psalmie.

Na temat stylistyki rytmu Ps 29 trwa od dawna ożywiona dyskusja, ponieważ system metryczny tego utworu odbiega od wzorca hebrajskiego. Jest to jeden z najsilniejszych dowodów na obce pochodzenie psalmu. Według niektórych uczonych Ps 29 wykazuje podobieństwo do rytmiki epiki ugaryckiej<sup>12</sup>, według innych jest to dawne metrum liturgiczne<sup>13</sup>. Wydaje się jednak, że w zakresie rytmu można bezpiecznie przyjąć wpływy kananejskie, o przemiennej ilości akcentów, skontrastowanych w pierwszym i drugim hemistychu wiersza. Zjawisko to nie zachodzi w poezji rdzennie hebrajskiej.

Specyficzny paralelizm Ps 29 określono ogólnie nazwą paralelizmu klimaktycznego<sup>14</sup>, ale bardziej wnikliwa analiza wykazuje, że występują tu dwie odmiany paralelizmu. Jedną można przedstawić według schematu: ABC — ABD, np.:

w.4 Głos Jahwe — to wielka potęga  
 A B C  
 Głos Jahwe — to blask dostojenstwa  
 A B D

Graficznie paralelizm ten przybiera formę poziomych „widełek”. Drugi typ paralelizmu, na który nie zwrócono chyba dotąd uwagi, odpowiada schematowi CAB — ABD, np.:

w.3 Głos Jahwe nad wodami  
 C A B  
 Jahwe nad wodami Odmętu  
 A B D

lub też CAB — BAD w w. 5. Graficznie ten układ można ująć w formie litery „Y”.

Osnowa psalmu przedstawia piękny przykład budowy anaforycznej; każdy wiersz rozpoczyna się, na sposób litanii, od słów *qôl JHWH*, a drugi stych, w całym prawie psalmie, od *JHWH*. Podmiotem zdania jest zawsze „głos Jahwe” lub „Jahwe”. Odrębności typu „widełek” i „Y” pozwalają wyróżnić środkową część psalmu, co pokrywa się ze spostrzeżeniami na temat materiału dźwiękowego psalmu. Właściwości stylistyczne, omówione dotąd, pozwalają już wyróżnić mniejsze jednostki w utworze, ale jeszcze bogatszego materiału dostarczy analiza obrazów.

<sup>11</sup> Tamże, s. 115.

<sup>12</sup> H. Ginsberg, F. Cross; M. Dahood.

<sup>13</sup> B. Margulis.

<sup>14</sup> H. J. Kraus: Psalmen. Neukirchen — Vluyn 1972<sup>4</sup> s. XXXI.





świątynia, pałac Jahwe. Oba te obrazy dotyczą więc tradycji liturgicznych. Natomiast osnowa psalmu (w.3—9) stanowi realistyczny opis burzy. Gdyby skroślić imię Boże i zastąpić „głos” „gromem”, otrzymałoby się relację ze zjawisk czysto naturalnych. Wzmianka o cielątku i młodym bawole zdradza agrarne pochodzenie opisu. Jest zrozumiałe, że rolnik obserwuje bacznie zjawiska atmosferyczne, od których jest zależny, zwłaszcza w warunkach Bliższego Wschodu.

Analiza subiektywnego aspektu obrazów Ps 29 wykazuje, że autor wstępu i zakończenia posiada wielką wrażliwość na *mysterium numinosum et fascinosum*. Opis wyraża uwielbienie, może nawet ekstazę wobec wizji świętości Jahwe. Zakończenie psalmu ma ton spokojniejszy i odznacza się ufnością w opiekę Jahwe oraz poczuciem bezpieczeństwa. Oba te obrazy dotyczą rzeczywistości wewnętrznej, duchowej, nieuchwytnych zmysłami. Istotnie dostrzeżalna może tu być jedynie świątynia i lud Jahwe.

Opis burzy różni się od powyższych diametralnie. Autor jest mocno uwrażliwiony na efekty słuchowe; w każdym wierszu stosuje onomatopieję, prawie każdy czasownik wyraża tu ruch. Mimo tak wrażliwych zmysłów nie jest czuły na efekty wzrokowe: nie notuje ani barw, ani natężenia światła, co dziwi w opisie burzy. Nagromadzenie silnych efektów może wzbudzić lęk u słuchacza. Wynika z tego, że autor osnowy psalmu jest wrażliwszy na aspekt *mysterium tremendum*, niż na subtelniejsze *fascinosum*, co jest wskazówką o pierwotniejszym pochodzeniu tekstu. Brak tu relacji człowieka do Boga, jest tylko obserwacja zjawisk natury, zanotowana w sposób możliwie wyrazisty; brak też wysublimowanych przeżyć religijnych, które występują we wstępie i zakończeniu psalmu.

Rozważania czysto stylistyczne doprowadzają więc do wniosku, że Ps 29 nie jest monolitem ani dziełem jednego autora. Można w nim wyróżnić inne pochodzenie, sposób pisania i cele poszczególnych części. Mogłoby się nawet zdawać, że poza imieniem Jahwe nie mają one ze sobą związku.

Wyróżnienie tych pierwotnych części składowych jest potrzebne dla trzech dalszych etapów badań nad tekstem. Pierwszy, to zbadanie analogicznych tekstów przedizraelskich i biblijnych, podobnych do Ps 29 pod jakimś względem, formalnie lub treściowo. Zestawienie takich miejsc i porównanie ich z naszym tekstem pozwoli na ustalenie kontekstu literackiego i sytuacyjnego utworu, a co za tym idzie, jego pochodzenia. Następnie trzeba rozważyć możliwości opracowania i kolejnych redakcji tekstu, odwołując się stale do analizy szczegółowej, która dostarczyła cennych danych, dotyczących podobieństw i rozbieżności jednostek tematycznych. Prześledzenie historii redakcji doprowadza nas do gotowego dzieła, jakim jest utwór w tej postaci, jaka do nas dotarła. Ostatnim etapem badań literackich będzie rozważenie utworu jako całości, jego struktury totalnej, wyrażającej się w tym, co nazywamy „gatunkiem literackim”. Ale ta ogólna nazwa nie mówi nam jeszcze nic o konkretnych celach i tendencjach autora. Trzeba je teraz odnieść do całości, a nie, jak dotąd, do poszczególnych jednostek tematycznych, na które rozbiła całość utworu szczegółowa analiza literacka. Mamy obecnie do czynienia z redaktorem całości, którego dzieło — często końcowy produkt kilku stuleci tradycji — jest utworem natchnionym. I dlatego dopiero teraz można przystąpić do właściwej egzegezy tekstu, podbudowanej solidnie przez szczegółową analizę literacką. Że jest ona konieczna, dowodzi *Dei Verbum*, domagając się, by „zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na spo-

soby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą". (KO 12).

Szczegółowa analiza literacka jest więc warunkiem *sine qua non* opracowania poetyckiego tekstu biblijnego, gdyż, jak mówi *Dei Verbum*, „całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych, czy prorockich, czy w poetyckich”. A nasze badania mają przecież tę prawdę na celu.

## THE LITERARY ANALYSIS OF PSALM 29

### SUMMARY

Although strict philological research and the classification of literary genres is fully recognized in modern biblical exegesis, there is felt a lack of detailed literary analysis. This applies especially to biblical poetry, whose form conveys meaning quite specifically. The structure itself of a poetic work requires a detailed literary analysis, because its elements enter into reciprocal functional relations. The principal aim of research is to become intrinsically acquainted with the work in question, which can be accomplished only by the synthesis of detailed observations. If in the chain of successive studies the link of detailed literary analysis is missing, the interpretative hypothesis will be incomplete. This applies especially to ancient texts which must be examined in the light of related biblical and extra-biblical works. This is possible only after having precisely determined the literary profile of the text under study.

The detailed stylistic and structural analysis of Ps 29 has served here as an example. In the first place it is concerned with the orchestration, which includes onomatopoeia, sound metaphors and sound symbols. The latter are particularly interesting in Ps 29 because of its key motives.

It is necessary next to determine the rhythmic pattern of the poem, which allows us to classify the work and often shows its origin. Metrical irregularities may point to the corruption of the text or even to the ideas stressed by the biblical author. The anaphoric Psalm 29 offers interesting examples of climactic parallelism, whose two varieties have not until now been described.

The figures of speech which ought to be next examined are comparisons, epithets and metaphors of all kinds. In the older biblical texts, as exemplified by Ps 29, they are usually simple images, whose objective and subjective aspect determines their function in the total composition.

The author of a biblical lyric expresses not so much his feeling as his faith, his convictions and life philosophy. That is why every inspired poem possesses doctrinal value, and to discover it it is necessary to decipher its poetic code.

## PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI HYMNÓW O SYJONIE

Treść: Wstęp. 1. Liczba hymnów o Syjonie. 2. Wypowiedzi hymnów o Syjonie. 3. Interpretacja hymnów o Syjonie. Zakończenie. Résumé.

## WSTĘP

Wśród hymnów Psalterza ogólnie wyróżnia się osobną grupę, określoną przez Gunkela nazwą pieśni o Syjonie (*Zionslieder*)<sup>1</sup>. Istotną cechą tych hymnów jest to, że jak przedmiotem czci w hymnach zwyczajnych, który Psalmiści zalecają wielbić Jahwe jako Stwórcę, Zbawcę czy Król<sup>2</sup>, tak tu znów przedmiotem jest Syjon, stolica królestwa Dawidowego i miejsce pobytu arki przymierza, największej świętości Izraela.

Hymny o Syjonie stanowią przedmiot zainteresowania współczesnej bibliistyki. Jednych uczonych interesuje bliższe zapoznanie się tą grupą hymnów, a zwłaszcza jej liczbą, innych zaś interesuje raczej sama treść pochwał Syjonu, zawarta w tych hymnach, a wreszcie jeszcze innych uczonych zajmuje interpretacja tych pochwał Syjonu. Zastanawiają się nad tym, czy znajdujące się w tych hymnach pochwały Syjonu mają na względzie Syjon współczesny Psalmistom jako miejsce, z którego spływały na naród różne łaski Boże, czy też przeciwnie Psalmiści w hymnach o Syjonie wybiegają myślą w przyszłość i wychwalają Syjon czasów mesjańskich, jako stolicę króla mesjańskiego, kiedy to Syjon stał się źródłem łask, które spłyną na całą ludzkość i na całą ziemię, czy wreszcie te hymny o Syjonie są jedynie paralelą do pochwał różnych gór przez różne narody współczesne autorom tych Psalmów.

Przedmiotem, którym się pragniemy obecnie zainteresować, jest właśnie interpretacja pochwał Syjonu, jakie się mieszczą w tych hymnach o Syjonie. Zajęcie jednak wobec tego problemu krytycznego stanowiska domaga się, abyśmy wpieryw zajęli stanowisko wobec dyskutowanej liczby hymnów o Syjonie (1), czy zawartości treściowej ich wypowiedzi (2), czy wreszcie ich dotychczasowej interpretacji (3).

<sup>1</sup> H. G u n k e l: Einleitung in die Psalmen. Göttingen 1966<sup>2</sup> s. 50, 80 n.

<sup>2</sup> Moje opracowanie tych psalmów ukaże się drukiem w pracy zbiorowej pt. *Królestwo Boże w Piśmie św.* jako II tom serii: Obietnica i Wykonanie, nakładem Towarzystwa Naukowego KUL.

## 1. LICZBA HYMNÓW O SYJONIE

Jeśli idzie o odpowiedź na pierwsze pytanie, a mianowicie, które hymny należy zaliczyć do pieśni o Syjonie, to sam H. Gunkel nie dał w tej sprawie zdecydowanej odpowiedzi, gdyż po wyliczeniu spośród hymnów sześć pieśni o Syjonie, a mianowicie Ps 46, 48, 76, 84, 87 i 122 zaraz dodaje, że i Ps 132 aczkolwiek nie ma formy hymnu, to jednak z racji swej treści może być zaliczony do pieśni o Syjonie<sup>3</sup>. Również późniejsi uczeni wahają się w dokładnym określeniu hymnów przynależnych do pieśni o Syjonie. Trudno w tym krótkim referacie szczegółowo wymieniać różne opinie współczesnych uczonych w tym względzie. I tak J. Schreiner<sup>4</sup>, G. Wanke<sup>5</sup> sądzą, że Ps 46 jest raczej pieśnią ufności narodu izraelskiego w Jahwe, niż hymnem wielbiącym Syjon, zaś A. Gonzalez<sup>6</sup> podobny sąd wypowiada o Ps 48. A. Weiser<sup>7</sup> z 6 hymnów gunkelowskich wykreśla z pieśni o Syjonie Ps 87 i 122, a zalicza do tej grupy kilka innych Psalmów, jak: kilka nowych 102, 130 i 147. Jest to jednak nieuzasadniona opinia, gdyż Ps 102 i 130 należą do Psalmów lamentacyjnych jednostki, a Ps 147 należy wprawdzie do hymnów, ale raczej do hymnów wielbiących Jahwe niż Syjon, który jest tu wprawdzie wspomniany, ale nie jako przedmiot wielbiony przez Psalmistę, ale jako podmiot, który winien wielbić Boga (por. w.12).

Zresztą Syjon czy Jerozolima występuje i w innych Psalmach, czy to w tzw. Psalmach pielgrzymów (tj. Ps 120—134), czy to w lamentacjach jednostki (Ps 51, 69, 102), czy narodu (Ps 74, 126, 137), czy w Psalmach ufności narodu (Ps 125, 129), czy wreszcie w Psalmach dziękczynnych jednostki (Ps 9), czy narodu (Ps 63). Przedmiotem uwielbienia jest Bóg na Syjonie, do którego pielgrzymi wstępują, aby mu dziękować, prosić o pomoc dla narodu. W psalmach zaś królewskich mowa jest o królu (Mesjaszu), a jeśli jest Syjon wspomniany, to tylko ze względu na tego właśnie króla, który na namiestnika Jahwe został namaszczony na Syjonie (Ps 2,10). Nas zaś interesują jedynie pochwalne wypowiedzi hymnów Psalterza, zwrócone bezpośrednio do Syjonu. Przy takim założeniu należy pieśni o Syjonie jedynie i wyłącznie szukać w hymnach Psalterza. Następnie trzeba mieć wiele zaufania do opinii Gunkela, który wyróżnił wśród hymnów 6 pieśni o Syjonie. Możemy jedynie nie zaliczać za Gunkelem Ps 132, gdyż nie jest to hymn na cześć Syjonu, ale psalm królewski, gdzie jest mowa o Syjonie jedynie przez wzgląd na jego charakter jako stolicy króla, którym się ów Psalm zajmuje. Nie można za niektórymi uczonymi mieć takich zastrzeżeń odnośnie hymnów 46, 48 czy 122, gdyż aczkolwiek nie są one wyłącznie hymnami na cześć Syjonu, to jednak pewne części tych hymnów mają charakter hymnów na cześć Syjonu (Ps 46,5—8 czy Ps 48,3, względnie Ps 122,6—9). Co się tyczy kwestionowanego hymnu 67 jako pieśni o Syjonie, to trzeba zaznaczyć, że i tutaj hymniczny charakter pieśni o Syjonie mają tylko pewne wersety tego psalmu, jak w. 2,

<sup>3</sup> H. Gunkel: Einleitung, jw. s. 81: „Die Stiftung des Heiligtums und zugleich des Königshauses hat zum Inhalt der eigentümliche Ps 132, der zwar keine hymnischen Formen enthält über Zion aber den Zionsliedern zu vergleichen ist”.

<sup>4</sup> J. Schreiner: Zion-Jerusalem Jahwes Königssitz. München 1963 s. 220.

<sup>5</sup> G. Wanke: Die Zionstheologie der Korachiten. Berlin 1966 s. 4 nn.

<sup>6</sup> A. Gonzalez: El libro de los Salmos. Barcelona 1966 s. 30, 222.

<sup>7</sup> A. Weiser: Die Psalmen. Göttingen 1966<sup>7</sup>.

1b, 4b, 5b, 7,3, a zaś pozostałe są znów wypowiedzią Bożą o przynależności różnych ludów do Syjonu (w. 4b. 6b. 4a. 5a).

Toteż słusznie do pieśni o Syjonie należy zaliczyć za Gunkelem następujące hymny Psalterza 46, 48, 76, 84, 87 i 122. Taką też opinię w tej sprawie reprezentują tacy współcześni uczeni, jak H. J. Kraus<sup>8</sup>, G. Castellino<sup>9</sup> i L. Sabourin<sup>10</sup> i inni.

## 2. WYPOWIEDZI HYMNÓW O SYJONIE

Po ustaleniu znaczenia terminu pieśni o Syjonie należy chronologicznie omówić teraz hymniczne wypowiedzi tych sześciu psalmów o Syjonie.

Problem czasu powstania hymnów o Syjonie jest trudny do rozwiązania i wymagałby specjalnych studiów nad tymi sześcioma hymnami, a przynajmniej przebadania literatury dotyczącej wyróżnionych 6 hymnów, tj. 46<sup>11</sup>, 48<sup>12</sup>, 76<sup>13</sup>, 84<sup>14</sup>, 87<sup>15</sup> oraz 122<sup>16</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że obecnie ścierają się ze sobą dwie opinie, z których jedna reprezentowana przez takich uczonych, jak H. J. Kraus<sup>17</sup>, M. Dahood<sup>18</sup> utrzymuje, że pieśni o Syjonie powstały gdzieś za czasów Ezechiasza po klęsce Sennacheryba pod murami Jerozolimy w 701 r., czyli przed niewolą, zaś druga opinia reprezentowana przez G. Fohrera<sup>19</sup>, który znów utrzymuje, że hymny o Syjonie powstały po niewoli, gdyż są zależne treściowo od pism proroków, jak Iz (8,9; 17,12 nn; 33,17—24; 59,15b—20), czy Ez (6,7; 11,10). Ponieważ obie opinie na ogół w tym samym czasie umieszczają powstanie hymnów o Syjonie, choć się różnią w określeniu tego czasu, możemy przystąpić do równoczesnego omawiania hymnicznych wypowiedzi o Syjonie wszystkich tych 6 hymnów.

Jak w omawianiu przynależności hymnów do pieśni o Syjonie, czy ich czasu powstania, byliśmy zmuszeni ograniczyć się do rzeczy istotnych, tak też ze względu na szczupłe ramy niniejszego artykułu i omówienie pochwalnych wypowiedzi w tych hymnach o Syjonie, jesteśmy zmuszeni ograniczyć do najważniejszych wypowiedzi, z których jedne dotyczą tego czym jest Syjon dla Boga, a drugie czym jest Syjon dla ludu Bożego.

Ps 46,5 i 87,3 nazywa Syjon miastem Bożym, zaś Ps 48,2 miastem Boga

<sup>8</sup> H.-J. Kraus: Psalmen. Bd 1. Neukirchen 1966<sup>3</sup> s. LIV.

<sup>9</sup> G. Castellino: Libro dei Salmi. Roma 1955 s. 615.

<sup>10</sup> L. Sabourin: The Psalms. T. I. New York 1969 s. 230.

<sup>11</sup> O. Eissfeldt: Psalm 46. Kleine Schriften IV. Tübingen 1968 s. 8—11. H. Junker: Der Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreuen (Ps 46,5). *Biblica* 43/2/1962 s. 197—201; H. Kruse: Fluminis impetus lactificat civitatem Dei. *Verbum Domini* 27(1949) s. 23—27.

<sup>12</sup> M. Dahood: The language and Date of Psalm 48. *The Catholic Biblical Quarterly* 16(1954) s. 15—19. L. Krinetski: Zur poetik und Exegese von Psalm 48. *Biblische Zeitschrift* 4(1960) s. 70—97. J. Morgenstern: Psalm 48. *Hebrew Union College Annual* 16(1941) s. 1—95.

<sup>13</sup> O. Eissfeldt: Psalm 76. *Theologische Literaturzeitung* 82(1957) s. 801—809.

<sup>14</sup> L. Grollenberg: Post-Biblical herût in Ps LXXXIV, 11. *Vetus Testamentum* 9(1959) s. 311—312. R. J. Tournay: Les Psaumes complexes. *Revue biblique* 54(1947) s. 521—542.

<sup>15</sup> E. Beaucamp: Le problème du Psaume 87. *Studi Bibliici Franciscani, Liber Annuus* 13(1963) s. 53—75.

<sup>16</sup> F. Horst: Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments. *Evangelische Theologie* 16(1956) s. 49—75.

<sup>17</sup> H.-J. Kraus, jw. s. 341.

<sup>18</sup> M. Dahood: Psalms. T. I. New York 1966 t. I s. 349; E. Sellin — G. Fohrer: Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1965<sup>10</sup> s. 312 nn.

<sup>19</sup> Por. S. Zimmer: Zion als Tochter, Frau und Mutter. München 1959.

i wielkiego króla. Obie nazwy mają swe źródło, jak znów wyjaśniają dwa inne hymny o Syjonie, a mianowicie Ps 76,3 i Ps 87,2 w tym, że Jahwe wybrał Syjon na miejsce swego pobytu. Wybór nastąpił za króla Dawida, kiedy to z Kiriath-Jearim nastąpiło przeniesienie na Syjon arki przymierza i umieszczenie jej w zbudowanym specjalnie namiocie (por. 2 Sm 6, Ps 24,7—10, 132). Za czasów Salomona, jak wiemy z 1 Krl 8,11, po umieszczeniu arki przymierza w zbudowanej przez niego świątyni, wówczas „chwała Jahwe napęliła dom Jahwe”. To przekonanie, że na Syjonie Jahwe obrał sobie mieszkanie, leży u podstaw tęsknoty autora hymnu o Syjonie (Ps 84,2) do świątyni Bożej, co tak wyraził:

„Jak miłe są mieszkania Twoje, Jahwe zastępów!  
Dusza moja pragnie i tęskni do przedsieni Jahwe.  
Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego”.

Naukę wybrania Syjonu przez Boga wyraził autor Ps 87,2b jako specjalną miłość. Tenże sam Psalmista określa jeszcze Syjon jako matkę<sup>20</sup>, tj. ojczyznę wśród wszystkich narodów rozprósnionego Ludu Bożego. Wszyscy sprawiedliwi gdziekolwiek by się narodzili faktycznie, to jednak prawnie urodzili się na Syjonie i do Syjonu są przynależni (Ps 87,4—6). Jak u Iz 56,4 nn. tak i tu jest zapewne mowa o prozelitach, którzy na Syjonie otrzymali „prawo obywatelstwa”, ale trzeba dodać, że u Iz 55 nn. są wypowiedzi, które mówią o licznych potomstwie Jeruzalem w czasach ostatecznych. Tu dzieci Syjonu oznaczają także i pogan, którzy się do Izraela przyłączają (por. Iz 49,20 nn. 66,7 nn.). Dlatego zachodzi pytanie, czy i autor Ps 87,5 nie zapowiada tu Syjonu czasów ostatecznych, kiedy to nowotestamentowa społeczność w Syjonie będzie upatrywać swoją matkę (Gal 4,26; por. Flp 3,20; Obj 21)<sup>21</sup>.

Następstwem tego zamieszkania Jahwe na Syjonie jest jego niezwyciężoność i jego bogactwo.

Niezwyciężoność Syjonu podkreśla wiele hymnów o Syjonie. Może najsilniej wyraża ją autor Ps 46,6, gdzie tak czytamy o mieście Bożym na Syjonie:

„Bóg jest w jego wnętrzu, nie zachwieje się,  
Wspomoże je Bóg o brzasku dnia”.

Nie ma wątpliwości, że obecność Boża jest tym, co tak umacnia miasto Boże, że nie go nie zdoła zachwiać. Wyraźnie to wynika z drugiego stychu, gdzie jest zaznaczone, że ta pomoc Boża przyjdzie o brzasku dnia (hebr. *lifnôt boqer*, czyli przed świtem)<sup>22</sup>. Być może, że Psalmista wspomina tu o jakiejś pomocy udzielonej Syjonowi rano, gdy to zwyczajnie nieprzyjaciele przygotowali się do specjalnego napadu na Syjon (por. 2 Krn 20,1). Podobną myśl o niezwyciężoności Syjonu porusza Iz 33,20—21, a gdzie indziej tenże prorok zaznacza, że poniosą klęskę wszystkie narody, które odważą się walczyć przeciwko górze Syjon (29,7). O klęsce wrogów Syjonu wspominają także autorzy hymnów o Syjonie (46,9 czy 48,5 czy 76,5—8). Szczególnie w żywych kolorach kreśli autor ostatnio wspomnianego hymnu niezwyciężoność Syjonu i klęski jego wrogów. Oto ważniejsze fragmenty obu tych idei:

<sup>20</sup> Tamże, s. 284.

<sup>21</sup> Por. G. E. Closen: *Prophetia quaedam de Regno Dei Psalmus 87/86. Verbum Domini (=VD) 14(1934) s. 231—240.*

<sup>22</sup> J. Ziegler: *Die Hilfe „am Morgen”*. W: *Alttestamentliche Studien*. Bonn 1950 s. 281—288.

„Tam łamie ogniste strzały łuku,  
Tarczę i miecz, oraz zbroję... (w.4)  
Ograbieni zostali o odważnym sercu  
I śpią snem swoim,  
A wszystkich wojowników mocnych nie znaleziono” (w.6).

Pod Syjonem zostali ograbieni ci, którzy spodziewali się, że sami ograbią to, co się na tym miejscu znajdowało. Jedni z nich pomarli, inni popadli w dziwną martwość i utratę waleczności, aby atakować miasto Boże.

Jest rzeczą zmienną, że to niezwykłość Syjonu w hymnach o Syjonie jest zawsze wiązana z mocą Jahwe, który na tej górze przebywa. Wyraźnie to stwierdza autor Ps 76,7, zaznaczając:

„Przez groźne Twe słowo, Boże Jakuba  
Poginęły wozy i konie”.

A zatem Syjon nie miał tej niezwykłości sam z siebie, ale miał ją od Boga. Toteż, gdy za czasów Jeremiasza opacznie niektórzy Izraelici sądzili, że trzykrotne powtarzania: „świątynia Jahwe” zdoła ich ocalić mimo licznych wykroczeń moralnych, to prorok<sup>23</sup> przypomina zniszczenie sanktuarium w Szilo, aby dobrze zrozumieli naukę o niezwykłości Syjonu (7, 4-7).

Syjon jest wielbione w omawianych hymnach nie tylko jako miasto niezwykłe, ale też jako miasto, z którego na świat spłynie wielkie bogactwo łask. Ps 46 wyraża tę ideę przy pomocy metaforycznego obrazu rzeki, „której fale rozweselają miasto Boże” (w. 5). Takie znaczenie mają wody 4 rzek rajskich w Rdz 2,10. Przy pomocy obrazu źródła wypływającego spod progu ołtarza świątyni, które później staje się rzeką, przedstawił prorok Ezechiel (47,1-12) jako błogosławieństwa, które ze Syjonu spłyną na świat.

W ten sam sposób i prorok Joel przedstawił dobra mesjańskie, jakie w czasach ostatecznych staną się udziałem ludu Bożego, mówiąc: „I stanie owego dnia, że góry moszczem ociekać będą, a pagórki mlekiem opływać. I wszystkie strumienie judzkie napelnią się wodą, a z domu Jahwe wypłynie źródło, które napełni dolinę Szittim” (4,18). Tę samą myśl niemal w ten sam sposób wyraził prorok Zachariasz (14,8), mówiąc, że wody żywe wypłyną z Jerozolimy i część tych wód popłynie w kierunku morza wschodniego, a część w kierunku morza zachodniego i tak będzie w lecie i w zimie”. Tym się tylko różni przytoczony tekst Zachariasza, że gdy Izajasz czy Joel mówią o wodzie, która wypłynie ze świątyni, Zachariasz znów mówi o wodzie, która wypłynie z Jerozolimy, czyli ze Syjonu<sup>24</sup>. Gdy się tedy uwzględni teksty prorocze zapowiadające pod obrazem wody wypływającej z świątyni, czy z Syjonu dobra czasów eschatologicznych, to samo się narzuca, że o tym bogactwie dóbr mówi i autor Ps 46,5. Tym samym obrazem posłużyły się i autor Apokalipsy, gdy przedstawia w 22,1 dobra nowej ekonomii zbawienia: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca, jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka” (22,1).

Mamy w hymnach o Syjonie jeszcze wiele innych określeń tej góry, które tu trudno wszystkie omawiać, gdyż trzeba by komentować wszystkie te hymny. Tu tylko jeszcze ograniczymy się do wyliczenia przynajmniej kilku wypowiedzi hymnicznych o tej górze. Należą tu takie, jak iż jest ona rozkoszą, czy radością całej ziemi (Ps 48,3), górą pięknie się wznoszącą (48,3), warow-

<sup>23</sup> Por.: L. Stachowiak: Księga Jeremiasza. Poznań 1967 s. 160 nn.

<sup>24</sup> J. Homerski: Księga Zachariasza. W: Księgi Proroków Mniejszych. Poznań 1966 s. 449. Por. P. H. Raymond: L'eau, sa vie et sa signification. Supplements to Vetus Testamentum ed. by the Board of the Quarterly 6. Leyden 1958 s. 239.

nym grodem (Ps 46,8.12; 48,4), centrum Izraela (Ps 122) i centrum ludu Bożego znajdującego się na całym świecie, w Egipcie czy w Babilonii (Ps 87,5).

### 3. INTERPRETACJA HYMNÓW O SYJONIE.

Kolejno należy obecnie przystąpić do najważniejszej sprawy w tym studium, a mianowicie jakie znaczenie należy dać tym różnym pochwałom Syjonu. Wśród uczonych nie ma zgodności w odpowiedzi na to pytanie. Gdy jedni sądzą, że hymny dotyczą Syjonu, jako stolicy religijnej i narodowej Izraela z czasów powstawania tych hymnów (interpretacja historyczna), to inni znów sądzą, że hymny przede wszystkim opiewają Syjon czasów eschatologicznych, analogicznie, jak to mają czynić i psalmy królewsko-mesjańskie (interpretacja eschatologiczna). Ostatnio ma wielu zwolenników interpretacja kultyczna, której reprezentanci utrzymują, że hymny o Syjonie są pochwałami na cześć Jahwe, a które Izraelici śpiewali podczas dorocznych uroczystości.

Interpretacja historyczna była powszechnie przyjęta przez zwolenników szkoły krytyczno-literackiej XIX w., choć jej nie brakowało przedstawicieli w starożytności i w czasach ostatnich. Tłumacze LXX zdają się być jej zwolennikami, gdyż aż trzem hymnom o Syjonie dali tytuł: *pros ton Assyriou*, mając zapewne na oku Sancheryba, króla assyryjskiego, który w 701 r. poniósł klęskę pod murami Jerozolimy, którą daremnie oblegał (por. 2 Krl 19,20). Chodzi tu o Ps 46;48 oraz 76. Za tą interpretacją poszli uczeni żydowscy średniowiecza, jak Rashi (um. 1105) i Kimchi (um. 1232), a z nowszych uczonych tacy jak H. Graetz<sup>25</sup>, F. Baetgen<sup>26</sup>, R. Kittel<sup>27</sup>, a ostatnio podtrzymuje interpretację O. Eissfeldt<sup>28</sup>.

Interpretacja ta natrafia w hymnach o Syjonie najpierw na szereg trudności geograficznych i topograficznych. Ps 48,3 zaznacza, że góra Syjon, góra święta jest położona „na krańcach północy” (hebr. *jark<sup>et</sup>ē Safōn*). Wyrażenie to *jark<sup>et</sup>ē Safon*, tj. krańce północy jest wspomniane w satyrze po śmierci tyrańskiego króla assyryjskiego, że w pysze swej mawiał do siebie w ten sposób:

„Wstąpię na niebiosa powyżej gwiazd Bożych,  
Postawię tam mój tron, zasiądę na górze obrad,  
Na krańcach Północy (hebr. *jark<sup>et</sup>ē Safōn*)  
I wstąpię na szczyty obłoków i będę podobny Najwyższemu” (Iz 14,13-14).

To określenie „krańce Północy” oznaczają tu na pewno jakąś inną górę Północy, a nie górę Syjon w Jerozolimie, w jej północno-wschodniej części, gdzie się miała znajdować świątynia, gdyż dla króla babilońskiego górą położoną na krańcach Północy musiała się znajdować gdzieś na północ od Babilonii. Dowodu na takie położenie góry Safon poza Iz 14,13-14 dostarczyły i przekazy dokumentów fenicko-syryjskich. Według tych dokumentów góra Safon miała się znajdować na północ od Ugarit, gdzie był czczony Baal Safon. To przekonanie, że najwyższy z bogów panuje na „krańcach Północy” miało przejść do Jebuzytów zamieszkujących przed przyjściem Izraelitów twierdzę Jebus Kanejczyków, a po zdobyciu Jebus przez Dawida miało przejść do Izraelitów<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> F. H. Graetz: *Kritischer Kommentar zu den Psalmen*. Breslau 1883 s. 248, 280.

<sup>26</sup> F. Baetgen: *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen 1892 s. 238.

<sup>27</sup> R. Kittel: *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Leipzig 1914 s. 280.

<sup>28</sup> O. Eissfeldt: *Psalm 76. Theologische Literaturzeitung* 82(1957) s. 801—803.

<sup>29</sup> W. F. Albright: *Baal-Zafon*. W: W. Bertholet-Festschrift. Tübingen 1950 s. 2 nn.



Inną trudnością historycznej interpretacji jest nie tylko określenie położenia góry Syjon, ale i wzmianka, że spod świątyni wypływała rzeka, która miała szereg odnóg, które swymi wodami orzeźwiała miasto Boże, Syjon. Tego rodzaju topografia Syjonu nie odpowiada rzeczywistości, gdyż u stóp Jerozolimy wypływa jeden jedyny potok Gihon (*'en umm ed-deredsch*). Także w Ps 65,10 i u Iz 33,2 jest mowa o rzekach przepływających Jeruzalem. Te niezgodności postulują, że te wypowiedzi Psalmistów o Syjonie nie należy rozumieć o Syjonie współczesnym autorom Psalmów — ale o Syjonie czasów ostatecznych.

Również nie mniejszą trudność sprawiają historycznej interpretacji wychwalanie piękności miasta Bożego Syjonu, jego znaczenia dla całego świata, jego mocy i niezwykłości, toteż tacy uczeni, jak B. Stade<sup>30</sup>, W. Staerk<sup>31</sup>, a zwłaszcza H. Gunkel<sup>32</sup> sądzą, że hymny Psalterza o Syjonie należy uważać za analogiczne utwory, jak zapowiedzi proroków o przyszłości ukaranej za grzechy Jeruzalem, czyli należy je odnosić do nowej Jerozolimy, do Syjonu czasów eschatologicznych. Gunkel na dowód słuszności interpretacji eschatologicznej powołuje się na pewne teksty dwóch proroków, działających w Jerozolimie, Izajasza i Jeremiasza, którzy na pewno wypowiadają się nie o Syjonie historycznym, ale eschatologicznym. Jednym z tych tekstów, to Iz 26,1 n, gdzie prorok śpiewa pieśń dziękczynną za zwycięstwo, jakie to miasto odniosło nad swoimi wrogami. Chodzi o zwycięstwo eschatologiczne, gdyż pieśń dziękczynna zaczyna się od słów: „w ów dzień”, które są formułą eschatologiczną. Innym tekstem izajańskim, mającym świadczyć o eschatologicznym charakterze wypowiedzi Psalmistów o Syjonie, jest tekst Iz 27,2, gdzie znów prorok wielbi przyszłą Jeruzalem pod obrazem urodzajnej winnicy, która jest jakby przeciwstawieniem winnicy z czasów teraźniejszych (por. Iz 5,1-7), gdzie tak śpiewa:

„W ów dzień [powiedzą]: Winnica uroczą! Śpiewajcie o niej. Ja Jahwe jestem stróżem; podlewam ją co chwilę, by jej coś złego nie spotkało, strzegę jej w dzień i w nocy. Nie czuję do niej gniewu. Niech ktoś posieje w niej ciernie i głogi. Wypowiem mu wojnę, spalę ich wszystkich razem”.

Wreszcie powołuje się Gunkel jeszcze na Iz 62,1 nn, gdzie znów prorok mówi o Jerozolimie w znaczeniu eschatologicznym, gdyż ją nazywa upodobaniem Jahwe (hebr. *hetibah*) i przeciwstawia się Jerozolimie opuszczonej (hebr. *'azūbah*) (w. 4).

W końcu powołuje się też Gunkel na Jer 31,23, gdzie prorok przeżywający upadek historycznej Jerozolimy głosi obietnicę nowej Jerozolimy, o której będzie się powtarzać to słowo: „w ziemi judzkiej, w jej miastach, gdy odmienię ich los: Niech ci Jahwe błogosławi niwo sprawiedliwości, święta góra”. Będzie to niwa sprawiedliwości święta góra, co dotyczy tylko innej Jerozolimy, Syjonu czasów ostatecznych.

Trudno odmówić zwolennikom tej interpretacji racji. Rzeczywiście bowiem jest wielkie pokrewieństwo między przytoczonymi tekstami prorockimi o Jerozolimie czasów ostatecznych a wypowiedziami autorów hymnów o Syjonie. I tutaj jest mowa o wielkiej urodzajności tej góry (Ps 46,3), co je zbliża do Iz 27,2: I tu jest mowa o pokonaniu wrogów (Ps 46,7-10; 48, 4-8; 76,6), jak to ma miejsce znów u Iz 26,1.

<sup>30</sup> B. Stade: Die messianische Hoffnung im Psalter. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2(1892) s. 379—413.

<sup>31</sup> W. Staerk: Die Schriften des AT, Lyrik III, 1. Göttingen 1911 s. 65.

<sup>32</sup> H. Gunkel, jw. s. 300.

Nie ma wprawdzie w Psalmach przy wypowiedziach o Syjonie tej formuły wprowadzającej „w ów dzień”, ale ów brak da się wyjaśnić specyficznym gatunkiem literackim Psalmów.

Pomijając inne podobieństwa hymnów o Syjonie z wypowiedziami proroków o jej górze (np. Iz 2,1-4; 45,14 n) należy stwierdzić, że i ta interpretacja ma swoje trudności, głównie ze strony literatury pozabiblijnej, która w oparciu o nie odpowiada się raczej za interpretację kultową wypowiedzi Psalmów o Syjonie.

Interpretację kultową zapoczątkował S. Mowinckel<sup>33</sup>, który pieśni pochwalne Syjonu połączył ze świętem dorocznym Nowego Roku, kiedy to Izrael wielbił Jahwe, który na nowo objął swe rządy nad światem. A. Weiser<sup>34</sup> sądzi, że hymny o Syjonie śpiewano podczas dorocznego święta odnowionego przymierza, zaś H. J. Kraus<sup>35</sup>, że śpiewano je podczas święta królewskiej dynastii Dawida i jej stolicy Syjonu. Celem wykazania prawdziwości tej opinii, uczeni, hołdujący tej opinii szukają podobnych wypowiedzi w kulcie innych miejsc świętych poza Izraelem, którym w Izraelu dano co najwyżej nową treść. I tak np. H. Kruse<sup>36</sup>, czy H. Junker<sup>37</sup> sądzą, że to zjawisko ma miejsce w Ps 46,5, gdzie topografia Syjonu jest raczej kultowa niż historyczna. Według tradycji starokananejskiej miasto Boże, czyli siedziba bóstwa, była złączona nierozdzielnie ze źródłem wody i dlatego też jest w tym hymnie zaznaczone, że z Syjonu wypływała rzeka, która razem ze swymi odnogami rozweselała Syjon, miasto Boże. Z odkrytych dziś dokumentów z Ras Szamra (Ugarit) wiemy, że zawsze miejsce pobytu najwyższego Boga łączono z obrazem ogrodu dobrze nawodnionego. W starożytnym Ugarit bóg El mieszkał „nad źródłem dwóch rzek, pośrodku studni głębokich”<sup>38</sup>. Bóstwo to tedy przebywało w miejscu, w którym ocean podziemski (*nhrm*) wypływał i rozlewał się w odnogi użyźniające ziemię (*plg*). Z Ugarit mogły przejść te mitologiczne poglądy do Syjonu, stolicy Jebuzejczyków, jeszcze w czasach przedizraelskich. Wiemy że w Salem za czasów Abrahama oddawano cześć najwyższemu Bogu — 'el *Ēljôn* (Rdz 14). Izraeliści po zdobyciu Syjonu za Dawida mogli przejąć te poglądy od pokonanych Jebuzejczyków<sup>39</sup>. Jest bowiem faktem stwierdzonym, że pewne elementy wierzeń kananejsko-jebuzycyckich zostały włączone w tradycję jahwistyczną. Niektórzy uczeni, jak J. H. Hayes<sup>40</sup> uważają, że szczególnie silne były wpływy kultowe na kult izraelski. Ez 16,3 przypomina swym rodakom ich zależność od Kananejczyków, mówiąc do nich: „Z pokolenia swego i urodzenia jesteś z ziemi Kanaan. Ojciec twój był Amorytą, a matka twoja Chetytką”. Co sądzić o tej interpretacji kultowej, jak i o ich poprzedniczkach, czy to o interpretacji historycznej czy eschatologicznej.

<sup>33</sup> S. Mowinckel: *Das Thronbesteigungsfest und der Ursprung der Eschatologie*. Oslo 1922. Tenż c: *He that Cometh*. Oxford 1956 s. 140.

<sup>34</sup> A. Weiser: *Die Psalmen*. Göttingen 1966 7.

<sup>35</sup> H.-J. Kraus, jw. s. 343.

<sup>36</sup> H. Kruse, jw. s. 23—27.

<sup>37</sup> H. Junker, jw. s. 197—201.

<sup>38</sup> Por. E. G. Wright: *Biblische Archäologie*. Göttingen 1958 s. 101.

<sup>39</sup> H. Schmid: *Jahwe und die Kulturtraditionem von Jerusalem*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 68(1955) s. 168—197. E. Rohlant: *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Propheten*. Heidelberg 1956. Por. W. E. Albright, jw. s. 1—14.

<sup>40</sup> J. H. Hayes: *The Tradition of Zion's inviolability*. *Journal of Biblical Literature* 4(1963) s. 419—426.

Wydaje się, iż każda z nich ma część prawdy. Na pewno hymny o Syjonie łączą się z historią Izraela, jak z umieszczeniem arki na Syjonie za Dawida, czy klęską króla Asyryjczyków Sancheryba pod murami Jerozolimy za panowania króla Ezechiasza. Ale to nie zdoła jeszcze wyjaśnić treści tych hymnów wielbiących Syjon, zwłaszcza gdy się przyjmie, że hymny te powstały po niewoli. Raczej należy tu przyjąć zależność od pism proroków, którzy wówczas zapowiadali ludowi Bożemu, że Syjon zaorane (por. Iz 1,16) zostanie stolicą świata, do którego przychodzić będą wszystkie pokolenia ziemi, aby się odeń nauczyć dróg Bożych (Iz 2,1-4). Trudno hymny w Psalterzu o Syjonie odgrodzić całkowicie od tych zapowiedzi proroków o Syjonie. Ale też nie można zamykać oczu na pewne zewnętrzne podobieństwa między hymnicznymi wypowiedziami pieśni o Syjonie, a wyrażeniami spotykanymi w literaturze pozaizraelskiej. Syjon jeszcze za czasów jebuzyckich był uważany za miasto niemożliwe do zdobycia. Tak się przechwalał do Dawida jego mieszkańcy: „Nie zdołasz tu wejść, gdyż odepchną cię ślepi, kulawi”. Kananejscy jego mieszkańcy byli przekonani, że nikt nie zdoła zdobyć Syjonu, bo broni go ich bóstwo. Sędzili, że nawet ślepi i kulawi jego obywatele zdołają się przeciwstawić wojskom Dawida. To przekonanie Jebuzyczyków o swym mieście mogli odnieść po zdobyciu Syjonu przy pomocy Jahwe Izraelici do Syjonu, jako stolicy dynastii Dawida, której prorocy od czasów Natana zapowiadają wieczne panowanie<sup>41</sup>. Stara też jest idea obietnic Bożych różnych darów, jakie staną się udziałem najpierw Izraela, a później dynastii Dawida, jeśli tylko wierną będzie zawartemu przymierzu. Cała teologia tzw. deuteronomistycznego dzieła historycznego, to teologia Bożych łask za wierną służbę Jahwe i kar za niewierność. Księga Sędziów jest tego najlepszym przykładem. Zresztą i inne księgi, tzw. historyczne, przynależne do tzw. dzieła deuteronomistycznego, choć może już nie tak wyraźnie uwydatniają tę samą teologię. Ona się ujawnia także w Ps 105, powstałym po upadku Jerozolimy. Miał on, jak zresztą i całe dzieło deuteronomistyczne pocieszyć Izraela po upadku Jerozolimy, że Izrael i Syjon mają szansę odzyskania łaski u Boga, gdy nie pójdą śladami swych niewiernych przodków. Wówczas miejsce zbezczeszczonej Jerozolimy zajmie nowa, piękniejsza, bogatsza Jerozolima, która stała się przedmiotem zapowiedzi proroków, zwłaszcza III Izajasza i hymnów o Syjonie<sup>42</sup>. Te hymny to jakby pociecha narodu lamentującego nad gruzami Jeruzalem czyli, jak pieśni o Słudze Jahwe poprzedziły prorocstwo Daniela o Synu człowieczym, tak Lamentacje nad zburzeniem Syjonu poprzedziły hymny o chwale przyszłego Syjonu. Te prorocze wypowiedzi Psalmistów o Syjonie są tedy siostrzycami zapowiedzi proroków o nowej Jerozolimie. Nową ideę wspólną im z prorokami i być może od nich zapożyczoną wyrażali oni przy pomocy różnych środków. Jedne z nich mogły być pochodzenia rodzimego izraelskiego, inne pozaizraelskiego.

A zatem wydaje się nam, że najwłaściwiej jest tłumaczyć wypowiedzi hymnów o Syjonie, jako wypowiedzi o Syjonie czasów eschatologicznych, ale z silną zależnością nie tylko od historii Izraela, ale i jego kultu, a zarazem uwzględnienia zależności od historii kultu, zwłaszcza historii kultury ludów

<sup>41</sup> Por. J. Łach: Prorocstwo Natana o Synu Dawida. W: Mesjanizm w historii zbawienia. Praca zbiorowa pod redakcją S. Łacha oraz M. Filipiaka. Lublin 1974 s. 55—71.

<sup>42</sup> Zob. ważny w tej sprawie artykuł: J. Homerski: Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 21(1974) s. 15—24.

starożytnych. A zatem w miejsce przyjmowania jakiejś jednej z trzech interpretacji tych hymnów, historycznej czy eschatologicznej, czy wreszcie kultowej, trzeba raczej przyjąć interpretację historyczno-eschatologiczno-kultową. Można tę interpretację tak wyrazić: Syjon był zawsze czczony w Izraelu, zwłaszcza gdy po chwalebnych czynach, jakie tutaj, jak wiercono dzięki pomocy Bożej otrzymali, a był czczony od najdawniejszych czasów na sposób kananejski (por. czasy Jeremiasza), ale stał się przedmiotem specjalnej czci, gdy czasy niewoli, czasy diaspory, czasy proroctw o przyszłym Syjonie zwróciły uwagę ludu Bożego, że Syjon historyczny to tylko słaby obraz Syjonu przyszłego.

Taka interpretacja hymnów o Syjonie zbliża się bardzo do interpretacji tzw. Psalmów królewskich. Jak te Psalmi przeważnie wychodzą od współczesnych królów, ale przechodzą od nich do króla czasów ostatecznych do Mesjasza, mówiąc o jednym i drugim królu sposobem wówczas przyjętym, tak też i Psalmiści w hymnach o Syjonie mogą wychodzić od Syjonu sobie znanego, ale przechodzą do Syjonu, który będzie stolicą króla-Mejasza, który dopiero nadejdzie.

Interpretacja ta zbliża hymny o Syjonie do Psalmów o królestwie mesjańskim. Jak one wychodzą często od współczesnego sobie królestwa izraelskiego, a później przechodzą do królestwa mesjańskiego (Ps 72), tak też jest i tutaj. Przyjmując taką interpretację uwydatniamy i na tym odcinku łączność obu Testamentów, iż tam była obietnica, a tu jej wypełnienie.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując tedy wyniki artykułu najpierw uzasadniliśmy wyróżnienie oddzielnej grupy wśród hymnów zwyczajnych. Gdy bowiem przedmiotem uwielbienia w tych zwyczajnych hymnach jest Jahwe, czy to jako Stwórca, czy Zbawca Izraela, czy ewentualnie jako najwyższy król, to w hymnach o Syjonie bezpośrednim przedmiotem uwielbienia jest Syjon stolica Jahwe. Ta różnica przedmiotu wielbionego jest głównym kryterium różniącym zwyczajne hymny od hymnów o Syjonie. Gdy się przyjmie to kryterium za podstawę podziału, wówczas mamy uzasadnienie, iż do hymnów o Syjonie zaliczamy za Gunkelem, w odróżnieniu od innych autorów, tylko 6 psalmów, a mianowicie 46, 48, 76, 84, 87 i 122 tym się od nich różniąc, że wyłączamy z tych 6 psalmów te hymniczne wypowiedzi, które są skierowane do Jahwe, a nie do Syjonu w sposób bezpośredni.

W drugiej części tego artykułu nastąpiło krytyczne zanalizowanie treści ważniejszych wypowiedzi na cześć Syjonu, jak to, że jest on określany jako miasto Boże, jako miasto wielkiego króla, jako mieszkanie Jahwe, czyli tytuły wyrażające relację Syjonu do Boga, a potem znów te wypowiedzi, które raczej wyrażają jego relację do ludu Bożego, jak określenie matki, czy góra dobrze nawodniona wodami rzeki i różnych strumieni z nią złączonych (Ps 46,3), czy twierdza obronna.

Wreszcie po omówieniu trzech dotychczasowych interpretacji tych wypowiedzi, tj. historycznej, eschatologicznej czy kultowej wykazano, że raczej należy przyjąć interpretację kultowo-historyczno-eschatologiczną. Polega ona na tym, że u początków kultu Syjonu jest przejęcie kananejsko-aramejskich tradycji o kulcie wysokich gór, a w tym i góry Syjon, twierdzy Jebuzejskich, do których dzieje Izraela dorzuciły z biegiem czasu nowe historiozbowcze elementy, na których wytworzenie wpłynęły takie fakty, jak umieszcze-

nie arki na Syjonie, czy cudowne ocalenie Syjonu od napaści na to miejsce Sancheryba w 701 r. Wreszcie do tych elementów po zburzeniu Syjonu w 586 r. dorzuciła teologia deuteronomistyczną szansę na powrót Syjonu do jeszcze większej świetności, jeśli nastąpi nawrócenie. Ta teologia była inspiracją do rozwinięcia się prorocत्व o Syjonie, zwłaszcza u III Iz, które znów były ostatnim ogniwem powodującym powstanie hymnicznej treści tzw. pochwalnych Psalmów o Syjonie.

#### UN ESSAI DE NOUVELLE INTERPRÉTATION DES HYMNES DE SION

##### RÉSUMÉ

Dans les études bibliques d'aujourd'hui les chercheurs s'intéressent tout particulièrement au groupe d'hymnes définis à Gunkel comme Zionslieder, c'est-à-dire des hymnes sur le Sion. Les spécialistes cherchent à déterminer le nombre de ces hymnes, l'origine des louanges figurant dans ces hymnes, mais surtout l'interprétation de ces louanges. On peut y distinguer trois interprétations: une interprétation historique (Eissfeldt), une interprétation eschatologique (Gunkel) et une interprétation cultuelle (Mowinckel, Kraus, Weiser).

Après un examen critique de ces interprétations, il semble qu'il convient d'admettre une interprétation „syntétique”. En Israël, le culte du Sion fut analogue au culte de montagne du Nord en Ougarite considérées, comme une demeure spéciale de dieu suprême. Ensuite le culte du Sion fut approfondi par diverses traditions israélites. Après la destruction du Sion, en 586, le culte de cette montagne sacrée acquirit une importance particulière sous l'influence des prophètes annonçant la splendeur du Sion d'avenir.

Cette interprétation „syntétique” des hymnes sur le Sion s'approche à celle des hymnes royaux — messianiques, selon laquelle les trois historiques sont les images du roi parfait d'avenir — le Messie.



## STYL ANTOLOGICZNY A ALEGORYCZNA INTERPRETACJA PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Treść: 1. Z historii interpretacji Pieśni nad Pieśniami. 2. Pojęcie stylu antologicznego. 3. Ślady stylu antologicznego w Pieśni nad Pieśniami. 4. Styl antologiczny a interpretacja alegoryczna. 5. Wartości i braki nowej metody. — *Résumé*.

Żadna księga biblijna nie sprawiała egzegetom tyle kłopotów co Pieśń nad Pieśniami (=Pnp); często była ona przedmiotem dyskusji i polemik. W ciągu wieków wypracowano szereg systemów interpretacji tej księgi. Podobnie przedstawia się sytuacja w egzegezie współczesnej.

### 1. Z HISTORII INTERPRETACJI PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

W długiej historii egzegezy tej księgi ścierały się ze sobą głównie dwa nurty: naturalistyczny, który uważał Pnp za poemat liryczny opiewający miłość ludzką oraz religijny, który w księdze tej widział sens wyższy, duchowy. Zwolennicy tego drugiego nurtu interpretowali Pnp alegorycznie lub typicznie. Wszystkie inne interpretacje w ostatecznej swej analizie dadzą się sprowadzić do tych dwóch.

Tradycja żydowska tłumaczyła Pnp w sensie alegorycznym: oblubieniec oznaczał Jahwe, oblubienica zaś naród wybrany. W momencie przyjscia chrześcijaństwa interpretacja ta była już prawie powszechna. Błędne jest więc twierdzenie, że R. Akiba jako pierwszy wymyślił tę interpretację i narzucił ją sobie współczesnym. Na wiele lat przed R. Akibą uczeni żydowscy głosili doskonałość i wzniosłość Pnp, dopatrując się w niej sensu wyższego<sup>1</sup>. R. Johanan B. Zakai w oblubienicy Pnp widział figurę Izraela<sup>2</sup>. Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w IV Ezdr 5,24-26: obrazy i określenia oblubienicy z Pnp księga ta stosuje do narodu izraelskiego. W alegorycznej egzegezie Pnp największe zasługi ma R. Akiba<sup>3</sup>. Bronił on tej księgi przeciwko tym, którzy chcieli ją wyłączyć z Kanonu: „Cały świat bowiem nie ma takiej

<sup>1</sup> Por. P. Vulliaud: *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*. Paris 1925 s. 141—145. H. Rowley: *The interpretation of the Song of Songs. W: The Servant of the Lord and other essays on the Old Testament*. London 1954 s. 190 n.

<sup>2</sup> Mekhiltha 19,1.

<sup>3</sup> Por. J. Bonsirven: *Exégèse rabbinique et exégèse paulienne*. Paris 1938 s. 216.

wartości, jak dzień, w którym Pieśń nad Pieśniami dana została narodowi, wszystkie *Kethubim* są święte, Pieśń nad Pieśniami jest jednak najświętsza". Około 90 r. po Chr. rabini żydowscy zebrani w Jabne stwierdzili uroczyście, że Pnp dotknięta „brudzi ręce” i domaga się obmyć rytualnych tzn., że jest księgą świętą i kanoniczną<sup>4</sup>.

Tradycja chrześcijańska z szacunku dla Synagogi, przyjęła bez zastrzeżeń interpretację żydowską, wprowadzając do niej jednak szereg zasadniczych modyfikacji: w miejsce Jahwe — oblubienca wszedł Chrystus — oblubieniec, w miejsce zaś Izraela — oblubienicy wprowadzono Kościół, ludzkość lub poszczególne dusze<sup>5</sup>. To przenoszenie tytułów z Jahwe na Chrystusa i z Izraela na nowy lud Boży było zjawiskiem powszechnym w Kościele pierwotnym. U podstaw tego zjawiska leżała wiara w bóstwo Chrystusa oraz głęboka świadomość, że Kościół jest kontynuacją Izraela i prawnym dziedzicem jego przywilejów. Kiedy w V w. Teodor z Mopswestii wystąpił przeciw interpretacji alegorycznej, został potępiony przez Sobór Konstantynopolitański II. Utrzymał on, że Pnp jest księgą świecką opiewającą miłość Salomona z córką Faraona egipskiego<sup>6</sup>. Po przewyciężeniu tych tendencji naturalistycznych na długie wieki utrwaliła się interpretacja alegoryczna, która do wspaniałego rozkwitu doszła w wiekach średnich<sup>7</sup>. Była ona tak mocno zakorzeniona w świadomości chrześcijańskiej, że nawet pierwsi reformatorzy nie odważyli się jej zmienić. W okresie tym jednak interpretację Teodora odnowił S. Castello utrzymując, że Pnp zawiera rozmowy Salomona z Sunamitką<sup>8</sup>.

Dopiero jednak w XIX i XX w. utrwaliła się w egzegezie protestanckiej interpretacja naturalistyczna. W egzegezie katolickiej natomiast aż do dzisiaj ścierają się ze sobą dwie tendencje. Większość egzegetów nadal pozostaje wierna interpretacji tradycyjnej. Wzrasta jednak ciągle liczba tych, którzy skłaniają się do interpretacji naturalnej. Pieśń nad Pieśniami — według nich — opiewa czystą i szlachetną miłość ludzką, która jest czymś dobrym i przez Boga stworzonym. Interpretacja naturalna opiera się na krytycznej analizie tekstu branego w sensie literalnym właściwym<sup>9</sup>. Takie rozumienie — twierdzą — narzuca się każdemu, kto czyta tę księgę. Przyjęcie natomiast sensu wyższego, alegorycznego opiera się jedynie na powadze tradycji a nie na samym tekście jako takim. W takiej sytuacji zwolennicy interpretacji alegorycznej starali się głębiej uzasadnić tłumaczenie wyższe tej księgi, uzasadniając, że nie tylko opiera się ono na powadze tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, lecz na podstawie samego tekstu. Tekst księgi sam w sobie badany krytycznie w szerszym kontekście biblijnym wskazuje na sens alegoryczny. Wielką pomoc oddały tu badania rodzajów literackich w Starym Testamencie.

<sup>4</sup> Jadajm 3,5.

<sup>5</sup> Wszechstronne i gruntowne opracowanie chrześcijańskiej historii interpretacji Pnp podaje F. Ohly: *Hohlied — Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958 s. 13—63.

<sup>6</sup> Por. A. M. Brunet: *Théodore de Mopsueste et le Cantique des Cantiques. Etudes et Recherches* 19(1955) s. 155—170.

<sup>7</sup> Por. F. Ohly, *iw.* s. 92 n.

<sup>8</sup> S. Castello: *Psalterium reliquaue sacrarum litterarum carmina*, Basileae 1547.

<sup>9</sup> Do egzegetów katolickich, którzy tłumaczą Pnp w sensie literalnym o miłości ludzkiej należą: A. M. van den Oudenrijn: *Vom Sinne des Hohen Lieds. Divus Thomas Fr* 31(1953) s. 257—280. A.-M. Dubarle: *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques. Revue Biblique (=RB)* 61(1954) s. 67—86. J. P. Audet:



## 2. POJĘCIE STYLU ANTOLOGICZNEGO

Badania rodzajów literackich w Starym Testamencie metodą tzw. paralelizmów biblijnych rzuciły dużo światła na rozumienie Pnp. Metoda ta polegała na precyzowaniu sensu pojęć przy pomocy ich identycznych kontekstów. Owocem tych badań było stwierdzenie, że księgi biblijne powstałe pod koniec monarchii, a szczególnie w okresie niewoli i po niewoli babilońskiej, posiadają jedną wspólną cechę, którą A. Robert nazwał mianem *style anthologique* lub *procédé anthologique*<sup>10</sup>. Polegał on na ponownym użyciu w znaczeniu dosłownym lub przenośnym terminów i formuł dawniejszych pism biblijnych. Księgi biblijne tego okresu nawiązują do literatury biblijnej wcześniejszej, powtarzają i rozwijają tematy, obrazy, wyrażenia i terminy ksiąg dawniejszych, naśladują je nie tylko w słowach, lecz także w ideach. Można powiedzieć, że w pewien sposób je imitują. To specyficzne zjawisko literackie nie było przypadkowe i miało głębokie uzasadnienie psychologiczne. Naród w czasie niewoli znalazł się w wielkim nieszczęściu: spontanicznie szukano przyczyn niepowodzeń i pytano, kiedy nieszczęście się skończy. Odpowiedź na to pytanie mogło dać tylko Pismo św., a szczególnie prorocy. Zwrócono się więc do dawnych ksiąg i szukano odpowiedzi. Pod wpływem rozczynywania się w tych księgach i medytacji nad nimi powstawały nowe księgi biblijne, które były ściśle zrośnięte z poprzednimi, a nawet były pewnego rodzaju komentarzami do nich. Do stwierdzenia tego bardzo doniosłego faktu doszedł A. Robert przy pomocy metody paralelizmów biblijnych, polegającej na badaniu i precyzowaniu sensów, jakie przyjmują terminy w różnych tekstach, pochodzących z różnych ksiąg. Przy pomocy konkordancji i synops zbiera się miejsca, w których występuje ten sam termin, obraz czy formuła, precyzuje się ich sens i przy pomocy zestawień i porównań wnioskuje się o ich identyczności, względnie tylko o podobieństwie. Oczywiście, nie chodzi tu tylko o jakieś mechaniczne kumulowanie referencji bez idei przewodniej; referencje znaczeniowe są tylko te, w których terminy identyczne lub synonimy powtarzają się w kontekście zawierającym myśl identyczną lub pozytywnie analogiczną. U podstaw tej metody leży znana w hermeneutyce katolickiej zasada miejsc paralelnych, która w metodzie paralelizmów biblijnych została pogłębiona, rozpracowana metodologicznie i, co jest zupełną nowością, została użyta jako klucz do badań rodzajów literackich w Piśmie św. Styl antologiczny możemy bez trudności dostrzec w księgach prorockich, sapiencjalnych i w psalmach. Należy przy tym zaznaczyć, że powtarzanie terminów, obrazów czy idei ksiąg dawniejszych, nie jest jakimś mechanicznym kalkowaniem, lecz żywym, refleksyjnym i w świetle natchnienia świadomym wykorzystaniem bogactwa ksiąg dawniejszych. Dzięki temu biblijna literatura powygnaniowa, korzystając szeroko z terminologii, formuł, obrazów i idei ksiąg dawniejszych, nadaje im jednak aspekt nowy i w wielu punk-

Le sens du Cantique des Cantiques. *RB* 62 (1955) s. 197—221. G. Oggioni: Saggio per una lettura del tema matrimoniale. *Scuola cattolica* 87 (1959) s. 5—22.

<sup>10</sup> Por. A. Robert: Littéraires (genres). W: Dictionnaire de la Bible. Supplément. Red. L. Pirot, A. Robert (=DBS). Vol. V s. 405—421 (szczególnie s. 411). Do tych samych wniosków odnośnie literatury powygnaniowej doszła R. Bloch: Midrash. DBS V s. 1270: „Les livres postéxiliens sont presque habituellement sous la dépendance des Ecrits inspirés plus anciens et s'y réfèrent souvent, soit par des citations textuelles, soit par des citations libres, soit par des simples allusions”.

tach oryginalny. Ustawia się je w nowym świetle, w nowej perspektywie<sup>11</sup>.

W tym okresie również powstała Pnp. Narzuca się więc od razu przypuszczenie, że księga ta nie jest wyjątkiem i podobnie jak inne pisma tego okresu nawiązuje do dawnych ksiąg biblijnych i rozwija ich idee. Badania Pnp filologiczną metodą paralelizmów biblijnych przypuszczenie to całkowicie potwierdziły. Pierwszy z egzegetów katolickich, który zwrócił uwagę na to, że Pnp należy badać i interpretować w świetle alegorii małżeńskiej, przedstawianej przez proroków, był G. Ricciotti<sup>12</sup>. W sposób ściśle naukowy metodę paralelizmów biblijnych do egzegezy Pnp zastosował A. Robert w szeregu podstawowych studiów. Starał się on przy pomocy tej metody w sposób naukowy uzasadnić alegoryczną interpretację. Cel swój w pełni osiągnął. Interpretacja alegoryczna znalazła nowe uzasadnienie oparte na analizie literackiej księgi<sup>13</sup>. Metodę tę przejął A. Feuillet, uczeń A. Roberta, który ją pogłębił, wskazał na jej obiektywność i znaczenie dla egzegezy w ogóle; wykazał on, że Pnp jest kontynuacją prorockiej metafory małżeńskiej<sup>14</sup>. W sposób twórczy badania tą metodą podjęła również R. Bloch, dochodząc do analogicznych wyników<sup>15</sup>. Przydatność tej metody w interpretacji Pnp uznał również H. Cazelles<sup>16</sup>. W sposób systematyczny badania te wykorzystano w pomnikowym komentarzu do Pnp opracowanym przez A. Roberta, dokończonym i uzupełnionym przez R. Tournaya i A. Feuilleta<sup>17</sup>. Dzięki temu komentarz otrzymał nowe perspektywy teologiczne. Odtąd metoda paralelizmów biblijnych zdomowała się na dobre w egzegezie katolickiej.

### 3. ŚLADY STYLU ANTOLOGICZNEGO W PIESNI NAD PIESNIAMI

Badając Pnp metodą paralelizmów na szczególną uwagę zasługują obrazy tej księgi, które są znane również u proroków. W tradycji prorockiej Jahwe nazywany był królem i pasterzem Izraela (Iz 40,11; 41,21; 32,15; 44,6; 49,9 n.; Ez 37,24; 44,23 n.). Pnp te same obrazy stosuje do oblubieńca, który również nazywany jest królem i pasterzem (Pnp 1,4,12; 1,7; 2,16)<sup>18</sup>. Z opisem oblubienicy w Pnp łączą się również dwa charakterystyczne obrazy: obraz winnicy (1,6) i ogrodu (4,12). Obydwa te obrazy znane są również prorokom i stosowane do narodu wybranego. Izajasz pieśń o winnicy kończy wyjaśnieniem: „Bo winnicą Pana Zastępów jest dom Izraelski” (5,7). Duże znaczenie dla alegorycznego rozumienia księgi ma nazwanie oblubienicy „ogrodem”: „Ogrodem zamkniętym jesteś siostrze moja, oblubienico. Ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym” (4,1). Tego samego obrazu używali prorocy na określenie narodu Izraelskiego, a szczególnie na określenie nowego Izraela. Ezechiel mówiąc o oczyszczeniu i odnowieniu Izraela stwierdza: „Powiedzą wtedy:

<sup>11</sup> Por. ks. J. Kudasięwicz: Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10(1963) z. 1 s. 52.

<sup>12</sup> G. Ricciotti: *Il Cantico dei Cantici*. Torino 1928 s. 126—136.

<sup>13</sup> A. Robert: *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques. Vivre et penser* 3(1944) s. 192—213. Metodę tę zastosował w komentarzu do Pnp: *Le Cantique des Cantiques* (BJ). Paris 1953.

<sup>14</sup> A. Feuillet: *Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. Lectio Divina* 10/1. Paris 1953.

<sup>15</sup> R. Bloch, jw. s. 1273.

<sup>16</sup> H. Cazelles: *Cantique des Cantiques*. W: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. Vol. II. Red. G. Jacquemet, s. 483—487.

<sup>17</sup> A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet: *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire* (EB). Paris 1963.

<sup>18</sup> Por. H. Cazelles, jw. s. 486.

«Ziemia spustoszona przemieniła się w ogród Eden» (36,35). Deutero-Izajasz pocieszając cierpiący naród i obiecując wybawienie z niewoli zapowiada: „Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stępy na ogród Jahwe” (51,3)<sup>19</sup>. Pierwszym czytelnikom Pnp, znającym dobrze księgi proroków, obrazy jakimi autor określał oblubienca i oblubienicę bez trudności przypominały Jahwe i naród izraelski, dlatego alegoryczność księgi była dla nich czymś normalnym<sup>20</sup>.

Wyraźne ślady alegoryczne spotykamy także w opisie oblubienca i oblubienicy. Autor Pnp opisując zewnętrzny wygląd oblubienca robi wyraźne aluzje do opisu świątyni jerozolimskiej<sup>21</sup>. W opisie tym odnosi się nie do istniejącej wówczas świątyni Zorobabela, lecz do opisu świątyni Salomona zawartego w 1 Krl 6—7. Aluzje są tak wyraźne, że nawet spotyka się te same określenia. Włosy oblubienca porównane zostały do latorośli palmowych, a policzki jego do grządek wonnych ziół (Pnp 5,11—13). W dekoracji świątyni dużą rolę odgrywały latorośle palmowe, które ryte były na ścianach i bramach świątynnych (1 Krl 6,29.32.35), a zewnętrzne mury pokryte były rzeźbami rozmaitych kwiatów (1 Krl 6,29). Opis oblubienca z wyraźnymi aluzjami do opisu świątyni naprowadzał na alegoryczne rozumienie księgi. Autor Pnp nie mógł opisać Jahwe, ponieważ jest niewidzialnym, dlatego identyfikuje oblubienca ze świątynią, która była mieszkaniem Jahwe. Ten dziwny opis oblubienca ma silną podbudowę teologiczną. Według proroków świątynia zwała się miejscem imienia Pana Zastępów, przedstawiała samego Jahwe (Iz 18,7), a nawet Boga nazywano wprost świątynią: „Będę dla nich świątynią” (Ez 11,16)<sup>22</sup>.

Opisy oblubienca i oblubienicy są podobne (6,4; 7,3—6). Oblubieniec porównany został do świątyni, oblubienica natomiast do Jerozolimy i Tirsy, a nawet do całego kraju. Opis ten nazywany jest przez egzegetów „opisem geograficznym”; wyraźnie utożsamia się w nim oblubienicę z narodem, a naród z ziemią, którą zamieszkuje: „Piękna jesteś przyjaciółko moja jako Tirsy, uroczą jak Jeruzalem” (6,4). Oblubienica porównana jest do Tirsy, stolicy państwa izraelskiego od Jeroboama I aż do czasu zbudowania Samarii, oraz do Jerozolimy, stolicy państwa judzkiego. Porównując oblubienicę do najpiękniejszych miast Palestyny, hagiograf nie tylko chce podkreślić jej piękność, lecz także w porównaniu tym zawarł on wyraźną tendencję alegoryczną. Wymieniając dwie stolice autor insynuuje myśl, że oblubienica Pieśni nad Pieśniami jest uosobieniem całego narodu<sup>23</sup>. Niektórzy z egzegetów poddają w wątpliwość autentyczność tego fragmentu (6,4). Zdaniem T. K. Cheyne'a

<sup>19</sup> Zob. jeszcze Oz 14,6—7; Iz 61,11.

<sup>20</sup> Por. A. Robert: *Le genre littéraire*, jw. s. 200.

<sup>21</sup> Por. A. Robert: *La description de l'époux et de l'épouse dans Cant. V,11—15 et VII, 2—6. Mélanges E. Pochechard*. Lyon 1945 s. 211—223. H. Cazelles, jw. s. 486.

<sup>22</sup> Na zjawisko to zwrócił już uwagę G. Ricciotti, jw. s. 148. Szczegółowego zestawienia paralelizmów dokonał A. Robert: *Le Cantique des Cantiques* (BJ). Paris 1951 s. 40 n. Badania te zaakceptowali, poszerzyli i pogłębili: A. Feuillet, jw. s. 48 i H. Cazelles, jw. s. 486.

<sup>23</sup> W porównaniu oblubienicy do Tirsy i Jerozolimy już od dawna egzegeci dostrzegli ślady alegoryczne rzucające dużo światła na interpretację całej księgi. G. Gietmann: *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum*. Paris 1890 s. 514 n. G. Ricciotti, jw. s. 1251. A. Miller: *Das Hohe Lied*. Bonn 1927 s. 59. A. Robert, *Le Cantique des Cantiques*, jw. s. 50 stwierdza wprost: „En nommant les deux capitales, l'auteur insinue que la bien aimée est la personification du 'grand Israel'”.

na Wschodzie nie było zwyczaju porównywania pięknych kobiet do miast, dlatego też poprawia tekst masorecki, proponując następujące tłumaczenie: „Piękna jesteś przyjaciółko moja jak narcyz, jak lilia pól”<sup>24</sup>. Nadzwyczajność porównania nie może być jednak wystarczającą przyczyną, żeby zmieniać tekst krytycznie pewny. K. Budde zaś z racji metrycznych proponuje skreślić „jak Tirsę” oraz „urocza jak Jeruzalem”, uważając te fragmenty za późniejszą glossę<sup>25</sup>. Pogląd ten jednak ma słabe uzasadnienie; tekst uważany jest powszechnie za pewny. Dlatego słusznie twierdzi D. Buzy, że nie ma poważnej racji, aby podejrzewać autentyczność tego tekstu<sup>26</sup>. Wręcz przeciwnie, jest on jasny i zrozumiały, gdy się przyjmie, że oblubienicą Pnp jest naród izraelski. Oblubienica jest piękna jak Tirsę i Jeruzalem, która jako stolica obydwu królestw reprezentuje cały naród, gdyż cały naród wybrany jest oblubienicą Jahwe. Jest także zrozumiałą rzeczą porównanie do Tirsy, a nie do Samarii. W okresie bowiem powstania Pnp Izraelici żyli w wielkiej nienawiści z Samarytanami<sup>27</sup>.

Obok porównania oblubienicy do Tirsy i Jerozolimy napotykamy także w Pieśni nad Pieśniami tzw. geograficzny opis oblubienicy. Przez ten charakterystyczny opis autor natchniony chce zwrócić uwagę na fakt, że nie chodzi mu o jakąś zwykłą niewiastę, ale o cały naród, dlatego przy opisie niewiasty robi wyraźne aluzje do ziemi izraelskiej, którą naród ten zamieszkuje<sup>28</sup>.

„Oczy twoje jako sadzawki w Cheszbonie...  
Nos twój jak baszta libańska,  
zwrócona ku Damaszkowi.  
Głowa twoja nad tobą jak Karmel” (7,5—6).

Opis ten ma wyraźnie charakter metaforyczny. Z podobną ideą spotykamy się już w księgach prorockich. Utożsamienie narodu z ziemią, którą on zamieszkuje jest częstym zjawiskiem w teologii proroków (Oz 1,2b; Iz 24,20b; 62,4). Dlatego słusznie zauważył już G. Gietmann, że geograficzny opis oblubienicy naprowadza na alegoryczną interpretację księgi i ułatwia zrozumienie samej alegorii<sup>29</sup>. Wykorzystanie danych geograficznych przy opisie oblubienicy było celowe. Hagiograf w ten sposób wyraził ideę, że oblubienicą jest cały naród i cały kraj palestyński, w którym ten naród mieszka.

Obok tych wyraźnych nawiązań do literatury prorockiej istnieje jeszcze szereg aluzji, które rzucają dużo światła na alegoryczne rozumienie Pnp. W refrenach Pnp kilka razy powtarza się zdanie: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (2,16). Ta sama formuła tylko w odwrotnym porządku powtarza się w 6,3: „Jam miłego mego, a mój miły mój”. Wreszcie w 7,11 występuje ta sama idea a częściowo nawet te same terminy. Jest to liryczna transpozycja znanej w Starym Testamencie klasycznej formuły przymierza: „Będę waszym Bogiem, wy zaś będziecie moim ludem” (Pwt 26,17; 29,12; Oz 2,4; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,32; Ez 34,30; 36,28; 37,23). Formuła Pnp jest skopiowa-

<sup>24</sup> T. K. Cheyne: *Canticles*. Encyclopaedia Biblica. T. I. Red. T. K. Cheyne, J. Black. London 1899—1903 s. 692 dop. 1.

<sup>25</sup> K. Budde: *Die fünf Megillot* (KH XVII). Freiburg i.B. 1898 s. 31.

<sup>26</sup> D. Buzy: *Le Cantique des Cantiques*. Paris 1946 s. 343: „nous n'avons aucune bonne raison de suspecter l'authenticité de ce nom propre (contre Cheyne et Budde)”. Zob. również A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, jw. s. 232 n.

<sup>27</sup> Por. A. Feuillet, jw. s. 53. H. Cazelles, jw. s. 486.

<sup>28</sup> Por. A. Robert: *La description*, jw. s. 211—223.

<sup>29</sup> Por. G. Gietmann, jw. s. 523.

niem formuły prorockiej. Warto przy tym zaznaczyć, że w tekstach prorockich podobnie jak w Pnp raz na pierwszym miejscu występuje Bóg, innym razem naród. Czytelnicy Pnp obeznani z tekstami proroków bez trudności kojarzyli te wyrażenia Pnp z przymierzem Boga ze swym ludem<sup>30</sup>. Drugim obrazem bardzo zakorzenionym w Biblii jest „światłość i ciemność”. Według Deutero-Izajasza Izraelici przebywający w niewoli pogrążeni byli w ciemności i zamknięci w więzieniu (42,6 n.). Światłość w Piśmie św. symbolizuje szczęście, zbawienie, obecność Boga; w sposób szczególny „południe” jest figurą radości eschatologicznej (Iz 9,1; Ps 37,10). Symbolika światła rozwinięta została w księdze Hioba (15,22; 15,5—6; 22,11; 24,16—17; 29,3; 30,26; 33,28). Przeciwnie zaś, ciemność i noc oznaczają nieszczęście, potępienie, nieobecność Boga lub bolesne wyczekiwanie jego przyjścia (Am 5,8). Przejście z ciemności do światła oznacza zmianę sytuacji: przejście z czasu próby i doświadczenia do czasu doskonałego szczęścia (Iz 21,12). Pnp w wielu miejscach nawiązuje do tej symboliki (2,17; 3,1). Sytuacja oblubienicy szukającej w ciemnej nocy oblubieńca jest podobna do sytuacji narodu, który w ciemności niewoli szukał swego Boga<sup>31</sup>. Symbolika „światłość — ciemność” łączy się w ten sposób z symboliką „szukać — znajdować”. Formuła ta występuje dwa razy w Pnp (3,1—4; 5,6). Cały dramat tej księgi polega na ciągłym szukaniu oblubieńca przez oblubienicę. Przypomina to dramat często opisywany przez proroków. Podstawowym zadaniem człowieka jest szukanie i odnajdywanie Boga. Bóg jednak stawia wymagania, pozwala się odnaleźć tym, którzy się nawrócą całym sercem (Am 8,12; Oz 5,6—15). Pnp używa nawet w tej dziedzinie tych samych terminów co prorocy<sup>32</sup>. Na wzmiankę zasługuje jeszcze obraz „sen — przebudzenie”. Trzy razy w Pnp występuje refren: „Nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej” (2,7; 3,5; 8,4); dwa razy zaś formuła: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (5,2; 8,5). W tekstach tych jest wyraźnie aluzja do Iz 51,17 i 52,1—2. Te same terminy i ta sama myśl teologiczna: Pnp opisuje spełnienie się zapowiedzi proroka. Jeruzalem, która piła z ręki Jahwe gniew, nareszcie się przebudziła, oblekła się w moc i we wspaniałość<sup>33</sup>. I znowu sytuacja oblubienicy Pnp nawiązuje do sytuacji ludu po niewoli babilońskiej.

#### 4. STYL ANTOLOGICZNY A INTERPRETACJA ALEGORYCZNA

Analiza Pnp wykazuje ścisły związek tej księgi z tradycją prorocką, a nawet bezpośrednio nawiązywanie do alegorii małżeńskiej, przedstawionej tak wyraźnie przez proroków. Fakt więc, że Pnp należy do ksiąg biblijnych i jej ścisły związek z tradycją prorocką determinują sposób interpretacji tej księgi. Gdyby w czasie powstania Pnp literatura żydowska nie знаła jeszcze alegorii małżeńskiej, wtedy rozumienie tej księgi mogłoby nastrożać pewne trudności. Pnp powstała jednak po wygnaniu, w czasie, kiedy znana już była tradycja małżeńskiej łączności Jahwe z narodem wybranym. Księgi prorockie cieszyły się wielkim autorytetem. Dzięki częstej lekturze treść ich była znana i wywierała wielki wpływ na poglądy i pobożność Izraelitów. Pnp opiera się bezpośrednio na tradycji prorockiej, która stosunek Boga do narodu przedstawiała pod obrazem małżeństwa. Dla współczesnych więc księga ta nie była

<sup>30</sup> Por. A. Feuillet: La formule d'appartenance mutuelle. *RB* 68(1966) s. 22 n.

<sup>31</sup> Por. A. Feuillet: Le Cantique des Cantiques, jw. s. 76—79.

<sup>32</sup> Por. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, jw. s. 275.

<sup>33</sup> Por. A. Feuillet: Le Cantique des Cantiques, jw. s. 58—64.

zagadką, lecz kontynuacją znanych im dobrze idei prorockich<sup>34</sup>. Dzięki temu tłumaczenie alegoryczne jest najbardziej naturalne i właściwe. Pnp nie jest więc żadną zuchwałą innowacją, nie jest idyllą ludzką, lecz księgą opiewającą miłość Boga do narodu<sup>35</sup>.

Porównując alegorię małżeńską Pnp z alegorią przedstawioną przez proroków należy stwierdzić, że w swej treści zasadniczej są one ze sobą zgodne. I prorokom i autorowi Pnp chodzi o obrazowe przedstawienie związku, jaki istnieje między Bogiem a Izraelem. Mimo tego wyraźnego nawiązania Pnp wykazuje pewną ewolucję symboliki małżeńskiej. Opis alegorii w księdze tej przewyższa proroków swym realizmem i wielką intensywnością liryczną. Bardziej od proroków podkreślony został aspekt osobisty, indywidualny. Dlatego Pnp łączy w sobie idee prorockie z ideami sapiencjalnymi<sup>36</sup>.

Innowacją Pnp jest opis oblubieńca jako zwykłego mężczyzny (5,10—16). Z opisem oblubienicy Jahwe spotykamy się już u proroków szczególnie u Ezechiela (r. 16). Opisu jednak Jahwe-oblubieńca prorocy nam nie zostawili. W opisie Jahwe-oblubieńca w Pnp można spotkać wyrażne ślady alegoryczne.

Wreszcie Pnp różni się od proroków tym, że nie wspomina o niewiernościach i zdradach małżeńskich. Prorocy zawsze korzystali z alegorii małżeńskiej, by napiętnować zło panoszące się w narodzie. Autor Pnp z alegorią nie łączy piętnowania zła i grzechów, lecz w alegorii tej widzi idee miłości, czułości i wierności. Przedstawia raczej stronę pozytywną symboliki małżeńskiej. Dzięki tym nowym elementom księga ta jest rozwinięciem, pogłębieniem i wzbogaceniem idei prorockich<sup>37</sup>.

##### 5. WARTOŚCI I BRAKI NOWEJ METODY

Metoda paralelizmów biblijnych wprowadzona do interpretacji Pnp jest niczym innym jak rozwinięciem znanej w hermeneutyce katolickiej zasady miejsc paralelnych w odszukiwaniu sensu ksiąg natchnionych. Dzięki temu metodę tę trzeba uznać za słuszną i wartościową. Opiera się ona na niezaprzeczalnym fakcie tradycji w Piśmie św. i wykorzystuje słuszną zasadę tłumaczenia Biblii przez Biblię. Pełne zastosowanie w egzegezie Pnp tej metody strzeże przed przesadnym komparatyzmem pozabiblijnym opartym na złudnych analogiach. Tradycyjna interpretacja Pnp otrzymuje w ten sposób swe potwierdzenie i uzasadnienie nowoczesną, ściśle naukową i filologiczną metodą<sup>38</sup>.

Metoda ta jednak wymaga jeszcze szeregu udoskonaleń i uzupełnień. Szczególnie dwie sprawy wymagają jeszcze pewnych korektur. Najpierw należy się wystrzegać grożącej jej skrajności ograniczania się w porównywaniu tekstów do pewnych tylko, z góry wybranych ksiąg biblijnych, szczególnie prorockich. Następnie zaś trzeba ściśle ustalić czas powstania księgi, a dopiero później zestawiać ją z księgami wcześniejszymi. Obydwa te problemy nie zostały jeszcze zadowalająco rozwiązane.

<sup>34</sup> A. Feuillet: *Les origines de l'allégorie du mariage de Jahvé et d'Israel. Dieu Vivant* 23(1953) s. 133—144: „Autant et même plus qu'aucun autre écrit biblique, le Cantique des Cantiques est tributaire du courant prophétique; sans lui il est inintelligible”.

<sup>35</sup> Por. D. Buzý: *L'allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israel et le Cantique des Cantiques. Vivre et Penser* 3(1944) s. 77—90.

<sup>36</sup> Por. H. Cazelles, jw. s. 486.

<sup>37</sup> Por. D. Buzý: *L'allégorie*, jw. s. 89.

<sup>38</sup> Por. ks. J. Kudasięwicz, jw. s. 52.

Związek Pnp z literaturą prorocką istnieje rzeczywiście, lecz wysledzenie tego związku wymagało bardzo żmudnych badań i porównań. Jest on jakby celowo przez autora zawoalowany. Natomiast każdemu czytającemu tę księgę narzuca się nieodparcie jej ścisły związek z tymi tekstami Starożytności, które mówią o ustanowieniu małżeństwa (Rdz 2,15—24), o miłości i wierności małżeńskiej (Rdz 24,67; Ma 2,14; Prz 2,17; 18,22; 19,14; Syr 26,3—14; 36,25; cała księga Tobiasza i Rut). Co więcej, Pnp nie jest wcale pierwszą i jedyną pieśnią miłosną w Starym Testamencie. Należy więc w pierwszym rzędzie zbadać związki Pnp z tymi tekstami. Pnp w kanonie hebrajskim należy do tzw. Pism, a więc przy interpretacji tej księgi nie wolno jej izolować z tego kręgu<sup>39</sup>. W tej grupie ksiąg również wiele miejsca poświęcone jest miłości ludzkiej i małżeństwu. W świetle tych tekstów miłość narzeczeńska czy małżeńska nie tylko nie jest czymś złym, poniżającym, lecz jest rzeczą świętą, ponieważ została przez Boga ustanowiona i nakazana człowiekowi. Małżeństwo nie jest ustępstwem na rzecz ludzkiej słabości, lecz jest z ustanowienia Bożego, z woli Bożej. W Biblii nie ma nic z manicheizmu i pruderii. Taką wizję małżeństwa i miłości ludzkiej spotykamy już u Jahwisty (X w.), który z okazji opisu stworzenia pierwszych rodziców podaje pierwszą pieśń miłosną, którą można by nazwać również pierwszą Pieśnią nad Pieśniami<sup>40</sup>. Dopiero to głębokie przeświadczenie o świętości i wzniosłości miłości ludzkiej sprawiło, że mogła być ona obrazem lub symbolem miłości Jahwe do swego ludu. Gdyby miłość ludzka była czymś złym, to przedstawienie pod jej obrazem związku Jahwe ze swym ludem byłoby bluźnierstwem. Nazywanie Jahwe oblubieńcem a ludu oblubienicą byłoby nie do pomyślenia. Od czasów Jahwisty, który taką właśnie dał wizję ludzkiej miłości upłynęły aż dwa wieki, kiedy to prorok Ozeasz po raz pierwszy w sposób wyraźny miłość Jahwe do narodu przedstawił pod obrazem miłości ludzkiej (r. 1—2). Od tego czasu obraz ten nie zejdzie już z kart Biblii.

Wracając do Pnp trzeba powiedzieć, że pierwotnie opiewała ona szlachetną miłość ludzką w duchu teologii Jahwisty i innych ksiąg mądrościowych. Dopiero w etapie późniejszym redaktor Pnp inspirując się lekturą proroków wprowadził subtelne nawiązania do tych ksiąg, aby czytelnicy mogli łatwiej odczytać sens wyższy tej księgi. Wspomniane więc ślady stylu antologicznego pochodzą od ostatecznego redaktora Pnp, który — podobnie jak wszyscy współcześni mu Żydzi — był przeświadczony o szlachetności i świętości miłości ludzkiej.

Kiedy w takim razie powstała Pnp i kiedy żył jej ostateczny redaktor? Według prawie powszechnej opinii egzegetów Pnp powstała po niewoli babilońskiej w IV lub nawet III w. przed Chr.<sup>41</sup>. Na potwierdzenie takiej daty powstania przytaczają dwie grupy argumentów: 1° Argumenty filologiczne — język Pnp nie jest językiem klasycznym z okresu Salomona, zawiera bowiem dużo arameizmów a nawet słowa perskie i jedno greckie. 2° Argument doktrynalny — A. Bea uważa go za zasadniczy i decydujący; alegoria małżeńskiej łączności Jahwe z narodem jest już tak znana, że autor nie usiłuje jej uza-

<sup>39</sup> Zwrócili na to uwagę następujący egzegeci: J. Zolli: In margine al Cantico dei Cantici. *Biblica* 21(1940) s. 273—282. A. M. van Oudenrijn, jw. s. 257—230. A. M. Dubarle, jw. s. 67—80. J. P. Audet, jw. s. 197—221.

<sup>40</sup> Por. L. Krinetzki: *Das Hohe Lied. Kommentar und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*. Düsseldorf 1964 s. 43 n.

<sup>41</sup> Zebranie i ocenę argumentów filologicznych podaje L. Krinetzki, jw. s. 42—45.

sadniać; sytuacja taka miała miejsce dopiero po działalności proroków (Oz, Iz, Jr, Ez)<sup>42</sup>. Współcześnie jednak kwestionuje się ten pogląd z następujących racji: 1° Pnp, jak już wspomniano, jest bardzo ściśle związana z teologią Jahwisty. Obok związku teologicznego istnieje również związek terminologiczny. Szczególnie dwa słowa zasługują na uwagę: *jafeh* — na oznaczenie piękności kobiecej (28 razy w ST z czego 11 razy w Pnp i 12 razy u Jahwisty) oraz *'hab* w sensie miłości erotycznej (30 razy w ST z czego 7 razy w Pnp i 11 razy u Jahwisty)<sup>43</sup>. Jest więc rzeczą bardzo prawdopodobną, że Pnp powstała w tym czasie co i Jahwista tj. w X wieku. 2° W Pnp istnieją liczne aluzje (terminy, obrazy, porównania) do pieśni miłosnych egipskich<sup>44</sup>. Pieśni egipskie są bardzo starożytne, niektóre bowiem pochodzą z czasów Ramzesa II (1298—1232 przed Chr.). We wczesnym okresie królewskim były bardzo żywe kontakty kulturalne Izraela z Egiptem, dlatego w tym czasie mogły przeniknąć do Palestyny te pieśni i stać się inspiracją dla poety izraelskiego. Biorąc to wszystko pod uwagę, najbardziej prawdopodobnym okresem powstania Pnp jest czas rządów Salomona<sup>45</sup>. Pnp powstała w kregach tradycji jahwistycznej. Punktem wyjścia dla poety był jahwistyczny opis stworzenia niewiasty i pierwsza biblijna pieśń miłosna (Rdz 2,18—24). W kompozycji Pnp wykorzystywał również pewne elementy egipskich pieśni miłosnych<sup>46</sup>.

Po niewoli babilońskiej przez rozwój stylu antologicznego, Pnp została przepracowana przez redaktora w świetle małżeńskiej metafory prorockiej. Opracowanie to polegało na wprowadzeniu pewnych retuszy, na dodaniu nowych wierszy i idei, na usunięciu niektórych strof, wyrażań czy obrazów w celu lepszego uwypuklenia nowego sensu<sup>47</sup>. Nie jest to zjawisko odosobnione w Starym Testamencie, w którym dosyć często spotykamy się z tzw. reinterpretacją, relekturą czyli inaczej z tzw. nową interpretacją<sup>48</sup>. Nie tylko powstawały nowe księgi pisane stylem antologicznym, ale również przeredagowywano dawniejsze księgi w tym stylu. Z okresu redakcji Pnp pochodzą paralelizmy z księgami prorockimi oraz liczne arameizmy. Dzięki temu właśnie księga ta ma wyraźne nawiązania do tekstów jahwistycznych (pierwotne *Sitz im Leben*), do pieśni egipskich, z których korzystał pierwszy autor, oraz do tekstów prorockich, do których świadomie nawiązywał ostatni redaktor (drugie *Sitz im Leben*).

W Pnp są liczne aluzje do wyjścia z niewoli babilońskiej, które potwierdzają, że właśnie wtedy nastąpiła ostateczna redakcja księgi. W 3,6—11 opis wielkiej karawany wylaniającej się z pustyni na czele z Salomonem oznacza karawanę wygnańców, której przewodzi Zorobabel, uważany za postać me-

<sup>42</sup> Por. A. Bea: *Canticum Canticorum Salomonis*. Roma 1953 s. 15.

<sup>43</sup> Por. G. Gerleman: *Ruth — Das Hohelied* (BKAT XVIII). Neukirchen 1965 s. 72—75.

<sup>44</sup> Por. G. Nolli: *Canti d'amore dell'antico Egitto*. Roma 1959 s. 5 n.

<sup>45</sup> Zdecydowanie za tym czasem powstania Pnp opowiada się G. Gerleman, jw. s. 76: „Es mag in der Tat schwer sein, eine Periode der Geschichte Israels zu finden, die für Entstehung einer erotischen Dichtung hätte förderlicher sein können als die des salomonischen Humanismus”. Z egzegetów katolickich taki czas powstania przyjmuje G. Nolli: *Cantico dei Cantici*. Torino — Roma 1968 s. 42.

<sup>46</sup> G. Nolli, *Canti d'amore*, jw. s. 5: „Non mancano in essi punti di contatto con il Cantico dei Cantici”.

<sup>47</sup> Por. G. Nolli: *Cantico dei Cantici*, jw. s. 41 n.

<sup>48</sup> Por. A. Gelin: *La question des „relectures” bibliques a l'intérieur d'une tradition vivante*. W: *Sacra Pagina. Miscelanea Biblica Congressus internationalis catholici de re biblica*. Vol. I. Paris 1959 s. 303—315. J. Becker: *Israel deutet seine Psalmen* (SBL,18). Stuttgart 1967 s. 10—24.



sjańską (Ag 2,23; Za 3,8; 6,12). Z Pnp 4,6 dowiadujemy się o bliskim ukończeniu odbudowy świątyni. Trudności, jakie spotkali Żydzi po powrocie do Palestyny wspomniane są w 5,7. Opis oblubieńca na wzór świątyni (5,10—16) pozwala się domyśleć, że odbudowa świątyni została już ukończona; Jahwe znowu wszedł do swego sanktuarium. Wreszcie kilkakrotne akcentowanie niezwykłej mocy oblubienicy jest nawiązaniem do odbudowy murów Jeruzolimy (Pnp 4,4; 6,10; 7,5; por. Ne 1,11—4, 23; 12,24—43)<sup>49</sup>. Dzięki tym aluzjom Pnp ma konkretny i określony substrat historyczny, który równocześnie stanowi *Sitz im Leben* ostatniego redaktora.

Reasumując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że badanie stylu antologicznego Pnp wykazało, że ostatni redaktor tej księgi przez świadome nawiązanie do proroków rozumiał ją w sensie alegorycznym. Czytelnicy jego księgi bez trudności pojęli to dzieło w sensie religijnym. Pierwsza jednak redakcja księgi, która powstała w kręgach tradycji jahwistycznej rozumiała ją o szlachetnej miłości ludzkiej, stworzonej i nakazanej przez Boga. Przejście od sensu wyrazowego do metaforycznego dokonało się w sposób bardzo naturalny. Pisarze biblijni często używali obrazów z życia codziennego dla zilustrowania relacji jakie istniały między Jahwe a ludem. Ponieważ małżeństwo izraelskie było instytucją świętą i przez Boga nakazaną, dlatego nadawało się, by przy jego pomocy przedstawić ten szczególny związek, jaki istniał między Bogiem a ludem od momentu przymierza. Związek ten nie wyczerpywał się tylko w kategoriach prawnych przymierza (*do ut des*), lecz był związkiem głębokiej miłości. Ludzkie zaślubiny nadawały się bardzo, by pod ich obrazem przedstawić zaślubiny mesjańskie.

## STYLE ANTHOLOGIQUE ET INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DU CANTIQUE DES CANTIQUES

### RÉSUMÉ

1. L'examen des genres littéraires de l'Ancien Testament au moyen de la méthode des parallélismes bibliques a grandement contribué à la mise en lumière de la compréhension du Cantique des Cantiques. Ce livre, comme tous les livres conçus après la captivité de Babylone, porte les marques du style nommé anthologique ou, autrement, „procédé anthologique”. On rencontre dans le Cantique des Cantiques toute une série d'images et de formules en relation aux livres prophétiques et même directement au symbolisme des liens conjugaux entre Yahvé et le peuple élu, déployé par les prophètes. Les lecteurs du Cantique des Cantiques connaissant la littérature prophétique, étaient amenés à la compréhension allégorique du livre. Ces allusions aux livres prophétiques sont tellement nombreuses, que l'on ne peut les attribuer toutes au hasard. L'auteur du Cantique des Cantiques s'est référé d'une façon consciente aux écrits plus anciens, voulant ainsi indiquer la manière propre de comprendre le livre.

2. Ces examens ont de beaucoup contribué à la compréhension de ce livre difficile, mais ils ont cependant été trop unilatéraux et incomplets. S'arrêtant sur le style anthologique du Cantique des Cantiques l'on s'est limité à certains livres choisis à l'avance. Les parallélismes avec d'autres livres ont été complètement omis. Une analyse exacte de ce livre démontre ses liens terminologiques et théologiques avec la tradition yahviste (X-e siècle). La conception de l'amour humain est chez eux identique. Les parallélismes sont très distincts avec les anciens cantiques d'amour égyptiens.

<sup>49</sup> Por. A. Robert: *Le Cantique des Cantiques*, jw. s. 16 n.

3. L'existence dans le Cantique des Cantiques de ces triples parallélismes, notamment avec les prophètes, avec l'Yahviste et avec les anciens cantiques égyptiens, indique une genèse assez compliquée du livre (plusieurs *Sitz im Leben*) et l'aspect multiple de son sens. Le Cantique des Cantiques a été conçu au X-e siècle, dans les cercles de Salomon, au sein de la tradition yahviste. Les contacts avec l'Égypte ayant été très vifs à cette époque, l'auteur du Cantique a emprunté certains éléments à la poésie égyptienne. Le premier auteur du livre y a chanté le noble amour humain dans l'esprit de la conception yahviste (premier *Sitz im Leben*). Après la captivité de Babylon, sous l'influence des écrits prophétiques (les prophètes ayant présenté à l'aide de l'amour humain l'amour de Yahvé pour son peuple) des remaniements du livre avaient eu lieu, introduisant des éléments prophétiques qui indiquent un sens plus élevé de ce Cantique (deuxième *Sitz im Leben*). L'amour humain pour le deuxième rédacteur du Cantique des Cantiques, de même que pour les prophètes, signifie l'amour de Yahvé pour son peuple.

## SYNOWIE NIEWDZIĘCZNI (IZ 1,2—20)

Bardzo częstym motywem negatywnego ustosunkowania się do Pisma św. Starego Testamentu jest teza o „Bogu Starego Testamentu”, pełnym grozy, surowej i bezwzględnej sprawiedliwości i pomsty. Uważamy zatem za bardzo na czasie omawianie tych tekstów Starego Testamentu, w których to jednostronne ujęcie może znaleźć odpowiednią przeciwwagę. Zgodnie z powyższym, w niniejszym artykule pragniemy przedstawić obraz Boga z mowy wstępnej proroka Izajasza.

Posłannictwo prorockie Izajasza przenika dogłębna świadomość grzechu i winy ciążyącej na narodzie wybranym. Prorok daje temu wyraz niejednokrotnie w swoich wypowiedziach. Już w wizji inauguralnej uświadamia sobie nie tylko własną niegodność, ale także niegodność i grzeszność swoich współrodaków, kiedy stwierdza: „Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach” (Iz 6,5). Przejęty tą świadomością podejmie posłannictwo nawracania ich mimo przepowiedni o nieskuteczności swej misji (6,9—10). Spełniać je będzie poprzez budzenie uspiionych sumień, wykazując mnogość i złość popełnionych przez naród wybrany występków oraz wieszcząc karę Bożą za nie. Przed oczy narodu wybranego stawia więc Boga, jako rzecznika naruszonej przez ludzi sprawiedliwości. I wyraża się, że ta idea Boga sprawiedliwego dominuje w posłannictwie Izajasza do tego stopnia, iż zupełnie niemal przesłania inne przymioty Boże. Nawet świętość Jahwe, tak głęboko przeżyta przez Izajasza w wizji inauguralnej, wydaje się być związana wyłącznie z Jego sprawiedliwością. Ale właśnie na tle Bożej sprawiedliwości, występującej przeciwko grzechom i występkom, udało się Izajaszowi przedstawić obraz Boga pełnego ojcowskiej dobroci i miłosierdzia. Zasadniczą wypowiedź znajdujemy w drugim wierszu pierwszego rozdziału księgi Izajasza, w słowach skargi Jahwe do narodu wybranego: „Wychowałem i wykarmiłem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie”.

W tej zdumiewającej wypowiedzi karcący występki Izraela Bóg-Jahwe przybiera wobec winnych postawę Ojca. Nadaje to szczególnie obciążający charakter zarzutom przeciwko nim skierowanym. U Izraelitów bowiem wykroczenia syna przeciw ojcu uznawano za występki szczególnie ciężki (zob.

Wj 21,15; Kpł 20,9). Niewątpliwie chodzi tu Izajaszowi przede wszystkim o uwydatnienie wielkości winy Izraelitów, a nie o deklarację ojcostwa wobec narodu wybranego. Powyższa prawda nie jest tu zatem formalnie ogłoszona, ale stanowi element drugoplanowy całej wypowiedzi. Niemniej jest to element bardzo ważny, albowiem na nim oparł Izajasz cały tok rozumowania. Z tego więc wnosimy, że nie idzie tu jedynie o metaforę. Poza tym zasadniczy punkt odniesienia (*tertium comparationis*), uwydatniająca niewdzięczność Izraelitów nie mieści się tu w fakcie usynowienia, ale w fakcie wykarmienia i wychowania. Nawiązuje zatem do faktów rzeczywiście zaistniałych w historii Izraela, w których przejawiała się ojcowska troska Boga wobec narodu wybranego, a będących właśnie konsekwencją jego wybrania. Prorok nie rozwija szerzej tego obrazu i nie przytacza konkretnych faktów, gdyż chodzi mu zapewne o zwięzłość wypowiedzi. Mógł się jednak spodziewać, że słuchacze pójdą za biegiem jego myśli i bez trudności uchwycą jej znaczenie i uzmysłowią sobie te fakty z historii Izraela, w których okazała się nad nim w szczególny sposób opieka Boża. Z drugiej zaś strony w powyższej wypowiedzi bez trudności mogli wyczytać, że racją tej nadzwyczajnej opieki i troski Boga wobec Izraelitów był fakt uznania ich za synów przez Niego. To uznanie za synów Izajasz traktuje tu więc jako fakt rzeczywisty, a nie tylko jako figurę retoryczną. Powołuje się bowiem na rzeczywistość faktów, w których przejawiała się opieka Boga nad Izraelem, a które były konsekwencją Bożego usynowienia Izraelitów.

Po linii rzeczywistości Bożego usynowienia narodu wybranego w Iz 1,2 idzie również tłumaczenie Septuaginty. Tak bowiem należy interpretować jej *egennesa*=zrodziłem, którym tłumaczy hebrajskie *giddalti*=wykarmiłem (*pf pi*, dosłownie: dać wzrosnąć). Powyższe sformułowanie Septuaginty jest tu bardzo znamienne, gdyż autorzy biblijni, a zwłaszcza Prorocy, unikali tego rodzaju wyrażen, które podkreślały fizyczny fakt ojcostwa Boga<sup>1</sup>. Wiązało się to z walką przeciwko bałwochwalczym kultom płodności Kanaanu i Fenicji. Niemniej sformułowanie Septuaginty w naszym tekście nie pozostawia wątpliwości co do faktu, że tradycja izraelska interpretowała powyższą wypowiedź Iz 1,2 w znaczeniu rzeczywistego usynowienia Izraela przez Jahwe.

Podobną do omówionej wypowiedź znajdujemy również w czwartym wierszu pierwszego rozdziału księgi Izajasza, w dalszym ciągu tej samej mowy wstępnej. Mianowicie wśród kilku określeń negatywnych, piętnujących karygodną postawę Izraela wobec Jahwe, mamy tam także określenie „dzieci wyrodne” (hebr. *banim mashitim*, LXX *hioi anomoi*). Jak wynika z treści nie chodzi tu Izajaszowi o uwydatnienie bezsensowności postępowania dzieci. Raczej chodzi o podkreślenie ciężkiej złości ich występków, w następstwie których znaleźli się oni w jednym szeregu ze zwyczajnymi przestępcami w ustosunkowaniu swoim do Jahwe. Powinni zaś byli zajmować pozycję najbardziej uprzywilejowaną, w szeregach najbliższych przyjaciół Jahwe, jako ci, których On obdarzał mianem „dzieci”. W powyższym zwrocie zawarł więc Prorok miarę upadku i poniżenia Izraelitów. A zatem mamy tu nie zwyczajne tylko porównanie, figurę retoryczną, ale wypowiedź zawierającą podkreślenie ojcostwa Jahwe wobec narodu wybranego.

<sup>1</sup> Zob. W. Marchel: *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*. Düsseldorf 1963 s. 15, 26. E. Jenni — Cl. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München 1971 s. 14. P. Ternant: *Ojciec Izraela*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*. Praca zbiorowa pod redakcją X. Leon-Dufour. Tłumaczył i opracował K. Romaniuk. Poznań 1973 s. 624.

Na tej samej płaszczyźnie utrzymana jest cała mowa wstępna. Jahwe piętnuje w niej występki Izraelitów i ich zatwardziałość w złem. Czyni to jednak nie jak sędzia dokonujący słusznego wymiaru sprawiedliwości, lecz jak kochający ojciec, zatroskany o dobro ukochanego syna. Syn ten zasłużył na karę i podlega karaniu, a nawet z racji niepoprawnego trwania w złem musi być dalej karany, ale Jahwe, zmuszony karać, okazuje mu serdeczne współczucie i szczere zatroskanie z powodu jego oplakanego, choć zawinionego stanu (Iz 1,5—8). W tym przepięknym opisie jawi się nam Jahwe jako kochający Ojciec, który sam cierpi i odczuwa ból, kiedy jest zmuszony uderzyć ukochanego syna. Najważniejszą rzeczą nie jest dla niego bynajmniej sam wymiar sprawiedliwości, ale nawrócenie błądzącego syna. Toteż w dalszym ciągu mowy wstępnej podaje Izajasz w imieniu Jahwe program nawrócenia (Iz 1,16—17), a następnie w jego imieniu ogłasza nadzwyczajne orędzie przebaczenia grzechów popełnionych: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1,18). W tej wypowiedzi dobroć ojcowska Jahwe dochodzi do punktu kulminacyjnego. Gotów jest on bowiem przebaczyć wszystkie występki i darować wszystkie winy w sposób najbardziej wspaniałomyślny wymazując wszechmocnym słowem przebaczenia nawet wszelki ślad popełnionych występków i wszelką pamięć o nich.

W całej więc mowie wstępnej (Iz 1,1—20) mamy jednolity obraz Jahwe występującego w roli dobrego ojca, który wprawdzie zmuszony jest upominać i karać wykroczenia syna, ale czyni to dla jego dobra, z bólem i zatroskaniem nad jego losem i każdej chwili jest gotów okazać mu miłosierdzie i przebaczyć przewinienia.

#### FILS INGRATS (IS 1,2—20)

##### RÉSUMÉ

Guidé par l'exigence de l'heure actuelle qui convie à étudier les textes bibliques dont le contenu reste en opposition avec les opinions exagérées sur le „Dieu de l'Ancien Testament” qualifié terrible et sévère, l'auteur présente l'image de Dieu telle qu'elle se dégage du discours d'introduction au livre d'Isaïe.

Il est bien caractéristique que c'est précisément Isaïe — ce prophète saisi de la sainteté de Jahvé et des crimes du peuple — qui, tout en stigmatisant sévèrement les péchés d'Israël, peint dans le chap. 1,2 l'image d'un Dieu plein de bonté paternelle. Ce qui est encore plus digne d'attention c'est la mise en relief de l'idée de filiation d'Israël par Jahvé — idée qui n'est pas seulement une métaphore littéraire mais une réalité. Cette interprétation semble d'être confirmée par la LXX qui traduit le terme hébreux *giddalti* — j'ai nourri par *egennea* — j'ai engendré. Le même sens se dégage aussi du contexte dans lequel Jahvé est présenté comme un censeur des péchés, il est vrai, pourtant ce n'est pas un juge implacable mais plutôt un Père plein d'amour envers son fils adoptif et soucieux de son bien.



SŁOWNICTWO NOWEGO TESTAMENTU O POCHODZENIU  
JEZUSA CHRYSYTA

1. Pochodzenie nie było najglówniejszym ani wyjściowym problemem doktryny pierwotnego Kościoła dotyczącej osoby Jezusa Chrystusa, u podstaw problemu pochodzenia stało pytanie, kim On jest. Dopóki mówiono o Nim jako o człowieku, nawet jako o Synu Dawida, o Mesjaszu, dopóty z Jego pochodzeniem nie było większych trudności; one rozpoczynały się w momencie, w którym, jak wśród chrześcijan, zaczęto uważać za słuszne boskie Jego prerogatywy. W Nowym Testamencie wyraźnie do głosu dochodzi to rozumienie synostwa Bożego, które wytworzyło się pod wpływem specjalnego i tylko Jezusowi właściwego stosunku do Boga Ojca, zmartwychwstania Jezusa, a także przemyśleń Pawła Ap. i Jana Ew.<sup>1</sup>; była w nim mowa o rzeczywistym pochodzeniu od Boga, że On jest faktycznie Synem Bożym. To właśnie stworzyło problemy, którymi trzeba się zająć: jak Syn Boży przyszedł na świat i jak w Jego osobie połączyło się boskie z tym, co ludzkie; odpowiedzi bowiem na te pytania musiały uwzględnić fakt, że Jezus urodził się i należał do rodu Dawida. Rozwiązanie ich w pierwotnym Kościele z różnych względów nie było łatwe, a trudności i rozmaite próby ich rozwiązywania mieszały się ze sobą. My z metodycznych względów musimy je rozgraniczać.

W najstarszych wzmiankach dotyczących pochodzenia Jezusa (Rz 1,3; Gal 4,4; 2 Tym 2,8; por. Rz 8,3) wspomniane problemy jeszcze nie istniały; mówi się w nich o rodzie względnie rodzinie, do których Jezus należał. Gdy uświadomiono sobie Jego synostwo Boże, zaistniało pytanie, kiedy i jak, będąc członkiem rodziny Józefa i Marii, Jezus został Synem Bożym.

Żydzi pytanie to przekreślali odmawiając Jezusowi jakichkolwiek nadprzy-

<sup>1</sup> F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*. Berlin 1964<sup>2</sup> s. 314 n. wyraża przekonanie, że w pierwotnym chrześcijaństwie występowały dwa kierunki, dotyczące synostwa Bożego Jezusa Chrystusa. W palestyńskim środowisku dochodziło ono do głosu w związku z Przemienieniem Pańskim i chrztem, a więc polegało na udzieleniu Ducha Świętego; środowisko hellenistyczne próbowało je wyjaśnić przez dziewiczę poczęcie lub przez preegzystencję. R. Schnackenburg: *Christologie des Neuen Testaments W: Mysterium salutis* 3,1. Einsiedeln 1970 s. 266—271 wyprowadza pojęcie synostwa Bożego Jezusa Chrystusa na podstawie trzech nie związanych ze sobą, a bardzo starych tekstów: Rz 1,2; 1 P 3,18 i 1 Tym 3,16 n.

rodzonych prerogatyw, a nawet mówili o Jego pochodzeniu z nieprawego łoża<sup>2</sup>. Dla wiernych pierwotnego Kościoła pytanie wymagało odpowiedzi nie tyle ze względu na złośliwie nastawionych żydów, ile dla wyjaśnienia niezmiernie żywego problemu: kim był Jezus. Pierwsze odpowiedzi nie zawsze były najszcześliwsze i nie zawsze pełne.

Pierwsza z nich podsuwała myśl, że Jezus za swojego życia był Synem Dawida, a z chwilą zmartwychwstania „został ustanowiony (*horizo*) Synem Bożym”<sup>3</sup>. Jako reakcję przeciwko takiemu rozwiązaniu, a przede wszystkim przeciw żydowskiej opinii dotyczącej pochodzenia Jezusa, trzeba uważać opublikowanie przez Ewangelistów Mateusza i Łukasza rodzinnej tradycji Marii o dziewiczym poczęciu Jezusa: Jezus był Synem Bożym od chwili poczęcia, bo ono było *ek pneumatos hagiou* (Mt 1,20), było dziełem stwórczej działalności Ducha Świętego i wszechmocy Bożej (Łk 1,31-32.35).

Na palestyńskim terenie początkowo przypisywano wiele znaczenia do tego, że Jezus zgodnie z mesjańskimi przepowiedniami pochodził z rodu Dawida. Gdy Kościół przeszedł na tereny pogańskie i do hellenistycznego świata, pochodzenie to zaczęło tracić na znaczeniu i z czasem stało się tylko biograficznym szczegółem. W pierwotnym Kościele dość wcześnie zaczęło zanikać interpretowanie tytułu Syn Boży, jakie w judaistycznych kręgach występowało, wyłącznie tylko o człowieku pobożnym; dla rozwoju zaś myśli o wcieleniu podstawowego znaczenia zaczęło nabierać uświadomienie sobie faktu, że synostwo Boże Jezusa Chrystusa jest równoznaczne z boskim Jego charakterem, oraz że On jako Syn Boży istniał wcześniej i był u Boga w preegzystencji, zanim rozpoczął ludzkie życie<sup>4</sup>. Uświadomienie sobie tego aspektu osoby Jezusa nie było jeszcze u Mateusza ani u Łukasza widoczne, występując ono natomiast u Pawła, a potem u Jana. To uświadomienie sobie pozwoliło Pawłowi na kontrastowe (np. 2 Kor 8,9; Flp 2,6-8), a przez to bardzo wyraziste i przekonujące przeciwstawienie egzystencji Chrystusa przed przyjściem na świat i po nim. Jan o Dawidowym synostwie Jezusa zaledwie wspomniał (J 7,42), a widział w Jezusie wyłącznie Syna Bożego: On tylko na krótki czas przyszedł na ziemię (J 1,14), żeby ludziom przynieść zbawienie, które Bóg im ofiarował.

Gdy przekonanie o tym, że Jezus rzeczywiście od Boga pochodzi i jest prawdziwym Synem Bożym, klarowało się coraz bardziej i stawało się coraz wyraźniejsze, z jego wyrażeniem nie tak łatwo dawano sobie radę, a także z wyrażeniem tego, jak Syn Boży przyszedł na świat. Na te tematy jest w Nowym Testamencie wiele wypowiedzi, a rozmaite w nich stosowano słownictwo. Na słownictwo to składały się przede wszystkim ogólnie używane słowa wyrażające zmianę miejsca pobytu, które próbowano nagiąć do wyrażenia teologicznych myśli. Nie zawsze się to udawało, bo każde ze słów miało

<sup>2</sup> Zob. J. Klausner: *Jesus von Nazareth*. Jerusalem 1952<sup>3</sup> s. 17—66.

<sup>3</sup> Rz 1,3; Dz 13,33. Zob. M. E. Boismard: *Constitué Fils de Dieu*. *Revue Biblique* 60 (1953) s. 5—17. F. Hahn, jw. s. 252 w związku z tym mówi o dwustopniowej chrystologii. E. Schweizer: *The Concept of the Davidic „Son of God” in Acts and Its Old Testament Background* W: *Studies in Luke — Acts* (in Honor of P. Schubert). Nashville 1966 s. 186—193 mówi zaś o Dawidowym synostwie Bożym Jezusa. R. Schnackenburg, jw. s. 270 w synostwie Dawidowym i synostwie Bożym Jezusa widzi początki nauki o dwóch Jego naturach.

<sup>4</sup> E. Schweizer: *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*. *Evangelische Theologie* 19 (1959) s. 65—70 (= *Neotestamentica*. Zürich 1963 s. 105—109). G. Schneider: *Präexistenz Christi* W: *Neues Testament und Kirche* (für R. Schnackenburg). Freiburg 1974 s. 399—412.



już przyjęte przez wszystkich aspekty znaczeniowe, dlatego próbowano do wyrażenia tego, co zawiera w sobie pochodzenie Jezusa Chrystusa, zastosować jeszcze pojęcia bardziej precyzyjne.

2. Przy wejrzeniu w tekst Nowego Testamentu widać, że tytuły *hyios David* i *hyios tou Theou* nikogo w pierwotnym Kościele nie zadowalały, bo w tym znaczeniu, w jakim ich współcześnie używano czy to w palestyńskim, czy hellenistycznym środowisku, nie oddawały tej treści, którą, zwłaszcza ze sobą połączone, miały wyrażać w odniesieniu do Chrystusa. Tytuł Syn Dawida wymagał wyjaśnień i uzupełnień. Obok genealogii (Mt 1,1-16; Łk 3,23-38) wprowadzono więc aż pięć słów znanych ze Starego Testamentu, *oikos* (Łk 1,69), *karpos* (Dz 2,30), *sperma* (Dz 13,23; Rz 1,3; 2 Tym 2, 8; J 7, 42), *riza* (Apok 5,5; 22, 16) i *genos* (Apok 22, 16) a nadto jeszcze *osfys* (Dz 2, 30) dla podkreślenia faktu, że Jezus rzeczywiście pochodził z rodu Dawida. To jednak nie zatraçało nawet o synostwo Boże Jezusa Chrystusa. Tytuł Syn Boży w ogólnie używanym znaczeniu był daleki od wyrażenia pochodzenia Jezusa od Boga, wyrażenie zaś takiej treści napotykało na prawie niepokonalne trudności. Do określenia przyjścia na świat Chrystusa pozostały do dyspozycji tylko ogólne czasowniki mówiące o urodzeniu się. Spośród nich u Mateusza (1,16.20), Łukasza (1,35) i Jana (1,13) występuje *gennao*<sup>5</sup>, u Pawła *ginomai* (Rz 1,3; Gal 4,4), a nadto u Mateusza (1,20) i Jana np. 17,14.16 zwrot *eimi ek*<sup>6</sup>, który Jan wzbogacił przez to, że na miejsce *ek* wprowadził synonimowe przyimki: *apo* (np. 13,3; 16,30) i *para*<sup>7</sup>. Z każdego więc punktu widzenia, z jakiego się na pochodzenie Jezusa Chrystusa spojrzalo, odczuwało się brak takiego słownictwa, które by je poprawnie wyrażało.

Przy próbach dokładniejszego określenia pochodzenia Jezusa Chrystusa i sposobu Jego przyjścia na świat, najstarsza myśl teologiczna pierwotnego Kościoła poszła w dwóch kierunkach: pierwszy z nich zwracał uwagę na Boga, który Syna swojego wysłał na świat, centralną postacią drugiego kierunku był Jezus, który na świat przyszedł. Kierunki te przez cały Nowy Testament biegną obok siebie równolegle.

Na wyrażenie myśli, że Bóg posłał swojego Syna na świat były do dyspozycji dwa słowa ogólnie używane o posyłaniu: *apostello* i *pempo*, z obydwóch też szeroką ręką korzystali wszyscy autorowie Nowego Testamentu. Wprawdzie w wielu hellenistycznych środowiskach w odniesieniu do bóstw używano

<sup>5</sup> W świetle tekstów starożytnych nie da się utrzymać rozróżnienia, które widzi w „to gennethen” (Mt 1,20) — dziecko zaledwie poczęte, „to gennomenon” (Łk 1,35) — dziecko już zrodzone. Zob. A. Fridrichsen: *Symbolae. Osloenses* 6 (1928) s. 33—36. Słowo „gennao” łącznie z Ps 2,7 w Nowym Testamencie odnoszono do zmartwychwstania Jezusa. Zob. np. J. Dupont: *Filius meus es tu. Recherches de science religieuse* 35 (1948) s. 522—543.

<sup>6</sup> O znaczeniu przyimka „ek” zob. E. B. Allo: *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*. Paris 1934<sup>2</sup> s. 314. O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1958<sup>2</sup> s. 305.

<sup>7</sup> Jan zapewne widział jakąś różnicę pomiędzy przyimkami „ek” i „para”, skoro na określenie pochodzenia Jezusa w słowach samego Jezusa używał zawsze zwrotu „cinai ek tou Theou” (8,23; 17,14.16), a w słowach ślepego, któremu Jezus przywrócił wzrok — zwrotu „cinai para Theou” (9,16.33). Musiała to być jednak różnica drobna, Łukasz bowiem zestawiał obok siebie słowa: „ex ouranou... par'autou” (11,16). J. Mc Polin: *Mission in the Fourth Gospel. Irish Theological Quarterly* 36 (1969) s. 114 jest zdania, że przyimek „para” uwydatnia specjalne wewnętrzne związki, w tym wypadku pomiędzy Bogiem Ojcem i Jezusem Chrystusem. Twierdzenie to jednak nie ma uzasadnienia.

tylko słowa *apostello*<sup>8</sup>, ale dopiero u cyników i w Septuagincie to słowo nabrało religijnego znaczenia. Podkreślało ono przy tym powagę posłańca i wielką wagę misji, która została mu zlecona, ale zagubiło myśl o wysyłającym<sup>9</sup>. Słowo *pempo* wprawdzie tej myśli nie zagubiło, ale zwracało uwagę przede wszystkim na fakt posłania i na tych, do których misja była skierowana, wszystko zaś inne pozostawiało w cieniu<sup>10</sup>. Dwa te słowa zatem nie wyczerpywały tego, co się mieściło w posłannictwie Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>. Autorowie pism, które weszły do Nowego Testamentu, pragnęli podać głębszą jego treść i lepiej ją wyrazić, aniżeli pozwalały te słowa. Wysiłki w tym kierunku zauważamy u Łukasza, Pawła i Jana.

W Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa zwrócono uwagę na kilka aspektów samego posłania Mesjasza. Występuje więc tam słowo ogólne o szerokim znaczeniu, mówiące, że Bóg przygotował (2,31: *hetoimazo*) posłanie Jezusa, potem dwa czasowniki, że Bóg wejrzał (1,48: *epiblepo*; 1,68: *episkeptomai*) w ludzkie sprawy, dwa, których zadaniem było uprzystępnienie myśli o tym, jak Jezus przyszedł na świat (1,35: *eperchomai* w połączeniu z *pneuma hagian* i *episkiazo* w połączeniu z *dynamis hypsistou*), jedno charakteryzujące samo posłanie (1,69: *egeiro*) a nadto jeszcze określenie posłanego: *anatole ex hypsous* (1,78). Odpowiednikiem czasownika *egeiro* w przemówieniu Piotra (Dz 3,22; por. 7,37) było słowo *anhistemi* również wyrażające posłanie Jezusa na świat. Dwa ostatnie czasowniki (*egeiro* i *anhistemi*) później w Nowym Testa-

<sup>8</sup> Wyjątkiem pod tym względem jest Ewangelia św. Jana. Łukasz, podobnie jak Józef Flawiusz, sprawia wrażenie, że pod tym względem nie ma wycucia dla różnicy pomiędzy słowami „apostello” i „pempo”. K. H. Rengstorf: *Apostello. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. T. I. s. 403—405* zwraca uwagę, że synoptycy nie używają słowa „pempo” w stosunku do Boga. U cyników ten termin mógł oddawać tylko świecką treść, natomiast posłannictwo Boże, które sobie przypisywali, wyrażali słowem „apostello”.

<sup>9</sup> Słowo „apostello”, względnie „exapostello”, nie wyraża ubocznej treści o tym, że przed posłaniem Syn Boży był „u Boga” (por. J 1,1; 17,5), jak twierdzi np. W. Kramer: *Christos Kyrios Gottessohn. Zürich 1963 s. 111 n.* W słowie „apostello” niesłusznie dopatrywali się treści nadprzyrodzonej m.in. H. Cremer, J. Kögel: *Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Gotha 1911*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Porównanie ze sobą słów „pempo” i „apostello” podają: J. H. H. Schmidt: *Synonimik der griechischen Sprache. T. III. Leipzig 1879 s. 157—160.* K. H. Rengstorf, *iw. s. 403.* W. Kramer, *iw. s. 112.*

<sup>11</sup> C. C. Tarelli: *Johannine Synonyms. Journal of Theological Studies 47(1946) s. 175—177* nie widzi różnicy pomiędzy słowami „pempo” i „apostello”, lecz tylko pewną, opartą na przyzwyczajeniu, tendencję do używania każdego z tych słów jedynie w pewnych formach z tym, że obydwa one wzajemnie się uzupełniają. Przekonanie swoje popiera on przykładami ze słów „theoreo — horao — blepo — theaomai i erotao — aiteo”. J. Rademakers: *Mission et apostolat dans l'Évangile johannique. Studia Evangelica 2(1964) s. 100—121* dochodzi do przekonania, że w czwartej Ewangelii słowo „pempo” uwydatnia wewnętrzne związki, jakie łączą Syna z Ojcem, a słowo „apostello” zwraca uwagę raczej na związki z ludźmi i realizację posłannictwa. Wydaje się, że jego dowodzenie nie jest ścisłe. Nie zauważył on faktu, że omawiane słowa w swej treści zagubiły podkreślenie związków z wysyłającym, a nadto nie zwrócił uwagi, że ten sam kontekst, na którym się opierał przy wyznaczaniu charakteru jednego z tych słów, występuje również w słowie drugim, poza zdaniami, w których „pempo” i „apostello” występują bezpośrednio po sobie (J 5, 36 n.; 7,28 n.; 13,26; 20,21; por. 1,19,22) zob. np. o czynach Boga (J 9,4 i 5,36; por. 6,29), o świadczeniu (J 8,18 i 5,36 n.), o nauce (J 7,16; 12,49; 14,24 i 3,34) a także o przymiotach Boga i Jego działalności razem z Jezusem.

mencie służyły do wyrażenia zupełnie innych treści tego, co dotyczy Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>.

Paweł na początku swojej działalności wysłanie Jezusa Chrystusa na ziemię próbował wyrazić bardzo ogólnym słowem *ago* (Dz 13, 23), później zaś złożonym słowem *exapostello* (Gal 4, 4), na tym jednak swoje wysiłki w tym kierunku podjęte zakończył.

Jan bardziej szeroko aniżeli inni, wykorzystał znane wszystkim słowa *apostello* i *pempo*. U niego Jezus określał Boga jako tego, „który Mnie posłał” (np. 13,20), a siebie jako tego, „którego Bóg posłał” (np. 3,34). Poza tym jednak o tym, że Bóg posłał swojego Syna Jezus w czwartej Ewangelii mówił tak często i z takim naciskiem, jakby to była najważniejsza sprawa w Jego życiu; uwierzenie w nią graniczy z celem Jego działalności (np. 11,14) i jest podstawą prośb zanoszonych za Apostołów do Boga w arcykapłańskiej modlitwie (17,8.18.20.23.25). Ze swej strony Jan dołożył do tego myśl, że Bóg dał (3,16: *didomi*) ludziom swojego Syna, że Jezus jest Jego dla nich darem (4,10: *dorea*); Bóg Go za nich poświęcił (10,36; *hagiazó*; por. 17,18-19), przy czym słowo to nabrało treści zbliżonej do znaczenia słowa *paradidomi*<sup>13</sup>. W tych słowach Jan wyraził miłość, jaką Bóg ma ku ludziom i jaką im okazał przez posłanie swojego Syna.

3. Myśl, że Jezus Chrystus przyszedł na świat, występuje kilkakrotnie u synoptyków, przeważnie w słowach przypisywanych Jezusowi, które, jak się wydaje, rzeczywiście od Niego pochodzą; wyrażono ją słowem przyszedłem (*elthon*)<sup>14</sup>; równocześnie Mesjasza określano jako tego, który miał przyjść, *ho erchomenos*; słowo *erchomai* zatem było znane i zapewne przyjęte w pierwotnym Kościele na określenie przyjścia Jezusa Chrystusa. Jako złożone, *exerchomai*, występuje ono u Marka (1,38) i Jana w przemówieniu na Ostatniej Wieczerzy, a jako *eiserchomai* w liście do Hebrajczyków, gdzie też zwrócono uwagę na to, że Jezus miał być ofiarą za ludzkie grzechy, oraz na posłuszeństwo woli Boga Ojca jako na motywy, dla których Syn Boży na świat przyszedł (10,5-9).

Chęć jeszcze bliższego określenia tego przyjścia zauważamy u Pawła, w Pawłowym środowisku i u Jana. Paweł we wcześniejszym hymnie, który cytował, przeciwstawiając to, co było udziałem Syna Bożego w preegzystencji temu, co Jezus Chrystus miał na ziemi, mówił, że On ogołocił się (Flp 2,7: *kenoo*), a nadto jeszcze upokorzył się (Flp 2,8: *tapeinoo*); sam w 2 Kor 8,9 mówił, że On ze względu na nas stał się ubogim (*ptocheuo*).

W 1 Tym 3,16, Hbr 9,26, 1 P 1,20, a ponadto u Jana (1 J 1,2; 3,5.8; 4,2.9) występuje tendencja, by do wyrażenia tego, że Jezus przyszedł na świat,

<sup>12</sup> Przeważnie wyrażano nimi zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Zob. J. Dupont, jw. s. 528—534. E. Lövestam: Son and Saviour. Lund 1961 s. 37—43. A. Oepke: Egeiro. TWNT t. 2 s. 332—336.

<sup>13</sup> W. Kramer, jw. s. 116—120, widzi podobieństwo wypowiedzi o wysłaniu Chrystusa z tymi, które mówią o Jego wydaniu, już w tych tekstach, które Paweł przejął z tradycji.

<sup>14</sup> Np. Łk 12,49. O pochodzeniu tych słów od Jezusa mówił A. Harnack: Ich bin gekommen. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 22(1912) s. 1—21. Trudności, jakie przeciwko nim wysunął R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1967<sup>7</sup> s. 164—168, wyjaśnił B. M. F. van Iersel: La vocation de Lévi W: De Jésus aux Évangiles. Gembloux 1967 s. 223 n. Zob. W. Grundmann: Das Evangelium nach Lukas. Berlin 1934<sup>2</sup> s. 269—271. W słowie „elthon” M. J. Lagrange: Évangile selon Saint Marc. Paris 1929<sup>5</sup> s. 45 dopatrywał się aluzji do preegzystencji Chrystusa.

zaadaptować mało w świecie greckim używane słowo *faneroo*. Słowo to, choć nie było to jego znaczenie podstawowe, mogło zwracać uwagę na boski charakter Jezusa Chrystusa, jednakże nie było ono jednoznaczne; obok tego, co wyrażało zwykle w kontekstach o religijnej treści, w Nowym Testamencie odnoszono je także do ukazywania się Chrystusa po zmartwychwstaniu (np. Mk 16,12.14; J 21,14) i w czasie przyszłej paruzji (Kol 3,4; 1 P 5,4; 1 J 2,28; 3,2).

W Pawłowym środowisku przyjście Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa określano także jako *epifaneia* (2 Tym 1,10; por. Łk 1,79), słowem bardzo śmiałym, odnoszonym dotychczas w religijnych kontekstach tylko do bóstw pogańskich. Słowo o podobnym charakterze (*heko*) spotykamy również u Jana (8,42), a obok niego kilkakrotnie powtórzone słowo *katabaino* o zstąpieniu Chrystusa od Boga<sup>15</sup> oraz rzeczownik *fos*<sup>16</sup> wskazujący na silne słoneczne światło jako na obraz Chrystusowej działalności<sup>17</sup>. Dwa ostatnie zarówno słowa jak i pojęcia (*katabaino* i *fos*), chętnie były widziane w judejsko-chrześcijańskim Kościele, a potem szeroko eksploatowane wśród gnostyków<sup>18</sup>. Jakkolwiek słowa wzięte z pogańskiego kultu (*epifaneia* i *heko*) bardzo mocno podkreślały boski charakter Jezusa Chrystusa i jakkolwiek słowa wzięte ze środowiska judejsko-chrześcijańskiego (*katabaino* i *fos*) były całkowicie poprawne, to jednak w Kościele ze względu na chęć odseparowania się od środowisk, w których one były używane, nie miały szans dłuższego przetrwania.

Na zakończenie tego zestawu trzeba jeszcze wspomnieć, że Jan dla silniejszego uwydatnienia tego faktu, że Jezus jako Syn Boży przyszedł na świat, łączył ze sobą po kilka tych czasowników, o których już była mowa. Tak więc postawił on obok siebie słowa *gennao* i *erchomai* w 18,37; *didomi* i *katabaino* w 6,32-33; *eimi*, *erchomai*, *pempo* i *apostello* w 7,27-29; *exerchomai* i *apostello* w 17,8; *exerchomai*, *heko*, *erchomai* i *apostello* w 8,42; *katabaino* i *pempo* w 6,38; *faneroo* i *apostello* w 1 J 4,9. Łącząc je ze sobą Jan zacierał granice pomiędzy tymi dwoma kierunkami, które zauważyliśmy w określaniu wiele'nia Syna Bożego.

4. O Bogu Ojcu wysyłającym swojego Syna powiedziano wiele, zwłaszcza w semickich środowiskach pierwotnego Kościoła. Synoptycy zwrócili przy tym uwagę nie tylko na inicjatywę, ale także na miłość Boga do swojego Syna, Jan zaś na taką samą miłość do ludzi. U synoptyków przypowieść o niegodziwych dzierżawcach pokazała miłość tę w sytuacji, kiedy ojciec ma swojego syna wysłać, a może nawet poświęcić. Spośród trzech synoptyków najwyraźniej uczynił to Marek (12,6). On starał się odtworzyć sytuację, w której antropomorfistycznie przedstawiony Bóg przed wysłaniem syna namyślał się i wahał: z jednej strony występowała obawa o syna, który był umiłowany, a równocześnie był ostatnią osobą, która mu pozostała; z drugiej zaś zachodziło przypuszczenie, że dzierżawcy go uszanują. Staranie o odtworzenie tej sytuacji widzimy też u Łukasza (20,13). Jan w odróżnieniu od synoptyków mówił o Ojcu, który już posłał Syna, poświęcił Go: wyznaczył Mu trudne zadanie

<sup>15</sup> Tylko w przemówieniu w Kafarnaum i J 3,13.

<sup>16</sup> J 1,9; 3,19; 12,46. Podobny charakter ma „*anatole ex hypsous*” z hymnu *Benedictus* (Łk 1,78).

<sup>17</sup> R. Ch. Trench: *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids 1960 s. 163.

<sup>18</sup> J. Daniélou: *Théologie du judéo-christianisme*. Tournai 1958 s. 228—255. R. N. Longenecker: *The Christology of Early Jewish Christianity*. London 1970 s. 58—62.

do spełnienia i kazał Mu złożyć życie w przebłagalnej ofierze za ludzkie grzechy. Był to z Jego strony dar dla ludzi — On złożył im Go, bo ma dla nich wielkie, szerokie serce. To Jego serce, głęboka miłość do ludzi, była motywem, który skłonił Boga do poświęcenia umiłowanego Syna i postania Go na świat<sup>19</sup>.

Powagę Jezusa jako Bożego wysłańca ma na uwadze szereg tekstów ze słowem *apostello*. Jezusa umieszcza nadto wspomniana przypowieść w rzędzie proroków Starego Testamentu, w tym rzędzie zajmuje On szczytowe miejsce i jest ostatnim Bożym wysłannikiem. Choć ta sama myśl występuje w całym liście do Hebrajczyków, to jednak w tekście o Jezusie jako „apostole” (Hbr 3,1) nie została specjalnie uwydatniona. Spotykamy ją w wypowiedzi św. Piotra (Dz 3,26), ale tylko jako nawiązanie do przepowiedni Mojżesza i do przymierza zawartego z Abrahamem. Później ona zanika.

Marek i synoptycy w przypowieści wspominają, że ostatnim posłańcem był syn, dopiero jednak interpretacja całej przypowieści w pierwotnych gminach kościelnych wyjaśniła, że to był Syn Boży. Piotr nazwał Jezusa Sługą Bożym<sup>20</sup>, nawiązał przez to do przepowiedni proroka Izajasza (52,13), ale zapewne nie dla jego słuchaczy, tylko dopiero dla czytelników Dziejów Apostolskich, którzy skądinąd wiedzieli o boskim charakterze Jezusa, było jasne, że Piotrowe słowo *pais* oznaczające sługę, a mogące także oznaczać syna, faktycznie określało Jezusa jako Syna Bożego. Paweł i Jan mówili o Jezusie jako o Synu Bożym, przy czym Jezus w czwartej Ewangelii wielokrotnie powoływał się na Boga jako na swojego Ojca, który Go posłał i który działa z nim razem. Przede wszystkim jednak Jan umieścił w swojej Ewangelii wypowiedzi, z których wynika, że Jezus spełnia czyny zleczone Mu przez Boga, głosi Jego nauki, spełnia Jego wolę, a Bóg składa świadectwo w Jego sprawie.

Jak z tego wynika posłanie Chrystusa nabierało różnych odcieni, ale występowało w całym Nowym Testamencie, w najstarszych i najpóźniejszych jego tekstach. Na paletyńskim terenie łączyło się ono z zapowiedzią o przyjściu Mesjasza, u Jana zaś z myślą o Słowie. Przewija się ona w różnych sformułowaniach, u Pawła pogłębia swój teologiczny charakter, przede wszystkim jednak wybija się u Jana. To była ulubiona myśl Janowa; w jego Ewangelii spełnia ona podstawową rolę, uwydatnia bowiem związku Jezusa z Bogiem, umacnia Jego powagę i podkreśla boski charakter. Jan dopiero w swoim liście jednak najgłębiej określił teologiczne jej znaczenie, wyraźnie bowiem powiedział o motywach, dla których Bóg posłał Jezusa (4,10), oraz najwyraźniej określił cel (3,5,8), a tak wskazał na Chrystusa jako na tego, który zrealizował szeroko znaną współcześnie ideę posłańnika Bożego na świat.

Drugi kierunek określając pochodzenie Jezusa Chrystusa zwrócił uwagę na Niego samego, na Jego osobę tylko. Kierunek ten jawi się w wypowiedziach Jezusa o sobie, że przyszedł spełnić podstawowe zadania zleczone Mu przez Boga Ojca, dochodzi jednak do głosu przede wszystkim w tekście zacytowanym w Pawłowym liście do Filipian, a potem szeroko został rozwinięty w Janowych pismach. We wszystkich tych tekstach inicjatywa przyjścia na świat została przypisana samemu Synowi Bożemu, gdy Paweł przy tym przez przeciwstawienia uwydatnił to, z czego Jezus zrezygnował, Jan poprzez słowo

<sup>19</sup> K. Romaniuk: *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul*. Romae 1974<sup>2</sup> s. 191, dop. 38 (za Ireneuszem. Adv. haer. 5,21,3; PL 7,1182), w tekście Rz 8,3 dopatruje się miłosierdzia, które miało kierować Bogiem przy posłaniu Syna na świat.

<sup>20</sup> Dz 3,13,26. Por. F. Gryglewicz: *Teologiczne aspekty Piotrowych przemówień*. *Zeszyty Naukowe KUL* 12,2 (1969) s. 23—34.

*erchomai* i obrazy, w których występują *foš*, *sarx* i *zoe*, starał się określić sposób przyjścia Syna Bożego na świat, uwypatnić różne Jego aspekty, a przede wszystkim zwrócić uwagę na skutki i znaczenie. Janowe spojrzenie na ten kierunek ujmowania przyjścia Jezusa na świat, w którym Syn Boży spełniał główną rolę, jest zatem, podobnie jak w kierunku poprzednim, najbardziej szerokie.

Ze wspomnianych dwóch kierunków przedstawiania przyjścia Syna Bożego na ziemię pierwszy bardziej wyrażał punkt widzenia semicki, drugi zaś tak ujmował wcielenie, jak w pierwotnym Kościele ujmowano teologiczne problemy: w nich Jezus Chrystus był postacią, około której koncentrowało się wszystko<sup>21</sup>. Pierwszy kierunek zatem mógł być wcześniejszy, ale drugi bardziej wyrażał własne koncepcje członków Kościoła niezależnie od środowiska, w którym one powstały.

5. Jedną z nie najmniejszych trudności przy mówieniu o przyjściu Syna Bożego na ziemię było słownictwo. Z nią borykał się zarówno jeden jak i drugi kierunek. W obydwóch adaptowano znane i ogólnie używane słowa, a także od samego początku bez przerwy i, jak się wydaje, początkowo bez oglądania się na doświadczenia poprzedników, poszukiwano nowych słów, które by coraz lepiej i dokładniej, a przede wszystkim poprawnie i całkowicie wyrażały teologiczną myśl zawartą w fakcie, że Syn Boży przyszedł na świat. Obydwa kierunki w tej dziedzinie wykazały wiele inicjatywy.

W początkowych stadiach życia pierwotnych gmin kościelnych były w ogóle trudności z określeniem wszystkich aspektów osoby i życia Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim tego, co uwypatniało boski Jego charakter. Niezależnie od błędnych interpretacji występujących bardzo wcześnie, niemałą trudnością był całkowity brak własnego słownictwa teologicznego, a także to, że te same słowa, których jeden autor użył na określenie wcielenia, drugi albo nawet ten sam w innych wypadkach, odnosił do zupełnie innych treści. Nie były najlepsze takie dwuznaczne określenia i trzeba ich było unikać.

Jan najwięcej zajmował się problemem pochodzenia Chrystusa i największe przypisywał mu znaczenie, przy tym poza częściowym wykorzystaniem wcześniejszego, związanego już z wcieleniem słownictwa, próbował własnych sił. Okazało się, że wcielenie najlepiej wyraża forma kontrastu i czasownik *ginomai*, obydwa występujące już u Pawła, ale wciągnięte w Janową koncepcję, w której centralną rolę grała hipostaza Słowa i pojęcie *sarx*. Jego sformułowanie: *ho Logos sarx egeneto* (J 1,14) nie podkreślało ludzkiej, upokarzającej egzystencji Chrystusa tak mocno, jak to widzimy w sformułowaniu Pawłowym (Flp 2,6-11), silniej natomiast zwróciło uwagę na boski charakter występujący właśnie w ludzkiej Jego egzystencji. Takie określenie wcielenia Syna Bożego przyjęte zostało w Kościele, przy czym nie bez znaczenia był fakt, że było ono krótkie, zbudowane jak definicja. Równocześnie jednak w tymże Kościele nie Janowa przez wcielenie, ale Pawłowa koncepcja odkupienia ludzi z grzechów przez mękę i krzyżową śmierć Jezusa nabrała cech oficjalnej nauki.

<sup>21</sup> Zob. J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949 s. 78—83.

VOCABOLARIO DEL NUOVO TESTAMENTO  
SULLA PROVENIENZA DI GESÙ CRISTO

## SOMMARIO

Il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù i titoli: Figlio di David e Figlio di Dio. La Chiesa primitiva ha avuto delle difficoltà con l'espressione delle idee in questi titoli contenuti. La provenienza da David veniva espressa con le parole prese dalla Settanta, invece la descrizione della provenienza da Dio è stata fatta in due maniere — teocentrica e quella cristocentrica. Il fatto, che Dio ha messo il suo Figlio in mondo era stata espressa con le parole con cui si descrive il cambiamento del luogo, però tutti hanno cercato delle espressioni nuove in cui la missione di Gesù Cristo sarebbe stata espressa più precisamente; le tracce delle ricerche si possono osservare specialmente da Luca e Giovanni. L'idea che il Figlio di Dio è venuto in mondo veniva espressa anzitutto con quelle parole che sottolineavano l'opposizione tra la sua preesistenza e permanenza sulla terra ed anche, specialmente da Paolo, ambiente Paolino e da Giovanni con le parole nuove, assunte dal giudaismo e dalle religioni pagane. Il significato delle singole parole e concetti in essi contenuti, anche i valori della descrizione dell'incarnazione del Figlio di Dio da Giovanni (1,14) sottolineano il carattere divino dell'umana esistenza di Cristo.





## NOWOTESTAMENTOWE TYTUŁY CHRYSTOLOGICZNE O CHARAKTERZE EFEMERYCZNYM

**Treść:** Wstęp. — I. Syn Dawida. 1. Pytanie o synostwo Dawida w Mk 12,35-7 na tle kontekstu. 2. Uzasadnienie pytania Jezusa. 3. Jezus uważa siebie za Syna Dawida. — II. Nauczyciel. — III. Sługa Boży. — IV. Prorok. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Zagadnienie tytułów chrystologicznych wiąże się z wczesną chrystologią NT w ogóle. W dzisiejszych dociekaniach na tematy chrystologii NT odróżnia się pomiędzy chrystologią bezpośrednią i pośrednią. Chrystologia bezpośrednia ma bardzo szeroki zakres. Zajmuje się zarówno pierwszymi refleksjami chrystocentrycznymi NT jakimi są wyznania, hymny chrystologiczne, jak i rozwojem tych początkowych rozważań aż do ich ostatniego etapu, tj. całym NT. Chrystologia bezpośrednia zasadza się na zmartwychwstaniu Chrystusa. Niemniej NT wiąże zmartwychwstałego Chrystusa ściśle z osobą ziemskiego Jezusa. Z tego to powodu upatruje się początki chrystologii w działalności Jezusa. Tę chrystologię nazywa się chrystologią pośrednią. Dlaczego pośrednią? Jest to raczej podział metodologiczny, jakkolwiek uzasadniony. NT patrzy bowiem na ziemskiego Jezusa przez pryzmat zmartwychwstania, stąd to nie jest łatwą sprawą orzec co stanowi autentyczną naukę Jezusa, co w życiu Jezusa jest ściśle historyczne, a co dodali ogólnie mówiąc twórcy NT, a zwłaszcza Ewangelie do obrazu ziemskiego Jezusa.

Problem tytułów chrystologicznych jest mniej więcej ten sam. NT notuje bowiem cały szereg godnościowych określeń Jezusa. Do najbardziej istotnych zaliczyć można następujące: Syn Człowieczy, Mesjasz (czyli Chrystus), Pan, Syn (względnie Syn Boży). Tymi tytułami nie będziemy się jednak zajmować. Istnieją jednak tytuły chrystologiczne, które rzadziej występują w NT, a nadto zjawiają się one w pewnych tylko tradycjach NT i mają krótką żywotność, względnie wypierają je inne określenia godnościowe Chrystusa. Dlatego w tytule tego artykułu jest mowa o charakterze efemerycznym tych tytułów. Wydaje mi się, że nie docenia się dostatecznie w współczesnej literaturze biblijnej ich znaczenia dla chrystologii NT.

Do tytułów mających tylko na pewnych odcinków tradycji NT znaczenie chrystologiczne, można zaliczyć następujące: I. Syn Dawida, II. Nauczyciel, III. Sługa Boży, IV. Prorok. Wiemy już dlaczego te tytuły nazwać można przejściowymi. Dlaczego jednak te tytuły omawiać będziemy w takim porządku a nie innym? O tym zdecydował stopień związku danego tytułu z samym ziemskim Jezusem a nawet z Jego świadomością. Przypuszczalnie bo-

wiem Jezus miał tę świadomość, że pochodzi z rodu Dawida. Uważał się na pewno za nauczyciela. Już trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy uważał się za sługę Jahwe, czy dopiero chrystologia popaschalna w oparciu o Jego działalność przypisała mu ten tytuł. Podobnie rzecz się ma z tytułem proroka. Jakkolwiek w ostatnim wypadku już za życia uznawano Go za takiego.

W artykule poświęconym tytułom chrystologicznym o charakterze cfemerycznym, pragniemy więc wskazać na związek danego tytułu z historycznym Jezusem, na jego żywotność oraz na przyczyny jej krótkiego trwania.

## I. SYN DAWIDA

Tytuł Syn Dawida, który NT przyznaje Jezusowi świadczy o tym, że chodzi o określenie ziemskiego Jezusa, który wywodzi się z rodu Dawidowego. Zazwyczaj z określeniem Syna Dawida łączy się albo wyraźna aluzja do proctw ST, albo co najmniej można się domyślać, że Jezus jako Syn Dawida mieści się w ramach przepowiedni ST.

Tu mogą wchodzić w grę refleksje popaschalne.

Tytuł Syna Dawida nasuwa jeszcze inne pytanie, czy Jezus rzeczywiście pochodził z rodu Dawida. Głosów wyraźnie zaprzeczających temu nie zauważa się raczej.

Opinia F. Hahna<sup>1</sup> np. jest bardzo wstrzemięźliwa. Natomiast już O. Cullmann<sup>2</sup> sądzi, że rodzina Jezusa nie posiadała może spisanej listy rodowej, ale świadomość pochodzenia od Dawida była bardzo dobrze zakotwiczona w ustnej tradycji. Świadectwem faktu pochodzenia Dawidowego Jezusa jest sam NT, jak twierdzi W. Michaelis<sup>3</sup>. Jest wykluczone, aby połączenie tego faktu z Jezusem, wpływało jedynie z chęci gmin popaschalnych przypisywania Jezusowi jeszcze dodatkowych atutów mesjańskich. Jak widać, uczeni bronią mocno faktu Dawidowego pochodzenia Jezusa.

gorzej już rozstrzygnąć czy i w jakim stopniu NT wykorzystał ten fakt dla celów chrystologicznych. Niektórzy nie przechylają się do chrystologicznej interpretacji tego tytułu uważając, że kwestia tytułu Syna Dawidowego jest wyłącznie problemem historycznym. Ale inni uczeni uważają, że świadomość pochodzenia od Dawida stanowiła dla Jezusa odskocznnię dla jej pogłębienia idącego w kierunku świadomości Syna Człowieczego i powołania mesjańskiego.

Wydaje się jednak, że NT nie odzwierciedla już tego procesu dokładnie, gdyż silnie rozwinięta idea o Jezusie Synu Człowieczym i cierpiącym słudze Jahwe odsunęła koncepcję Dawidowego Mesjasza na drugi plan.

Jeśli w dotychczasowych badaniach nie odmawiano realności stwierdzeniu NT, że Jezus pochodzi od Dawida, to temu zaprzecza jedna z najnowszych monografii na ten temat. Jej autor Chr. Burger<sup>4</sup> opiera swoją hipotezę na analizie nowotestamentowych genealogii i usiłuje wykazać, że nie pochodzą one z palestyńskich tradycji. Nadto przeprowadza on porównanie pomiędzy synoptycznym obrazem Jezusa a Ps Sal 17 o Synu Dawidowym, wskazując

<sup>1</sup> F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen 1964<sup>2</sup> s. 250.

<sup>2</sup> O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1963<sup>3</sup> s. 131.

<sup>3</sup> W. Michaelis: *Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*. W: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin 1960 s. 323.

<sup>4</sup> Chr. Burger: *Jesus als Davidssohn*. Göttingen 1970.

na poważne odchylenia. Z tego Burger wyprowadza wniosek, iż Jezus nie miał świadomości Syna Dawidowego, a co najmniej nie można jej zauważyć. To stwierdzenie ma podkreślić brak wzmianki o Synostwie Dawidowym w źródle Q jak i *Sondergut*, czyli materiale właściwym tylko dla Mateusza i Łukasza. Zauważa się jednak wypowiedzi o Synu Dawidowym u Marka. Autor jednak sądzi, że one mają się przeciwstawić idei żydowskiej o Mesjaszu z domu Dawida. Dla Burgera najstarszym świadectwem nie są jednak teksty Markowe, lecz Rz 1,3. Tekst ten powstał w kołach judeo-hellenistycznych. Koncepcja żydowska ujawnia się w tym, że powołując się na starotestamentowe obietnice mesjańsko-dawidowe przeciwstawia się jej element synostwa Bożego, inspirowany przez myśl hellenistyczną, która przewyższa prerogatywy mesjaństwa Dawidowego. W ten sposób, tzn. w kontekście popaschalnych rozważań o synostwie Bożym Jezusa, idea synostwa Dawidowego zyskuje na znaczeniu chrystologicznym. Praca Burgera mimo zastrzeżeń, zawiera jednak wiele momentów pozytywnych. A nadto z nią się trzeba liczyć i w końcu rozprawić. Jakie były główne twierdzenia Burgera podaliśmy już wyżej. W dalszym ciągu należy więc zająć stanowisko wobec zasadniczego w całej tej dyskusji pytania. Czy Jezus czuł się Synem Dawidowym? Jeżeli tak, to ta świadomość decyduje o jakimkolwiek zabarwieniu chrystologicznym tego tytułu.

Wydaje się, iż wystarczy oczyma obiektywizmu spojrzeć na tekst najbardziej istotny dla tego zagadnienia. Chodzi o Mk 12,35-37, o zawile pytanie, które w myśl relacji ewangelisty stawia sam Jezus, poruszając w nim problem synostwa Dawidowego Mesjasza.

#### 1. PYTANIE O SYNOSTWO DAWIDA W MK 12,35-37 NA TLE KONTEKSTU

Dokładne rozróżnienie pomiędzy tym, co pochodzi od Jezusa, względnie tradycji a tym, co stanowi retusz redakcyjny Marka, jest niezwykle trudne. Nadto trzeba się liczyć z tym, że na pewno Marek nie stwarza tej perykopy. Nawet gdyby ją wcielił w obszerny kompleks dysput Jezusa z kołami dowodzącymi w stolicy judaizmu, to przecież jest rzecznikiem tradycji. Te wszystkie zagadnienia trzeba mieć jednak bacznie przed oczyma, by dojść do rzeczowych wyników.

Zagadnienie Synostwa Dawidowego Mesjasza poruszone przez Jezusa co do formy, przypomina nieco pytanie hagadyczne. Takie pytanie polegało na ujawnieniu pewnej sprzeczności w Piśmie i na odpowiednim wyjaśnieniu dwu czy nawet więcej niezgodnych ze sobą tekstów. Według Marka rozwinięcie kwestii synostwa Dawidowego Mesjasza miało miejsce w świątyni. Jest to właściwie zbyt techniczna uwaga redakcyjna Marka, skoro od 11,27 Jezus się tam znajduje. Pytanie dotyczy uzasadnienia nauki uczonych w Piśmie o synostwie Dawidowym Mesjasza. Nie może jednak chodzić o zaprzeczenie tej prawdy, lecz o właściwe jej zrozumienie.

Trudno sobie bowiem wyobrazić, by Marek, który w sposób zasadniczy udowadnia mesjańskość Jezusa, związaną na pewno z Dawidem, wyczytał w niej wątpliwość co do synostwa Dawidowego Jezusa. Nie można by także wytłumaczyć Mk 10,47 n. Ewangelista byłby zresztą sprzeczny z przekonaniem pierwotnego Kościoła, któremu szczególnie wyraz dał św. Paweł w Rz 1,3 przytaczając w tym tekście starsze wyznanie. Nawet antychrześcijańska polemika Żydów nie neguje Dawidowego pochodzenia Jezusa.

Nadto ujęcie całości w trzeciej osobie nie potwierdza hipotezy powstania

tego fragmentu w gminie, lecz przemawia za jego autentycznością. Jezus nie ujawniłby tutaj w sposób bezpośredni swej mesjańskości. Oczywiście, że po zmartwychwstaniu Jezusa Kościół nie mógł już mieć żadnych wątpliwości w należytej interpretacji Ps 110,1, który w naszym fragmencie odgrywa zasadniczą rolę.

To co Jezus w sposób epigmatyczny mówił o sobie za życia, odczytano już jednoznacznie po jego wywyższeniu do godności Pana i Mesjasza (Dz 2,36).

Spójrzmy jednak na sam tekst. W pierwszej części w. 35 Mk niedwuznacznie determinuje to co następuje jako słowo Jezusa. Zastanawia jednak komu właściwie Jezus odpowiada, o ile Marek przez *logos* ma na uwadze właściwą odpowiedź. Na pierwszym miejscu należałoby wymienić uczonego w Piśmie 12,28.32, który doczekał się pochwały z ust Jezusa. Jest to jednak mało prawdopodobne. A może Marek myśli o poprzednio wzmiankowanych grupach wrogów, tj. faryzeuszy i herodianów w 12,13 oraz saduceuszy w 12,18? Dowiadujemy się jednak z 12,37b, że właściwie lud był świadkiem wywodu Jezusa o synostwie Dawidowym Mesjasza. Widocznie więc *logos* posiada zastosowanie techniczne (por. Mk 9,5; 10,51; 11,14) na oznaczenie wszczęcia nowego przemówienia, którego słucha tłum. O nim wspomina tylko ogólnie 37b.

Według relacji w. 34c słuchacze nie odważają się już Jezusowi stawiać dalszych pytań. Wobec tego Jezus tym razem sam rozpoczyna nauczanie. Odbywa się ono w świątyni. Odpowiada to sytuacji, którą Marek opisał w 11,11. 15.27. Celem uroczystego ingresu Jezusa do Jerozolimy nie była stolica jako taka, lecz jej świątynia. Okrzyk ludu wiwatującego wówczas na cześć Jezusa: „Błogosławione królestwo naszego Ojca Dawida, które przychodzi” (11,9 nn), łączy się ściśle z relacją ewangelisty: „i przyszedł do Jerozolimy do świątyni” (11,10.11a). Czy przypadkiem w naszej perykopie nie chodzi o analogię do sceny związanej z ingresem Jezusa do świątyni w niedzielę Palmową?

Widocznie pytanie o Synostwie Dawida jest rzeczowo związane z świątynią. Odnosi się co najmniej wrażenie, że to sugeruje nam Marek. Wszakże ociemniały Bartimeusz zwrócił się do Jezusa jako do Syna Dawidowego na drodze do Jerozolimy (10,47.48) i poszedł za Jezusem. Znaczy to, że bierze także udział przy aklamacji *Hosanna* w ingresie Jezusa do Jerozolimy. Nadto Marek posłużył się sceną uzdrowienia Bartimeusza tym samym czasownikiem. Zauważa się, że Marek w tych trzech rozdziałach, tj. 10.11 i 12 swojej ewangelii, porusza zagadnienie chrystologii związanej z tytułem Syna Dawidowego.

Co Marka mogło skłonić do scalenia Syna Dawidowego ze świątynią nie jest trudno odgadnąć. Wiadomo, że syn Dawida Salomon urzeczywistnił marzenia i plany swego ojca i wybudował świątynię. Jezus zamierza zbudować nową świątynię, „nie uczynioną dłońmi ludzi” (14,58). W Jezusie z Nazaretu Bartimeusz widzi Syna Dawidowego, który uzdrawia litując się nad ułomnym. Potem idzie za Jezusem i jego uczniami do Jerozolimy. Tam uczniowie mogli się spodziewać, że Syn Dawida, który uczynił cud wskrzesi królestwo Dawida. Z taką nadzieją bowiem witają pielgrzymi Jezusa w Jerozolimie. Następujące po ingresie Jezusa do Jerozolimy wydarzenia i dialogi jednoznacznie dają do zrozumienia, iż królestwo które Jezus zamierza wskrzesić to transcendentne Królestwo Boże. Nikt się nie spodziewał, że mesjański Syn Dawida będzie pochodził z Nazaretu i że będzie uzdrawiał niewidomego. Nikt też nie liczył się z tym, że będą go obchodziły tak drobne sprawy jak porządek na placu świątyni, gdzie przepędził kupców i handlarzy. Mesjasz w porządku żydowskiej tradycji powołany był do politycznej walki, do przywrócenia

dawnego splendoru królestwa swego ojca. A Jezus nauczając w świątyni myśli o niej jako o domu modlitwy, do którego dostęp będą mieć także poganie. Królestwo, które głosi Jezus nie ma nic wspólnego z dawnym splendorem politycznym Królestwa Dawidowego. Jest ono czym innym (12,13-17). Zmartwychwstanie przyniesie nowe życie o innym pokroju o wymiarach ponadziemskich (12,18-27). Prawdziwy kult i wypełnienie prawa znowu skupiają się wokół spełnienia przykazania miłości Boga i bliźniego, które odtąd stanowić będą jedną uniwersalną całość (12,28-34). Kto tę naukę Jezusa pojął jest bliski Królestwa, które głosi Jezus (12,34). Jezus więc jest Synem Dawida, ale nie takim jakim sobie wyobrażał ówczesny judaizm. Tę myśl rozwinął następnym wiersze.

## 2. UZASADNIENIE PYTANIA JEZUSA

Nie ulega wątpliwości, iż uczeni w Piśmie Mesjasza uważają za Syna Dawidowego. Taka myśl zawarta jest w retorycznym pytaniu Jezusa (w. 35b). Mt 22,41n przypisuje wprost tę myśl faryzeuszom. W Ps Salomona 17,21 wywodzącym się z kół faryzejskich z okresu przed Chrystusem czytamy: „Spójrz Panie i wskrześ im jako ich króla Syna Dawida!” Ten apokryficzny tekst staje się jeszcze bardziej zrozumiałym w kontekście już wygasłego rodu Hasmonejczyków, który nie mógł się szczycić pochodzeniem Dawidowym, a dla faryzeuszów okazał się wprost zgubnym. Stąd to faryzeusze oczekują mesjańskiego króla, którego przyrzekł Bóg (Ps Sal 17,4) z legalnego rodu królewskiego Dawida.

Podobnie jak w tekście Mk również w Ps Sal „Syn Dawida” nie posiada rodzajnika. Nie tyle więc chodzi o tytuł, lecz o *nomen genericum*, jednakże skonkretyzowane: „Syn Dawida to oczekiwana osoba, mesjański król”. Można się jednak zastanawiać nad tym, czy pytanie retoryczne postawione przez Jezusa nie opiera się na pewnych przesłankach. Czy przypadkiem Żydzi nie negowali pochodzenia Dawidowego Jezusa?

Marek nie mówi o narodzeniu się Jezusa w Betlejem, w mieście Dawidowym. To samo należy powiedzieć o Ewangelii Jana. Według J 7,42 niektórzy Żydzi mówili, iż Jezus wywodzi się z nasienia Dawida i przychodzi z Betlejem, miasta w którym przebywał Dawid. Jest to interpretacja tekstu proroka Micheasza 5,2, którą posługują się Żydzi celem przeciwstawienia się roszczeniom prorockim i mesjańskim Jezusa (J 7,40 n.). Zdaniem Żydów Jezus pochodzi z Nazaretu w Galilei (J 7,41.52; por. 1,45 n.). Zaprzeczają oni jednak temu, że Mesjasz czy jakiś prorok ma stąd pochodzić. Owszem, czwarta ewangelia nie protestuje już specjalnie tych opinii Żydów, stąd też nie mówi o pochodzeniu Dawidowym Jezusa ani o jego narodzeniu w Betlejem. Po prostu nie jest w tym zainteresowana. Gdy natomiast przełożeni i faryzeusze wykładają Torę na swój sposób, wówczas Nikodem wskazuje na słowa i czyny Jezusa, które świadczą o jego mesjańskości (J 7,47-51). Powyższe refleksje liczą się więc z możliwością powstania wśród Żydów wątpliwości dotyczących Jezusa.

Kto wie czy Jezus nie ma na uwadze tych podejrzeń, stawiając wobec Żydów pytanie w sprawie synostwa Dawidowego Mesjasza. W każdym razie Jezus stawia słuchaczy wobec dylematu. Niezależnie od tego czy negują pochodzenie Jezusa od Dawida, z synostwem Dawidowym w ogóle związane jest niełatwy i zasadniczy problem, poruszany przez samego Jezusa. Jakżeż Dawid mógł Mesjasza, który ma być jego synem, nazwać Panem. Jezus te

trudności stwarza przy pomocy Ps 110,1. W dodatku suponuje się u słuchaczy, że i oni przypisują ten psalm Dawidowi, który redagując go był natchniony. To bowiem sugerują słowa „w Duchu Świętym”. A więc słowa psalmu to słowa prorockie. W nich Dawid nazywa Mesjasza swoim Panem. Jego to Bóg usadowi po swojej prawicy, by mu w końcu położyć nieprzyjaciół swoich pod jego stopy. Pytanie Jezusa ma więc następujący sens: Jeśli uważacie Mesjasza za Syna Dawida, to na jakiej podstawie to czynicie, skoro Dawid w uniesieniu prorockim deklaruje Mesjasza swoim Panem. Aby lepiej naświetlić to trudne zagadnienie trzeba się koniecznie zapytać o to, czy Ps 110,1, który dla argumentacji Jezusa miał decydujące znaczenie, w tych czasach cieszył się rzeczywiście mesjańską interpretacją. Z pytań bowiem Jezusa wynika, iż mniemania Żydów o Mesjaszu jako o Synu Dawida nie są w zupełności uzasadnione. A mimo to Dawid kreślił już wizję przyszłego Mesjasza. Nie był to jednak tylko i wyłącznie jego potomek, lecz przede wszystkim jego Pan.

Faktem jest, że za czasów Jezusa spodziewano się Mesjasza wywodzącego się z rodu Dawida. Już przytoczony Ps Sal jest w tym względzie wymownym świadectwem. O takich nadziejach mówią także teksty qumrańskie. Niekoniecznie myślano o bardzo ścisłej genealogii. Już w Starym Testamencie bowiem pojęcie Syna Dawida i Synowie Dawida odnosi się do synów pierwszej generacji (11 razy) ale w trzech wypadkach dotyczy również późniejszych potomków Dawida (2 Kr 13,8; 23,3; Ezd 8,2). Jezus mógł więc myśleć o sobie zarówno jako o „Synu Dawida”.

### 3. JEZUS UWAŻA SIEBIE ZA SYNA DAWIDA

Trzeba sobie z tego zdać sprawę, że w dzisiejszej egzegezie panuje niemal powszechna tendencja, by cały wywód Jezusa przypisać pierwotnej gminie. Twierdzi się, że gmina podobnie jak Jezus, spotykała się z zarzutami pochodzącymi ze strony ugrupowania faryzeuszy. Gmina wiedziała jednak, że Jezus nie jest potomkiem Dawida w sensie genealogicznym, stąd też starała się temu zaprzeczyć. Całą dyskusję na ten temat można znaleźć w obszernym artykule G. Schneidera<sup>5</sup>.

Zbadawszy krytycznie najważniejsze opinie autorów wraca znowu do tekstu biblijnego, by zabrać ostateczny głos w tej sprawie. Swoją główną argumentację opiera na zacytowaniu przez Marka tekstu LXX (Ps 110/109/1), gdzie widnieje tytuł chrystologiczny „Pan”. Bezsprzecznie tytuł „Pan” przysługuje Jezusowi w całej pełni po wywyższeniu. O tym świadczy cały szereg tekstów opartych na Ps 110,1 (Dz 2,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 13,13 i inne). W psalmie w LXX pomiędzy objęciem tronu i dopełnieniem proroczej obietnicy poniżenia nieprzyjaciół zauważa się jakąś przestrzeń. Paweł w 1 Kor 15,25-28 wyraźniej o tym mówi. Skoro jednak Paweł cytuje starsze wyznaczenie gminy, przynajmniej się do pochodzenia Dawidowego Jezusa co do ciała, argument jakoby chrześcijańska gmina judeohelleńska się temu sprzeciwiała — odpada. Nadto nie mamy dowodów na to, iż akurat odłam faryzeuszy dyskutował z gminą na temat pochodzenia Dawidowego Jezusa. Sam Schneider przyznaje zresztą, że dyskutowali oni z Jezusem. W sprawie tytułu: „Pan” należy zaznaczyć, że nie jest on wyłączną domeną gminy helleńskiej. Przecież Paweł zachował nam ten tytuł w brzmieniu aramejskim *maranatha*

<sup>5</sup> G. Schneider: Die Davidssohnfrage (Mk 13,35-37). *Biblica* 53 (1972) s. 65—90.

(1 Kor 15,22; por. Obj 22,20). Powiązań tych nie można przeczyć. Patrząc zaś na Ps 110,1 w tekście oryginalnym nie można wykluczyć możliwości, iż psalmista tytułował Mesjasza jako Pana mojego — *adoni*. Odpowiednikiem hebrajskiego *adoni* jest owe aramejskie *mare*. Trudno od gminy palestyńskiej wymagać, by mówiła po hebrajsku, Schneider to zauważył a równocześnie przeczył<sup>6</sup>. Argument, że Marek cytuje LXX w niczym nie przeszkadza, że Jezus mógł się posłużyć cytatem Ps 110,1, w jego hebrajskim brzmieniu.

Jeśli ewangelię redagowano w języku greckim, to konsekwentnie posługiwano się gotowymi cytatami Starego Testamentu. A takie dostarcza LXX. Zresztą odchylenia LXX od TH nie są wcale istotne. Nawet w kodeksach LXX i to niepodrzędnych znajdujemy dosłowny przekład Psalmu 110,1.

W końcu czy tylko LXX ilustruje tak dokładnie tę przestrzeń, która istnieje pomiędzy tym co już zaszło, a tym co dopiero nastąpić ma. Przecież hebr. *ad* w Ps 110,1 ma także na uwadze przyszły „dzień gniewu” (w. 5) tzn. sądu. A więc również w języku hebr. jest mowa o dniu eschatologicznym. Argumentacja Schneidera w tym względzie nie jest więc przekonywująca: „Także zróżnicowanie rozciągające wydarzenia pomiędzy intronizację o podbojem nieprzyjaciół, wynika wyraźniej z tekstu LXX niż z oryginalnego tekstu hebrajskiego”<sup>7</sup>. Zapomina się przy tym, iż przekład tego psalmu na język grecki był zupełnie niezależny od zmartwychwstania Chrystusa i od tekstu 1 Kor 16,22, gdyż powstał o wiele wcześniej. Autor przekładu wczuwał się więc wyłącznie w brzmienie tekstu hebrajskiego. W tekście hebrajskim w w. 4 Pan, o którym jest mowa, nie jest tylko królem ziemskim, lecz „Kapłanem na wieki według obrzędu Melchizedecha”. Pewnie, że tekst hebrajski nie kreśli jeszcze wyraźnej wizji niebieskiego i eschatologicznego Mesjasza, pozbawiając się zupełnie ideologii ziemskiego króla i wybrańcy Boga, niemniej taka treść powoli się krystalizowała również w kołach żydowskich. Wprawdzie brak świadectw na ściśle mesjańską interpretację tego psalmu w starszej literaturze rabinistycznej. Jest to jednak zrozumiałe na tle walki judaizmu z chrześcijaństwem, gdzie Ps 110 odegrał wyjątkową rolę. Wyrazem tego konfliktu jest choćby odniesienie Ps 110 do postaci Hiskiasza (por. Justyn: *Dial.c. Tryph. Jud.* 32,56,83), nie mówiąc już o wiele wcześniejszej interpretacji mesjańskiej w gminie qumrańskiej. Sam Jezus mógł w swej interpretacji opartej na Ps 110,1 liczyć cò najmniej na częściowe zrozumienie u swoich słuchaczy, gdy przeciwstawiał politycznie obciążone pojęcie Mesjasza pojęciu eschatologicznego Mesjasza — Pana.

Jezus nie przeprowadza tu wyraźnej identyfikacji ze sobą. Nie wiadomo na razie kto jest tym Panem, o którym Dawid mówił w proroczym uniesieniu. Nikt w to nie wątpi, że słowa Jezusa stały się dopiero całkiem zrozumiałe po zmartwychwstaniu. Również ta niejasność świadczy o autentycznym słowie Pana.

Dopiero po analizie wyników uzyskanych na podstawie Mk 12,35—37 jesteśmy w stanie wyprowadzić kilka ogólniejszych wniosków.

a. Jeśli chrystologiczne znaczenie tytułu Syna Dawida ujawnia się dopiero w łączności z godnością mesjańską Jezusa, to źródła tego splotu należy właśnie szukać w autentycznym pytaniu Jezusa dotyczącym synostwa Dawidowego Mesjasza.

b. Fakt świadomości mesjańskiej Jezusa, obejmującej także jego Dawidowe pochodzenie, stał się punktem zaczepnym dla popaschalnych refleksji,

<sup>6</sup> Tamże, s. 85 przyp. 3.

<sup>7</sup> Tamże, s. 85.

traktującej ten genealogiczny i historyczny aspekt poważnie, mimo że służył również do rozbudowania momentów ściśle chrystologicznych: jak wyższość Synostwa Bożego nad Dawidowym (np. Rz 1,3).

c. Ale nawet w samym tytule gminy popaschalne nie niwelując bynajmniej elementu historycznego, widzą podkreśloną godność mesjańską Jezusa. Jako Syn Dawida Jezus spełnia obietnice Pisma. Tak referuje to zwłaszcza Marek i Mateusz. Łukaszowi przyświeca przy tym bardziej moment wywyższenia Jezusa jako Syna Dawidowego do rangi Syna Bożego i Pana.

d. W ten sposób więc tytuł Syn Dawida łączy się z wypowiedziami o wcieleniu jak i o wywyższeniu o ziemskim Jezusie, jak i o przyszłym sędzi w chwale.

## II. NAUCZYCIEL

Jezusa uważano za jego życia za nauczyciela — *Rabbi*<sup>8</sup>. Potwierdza to szereg tekstów NT z różnych etapów tradycji (Mk 9,5; 10,51; 11,21; 14,45). Taka opinia współczesnych Jezusowi zgadza się jak najbardziej z jego charakterystyką nauczania, również dobrze potwierdzoną przez tradycję. Według ówczesnych zwyczajów Jezus występował w synagodze. Zgromadził wokół siebie grono uczniów, z którymi dyskutował na tematy Prawa. Dysputy, które prowadził z przeciwnikami, nie odchylały się zanadto ani co do formy i sposobu argumentacji od tych, które prowadzili żydowscy nauczyciele. Jezus także posługuje się formą *maszał* wówczas modną, jakkolwiek w Jezusowym nauczaniu przybiera ona specyficzny charakter przypowieści. Nadto Jezus wypowiada szereg mnemotechnicznych sentencji. Zbiór logiów Jezusa, jedna z najstarszych warstw w ewangeliach Mateusza i Łukasza, nie są tylko wymownym świadectwem sposobu nauczania Jezusa, lecz także podkreślają wysoką wartość i ocenę tych słów przez samych uczniów, którzy je wiernie przekazywali, dając w ten sposób zasadniczy początek źródłowi Q. Również przypowieści musiały być skrzętnie przekazywane, skoro w Mk znajdujemy je w jednym bloku redakcyjnym (Mk 4) i jesteśmy w stanie odtworzyć z wielkim prawdopodobieństwem ich pierwotne brzmienie. Jezus w swojej nauce wykorzystuje także elementy treściowe znane w ówczesnym judaizmie, często jednak w bardzo dowolny sposób i po to, aby się im wprost sprzeciwić. Nie jest to jednak najważniejszy i zasadniczy moment w nauczaniu Jezusa. Jezus posiadał od samego początku swojej działalności ową charyzmatyczno-eschatologiczną świadomość, że jego nauka jest autorytatywnym przepowiadaniem wymagającym posłuchu, przyjęcia i pójścia za nim. Bliskość Królestwa Bożego, które związane jest z jego osobą, to decydujący element w jego nauczaniu, który nie tylko pozwolił na przekroczenie form i ram żydowskiego nauczania, lecz decyduje o zupełnie czymś nowym, o Jezusowym nauczaniu. Właśnie ta świadomość eschatologiczna Jezusa swojego postania jako jedyne go herolda Bożego tłumaczy owe napięcia, które powstały pomiędzy Jezusem a dowodzącymi kołami ówczesnego judaizmu i stały się zasadniczą przyczyną jego ukrzyżowania. Wprawdzie Jezus odkrywa właściwą intencję Bożą Prawa, zrywając z formalistycznym przestrzeganiem Tory i ujawnia wolę Bożą położoną w Torze, lecz Jezusowy postulat posłuchu i naśladowania wiąże się z Jego osobą a już nie z Torą. Jezus odtąd zajmuje miejsce Prawa. Co więcej, teologia

<sup>8</sup> Do całości zob. F. Norman: *Christus Didaskalos*. Münster 1967



Mateusza rozwinęła te chrystologiczne momenty zakotwiczone w Jezusie nauczycielu: Jezus jest ostatnim i jedynym nauczycielem w Izraelu nie mającym równego sobie. Jezus jest nowym Mojżeszem, nauczającym „na górze” lud jak ma spełniać Prawo Mojżesza (Mt 5,17), aby mógł znaleźć drogę do nowej i prawdziwej sprawiedliwości. Ta świadomość Jezusa, którą podkreśla Mateusz, że tylko on jest prawdziwym nauczycielem, była pierwotnemu Kościołowi szczególnie cenna, Kościołowi który już nie wracał do Prawa tylko wyznawał Jezusa Mesjasza. Dlatego też Mateusz z tak wielkim naciskiem przypomina społeczności chrześcijańskiej autentyczne słowa Pana: „Nie pozwólcie na to, aby was nazywano *rabbī*. Jednego bowiem macie nauczyciela, a wy wszyscy jesteście jego braćmi” (Mt 23,8). Tekst ten w zrozumieniu Mateusza posiada już znamiona wybitnie chrystologiczne<sup>9</sup>. Można jednak powiedzieć, że zawierał je także za czasów Jezusa, jakkolwiek uczniowie tych cech jeszcze wtedy nie dostrzegali.

### III. SŁUGA BOŻY

Trudno znaleźć w tradycji o Jezusie jakiś tekst, który by w sposób bezpośredni i jasny zaświadczył o tym, że Jezus nazywał siebie Sługą Bożym. Inaczej już przedstawia się sytuacja gdy postawimy inne pytanie. Czy ze słów Jezusa, a poniekąd z jego postawy nie można by wywnioskować, że spełnia prerogatywy Sługi Bożego, zapowiedzianego w ST i za takiego się uważał. Wydaje się, że co najmniej niektóre teksty do takiego wniosku zachęcają. Wyjdźmy od postawy Jezusa. Rzeczywiście całe życie Jezusa było jednym wielkim aktem Sługi Bożego, służącego wszystkim i cierpiącego dla wszystkich. Myśl tę potwierdza logion o okupie: „Albowiem Syn Człowieczy nie przyszedł aby mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45). Jeszcze konkretniejszych barw soteriologicznych nabiera koncepcja o służebnej postawie w formule „za was” czy „za wielu” w słowach ustanowienia Eucharystii (Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 14,24; Mt 25,28, par.). Milczenie Jezusa przy procesie przywołuje do pamięci Iz 53,7. Świadomość Jezusa konieczności podjęcia się męki również stoi w łączności z Iz 53 z koncepcją wypełnienia woli Bożej Sługi Jahwe. Natomiast zauważa się niktę wykorzystanie myśli o Słudze Jahwe w Iz 53 u Łk 22,37 i Mt 8,17 w celach interpretacji chrystologicznej i brak wyraźnej wzmianki tytułu. Nie jest też takie pewne, że proklamację Bożą wyrażoną w głosie Bożym przy chrzcie Jezusa w Jordanie „Ty jesteś Syn mój miły” (Mk 1,11), Mt 3,17; Łk 3,22) można zrozumieć w sensie początku świadomości Jezusa że jest Sługą Jahwe, co znowu nie oznacza, iż Jezus w chwili chrztu takiej świadomości nie posiadał.

Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości, że najstarsza tradycja uważa Jezusa za Sługę Bożego. Do tekstów, które posłannictwo mesjańskie Jezusa interpretują w świetle deuterioizajaszowej koncepcji o *ebed*-Jahwe należą: Mt 8,17 (Iz 53,4); 12,18-21 (Iz 42,1-4); Łk 22,37 (Iz 53,12); Dz 8,32 n (Iz 53,7 n); Rz 15 (Iz 52,15). W sposób bezpośredni nawiązuje do tej idei 1 Kor 14,53 (śmierć zadośćuczynna zapowiedziana w Pismach St); Rz 4,25 (Iz 53,4.5.12); 8,32; Flp 2,6-12 (sługa *doulos*), Dz 2,23 (Iz 53,10); 1 P 2,21,25; Mk 1,11 por. (Iz 42,1).

Jak widać z powyższego zarówno słowa Jezusa jak i jego postawa pozwoliły po zmartwychwstaniu rozwinąć chrystologiczne myśli o ekspijacyjnej ofie-

<sup>9</sup> Zob. W. Trilling: *Matthäus. Das kirchliche Evangelium*. W: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Würzburg 1969 s. 186—199.

rze Jezusa, w którym wypełnia się w sposób doskonały i ostateczny wszystko co ST zapowiadał o sługach Jahwe. Liczba mnoga służy Jahwe rzeczywiście ma swoje potwierdzenie w historii zbawczej ST. Do tego tematu wrócimy po cmówieniu charakterystycznych tekstów z Dziejów Apostolskich.

Dotychczas staraliśmy się zwrócić uwagę na najbardziej rozwiniętą ideę ST, którą napotykałyśmy niewątpliwie w Deuteroizajaszu (Iz 53). Ujawniliśmy także że NT do tych tekstów nawiązuje, albo co najmniej jedną z myśli zaczerpnął, które wiążą się z postacią Ebed Jahwe w Iz 53.

Sam tytuł Sługa Boży (*pais Theou*) występuje dwukrotnie w ustach Piotra (Dz 3,13.16) i dwukrotnie w modlitwie pierwotnej gminy (Dz 4,27.30). Poza Dz tytuł ten występuje jeszcze jedynie w NT w MT 12,18. Jest to jednak cytata z Iz 42,1. *Pais Theou* należy przetłumaczyć nie przez Syn Boży czy Dziecko Boże, lecz przez Sługa Boży; wynika to z przeciwstawienia określeń *pais* -- *Theou David* i *pais Theou Jesous* w Dz 4,25, 27.30 (podobnie Did 9,2). Z wymienionych tekstów Dz aluzję do Iz 53 zauważa się najbardziej w Dz 3,13, gdyż sługa Boży stoi w ścisłej łączności z czasownikiem *doksadzein*.

Jeśli więc chodzi o sam tytuł trzeba przyznać, że jego aplikacja do Jezusa jest rzadka. Kiedy i gdzie po raz pierwszy Jezusa w ten sposób nazywano już trudno jest rozstrzygnąć. W każdym razie teksty wczesnego chrześcijaństwa aż do połowy drugiego stulecia w ośmiu wypadkach wiążą ten tytuł zawsze z imieniem Jezus, a poprzez przyimek „przez — *dia*” nadają mu charakter pośrednictwa, a to zawsze w modlitwach (por. Did 9,2.3; I Clem 59,2.34; Mart Pol 14,1.3.; 20,2).

Wziąwszy jeszcze pod uwagę, że także Dz 4,30 jest tekstem modlitewnym odnosi się wrażenie, że przypisanie tego tytułu Jezusowi wiąże się z życiem liturgicznym gminy. Można tu przeprowadzić pewną analogię dla sformułowania „Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”, będące także wyrazem liturgii najstarszych gmin. A przecież ten charakter modlitwy ostatnia formuła zachowała do naszych czasów.

Wróćmy do wyżej wspomnianej idei, że Jezus spełnia wszelkie nadzieje ST związane z postaciami Sługi Jahwe. Określenie *pais Theou* jest tłumaczeniem hebrajskiego *ebed Jahwe*. Hebrajski tytuł nie ogranicza się jednak do tekstów Iz 53. ST i judaizm uważa za *ebed Jahwe* cały szereg wybitnych postaci ST, proroków, cały Izrael a nawet anonimowych mężów kornej modlitwy. Przecież Mojżeszowi przysługiwał ten tytuł (Joz 1,13; 8,24 i inn.) oraz Dawidowi (1 Kor 17,23.25.27 i inn.). Jeśli chodzi o proroków to warto zwrócić uwagę na Iz 20,3; Bar 2,20.24. Ideę zbiorowego znaczenia Sługi Jahwe rozwinął Izajasz (41,8,9 i inn.). Modlący się używają często formuły „Twój sługa” (Rdz 11,19; Ps 69,18; 85,15 i inne). Judaizm nazywa nawet w ten sposób postacie mesjańskie.

Spójrzmy teraz na NT. Tylko Łukasz posługuje się terminologią *pais Theou* i podobnie jak ST uważa za sługę Jahwe naród Izraela (Łk 1,54) i Dawida (Łk 1,69; Dz 4,25). W ten sposób nazywa także Jezusa (Dz 4,27.30; 3,13.26). Czy jednak Jezus nie przewyższa tej starotestamentowej falangi sług Bożych mimo to, że spełnia zbawcze dzieło Boga i się uniża?

Nie trzeba zapominać o tym, że nawet gdy czytamy w Dziejach Apostolskich takie zdania, że Bóg „wskrzesał sługę swego” (Dz 3,35), namaścił go aby wypełnił wolę Bożą (Dz 4,27) i aby działał znaki i cuda (Dz 3,13; 4,30), a nawet wtedy, że Jezus jako wywyższony Pan (Dz 4,30) będzie nazywany jako sługa Boży, mamy do czynienia z modlitwą, która ujawnia nam czasy prześladowań pierwotnego Kościoła. W tej modlitwie wspomniany jest tylko Dawid i Jezus. A przecież gmina nie prosi o to, aby Bóg czynił znaki i cuda w imię swego

sługi Dawida, lecz w imię Sługi Jezusa. A następny fragment mówi już wyraźnie, że apostołowie świadczą o zmartwychwstaniu Pana Jezusa (Dz 4,33). Nie należy przypuszczać, by Łukasz był autorem tej modlitwy, gdyż w niej znajdują się typowe dla całego ST elementy modlitewne. Jedno jest pewne, że ani modlitwa, ani Łukasz nie stawiają na równi z Jezusem eschatycznym Sługą Bożym szeregi sług Bożych ST<sup>10</sup>. Może NT nie wypracował specyficznej chrystologii Jezusa jako *ebed* — *Jahwe*, w każdym razie tytuł ten jakkolwiek rzadko odnosi się do Jezusa, jest tytułem chrystologicznym, głównie dzięki koncepcji NT, że Jezus spełnił w sposób doskonały zapowiedzi ST o sługach Jahwe.

#### IV. PROROK

Jezus nigdy nie nazywał siebie prorokiem<sup>11</sup>. W logionie Mk 6,15 (Mt 13,57; Łk 4,24; J 4,24) raczej chodziło o potwierdzenie swego losu podobnego do odrzucenia proroków przez lud. Niemniej tradycja synoptyczna, odtwarzająca okres przedpaschalny, wyraźnie o tym mówi, że za takiego go uważano. Wyomowny pod tym względem jest Łk 24,13. Chodzi o uczniów idących do Emaus. Jakkolwiek towarzyszy im zmartwychwstały Chrystus, nie wiedzą jeszcze o jego zmartwychwstaniu, a Jezusa uważają za proroka „silnego w czynie i słowie przed Bogiem i całym ludem”. Uczniowie ci żyli w nadziei, że wybawi Izraela. Ta myśl o Jezusie proroku zgadza się z fragmentem sceny pod Cezareą Filipową. Na pytanie Jezusa, za kogo ludzie go uważają, otrzymuje odpowiedź ze strony uczniów: „Za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza. Jeszcze inni za jednego z proroków” (Mk 8,28). Dla tej odpowiedzi znamienne jest to, że nie tylko uczniowie, jak wynikało z perykopy mówiącej o drodze do Emaus, lecz także lud Jezusa uważa za proroka. Łk 9,19 opis Marka dotyczącego Jezusa jako proroka, bardziej jeszcze precyzuje mówiąc: „o jednym ze starych proroków”. W ten sposób Łukasz wyraźnie zaszeregował Jezusa w poczet wielkich charyzmatyków ST. Do opinii ludu o Jezusie proroku nawiązuje jeszcze Łk 9,8. Mk 6,14-15 nie mówi wyraźnie o Jezusie proroku. Wynika to jednak z wypowiedzi Heroda, który widział w Jezusie zmartwychwstałego Jana Chrzciciela, który przecież uważany był powszechnie za proroka. Zarówno z Eliaszem jak i z Janem Chrzcicielem, który zresztą w myśl tradycji synoptycznej jest nowym Eliaszem, wiązano nadzieje eschatologiczne. Przymiślenie Jezusa do jednego z nich znaczy, że z Jezusem prorokiem wiązano także podobne nadzieje. Bliższy kontakt uczniów z Jezusem sprawił, że co najmniej oni upatrywali w nim coś więcej niż proroka. O tym świadczy wyznanie me-sjańskości Jezusa przez Piotra pod Cezareą (Mk 8,29; Mt 15,17; Łk 9,20).

Łk 13,33 zwraca uwagę na to, że w środowisku Jezusa znana była myśl o śmierci proroka w Jerozolimie. Tekst ten stoi na jednej linii z źródłem Q (Łk 11,49-52) rozważający tragiczny finał wszystkich heroldów mądrości. Być może, że mamy tu do czynienia z jedną z najwcześniejszych interpretacji śmierci Jezusa. Jezusa podobnie jak proroków ST czeka smutny los. Z wyz-

<sup>10</sup> Przeciwnie opinii K. Kränkl'a: *Jesus der Knecht Gottes*. Regensburg 1972 s. 125—120. Na temat genazy formuł „za” zob. E. Schillebeeckx: *Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg im Brg. 1975 s. 258.

<sup>11</sup> R. Schnackenburg: *Die Erwartung des „Propheten” nach dem N. T. und den Texten von Qumran. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 73. Berlin 1959 s. 622—639. L. Goppelt: *Theologie des NT*. Band I. Göttingen 1975 s. 213—5.

niania Piotra wynikałoby, że tradycja synoptyczna na pewnym etapie przekroczyła myśl o Jezusie proroku. Wydaje się, że analogicznie ma się sprawa w interpretacji śmierci Jezusa jako proroka. Wtedy Łk 13,34 n mówiliby o Jezusie odrzuconym przez wszystkich i będącym równocześnie tym, który przyjdzie jako wywyższony w charakterze eschatologicznego sędziego.

Myśl tę potwierdzają dalsze teksty, uważające Jezusa za eschatologicznego proroka (J 6,14; 7,40-45; Dz 3,22; 7,37). Podobną koncepcję przedstawia Łk 7,15. Mówiąc o „wielkim proroku” uważa Jezusa za ostatecznego z nich, który spełnił całkowicie nadzieje ST.

Gminom popaschalnym, nawet judeo-chrześcijańskim nie mogło na tym zależeć, aby Jezusa uważać za proroka. Hbr 1,1-2 wprawdzie czyni pewną aluzję do Jezusa proroka, ale przecież nie nazywa go w ten sposób, a nawet cdrzeka się od tego tytułu. Wobec tego faktu trzeba więc przyjąć, że tradycje synoptyczne, mówiące o Jezusie Proroku, odtwarzają nam rzeczywisty obraz. Za życia Jezusa uważano go za wielkiego proroka. Ale były momenty w życiu Jezusa, które zachęcały do tego, aby w nim widzieć jeszcze coś więcej niż proroka. Zrozumiałe więc, że chrystologia wywyższenia nie skorzystała już z tego wczesnego głosu tradycji, gdyż rzeczywiście Chrystus zmartwychwstały nie kończy linii wielkich charyzmatyków ST, lecz zaczyna nową jako Syn Boży w myśl chrystologii Hbr 1,1-2.

#### ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu całości warto zwrócić uwagę na dwie sprawy: a. Tytuły chrystologiczne o charakterze efemerycznym wiążą się ściśle z ziemskim Jezusem. Tu należy szukać załączków ich chrystologicznego znaczenia. b. Były to jednak tytuły, które określały tylko jeden odcinek zbawczej działalności Jezusa i miały na uwadze zwłaszcza etap aż do zmartwychwstania.

Pochodzenie ziemskie Jezusa wiązało się z Dawidem; za życia swojego Jezus nauczał; Jego posłuszne oddanie się woli Bożej obejmowało okres aż do śmierci krzyżowej; Jezus występował za życia swojego jako ostateczny prorok. Tytuły te nie były w stanie oddać całej treści zbawczego misterium Jezusa, którego przeżywały gminy popaschalne. Dlatego tytuły te miały charakter przejściowy, a ich chrystologiczne znaczenie zyskało na powadze zwłaszcza w połączeniu z ideą mesjańską i synostwa Bożego Jezusa.

#### CHRISTOLOGISCHE HOHEITSTITEL DES NT VON EPHEMERISCHER BEDEUTUNG ZUSAMMENFASSUNG

Besprochen wurden nur die wichtigsten Hoheitstitel, die eine ephemerische Bedeutung haben, wie: Sohn Davids, Lehrer, *Ebed-Jahve* und Prophet. Die gewählte Reihenfolge dieser Titel ist mit dem irdischen Jesus auf engste verbunden. Der Verfasser vertritt die Meinung, dass am stärksten mit Jesus das Prädikat Sohn Davids verbunden sei, und dass sich Jesus als solcher dessen bewusst war. Jesus trat auch als Lehrer auf. Weiterhin findet man in seinem Leben Züge, die wesentlich zu den *Ebed*-Gestalten gehören. Jesus trat auch als ein eschatologischer Prophet auf. Diese Hoheitsprädikate genügten jedoch nicht, um die Stellung, die Jesus nach der Auferstehung einnahm, genügend zu erklären, daher ihre relative Bedeutung und ihr Auftreten in gewissen Traditionsschichten des Neuen Testaments trotz ihrer christologischen Zuspitzung.

## OSTATNIA WIECZERZA

Ostatnia Wieczerza jest tak ważnym wydarzeniem w życiu Jezusa, że wspominają o niej wszyscy ewangelisti (Mt 26,17-35; Mk 14,12-25; Łk 22,7-38; J 13,1-17,26), oraz św. Paweł (1 Kor 11,23-27); i serca chrześcijańskie zawsze się ku niej zwracają, ponieważ tam Jezus ustanowił swój Najśw. Sakrament, otworzył głębię miłości swego Serca, zapowiadając ofiarę swego Ciała i Krwi za grzechy ludzkie. Współczesna egzegeza stawia sobie pytanie, jaka jest właściwa postać Ostatniej Wieczerzy: czy to jest uczta, czy ofiara? Która postać jest bardziej zasadnicza?

Aby znaleźć podstawy rozwiązania tego problemu, trzeba najpierw przypomnieć sobie, jaki był przebieg uczty paschalnej i w ogóle uczty uroczystej u Żydów, bo nie ulega wątpliwości, że Jezus do niej nawiązał<sup>1</sup>.

Najpierw usuwano wszelki kwas z domów i przygotowywano chleb niekwaszony, który spożywano od 14 Nisan przez całą oktawę. Do pokarmów należało także mięso baranka jednorocznego, bez skazy, bez złamanych kości (Wj 12,5 n). Do tego dochodzi rodzaj salaty, składający się z 5 gramów gorzkich, niegotowanych ziół (Wj 12,8); naczynie z octem do zanurzania ziół; 4 kielichy wina, do którego domieszano nieco wody. Najstarsze świadectwo, że również Zbawiciel przed konsekracją wina domieszał nieco wody, znajduje się w Konstytucjach Apostolskich<sup>2</sup>. Do tego dochodzi *charoszet* — rodzaj powidła, zrobionego z różnych gatunków owoców: daktyli, fig, mandarynek, korzeni. Dolewano doń wina, octu, cynamonu. Pokarm ten posiadał barwę cegły, i miał przypominać ciężką pracę Izraelistów w Egipcie. W ten sposób te pokarmy miały przypominać gorzką dolę Żydów w Egipcie, i zarazem budzić radość, że to się już skończyło. I tak baranek uzmysławiał, że Żydzi są jednolitym narodem i posiadają pełnię błogosławieństwa Bożego<sup>3</sup>.

Jaki obrzęd zachowywano przy uczcie paschalnej? Po ogólnym umyciu rąk mieszano i wypijano pierwszy kielich, nad którym gospodarz odmawiał mod-

<sup>1</sup> M. Meinertz: *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I. Bonn 1950 s. 128.

<sup>2</sup> *Apostol. Constit.* 8,12; PG 1,1104,58.

<sup>3</sup> Th. Innitzer: *Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*. Bd. I. Wien 1948 s. 52.

litwę pochwalną. Wnoszono stół z pokarmami. Gospodarz brał do ręki okrągły (podobny do talerza), miękki płat chleba. W imieniu wszystkich odmawiał modlitwę pochwalną, na którą wszyscy odpowiadali: *amen*. Łamał chleb i rozdzielał między obecnych. Wnoszono drugi kielich, gospodarz opowiadał historię wyjścia Izraelitów z Egiptu; odmawiano dwa pierwsze psalmy Hallelu, tj. ps 112 (113), 113 (114); następnie wypijano drugi kielich. Znowu obmywano sobie ręce i jedzono baranka. Wypijano trzeci kielich, zwany kielichem błogosławieństwa (*beracha*), bo nad nim odmawiano modlitwę dziękczynną za wszystkie dobrodziejstwa Boże. Nie jest rzeczą pewną, czy za czasów Pana Jezusa przy uczcie paschalnej wypijano czwarty kielich. Trzeba zaznaczyć, że gospodarz pił ze swojego kielicha, a obecni goście pili z własnych kielichów<sup>4</sup>.

Jest prawie pewnym, że Jezus obrał porządek żydowskiej uczy paschalnej jako ramy swojej Ostatniej Wieczerzy. Najpierw chrześcijanie przejęli żydowski wyraz „łamanie chleba”, aby nim oznaczyć obydwie eucharystyczne czynności Chrystusa. Chrystus bowiem nawiązał do żydowskiego łamania chleba. Św. Łukasz (22,20) i św. Paweł (1 Kor 11,25) zaznaczają, że Jezus dopiero po wieczerzy (*meta to deipnesai*) wypowiedział słowa konsekracyjne nad kielichem. Stąd egzegeza wnioskuje, że Jezus słowa konsekracyjne nad chlebem wypowiedział na początku uczy, przy końcu zaś uczy słowa konsekracyjne nad kielichem, czyli wypowiedział je w tym miejscu, gdzie Żydzi i Grecy w czasach hellenistycznych wypijali wino. Przy końcu bowiem uczy urządzali ogólny napitek, który nazywano *symposion*. Zatem przy Ostatniej Wieczerzy konsekracja chleba poprzedzała ucztę. Konsekracja wina następowała po uczcie, czyli ucztą przedzielała czynności eucharystyczne, które nie utożsamiały się z tą ucztą.

Jaka więc jest postać Eucharystii? Aby na to odpowiedzieć, trzeba najpierw stwierdzić, że czynności eucharystyczne Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy były składową częścią uczy. Nie były to jakieś gesty przypadkowe, dodatkowe, ale integralne części uczy. Odpowiadały obrzędowi uczy paschalnej żydowskiej. Były częścią uczy pożegnalnej, jaką była Ostatnia Wieczerza. I na tej uczcie pożegnalnej Jezus zostawia swoje dary pożegnalne, tj. swoje Ciało i Krew. Kończy dawną ucztę paschalną, w jej miejsce wprowadza swoją ucztę, swoją Eucharystię. Użycza swoich darów najwyższych, darów eucharystycznych. I tak dzisiaj się mówi, że czynności eucharystyczne Chrystusa należą do eschatologicznych znaków spełnienia. Co znaczy to określenie? Chrystus w życiu swoim wykonywał różne czynności symboliczne. Ale czy te czynności Chrystusa należy po prostu utożsamiać z czynnościami symbolicznymi, jakie niejednokrotnie wykonywali prorocy (np. Ez 4,1-17; 5,1-17; Jer 19,1-15)? Takie utożsamienie jest nie do przyjęcia. Chrystus bowiem jako eschatologiczny dawca zbawienia swoimi czynnościami, gestami nie tylko oznaczał, ale już realizował to co oznaczał, tzn. przynosił dobra zbawcze, zapowiedziane przez proroków. Jeżeli tak Chrystus czynił w swoim życiu, to z góry można przypuszczać, że na Ostatniej Wieczerzy, na tej uczcie pożegnalnej te Chrystusowe eschatologiczne znaki spełnienia dojdą do kresu, kulminują. Tu Chrystus w obliczu swej śmierci wykonuje czynności, wypowiada słowa, które przynoszą największy dar eschatologiczny, Jego Ciało i Krew, Jego nowe przymierze, owoce Jego zbawczej, przebiegalnej śmierci. Mówi św. Paweł: „Ilekróć bowiem spożywacie ten chleb, albo pijecie kielich, śmierć

<sup>4</sup> H. Schürmann: Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt. Leipzig 1970 s. 18.

Pańską głosicie, aż przyjdzie" (1 Kor 11,26). Śmierć Jezusa jako sąd Boży nad światem przynosiła koniec historii i zarazem zaczynała nową historię, w której świat otwiera się na eschatologiczne dobra Boże, wysłuchane przez Chrystusa, na zbawienie Boże, przyniesione przez Jego krzyżową śmierć.

Ostatnia Wieczerza jako uczta pożegnalna<sup>5</sup> stoi w rzędzie tych posiłków, które Jezus miał ze swymi uczniami za swego życia. Te posiłki stanowiły naturalne nasycenie człowieka, a tej funkcji nie chciały spełniać dary eucharystyczne. I gdy Jezus każe powtarzać te czynności, to nie ma na myśli tego zwyczajnego posiłku, ale Eucharystię.

I tak dochodzimy do dalszego stwierdzenia: postaci eucharystyczne mimo swej łączności z ostatnią ucztą Chrystusa posiadają swą własną odrębność i własne znaczenie. Już sam Pan Jezus zmienił w dużej mierze obrzęd żydowskiej uczty paschalnej. Nie trzymał się zwyczajnych żydowskich formułarzy modlitewnych. Rozdzielając swe dary dodał charakterystyczne swe słowa, polecał pić uczniom ze swego jednego kielicha. To wszystko wyodrębnia czynności eucharystyczne od reszty uczty. Słowa towarzyszące stanowią niezwykłą treść, która obydwie czynności eucharystyczne przyporządkowuje sobie i zespala w jedną całość. I właśnie do tych wyodrębnionych i zespolonych postaci eucharystycznych odnosi się pytanie, jaka jest ich zasadnicza postać.

To wyodrębnienie i złączenie postaci eucharystycznych widzimy już w czasach apostołskich.

Pierwotna, wspólna uczta chrześcijańska nie była powtórzeniem Ostatniej Wieczerzy Chrystusa, lecz dalszym ciągiem wspólnych posiłków Jezusa z uczniami. Do tej uczty dołączono Eucharystię w ten sposób, że postaci eucharystyczne nie obramowały uczty, lecz do niej dochodziły. Według Dz (2,42.46; 6,1) większa część życia gminy chrześcijańskiej rozgrywała się przy wieczornych wspólnych posiłkach. Słowa: „Trwali oni w nauce apostołskiej i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie" (Dz 2,42) raczej odzwierciedlają porządek wspólnej uczty. Wynikałoby z nich, że po wspólnym posiłku następowały nauczanie apostołów, Eucharystia i modlitwa. Zresztą w opisie synoptyków, w wypowiedziach św. Pawła (1 Kor 10,16.21; 11,26-29) i św. Jana (6,53 n.). Ciało i Krew Chrystusa są tak ściśle ze sobą zestawione, że tu trzeba domyślać się praktyki liturgicznej, która od samego początku te dwie czynności eucharystyczne uważała za jedność. Do wspólnych uczt dołączano Eucharystię, co powodowało święteczny charakter uczty. Początkowo tak było codziennie, później raczej tylko w „dzień Pański", tj. w niedzielę. Coraz bardziej uświadamiano sobie odrębność, samodzielność Eucharystii.

W czasach poapostołskich Eucharystia coraz bardziej oddziela się od wspólnej uczty. Bowiem łączność Eucharystii z ucztą mogła powodować nadużycia, jak wynika z listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 11,22-25). Sprawowano Eucharystię coraz częściej rano, jak już wynika ze znanego listu Pliniusza do Trajana (10,96). W czasach św. Justyna (Ap. I,67)<sup>6</sup> to oddzielenie już jest w coraz szerszych kręgach Kościoła. Eucharystia przenosi się na rano i łączy się z głoszeniem słowa.

Czy tę oddzieloną Eucharystię uważano za ucztę? Św. Justyn w swej *Apoloii*, mówiąc o Eucharystii, wymienia wszystkie elementy, które tworzą ucztę: chleb i wino jako pokarm (Apol. I, 65,3; 67,5; 66,1), posilanie się (65,5; 67,5; 66,1), rozdział darów (67,6), modlitwa przy stole (65,3; 67,5), wspólnotę besiad-

<sup>5</sup> Tamże, s. 85—100.

<sup>6</sup> Św. Justyn: *Apologia*. Dialog z Żydem Tryfonem. Tłum. Ks. A. Lisiecki. T. IV. Poznań 1926 s. 77—167.

ników (65,1; 67,3), służący (65,3,5; 67,5), przełożony braci (65,2; 67,5). Jednakże zaznacza Justyn, że Eucharystia nie jest zwyczajną ucztą, zwykłym pokarmem (66,2), jest Ciałem i Krwią Jezusa. Są tu długie modlitwy, przy których należy stać (*Dialog z Tryfonem* 41,3)<sup>7</sup>.

W ten sposób Eucharystia weszła w życie chrześcijańskie jako zarazem uczta i ofiera. J. de Baciocchi<sup>8</sup> w swym dziele o Eucharystii streszcza naukę Ojców Kościoła w następującym zdaniu: „od samego początku i coraz jaśniej w ciągu wieków Kościół uczy, że Eucharystia jest ofiarą Chrystusa prawdziwą i mistyczną, w której chleb i wino stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Pana, i w której komunikujący otrzymują środek na grzechy, znak jedności i pokarm życia wiecznego”.

DAS ABENDMAHL  
ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser stellt die Frage, ob das Jesus-Abendmahl nur ein Mahl oder auch ein Opfer sei, und kommt zu dem Resultat, dass Jesus sein Abendmahl im Rahmen eines jüdischen Pascha-Mahles gefeiert hat. Erst in der Apostolischen Zeit sei die Eucharistie ein Opfer-Mahl geworden.

<sup>7</sup> J. de Baciocchi: *L'Eucharistie*. Tournai 1964 s. 44.



ANALIZA LITERACKA OPISU MODLITWY NA GÓRZE OLIWNEJ  
I POJMANIA JEZUSA (ŁK 22,39-53)

Treść: Wstęp — I. Opis modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej (Łk 22,39-46). 1. Podobieństwo opisów Marka i Łukasza. 2. Różnice opisów Marka i Łukasza. 3. Dodatki Łukasza. 4. Brak elementów redakcyjnych Marka w Ewangelii Łukasza. 5. Próba rozwiązania. — II. Pojmanie Jezusa (Łk 22,47-53). 1. Podobieństwa opisów Marka i Łukasza. 2. Różnice między tekstem Marka i Łukasza. 3. Zbieżności opisu Łukasza z opowiadaniem Jana. — Zakończenie. *Résumé*

## WSTĘP

Już zasadnicza część Ewangelii Łukasza sprawia dosyć duże trudności, jeżeli próbujemy zestawić poszczególne perykopy z opisem Marka. Sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana począwszy od opisu męki. W tekście trzeciej Ewangelii dostrzega się znaczne różnice w stosunku do Marka<sup>1</sup>. Ponadto pojawiają się nowe fragmenty i tylko mała ilość perykop ma swoje odpowiedniki w pierwszej Ewangelii. Jedynie następujące fragmenty trzeciej Ewangelii zgadzają się z tekstem podanym przez Marka: 22,42.46.47.50.61.69.71; 23,3.26.38.44.45.47, a trzy wiersze tylko częściowo: 22,52; 53,22a.34b<sup>2</sup>. Ponadto opis Łukasza jest bardziej zwarty niż opowiadanie Marka<sup>3</sup>. Z tego powodu coraz częściej poddaje się w wątpliwość czy trzeci Ewangelista korzystał z aktualnego tekstu Marka w opisie męki. Z drugiej strony nie ulega dzisiaj wątpliwości, że Łukasz posiadał własne źródło w opisie ostatnich chwil Jezusa<sup>4</sup>. Dlatego też przyjmuje się, że istniał tylko wzajemny wpływ tradycji Marka i Łukasza, jednak przed zredagowaniem trzeciej Ewangelii<sup>5</sup>, a natomiast odrzuca się możliwość bezpośredniej zależności tej Ewangelii od Marka<sup>6</sup>. Co

<sup>1</sup> Łukasz zmienia przede wszystkim kolejność perykop. Zob. V. Taylor: *Behind the third Gospel. A Study of the Proto — Luke Hypothesis*. Oxford 1926 s. 73. Podaje on listę tych zmian. Por. J. A. Bailey: *The Tradition Common to the Gospels of Luke and John*. Leiden 1963 s. 18.

<sup>2</sup> F. Rehkopf: *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* Tübingen 1959 s. 2.

<sup>3</sup> M. Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen 1933<sup>2</sup> s. 200.

<sup>4</sup> W. J. Harrington: *A Commentary. The Gospel according to St. Luke*. Westminster 1967 s. 12—3, 244. C. Stuhlmueller: *The Gospel according to Luke W: The Jerome Biblical Commentary*. T. 2. London 1970 s. 118. R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1957<sup>3</sup> s. 302 dopuszcza możliwość, że Łukasz mógł w opisie męki korzystać z opowiadania starszego od Ewangelii Marka. Jednak opinię tę koryguje w uzupełnieniach do wspomnianego wyżej dzieła s. 42.

<sup>5</sup> X. Léon-Dufour: *Interpretation des Evangiles et problème synoptique*. W: *De Jésus aux Evangiles*. T. 2. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques. Paris 1967 s. 11 n.

<sup>6</sup> P. Feine: *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*. Gotha 1891 s. 61. C. H. Dodd: *The Interpretation of the fourth*

najwyżej przyjmuje się tylko pewne uzupełnienia w oparciu o pierwszą Ewangelię<sup>7</sup>.

Spróbujmy zanalizować dwie perykopy Ewangelii Łukasza (Łk 22,39-46. 47-53), aby zorientować się czy słuszne są te przypuszczenia tych, którzy coraz częściej podważają zależność Ewangelii Łukasza od Ewangelii Marka.

#### I. OPIS MODLITWY JEZUSA NA GÓRZE OLIWNEJ (ŁK 22, 39—46)

Łukaszkowy opis modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej jest dosyć skomplikowany. Wielu egzegetów akceptuje pogląd radykalny i utrzymują oni, że tekst Marka jest podstawą dla opowiadania trzeciego Ewangelisty, a wszystkie różnice są wynikiem pracy redakcyjnej.<sup>8</sup> Inni natomiast twierdzą, że autor trzeciej Ewangelii przepracował opis Marka w oparciu o nowe materiały zaczerpnięte z własnego źródła czy z własnej tradycji<sup>9</sup>. Jednakże w ciągu ostatnich lat studium K. G. Kuhna<sup>10</sup> wywarło silny wpływ na badania literackie tej perykopy Łukasza. Hipoteza tego krytyka wydaje się być słuszna i jest dlatego dosyć powszechnie przyjmowana<sup>11</sup>. Zasugerował on, że opowiadanie Łu-

Gospel. Cambridge 1953 s. 451. W. E. Bundy: *Jesus and the first three Gospels. An Introduction to the synoptic Tradition*. Cambridge 1955 s. 481 n. 505. J. W. Doeve: *Le rôle de la tradition orale dans la composition évangélique W: La formation des Evengiles. Problème synoptique et Formgeschichte*. Bruges 1957 s. 74. J. Schniewind: *Die Parallelerikopen bei Lukas und Johannes*. Hildesheim 1958<sup>2</sup> s. 51. F. Rehkopf, jw. s. 83, 85. P. Winter: *On the Trial of Jesus*. Berlin 1961 s. 21.161. P. Bonnard: *L'Evangile selon saint Matthieu*. Neuchâtel 1963 s. 368. Por. także W. Kummel: *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*. Zürich 1956<sup>3</sup> s. 81. E. Haenchen: *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus — Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin 1966 s. 495. J. Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen 1960<sup>3</sup> uważa, że w opisie męki Łukasz korzysta z własnego źródła począwszy od 22,14. Natomiast H. Schürmann: *Der Paschamahlbericht Lk 22(7-14) 15-18. I. Teil einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38*. Münster 1953 s. 110 sądzi, że trzeci Ewangelista czyni to dopiero począwszy od 22,15. Por. jednak J. Jeremias: *Perikopen — Umstellungen bei Lukas? NTS 4(1957/1958) s. 94—97*. A. M. Hunter: *The Work and Words of Jesus*. London 1968<sup>3</sup> przyjmuje, że Łukasz oparł się na własnej tradycji (L). Uważa on, że była to tradycja ustna, z którą Łukasz zaznajomił się w Cezarei w czasie pobytu Pawła w więzieniu (57-59).

<sup>7</sup> V. Taylor, jw. s. 68 n., 71—75, 183 n., uważa, że Łukasz nie korzystał z Ewangelii Marka w opisie męki. W tej części trzeciej Ewangelii znajdujemy co najwyżej pewne uzupełnienie dokonane w oparciu o pierwszą Ewangelię. Jeżeli wyeliminujemy te uzupełnienia, opis pozostanie zwarty. To źródło Łukasza było już dokumentem i dopiero w ostatnim stadium formowania się Ewangelii dołączono pewne wiersze z Ewangelii Marka. Por. także W. E. Bundy, jw. s. 480. H. Schürmann: *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38. III. Teil einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38*. Münster 1957 s. 140.

<sup>8</sup> R. Bultmann, jw. s. 289, 303. W. J. Harrington, jw. s. 253. G. G. Gamba: *Agonia di Gesù. RivBib 16 (1968) s. 163*. J. W. Harrington: *Luke W: A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. London 1969 s. 1018. R. S. Barbour: *Getsemane in the Tradition of the Passion. NTS 16(1970) s. 232*. V. Taylor: *The Gospel according to St. Mark*. London 1952 s. 555 dopuszcza wpływ Ewangelii Marka jedynie na Łk 22,46b.

<sup>9</sup> L. Brun: *Engel und Blutschweiss Lc 22,43-44. ZNW 32 (1933) s. 275 n. E. Haenchen, jw. s. 495.*

<sup>10</sup> G. K. Kuhn: *Jesus in Getsemane. EvTh 12 (1952/1953) s. 260—285.*

<sup>11</sup> X. Léon-Dufour: *Passion (Récits de la)*. DBS. T. VI. Paris 1960 kol. 1458 n. M. E. Boismard: *Quatre Hymnes baptismales dans la première Eptre de Pierre*. Paris 1961 s. 140. P. Bonnard, jw. s. 382 n. G. Segalla: *La volontà*

kasza nie opiera się na opisie Marka, ale na tradycji analogicznej do źródła B, którą dostrzega on w tekście pierwszego Ewangelisty. Skutkiem tego istnieje pewne podobieństwo między opisem Marka i Łukasza. Twierdzenie K. G. Kuhna jest bardzo sugestywne i stanowi jedną z najbardziej prawdopodobnych hipotez.

Dokładna analiza opisu trzeciego Ewangelisty może dostarczyć dalszych argumentów przeciw klasycznej teorii dwóch źródeł. Analiza podobieństw oraz różnic w opisie Marka i Łukasza, a następnie krytyka postawy przeciwnej może doprowadzić do bardzo ciekawych wniosków.

#### 1. PODOBIENSTWO OPISÓW MARKA I ŁUKASZA

Zwolennicy Markowego pochodzenia opisu Łukasza opierają się na podobieństwie perykop tych dwóch Ewangelistów. Zaraz na początku należy jednak zaznaczyć, że podobieństwa te nie są zbyt wielkie (26%)<sup>12</sup> i można je wyjaśnić nieco inaczej niż zwykle się to czyni.

Jedną z głównych trudności jest wiersz 22,46b. Jest on podobny do tekstu Marka (14,38a). Dokładniejsze badanie nie daje jednak wyników pozytywnych, potwierdzających tezę, że opis trzeciej Ewangelii opiera się na tekście Marka. Istnieje w tym wypadku zbyt wielka różnica, nawet jeżeli w tekstach obydwu Ewangelistów mamy to samo słowo np. *hina*. U Łukasza partykuła ta wprowadza treść modlitwy, jak sugeruje to wiersz 22,40, a u Marka ma ona znaczenie celowe<sup>13</sup>. Oprócz tego jest bardzo prawdopodobne, że słowo *proseuchesthe* nie jest autentyczne w tekście Łukasza, ale jest tylko próbą harmonizacji z opisem Marka<sup>14</sup>. A ponadto wiersz Marka (14,38) mógł być pierwotnie niezależnym logionem<sup>15</sup>. Dlatego też podobieństwo niekoniecznie musi się wyjaśniać teorią zależności.

#### 2. RÓŻNICE OPISÓW MARKA I ŁUKASZA

Różnice istniejące między tekstem Marka i Łukasza, są o wiele ważniejsze niż podobieństwo, gdyż mogą stać się decydującym argumentem.

Istnieje znaczna różnica w budowie perykop Marka i Łukasza. Podczas gdy w opisie Marka wszystkie zasadnicze elementy opowiadania są podwójne, to u Łukasza mamy tylko jedno wprowadzenie i zakończenie oraz tylko jedną wzmiankę o uczniach i o modlitwie.

Opis Łukasza zbliża się do Markowego źródła B, które wyodrębnia K. G. Kuhn. Zasadniczą myślą w opowiadaniu trzeciego Ewangelisty jest „kuszenie”. W tym właśnie punkcie opis Łukasza zbliża się do drugiego źródła Marka (B)<sup>16</sup>. Jednakże opowiadanie trzeciego Ewangelisty mocniej niż tekst Marka

del Figlio e del Padre nella Tradizione sinottica. *RivBibIt* 12(1964) s. 261 n. F. Pelice: *Jésus à Gethsémani. Remarques comparatives sur les trois récits évangéliques. Foi et Vie* 65(1968) nr 4 s. 93. P. Benoit: *Les outrages à Jésus prophète. W: Exégèse et Théologie. T. III. Paris 1968* s. 262. R. S. Barbour, *iw. s.* 232—234.

<sup>12</sup> Por. V. Taylor, *Behind the third Gospel*, *iw. s.* 43.

<sup>13</sup> Por. K. G. Kuhn, *iw. s.* 285.

<sup>14</sup> Być może trzeba je zastąpić przez „*proseuchesthai*”, por. H. N. Bate: *Luke XXII, 40. JTS* 36(1935) s. 76.

<sup>15</sup> D. E. Nineham: *Saint Mark. Harmondsworth 1967* s. 390, 392. H. Wansbrough: *Mark. W: A New Catholic Commentary on Holy Scripture. London 1969* s. 980.

<sup>16</sup> K. G. Kuhn, *iw. s.* 274.

podkreśla „kuszenie”. To słowo znajduje się na początku i na końcu opisu. Skutkiem tego struktura opowiadania Łukasza jest bardziej zwarta a modlitwa Jezusa bardziej dramatyczna niż w Markowym źródle B. Dlatego sytuacja jest całkowicie różna<sup>17</sup>. Tematem zasadniczym całego opisu jest Szatan i jego kuszenie.

Ponadto widać pewne różnice w szczegółach. Łukasz nie wspomina Getsemani (Mk 14,32), a mówi natomiast o Górze Oliwnej (Łk 22,39). Zwykle wyjaśnia się tę różnicę przyjmując, że to trzeci Ewangelista zmienił miejsce modlitwy Jezusa<sup>18</sup>. Jest to jednak mało prawdopodobne. Możliwy byłoby przyjęcie zmiany tego rodzaju, gdyby w Ewangelii Marka nie było śladów modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej. Tymczasem ten ostatni Ewangelista wspomina o modlitwie Chrystusa w tym właśnie miejscu (por. Mk 14,26). Jednak po tej wzmiance Marek włączył przemówienie Jezusa (14,27-31) i dlatego wprowadził nową informację o miejscu modlitwy podając inną nazwę. Dlatego wiersz: „A kiedy przyszli do ogrodu zwanego Getsemani” (Mk 14,32a) jest dodatkiem redakcyjnym Marka. Wiersze zaś 14,26 i 14,32 są wyraźnym dubletem w tej Ewangelii. W Ewangelii Łukasza nie ma śladu tego przemówienia, które włączył Marek (14,27-31) i dlatego trzeci Ewangelista nie musi dodawać tych słów redakcyjnych, które znajdujemy w pierwszej Ewangelii. A skutkiem tego trzeba się zgodzić, że słowa „na Górę Oliwną” (Łk 22,39) nie są zmianą redakcyjną, ale pozostałością tradycji. Potwierdza to jeszcze słowo *ekselthon* (Mk 14,26; Mt 26,30; Łk 22,39). Jest to czasownik należący do opisu podstawowego (por. J 18,1) i znajduje się on właśnie u Marka w 14,26 a nie w 14,32. Wiersz więc drugi Marka jest dodatkiem redakcyjnym. Ten fakt sugeruje, że Marek korzystał częściowo ze źródła, na którym się oparł także trzeci Ewangelista.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na pewne podobieństwo między opisami Łukasza i Jana. Ci dwaj Ewangelisci wspominają że uczniowie weszli z Chrystusem do ogrodu (Łk 22,39b; J 18,1b) oraz, że Jezus miał zwyczaj modlić się w tym właśnie miejscu (Łk 22,39a; J 18,2). Ponadto w Ewangelii Łukasza nie ma wzmianki o trzech uczniach (Mk 14,33) ani też nie ma informacji o lęku Chrystusa oraz brak jest słów: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci” (Mk 14,34a). Opis lęku Jezusa u Marka odpowiada dobrze opowiadaniu o trwodze Chrystusa z Ewangelii Łukasza (22,43-44) i opuszczenie tego szczegółu przez trzeciego Ewangelistę jest dosyć dziwne. Oprócz tego według Marka Jezus upada na ziemię (Mk 14,35a), a według Łukasza kłęka (22,41). Odmienne jest jednak zwłaszcza opis modlitwy. Jezus nie wraca trzy razy do uczniów, a ci na końcu nie opuszczają go. Jezus nie mówi najpierw do Piotra, a następnie do pozostałych uczniów i brak jest ponadto słów nagany: „Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mk 14,38b), a oprócz tego nie ma wprowadzenia do męki Mk 14,41b-42).

Jeżeli rozważa się każdy z tych szczegółów z osobna to nie wydają się one zbyt ważne i poza fragmentem mówiącym o miejscu modlitwy (Łk 22,39) można je wyprowadzić z opisu Marka przyjmując, że trzeci Ewangelista dokonał przeróbki redakcyjnej, ale biorąc je wszystkie razem pod uwagę, można wątpić czy sąd taki jest słuszny<sup>19</sup>. Argumentem decydującym są jednak te wiersze Łukasza, których nie można wyprowadzić z tekstu Marka. Bardzo trudno jest wyjaśnić Łk 22,42a, jeżeli się przyjmie w tym wypadku tylko pracę re-

<sup>17</sup> Por. R. S. Barbour, jw. s. 239.

<sup>18</sup> C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge 1963 s. 67.

<sup>19</sup> Por. V. Taylor, *Behind the third Gospel*, jw. s. 44.

dakcyjną trzeciego Ewangelisty. Przeróbka redakcyjna jest niemożliwa ze względów literackich. H. Schürmann<sup>20</sup> wykazał w sposób przekonywujący, że wiersz ten nie pochodzi z Ewangelii Marka. Przemawia za tym przede wszystkim umieszczenie *tuto* przed rodzajnikiem. W miejscach wspólnych z Markiem, Łukasz zawsze umieszcza zaimek wskazujący po rodzajniku (Lk 9,45; 18,34; 20,17). W częściach zaś redakcyjnych trzeciego Ewangelisty zaimek wskazujący znajduje się po rzeczowniku (Dz 4,22; 5,4.38; 9,21). Natomiast tam, gdzie Łukasz opiera się na własnym źródle (*lukanisches Sondergut*) zaimek ten występuje przed rodzajnikiem (Lk 13,8; 22,15.37; por. 1 Kor 11,25). Ten fakt skłania do wyciągnięcia wniosku, iż wiersz Lk 22,42a nie może być przeróbką redakcyjną tekstu Marka, gdyż sprzeciwia się temu styl trzeciego Ewangelisty. Wydaje się więc, że Łukaszowy opis modlitwy opiera się na jakiejś jednostce literackiej istniejącej przed zredagowaniem trzeciej Ewangelii. We fragmencie tym dostrzega się przedlukaszową rękę, podobnie jak i w perykopie Lk 22,15-20a<sup>21</sup>.

### 3. DODATKI ŁUKASZA

Wyjątkowe miejsce w opisie Łukasza zajmują wiersze 43-44. Fragment ten sprawia trudność, gdyż brak go w pewnych rękopisach<sup>22</sup>. Dzięki świadectwom pewnych rękopisów, oraz analizie tej perykopy przyjmuje się dzisiaj, że wiersze te nie są późniejszą interpolacją, ale częścią składową Ewangelii Łukasza. Perykopa ta została wyeliminowana z tekstu trzeciej Ewangelii ze względów dogmatycznych, gdyż podkreśla zbyt mocno element ludzki oraz cierpienia Jezusa<sup>23</sup>. Opis śmiertelnej walki Chrystusa zbyttno przerażał, a ponadto heretycy nadużywali tych wierszy<sup>24</sup> i dlatego, aby nie dawać zgrzeszenia, wyeliminowano tę perykopę<sup>25</sup>. Łukasz nie osłabił więc ostrości męki Jezusa, ale ją jeszcze uwypuklił (por. zresztą Lk 9,31; 13,31-32; 17,25; 22,15.28.37; 24,7.26.46).

Te wiersze są jeszcze jednym argumentem przeciw hipotezie, że tekst Marka jest podstawą opisu Łukasza. Przyjmując autentyczność tego fragmentu trudno wykazać, że trzeci Ewangelista opierał się na tekście Marka<sup>26</sup>. Ogólnie przyjmuje się, że Łukasz opuścił Mk 14,33 ze względów dydaktycznych, gdyż nie chciał gorszyć czytelnika<sup>27</sup>, a tymczasem nowy fragment

<sup>20</sup> Lk 22,42a das älteste Zeugnis für Lk 22,20 *MThZ* 3(1952) s. 185—188.

<sup>21</sup> H. Schürmann: Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II. Teil einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38. Münster 1955 s. 142, 149 n.

<sup>22</sup> Tych wierszy brak w bardzo ważnych rękopisach (B A N T W 579 1071) Dobre zestawienie świadectw, które przyjmują oraz odrzucają ten fragment por. M. T u y a: La „agonia” de Jesucristo en el Gethsemani. *CiTom* 82(1955) s. 520 n.

<sup>23</sup> Por. B. H. Streeter: The four Gospel. A Study of Origins. London 1924 s. 137—139. V. Taylor, Behind the third Gospel, jw. s. 251. L. Brun, jw. s. 265. W. J. Harrington, Luke, jw. s. 1018.

<sup>24</sup> Arianie nadużywali tych wierszy, por. Didymus Alex. (PG 39,900.913), Epiphanes (Haer. 19,61.69, por. także PG 42,232; 43,73).

<sup>25</sup> Fragmentu tego nie spotyka się w tekstach, pochodzących ze środowiska aleksandryjskiego. Dlatego T. Zahn: Das Evangelium des Lukas. Leipzig 1913<sup>2</sup> s. 688—689 słusznie zauważa, że to środowisko jest odpowiedzialne za brak tych wierszy w pewnych rękopisach. Por. także M. T u y a, jw. s. 522—524; G. S e g a l l a, jw. s. 264.

<sup>26</sup> C. H. Dodd, Historical Tradition, jw. s. 65.

<sup>27</sup> Por. C. Stuhlmueller: The Gospel according to Luke, jw. s. 159. G. Schneider: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-61. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. München 1969 s. 158.

trzeciej Ewangelii (22,43-44) jest mniej budujący niż ten opuszczony wiersz pierwszej Ewangelii. Łukasz byłby więc niekonsekwentny, gdyby postępował w ten sposób<sup>28</sup>. Niekonsekwencji tej nie dostrzega E. Linnemann, która jest przekonana, że praca redakcyjna Łukasza w oparciu o Ewangelię Marka wyjaśnia wszystkie zmiany w trzeciej Ewangelii. Stwierdza ona lojalnie, że Łk 22,43-44 jest autentycznym fragmentem trzeciej Ewangelii, gdyż argumentacja L. Bruna<sup>29</sup> jest zbyt silna. Nie wyciąga jednak konsekwencji z tego faktu, gdyż byłoby to zbyt niebezpieczne dla jej teorii. Zapomniała o tym, co napisała nieco wcześniej, a mianowicie, że Łukasz opuścił Mk 14,33, gdyż czuł niechęć do tego rodzaju opisów<sup>30</sup>. Tymczasem nie dostrzega, że nieco dalej Łukasz stworzył epizod, który z tego samego względu powoduje bardzo duże trudności i spokojnie wyciąga wniosek: tekst trzeciej Ewangelii jest w tym miejscu (Łk 22,43-44) przeróbką perykopy Marka<sup>31</sup>.

#### 4. BRAK ELEMENTÓW REDAKCYJNYCH MARKA W EWANGELII ŁUKASZA

Zaskakuje nas brak śladów pracy redakcyjnej Marka w tekście Łukasza. Brak wzmianki o dwóch grupach uczniów, nie ma potrójnej modlitwy Chrystusa oraz informacji o tym, że Jezus wstaje, aby udać się do apostołów. Wszystkie te szczegóły miał wprowadzić autor Ewangelii Marka. Znajdują się one w Ewangelii Mateusza, a brak ich u Łukasza. Tekst trzeciej Ewangelii nie wspomina ponadto słów o godzinie Syna Człowieczego (Mk 14,41b). We fragmencie tym widać ślady pracy redakcyjnej autora Ewangelii, np. użycie słowa „grzesznicy” w znaczeniu poganie<sup>32</sup>. Brak ponadto zakończenia, które stanowi przejście do drugiej sceny (Mk 14,42). Gdyby autor trzeciej Ewangelii posłużył się tekstem Marka nie mógłby opuścić tego wiersza<sup>33</sup>.

#### 5. PROBA ROZWIĄZANIA

Łukaszczy opis modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej nie jest przeróbką tekstu Marka. Opiera się on co najwyżej na tradycji, która mogła odbić się także w opisie Marka (źródło B według K. G. Kuhna). Nie można jednak wykażać, że opis trzeciej Ewangelii pochodzi z tego źródła B. Można jedynie powiedzieć, że tradycje te są paralelne. Były one, być może, starsze niż tekst Marka<sup>34</sup>. Opis Łukasza jest być może trzecią wersją modlitwy Chrystusa<sup>35</sup>. Trzy wersje modlitwy Jezusa przed Męką miały podobne struktury i w zasadzie zgadzały się one z sobą, ale gdy chodzi o szczegóły istniały pewne różnice.

Opis Łukasza jest bardzo bliski Ewangelii Jana (por. J 12,27). Dowodem tego jest użycie w trzeciej Ewangelii słowa „godzina” w sensie Janowym<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> Por. V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, jw. s. 251; W. J. Harrington, *A Commentary*, jw. s. 254 n.

<sup>29</sup> Tamże, s. 267.276.

<sup>30</sup> E. Linnemann: *Studien zur Passionsgeschichte*. Göttingen 1970 s. 37.

<sup>31</sup> Tamże, s. 39.

<sup>32</sup> Zwrot „Syn Człowieczy” pochodzi ze źródła, por. H. E. Tödt: *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gütersloh 1959 s. 198. Por. także R. S. Barbour, jw. s. 233. Ale słowo „grzesznicy” (= poganie) pochodzi raczej z redakcyjnej pracy Marka w pierwotnym tekście (por. 9,31).

<sup>33</sup> K. G. Kuhn, jw. s. 271.

<sup>34</sup> Por. E. Haenchen, jw. s. 495.

<sup>35</sup> Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition*, jw. s. 70.

<sup>36</sup> Por. H. Wansbrough, jw. s. 980.

Ponadto opis Łukasza zdradza pewne pokrewieństwo z He 5,7. Ten zaś ostatni tekst jest paralelny z tradycją Jana<sup>37</sup>. J 12,27-30 mówi także o modlitwie Jezusa przed męką. Jest bardzo możliwe, że Synoptycy łączą niekiedy dwie lub więcej modlitw, albo logionów Jezusa, które wypowiedział on w różnych okolicznościach<sup>38</sup>. W naszym wypadku można przyjąć, iż było więcej modlitw Jezusa, w czasie których stoczył on wewnętrzną walkę. T. Boman<sup>39</sup> przypuszcza, że narada Sanhedrynu, decydująca o losie Chrystusa nie odbyła się bezpośrednio przed Męką, ale znacznie wcześniej (por. Mk 12,12) i w tym także momencie Jezus mógł się już modlić. Ślady tej modlitwy widać u Jana (12,27-30) i w liście do Hebrajczyków (5,7)<sup>40</sup>. Jest więc możliwe, że jeszcze przed zredagowaniem Ewangelii Marka i Łukasza istniała tradycja o modlitwie Jezusa przed Męką. Przedstawiała ona mękę jako „pokusę”<sup>41</sup>. Łukasz i Jan skorzystali z tej tradycji i stąd wyraźne pokrewieństwo między Łk 22,42 a J 12,27-28. W tym wypadku trudno przyjąć zależność literacką Jana od Łukasza lub odwrotnie. Trzeba raczej zgodzić się, że mamy tutaj do czynienia z podobną tradycją.

## II. POJMANIE JEZUSA (ŁK 22, 47—53)

Gdy chodzi o wzajemny stosunek opisów Marka i Łukasza, również i w tym wypadku opinie są bardzo podzielone. Jedni przyjmują, że opis trzeciej Ewangelii jest tylko skróceniem dzieła Marka<sup>42</sup>, a inni sądzą, że Łukasz miał do dyspozycji jakieś własne źródło, nieznanne Markowi i Mateuszowi<sup>43</sup>.

### 1. PODOBIENSTWO OPISÓW MARKA I ŁUKASZA

Bez wątplenia w obydwu wypadkach mamy do czynienia z identyczną strukturą perykop: a. przybycie nieprzyjaciół, b. pocałunek Judasza, c. uderzenie mieczem, d. słowa Jezusa. W obydwu fragmentach znajduje się dosyć dużo słów wspólnych (41,4<sup>0</sup>/0)<sup>44</sup>. Zwłaszcza uderzające jest podobieństwo Łk

<sup>37</sup> T. Boman: Der Gebetskampf Jesu. *NTS* 10(1963/1964) s. 268. Oczywiście jest to fragment retoryczny i nie można tutaj wymagać precyzyjnych zgodności, ale w tym fragmencie listu do Hebrajczyków odkrywamy podobne myśli. W tekście tym dostrzegamy trzy elementy: 1. Modlitwa i lęk. 2. Odpowiedź na modlitwę. 3. Doskonałe posłuszeństwo. Element pierwszy i trzeci są wspólne opisom modlitwy Jezusa przed Męką, ale punkt drugi znajduje się tylko w Ewangelii Łukasza i Jana. Zaś słowo „sodzo” występuje tylko w IV Ewangelii (12,27) i w liście do Hebrajczyków (5,7).

<sup>38</sup> Sugeruje to R. E. Brown: Incidents that are units in the Synoptic Gospels but dispersed in St. John. *CBQ* 23 (1961) s. 148 w oparciu o badania porównawcze Synoptyków z Ewangelią Jana. Por. także R. S. Barbour, jw. s. 232. Potwierdza to H. Kruse: „Pater Noster” et Passio Christi. *VD* 46(1968) s. 3—29. Wykazał on np., że Mateusz łączy dwie różne modlitwy „Ojcze Nasz”.

<sup>39</sup> Tamże, s. 272.

<sup>40</sup> J. Hering: Simples remarques sur la prière à Gethsémani. *Matthieu* 26,36-46; *Marc* 14,32-42; *Luc* 22,40-46. *RHPHilRel* 39(1959) s.97.

<sup>41</sup> Por. J. Schniewind: Das Evangelium nach Markus. Göttingen 1952<sup>6</sup> s. 187. V. Taylor: The Gospel according to St. Mark, jw. s. 555. R.S. Barbour, jw. s. 234.

<sup>42</sup> Por. P. Wernle: Die synoptische Frage. Freiburg i. B. 1899 s. 33. W.J. Harrington, St. Luke, jw. s. 1018.

<sup>43</sup> H. Wansbrough, St. Mark, jw. s. 980.

<sup>44</sup> Por. V. Taylor. Berind the third Gospel, jw. s. 45.

22,52-53 z tekstem Marka. To podobieństwo doprowadziło V. Taylora<sup>45</sup> do wniosku, że wiersze 52-53a zostały włączone do Ewangelii Łukasza z tekstu Marka, chociaż trzeci Ewangelista ma własne źródło dla perykopy 22,47-53. Łukasz miałby tutaj wykorzystać Mk 14,48-49. W rzeczywistości bliższe określenie przybywających może być dodatkiem redakcyjnym, ale przeciw redakcyjnej przeróbce przemawia fakt, że wiersz 51a nie jest stylistycznie bardziej poprawny niż wiersz 48a z Marka z powodu powtórzenia imienia Jezus. Podobnie *metha* (w.53a) w miejsce *pros* (w.40) jest czymś niezwykłym, gdyż należałoby oczekiwać *para* z celownikiem (por. Łk 9,47; 11,37; 19,7; Dz 9,43; 10,6; 18,3,20; 21,7.8.16; 26,8; 28,14)<sup>46</sup>. W tekście Łukasza zaskakuje także brak wzmianki o nauczaniu Jezusa (Mk 14,49) i trzeba także wyjaśnić ten szczegół, gdyż trzeci Ewangelista raczej dorzuca takie informacje tam gdzie ich brak u Marka (por. 5,7; 6,6; 20,1,12), a zwłaszcza w tych wypadkach, gdy chodzi o nauczanie Chrystusa w świątyni (por. 20,1; 21,27.37). Łukasz mógł uważać ten fakt za zrozumiały sam z siebie<sup>47</sup> ale Marek mógł go również dorzucić, jak sugeruje to zresztą użyty w tym miejscu imiesłów<sup>48</sup>.

Decydującym argumentem może być jednak analiza wiersza 53b z Ewangelii Łukasza. Z pewnością fragment ten nie pochodzi z Ewangelii Marka i trzeba zgodzić się, że wiersze 52 i 53a zostały wprowadzone w tym celu, aby wiersz 53b nie pozostał odizolowany<sup>49</sup>. Jeżeli między wierszem 53a i 53b brak ciągłości, to jest prawdopodobne, że Łukasz wziął ten fragment z Ewangelii Marka, ale jeżeli wiersz 53b stanowi część integralną całości to w tym wypadku trzeba się zgodzić z tym, że mamy tutaj do czynienia z przedlukaszową jednostką literacką.

Wiersz 53b wspomina o godzinie. Podobna myśl znajduje się w Ewangelii Marka po opisie modlitwy Jezusa, ale w tym wypadku Łukasz pominął ten szczegół. Tymczasem kilka wierszy dalej mówi on także o godzinie odwołując się do wczesnego źródła, albo sam stwarzając ten szczegół. Byłaby to wyraźna niekonsekwencja<sup>50</sup>. Takie wyjaśnienia są niezwykle sztuczkami akrobatycznymi. Tym bardziej, że zdanie Łukasza (w. 53b) jest aramaizmem, gdy tymczasem fragment Marka jest bardziej poprawny stylistycznie<sup>51</sup>.

Wiersz 47 Łukasza jest bardzo podobny do wiersza 43a z Ewangelii Marka. Z piętnastu słów dziewięć znajduje się u Marka. Jednak i w tym wypadku nie wolno zapominać o różnicach. Najpierw trzeba zwrócić uwagę na to, że słowa „gdy On jeszcze mówił” (Łk 22,47) nawiązują do wiersza 46 i pochodzą z jednostki literackiej starszej i różnej od Marka. F. Rehkopf<sup>52</sup> jest przekonany, że Łukasz nie oparł się tutaj na Ewangelii Marka, gdyż trudno wyjaśnić różnicę zachodzącą między tymi Ewangeliami. W opisie Łukasza uderzenie mieczem jest usiłowaniem obrony, podobnie jak w Ewangelii Jana (18,10-11). Jezus znajduje się w niebezpieczeństwie z powodu przybycia ludzi.

<sup>45</sup> Tamże, s. 45 n.

<sup>46</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1943<sup>7</sup> § 239,1. F. Rehkopf, jw. s. 75.

<sup>47</sup> A. Larfeld: Die neutestamentliche Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit. Gütersloh 1925 s. 327.

<sup>48</sup> F. Rehkopf, jw. s. 76.

<sup>49</sup> Tamże, s. 72. F. Rehkopf przyjmuje, że wprowadzenie było już w źródle Łukasza, ale sądzi on, że trzeci Ewangelista poprawił je według tekstu Marka i stąd zbieżność, którą obecnie dostrzegamy w tych dwóch Ewangeliach.

<sup>50</sup> Tę niekonsekwencję dostrzega E. Haenchen, jw. s. 495.

<sup>51</sup> J. E. Doeve, jw. s. 462 n.

<sup>52</sup> Tamże, s. 32 n.



W tej sytuacji zwolennicy Chrystusa chcą Go bronić siłą, ale sam Jezus odrzuca tego rodzaju usiłowanie, gani porywczych uczniów i leczy zranionego. Jedynym słowem wspólnym z tekstem Marka jest wyraz *afeilen*. Jednak może on pochodzić z tradycji. Nic więc nie sugeruje, że Łukasz oparł się na Ewangelii Marka.

Wszystko to wskazuje, że nie można zbyt pochopnie wyciągać wniosków w oparciu o podobieństwa<sup>53</sup>. Zbieżności nie są jednak zbyt wielkie a różnice przemawiają raczej przeciw pracy redakcyjnej. Dlatego i w tym wypadku można przyjąć niezależność opisu Łukasza w stosunku do tekstu Marka.

## 2. RÓŻNICE MIĘDZY TEKSTEM MARKA I ŁUKASZA

Przede wszystkim należy i w tym wypadku zwrócić uwagę na różnice, które wskazują, że Łukasz nie mógł się oprzeć na tekście Marka.

Struktura wiersza 47 sugeruje, że mamy tutaj konstrukcję obcą Łukaszowi:  
a. Znajduje się tutaj tzw. asyndeton, który jest czymś typowo semickim<sup>54</sup>.  
b. Użycie słów *idu* i *kai* jest również zgodne z duchem semickim<sup>55</sup>.  
c. Łukasz nie stosuje nigdy słowa *legomenos* w odniesieniu do osób<sup>56</sup>.  
d. Trzeci Ewangelista unika konstrukcji *proercheto* z biernikiem, zamiast dopełniacza. Jest to bowiem latynizm (= *antecedebat eos*)<sup>57</sup>.

Opuszczenie drugiej części wiersza 43 z Ewangelii Marka jest nieprawdopodobne, gdyż wtedy lud staje się mniej wrogi Jezusowi, a tymczasem wiadomo, że Łukasz raczej oskarża Żydów, jako winnych śmierci Chrystusa. Słowa „zgraja z mieczami i kijami wysłana przez arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych” oddają lepiej sytuację niż Łukaszowy termin „tłum”, który nie jest jasny<sup>58</sup>. To wskazuje, że słowa Ewangelii Marka powstały w wyniku pracy redakcyjnej. Łukasz opuściłby te słowa dokładnie precyzujące sytuację, aby później w wierszu 52a dorzucić inne wyjaśnienie. Przesunięcie wyjaśnienia na koniec perykopy jest nie do przyjęcia w Ewangelii Łukasza, gdyż autor ten podaje zwykle na początku to, co sprawia, że jego opis jest zrozumiały (por. 4,31b; 4,40.42; 5,17; 6,7; 8,23-27.42.51; 9,10.14; 18,18)<sup>59</sup>. Ponadto według Łukasza przybywają sami przywódcy narodu, a nie ich wysłańcy, jak podaje Marek. Jeżeli trzeci Ewangelista jest rzeczywście historykiem, zmiana taka jest niezrozumiała z punktu widzenia krytyki historycznej. Uderzająca jest także wzmianka o „dowódcach straży świątynnej”. Grupa ta jest wspomniana już wcześniej (Łk 22,4), ale nie jest ona bliżej określona (tylko „dowódcy straży”). Nie jest to również zgodne ze zwykłym sposobem postępowania, gdyż najpierw daje się pełne określenie, a później skrócenie, a nie

<sup>53</sup> F. Rehkopf, jw. s. 40 pisze słusznie: „Auch Lk 22, 47 a dient wie Lk 22,22 als Warnung, ohne eine Untersuchung der auch nur geringsten Abweichungen in dem übereinstimmenden Wortgebrauch voreilig Mk — Abhängigkeit zu sehen”.

<sup>54</sup> M. Black: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford 1954 s. 38.

<sup>55</sup> F. Rehkopf, jw. s. 35.

<sup>56</sup> Tamże, jw. s. 38.

<sup>57</sup> W. Larfeld, jw. s. 27. Por. także F. Blass, A. Debrunner, jw. § 5,1. C. F. Moule: *An Idiom Book of New Testament*. Cambridge 1953 s. 36.

<sup>58</sup> Dlatego P. Wernle, jw. s. 33 czyni następującą uwagę: „sinnlos verkürzt hat Lc die Beschreibung der Räscher bei Mr”.

<sup>59</sup> Tamże, jw. s. 25 n. Por. H. J. Cadbury: *The Style and Literary Method of Luke*. Cambridge 1920 s. 78 n.,97. Przykłady tzw. natycypacji u Łukasza, por. P. Wernle, jw. s. 25. W. Larfeld, jw. s. 319. Lista małych antycypacji, por. J. C. Hawkins: *Three Limitations to st. Luke's use of st. Mark's Gospel* W: W. Sunday: *Studies in the synoptic Problem*. Oxford 1911 s. 81 nn.

odwrotnie<sup>60</sup>. Jeżeli ponadto wyniki badań J. Jeremiasa i H. Schürmanna są słuszne, to w wierszu 22,13/14 zaczyna się własne źródło Łukasza, a w takim razie należy, być może, zaakceptować odwrotny porządek: autor trzeciej Ewangelii poprawił 22,4 według 22,52.

Podobnie można także wyjaśnić termin „imieniem” (Łk 22,47). Jest on bowiem niepotrzebny po wierszu 22,3<sup>61</sup>. W wierszach 47b i 48a Ewangelii Łukasza nie ma podobieństw z tekstem Marka, a są natomiast pewne różnice. W trzeciej Ewangelii uwaga jest skierowana na Jezusa i autor nie wspomina o tym, że Judasz umówił się z wrogami, aby dać im znak pocałunkiem. Niektórzy egzegeci wyjaśniają opuszczenie tej wzmianki (Mk 14,44) tym, iż Łukasz nie chce podawać szczegółów, które mówią o złym traktowaniu Jezusa<sup>62</sup>. Inni sądzą, że słowa Chrystusa wyjaśniają wszystko i dlatego trzeci Ewangelista opuścił ten wiersz<sup>63</sup>. F. Rehkopf<sup>64</sup> zauważa jednak słusznie, że wszystko jest jasne, ale tylko w tym wypadku jeżeli zna się tekst Marka lub Mateusza. Według Marka Judasz zbliża się, daje znak i natychmiast następuje aresztowanie. Uczeń wskazuje osobę Jezusa; jest więc wyrafinowanym zdrajcą. W Ewangelii Łukasza sytuacja jest nieco inna i opis ten zgadza się z Ewangelią Jana (18,3). Judasz jest tylko przewodnikiem (por. Dz 1,16) i opis nie interesuje się wcale jego postawą. Jest bardzo dziwne, że Ewangelia Marka podkreśla mocno kim jest Judasz i jakie motywy kierowały jego zdradą. Jest więc prawdopodobne, że w Ewangelii Łukasza mamy ślady starszej tradycji, która nie interesowała się jeszcze osobą zdrajcy. Dlatego jest możliwe, że wiersz 44 Ewangelii Marka nie należy do tradycji pierwotnej.

Oprócz tego słownictwo wskazuje, iż w pewnych wypadkach trudno mówić o przeróbce Łukasza w oparciu o tekst Marka. Słowo „Jezus” (w. 48) pochodzi ze źródła, gdyż Łukasz zwykle przed tym imieniem umieszcza rodzajnik<sup>65</sup>. W naszej perykopie pojawia się ponadto bardzo często imię „Jezus” (w. 47b, 48a.51a.52a). Łukasz raczej unika częstego powtarzania imienia, aby uczynić tekst poprawnym. Zwrot „gdy On jeszcze mówił” (w. 47a) byłby raczej zrozumiały w wierszu 48. Podobnie po wierszu 51 dalsza część jest zrozumiała bez tego słowa „Jezus”, wystarczyłoby samo „rzekł do nich” (por. Łk 7,48; 12,15; 17,19; 22,35). Trudno więc przyjąć, że to Łukasz wprowadził w tych miejscach termin „Jezus”.

W częściach redakcyjnych Łukasz nigdy nie określa Jezusa przy pomocy terminów „Syn Człowieczy”. Jest to więc być może element pierwotny<sup>66</sup>. Podobny problem zaistniał w poprzedniej perykopie. Gdyby Łukasz opierał się na tekście Marka, opuściłby jego wiersz 41b. Trudno jednak zgodzić się na to, gdyż trzeci Ewangelista jest wierny swemu źródłu i jest mało prawdopodobne, aby w tym wypadku odstępował od tej zasady.

<sup>60</sup> J. S c h n i e w i n d, Die Parallelperikopen, jw. s. 36.

<sup>61</sup> J. J e r e m i a s, jw. s. 54.

<sup>62</sup> B. W e i s s: Die Evangelien des Markus und Lukas. Göttingen 1909<sup>9</sup> s. 648. J. W e i s s: Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte. Die Schriften des Neuen Testaments. Göttingen 1907<sup>2</sup> s. 210. G. B e r t r a m: Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine Formgeschichtliche Untersuchung. Göttingen 1922 s. 51.

<sup>63</sup> P. F e i n e, jw. s. 66. J. W e l l h a u s e n: Das Evangelium Lucae. Berlin 1904 s. 127. J. F e i n e g a n: Die Überlieferung der Leidens—und Auferstehungsgeschichte Jesu. Giessen 1934 s. 20.

<sup>64</sup> Tamże, s. 48. Por. J. S c h n i e w i n d, Die Parallelperikopen, jw. s. 33.

<sup>65</sup> F. R e h k o p f, jw. s. 52.

<sup>66</sup> T. W. M a n s o n: The Teaching of Jesu. Studies of its Form and Content. Cambridge 1931 s. 225. Por. J. W. D o e v e: Die Gefangennahme Jesu, jw. s. 467.

Trudno wyjaśnić zmiany w opisie uderzenia mieczem. Słowo „Panie” występuje w tych miejscach, gdzie Łukasz opiera się na źródle (por. 5,8; 9,54.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37; 19,8; 22,38)<sup>67</sup> Ponadto w źródle trzeciej Ewangelii występują pytania, okrzyki czy wezwania (por. 1,28; 7,14; 15,12.18.21; 16,24.30; 12,32; 11,5; 14,10; 22,9). Niezgodne z językiem klasycznym greckim jest słowo *ei* w mowie niezależnej. Jest to wyraźny semityzm<sup>68</sup>. Podobny wypadek zachodzi u Łukasza w rozdziale 13,23. Ten ostatni zaś fragment pochodzi ze źródła. Ponadto semityzmem jest również użycie *en* jako znaku narzędnika. Ten przyimek, użyty w takim znaczeniu występuje tylko w źródle Łukasza (1,51.77; 3,16; 10,27; 11,15.18.19.20.36; 14,31.34 por. Mk 9,50; 20,2.8). W tekstach zaś redakcyjnych trzeci Ewangelista posługuje się celownikiem (por. 21,24; Dz 12,2). Dlatego też omawiany fragment pochodzi prawdopodobnie ze źródła, a nie jest dziełem autora trzeciej Ewangelii. Tym bardziej, że wiersz ten podobny jest do Łk 22,38. Ten zaś ostatni fragment pochodzi ze źródła.

Zmiana *ton dulon tu archiereos* na *tu archiereos ton dulon* (Łk 22,50) nie jest zrozumiała<sup>69</sup>. Składnia Łukasza sugeruje, że mamy tutaj do czynienia ze *status constructus*<sup>70</sup>. Jest to więc być może dowodem, że trzeci Ewangelista korzysta tutaj ze źródła.

Analiza literacka perykopy o uwięzieniu Jezusa pozwala wyciągnąć następujący wniosek: różnice między tekstem Marka a perykopą Łukasza są zbyt wielkie i dlatego jest mało prawdopodobne, aby opis trzeciego Ewangelisty był tylko przeróbką opowiadania autora pierwszej Ewangelii.

### 3. ZBIĘŻNOŚCI OPISU ŁUKASZA Z OPOWIADANIEM JANA

Nie można pominąć zbieżności w tekście dwóch ostatnich Ewangelistów w tych wypadkach, gdy nie zgadzają się oni z opisem Marka. Zbieżności te są bardzo liczne i trudno przypuścić, aby były przypadkowe.

Od początku opisu Ostatniej Wieczery widać u Łukasza i Jana bardzo liczne podobieństwa:

a. Tyłko Łukasz i Jan podkreślają, że Szatan jest inspiratorem zdrady Judasza (Łk 22,3; J 13,27). Obydwaj posługują się tym samym słowem „Szatan”, chociaż poza opisem męki Jan posługuje się terminem „diabeł” (J 13,2). Ten szczegół sugeruje, że w Ewangelii Łukasza i Jana mamy do czynienia z podobną tradycją<sup>71</sup>.

b. Początek Ostatniej Wieczery w trzeciej Ewangelii, „a gdy nadeszła godzina” (22,14) przypomina opis Jana (17,1).

c. Obydwie Ewangelie wspominają o podobnej reakcji uczniów w momencie zapowiedzenia zdrady (Łk 22,23; J 13,22).

d. Zarówno Łukasz jak i Jan wspominają, że w czasie Ostatniej Wieczery Jezus zapowiedział zaparcie się Piotra (Łk 22,31–40; J 13,36–38). Tymczasem według dwóch pierwszych Synoptyków miało to miejsce w czasie wędrówki do ogrodu Getsemani (Mk 14,26–31; Mt 26,30–35). Dwaj ostatni Ewangelisci wspominają ponadto o podobnej reakcji Piotra (Łk 22,33; J 13,36).

<sup>67</sup> Por. F. Rehkopf, jw. s. 58. W częściach redakcyjnych termin „Panie” występuje tylko dwa razy (Łk 22,33.49).

<sup>68</sup> Odpowiada on hebrajskiemu „ha”.

<sup>69</sup> Por. W. Larfeld, jw. s. 318. F. Rehkopf, jw. s. 68.

<sup>70</sup> J. E. Doeve, *Die Gefangennahme Jesu*, jw. s. 462.

<sup>71</sup> J. Busse: *St. John and Marcan Passion Narrative*. *NTS* 4(1957/1958) s. 68.

Wreszcie proroctwo Jezusa (Łk 22,34) przypomina tekst Jana (13,38) a nie Marka (14,30).

Te zbieżności Ewangelii Łukasza i Jana w opisie Ostatniej Wieczerzy pozwalają wyciągnąć wniosek, że autorzy tych dzieł korzystają z jakiegoś wspólnego źródła w części dotyczącej męki. Podobne zbieżności dostrzegamy też w opisie aresztowania Jezusa:

a. Istnieje najpierw zbieżność negatywna. Ci dwaj Ewangelisci nie wspominają o ogrodzie Getsemani.

b. Tylko ci dwaj mówią o tym, że Jezus miał zwyczaj modlenia się na Górze Oliwnej (Łk 22,39; J 18,2).

c. Łukasz i Jan wspominają o obecności wszystkich uczniów w czasie modlitwy Chrystusa (Łk 22,39; J 18,1).

d. W dwóch ostatnich Ewangeliach dostrzegamy podobną strukturę literacką w opisie uwięzienia Chrystusa. Aresztowanie ma miejsce na końcu, już po próbie obrony. Ta zgodność nie jest przypadkowa<sup>72</sup>. Nie może to być tylko wynikiem pracy redakcyjnej. Obydwaj umieszczają dramatycznie na końcu wydarzenie zasadnicze, aby wykazać, że Jezus panuje nad sytuacją.

e. Tylko Łukasz i Jan wspominają o prawym uchu (Łk 22,51; J 18,10).

f. W obydwu tych Ewangeliach Jezus kieruje wydarzeniami. Chrystus bierze w swoje ręce inicjatywę (Łk 22,53b; J 18,4) i oddaje się wrogom wtedy, gdy chce. W opisie Łukasza dominuje idea „godziny”. Ma ona w tym wypadku taki sam sens jak w Ewangelii Jana (7,30; 8,20; 12,23.27b; 13,1; 17,1). Jezusa oddaje się w ręce grzeszników, którzy są pod władzą Szatana<sup>73</sup>. Przypomina nam to ideę światłości i ciemności — temat dominujący w czwartej Ewangelii<sup>74</sup>.

g. Treść wiersza 53a w Ewangelii Łukasza przypomina odpowiedź, jaką Jezus dał Annaszowi (J 18,20).

h. Ani Łukasz, ani Jan nie wspominają o ucieczce uczniów.

i. Ponadto obydwaj opisują uwięzienie przy pomocy tych samych słów: *sillabontes de auton egagon* (Łk 22,54); *sinelabon ... kai egagon* (J 18, 12). Ten opis kontrastuje z tekstem Marka (14,46.53) i Mateusza 26,50.57).

Te podobieństwa dwóch ostatnich Ewangelii pozwalają wyciągnąć wniosek, że autorzy tych dzieł posłużyli się podobnym źródłem.

Struktura ogólna opisu Łukasza jest podobna do opowiadania Marka. Te dwa teksty mają wiele słów wspólnych, ale dokładna analiza wykazuje, że większość tych zbieżności znajduje się w wierszach 52-53a i skutkiem tego nie można wykluczyć interpolacji w oparciu o opis Marka. Ponadto jest możliwe, że Łukasz oparł się tutaj na tradycji, która odbiła się także w Ewangelii Jana (18,20). Ten tekst Łukasza nie jest tylko przeróbką opisu Marka, gdyż wiersze 52-53a są ściśle związane z w. 53b, a to wskazuje, że fragment ten tworzył jedność jeszcze przed powstaniem Ewangelii Łukasza. Istnieje ponadto inne podobieństwo tekstu Marka (14,47a) z opisem Łukasza (22,50). Jednak i w tym wypadku można dostrzec także duże różnice, które należy wziąć pod uwagę przy analizie literackiej i nie trzeba wyciągać zbyt pochopnie wniosków tylko w oparciu o podobieństwa.

Argumentem zasadniczym są jednak różnice opisu Marka i Łukasza. Wiersz 47a nie pochodzi z wiersza 43a Marka, gdyż w opisie Łukasza widać rysy se-

<sup>72</sup> Por. J. S ch n i e w i n d. Die Parallelperikopen, jw. s. 34.

<sup>73</sup> Tamże, s. 34.

<sup>74</sup> S. Temple: The Two Traditions of the Last Supper, Betrayal and Arrest. NTS 7(1960/1961) s. 83.

mickie, których brak w pierwszej Ewangelii. Ponadto jest nieprawdopodobne, aby trzeci Ewangelista opuścił wiersz 43b, ponieważ jest on podobny do jego wiersza 52. Tymczasem Łukasz umieszcza raczej na początku a nie na końcu elementy, które są ważne w jego opisie. Zwłaszcza wiersze 49 i 50 nie są dziełem redakcyjnym trzeciego Ewangelisty, gdyż słownictwo nie jest Łukasowe.

Nie można wreszcie pominąć milczeniem zbieżności opisów Łukasza i Jana. Są one zbyt liczne, aby mogły być przypadkowe.

Te podobieństwa oraz różnice sugerują więc, że opis Łukasza jest niezależny od tekstu Marka. Trzeci Ewangelista opisując uwięzienie Jezusa nie oparł się na tekście Marka jako źródło, lecz na jakimś innym opowiadaniu, które było tylko podobne do Ewangelii Marka, ale miało wiele zbieżności z tradycją Jana.

#### ZAKOŃCZENIE

W opisie Męki Łukasz nie posłużył się Ewangelią Marka jako tekstem podstawowym. Przemawiają za tym następujące racje:

a. Obecność wyrażań przedlukaszowych w trzeciej Ewangelii świadczy, że autor tego dzieła korzystał ze źródeł semickich wcześniej istniejących.

b. Jeżeli przyjmie się, że opis Łukasza jest tylko przeróbką tekstu Marka pojawiają się niewytłumaczalne trudności np. arameizmy w trzeciej Ewangelii.

c. Wszystkie teorie przyjmujące bezpośrednią zależność Łukasza od Marka, np. Teoria Dwóch Źródeł nie potrafią rozwiązać pewnych szczegółów. Hipotezy te uciekają się wtedy do tradycji ustnej, a tym samym przestają być zwartym systemem i muszą odwoływać się do sztucznych rozwiązań<sup>75</sup>.

d. Niewytłumaczalna jest zgodność tekstu Łukasza z Ewangelią Mateusza, zwłaszcza w tych wypadkach, gdy ci dwaj ewangelieści odbiegają od Marka<sup>76</sup>.

e. Jeżeli Ewangelia Łukasza posiada drobne zmiany, własne logiony, czy całe perykopy nie można odwoływać się w tym wypadku jedynie do pracy redakcyjnej trzeciego Ewangelisty. W wielu bowiem wypadkach postępowanie Łukasza byłoby niezrozumiałe.

f. Bardzo silnym argumentem mogą być wreszcie zbieżności Ewangelii Łukasza z tekstem Jana w tych wypadkach, gdy nie zgadzają się one z opisem Marka.

Wszystkie te argumenty skłaniają do wniosku, że nie można utrzymywać, iż tekst Łukasza zależy bezpośrednio od Ewangelii Marka, a przynajmniej należy mieć co do tego bardzo poważne wątpliwości. Coraz częściej kładzie

<sup>75</sup> Np. S. Mc Loughlin: *Les accords mineurs Mt — Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des Deux Sources*. W: *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques*. Paris 1967 s. 31—34 musi stworzyć możliwości czysto hipotetyczne wbrew zasadom krytyki tekstu. Jest to próba rozpaczliwej obrony przyjętej hipotezy. Pod. N. A. Dahl: *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*. *NTS* 2(1955/1956) s. 21. P. Benoit, *iw.* s. 25. Zarzuty przeciw teorii Dwóch Źródeł, por. X. Léon-Dufour, *Interprétation des Evangiles*, *iw.* s. 6.

<sup>76</sup> Zwolennicy teorii Dwóch Źródeł mają wyjaśnienie, ale nie może ono zadowolić, por. L. Cerfaux: *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers Evangiles*. W: *La formation des Evangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*. Bruges 1957 s. 29—31. X. Léon-Dufour, *Interprétation des Evangiles*, *iw.* s. 7. Np. S. Mc Loughlin, *iw.* s. 19 utrzymuje, że zbieżności te można wyjaśnić, przyjmując równoczesne, chociaż niezależne interpretacje w tekście Mateusza i Łukasza w oparciu o Ewangelię Marka.

się dzisiaj nacisk na przeróbki jakim uległy tradycje w okresie przed powstaniem Ewangelii. Tym bardziej, że coraz lepiej znamy świat judaistyczny, który przywiązywał niezwykłą wagę do tradycji ustnej. Odwołanie się do takiej tradycji typu judaistycznego może nam wyjaśnić bardzo wiele, gdy chodzi o Ewangelie. Nie należy jednak przesadzać i twierdzić, iż wszystko można wyjaśniać przy pomocy ustnej tradycji, ponieważ jest ona zawsze płynna. Dlatego trzeba odwołać się do źródeł pisanych i nie można wykluczyć hipotezy, która utrzymuje, że istniał już zwarty opis męki jeszcze przed Synoptykami a ci ostatni respektowali go dosyć skrupulatnie i rozwinęli w sposób niezależny od siebie.

Oczywiście jest to przypuszczenie, ale należy pamiętać, że wszystkie wyjaśnienia tego zagadnienia będą tylko hipotezami. Żadna próba rozwiązania kwestii synoptycznej nie przekroczy granic hipotezy i zawsze uciekać się musi do fantazji.

Nie wolno wyciągać zbyt daleko idących wniosków opierając się jedynie na dwóch perykopach. Nie można np. określać źródeł na jakich oparł się trzeci Ewangelista. Można co najwyżej wysuwać pewne przypuszczenia. Niemniej jedno pozostaje pewne: Łukasz, opisując modlitwę Jezusa na Górze Oliwnej oraz pojmowanie nie oparł się na Ewangelii Marka. A ponadto wydaje się, że przeprowadzona analiza opisu modlitwy na Górze Oliwnej oraz pojmowania Jezusa potwierdza hipotezę M. E. Boismard<sup>77</sup>.

#### UNE ANALYSE LITTÉRAIRE DE GETHSÉMANI ET DE L'ARRESTATION DE JÉSUS

##### RÉSUMÉ

Dans la description de la Passion chez Luc on remarque un grand nombre de changements et de récits nouveaux. A cause de cela il est de plus en plus problématique que Luc ait fait usage de Marc, comme texte de base dans la présentation de la Passion. Une analyse des récits de la prière au Mont des Oliviers et de l'arrestation le confirme. En voici quelques preuves:

1. La présence d'expressions prélucaeniennes atteste l'existence de sources préexistantes de type sémitique.
2. Le difficultés qui apparaissent quand on admet que le récit de Luc est une transformation de Marc, surtout en ce qui concerne les aramaïsmes.
3. Les difficultés que rencontrent les théories qui défendent une dépendance, immédiate, p.e. celle des Deux Sources. Ce système n'est pas démontré. Pour survivre il a besoin du rôle de la tradition orale, alors il se détruit lui-même comme système documentaire rigoureux et il doit chercher des solutions artificielles.
4. Les accords de Luc, avec Matthieu contre Marc.
5. Les suppléments lucaeniens qu' on ne trouve pas chez Marc.
6. Mais surtout les accords Luc — Jean contre Marc.

Tout ceci conduit soit vers une conclusion d'indépendance littéraire de Luc à l'égard de Marc ou du moins fait douter de la dépendance de Luc par rapport au texte marcieu. Des travaux analytiques sur le texte de Luc montrent comment de plus en plus l'exégèse se débarrasse de tout préjugé en faveur de Marc.

Evidemment c'est encore là une conjecture; mais toujours les explications de ce problème ne peuvent être que des conjectures. Aucune hypothèse sur l'origine des Evangiles synoptiques ne peut s'en passer. Toutes doivent avoir recours à un grain de fantaisie.

Cette analyse des récits de la prière au Mont des Oliviers et de l'arrestation confirme l'hypothèse de M.-E. Boismard: Synopse de quatre Evangiles en français. T. II. Commentaire, Paris 1972.

<sup>77</sup> Por. P. Benoit, M. E. Boismard: Synopse des quatre Evangiles en français. T. II. Commentaire. Paris 1972.

ZESŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG ŚW. JANA SPEŁNIENIEM OBIE-  
TNICY (J 20,19-23)

Zstąpienie Ducha Świętego na apostołów było wydarzeniem, które w sposób oczywisty i widzialny pozwoliło wielu Żydom przebywającym w Jerozolimie poznać istnienie i działanie uczniów Chrystusa oraz treść ich nauki, która przede wszystkim dotyczyła zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Zesłanie Ducha Świętego zapoczątkowało jednocześnie proces ewangelizacji świata — wszystkich jego „krańców” jak i wszystkich czasów.

Opis faktu obdarowania apostołów Duchem Świętym znajduje się w Dziejach Apostolskich (2,1-13) oraz w ewangelii św. Jana (20,19-23). Autorzy obydwu ksiąg — św. Łukasz i św. Jan — przytaczają zapowiedzi Chrystusa o „obietnicy Ojca” (Dz 1,4) o tym, że apostołowie będą „ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5) i otrzymają Jego moc (Dz 1,8; por. Łk 24,49) oraz zapowiedzi o „innym Pocieszycielu”, „Duchu prawdy” (J 14,16n.26; 15,26; 16,7.13). Każdy jednak z autorów w innym kontekście i czasie oraz w inny sposób opisuje urzeczywistnienie tych zapowiedzi.

Pomijamy szczegółową analizę relacji Łukaszej zawartej w Dziejach Apostolskich, ograniczając się do stwierdzenia, że autor Dziejów w opisie zesłania Ducha Św. ukazuje urzeczywistnienie się zapowiedzi o Darze, który przyobiegał Chrystus, który też zapowiadał Jan Chrzciciel, mówiąc o chrzcie czyli zanurzeniu „w Duchu Świętym i ogniu” (Łk 3,16) oraz ukazując chrzest Chrystusa. Ochrzczony chrztem Janowym Jezus modlił się — tak też czynili apostołowie w wieczerniku — i zstąpił na Niego Duch Św. w postaci podobnej do gołębicy. Dał się też słyszeć głos — *phone* — jak w wieczerniku. Wydarzenie nad Jordanem dotyczące Jezusa stało się zapowiedzią i wstępem do wydarzenia z wieczernika, dotyczące uczniów Zmartwychwstałego.

Dzień Zielonych Świąt staje się dniem promulgacji Nowego Przymierza i Nowego Prawa. Nowe Przymierze, zawarte we krwi Jezusa, opiera się na Nowym Prawie, którego istotną strukturę stanowi Duch Święty, który jest Darem uwielbionego Chrystusa i który przekształca serca i uczy je postawy synowskiej wobec Boga.

Dzięki temu darowi realizuje się jedność między narodami. Już niektóre tradycje żydowskie przypisywały wydarzeniu na Synaju znaczenie uniwersa-

listyczne twierdząc, że Prawo dane Mojżeszowi dotyczyć ma całej ludzkości. W praktyce zasięg jego objął tylko Żydów. Dopiero teraz Duch Boży swoim zasięgiem obejmie wszystkie narody, „które są pod niebem”. Działanie apostołów napełnionych Duchem Św. rozciągnie się „aż po krańce ziemi”. Z darem Ducha więc, który łączy się z myślą o uniwersalności, łączy się też powołanie misyjne: Kościół odtąd będzie zawsze czuł się zobowiązany do głoszenia Dobrej Nowiny ludziom wszystkich czasów i wszystkich miejsc.

Relacja Janowa to fragment mówiący o pojawieniu się Zmartwychwstałego w niedzielę wielkanocną pośród apostołów. Jest to jeden z opisów chrystofanii, paralelny do opisu Łk 24,36-46 i dlatego treść jego zwykle się ogranicza do objawienia Chrystusa i do przekazania władzy odpuszczania grzechów. Jest tu jednak coś więcej — jest opis spełnienia obietnicy, o której kilkakrotnie Zbawiciel mówił zwłaszcza podczas ostatniej wieczerzy, mianowicie o zesłaniu Ducha Św. na apostołów. W tych właśnie okolicznościach autor czwartej ewangelii umieszcza fakt obdarowania apostołów Duchem Św.

„Wieczorem tego samego dnia, w niedzielę, gdy drzwi były zamknięte z powodu bojaźni uczniów przed Żydami, wszedł Jezus, stanął wśród uczniów i powiedział: — Pokój wam!” (w. 19). Miejscem spotkania jest najprawdopodobniej wieczerzik — miejsce, gdzie uczniowie czuli się u siebie, gdzie po przeżyciach W. Czwartku i Piątku spontanicznie się schronili. Wzmianka o zamkniętych drzwiach i bojaźni wskazuje na nastrój, jaki panował wśród nich. Wskazuje też na inny stan uwielbionego Zbawiciela, który w inny sposób niż zwykle wchodzi do swoich. Bezowocne byłyby w tej chwili rozważania na temat przymiotów uwielbionego ciała i sposobów przenikania przez nie przeszkód materialnych. Ewangelista chce podkreślić, że Jezus zmartwychwstały jest naprawdę inny, Jego stan bycia wychodzi poza dotychczasowy, określony prawami natury — jest duchowy i relacje między Nim a Jego uczniami istnieją przede wszystkim na płaszczyźnie ducha.

Pozdrowienie, którym Jezus zaszczyca apostołów, jest zwykłe i codzienne, jeszcze dziś można je usłyszeć na terenie Palestyny w języku hebrajskim czy arabskim. Jezusowe różni się od zwykłego tym, że nie jest jedynie życzeniem pokoju, ale jest faktycznym obdarowaniem pokojem. Skoro bowiem uwielbiony Jezus życzy pokoju i ma moc go przekazać, to go też rzeczywiście przekazuje. Pokój ten — poczucie i posiadanie spokoju i szczęścia wynikające z jedności z Chrystusem — jest nieodzowny dla otrzymania Ducha Bożego. Opis Łukasza w Dziejach Apostolskich mówi o modlitwie, która poprzedzała wydarzenie z Pięćdziesiątnicy. Jan natomiast, chcąc wyraźniej podkreślić pokój jako dar Boży, nie mówi o modlitwie, lecz o pozdrowieniu uczniów przez Chrystusa.

„A gdy to powiedział, ukazał im ręce i bok. Uczniowie ucieszyli się na widok Pana” (w.20). Ukazanie ran na rękach i boku ma na celu okazanie tożsamości Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Ma też na celu pouczenie, że męka i śmierć były koniecznym warunkiem uwielbienia. Radość uczniów świadczy o tym, że poznali Pana i zrozumieli Jego pouczenie.

„I znów im powiedział: Pokój wam! Jak mnie wysłał Ojciec, tak Ja was posyłam” (w.21). Powtórzenie pozdrowienia jest mocniejszym zaakcentowaniem rzeczywistości, jaką Jezus przekazuje uczniom. Jest nią właśnie pokój, który jest darem danym apostołom, ale jednocześnie stanowi on dar, jakim oni będą obdarzać swoich uczniów.

Teraz następuje udzielenie misji. Tu jest zarazem najgłębsze umotywowanie misyjności Kościoła. Chrystus wysłał swój Kościół na świat, jak On Sam został wysłany na świat — poprzez wcielenie — przez Ojca. Myśl o Synu



Bożym, Wysłańcu, jest bardzo żywa w czwartej ewangelii (3,17.34; 5,36-38; 6,29.57 n.). Jezus jest Wysłańcem Bożym — jest wyższy od innych proroków, zjednoczony z Ojcem w całkowitej zależności, w doskonałej intymności i nierozdzielności. Jezus nazywa Siebie w prosty sposób: Ten, którego Ojciec posłał (5,37; 6,44; 7,28 n.). Misja Jezusa ma na celu przekazanie ludziom miłości Ojca, która jest w Synu (3,16 n.). Przekazanie życia i to w obfitości, bo jest to życie Boże (3,17; 10,10; 12,47-50). Jest po prostu objawieniem Ojca (1,18; 18,37; por. 1 J 5, 20). Stąd wszelkie działanie i słowa Jezusa są jednocześnie działaniem i słowem Ojca. Odtąd zadanie misyjności Jezusa spada na Jego uczniów, mają przekazywać życie i miłość Bożą, mają objawiać Chrystusa, a przez Niego Ojca.

W tym celu właśnie otrzymują Ducha św. Opis Jana stwierdza: „Gdy to powiedział, tchnął na nich i rzekł: — Przyjmijcie Ducha Świętego. Jeśli ktoś grzechy odpuszcicie, będą odpuszczone, a jeśli nie odpuszcicie, nie będą odpuszczone” (w. 22-23).

Akt tchnięcia ma wielką wymowę. Już zewnętrzny ogląd tej czynności wskazuje na podzielenie się swoim tchnieniem — a więc tym, co utrzymuje przy życiu — i wyraża podzielenie się własnym życiem. Ponadto gest ten przywołuje na pamięć scenę ukazującą czynność Stwórcy wobec stwarzanego człowieka, gdy to „Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego człowiek stał się istotą żywą” (Rdz 2,7). Ożywcze tchnienie Boga nie tylko wlało życie naturalne człowiekowi, ale też upodobniło go do Stwórcy, dzięki czemu człowiek mógł być przyjacielem Boga, był bowiem stworzony na „obraz i podobieństwo” Boże (Rdz 1,26; por. Mdr 15,11). Chrystus więc tchnieniem swoim daje Siebie, Ducha swojego, który pozwala żyć i spełniać dzieło misyjne, przed chwilą uczniom zleczone.

Uroczysta formuła, która towarzyszy tchnieniu wyjaśnia wykonywany gest. Apostołowie otrzymują Obietnicę — Ducha Św. Kim On jest? W mowie pożegnalnej Jezus tłumaczył, że jest On „innym Poczycielem” (14,16-17), a więc, tak jak Chrystus, jest rzecznikiem i obrońcą ludzi. Jest więc Osobą. On „wszystkiego nauczy i przypomni wszystko” (14,26), cokolwiek było przedmiotem Chrystusowego nauczania i działania. Znamienne jest, że zaraz po zapowiedzi zawartej w 14,26 Jezus mówi o pokoju: „Pokój zostawiam wam, pokój Mój daję wam. Nie tak jak świat daje, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka” (14,27). Zdanie to stanowi doskonałą jedność z opisem omawianej chrystofanii. Można by je umieścić zaraz po pierwszym lub drugim pozdrowieniu wypowiedzianym przez Zmartwychwstałego. Dar pokoju jest więc złączony z darem Ducha Św.

Inne zdanie dotyczące zapowiadanego Ducha Św. stwierdza: „Poczyciel... będzie świadczył o Mnie. Ale wy też będziecie świadczyć, ponieważ od początku jesteście za Mną” (15,26-27). Misja więc, jaką otrzymują apostołowie od zmartwychwstałego Chrystusa jest również ściśle połączona z Duchem Św. Sprawowanie jej będzie skutkiem działania Ducha Św. i apostołów. Stąd przy udzieleniu misji musi być udzielenie Ducha Św.

Zadaniem Ducha Św. będzie — według słów Jezusa — „przekonać świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie” (16,8). Następne zdania wyjaśniają tę rolę, mówiąc o odejściu Chrystusa, o niewierze ludzi i o osądzeniu „władcy tego świata”. Duch Boży zatem będzie dokonywał rozdziału ludzi na podstawie ich wiary i niewiary oraz będzie przydzielał im nagrodę lub karę. Będzie więc szafował owocami dzieła Zbawiciela — śmierci i zmartwychwstania.

Zdania te stanowią komentarz do słów wypowiedzianych przez Chrystusa w wieczór wielkanocny o odpuszczeniu i nieodpuszczeniu grzechów. Nie ma tu więc mowy jedynie o sakramencie pokuty. Zbawiciel mówi o posłudze apostołowskiej w ogóle, o szafowaniu dobrami wysłużonymi przez Niego. Duch zaś, który jest im dany przez tchnienie Zmartwychwstałego, jest Kimś nieodzownym dla ich misji. On sprawia, że apostołowie z całym spokojem i odwagą głosić będą samą prawdę i całą prawdę, bo Duch jest „Duchem Prawdy” (16,13). Prawda ta obejmuje całą rzeczywistość, jaka się wiąże z działaniem i nauczaniem Syna Bożego. Prawdą tą jest Chrystus, bo On jest „drogą, prawdą i życiem” (14,6).

Czytając opis chrystofanii z W. Niedzieli, widzimy, że autor pragnie dać opis zesłania Ducha Św. jako spełnienie obietnicy, o której mówił podczas ostatniej wieczerzy.

Gdyby chcieć porównać opisy zesłania Ducha Św. zawarte w Dziejach Apostołskich i w czwartej ewangelii, to zobaczylibyśmy jak drugorzędną sprawą jest określenie czasu zesłania Ducha Św. Próba konkordyzmu w tym wypadku byłaby nieudana. Jeśli Łukasz umieszcza zesłanie Ducha Św. w dniu Zielonych Świąt, to pragnie przede wszystkim ukazać naocznie ekspansję spowodowaną działaniem Ducha Bożego, pragnie ukazać Kościoł będący już w akcji pośród przedstawicieli różnych krajów. Pragnie też ukazać nowość, jaką jest nowy lud Boży z Nowym Przymierzem i z Nowym Prawem — nowy czas, jaki się zaczyna z chwilą rozpoczęcia działalności apostołów napełnionych Duchem Św.

Jan natomiast ukazuje zesłanie Ducha Św. od strony apostołów. Ukazuje mianowicie, kim oni są dzięki Duchowi Św., na czym opiera się ich działalność i do czego zmierza. Ponadto autor pragnie ukazać ścisły związek zmartwychwstania z zesłaniem Ducha, dlatego też w dzień objawień Zmartwychwstałego dokonuje się przekazanie Ducha Św.

Obydwa więc opisy uzupełniają się, ukazując najpierw zewnętrzne objawy obecności Ducha Św. w Kościele (Dz), a następnie rozważając bogactwo daru, jakim jest „inny Pocieszyciel” (J).

#### THE DESCENT OF THE HOLY SPIRIT ACCORDING TO ST. JOHN: FULFILMENT OF THE PROMISE (JN 20,19-23)

##### SUMMARY

Description of the descent of the Holy Spirit upon the apostles is found in Acts 2,1-13 as well as in Jn 20,19-23. This report in detail takes in account the second description. The outcome from it is that the Risen One in another form already lives and his contact with his disciples exists on a spiritual plane. Coming to them, he bestows them with the gift of peace, which is essential for receiving the Holy Spirit. Imparting the mission to the apostles we find the deepest motivation of the Church's Mission. An allusion to the act of breathing in Gen 2,7 is the transmission of the Holy Spirit, which permits living in a Godly life and performance of missionary works. A more exact designation of the Holy Spirit we find in the last supper speech of Jesus. Christ's revelation on Easter Sunday shows the description of the descent of the Holy Spirit as fulfilling the promise, which Christ spoke of at the Holy Thursday supper. It moreover exhibits the dignity of the apostles, the basis and purpose of their activity, and also shows the strict connection of the Resurrection with the descent of the Holy Spirit.

## EF 2,11-22 W ŚWIELE WSPÓŁCZESNYCH METOD BIBLIJNYCH

Treść: Wstęp. — I. Zakres i pozycja perykopy w liście. — II. Ef 2,11-22 w świetle krytyki literackiej. 1. Słownictwo Ef 2,11-22. 2. Styl. 3. Struktura literacka perykopy. — III. Ef 2,11-22 w świetle historii form. — IV. Ef 2,11-22 w świetle historii tradycji. 1. Kwestia tradycji w Ef 2,14-18. 2. Kwestia tradycji w Ef 2,19-22. Wnioski końcowe. *Summary*.

## WSTĘP

List do Efezjan, dający okazję do ciekawych badań w zakresie analiz literackich, historii form, tradycji i religii, stał się przedmiotem żywego zainteresowania w ostatnich dziesiątkach lat<sup>1</sup>. Niektóre perykopy listu doczekały się wieloaspektowego opracowania a wśród nich Ef 2,14-18. Upowszechnia się opinia, że tekst ten zawiera materiał hymniczny. Podjęto nawet szereg prób rekonstrukcyjnych pierwotnego hymnu, z różnym jednak powodzeniem<sup>2</sup>. Co jest przyczyną rozbieżności wyników? Każda rekonstrukcja jest z natury rzeczy hipotezą. Wydaje się jednak, iż przyczyną rozbieżności jest także jedno-kierunkowość badań. Zazwyczaj autorzy, zafascynowani hymnicznymi elementami w Ef 2,14-18, zapominają, że tekst ten stanowi integralną część większej perykopy (2,11-22), o jasno rysującej się strukturze literackiej i wykrystalizowanej formie. Ef 2,14-18 należałoby więc analizować w kontekście Ef 2,11-22.

Celem niniejszego artykułu będzie próba całościowego spojrzenia na Ef 2,11-22, ze szczególnym uwzględnieniem wyników krytyki literackiej, historii form i historii tradycji. Niektóre z tych aspektów opracowano w dotychczasowych publikacjach, ale odczuwa się brak zintegrowania wyników, co z kolei prowadzi do mniejszego ich prawdopodobieństwa. Trudno bowiem ustalać formę perykopy w oderwaniu od danych krytyki literackiej lub mówić o tradycjach bez odwołania się do formy i do strony literackiej. Tak więc praca zawierać będzie *nova et vetera*. Celowo zaś pomijamy kwestie dotyczące historii religii, egzegezy i teologii perykopy, gdyż przerastałoby to możliwości jednego artykułu.

Wieloaspektowość problematyki wyznacza już schemat pracy. Zanim przystąpimy do analizy tekstu, należałoby wpierw określić jego zakres i pozycję w kontekście. Następnie omówimy kwestie literackie (słownictwo, styl i strukturę) perykopy, by przejść do zgadnień związanych z formą i tradycjami.

<sup>1</sup> Stan badań nad Listem do Efezjan przedstawił dość obszernie J.C. Kirby: *Ephesians. Baptism and Pentecost. An Inquiry into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians*. London 1968 s. 3—56.

<sup>2</sup> Omówimy je szczegółowiej w IV części artykułu.

## I. ZAKRES I POZYCJA PERYKOPY W LIŚCIE

Powszechnie się dziś przyjmuje, że Ef 2,11-22 stanowi odrębną tematycznie jednostkę listu<sup>3</sup>, co z kolei potwierdza analiza struktury epistolarnej. Byłyby to kryteria zewnętrzne. Wewnętrznym zaś kryterium na odrębność i zwartość perykopy jest jej struktura literacka, którą zajmiemy się w drugiej części artykułu.

List do Efezjan, jak większość listów należących do *corpus paulinum*, posiada typowo epistolarną strukturę: adres listowy, dziękczynienie, część zasadniczą listu, zakończenie. Z uwagi zaś na treść dzieli się na część doktrynalną (Ef 1-3) i parenetyczną (Ef 4-6). Warto zwrócić uwagę, że część doktrynalna otrzymała charakterystyczną oprawę liturgiczną, z uwagi na wstępną eulogię (1,3 n) i końcową doksologię (3,20-21).

Po eulogii, co jest zjawiskiem unikalnym<sup>4</sup>, następuje dziękczynienie epistolarne ze wszystkimi jego elementami. Początek dziękczynienia można ustalić bez trudu (1,15), kłopoty zaś jawią się z określeniem *terminus ad quem*. Problem ten podjął częściowo P. Schubert w monografii poświęconej dziękczynieniom epistolarnym, bez zadawalającego jednak rezultatu<sup>5</sup>. Zasięgą Schuberta jest ustalenie typowych elementów strukturalnych dziękczynień pawłowych; nie wypracował on jednak jasnego kryterium dla wyznaczania ich końcowej granicy. Praca J. T. Sandersa stanowi krok naprzód w tym zakresie<sup>6</sup>. Wykazał on, że przejście do części centralnej listu dokonuje się za pośrednictwem specjalnych formuł (*formula of injunction*), które zarazem sygnalizują koniec dziękczynienia. Formuły te zawierają zazwyczaj czasownik *parakalô*, lub czasownik grupy *volendi*, po którym następuje bezokolicznik czasowników grupy *cognoscendi*. W większości przypadków formuła jawi się tuż po motywie eschatologicznym, który według Schuberta zamykałby dziękczynienie. Listy do Kolosan i do Efezjan stanowią wyjątek od tej reguły. W pierwszym przypadku *formula of injunction* występuje w Kol 2,1 z czego wynikałoby, że w zakres dziękczynienia wchodzi nie tylko typowa formuła dziękczynna, lecz również słynny hymn chrystologiczny (1,15-20). Nie można się temu dziwić, gdyż właśnie w Kol 3,16-17 (zob. Ef 5,19-20) jest mowa o dziękczynnej roli hymnów. Prawdopodobnie analogiczne zjawisko ma miejsce w przypadku dziękczynienia listu do Efezjan. Wprawdzie brak w nim jasno rysującej się się formuły łącznikowej, ale funkcję jej przejmują Ef 2,11, z uwagi na podobną konstrukcję. Zdaniem J.T. Sandersa, Ef 2,11 wprowadzałoby w sekcję centralną listu<sup>7</sup>. Nietypowy zaś zakres dziękczynienia tłumaczyłby się bogactwem materiału hymnicznego (zob. 1,20-23; 2,4-10).

<sup>3</sup> Zob. komentarze do Listu oraz introdukcje: A. Robert, A. Feuillet; A. Wikenhauser, J. Schmid.

<sup>4</sup> Jedynym materiałem porównawczym w zakresie listów NT, gdzie obok wstępnej eulogii jawi się czasownik „eucharistein” jest 2 Kor 1,3 nn. W tym przypadku jednak „eucharistein” nie tworzy klasycznej formuły dziękczynnej, właściwej dla epistolarnych dziękczynień pawłowych.

<sup>5</sup> P. Schubert: Form and Function of the Pauline Thanksgivings. Berlin 1939 s. 33—34. Podobnie M. del Verme: Le formule di ringraziamento postprotocollari nell'epistolario paolino. Roma 1971 s. 153—155.

<sup>6</sup> J. T. Sanders: The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus. *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) s. 348—362.

<sup>7</sup> Zob. J. T. Sanders, jw. s. 356—357.

W zakresie Ef 2,11—3,21 (część doktrynalna) łatwo wyróżnić mniejsze jednostki: autobiografię (3,1-13); modlitwę (3,14-19), doksologię (3,20-21). Część więc zamykająca się między Ef 2,11 i 3,1 stanowiłaby swoistą całość w ramach struktury Ef 1-3. Przejście od 2,22 do 3,1 uwidacznia się zmianą stylu (2 os.lb.mn. przechodzi w 1 os.lb.poj.). Jeśli wyeliminujemy z listu elementy typowo epistolarne (dziękczynienie i autobiografię) pozostałe partie Ef 1-3 przejawiają schemat właściwy dla tekstów liturgicznych judaizmu<sup>8</sup>: eulogia + Ef 2,11-22 + modlitwa + końcowa doksologia. Jaką rolę odegrała perykopa Ef 2, 11-22 w tym schemacie? Odpowiedzi należałoby szukać w ustaleniu jej formy.

## II. EF 2,11-22 W ŚWIETLE KRYTYKI LITERACKIEJ

Analizy literackie dotyczą przede wszystkim słownictwa, stylu i struktury. Poświęcimy im kolejno nieco uwagi.

### 1. SŁOWNICTWO EF 2,11-22

Ef 2,11-22 zawiera stosunkowo dużo *hapaxlegomena*, odgrywających dużą rolę w teologicznej argumentacji listu. Obok unikalnych słów na skalę listu do Efezjan (*atheos, mesotoichon, sympolites, synarmologein, synoikodomein*) jawią się także *hapaxlegomena* pawłowe (*cheiropoiotos, politeia, makran, amphoteroi, phragmos, paroikos, akrogoniaios, katoiketerion*). Ilość unikalnych słów w tej stosunkowo krótkiej perykopie nie jest jeszcze zjawiskiem uderzającym, jeśli zważymy na to, że cały list do Efezjan obfituje w *hapaxlegomena*, niemniej fakt ich doniosłości teologicznej jest już czymś znamionym.

Ciekawie rozkłada się słownictwo perykopy. W początkowych wierszach (11-16) daje zauważyć się trzykrotne użycie słowa *sarx* i pochodnych od czasownika *poiein* (*cheiropoiotos, poiesas, poion*). W części centralnej (14-18) zaś na szczególną uwagę zasługuje następująca terminologia: *hen* (4 razy), *eirene* (3 razy), *amphoterous* (3 razy), *makran-eggys* (2 razy). Jak łatwo zauważyć, terminologia ta łączy się ściśle z tematem jedności i pojednania. W końcowej części (ww. 19-22) zastanawiające jest bogactwo słów o rdzeniu *oikos* (*paroikoi, oikeioi, epoikodomethentes, oikodome, synoikodomesthai, katoiketerion*). Zastosowanie słów z przedrostkiem *syn-* (*sympolitai, synarmologoumene, synoikodomeisthai*) oraz konstrukcji z podwójnym *epi* (*epoikodomethentes epi...*) służy uwydatnianiu zaznaczonej już uprzednio idei jedności.

Nietrudno nadto zauważyć, że w pierwszych wierszach perykopy (11-13) występuje słownictwo o negatywnym odcieniu znaczeniowym, uwypuklające idee braku lub podziału (*choris, apellotriomenoi, xenoi, me echontes, atheoi, makran*), w pozostałych zaś, na zasadzie kontrastu, jawi się terminologia o pozytywnym wydzźwięku treściowym, podkreślające idee jedności i pojednania.

<sup>8</sup> Słusznie zauważył to J. C. Kirby, jw. s. 126—134. Jego zdaniem chodziłoby o rozbudowaną eulogię. Różnorodność form jednak wskazuje na bardziej złożony schemat liturgiczny.

## 2. STYL

Już przy pierwszej lekturze tekstu uderza łatwość przechodzenia od „wy” do „my”. Zjawisko to zaznacza się również w innych częściach listu i wymaga wyjaśnienia<sup>9</sup>. Zastosowanie tzw. *Ihr-Stil* tłumaczyć się może racjami czysto epistolarnymi, jako forma zwrotu do czytelników, lub w niektórych przypadkach uwarunkowane zostało zaczerpniętymi tradycjami typu katechetycznego. Podobnie *Wir-Stil* można tłumaczyć czysto epistolarnie, odnosząc do osoby autora listu i jego współtowarzyszy, lub wpływem tradycji liturgicznych. Wiadomo bowiem, że Nowy Testament chętnie korzysta z frazeologii wypracowanej dla potrzeb kultu; podmiotem wypowiedzi jest wtedy często „my” całej społeczności chrześcijańskiej, uczestniczącej w liturgii. Styl ten jest właściwy dla wyznań wiary i hymnów<sup>10</sup>.

Jak układa się zastosowanie osób w Ef 2,11-22? Pierwsze wiersze (11-13) zostały sformułowane w 2 os.lb.mn. Autor więc zwraca się do swoich czytelników i nawiązuje bezpośredni z nimi kontakt. Począwszy jednak od w. 14 zaznacza się zmiana stylu, który z interpelacyjnego przechodzi w historyczny (aorysty) i obiektywny (3 os.lb.poj.). Podmiotem gramatycznym jest Chrystus („On jest naszym pokojem...”), lecz łatwo zauważyć, iż podmiotem wypowiedzi jest wspólnota („naszym”). *Wir-Stil* jeszcze wyraźniej wystąpi w w. 18, który jest zdaniem pobocznym, gdzie „my” staje się podmiotem gramatycznym („ponieważ przez Niego mamy...”). W ww. 19-22 wraca znów *Ihr-Stil*, paralelnie do ww. 11-13. Z uwagi na zastosowanie osób „wy-my” perykopa Ef 2,11-22 sprawia wrażenie tryptyku.

Odpowiednio do wyżej wzmiankowanego trójczęściowego układu tekstu rozkłada się także zastosowanie czasów. Orzeczenie pierwszej części (2,11-13) zostało wyrażone w zdaniu głównym przez tryb rozkazujący („pamiętajcie!”) a w zdaniu pobocznym, na którym skupia się uwaga czytelnika ze względu na jego rozbudowaną konstrukcję i znaczenie słowa rządzącego, w formie czasu przeszłego niedokonanego („byliście”). Czas ten służy na podkreślenie pewnego stanu, trwającego w przeszłości przez dłuższy okres. W części centralnej (2,14-18) zaś niemal z reguły występuje forma aorystu (*poiesas, lysas, katargesas, ktise, apokatallaxe, apokteinas, elthon, eueggelisato*), która wyraża akcję dokonaną w przeszłości, całkowicie zakończoną. Wreszcie część trzecia (2,19-22) posługuje się czasem teraźniejszym (zob. „jesteście” — 2 razy w w. 19; „rośnie” — w. 21), uwypuklającym aspekt aktualnie trwającego stanu. Nowa sytuacja zaistniała na skutek wydarzeń opisanych w ww. 14-18, jak można wnioskować z w. 14 („On jest naszym pokojem”), oraz z wyrażenia w. 18 („przez Niego mamy dostęp...”). Następstwo czasów przedstawiałyby się następująco: *imperfectum* — *aoristum* — *praesens*. Układ tego rodzaju rzutuje na idee teologiczne autora; pragnął on ukazać historię zbawienia, której centrum jest Chrystus. Dzieło Chrystusa zamyka pewien etap historii i rozpoczyna nowy.

<sup>9</sup> C. L. Mitton: *The Epistle to the Ephesians*. Oxford 1951 s. 225 określa to zjawisko jako „the inexplicable vacillation between 'you' and 'we'”. Próbcę wyjaśnienia podjął R. A. Wilson: „We” and „You” in the Epistle to the Ephesians. W: *Studia Evangelica II*. Berlin 1964 s. 676—680. „My” obejmowałoby wszystkich chrześcijan, „wy” zaś specjalną grupę chrześcijan. Wydaje się, że R. A. Wilson zbyt mało uwagi poświęcił wpływom tradycji na zamienne stosowanie osób.

<sup>10</sup> *Wir-Stil* uchodzi za jedno z kryteriów rozpoznawania materiału hymnicznego — zob. G. Schille: *Frühchristliche Hymnen*. Berlin 1965 s. 17.

Charakterystyczną właściwością stylu Ef 2,11-22 jest jego podniosłość. Od dawna zauważono, że list do Efezjan, a szczególnie pewne jego partie, cechuje uroczysty styl, przypominający styl tekstów liturgicznych, zwłaszcza hymnicznych<sup>11</sup>. Rozmaicie tłumaczono to zjawisko, w zależności od poglądów na wykorzystane tu tradycje<sup>12</sup>. Łatwo zaobserwować, iż cechy stylu hymnicznego szczególnie zaznaczyły się w ww. 14-18 przez kumulację zdań względnych, imiesłowowych, oraz wyrażenia synonimiczne, wskazujące na tendencje do pleroforii. Niektórzy dopatrują się tu nawet cech podstawowych poezji, tzn. paralelizmu. Uroczysty ton zaznacza się jednak i w pozostałych częściach perykopy, gdzie również występują licznie imiesłowy i zdania względne. Rozbudowane konstrukcje zdaniowe sprawiają wrażenie łańcucha; K. G. Kuhn nazywa je *Bandwurmsätze* i podobne zjawisko notuje w konstrukcjach zdaniowych hymnów qumrańskich<sup>13</sup>. Z uwagi na obfitość wyrażen imiesłowowych i względnych łatwo się dzielą one na mniejsze jednostki, oraz układają w stychy. Wprawdzie tekst w całości nosi prozaiczny charakter, przy jego czytaniu ma się wrażenie swoistej rytmiki. Tendencja do pleroforii zaznacza się także w trzeciej części, czego przykładem jest użycie słów o podobnym rdzeniu oraz słów o znaczeniu pleonastycznym (*pas*).

## 2. STRUKTURA LITERACKA PERYKOPY

Wnikliwa analiza budowy literackiej Ef 2,11-22, na którą zwrócił uwagę J. Kirby<sup>14</sup> a następnie G. Giavini<sup>15</sup>, wykazała właściwości struktury koncentrycznej o znaczącym układzie: C B A X A' B' C'. Element centralny X z kolei przejawia następujący układ: a b c d e a' b' c' d'. W układzie strukturalnym można zauważyć nie tylko odpowiedniki treściowe, ale w wielu przypadkach także werbalne:

- |   |      |  |
|---|------|--|
| C | (11) | Dlatego pamiętajcie, że nigdy wy poganie...  |
|   | (12) | (pamiętajcie) że w onym czasie byliście poza Chrystusem, oddaleni od społeczności ( <i>tes politeias</i> ) Izraela, obcy ( <i>xenoi</i> ) przymierzom obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie. |
| B | (13) | Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy nigdy byliście daleko ( <i>makran</i> ), staliście się bliscy ( <i>eggys</i> ) przez krew Chrystusa.   |
| A | (14) | On bowiem jest naszym pokojem ( <i>eirene</i> )  |
|   | a    | który dwie części ( <i>amphotera</i> ) uczynił jednością ( <i>hen</i> )  |
|   | b    | niszcząc rozdzielający mur   |
|   | c    | wrogość ( <i>echtran</i> )   |
|   | d    | w swoim ciele  |
|   | e    | (15) pozbawiając mocy prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach   |
| X | a'   | aby z dwóch ( <i>tous dyo</i> ) stworzyć w sobie jednego ( <i>eis hena</i> ) nowego człowieka wprowadzając pokój   |

<sup>11</sup> Analizą stylu listu do Efezjan zajął się E. Percy: *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*. Lund 1946 s. 30; nie tylko ukazał on cechy specyficzne stylu, listu, ale wskazał także na ich źródło. Właściwości te przypominają styl tekstów liturgicznych judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa. Zaznaczyły się one w szczególności w Ef 1-3, zob. s. 191—202.

<sup>12</sup> H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1968<sup>o</sup> s. 19; tłumaczy podniosłość stylu wpływami gnozy. K. G. Kuhn: *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*. *New Testament Studies (=NTS)* 7 (1960/61) s. 334—346 widzi analogię z hymnicznymi tekstami qumrańskimi.

<sup>13</sup> K. G. Kuhn, jw. s. 334—335.

<sup>14</sup> J. C. Kirby, jw. s. 156—157.

<sup>15</sup> G. Giavini: *La structure litteraire d'Eph II,11-22*. *NTS* 16 (1969/70) s. 209—211.

- b' (16) i jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym ciele przez krzyż  
 c' zadawszy śmierć wrogości (*ten echtran*)  
 d' w sobie  
 A' (17) A przyszedłszy zwiastował pokój (*eirenen*)  
 B' wam, którzyście daleko (*makran*) i pokój tym, którzy są blisko (*eggys*) (18), bo przez niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca.  
 C' (19) A więc nie jesteście już obcymi (*xenoi*), ani przychodniami, ale jesteście współobywatelami (*sympolitai*) świętych i domownikami Boga, (20) zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus. (21) W Nim zespалana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, (22) w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha.

Wnioski. W oparciu o analizę literacką perykopy Ef 2,11-22 można przypuszczać, że stanowi ona jednorodną całość kompozycyjną (struktura). Z uwagi na podniosłość stylu zbliża się do tekstów o charakterze liturgicznym, pokrewnym liturgicznej katechezie („my-wy”), której centralnym tematem jest pojednanie i jedność (słownictwo). Temat ten został rozpracowany według schematu historii zbawienia (użycie czasów). Ukazana została przeszłość przedchrześcijańska czytelników (słownictwo o znaczeniu negatywnym), oraz ich sytuacja po dziele Chrystusa (słownictwo o treści pozytywnej). Można także mniemać, że autor skorzystał z istniejącej tradycji (*hapaxlegomena*). Wnioski te stanowią punkt wyjścia do analiz w zakresie formy.

### III. EF 2,11-22 W ŚWIETLE HISTORII FORM

Analiza literacka ukierunkowała badania ku formom katechezy, zwłaszcza tym, które odzwierciedlają schemat „dawniej — teraz”. Już R. Bultmann zauważył, że schemat „dawniej byliście poganami — teraz zaś chrześcijanami”, paralelny do schematu objawienia („dawniej tajemnica była ukryta — teraz została objawiona”), występuje w kilku tekstach pawłowych (np. Rz 6,17 n; 1 Kor 6,9-11; Kol 3,5 n; Ef 2,1 n; 2,11-22; Tit 3,3) i jest znamieny dla homilicznej parenezy<sup>16</sup>. Dalsze obserwacje w tym zakresie poczynił N. A. Dahl wyróżniając w sumie 5 typów chrześcijańskiego kazania, a wśród nich soteriologiczny schemat kontrastowy „dawniej — teraz”<sup>17</sup>. Słusznie zauważył on, że określenie *urchristliche Gemeindepredigt* jest wieloznaczne. Zazwyczaj rozumiemy przez nie typ przepowiadania, który NT określa czasownikami *parakalein*, *didaskein*, *lalein* itp. Także słowa *euaggelizesthai* i *keryssein*, odnoszące się z reguły do przepowiadania misyjnego Kościoła, w poszczególnych przypadkach mogą odnosić się do katechezy wewnątrzkościelnej. Różnica polegałaby na tym, że przepowiadanie misyjne nawołuje do przyjęcia chrztu, katecheza wewnątrzkościelna zaś odwołuje się do chrztu przyjętego, podkreślając jego teologiczne znaczenie, stąd zawiera czasownik typu *anamimneskein* i podobne. Zadaniem katechezy na użytek gminy chrześcijańskiej jest pouczenie, pocieszenie, zachęcenie wspólnoty, by w oparciu o Chrystusa umacniała i budowała się w Nim, czekając na powtórne przyjście. Fakt Chrystusa był istotnym elementem w przepowiadaniu katechetycznym.

Zastosowanie schematu „dawniej — teraz”, typowego dla wczesnochrześci-

<sup>16</sup> R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1961<sup>4</sup> s. 76, 107

<sup>17</sup> N. A. Dahl: *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*. W: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* zu seinen siebzigsten Geburtstag. Berlin 1954 s. 3—9.



jańskiego kazania, opracował monograficznie P. Tachau<sup>18</sup>. Z jego studium wynika, że nie występuje on w wyrazistej formie ani w Starym Testamencie, ani w pismach qumrańskich. Jawi się zaś w kręgu judeo-hellenistycznym jak można zauważyć na przykładzie utworu znanego pod nazwą *Józef i Aseth*. W tekstach klasyków greckich schemat cieszył się dużym powodzeniem, spełniając wieloraką funkcję w retoryce.

W Nowym Testamencie schemat „dawniej — teraz” służy często dla umotywowania parenezy. Błędnym więc byłoby przypuszczenie, że posługiwano się nim dla wyrażenia laksistowskich poglądów, według których podkreślenie terażniejszości w kontraście z grzeszną przeszłością miało być argumentem na całkowitą wolność od grzechu. W kilku przypadkach z trybem oznajmującym łączy się tryb rozkazujący, który uwypukla perenetyczną funkcję schematu. Ef 2,11-22 jednak należy do tekstów, w których funkcja ta nie jest wprost zamierzona.

Porównanie Ef 2,11-22 z innymi perykopami Nowego Testamentu, odzwierciedlającymi kaznodziejski schemat przepowiadania „dawniej — teraz”, pozwala na dwa wnioski. Pierwszy dotyczy wyrazistości schematu. W sposób najbardziej jasny wystąpił on właśnie w Ef 2,11-22<sup>19</sup>. Często bowiem brak w tekstach słowa „teraz”, a domyślać się go można tylko z treści omawiającej aktualną sytuację chrześcijan. Drugi wniosek dotyczy materiału wykorzystanego do opisu aktualnej sytuacji chrześcijan, pochodzącego z hymnów. Zilustrujemy to następującymi przykładami.

Ef 2,1-10 jest najbliższym materiałem porównawczym w tym zakresie. Wyraźnie rysuje się pierwsza część schematu (zob. *pote* — ww. 2.3), druga zaś posiada treściowy odpowiednik w ww. 4-10 o właściwościach materiału hymnicznego, do którego autor się dopasowuje. Zaznaczyło się to w anakolutycznej budowie ww. 1-3<sup>20</sup>.

Kol 1,21-23 zawiera pełny schemat (zob. *pote* w. 21; *nyn* — w. 22). Druga część schematu przez wyrażenie *apokatellaxen en to somati tes sarkos autou dia tou thanatou* wyraźnie reasumuje bezpośrednio poprzedzający hymn (1,15-20)<sup>21</sup> a zwłaszcza w. 20, gdzie użyty jest identyczny czasownik (*apokatallasso*), oraz wzmianka o śmierci (*dia tou haimatos tou staurou autou*).

Kol 2,13-15 opiera się również o schemat, mimo że słowa *pote* — *nyn* w tekście nie występują. Część odpowiadająca *nyn* zdaje się wykorzystać materiał hymniczny<sup>22</sup>.

Tit 3,3-7 zaznacza słowem *pote* (w. 3) pierwszą część schematu, w drugiej zaś posługuje się fragmentem hymnu chrzcielnego<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> P. Tachau: „Einst” und „Jetzt” im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte. Göttingen 1972. Autor wyróżnia następujące teksty, odzwierciedlające schemat „dawniej — teraz”: Rz 5,8-11; 6,15-23; 7,5 n; 11,30-32; 1 Kor 6,9-11; Gal 1,23; 4,3-7; 4,8-10; Ef 2,1-22; 5,8; Kol 1,21 n; 2,13; 3,7; Flm 11; 1 Tm 1,13 n; Tt 3,3 n; 1 P 2,10; 2,25; oraz podobne: 1 Kor 12,2; 2 Kor 5,15-17; Gal 1,13; 4,29; Hbr 12,26; Dz 17,30; Ef 4,17-24; 1 Tes 1,9 n; 1 P 1,14.

<sup>19</sup> P. Tachau, jw. s. 143: „am ausführlichsten behandelt”.

<sup>20</sup> Na temat materiału hymnicznego w Ef 2,4-10 zob. G. Schille, jw. s. 53—60.

<sup>21</sup> Zob. H. J. Gabathuler: Jesus Christus. Haupt der Kirche — Haupt der Welt. Zürich 1965, s. 131-7, gdzie została omówiona problematyka hymnu.

<sup>22</sup> Zob. E. Lohse: Ein hymnisches Bekenntnis in Kol 2,13<sup>c</sup>-15. W: *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. B. Rigaux*. Gembloux 1970 s. 427—435.

<sup>23</sup> Za hipotezą cytowanego hymnu opowiada się wielu autorów; szerzej historię zagadnienia omówił: G. W. Knight: *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. Kampen 1968 s. 80—111.

1 P 2,25 poprzez *pote* — *nyn* nawiązuje do bezpośredniego poprzedzającego hymnu (ww. 21-24), reasumując jego treść<sup>24</sup>.

Z wyżej przytoczonych przykładów wynikałoby, że materiał hymniczny, opiewający nową egzystencję chrześcijańską, stosunkowo często wykorzystywano w katechezie na użytek wewnętrzny gminy.

Wracając do Ef 2,11-22 warto zwrócić uwagę na następujące elementy:

a. Perykopa przywołuje na pamięć (*mnemoneuete* — w. 11) przedchrześcijańską przeszłość czytelników, nawróconych z pogaństwa, oraz ich nową sytuację, jaka zaistniała przez zbawcze dzieło Chrystusa. W tekście kryje się także aluzja do wydarzeń chrzcielnych<sup>25</sup>. Mielibyśmy więc przykład typowych elementów katechezy kościelnej.

b. Jasno rysuje się schemat *pote* — *nyni*, typowy dla form katechetycznych. Przedchrześcijańska przeszłość czytelników została opisana w ww. 11-12 z żydowskiego punktu widzenia, choć pośrednio również oceniono negatywnie sytuację Żydów przed Chrystusem (zob. *cheiropoietos* — w. 11). Podstawowym stwierdzeniem jest wyrażenie „byliście... poza Chrystusem” (w. 12), któremu kontrastowane jest wyrażenie „teraz zaś w Jezusie Chrystusie” (w. 13). Obydwu wyrażeniom przyporządkowano dygresje dotyczące relacji między poganami i Żydami. Obok schematu „dawniej—teraz”, odnoszącego się do kategorii czasowych, pojawia się schemat „dalecy — bliscy” (ww. 13.17) mający znaczenie przestrzenne. Paganie zostali określani słowem *makran*.

c. Schemat „dalecy — bliscy” a następnie tematyczne słowo „pokój” pochodzą z tekstów Izajasza, do których perykopa dość wyraźnie nawiązuje (Iz 57,19 — Ef 2,13.17; Iz 9,5 n — Ef 2,14; Iz 52,7 — Ef 2,17). Wiele razy zwrócono uwagę na to, że stanowi ona chrystologiczną egzegezę do tekstów Izajasza<sup>26</sup>. Metoda egzegetyczna w tym przypadku zbliża się do rabinackiej metody wyjaśniania Pisma, która łatwo łączyła kilka tekstów w oparciu o słowo tematyczne. Tym razem słowem łączącym jest rzeczownik *eirene*. Pokój dla bliskich i dalekich (Iz 57,19) realizuje się przez Mesjasza będącego „księciem pokoju” (Iz 9,5 n), jawiącego się również jako głosiciel pokoju (zgodnie z Iz 52,7). Tego typu argumentację można spotkać w pismach judaizmu<sup>27</sup>. Ef 2,11-22 nadaje jednak rabinistycznej interpretacji sens chrystologiczny. Dalekimi i bliskimi są poganie i Żydzi, pojednani przez dzieło Mesjasza, księcia pokoju, jakim jest Chrystus, jednoczący w kościele dwie przeciwstawne sobie grupy ludzkości<sup>28</sup>. Można przypuszczać, że tekstem wyjściowym był Iz 57,19, gdyż do niego perykopa nawiązuje dwa razy (ww. 13.17). Z nim, dla lepszego wyjaśnienia, powiązano inne teksty Izajasza (9,5; 52,7). Wynikałoby więc, że Ef 2,11-22 stanowi homilię do Iz 57,19.

<sup>24</sup> P. Tachau, jw. s. 9—11.

<sup>25</sup> H. Sahlin: Die Beschneidung Christi. Eine Interpretation von Eph 2,11-22. *Symbolae biblicae upsalienses* 12 (1950) s. 5—22.

<sup>26</sup> Zob. M. Dibelius, H. Greeven: An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tübingen 1953<sup>3</sup> s. 69. E. Percy, jw. s. 283. H. Conzelmann: Der Brief an die Epheser. Göttingen 1965<sup>10</sup> s. 68. R. Deichgräber: Gotteshymnus und Christus-hymnus in der frühen Christenheit. Göttingen 1967 s. 167 przyp. 1. F. Mussner: Christus, das All und die Kirche. Trier 1968 s. 101. P. Stuhlmacher: „Er ist unser Friede” (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18. W: Neues Testament und Kirche. Fest. R. Schnackenburg. Freiburg 1974 s. 347.

<sup>27</sup> Zob. Strack, Billerbeck, III, 9n. 287. F. Mussner, jw. s. 101. P. Stuhlmacher: Das paulinische Evangelium. Göttingen 1968 s. 148.

<sup>28</sup> „Dalekimi” i „bliskimi” w judaistycznej interpretacji Iz 57,19 nazywa się pokutujących i sprawiedliwych Żydów (zob. Strack Billerbeck I, 1967, 215 n), oraz pogan i Żydów (Tamże, III, 586).

d. Mając na uwadze dotychczasowe wnioski, dotyczące formy Ef 2,11-22, lepiej rozumiemy pozycję perykopy w kontekście trzech pierwszych rozdziałów listu. Na początku wspomnieliśmy o liturgicznych elementach, jakie wyraźnie się zaznaczają w Ef 1-3 po wyeliminowaniu partii czysto epistolarnych. Kolejność ich byłaby następująca: eulogia wstępna (1,3 n) + homilia do Iz 57,19(2,11-22) + modlitwa (3,14-19) + końcowa doksologia (3,20-21). Jeśli nasze przypuszczenia są słuszne, mielibyśmy ciekawy przykład schematu liturgii słowa pierwotnego kościoła, jakim posłużył się autor listu w kompozycji Ef 1-3, po dokonaniu epistolarnych adaptacji.

Wnioski. Z dotychczasowych rozważań w zakresie krytyki literackiej i historii form można wnosić, że Ef 2,11-22 jest przykładem wczesnochrześcijańskiej homilii do Iz 57,19, skierowanej do wiernych pogańskiego pochodzenia, w kontekście liturgii słowa.

#### IV. EF 2,11-22 W ŚWIETLE HISTORII TRADYCJI

Dyskusje ostatnich lat na temat Ef 2,11-22 łączą się głównie z kwestią wykorzystanych tradycji w perykopie. Dotyczy to przede wszystkim Ef 2,14-18 i Ef 2,19-22. Pokróćce zreferujemy poszczególne opinie z próbą ich oceny.

##### 1. KWESTIA TRADYCJI W EF 2,14-18

Coraz częściej mówi się w ostatnich latach o materiale hymnicznym w Ef 2,14-18. Podjęto szereg prób rekonstrukcji pierwotnego hymnu, z różnymi jednak wynikami.

Po raz pierwszy materiałem hymnicznym w tym tekście zajął się G. Schille<sup>29</sup>. Punktem wyjścia przy rekonstrukcji hymnu (ww. 14-18) były obserwacje natury formalnej. Zdaniem Schille Ef 2,14-18 sprawia wrażenie *excursus* z uwagi na partykułę wprowadzającą (*gar recitativum* — w. 14) i zamykającą (*ara oun* — w. 19). Właściwości stylistyczne (tzw. *Wir-Stil*, zdania imiesłowowe, względne), wyrażenia synonimiczne oraz paralelizm stychów wskazywałyby na hymniczny charakter tekstu. Pierwotny hymn soteriologiczny (*Erlöserlied*) otrzymałby eklezjologiczną interpretację i epistolarną adaptację. Schille, w oparciu o kryteria formalne, wyróżnia dodatki pochodzące od autora listu<sup>30</sup>.

Rozważania J. T. Sandersa zasadniczo nie odbiegają od argumentacji Schille<sup>31</sup>. Według jego hipotezy, pierwotny hymn obejmował ww. 14-16. Sanders uwydatnił bardziej niż Schille paralelizm imiesłów *ho poieasas... lysas* a następnie wyróżnił więcej późniejszych dodatków<sup>32</sup>.

J. Gnilka<sup>33</sup>, w rekonstrukcji hymnu (ww. 14-17), kładzie większy nacisk na argumenty treściowe, aniżeli formalne. Materiał cytowany wyróżnia się od kontekstu z uwagi na podmiot; o ile w innych tekstach soteriologicznych listu

<sup>29</sup> G. Schille, jw. s. 24—31.

<sup>30</sup> „gar” — w. 14; „ten echtran” — w. 14; „apokteinas ten echtran en auto” — w. 16; „hymin” — w. 17; „hoi amphoterai en heni pneumati” — w. 18.

<sup>31</sup> J. Sanders: Hymnic Elements in Ephesians 1-3. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 56 (1965) s. 214—232.

<sup>32</sup> „ten echtran en te sarki autou” (w.14); „ton nomon ton entolon en dogmasin katargesas” (w. 15); „poion eirenon” — w. 15; „dia tou staurou” — w. 16; oraz cały w. 17 i 18.

<sup>33</sup> J. Gnilka: Christus unser Friede — ein Friedens — Erlöserlied in Eph 2,14-17. W: Die Zeit Jesu. Fest H. Schlier. Freiburg 1970 s. 190—207.

sprawcą zbawienia jest sam Bóg, według Ef 2,14n funkcję tę przejmują Chrystus, który przez swoje przyjście (*sarx*), zburzył rozdzielający mur i zaprowadził pokój. Gnilka wyróżnia w perykopie dwa nakładające się schematy (kosmiczno-przestrzenny i etniczno-historyczny), przy czym pierwszy należałby do pierwotnego hymnu, drugi zaś byłby jego interpretacją. W hymnie chodziłoby o pacyfikację kosmosu (sfery niebieskiej i ziemskiej); zstępujący na ziemię Chrystus burzy kosmiczny mur, przedzielający dwie sfery, a następnie wstępując ogłasza pojednanie wszechświata. Terminologia *makran-eggys*, posiadająca pierwotnie kosmiczne znaczenie, w drugim etapie została odniesiona do relacji „poganie — Żydzi”. Podział na treści kosmiczne i etniczno-historyczne stał się podstawą do wyróżnienia między elementami hymnicznymi i eklezjologiczną interpretacją autora listu<sup>34</sup>. Na poparcie swej hipotezy o cytowanym hymnie przytacza Gnilka także argumenty formalne (paralelizm, styl imiesłowowy oraz hymniczne *autos* w w. 14).

Za hymniczną interpretacją perykopy opowiedział się także ostatnio K. Wengst<sup>35</sup> i K. M. Fischer<sup>36</sup>. Pierwszy z nich określa ww. 14-16 mianem *Versöhnungslied* w oparciu o znane argumenty (rytmika, hymniczny styl, rzadkie słownictwo). W odróżnieniu od Sandersa i Gnilki, zalicza Wengst do pierwotnego hymnu wyrażenia *dia tou staurou* (w. 16)<sup>37</sup>. Hymn opiewałby zbawienie w sensie ogólnym, które zgodnie z kontekstem należałoby rozumieć jako wyzwolenie od panujących nad kosmosem mocy. Zdaniem Wengsta, pochodzący ze środowiska hellenistyczno-chrześcijańskiego hymn byłby przeróbką drugiej części większej całości hymnicznej, którą nazywa *Schöpfungsmittler-Inthronisations-Lied*.

K. M. Fischer redukuje cytaty hymniczne do trzech dwustychowych jednostek, eliminując przy tym między innymi wzmiankę o krzyżu, oraz wzmianki o relacjach judeo-pogańskich<sup>38</sup>. Chodziłoby więc jego zdaniem o gnostycznosoteriologiczny fragment hymniczny, opiewający pojednanie kosmosu.

Hymniczna interpretacja tekstu nie spotkała się u wszystkich z pozytywnym przyjęciem. Na uwagę zasługują krytyczne głosy R. Deichgräbera<sup>39</sup>, H. Merkleina<sup>40</sup> i P. Stuhlmachera<sup>41</sup>, które w sposób sumaryczny można przedstawić następująco:

a. Wprowadzające *gar* ma znaczenie przyczynowe a nie tzw. *gar recitativum*.

<sup>34</sup> Interpretacjami byłyby „gar” — w. 14; „tou phragmou” — w. 14; „autou” (w. 14) „ton nomon ton entolon en dogmasin” — (w. 15); tous dyo” — w. 15; eis hena — w. 15; „kai apokatallaxe tous amphoterous en heni somati to theo dia tou staurou” — w. 16; „hymin” — w. 17; „lois makran kai tois eggys” — w. 17 oraz cały w. 18.

<sup>35</sup> K. Wengst: *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*. Gütersloh 1972 s. 181—186.

<sup>36</sup> K. M. Fischer: *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*. Göttingen 1973 s. 131—137.

<sup>37</sup> Za dodatki do hymnu K. Wengst uważa: „gar” — w. 14; „tou phragmou” — w. 14; „ten echtran” (w. 14) „...katargesas” (w. 15); „en heni somati to theo” — w. 16; oraz ww. 17-18.

<sup>38</sup> K. M. Fischer eliminuje z hymnu następujące części: „gar” — w. 14; „tou phragmou” — w. 14; „en te sarki” (w. 14) „...en dogmasin” (w. 15); „hyna tous dyo” (w. 15) „...ten echtran en auto (w. 16); cały w. 18.

<sup>39</sup> R. Deichgräber, jw. s. 165—167.

<sup>40</sup> H. Merklein: *Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14-18*. *Biblische Zeitschrift* 17 (1973) s. 79—102.

<sup>41</sup> P. Stuhlmacher: „Er ist unser Friede (Eph 2,14)”, jw. s. 337—358.

b. *Hapaxlegomena* tekstu nie stanowią zjawiska odosobnionego w kontekście całości listu.

c. Hymniczne właściwości stylu tłumaczą się podniosłym stylem listu do Efezjan.

d. Słowo *amphoter* (rodz. nijaki lb. mnogiej) niekoniecznie posiada znaczenie kosmiczne, gdyż może odnosić się do osób o ile określa ich ogólny przymiot — a to wynika z kontekstu (zob. *akrobystia, peritome, hoi makran*).

e. Uznając zaś kosmiczne znaczenie *ta amhotera* trudno wyjaśnić przejście do *hoi dyo*, które bez wątpienia odnosi się do ludzi.

f. *Ta amphoter* nie harmonizuje również z wyrażeniem w. 14 „On jest naszym pokojem”, gdzie słowo *hemon* odnosi się wyraźnie do osób.

g. Przypuszczeniu, że słowo *mesotoichon* pierwszoplanowo odnosi się do muru kosmicznego, a dopiero w interpretacji autora listu do Efezjan zostało odniesione do Prawa, przeczy materiał porównawczy z Listu Arysteasa (§ 139, 142).

h. Tekst nie daje podstaw do wydzielenia treści kosmicznych od etniczno-historycznych, gdyż są one ściśle ze sobą zespolone.

i. Terminologia „dalecy — bliscy” pochodzi z Izajasza, dlatego zbyt ryzykownym byłoby upatrywanie jej kosmicznego znaczenia.

j. Niektóre wyrażenia, uznane za późniejsze dodatki interpretacyjne, przejawiają również dobrze liturgiczne cechy, mając genezę w tradycji.

Do jakich wniosków prowadzi dyskusja nad tradycją w Ef 2,14-18? Istnieje możliwość, że autor perykopy przytoczył tu materiał hymniczny, z którego chętnie korzystano w kaznodziejstwie wczesnochrześcijańskim. Elementy jednak hymniczne są dobrze wkomponowane w strukturę Ef 2,11-22 i stanowią spoiwą całość z najbliższym kontekstem<sup>42</sup>. Prawdopodobnie z tradycji hymnicznych pochodzi chrystologia kosmiczna perykopy, którą zinterpretowano eklezjologicznie; to sprawiło wieloznaczność wyrażen. Zasadą prac opowiadających się za cytowanym hymnem jest dowartościowanie teologii „kosmicznej”, na którą zwracało się mało uwagi. Trudno jednak byłoby przyjąć ich końcowe rezultaty. Już różnorodność rozwiązań świadczy, że nie można w sposób jasny wyróżnić elementów hymnicznych od ich interpretacji. Autor listu doskonale zintegrował tradycję z własną teologią i dlatego wszelkie próby rekonstrukcji skazane są na domysły.

## 2. KWESTIA TRADYCJI W EF 2,19-22

Także w odniesieniu do tego tekstu wysunięto hipotezę cytowanego hymnu, która nie zyskała jednak wielu sympatyków<sup>43</sup>. Zdaniem W. Naucka byłby to hymn chrzcielny. Hipoteza opiera się głównie o trzy argumenty: a. Ef 2,19-22 przejawia właściwości poetyckie, gdyż tekst ten łatwo daje się usystematyzować w trzy strofy po trzy stychy; b. drugą strofę cechuje styl imiesłowowy; c. wiersze zawierają podniosłe wyrażenia. Wprawdzie nie można odmówić słuszności obserwacjom Naucka odnośnie do punktu b i c, ale one nie upoważniają jeszcze do przyjęcia hipotezy o cytacie hymnicznym. Podniosłość stylu i solenność wyrażen łatwo się tłumaczy właściwościami stylu listu do Efezjan i homiletyczną formą Ef 2,11-22. Dyskusyjnie natomiast należałoby potraktować punkt a, proponowany bowiem podział na stychy nie zawsze

<sup>42</sup> W krytyce hymnicznego cytatu nie wspomniano o strukturze Ef 2,11-22.

<sup>43</sup> Hipotezę wysunął W. Nauck: Eph 2,19-22 — ein Tauflied? *Evangelische Theologie* 13 (1953) s. 362—371.

odpowiada zasadom kolometrii<sup>44</sup>. Wątpliwy jest również „chrzcielny” charakter tekstu, w którym pierwszoplanowo jawią się treści eklezjologiczne. Pozycja Ef 2,19-22 w strukturze perykopy 2,11-22 zmniejsza prawdopodobieństwo hipotezy o cytacie hymnicznym.

Wnioski. Przy ocenie tradycji wykorzystanych w tekście, oprócz kryteriów słownictwa, stylu i treści, należy także uwzględnić strukturę perykopy, jej formę. W przypadku Ef 2,11-22 homiletyczna forma pozwala przypuszczać, że zostały tu wykorzystane elementy hymniczne, co przede wszystkim odnosiłoby się do Ef 2,14-18, jednak struktura literacka perykopy wskazywałaby, że elementy te zostały dobrze wbudowane w całość, stąd wszelkiego rodzaju rekonstrukcje pierwotnego hymnu mają raczej nikłe szanse powodzenia.

#### WNIOSKI KOŃCOWE

Perykopa Ef 2,11-22, stanowiąca zwartą strukturalnie jednostkę literacką, przejawia cechy wczesnochrześcijańskiej homilii do słów Iz 57,19. Homiletyczna forma perykopy tłumaczy obecność wykorzystanych tradycji hymnicznych, podniosłość stylu i nietypowość słownictwa. Homilia ta jest jednym z elementów liturgicznego schematu (liturgia słowa), który wykorzystano do kompozycji Ef 1-3.

#### EPH 2,11-22 IN LIGHT OF CONTEMPORARY BIBLICAL METHODS

##### SUMMARY

This article endeavors to integrate the results of literary, form and historical criticism in regard to Eph 2,11-22. In light of the literary criticism this pericope reveals a compact structure, grand style and concentrates on the theme of unity and reconciliation (vocabulary). Research regarding form criticism reveals a typical example of an early christian homily („then-now” scheme) pertaining to Is 52, 19. It seems that historical criticism research reveals the fact that hymn ingredients (2,14-18) have been used, useful in composing the second part of the homiletical diagram „now”. The homily constitutes an integral part of the major liturgical diagram, which probably served the author as a composition pattern Eph 1-3. This pattern would include the following parts: eulogy (1,3 f), homily (2,11-22), prayer (3,14-19), doxology (3,20-21).

<sup>44</sup> Słuszna krytyka H. Merkleina: *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*. München 1973 s. 119.

CHARAKTERYSTYKA PRZYBYTKU STAROTESTAMENTOWEGO  
W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW (9,1-5)

Przechodząc do oceny starego przymierza, autor Hbr na pierwsze miejsce wysuwa przepisy kultyczne i samo funkcjonowanie przybytku. Już w Hbr 8,6 stwierdził on niezaprzeczalny związek między liturgią a przymierzem, którego jest ona wyrazem. Od jakości, czy lepiej, stopnia doskonałości, przymierza zależy odpowiedni poziom form służby Bożej. Punktem wyjścia rozważań Hbr 9,1-5 jest wcześniej skonstatowany fakt, iż Chrystus jest pośrednikiem lepszego przymierza; zatem i z jego posłannictwem jako pośrednika nowego i lepszego przymierza nieodłącznie powiązana jest idea służby, czyli liturgii. Ponieważ autorowi Hbr zależy na wyeksponowaniu nowości przymierza Chrystusowego, przepisy kultyczne ST interesują go o tyle, o ile jest to niezbędne dla wykazania niewystarczalności starego przymierza<sup>1</sup>. Zwięzły opis instytucji kultycznych ST doprowadzi bowiem do stwierdzenia, że były to tylko przepisy dotyczące się ciała (Hbr 9,10), zatem o przemijającej wartości, jakkolwiek przez kilkanaście wieków służyły wielu pokoleniom.

W księdze Wyjścia przepisy o starotestamentowej służbie Bożej zaczynają się tuż po opisie zawarcia przymierza synajskiego (Wj 24). Choć rozdział ten jest kompilacją co najmniej trzech tradycji<sup>2</sup>, pozwala jednak dostrzec, jak bardzo redaktorowi zależało na wzajemnym powiązaniu informacji o samym przymierzu synajskim z relacją o wiążących się z jego zawarciem przepisach kultycznych (Wj 25-31), podających szczegółowe postanowienia co do ofiar na budowę przybytku, następnie o samym przybytku i jego wyposażeniu, o szatach kapłańskich i o kapłańskiej inwestyturze Aarona. Charakterystyczna jest też konsekwencja, z jaką redaktor Wj łączy współzależność zobowiązań wynikających z zawartego przymierza i wierność określonym formom kultu. Odstępstwo od przymierza z Jahwe pociąga zdaniem prawodawcy za-

<sup>1</sup> R. A. Harrisville: *The Concept of Newness in the NT*. Minneapolis 1960 s. 47—53. A. Vanhoye: *Par la tente la plus grande et plus parfaite* (Hébr 9,11). *Biblica* (=Bb) 46(1965) s. 1—28. J. Swetnam: *The Greater and More Perfect Tent*. Bb 47(1966) s. 91—106.

<sup>2</sup> Por. S. Łach: *Księga Wyjścia, Pismo Święte Starego Testamentu*. T. I, 2. Red. S. Łach (=PST). Poznań 1964 s. 232.

niedbanie przepisanych obrzędów (Wj 32), odnowienie zaś przymierza, to także odnowienie i ponowne wprowadzenie uprzednio promulgowanych przepisów kultycznych (Wj 33-40) <sup>3</sup>.

Ze starego przymierza autor Hbr akcentuje dwie sprawy — przepisy służby Bożej oraz istnienie przybytku (9,1):

„Wprawdzie również i pierwsze [przymierze] <sup>4</sup> miało przepisy służby Bożej oraz ziemski przybytek”.

Tu zajmujemy się tylko tą drugą sprawą, omawiając kolejno dwie części przybytku. O pierwszej autor Hbr pisze (9,2):

„Był to namiot, w którego pierwszej części, zwanej świętą, znajdował się świecznik, stół i chleby pokładne”.

Stwierdzenie autora, że stare przymierze miało przepisy i sanktuarium, mogłoby służyć do ewentualnych wniosków o czasie powstania Listu do Hebrajczyków, czyli o latach po r. 70, jednakże refleksja autora bynajmniej nie dotyczy świątyni Herodowej, a wydaje się, że w ogóle żadnego budynku, lecz jedynie instytucji sanktuarium, która zaczęła się w epoce Wyjścia.

Przepisy liturgiczne nazywa autor Hbr *dikaionata latreias*, czyli terminem odpowiadającym w TM nazwom *hoq*, *huqqah*, *mišpat*, które odnoszą się do sposobu sprawowania obrzędów (Wj 12,25; 13,5) <sup>5</sup>.

Nigdzie poza Hbr nie spotyka się w NT terminu *hagion* na oznaczenie przybytku. Nasz autor idzie zatem za LXX, w której *hagion* jako odpowiednik hebrajskich określeń *miqdaš*, *qodeš* czy *maqom* spotyka się częściej (Lb 3,38; Wj 39,1; Iz 26,26). Ów starotestamentalny przybytek autor bliżej określa przymiotnikiem *kosmikon*, co według Wulgaty miałoby znaczyć *saeculare*, a według rozwiniętej na jej terminologii interpretacji alegorycznej taki przybytek, do którego miał dostęp cały świat, gdyż nawet dla pogan był tam wyznaczony dziedziniec, arcykapłanowi zaś fungującemu w przybytku przypisywano rolę pośrednika całego świata <sup>6</sup>. Przymiotnik *kosmikon* pełni jednak w tym zdaniu rolę emfaticznego zaakcentowania charakteru przybytku starotestamentalnego, stanowiąc czytelne przeciwstawienie temu, co autor Hbr będzie mówił o przybytku nowotestamentalnym <sup>7</sup>. Dlatego też wszyscy komentatorzy Listu do Hebrajczyków opowiadają się ostatnio za interpretacją *kosmikon* jako synonimu do *epigeios*, widząc w Hbr 9,1 aluzję do przybytku ziemskiego i ideę przeciwstawienia go sanktuarium niebieskiemu <sup>8</sup>.

Oceniając rolę instytucji starego przymierza i jego kultu autor Hbr wybiera przybytek urządzony przez Mojżesza, wzmiankowany już w 8,5, szeroko opisany w Wj 25-26. Interesujące jest w związku z tym pytanie, dlaczego Hbr

<sup>3</sup> Por. J. Hofbauer: Die literarische Komposition von Exodus Kap. 19—24 und 32—34. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (=ZThK) 56(1932) s. 503.

<sup>4</sup> Uzupełnienie to wynika z Hbr 8,6.8.13. Por. też O. Hofius: Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Tübingen 1972 s. 61.

<sup>5</sup> Por. S. Łach: List do Hebrajczyków. Pismo święte Nowego Testamentu. T. X. Red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz (=PNT). Poznań 1959 s. 21. Przekład Wulgaty: „iustificaciones” mógłby sugerować, że chodzi o przepisy religijno-moralne, jak w Lb 15,16; Pwt 6,1; 7,11 i inn., jednakże uściślenie Hbr: „latreias” każe w tym sformułowaniu widzieć wyłącznie wzmiankę o przepisach liturgicznych.

<sup>6</sup> J. Flavius: *Antiquitatum Judaicarum libri XX*. W: Flavii Josephi opera I—VII. Ed. B. Niese. Berlin 1885—95, przedruk Hamburg 1960 (=FlavAnt) 3,12,2. Tenże: *De bello judaico*. W: Flavii Josephi opera, jw. (=FlavBJ) 5,2,12. Filon: *De vita Mos.* 2,77—108. *De spec. leg.* 1,66.

<sup>7</sup> Por. M. Zerwick: *Gracitas biblica*. Roma 1966 <sup>5</sup> s. 61—62; § 187 (141).

<sup>8</sup> Por. S. Łach, List, jw. s. 213.



za przedmiot rozważań i za przesłankę dla swego dowodzenia wybrał właśnie ten przybytek, z natury rzeczy tylko przez krótki okres czasu służący Izraelitom, a nie skupił uwagi na świątyni Salomona czy Heroda.

Niewykluczona jest ta racja, że Hbr chciał ukazać kult starotestamentowy w jego pierwotnej postaci, najbardziej autentyczny, wolny od przerostów i pełen prostoty, który w czasach Dawida zaczął ustępować kultowi znacznie uroczystszeemu. Wówczas też w prorocztwie Natana (2 Sm 7,6) pojawiła się pierwsza myśl o zamianie przybytku z okresu wędrówki przez pustynię na trwały budynek. Jahwe jednak, co stwierdził Natan, nigdy nie upomniał się o dom cedrowy (2 Sm 7,7), będąc zadowolony także z poprzedniego, przenośnego przybytku<sup>9</sup>.

Trudno jednak przyznać, by autorowi Hbr zależało na prostocie kultu ST, gdyż i ten pierwotny miał bogatą oprawę i odbywał się w namiocie kosztownie wyposażonym (aż trzy razy wspomina autor Hbr złoto tego przybytku). Wydaje się, iż nie zależało także Hbr na ukazaniu różnic między kultem czasów Mojżeszowych a okresem jego późniejszego rozkwitu. Motywem zainteresowania się przybytkiem, a zatem najbardziej pierwotnym urządzeniem kultycznym ST, wydaje się być racja, która stale kieruje autorem Hbr — nawiązanie do źródeł biblijnych i do pierwotnych postanowień prawodawcy. Urządzenie przybytku opisanego w Wj pochodzi, jak stwierdza redaktor Pięcioksięgu, wprost z objawienia Bożego; zatem, co akcentuje Hbr 9,8, wszystkie przepisy kultyczne ST należy uznać wprost za dzieło Ducha Świętego. Późniejsze zresztą budynki świątyni Salomona czy Heroda, były urządzone według tych samych przepisów dotyczących najpierw tylko przybytku przenośnego.

Hbr 9,2 stwierdza, że przybytkiem pierwszego przymierza był namiot (*skene*; W TH aż trzy odpowiedniki: *'ohel* — namiot, *miškan* — mieszkanie, *sukkah* — szałas pasterski). Zainteresowanie autora Hbr tematem *skene* jest w ramach NT szczególnie zasługujące na uwagę. Na 20 wypadków występowania tego terminu w całym NT, dokładnie połowa przypada na Hbr, przy czym 8 razy występuje on w tej części Listu, która omawia kult i przepisy liturgiczne, czyli w rozdziałach 8-9. Nadto podkreślić trzeba specyficzne dla Hbr rozróżnienie między *skene aethine* (8,2) i *skene* w ogóle. Prawdziwą *skene* jest według niego tylko przybytek niebieski (8,2), gdyż sam Pan, a nie człowiek — jak w przybytku ziemskim, jest jej budowniczym (9,11.24)<sup>10</sup>.

W koncentrycznym opisie przybytku, najważniejszej instytucji kultycznej starego przymierza, autor Hbr stwierdza najpierw, że dzielił się on na dwie części. Pierwszą z nich nazywa „świętą”. W komentarzach pojawia się w tym miejscu pytanie, czy *hagia* jest *neutrum plurale* czy *femininum singulare*. C. Spicq<sup>11</sup> opowiada się za *neutrum plurale*, przytaczając dla swej opinii argumenty z analogicznych sformułowań z Wj 29,30; 39,1; Ez 44,9.11.15.16. Na takiej interpretacji zaważyła niewątpliwie Wulgata ze swoim *sancta* i *sancta sanctorum*. Tymczasem w tekście greckim *hagia* jest niewątpliwie orzecznikiem przymiotnikowym, stosującym się zatem tak w liczbie, jak i w rodzaju do podmiotu, czyli *skene*, które jest *femininum singulare*. Analogicznie do

<sup>9</sup> A. Weiser: Die Tempelbaukrise unter Dawid. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (=ZAW) 77(1965) s. 153—165.

<sup>10</sup> Por. W. Michaelis: Zelt und Hütte im biblischen Denken. *Evangelische Theologie* (=EvTh) 14(1954) s. 29—49. Tenże: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (=TWNT) VII s. 376.

<sup>11</sup> L'Épître aux Hébreux. Vol. II. Paris 1953 s. 248.

tej formuły używa też autor nazwy *hagia hagion*, jak się wydaje także w obydwu członach rodzaju żeńskiego, gdyż w LXX konstrukcja z *neutrum* jest niezwykle rzadka (2 Krn 5,7). W tekście naszym chodziłoby zatem bardziej o jakość i charakter obydwu części przybytku, aniżeli o ich nazwy własne. Przypisać wszakże trzeba, że w odniesieniu do pierwszej części przybytku spostrzeżenie to jest bardziej przekonujące<sup>12</sup>.

O przybytku starego przymierza autor nie mówi zwyczajnie jak to sugeruje wiele przykładów na języki współczesne, że był czy istniał, lecz formuluje to uroczystej: został zbudowany (albo jeszcze lepiej — przygotowany), od czasownika *kataskewazo*, bardzo często używanego na określenie czynności Bożej, jak w Mdr 9,2; Iz 40,28; 43,7<sup>13</sup>.

Charakterystyczny jest sposób mówienia autora Hbr o dwóch częściach przybytku tak, jakby chodziło o dwa oddzielne przybytki<sup>14</sup>, przy czym wiadomo, zwłaszcza dzięki wspomnianej w 9,3 zasłonic, że mowa jest o jednym i tym samym przybytku z epoki Wyjścia<sup>15</sup>. Taki sposób potraktowania dwóch części przybytku był jednak autorowi Hbr bardzo pomocny w rozwinięciu nauki o roli Chrystusa w nowym przymierzu i o jego przejściu ze „świętego” do „świętego świętych” (9,8.11)<sup>16</sup>.

Pierwsza część przybytku, czyli wg Hbr pierwszy przybytek, miał trzy sprzęty: świecznik, stół i chleby pokładne. Te same przedmioty, choć w odwrotnej kolejności, wymienia Wj 40,22-25. Poza tym styl autora Hbr w porównaniu z Wj, motywującą wystrój „świętego” nakazem Jahwe, jest bardzo zwięzły, ograniczający się do samego wyliczenia przedmiotów.

Na pierwszym miejscu wymienia świecznik. Zarówno w przybytku przenośnym, jak i w świątyni okresu po niewoli oraz w świątyni Herodowej znajdował się tylko jeden świecznik. Jedynie w świątyni Salomona umieszczonych było dziesięć świeczników. Autor Hbr pomija interpretację symboliki świecznika. Księga Zachariasza (4,10) z siedmioramiennym i „siedmiookim” świecznikiem łączy symbol opieki Jahwe nad narodem<sup>17</sup>, natomiast Kpł 24,2-4 skłaniałaby raczej do upatrywania w świeczniku symbolu czujności ludu i nieustannej gotowości do służby Bożej<sup>18</sup>.

Układane na stole chleby pokładne stanowiły w ST ofiarę pamięci, związaną z wiecznym przymierzem. Stanowiły przypomnienie dobrodziejstw Jahwe i zobowiązywały Izraela do wierności swemu Bogu (Kpł 24,7). Zobowiązanie to

<sup>12</sup> Por. F. C. Syngge: *Hebrews and the Scriptures*. London 1949 s. 26.

<sup>13</sup> W. Bauer: *Wörterbuch zum NT*. Berlin 1963<sup>5</sup> s. 827.

<sup>14</sup> Za taką interpretacją opowiadają się A. Seeberg: *Der Brief an die Hebräer*. Leipzig 1912 s. 96. O. Michel: *Der Brief an die Hebräer*. Regensburg 1966<sup>2</sup> s. 113. F. J. Schierse: *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefs*. München 1955 s. 26—28. Tenże: *Der Brief an die Hebräer*. Düsseldorf 1968 s. 74—76. G. Theissen: *Untersuchungen zum Hebräerbrief*. Gütersloh 1969 s. 69—70.105.

<sup>15</sup> Wynika to także z analogicznego sposobu mówienia Józefa Flawiusza (FlavBJ 5,193—195); całą świątynię, którą nazywa „to hieron”, dzieli on na „proton hieron” i „deuteron hieron”, preksionkę zaś świątyni nazywa „oikos” lub „protos oikos”. Por. O. Hofius, jw. s. 61.

<sup>16</sup> Por. O. Hofius: *Das „erste” und das „zweite” Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr 9,1—10. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums (=ZNW) 61(1970) s. 271—277.*

<sup>17</sup> Por. J. Homerski: *Księga Zachariasza*. W: *Księgi Proroków Mniejszych*. PST XII 2, 2. Poznań 1968 s. 338.

<sup>18</sup> Por. S. Lach: *Księga Kapłańska*. PST II 1. Poznań 1970 s. 266.

nazywa Kpl *berit*, zatem — odnosząc je do Izraela — nadaje mu aspekt wierności zobowiązaniom ludu <sup>19</sup>.

Z relacji o przedmiotach „świętego” autor nie wyciąga żadnego wniosku teologicznego. Zależało mu najwidoczniej na ukazaniu samego wyposażenia tej części przybytku, a interpretację zostawił samemu czytelnikowi, co z uwagi na zrozumiałą dlań symbolikę, nie było rzeczą trudną <sup>20</sup>.

Autor Hbr po wyliczeniu sprzętu pierwszej części przybytku przechodzi natychmiast do opisu drugiej części, mieszczącej się za drugą zasłoną i nazywanej miejscem najświętszym albo świętym świętych (9,3-5):

„Za drugą zaś zasłoną był przybytek, który nosił nazwę „święte świętych”. Posiadało ono złoty ołtarz kadzenia i arkę przymierza, zewsząd pokrytą złotem. Znajdowało się w niej złote naczynie z manną, laska Aarona, która zakwitła, i tablice przymierza. Nad nią zaś były cheruby chwały, które zaciaśniały przeblagalnicy, o czym szczegółowo nie trzeba mówić”.

W tym opisie dwukrotnie zostało wspomniane przymierze, raz w związku z arką, drugi raz w bliższym określeniu przechowywanych w arce tablic. Charakterystyczne jest również podkreślenie roli złota w urządzeniu tej części przybytku.

Wspomniana przez autora Hbr druga zasłona oddzielała wg Wj 26,33 miejsce święte od najświętszego, jak pierwsza, pominięta w Hbr milczeniem, oddzielała miejsce święte od dziedzica przybytku. Interesuje zatem autora Listu tylko ta zasłona, przez którą raz w roku mógł przejść arcykapłan, a przez którą, rozumianą metaforycznie, swoich odkupionych przeprowadził Chrystus (Hbr 6,19; 10,20) <sup>21</sup>.

Druga część przybytku miała według Hbr złoty ołtarz kadzenia i arkę przymierza. Tu jednak pojawia się wątpliwość, czy autor przez nazwę *thymiaterion* faktycznie rozumie ołtarz kadzenia, czy też inny przedmiot kultu. Trudność powstaje mianowicie przy porównaniu opisu Hbr z relacjami Wj 30,6 i 40, 26, które stwierdzają, że złoty ołtarz kadzenia znajdował się nie w miejscu najświętszym, lecz w świętym, zatem w pierwszej części przybytku i za pierwszą, a nie drugą zasłoną. W kodeksie B lekcja z *thymiaterion* została opuszczona, a wzmiankowana jest tylko arka przymierza i tablice przykazań. Wulgata tłumaczy *chrysoun thymiaterion* przez *aureum thuribulum*, podobnie jak i syryjska Peszitta. Przedhieronimowe jednak przekłady Biblii miały w tym miejscu zawsze lekcję *aureum altare*. W tym znaczeniu interpretowali *thymiaterion* także żydowscy komentatorzy Pisma św. <sup>22</sup>.

Rozpatrzmy zatem tę wątpliwość dokładniej. Dosłownie *thymiaterion* oznacza naczynie do wydzielania zapachów, czyli ze znanych nam przedmiotów o takim przeznaczeniu — kadzielnicę. W LXX nigdy nie posługiwano się tym terminem na oznaczenie ołtarza kadzenia, rezerwując dla niego nazwę *thysiasterion* (Wj 30,1-10; 40,5-20). Ta ostatnia nazwa na oznaczenie ołta-

<sup>19</sup> Por. też A. Jepsen: *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit*. W: *Verbannung und Heimkehr* (Fs. W. Rudolph). Tübingen 1961 s. 161—179. M. Weinfeld: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (=TWAT) I* s. 781—808.

<sup>20</sup> Por. L. Sabourin: *Liturge du Sanctuaire et de la Tente Véritable* (Héb. VIII 2). *New Testament Studies (=NTS) 18*(1971) s. 87—90.

<sup>21</sup> Por. O. Hofius, *Der Vorhang*, jw. s. 85—89.

<sup>22</sup> Por. S. Ezech, *List*, jw. s. 213. Tenże: *Les ordonnances du culte israélite dans la Lettre aux Hébreux. Sacra Pagina II* (1959) s. 390—403. O. Moc: *Das irdische und das himmlische Heiligtum. Theologische Zeitschrift (=ThZ) 9*(1953) s. 23—29.

rza kadzenia pojawia się także w NT w opisie funkcji liturgicznej Zachariasza (Łk 1,11). Natomiast *thymiaterion* w obydwu przypadkach zanotowanych w LXX oznacza trzymaną w ręku kadzielnicę (2 Krn 26,19; Ez 8,11)<sup>23</sup>.

Stosownie do przepisu Kpł 16,12 arcykapłan, zanim przystąpił do zasadniczych funkcji liturgicznych Dnia Pojednania, wnosił do świętego świętych kadzielnicę, umieszczając ją przed przebłagalnią. Być może autor Hbr robi tu aluzję do tej właśnie czynności. Można się ewentualnie dopatrzeć aluzji do naczynia wypełnionego czterema składnikami wonności (w tym także czystego kadzidła), które wg Wj 30,34-38 należało złożyć przed arką. Ponieważ na żadne inne paralelne miejsca nie można w Biblii wskazać, a i te, które są, stanowią niewystarczające przesłanki dla jednoznacznej interpretacji, C. Spicq przypuszcza, że arcykapłan, wchodząc w Dniu Pojednania do miejsca najświętszego, przerzucał zasłonę oddzielającą obydwu przybytki poza ołtarz kadzenia, dzięki czemu miał go pod ręką. W ten sposób jakoby rozszerzał miejsce najświętsze, włączając doń także ołtarz kadzenia<sup>24</sup>. Potwierdzenia takiej praktyki nie można jednak znaleźć ani w Biblii, ani w tradycji pozabiblijnej<sup>25</sup>. Poza tym przypuszczenie to wydaje się być sprzeczne z intencją autora Hbr, który w tym miejscu nie opisuje jeszcze żadnych konkretnych czynności Dnia Pojednania, lecz jedynie samo wyposażenie przybytku.

Trudnością związanej z naszym tekstem nie rozwiązuje także fakt, że u Józefa Flawiusza<sup>26</sup> czy u Filona<sup>27</sup> *thymiaterion* i *thysiaterion* są terminami używanymi zamiennie<sup>28</sup>, gdyż na tej podstawie nie można powiedzieć, które ze znaczeń (kadzielnicę czy ołtarz kadzenia) miał na myśli autor Hbr. Pomijając dyskusję o wyposażeniu pierwszego namiotu, czyli Mojżeszowego, oraz późniejszych świątyń, istotne znaczenie ma określenie roli i przeznaczenia tego przedmiotu, który autor wymienia w miejscu najświętszym. Gdyby miał to być złoty ołtarz kadzenia, wzmiankowanie go w Hbr byłoby dziwne z tego powodu, że w liturgii Mojżeszowej nie odgrywał większej roli. Natomiast wszystkie wspomniane w Pięcioksięgu funkcje kapłańskie łączyły się zawsze z używaniem kadzielnicy, określonej w TH terminem *machtah*. Wg Kpł 10,1-3 synowie Aarona, Abihu i Nadab, zostali ukarani śmiercią w chwili, gdy wbrew woli Jahwe składali ofiarę kadzenia w kadzielnicach. Z kadzielnicami wystąpili także uzurpatorzy przywilejów kapłańskich, wspomniani w Lb 16,6.17; 17,2-11, składający ofiarę z kadzidła nie na ołtarzu kadzenia, lecz w *wahrah*. Poza tym w obrzędzie przebłagania, dokonanym przez Aarona po buncie grupy Koracha, Aaron także posłużył się kadzielnicą (Lb 17,9-15).

Jakkolwiek zatem sprawy samego znaczenia *thysiaterion* w Hbr 9,4 nie można całkowicie wyjaśnić, wydaje się, że ze względu na rolę kadzielnicy w kulcie izraelskim właśnie ją miał autor na myśli. Przypuszczenie miałyby swe potwierdzenie w Wj 25, gdzie mowa jest nie o ołtarzu kadzenia, lecz o ofierze kadzenia<sup>29</sup>.

Poza ołtarzem kadzenia autora Hbr interesuje jeszcze arka przymierza, całkowicie pokryta złotem, w której znajdowało się złote naczynie z manną,

<sup>23</sup> Poza LXX jeszcze 4 Mach 7,11.

<sup>24</sup> C. Spicq: *L'Épître aux Hébreux*. T. II. Paris 1954 s. 251.

<sup>25</sup> S. Łach, *List*, jw. s. 378.

<sup>26</sup> FlavAnt 4,32,54. FlavBJ 5,216,218.

<sup>27</sup> *De vita Mos.* 2,94,101.105.

<sup>28</sup> S. Łach, *List*, jw. s. 378.

<sup>29</sup> Tamże, s. 375; tu również polemika z J. Wellhausenem: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin 1905<sup>0</sup> s. 63 utrzymującym, że w czasach Mojżesza w ogóle nie znano ofiar kadzenia.

laska Aarona i tablice przymierza; arka była najważniejszym przedmiotem miejsca najświętszego<sup>30</sup>. Także i w tym fragmencie Hbr można wskazać na pewne rozbieżności w stosunku do relacji Pięcioksięgu. O ile bowiem złożenie w arce kamiennych tablic nastąpiło na życzenie samego Jahwe, o tyle umieszczenie w niej także laski Aarona i naczyń z manną wygląda na pewną dowolność autora Hbr w stosunku do relacji Pięcioksięgu. Według bowiem Wj 25,16 i Lb 17,10 te drugie dwa przedmioty miały być złożone przed arką. To samo potwierdza tradycja deuteronomistyczna (1 Krl 8,9 i 2 Krn 8,10), według której w arce znajdowały się jedynie tablice przykazań<sup>31</sup>. Natomiast tradycja żydowska umieszczała w niej prócz manny i laski Aarona także fragmenty pierwszych tablic przykazań, egzemplarz Tory oraz inskrypcje z wszystkimi imionami Jahwe<sup>32</sup>. W świetle tego ostatniego spostrzeżenia przyznać trzeba rację C. Spicqowi<sup>33</sup>, że uczeni żydowscy bardziej niż na realia historyczno-archeologiczne kładli nacisk na wymowę teologiczną pewnych wydarzeń z historii swego narodu, wśród których dominowało zainteresowanie epoką Wyjścia<sup>34</sup>.

Choć faktycznie zatem w czasach pomojżeszowych w arce mogło nie być nic prócz tablic dekalogu, wzmiankę o lasce i mannie autor Hbr uznał za cenny przyczynek do charakterystyki urzędzeń kultycznych starego przymierza, choć intencji wspomnienia tak manny, jak laski Aarona nie ujawnia. Gdyby „zakosztowanie daru niebieskiego”, o którym mówi Hbr 6,4 miało oznaczać eucharystię (jak chcą niektórzy egzegeci)<sup>35</sup>, wówczas wspomnienie manny, jak w J 6,31 (por. Mdr 16,21; Dz 20,11), byłoby jej przeciwstawieniem<sup>36</sup>. Takiego jednak powiązania z eucharystią na zasadzie kontrastu z manną co najwyżej można się tylko domyślać, tym więcej, że tekst Hbr 6,4 znacznie wyprzedza omawianą tu charakterystykę sprzętów kultycznych starego przymierza. Podobnie też tylko domyślać się można intencji wzmiankowania laski Aarona. Zobaczymy wprawdzie, jakie idee wiążą z nią księgi ST. Wg Lb 17,16-26 tylko laska Aarona zakwitła na znak, że on i jego synowie pełnią obowiązki kapłańskie z woli samego Jahwe. W Hbr 5,4 o podobnym wyborze przez Jahwe i o pochodzącej od niego inwestyturze kapłańskiej mówi autor w odniesieniu do Chrystusa. O wywyższeniu Chrystusa wspomniął też autor Hbr w 12,2-3, stwierdzając, iż dokonało się ono wbrew opozycji grzeszników, ze strony których „tak wielką wycierpiał wrogość przeciw sobie”<sup>37</sup>.

Zwróćmy wreszcie uwagę na wspomniane w opisie Hbr cheruby, które zacieśniały przestrzeń przykrycia arki (Wj 25,18; 26,34; 37,6-9). W stosunku do cytowanych tu miejsc ze ST relacja autora Hbr znów

<sup>30</sup> O roli arki przymierza por. M. Filipiak: Arka przymierza i namiot spotkania. Najstarsza świątynia ST. *Poznańskie Studia Teologiczne* 1(1972) s. 211—220.

<sup>31</sup> Tak również FlavAnt 8,10.4. Por. też. T.E. Fethem: The Ark in the Deuteronomy. *The Catholic Biblical Quarterly* 30(1968) s. 1—14.

<sup>32</sup> H.L. Strack, P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III. München 1954—61<sup>2</sup> s. 737—790.

<sup>33</sup> Tamże, II s. 251.

<sup>34</sup> Por. też E. Nielsen: Some Reflections on the History of the Ark. *Vetus Testamentum Supl.* 7(1960) s. 61—74. J. Gutman: The History of the Ark. *ZAW* 83(1971) s. 22—30. H.J. Zobel: *TWAT* I s. 391—404.

<sup>35</sup> Por. C. Spicq, jw. s. 150.

<sup>36</sup> Taka interpretacja bynajmniej jednak nie jest powszechnie uznawana; racje przeciwne referuje C. Spicq, jw. s. 151.

<sup>37</sup> Por. A. Vanhoye: De instauratione novae dispositionis. *Verbum Domini* 44(1966) s. 114—130. T. da Castel S. Pietro: Il sacerdozio celeste di Cristo nella Lettera agli Ebrei. *Gregorianum* 39(1958) s. 319—334. P. Andriessen: Das grössere und vollkommener Zelt (Hebr 9,11). *Biblische Zeitschrift* 15(1971) s. 76—92.

jest bardzo lakoniczna. O ile w części poświęconej opisowi miejsca najświętszego podpada w Hbr akcentowanie złota, o tyle tutaj przemilcza jego zastosowanie, przy czym z Wj 25,17 wiadomo, że ze złota była cała przeblagalnia, cheruby zaś były pozłacane. Pomija też Hbr wzmiankę o funkcji przeblagalni i cherubów. W Lb 7,39, gdzie kończy się długi opis sporządzenia i poświęcenia przybytku oraz jego sprzętów, a także złożenia w nim ofiar przez księżęta wszystkich pokoleń, znajduje się wzmianka, że Mojżesz, który przyszedł do namiotu spotkania, aby rozmawiać z Jahwe „usłyszał głos mówiący do niego znad przeblagalni, która była nad arką świadectwa; spomiędzy dwóch cherubów On mówił do niego”<sup>38</sup>. Niemal identyczną wzmiankę zawiera Kpł 16,2. Po przypomnieniu śmierci dwóch synów Aarona za niewłaściwe i nielegalne zbliżenie się do Jahwe po wyświęceniu na kapłanów, Jahwe ostrzegł, że nie w każdym czasie wolno będzie wchodzić Aaronowi poza zasłonę oddzielającą miejsce święte od najświętszego, gdyż spośród cherubów umieszczonych nad arką Jahwe zwykł przemawiać i ukazywać się. Przepis ten, jak i szczegółowe postanowienia, kiedy Aaronowi wolno wchodzić do miejsca najświętszego<sup>39</sup>, zostały umieszczone w Kpł na początku opisu Wielkiego Dnia Pojednania. Redaktorowi Kpł zależało przede wszystkim na ukazaniu dostojności liturgii i szacunku należnego miejscu najświętszemu, z którym łączono wiarę, iż tam objawia się Jahwe. Było zatem intencją prawodawcy wykluczyć wszystkie okoliczności, wskutek których cześć dla miejsca najświętszego mogłaby spowszednieć.

Choć sporna<sup>40</sup> jest geneza cherubów umieszczonych nad przeblagalnią, Izraelici widzieli w nich te istoty, których zadaniem było stać przy tronie Jahwe i wstawiać się u niego za ludźmi<sup>41</sup>. Na tej podstawie wyobrażali sobie arkę przymierza zwieńczoną cherubami jako tron majestatu Bożego. Upatrując zaś w arce przedłużenie spotkania Izraela z Bogiem na Synaju<sup>42</sup>, zwracali się do Jahwe jako tego, który zasiada na cherubach (np. 2 Krl 19,15; Ps 80,2; 98,1; Iz 37,16) lub wstępuje na cheruby (Ps 18,10).

Autor Hbr nie wspomina w tym miejscu o roli arki, zwłaszcza zaś przeblagalni w Dniu Pojednania; uczyni to nieco później, opisując ryty liturgii starotestamentalnej. Jedyną aluzję do starotestamentalnych przekonań o funkcji i znaczeniu arki można by wiedzieć w określeniu cherubów jako *cherubin doxes*. Poza Hbr 9,4 nigdzie w Biblii nie znajdujemy formuły o takim brzmieniu. W jej interpretacji należy najpierw zauważyć, że *doxes* jest bez rodzajnika, co w odniesieniu do rzeczy abstrakcyjnych zdaje się suponować, że zależało mu na określeniu przeznaczenia cherubów znad arki, a nie tyle samego zjawiska konkretnych objawień<sup>43</sup>. Charakterystyczne jest w tym określeniu opuszczenie nieodłącznej przydawki *tou Theou* ze zwrotu *doxa tou Theou*. Słusznie jednak C. Spicq<sup>44</sup> polemizuje z poglądem G. Estiusa, jakoby opuszczenie rodzajnika miało oznaczać, iż chodzi o *genetivus hebraicus*

<sup>38</sup> Por. S. E. Ach: Księga Liczb. PST II 2. Poznań 1970 s. 114.

<sup>39</sup> Zapewne te ostatnie są późniejszymi dodatkami. Por. S. E. Ach, Księga Kapłańska, jw. s. 211.

<sup>40</sup> Por. O. Eissfeldt: Lade und Stierbild. ZAW 52(1940—41) s. 190—215. M. Haran: The Ark and the Cherubin. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual. *Israel Exploration Journal* 9(1959) s. 30.

<sup>41</sup> Por. P. Dhorme, L. H. Vincent: Les Chérubins. *Revue biblique* 34(1926) s. 328—358.

<sup>42</sup> J. Brière: Arka Przymierza. W: Słownik Teologii Biblijnej. Red. X. Léon-Dufour i in. Poznań 1973 s. 60.

<sup>43</sup> Por. M. Zerwick, jw. s. 58 § 176.

<sup>44</sup> C. Spicq, jw. s. 252.

i suponować przekład „wspaniałe cheruby”. Zapewne jest to ten sam termin techniczny, który zwykle pojawiał się w pełnej konstrukcji jako *he dora tou Theou*, tym razem jednak z racji znanych wyłącznie autorowi uległ on skróceniu.

Z opisu przybytku starotestamentalnego zdaje się wynikać, że autor chciał tylko wymienić najważniejsze sprzęty, nie przywiązując wagi ani do ich symboliki, ani do znaczenia, jakie upatrywali w nich Izraelici. W porównaniu z księgami ST, jak i pismami uczonych i historyków żydowskich jest w tym opisie coś niezwykłego i zastanawiającego. Przedmioty przybytku budziły nie tylko zachwyt, ale stanowiły także natchnienie do refleksji<sup>45</sup>. Autorowi Hbr nie zależało jednak ani na opisie wyczerpującym, ani — tym mniej — alegoryzującym, lecz na ukazaniu miejsca kultycznego ST w kontekście kultu NT, a dokładniej — liturgii samego Chrystusa. W skąpej charakterystyce przybytku, zwłaszcza zaś jego części najświętszej, uwaga autora zdaje się skupiać na jednej tylko sprawie, że wystrój miejsca najświętszego był tak bogaty, a mimo to zasłużył jedynie na miano *hagion kosmikon*, stanowiąc wspólny z kultem w nim sprawowanym obraz czasu teraźniejszego (Hbr 9,9)<sup>46</sup>.

Autor Hbr sam zresztą, choć bardzo lakonicznie, zdradza intencję jedynie wzmiankowania urządzeń ST: „o czym szczegółowo nie ma potrzeby mówić” (9,5). Niewątpliwie uwagę kierował na teologię nowej świątyni i nowego kultu, domyślać się zaś można, że zakładając u swych czytelników czy słuchaczy dokładniejszą znajomość przedmiotu swoich rozważań, chciał jedynie przypomnieć pewne szczegóły, które na pewno musiały im się kojarzyć z określonymi treściami teologicznymi. Wydaje się, iż opisując przybytek i jego sprzęty, chciał zwrócić uwagę na ich relacje z funkcjami kapłanów ST, a z drugiej strony w każdym z elementów swego opisu zawrzeć zrozumiałe dla odbiorców Listu odniesienia do funkcji kapłańskiej Chrystusa, wybrania go na arcykapłana nowego przymierza, na żywiciela nowego Ludu Bożego, na prawodawcę przymierza, na dawcę i pośrednika przebaczenia<sup>47</sup>.

#### CARATTERISTICA DEL TABERNACOLO DELLA PRIMA ALLEANZA NELLA LETTERA AGLI EBREI (9,1—5)

##### SOMMARIO

Il brano Ebr 9,1—5 contiene un'introduzione alla descrizione dei riti dell'AT. Dalla descrizione seguita chiaramente che l'autore non s'interessa nè con l'interpretazione della simbologia dei singoli suppellettili del „Santo” e del „Santo dei Santi” nè con il loro significato teologico. Sceglierlo per la sua descrizione la tenda di Mosè, l'autore ha raggiunto i fonti stessi, sottolineando che quello che si ha cominciato nell'epoca dell'esodo era l'opera dello Spirito Santo benchè ebbe bisogno di perfezionarsi. Nella scarsa caratteristica del tabernacolo, specialmente della sua parte santissima, l'avvertenza dell'autore ci sembra di concentrarsi in una soltanto cosa, poichè il „Santo dei Santi” nonostante la ricca disposizione meritò soltanto il nome *hagion kosmikon*, rimanendo insieme col culto una figura per il tempo presente. Solo quel tabernacolo che garantisce la piena efficacia e competenza dell'intercessione di Cristo Sacerdote si meritò il nome *skene alethine* in opposto alla *skene* dell'AT.

<sup>45</sup> Filon: Quaest. in Exod. 25,22.

<sup>46</sup> Por. T. Rakoczy: Rzeczywistość eschatologiczna w Liście do Hebrajczyków. *Analecta Cracoviensia* 1(1969) s. 163.

<sup>47</sup> Na ten temat obszerniejsze studium A. Vanhoye: La notion de médiation et son dépassement dans le NT. *Studia Missionalia* 21(1972) s. 245—264.





## OBRAZ SYJONU W APOKALIPSIE I LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

Apokalipsa i List do Hebrajczyków są późnymi pismami Nowego Testamentu, pisane były w okresie, w którym chrześcijanie znajdowali się wobec licznych przeciwności i prześladowań. Dlatego oba te pisma kładą wielki nacisk na potrzebę wiernego wytrwania w powołaniu. Powołanie to jest powołaniem niebieskim i jeżeli trzeba podtrzymywać na duchu jego uczestników (Hbr 3,1), należy im stawić przed oczy także rzeczywistość niebieską choć realizującą się stopniowo już w tym eonie. Wierność chrześcijan opiera się na niewzruszonej nadziei zakotwiczonej w rzeczywistości „dóbr przyszłych” (Hbr 10,1).

Oba rozważane pisma wykorzystują dane Starego Testamentu. Nic więc dziwnego, że rzeczywistość, do której przystępuje chrześcijanin, nazwana jest górą Syjon.

W Nowym Testamencie termin Syjon spotykamy siedmiokrotnie, ale tylko dwa razy nie występuje on w cytacie, lecz użyty jest bezpośrednio przez autora. Te dwa miejsca to Ap 14,1 i Hbr 12,22. Już to skłania do szukania paralel między obu pismami. Postaramy się zebrać i zestawić wspólne elementy obrazu Syjonu w Apokalipsie i Liście do Hebrajczyków. W Liście do Hebrajczyków obraz ten zawiera się w krótkich, ale pełnych treści, sformułowaniach zestawionych w wierszach 12,22 nn. W Apokalipsie odnajdziemy obraz Syjonu w kontekście wiersza 14,1 i w miejscach paralelnych do obrazu przedstawionego w tym kontekście.

W czternastym rozdziale Apokalipsy św. Jan opisuje swoją wizję: „Potem ujrzałem: a oto Baranek stojący na górze Syjon, a z Nim sto czterdzieści cztery tysiące, mające imię Jego i imię Jego Ojca na czołach swoich wypisane” (14,1). Wizja ta jest zamierzonym przez autora kontrastem w stosunku do obrazów poprzedzających, w których sukcesy doczesne odnosi Smok i dwie Bestie. Wprawdzie w doczesnym porządku wrogie potęgi zagrażają chrześcijaninowi, ma on oparcie niezdobyte, jeżeli pozostanie wierny Barankowi. Oparciem tym jest góra Syjon, nie jako miejsce geograficzne, nie jako góra historycznej świątyni, ale jako wypełnienie prorocत्व o niewzruszonej skale (Iz 28,16) i miejscu ucieczki (Jl 3,5).

Podtekstem zgromadzenia przy Syjonie jest idea Reszty Izraela<sup>1</sup>. Na górze Syjon stoi Chrystus-Baranek „jako zapowiedziana przez proroków Reszta *par excellence*”<sup>2</sup>. Baranka otacza sto czterdzieści cztery tysiące. Imię Baranka i Jego Ojca to kontrast ze znamieniem Bestii, symbol chrztu, znak służby Bożej, przynależności do Boga. Warto tu podkreślić, że przynależność ta jest zapisana, a więc utrwalona, mająca cechy — może nie absolutnej, ale jakiejś trwałości. *Scripta manent*. W Apokalipsie to zapisanie jest dokonane na czołach, w Liście do Hebrajczyków w niebie. To zapisanie w innym miejscu zostało określone pieczęcią (Ap 7,3 n). W ujęciu autorów Nowego Testamentu każdy wierny w czasie chrztu otrzymuje odcisk pieczęci Boga i staje się przez Ducha św.<sup>3</sup> własnością Chrystusa Pana oraz Boga<sup>4</sup>.

Zobaczmy dalsze określenia tych, którzy towarzyszą Barankowi. Są oni „wykupieni z ziemi” (14,3). „To ci, którzy z kobietami się nie splamili: bo są dziewczamiami; ci, którzy Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie; ci spośród ludzi zostali wykupieni na pierwociny dla Boga i dla Baranka, a w ustach ich kłamstwa nie znaleziono: są nienaganni” (14,4 n).

Są wykupieni z ziemi. Ziemia ma tu znaczenie pejoratywne, jest przeciwstawieniem spraw Bożych, nieba. Są wykupieni dzięki krwi Baranka, bo On przez krew swą uwolnił ich od grzechów (1,5), nabył Bogu z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (5,9), uczynił Bogu królestwem-kapłanami (1,6; 5,10). Oni przychodząc z wielkiego ucisku opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili (7,14) i zwyciężyli dzięki krwi Baranka (12,11).

Wykupienie z ziemi nie oznacza tu jednak wyrwania z ziemi jako obecnego eonu. Towarzyszący Barankowi nie należą do ziemi, ale jeszcze żyją i walczą ze złem na ziemi, mają królować na ziemi (5,10), tym bardziej, że Apokalipsa nie zna Syjonu w niebie<sup>5</sup>.

Będący z Barankiem zostali wykupieni spośród ludzi jako pierwociny — *aparche* dla Boga i Baranka. W Nowym Testamencie pierwocinami jest Chrystus i są chrześcijanie<sup>6</sup>. Pierwociny Boże, Nowy Izrael jest ludem świętym, przeznaczonym do świętej służby. Są pierwocinami przez łączność z Barankiem, któremu towarzyszą dokądkolwiek idzie (14,4), co wskazuje na ścisłą łączność.

Są oni nienaganni — *amomoi*. Jest to termin ofiarniczy, oznacza nieskazitelność religijno-moralną, nieskazitelność zwierząt ofiarnych, wolność od braków cielesnych u ofiar<sup>7</sup>. I w tym upodabniają się do Chrystusa, który złożył Bogu samego siebie, jako nieskalaną ofiarę (Hbr 9,14) i jest Barankiem niepokalanym (1 P 1,19).

Krew baranka paschalnego wybawiła pierwotnych Izraelitów w czasie

<sup>1</sup> Por. J.-L. D'Aragnon: *The Apocalypse*. The Jerome Biblical Commentary, 2. s. 484.

<sup>2</sup> A. Jankowski: Ku zbawieniu poprzez „ekonomię” Starego Prawa. W: *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*. Red. B. Przybylski. Poznań 1970 s. 142.

<sup>3</sup> Por. A. Jankowski: Sens trzech przerośni. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 4 (1971) s. 23—37.

<sup>4</sup> Por. F. Gryglewicz: Pieczęć i jej symbolika. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10,2 (1963) s. 28.

<sup>5</sup> Por. A. Jankowski: Apokalipsa. Pismo święte Nowego Testamentu. Red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz. T. XII. Poznań 1959 s. 172, 221.

<sup>6</sup> Por. G. Dellling: *Aparche*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (=TWNT)*. Bd I. Red. G. Kittel, G. Friedrich, s. 483. A. van den Born: *Erstlinge*. W: *Bibel-Lexikon*. Red. H. Haag. Einsiedeln 1952, 1968<sup>2</sup> (przedruk Leipzig 1970) s. 425.

<sup>7</sup> Por. F. Hauck: *Amomos*. W: *TWNT*. Bd. IV s. 836.

ostatniej plagi egipskiej i dlatego Bóg, ich wybawca, miał do nich pełne prawo. Za nich do swej wyłącznej służby wziął pokolenie Lewiego. Krew Baranka w Apokalipsie wybawia z wielkiego ucisku (7,14) i grzechu (1,5) i dlatego ci „wybawieni jako pierwociny są nienaganną ofiarą dla Boga. Ofiarą tą jest ich życie, które charakteryzuje się dziewictwem (14,4) i prawdomównością (14,5). O Reszcie Izraela pisał bowiem już prorok Sofoniasz, że nie będą czynić nieprawości ani mówić kłamstwa (3,13).

Baranek stoi na górze Syjon, towarzyszą Mu sto czterdzieści cztery tysiące, których bliższą charakterystykę staraliśmy się prześledzić na podstawie danych Apokalipsy. Są oni na ziemi, ale są z ziemi wykupieni i stanowią społeczność niebieską. Dlatego wchodzą we wspólnotę z mieszkańcami nieba. „I usłyszałem z nieba głos... i śpiewają jakby pieśń nową... i nikt tej pieśni nie mógł się nauczyć prócz stu czterdziestu czterech tysięcy” (14,2 n).

Muzyka liturgii niebieskiej przelewa się z nieba na Syjon, ogarnia go, a pieśń przejęta przez sto czterdzieści cztery tysiące wypełnia uroczyste zgromadzenie niebian, opisane w czwartym i piątym rozdziale Apokalipsy i zgromadzenie przy Syjonie. Głos potężny płynie od miriad anielskich (5,11), sławi Baranka-Odkupiciel (5,9), sprawcę nowej ekonomii zbawienia.

W piątym rozdziale Apokalipsy śpiew hymnu śpiewanego przez odkupionych (5,9) rozszerza się na aniołów (5,12). Można powiedzieć, że aniołowie przyłączają się do Chóru. W rozdziale czternastym najpierw z nieba dochodzi potężny głos (14,3), a potem pojawia się pieśń, którą podejmują wybrani i tylko oni (14,4). Zestawiając te dwa miejsca widzimy, że aniołowie i odkupieni krwią Baranka, to jakby jedno zgromadzenie modlitwne rozdzielone na dwa chóry, *alternatim* sprawujące *officium divinum*.

W Liście do Hebrajczyków przystępujemy do niezliczonej liczby aniołów (12,22), w Apokalipsie niebo schodzi do ludzi. Niebianie podejmują pieśń odkupionych (rozdział 5), potężny głos pieśni schodzi z nieba (rozdział 14).

Nową pieśń śpiewają sto czterdzieści cztery tysiące stojące przy Baranku na Syjonie, gdyż synowie Syjonu mają radość się swym Królem (Ps 148,2). Śpiewają Temu, który ich ocalił. W Starym Testamencie nowa pieśń łączy się z ocaleniem (Ps 33,19; 96,2; 98,3), zakrólowaniem Boga (Ps 149,2) i sądem Bożym nad przeciwnikami (Ps 96, 13; 98,9). Apokaliptyczna nowa pieśń to pieśń eschatologiczna, śpiewana przez ocalałą Resztę Izraela, pieśń zwycięstwa Boga i tych, którzy do Niego należą.

Syjon na podstawie Starego Testamentu jest synonimem przyszłego Królestwa Bożego, to zebranie Reszty Izraela, nad którą i wraz z którą Bóg będzie panował. Na królestwo Boże, które już w tym eonie się realizuje, nacierają wrogie siły. Dlatego też Bóg musi je osądzić i odrzucić. W kontekście przyszłej świętności Syjonu pojawia się w psalmach i pismach proroków sąd Boży. To samo mamy w czternastym rozdziale Apokalipsy, gdzie w wierszach 6-12 trzech aniołowie kolejno zapowiadają dzień sądu, jego okoliczności i następstwa.

Zostaną pokonani wszyscy, których imię nie jest zapisane w księdze życia zabitego Baranka (13,8). Będą oni pić wino Bożej zapalczowości i nie będą mieli odpoczynku od katuszy (14,10 n). Sąd to nie tylko pognębienie wrogów, tu również okaże się wytrwałość świętych, którzy strzegli przykazań Boga i wiary Jezusa (14,12).

Mamy tu najpierw jeszcze jeden szczegół odnośnie wybranych, imiona ich są od początku zapisane w księdze życia Baranka zabitego, który jest pierworodnym spośród umarłych (1,5). Mamy następnie sąd Boży i wynik tego sądu: pokonanie wrogów, a więc niezmaćcone już niczym panowanie Boga. Po

sądzie Bożym okaże się kto wygrał. Są to ci, którzy przeszli już do eonu przyszłego. „Błogosławieni, którzy w Panu umierają — już teraz. Zaiste mówi Duch niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (14,13).

W Liście do Hebrajczyków mamy pierworodnych, którzy są zapisani w niebie, jest Bóg Sędzia wszystkich i są duchy sprawiedliwych, które już doszły do celu (12,23).

Z rozważanym poprzednio czternastym rozdziałem Apokalipsy powiązemy rozdział dwudziesty pierwszy, mówiący o nowej Jerozolimie. Na to powiązanie naprowadza nas oczywiście List do Hebrajczyków, gdzie Syjon nazwany jest Jerozolimą niebieską (12,22). Zobaczymy jednak, że przedstawione powiązanie nie jest czymś sztucznym, lecz ma podstawy w samej Apokalipsie. O nich przekonuje poniższe zestawienie:

## Rozdział 14 par.

21,9—22,15

Postacią centralną jest Baranek, który stoi na górze Syjon (14,1).  
Obok Baranka na Syjonie znajdują się sto czterdzieści cztery tysiące, które: zapisane są w księdze życia Baranka (13,8);  
imię Jego mają na czołach (14,1);  
są dziewicami (14,4), w ustach ich nie ma kłamstwa, są nienaganni (14,5);  
wchodząc na zgromadzenie zbawionych płuczą szaty w krwi Baranka (7,14).

Baranek obok Boga jest centrum nowego Jeruzalem, On jest świątynią tego miasta i jego lampą (21,22).  
Mieszkańcy Jeruzalem: zapisani są w księdze życia Baranka (21,27);  
imię Jego mają na czołach (22,4);  
nic nieczystego, popełniającego ohydę i kłamstwo nie wejdzie do Miasta (21,27);  
wchodząc bramami do Miasta płuczą swe szaty (22,14).

Zestawiwszy te paralele możemy postawić znak równości między Syjonem a świętym Miastem Bożym — Jeruzalem, Miastem, w którym tętni i rozlewa się życie Boże, symbolizowane między innymi przez rzekę wody żywej (22,1).

Przeprowadzone przez nas porównanie Syjonu i nowej Jerozolimy dotyczy drugiego opisu Jerozolimy w Apokalipsie, który jest opisem Jerozolimy czasów mesjańskich. Zarówno Syjon, jak i przyrównane do niego Miasto Boże należy do eonu eschatologicznego w sensie szerszym. Toczy się jeszcze w nim walka ze złem, które jest sądzone i zwyciężane, ale jeszcze trwa. Ten jednak eon koniecznie ze swej istoty otwiera się na eon eschatologiczny w sensie ścisłym, gdy zostanie ostatecznie pokonane zło i Bóg zapanuje w sposób bezwzględny. Dlatego sąd Boży, który — jak było to poprzednio wspomniane — towarzyszy zgromadzeniu wybranych na Syjonie, pojawia się także w kontekście omawianego rozdziału Apokalipsy (20,11-15). Będzie to sąd, po którym nastąpi już całkowicie niebieska perspektywa nowego stworzenia i nowej Jerozolimy (21,1-9).

Dokonamy obecnie zestawienia paralel pomiędzy obrazem Syjonu w Apokalipsie (łącznie z równoległym mu obrazem Jeruzalem czasów mesjańskich), a obrazem Syjonu w Liście do Hebrajczyków.

## Apokalipsa

## List do Hebrajczyków

ujrzałem  
na górze Syjon  
Góra Syjon jest tym samym co Miasto tętniące życiem Bożym,  
nową Jerozolimą,  
gdzie Bóg jest Panem swojego ludu. Jest to rzeczywistość eschatologiczna w sensie szerszym, istniejąca już w obecnym eonie, ale dążąca do ściśle niebieskiej Jerozolimy.

przystąpiliście  
do góry Syjon,

do miasta Boga żyjącego,  
do Jeruzalem niebieskiego,

gdzie ludzie nazwani synami Boga osiągną swe dziedzictwo. Na górze Syjon stoi Syn Boży, Baranek jakby zabity, pierworodny umarłych, żywy.

Jako kapłan — pośrednik  
swoją krwią

nabył Bogu lud i uczynił go królestwem-kapłanami. Krew Jego daje zwycięstwo tym, którzy w niej

pluczą swe szaty i wybielają je.

Z Barankiem stoi

sto czterdzieści cztery tysiące.

Są to pierwociny dla Boga

z każdego ludu, narodu i języka, lud święty przeznaczony do służby Bożej jako nienaganna ofiara.

Od początku zapisani w księdze życia Baranka, wykupieni z ziemi, na czołach mają wypisane imię Baranka i Jego Ojca, pieczęć Boga.

Towarzyszą Barankowi dokądkolwiek idzie, są dziewicami, nie ma w ich ustach kłamstwa. Walczą oni na ziemi, mają na niej królować, w tej walce wykazują swą wierność.

Jest to zapowiadana przez proroków Reszta Izraela zgromadzona wokół Chrystusa — Reszty par excellence. Zgromadzeni na Syjonie zachowują wspólnotę z mieszkańcami nieba,

miriadami anielskimi

Wraz z niebem i jego

uroczystym zgromadzeniem

śpiewają oni pochwalną pieśń dla Boga. Jest to pieśń nowa, eschatologiczna pieśń ocalonych przez Boga. Trwa bowiem atak sił wrogich, ale one nie zwyciężą tych, którzy są Boga. Same muszą ulec przed sądem Bożym, który nadechodzi.

Bóg już sądzi i wszystko podlega Jego sądowi. Wszystkie sądy, dokonywane się już w doczesności, zmierzają do sądu ostatecznego, tak jak cała rzeczywistość obecnego eonu zmierza do eonu ściśle eschatologicznego.

Ci, którzy umierają w Panu już teraz są błogosławieni, bo w zgromadzeniu zebranym na sąd Boży zaświadczyli o Bogu i odpoczywają po swych trudach.

Dokonane zestawienie przekonuje nas, że bogata rzeczywistość chrześcijaństwa została przedstawiona jako Syjon nowego przymierza. Jest to wspólna dana teologii Nowego Testamentu, skoro dwa różne pisma mówią o tym samym.

Autor Listu do Hebrajczyków z właściwą sobie zdolnością zwartej syntezy wyliczył elementy rzeczywistości określonej mianem Syjonu w jednym zdaniu, w postaci siedmioczłonowej jakby definicji. Te same i wszystkie elementy odnajdujemy w Apokalipsie, gdzie potraktowane są o wiele szerzej.

W Apokalipsie Apostoł ujrzał Syjon w swej wizji. Wizja jest czymś co przychodzi do widzącego. W Liście do Hebrajczyków chrześcijanie przystępują do Syjonu. Przystępują oni również do Jerozolimy niebieskiej i do uroczystego zgromadzenia aniołów. W Apokalipsie natomiast Jerozolima zstępuje z nieba od Boga (21,10). Potężny głos jakby mnogich wód (14,2) Apostoł słyszy także z nieba. Ten to głos, preradzający się w nową pieśń wykupionych z ziemi, jest jakby przystąpieniem świata anielskiego ku ludziom. Nieba ku ziemi. W Liście do Hebrajczyków pierworodni są zapisani w niebie, imiona ich przeszły do nieba. W Apokalipsie mamy księgę życia Baranka, ale niebieski zapis jest umieszczony na czołach. Znow rzeczywistość niebieska schodzi na ziemię.

do Jezusa

pośrednika przymierza,  
do krwi

pokrapiającej i wołają-  
cej

do zgromadzenia

pierworodnych

zapisanych w niebio-  
sach,

do niezliczonej liczby  
aniołów,  
na uroczyste zebranie,

do Boga Sędziego wszy-  
stkich,

do duchów sprawiedli-  
wych,

które doszły do celu.

Te dwa kierunki, których przeciwieństwo na podstawie wyżej powiedzianego jest oczywiste, nie są czymś dziwnym, jeżeli na obraz Syjonu w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków popatrzymy na tle całych pism.

Obaj autorowie korzystają z tej samej idei, która rzeczywistość chrześcijaństwa przedstawiała jako Syjon. Idea ta wyrosła na gruncie Starego Testamentu i jest wspólną własnością teologii Nowego Testamentu, ale tę wspólną własność każdy z autorów wkomponuje w całość swego dzieła.

List do Hebrajczyków podaje nam teologię wniebowstąpienia Chrystusa. Chrystus jak Mojżesz wyprowadza lud nowego przymierza i idzie na jego czele. Jak Jozue Chrystus wprowadza lud Boży do odpoczynku, ale odpoczynku prawdziwego. Lud Boży jest więc ludem wędrującym ku prawdziwemu odpoczynkowi w niebie, ku niebu. Ten kierunek ku niebu jest kierunkiem teologii Listu i on uwydatnił się w rozważanych wyżej sytuacjach. Chrześcijanin przystępuje do rzeczywistości, która z natury swej jest niebieska.

Natomiast teologia Apokalipsy to teologia typowo Janowa. Mówi o przychodzącym Chrystusie, Który jest, Który był i Który przychodzi (1,8). Chrystus przychodzący jeszcze nie w ostatecznej paruzji, ale stale schodzący ku obecnemu eonowi<sup>8</sup>, aby w nim realizować eon eschatologiczny. Dlatego w tej teologii rzeczywistość chrześcijaństwa, to zejście nieba na ziemię. To jest kierunek teologii Apokalipsy.

Prześledziwszy zatem wspólny obraz Syjonu nowego przymierza, jaki znajdujemy w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków, podkreślając w zakończeniu dostosowanie tego obrazu do specyficznych kierunków występujących w teologicznych wizjach obu autorów.

#### CONCEPTUM SIONIS IN APOCALYPSI ET IN EPISTOLA AD HEBRAEOS SUMMARIUM

Hoc in articulo conceptio christianitatis tamquam Sionis Novi Foederis communis Apocalypsi et Epistolae ad Hebraeos exquiritur. In his duobus tantum libris Novi Testamenti terminus „Sion” non quoad citatus articulus ex textu Veteris Testamenti sed immediate ab auctore applicatus accidit (Ap 14,1; Hbr 12,22).

Contextus versiculi Ap 14,1 pariter ac Hbr 12,22-24 realitatem Sionis Novi Foederis ostendunt. In Epistola ad Hebraeos quasi septenatim definitio Sionis datur. Omnia elementa concepti Sionis ab Auctore Epistolae ad Hebraeos enumerata in Apocalypsi inveniuntur.

Comparatio contextus Ap 14,1 et Ap 21,9-22,15 illos locos parallellos esse constat. Cuius comparationis parte in altera Civitas Jerusalem de caelo descendens exponitur. Quae Civitas caelestis quoad naturam in hac terra tempore eschatologico sensu latiore existit. Mons Sion et Civitas Jerusalem temporum *Massianicorum* una et eadem realitas se praebet. Quae realitas longe et late in Apocalypsi descripta breviter sed essentialiter in Epistola ad Hebraeos disposita comparate producitur. Quare conclusione exponitur: a matura Novi Testamenti theologia abundans christianitatis realitas Sion Novi Foederis appellari. Cuius doctrinam communem Auctor Epistolae ad Hebraeos et sanctus Joannes testimonium offerunt. Ambo Veteris Testamenti sensum consequuntur singuli autem vario modo.

Epistolae ad Hebraeos theologia Christi in caelum ascensionem exponitur, similiter christiani etiam in caelum accessunt, Apocalypseos visione theologica caelestia in terram descendunt. Quae itaque itinera repercussionem in Sionis visione communi reponunt.

<sup>8</sup> Por. B. Vawter: *Johannine theology. The Jerome Biblical Commentary*. 2. s. 837.

ŚREDNIOWIECZNE TABERNAKULUM ŚCIENNE  
W KOŚCIELE ŚW. JAKUBA W OLSZTYNIE

Utrata funkcji właściwej dla danego dzieła sztuki oznacza zazwyczaj początek procesu jego niszczenia, jeśli nie istnieje możliwość dostosowania go do nowych potrzeb. Za przykład typowy można uznać średniowieczne tabernakula, które zostały wyparte przez tabernakula ołtarzowe. Wśród dużej liczby tabernakulów średniowiecznych znaczną grupę stanowiły tabernakula ściennne, które umieszczano w specjalnie do tego celu wykuwanych niszach ściennych<sup>1</sup>. Na terenie Warmii do naszych czasów przetrwały jedynie nieliczne ślady ich istnienia (np. w Dobrym Mieście, Radostowie i inne). W tym stanie rzeczy szczególnie cennym obiektem jest tabernakulum ścienne w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Jak dotąd, jest ono jedynym w całości zachowanym zabytkiem tego typu na Warmii. Jednak i ono przez długie lata pozostaje w ukryciu wskutek zasłonięcia go blaszanymi drzwiczkami, które upodobniono do otaczającej ściany przez pokrycie malowidłem imitującym cegłę. Rezultat jest taki, że nawet z bliskiej odległości trudno się domyślić jego istnienia. Na ogół docierali do niego tylko inwentaryzatorzy zabytków, jednakże ich wzmianki są zbyt zwięzłe i mało dostępne<sup>2</sup>. Niniejszy komunikat ma na celu podanie dokładnego opisu i zwrócenie uwagi na niektóre choćby zagadnienia z nim związane.

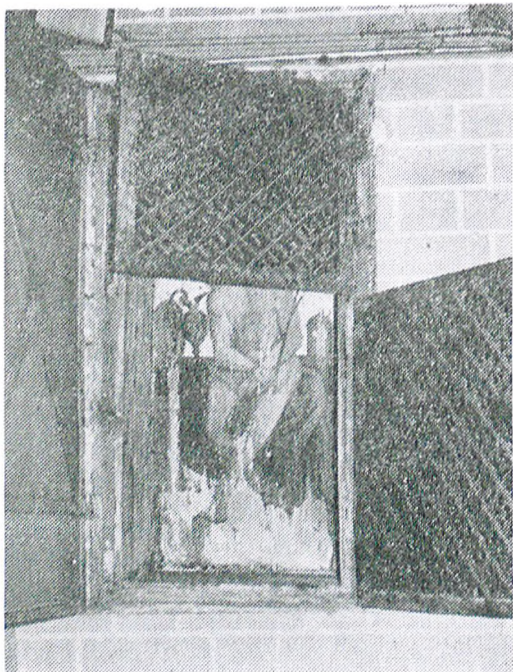
Tabernakulum ścienne w kościele św. Jakuba w Olsztynie posiada kształt prostopadłościenną niszy o szerokości 69 cm, wysokości 134 cm i głębokości 45 cm. Niszę wykuto w murze ściany wschodniej, obok ołtarza głównego, po stronie ewangelii.

Otwór niszy wypełnia żelazna krata, będąca sama w sobie cennym zabytkiem gotyckiego kowalstwa artystycznego. Wykonano ją jako dwuczęściową, o czym zapewne zdecydowały duże rozmiary otworu niszy. Część dolna jest większa (64×78 cm)

<sup>1</sup> Ks. Bp J. Obłąk: Życie eucharystyczne na Warmii. *Studia Warmińskie* 1969 t. VI s. 6.

<sup>2</sup> A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen. Das Ermland. H. IV. Königsberg 1894 s. 13. C. Wunsch: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Allenstein. Königsberg 1933 s. 84. G. Dehio, E. Gall: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Preussens. München—Berlin 1952 s. 248. J. Piskorska: Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r. *Studia Warmińskie* 1973 t. X s. 474.

i umocowana na trzech zawiasach, a górna, mniejsza (64×54 cm), umocowana na dwóch zawiasach. Obydwie części są zaopatrzone w oddzielne zamki roboty kowalskiej, umocowane do kraty po stronie wewnętrznej. Rombowy układ kraty został wykonany z prętów graniastych techniką przewlekania. Końcówki prętów są spłaszczony i wpuszczone w ramę z płaskowników, z którą są połączone za pomocą nitów. Nity narożne różnią się od pozostałych dużą średnicą główek i stanowią jakby ozdobę plastyczną narożników kraty. Prześwity otworów rombowych wypełniono ozdobnymi rozetkami i przytwierdzono do prętów skłapywanymi pierścieniami, tzw. huncikami. Rama kraty (od czoła) była ozdobiona polichromią w formie pojedynczego szlaku biegnącego, podobnego do splotów grubej spirali. Gęsta siatka druciana, umocowana po stronie wewnętrznej, jest dodatkiem późniejszym i będzie usunięta w czasie prac konserwatorskich<sup>3</sup>. Poza niewielkimi uszkodzeniami zawiasów i zamków stan zacho-



Fot. A. Szocik

Tabernakulum ścienna w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Widok ogólny. Stan przed konserwacją.

wania kraty jest dobry. Zestawiając kratę olsztyńską z innymi znanymi zabytkami<sup>4</sup>, można śmiało mówić o jej dużych walorach artystycznych i zabytkowych. Być może brak jej tak wysokiego poziomu artystycznego, jak w czternastowiecznych kratkach toruńskich (z kościoła św. Jana) i pokrewnej im kracie gdańskiej<sup>5</sup>, ale tamte wykonano prostszą techniką, polegającą na łączeniu prętów na prosty zamek i nitowaniu na skrzyżowaniach<sup>6</sup>.

Po otwarciu kraty ukazuje się nisza ścienna, której tylną ścianę wyprawiono tynkiem, a pozostałe cztery boki wyłożono deskami dębowymi o grubości 5 do 6 cm. W tak przygotowaną niszę wmontowano trzyczęściowe malowidło wykonane techniką

<sup>3</sup> Prace konserwatorskie, obejmujące kratę i malowidła, rozpoczęto w kwietniu 1975 r.

<sup>4</sup> Por. B. Kopydłowski: *Polskie kowalstwo architektoniczne*. Warszawa 1958.

<sup>5</sup> Tamże, ilustr. 88—91.

<sup>6</sup> Tamże, s. 10.



temperową na podobrazu drewnianym<sup>7</sup>. Centralną częścią kompozycji malarskiej jest obraz wypełniający tylną ścianę (124×62 cm) z przedstawieniem Chrystusa jako Męża Boleści. Obnażony Chrystus, z białą przepaską na biodrach, siedzi na czerwonym płaszczu, który jest rozpostarty na przedniej części otwartego sarkofagu. Głowa

Fot. Z. Kowalski



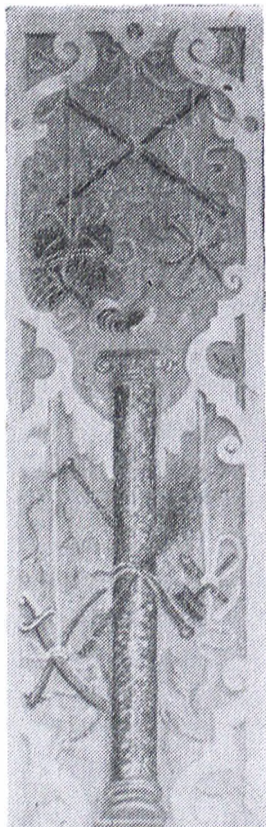
Tabernakulum, jw. Obraz Męża Boleści (53,5×124 cm). Stan przed konserwacją

w ciemniowej koronie jest pochylona w prawo i otoczona złotym nimbem, który zdobią ułożone w kształcie krzyża lilie andegaweńskie i stylizowany ornament na otoku. Oczy Chrystusa są półotwarte, a wzrok skierowany ku dołowi. Ramiona przylegają do tułowia, dłonie są skrzyżowane i związane sznurem, pomiędzy palce prawej ręki wetknięta jest trzcina. Nogi również są skrzyżowane, przy czym lewa jest mocno wysunięta do przodu, a prawa zgięta i cofnięta do tyłu. Twarz Chrystusa i cała jego postać nacechowane są spokojem i cichą zadumą; wrażenie to pozostaje pomimo tego, że dłonie, stopy i prawy bok mają krwawiące rany, a całe ciało ocieka licznymi kroplami krwi. Tło powyżej grobowca jest jednolicie złote. Na tym tle, poza plecami Chrystusa, umieszczono w układzie symetrycznym następujące atrybuty: krzyż dREW-

<sup>7</sup> Deska górna nie zachowała się, na desce dolnej nie znać śladów polichromii. W czasie konserwacji dorobiono deskę górną, wzorując się na ornamentach ścian bocznych.

niany z tabliczką i napisem *I.N.R.I.*, włócznię i kij z gąbką oraz cynowy dzban, misę i zapaloną latarnię. Uszkodzenia obrazu są znaczne, ale na szczęście nie niszczą czytelności kompozycji. Zupełnemu zniszczeniu uległa dolna część obrazu wraz z prawą stopą Chrystusa, znaczne ubytki mają również miejsce na twarzy i na wierzchu głowy oraz na poziomej belce krzyża i drzewcu włóczni.

Ściany boczne (124×39 cm) stanowią dopełnienie obrazu środkowego. Elementami składowymi kompozycji malowideł bocznych są liczne narzędzia Męki Pańskiej (*arma Christi*) w połączeniu z ornamentem okuciowym, ozdobnymi sznurami i gałązkami



Tabernakulum, jw. Ściany boczne. Stan po konserwacji.

oliwnymi. Obie ściany obramia malowany ornament okuciowy i to odmienny na każdej z nich. Poprzez otwory tego ornamentu są przewleczone sznury, które fantazyjnymi splotami rozchodzą się po całej powierzchni i wiążą poszczególne narzędzia Męki Pańskiej w jedną całość. Ośrodek kompozycyjny ściany lewej, zresztą bardzo zniszczonej, stanowi długi kij z gąbką i skrzyżowane z nim włócznia i drabina. Oprócz tego znajdują się tam dwie trzciny, obcęgi, srebrniki i kości do gry. Na osi ściany prawej, dość dobrze zachowanej, znajduje się kolumna zwieńczona kapitelem jońskim, na którym stoi kogut. Z innych narzędzi odnajdujemy tutaj koronę cierniową, dwa kije, dwie „zbrojne” rękawice, trzy gwoździe, bicz rzymski, pęk różeg i dwa młotki. Łącznie w całym malowidle mamy ponad dwadzieścia różnych narzędzi Męki Pańskiej.

Rozwój ikonografii Chrystusa Bolesnego (zwanego *Imago Pietatis*), jak też i przeznaczenie tego przedstawienia interesowały wielu historyków sztuki, czego dowodem

Im Herrn Jesu Christo gezeugt und beschriben hat/ dem gemeinen  
 Man Mattheum gut. Der Propheet solchs vordiden hat. Der heil. Marcum hat solchs gut. Was dir dard hat geschicht/



1. Der Johanne sich anhat/  
 Verstand im Laufe sich anhat/  
 Der Jünger er beruffen hat/  
 Er erzeuht Wunder manne hat.  
 2. Kall dem Jünger erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat.  
 3. Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat.  
 4. Durch die Jünger erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat.  
 5. Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat.  
 6. Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat/  
 Erzeuht erzeuht er hat.

Fot. A. Kuraczyk

Tabernakulum, jw. Druk z XVI w., użyty jako wykleina międzydeskowa. Powyższy arkusz (34×37 cm) jest najlepiej zachowanym fragmentem.

są liczne opracowania w językach obcych. Brak ich odpowiednika w literaturze polskiej został uzupełniony w znacznej mierze dopiero w ostatnich latach dzięki wnikliwym studiom T. Dobrzenieckiego<sup>8</sup>. Z dotychczasowych badań wynika, że u początków w pełni rozwiniętego przedstawienia Mąż Boleści znajdują się najprawdopodobniej dwie ikony wschodnie, a mianowicie ikona z krzyżem i ikona z grobem.



Tabernakulum, jw. Fragment kraty gotyckiej.

Miały one zastosowanie w liturgii Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku. Połączenie tych ikon sprawiło, że w jednym obrazie znalazły się atrybuty cierpienia i pogrzebu, to jest krzyż i grób, a następnie obraz zaczęto wzbogacać poprzez dodawanie coraz to innych narzędzi Męki Pańskiej<sup>9</sup>. Narzędzia te jeszcze bardziej uwydatniały rolę krzyża jako atrybutu umęczonego Chrystusa<sup>10</sup>. Pod względem treściowym *Imago Pietatis* łączy w sobie przeciwieństwa, gdyż jego zadaniem było ukazać bóstwo w cierpiącym po ludzku i umarłym Chrystusie. Rozwiązanie tego zadania „polegało na tym, aby przedstawić jego ciało wprawdzie jako martwe, ale mimo to zdolne do czegoś, co sprzeciwia się biologicznym i fizycznym prawom natury...”<sup>11</sup>. „Śmierć i życie rozgrywają się w dwóch płaszczyznach, a w dziełach sztuki są powiązane jedynie w celu obrazowego przedstawienia”<sup>12</sup>. Obraz w tabernakulum olsztyńskim odpowiada wszystkim wymogom w pełni rozwiniętego pod względem ikonograficznym i treściowym przedstawienia *Imago Pietatis*. Jednak nietrudno zauważyć, że

<sup>8</sup> T. Dobrzeniecki: *Imago Pietatis — jej treść i forma*. W: *Funkcja dzieła sztuki. Materiały Sesji Stow. Historyków Sztuki*. Szczecin, listopad 1970. Warszawa 1972 s. 73—92. Tenże: *Niektóre zagadnienia ikonografii Męża Boleści*. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie* 1971 t. XV, 1 s. 7—219.

<sup>9</sup> Tenże, *Niektóre zagadnienia*, jw. s. 85.

<sup>10</sup> Tamże, s. 82.

<sup>11</sup> Tamże, s. 66.

<sup>12</sup> Tamże, s. 69.

zawiera również elementy formalne i treściowe właściwe innym formułom ikonograficznym. Dotyczy to obecności w obrazie czerwonego płaszcza, związanych sznurem dłoni, trzciny w ręku, a także dzbana i misy. Te nowe elementy nawiązują do sceny *Ecce Homo* i do Sądu Piłata, a ściślej do umycia rąk przez Piłata po wydaniu wyroku śmierci<sup>13</sup>.

Oddzielnym zagadnieniem jest przeznaczenie kultowe omawianego obrazu. Jak dla innych obrazów Męza Boleści, tak i dla zabytku olsztyńskiego szczególnie ważne jest następujące twierdzenie: „Przedstawienie pierwotnie nie było obrazem pasywnym, podkreślało raczej zwycięstwo nad cierpieniem niż samo cierpienie, od początku miało charakter wyłącznie eucharystyczny”<sup>14</sup>. Tabernakulum przez całe średniowiecze uważano za *novum sepulcrum Christi*, a wizerunek Męza Boleści znajdował się niejednokrotnie na drzewczkach tabernakulum lub bezpośrednio nad nim jako malowidło ścienne<sup>15</sup>. Do najcenniejszych przykładów bogatej ikonograficznie oprawy malarzkiej tabernakulum ściennego należy m.in. polichromia w kościele w Pogorzeli na Śląsku<sup>16</sup>. W Bizancjum *Imago Pietatis* było obrazem przeznaczonym do pełnienia bezpośredniej funkcji podczas sprawowania obrzędów liturgicznych, natomiast Zachód „nie posiadał takich założeń, widział on ten temat jako patetyczny wyraz cierpienia Chrystusa i pozwolił sobie dowolnie zamienić go w środek dydaktyczny, pobudzający dewocję”<sup>17</sup>. Wyrażało się to na przykład w ten sposób, że Chrystus bywał przedstawiany jako okazujący swoje rany, albo jako wyjmujący hostie z rany przebitego boku<sup>18</sup>. W świetle powyższych rozważań widać wyraźnie, iż zabytek olsztyński przynależy do licznej grupy przedstawień Męza Boleści, posiadając przy tym pewne szczegóły formalne, różniące go od innych obrazów. Funkcja, którą pełnił z racji swego przeznaczenia, uwydatnia charakter eucharystyczny tego przedstawienia.

Po wyjęciu malowideł z wnętrza tabernakulum w celu poddania ich zabiegom konserwatorskim okazało się, że dębowa wykładzina ścian bocznych była wyklejona arkuszami papieru ułożonego w dwie warstwy. Pierwszą stanowią arkusze z odbitymi na nich herbami jezuickimi w kolorze czarnym. Z drugiej warstwy, znacznie ciekawszej, zachowały się tylko szczątki arkuszy jednostronnie drukowanych. Każdy z nich posiadał format około 34×37 cm i zawierał po trzy ilustracje drzeworytnicze ujęte wspólną bordiurą oraz krótkie teksty u dołu strony. Z zachowanych fragmentów wynika, że bordiura i obraz środkowy z Chrystusem Zmartwychwstałym są elementami powtarzającymi się — jeśli nie na wszystkich to przynajmniej na kilku stronach. Zmieniają się tylko dwie ilustracje boczne o charakterze alegorycznym i symbolicznym. Numery na drzeworytach mają swoje odpowiedniki w tekście poniżej ilustracji. Objasnienia mają formę rymowanych czterowerszy w języku niemieckim. Treść zachowanych fragmentów najwyraźniej dotyczy nauki zawartej w poszczególnych Ewangeliach. Odbitki drzeworytnicze, to jest ilustracje i bordiury, były ręcznie malowane farbą w kilku kolorach (niebieski, zielony, żółty, pomarańczowy i brązowy). Próby określenia rodzaju i pochodzenia tych druków na razie nie dały rezultatu. Początkowo wydawało się, że mogą to być relikty książek blokowych, co byłoby swoistym unikatem<sup>19</sup>. Hipoteza taka mogłaby być brana pod uwagę, gdyby druk ksylograficzny trwał obok druku zwykłego, ale tak nie było. O czasie powstania znalezionych fragmentów decydują szczegóły formalne drzeworytów, a zwłaszcza forma

<sup>13</sup> A. Boetticher, jw. s. 13 dla omawianego obrazu przyjmuje nazwę *Ecce Homo*.

<sup>14</sup> T. Dobrzeńiecki, Niektóre zagadnienia, jw. s. 69.

<sup>15</sup> Tamże, s. 199.

<sup>16</sup> Tamże, s. 202.

<sup>17</sup> Tamże, s. 89—90.

<sup>18</sup> Tenże, *Imago Pietatis*, jw. s. 81 n.

<sup>19</sup> Por. S. Dahl: *Dzieje książki*. Wrocław 1965 s. 117—119.

bordiury, złożonej z bogatego zestawu ornamentyki renesansowo-manierystyecznej. Niezależnie od tego, co kryje się w samych drukach, stają się one pomocne przy datowaniu obrazu Męza Bolesci. Nie mógł on powstać wcześniej jak w drugiej połowie XVI wieku. Nie byłoby powodów do przesuwania tej daty na początek następnego stulecia, gdyby nie dotychczasowe przekonanie, że obraz do tabernakulum wykonano dopiero pomiędzy 1609 a 1623 rokiem<sup>20</sup>. W tym okresie bowiem miała mieć miejsce restauracja tabernakulum ściennego, wykonanego — zdaniem jednego z autorów — w latach 1530—1540<sup>21</sup>. O ile taka restauracja rzeczywiście miała miejsce, to można przypuszczać, że miało to związek z decyzją Synodu Warmińskiego, który w roku 1610 usilnie zalecał przenoszenie Najświętszego Sakramentu na ołtarz główny<sup>22</sup>. Być może, że w kościele św. Jakuba zdecydowano się raczej na upiększenie istniejącego niż na fundowanie nowego tabernakulum. Prawdopodobnie jeszcze około roku 1700 ołtarz główny w kościele św. Jakuba nie posiadał tabernakulum i Najświętszy Sakrament przechowywano po dawnemu<sup>23</sup>. Wiadomo też, że tabernakulum ścienne było dobrze zabezpieczone, bowiem zamykano je czterema kluczami<sup>24</sup>. Natomiast w obecnym stanie zachowania jest tylko krata z dwoma zamkami. Otóż jeszcze w 1925 r. miejsce obecnej osłony zajmowały drewniane drzewiczki, w których zapewne znajdowały się dwa inne zamki<sup>25</sup>.

#### DER MITTELALTERLICHE WANDTABERNAKEL IN DER ST. JAKOBSKIRCHE IN OLSZTYN

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die mittelalterlichen Tabernakel, die man hier und da noch antreffen kann, gehören heute schon zu den Seltenheiten. Im Ermland finden sich im allgemeinen davon nur wenige Überreste. Unter diesen Umständen ist dem Wandtabernakel in der St. Jakobskirche in Olsztyn (Allenstein) ein besonders grosser Wert zuzuschreiben. Neben dem Hochaltar in der Mauer an der Westwand befindet sich eine Wandnische von ausnahmsweise grossen Ausmassen (69×134×45 cm). Die Nische schliesst ein zweiteiliges Gitterwerk, eine wertvolle, gotische Kunstschmiedearbeit aus den Jahren 1530—40. In der rhombischen Anordnung des Gitterwerks ist die Einfädungstechnik von vierkantigen Metallstäben angewandt worden. Wahrscheinlich wurde der Tabernakel im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts restauriert und bei dieser Gelegenheit sein Innenraum mit Malereien in Temperafarbertechnik auf Holz ausgestattet. Das Bild auf der hinteren Wand stellt Christus als Schmerzensmann (*Imago pietatis*) auf dem Rand eines offenen Grabmals sitzend dar. Die beiden Seitenwände, auf denen über 20 Marterwerkzeuge Christi (*Arma Christi*) abgebildet sind, ergänzen das Mittelbild. Vom ikonographischen und inhaltlichen Gesichtspunkt aus entsprechen die Gemälde vollkommen der Ausschmückung, die dem Innenraum eines Tabernakels zukommt, da die Darstellung des Schmerzensmannes bekanntlich vor allem eine eucharistische Bedeutung hat. Dieses Kunstdenkmal ist verhältnismässig gut erhalten, und die früheren Beschädigungen sind während der Konservierung beseitigt worden. Leider hat sich das Holztürchen, das das Gitterwerk und den ganzen Innenraum des Tabernakels abschirmte, nicht erhalten. Beim Herausnehmen der Gemälde hat sich herausgestellt, dass die hölzerne Wandbekleidung der Nische mit Papierbögen von Altdrucken, die mit Holzschnitten geschmückt waren, ausgeklebt war.

<sup>20</sup> C. Wunsch, jw. s. 84. G. Dehio, E. Gall, jw. s. 248.

<sup>21</sup> G. Dehio, E. Gall, jw.

<sup>22</sup> J. Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, München 1924 t. II s. 593: „Sacrosanctum eucharistiae sacramentum teneatur in tabernaculo competenti super altare majus, si et in quantum possibile est et in quantum commode fieri potest” — takie jest brzmienie decyzji Synodu w odpisie J. Brauna.

<sup>23</sup> Funk: Geschichte der St. Jakobi-Kirche in Allenstein. Allenstein 1925 s. 15.

<sup>24</sup> Ks. Bp J. Oślak, jw. s. 7.

<sup>25</sup> Funk, jw.

WIARA W RZECZYWISTĄ OBECNOŚĆ CHRYSZTUSA PANA W NAJSW.  
SAKRAMENCIE OLTARZA W ŚWIETLE CUDÓW EUCHARYSTYCZNYCH  
ZAWARTYCH W RĘKOPISACH XIII W. Z OPACTW CYSTERSKICH  
W PARADYŻU I PELPLINIE

Treść: Wstęp. — I. Analiza cudów eucharystycznych rękopisu Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu nr 156. — II. Analiza cudów eucharystycznych rękopisu Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie nr 17(27). — III. Synteza historyczno-dogmatyczna. 1. Realizm metaboliczny. 2. Symbolizm realistyczny. 3. Porównanie poglądów dotyczących Eucharystii, zawartych w rękopisie paradyskim i pelplińskim. 4. Poglądy obu rękopisów na tle ówczesnych kierunków teologicznych. — Zakończenie. — *Summarium*.

## WSTĘP

Po Soborze Watykańskim II wykład dogmatyczny zawiera część historyczną, która jest konieczna dla zrozumienia prawdy objawionej<sup>1</sup>. Przedstawia ona rozwój danej prawdy objawionej i zwie się historią dogmatów, ponieważ prawda wiary, wyznawana przez społeczność chrześcijańską w ciągu wieków, jest podawana przez Kościół nauczający i wyjaśniona możliwie jak najdostępniej dla umysłowości ludzkiej.

Każda prawda wiary zanim została oficjalnie określona jako dogmat, przechodziła ewolucję co do wyjaśniania zawartej w niej treści dogmatycznej. Stąd konieczną rzeczą jest badanie prawd wiary w ich kontekście historycznym.

Ponieważ współczesna teologia zwraca szczególną uwagę na aspekt społeczny i psychologiczny w ukazywaniu Boga, objawiającego się ludzkości w swoim Odwiecznym Słowie, to należy te dociekania naukowe poszerzyć o historię wieków poprzednich. Dlatego zadaniem niniejszego opracowania jest przedstawienie wiary w dogmat rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii w świetle cudów eucharystycznych zawartych w rękopisach trzynastowiecznych z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie.

Zagadnienie historyczności i sposób wyjaśniania cudów eucharystycznych przedstawił bardzo szczegółowo P. Browe SJ w swojej pracy doktorskiej, zatytułowanej *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, wydanej we Wrocławiu w 1938 roku<sup>2</sup>. Dlatego kwestia historyczności i autorstwa poszczególnych opowiadań nie będzie w niniejszej pracy omawiana.

Rzeczywista obecność Pana Jezusa w Eucharystii wynika ze słów Chrystusa Pana wypowiedzianych podczas Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje... To jest Krew moja... To czyńcie na moją pamiątkę”<sup>3</sup>, powtarzanych przez kapłana podczas ofiary Mszy św.

Chrześcijańska starożytność od razu zaczęła wierzyć w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Lecz dopiero w XVI w. Sobór Trydencki określił dogmat o przeistoczeniu i rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, że w Naj-

<sup>1</sup> Praca napisana pod kierunkiem ks. bpa Juliana Wojtkowskiego. Przyjęta jako magisterska przez Wydział Teologiczny KUL.

<sup>2</sup> Rozdział: „Die scholastische Theorie der Verwandlungswunder” (s. 184—202).

<sup>3</sup> Por.: Mt 26, 26—28.

świętszym Sakramencie zawarte jest „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie ciało i krew wraz z duszą i bóstwem Pana Naszego Jezusa Chrystusa”<sup>4</sup>.

Celowe jest więc zbadanie, jak przedstawia się wiara w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii w wieku XIII u prostych mnichów Zakonu Cysterskiego, jaki mianowicie przedstawia stopień rozwoju i wyjaśnienia.

Wiara ludzi w rękopisach cysterskich, które stanowią materiał źródłowy niniejszego opracowania, przejawia się w tzw. „cudach eucharystycznych”. Sposób myślenia pierwszych wieków chrześcijaństwa, jak i średniowiecza, był więcej obrazowy a prosty. Ludzie byli skłonni wyznawać prawdy, zawarte w „cudownych” opisach, czy nabożnych opowiadaniach, przekazywanych następnym pokoleniom przez ujmujących kaznodziei i nauczycieli. Tych opowiadań i „cudownych” opisów, które ludzie sobie opowiadali i dzięki którym umacniali swoją wiarę, było bardzo dużo. Na kartach wielu rękopisów, które dotrwały do naszych czasów, można znaleźć bardzo dużo tychże opowiadań czy legendarnych zdarzeń<sup>5</sup>.

Zagadnienie wiary ludzi minionych wieków w podstawowe dogmaty eucharystyczne stawia do rozwiązania istotny problem teologiczny, a mianowicie: czy „cuda eucharystyczne”, zawarte w rękopisach o sygnaturze ms 156 i 17(27), będących materiałem źródłowym, są bliższe realizmu metabolicznego św. Ambrożego, czy symbolizmowi realistycznego św. Augustyna.

W badaniu rozwoju historii dogmatów o przeistoczeniu i rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii można wyraźnie spostrzec dwa podstawowe kierunki, tzn. realizm metaboliczny i symbolizm realistyczny, które są jak najbardziej ortodoksyjne i tłumaczą te dwie istotne prawdy eucharystyczne.

Aby rozważania osadzić ściślej w kontekście historycznym, należy najpierw podać krótką charakterystykę źródeł. Opis poszczególnych rękopisów wykonano w następującej kolejności: najpierw rękopis opactwa w Paradyżu, potem rękopis opactwa w Pelplinie.

Manuskrypt nr 156<sup>6</sup>, będący obecnie własnością Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu jest jednym z wielu rękopisów cysterskich, które dotrwały do obecnych czasów. Jest to pergaminowy kodeks, liczący 162 karty napisane różną treścią przez wiele rąk w wieku XIII<sup>7</sup>, pochodzący z opactwa cysterskiego w Paradyżu (Gościkowo, diecezja gorzowska). Większość część księgi (k. 1—120) zajmuje zbiór czytań nabożnych Engelharda z Langheim, wykonany dla ksieni i mniszek opactwa cysterek w Wechterswinckel. Nie jest to oryginał, lecz kopia, której obecność w Paradyżu jest poświadczona dopiero na przełomie wieku XIII i XIV w formie wpisu nazwy miejscowości nad razurą<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> H. Denzinger — A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum*. Editio XXXII. Friburgi Br. 1963. (= DS). Patrz: DS 1636, 1651. Por.: A. Michel: *Les decretis du concile de Trente*. Paris 1938. W. Granat: *Sakramenty św. Część I. Sakramenty w ogólności. Eucharystia*. Lublin 1961 s. 187.

<sup>5</sup> Peter Browe: *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslau 1938 s. 47 n.

<sup>6</sup> Biblioteka Narodowa w Warszawie posiada mikrofilm rękopisu. Sygnatura: MF 3763.

<sup>7</sup> Opis historyczny rękopisów: ms 156 i 17(27) wzięto ze studium bpa J. Wojtkowskiego: *Maryjne lektury monastyczne. Studia Warmińskie* 1968 r. t. V s. 276 n.

<sup>8</sup> Bp J. Wojtkowski podaje przypuszczenie naukowe, dotyczące własności rękopisu nr 156. Na podstawie innych dokumentów, zamieszczonych w ms 156 przypuszcza, że rękopis ten był początkowo własnością opactwa Ebrach, od którego opactwo paradyjskie było uzależnione. Widoczne to jest na wykresie genealogii poszczególnych opactw, opracowanym na podstawie *Lexikon für Theologie und Kirche*, wydanie 1 i 2 (LThK 1 i 2). Zob.: J. Wojtkowski, jw. s. 277.



Engelhard z Langheim był mnichem opactwa Langheim (1132—1133)<sup>9</sup>, ufundowanego przez św. Ottona z Bambergu. Opactwo cysterek w Wechterswinckel (przed 1144), dla którego Engelhard dedykował swój zbiór czytań nabożnych, było związane z opactwem Langheim. Opactwo w Wechterswinckel było uzależnione od opactwa Ebrach (1127), z którego powstało opactwo Langheim, gdzie był mnichem Engelhard. Z powodu wzajemnego powiązania i niejako wspólnego pochodzenia, można przypuszczać, wynika dedykacja niniejszego zbioru czytań nabożnych. Życiorys autora interesującego zbioru, zawartego w ms 156, jest nieznyany. Engelhard jest postacią tajemniczą, nie mniej jednak bardzo ciekawą i piękną. Był najpierw opatem w zakonie benedyktynów na terenie Austrii. Zrzekł się tej godności i wstąpił jako prosty mnich do opactwa cystersów w Langheim. Pamięć o nim dotrwała do naszych czasów tylko dlatego, że zajmował się pisarstwem i zyskał poczytność dzięki pięknemu językowi, ciekawej treści, zdrowej nauce i żarliwej pobożności<sup>10</sup>.

Zbiór czytań, dedykowanych cysterkom w Wechterswinckel, jest zestawieniem różnych opowiadań nabożnych, przeważnie zasłyszanych i spisanych. Tylko dwa opowiadania uchodzą za utwory oryginalne Engelharda: żywot nowicjusza, brata Józefa z Schönau<sup>11</sup> oraz żywot bł. Mechtyldy Andechs z Edelstetten.

Utwory wchodzące w skład ms. 156:

Zbiór Engelharda z Langheim:

1. k. 1<sup>v</sup>—26<sup>v</sup> Modlitwa na cześć świętej Maryi<sup>12</sup>.
  2. k. 27—35 Ewangelia pseudo-Mateusza: Księga o pochodzeniu Najświętszej Maryi Panny i dzieciństwie Zbawiciela.
  3. k. 45—37 List Gerhoha z Reichersberg do mniszek o czytaniach na Wniebowzięcie *Hodierna festivitas*.
  4. k. 37—48 Kazanie o Wniebowzięciu tzw. Anonima z Reichenau.
  5. k. 1<sup>v</sup>, 49—74<sup>v</sup>, 78—95, 96—97<sup>v</sup>, 117<sup>v</sup>—119 Cuda.
  6. k. 74—78 Żywot brata Józefa z Schönau.
  7. k. 95—96, 97<sup>v</sup>—117<sup>v</sup> Żywot bł. Mechtyldy Andechs, ksieni w Edelstetten.
- Poezje i modlitwy maryjne:
- k. 1, 35, 48, 94, 119, 119<sup>v</sup>, 119<sup>v</sup>—120, 120<sup>v</sup>.
  - k. 121—123 O moczu.
  - k. 123<sup>v</sup>—125<sup>v</sup> Jan Damasceński: Aforyzmy.
  - k. 125<sup>v</sup>—132<sup>v</sup> Alberyk de Zachariis: Aforyzmy hipokratesowe.
  - k. 133—137<sup>v</sup> Wiersz Egidiusza o pulsie.
  - k. 138—161 Św. Bernard z Clairvaux: O dwunastu stopniach pokory.
  - k. 161—162<sup>v</sup> Św. Bernard z Clairvaux: List do kanoników w Lyonie o poczęciu chwalebnej Maryi Panny<sup>13</sup>.

Manuskrypt nr 17(27)<sup>14</sup> jest własnością Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie. Jest to rękopis pergaminowy z XIII wieku, napisany w języku łaciń-

<sup>9</sup> Cyfry podane w nawiasach obok miejscowości są datami założenia danego opactwa.

<sup>10</sup> Krótkie notatki biograficzne zostały wzięte z obu wydań LThK III(1931)681 i III(1959)878.

<sup>11</sup> Opactwo Schönau zostało założone w 1142 r. Pośrednio opactwo Schönau wywodzi się od opactwa Clairvaux (1115), a bezpośrednio od opactwa Eberbach (1135). Opactwo było również uzależnione od opactwa Ebrach, podobnie jak opactwo w Wechterswinckel.

<sup>12</sup> Oprócz głównego utworu: „Oratio cum laude sancte MARIE”, na tych samych kartach są inne drobne utwory, których tytuły są niejako streszczeniem zawartej w nich treści.

<sup>13</sup> Jest to tylko część tego listu. Zob.: PL 182, 332—336.

<sup>14</sup> Biblioteka Narodowa w Warszawie posiada mikrofilm tego rękopisu o sygnaturze Mf 19865.

skim. Pochodzi on z opactwa cysterskiego, które znajdowało się w tym samym mieście, Pelplinie<sup>15</sup>. Z inskrypcji, zamieszczonej na początku rękopisu wynika, że jest to zbiór lektur nabożnych, opisujących różnego rodzaju cuda i zalecanych do częstego czytania<sup>16</sup>. Treść inskrypcji brzmi następująco: „Księga Świętej Maryi Dziewicy w Pelplinie niech będzie częściej czytana na konferencjach, jest bowiem pełna świadectw cnót i przykładów z życia świętych, Bóg niech będzie mnie grzesznikowi łaskawy”<sup>17</sup>.

Pierwszą lekturą, zamieszczoną w tym rękopisie, są „Cuda błogosławionej i pełnej chwały Maryi dziewicy”. Cuda te są dość liczne i obszernie, bo zajmują 40 kart rękopisu<sup>18</sup>. Oprócz cudów maryjnych ms 17(27) zawiera również tzw. cuda eucharystyczne i inne, zdziałane za wstawiennictwem świętych.

Ogółem 74 opowiadania mówią o cudach ściśle maryjnych, jeden cud odnosi się do Trójcy św., 14 do Eucharystii, a 25 pozostałych to różne relacje budujące.

Utwory wchodzące w skład ms 17(27):

1. k. 1<sup>vc</sup>—40<sup>vd</sup> Cuda błogosławionej i pełnej chwały Maryi zawsze dziewicy.
2. k. 40<sup>vd</sup>—106<sup>b</sup> *Liber scintillarum*, 185<sup>a-b</sup> (*registrum*).
3. k. 106<sup>vc</sup>—165<sup>a</sup> Piotr Opat z Cluny: Księgi widzeń.
4. k. 165<sup>a</sup>—168<sup>a</sup> Marcin Biskup: Formuła życia uczciwego.
5. k. 168<sup>a</sup>—170<sup>vd</sup> Powtórzona męka Pana naszego Jezusa chrystusa.
6. k. 171<sup>a</sup>—184<sup>b</sup> Zywot błogosławionej Elżbiety.

W obu rękopisach występują następujące cuda eucharystyczne:

A. Rękopis poznański nr 156<sup>19</sup>:

1. k. 1<sup>v</sup> O Ciele Pańskim<sup>20</sup>.
2. k. 49<sup>v</sup> O Sakramencie Ołtarza.

<sup>15</sup> Cysterskie opactwo w Pelplinie zostało założone w roku 1276. Początkowo było ono w Pogódkach, gdzie zostało założone w 1258 r. W swojej genealogii opactwo pelplińskie jest spokrewnione z opactwem paradyskim, ponieważ oba wywodzą się z opactwa Camp (1123).

<sup>16</sup> Inskrypcja ta jest powtórzona po raz drugi w tym samym kodeksie i znajduje się na k. 170<sup>vd</sup>.

<sup>17</sup> „Liber sancte MARIE virginis in polpelin. Sepius ad collationes legatur, est enim plenus virtutum documentis et sanctorum exemplis. Deus esto michi peccatori propicius”.

<sup>18</sup> k. 1<sup>vd</sup>—40<sup>vd</sup>: „Miracula beate et gloriose semper virginis MARIE” zajmują 157 kolumn.

<sup>19</sup> Rękopis poznański nr 156 zawiera ogółem opis 39 cudów: a. 7 cudów eucharystycznych (1, 2, 3, 4, 5, 6, 38), b. 12 cudów maryjnych (8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 34, 35, 36, 39), c. varia (21 cudów pozostałych).

<sup>20</sup> 1. „DE CORPORE DOMINI. Tota colonia testis est rei quam narro >< et donis dei ad necessitatem concessis abutuntur insuperbiam” (k. 1<sup>v</sup>).

2. „DE SACRAMENTIS ALTARIS. Sacramentum altaris fundamentum est operis >< atque inspectantibus ea specie qua creduntur exhibita” (k. 49<sup>v</sup>—50).

3. „DE EO QUI PER UISUM EDOCTUS EST DE SACRAMENTIS. Nam presbiter apud nos hic temptatus >< et beatus in morte dormiens nunc et requiescens in pace” (k. 50).

4. „QUOD SANGUIS CHRISTI IN PROPRIA SPECIE APUD NOS UISUS EST. Supersunt hodie qui cum sanguinem domini ministrarent communicantibus >< ut uidenti panem et uinum in summendo blandiatur species credenti carnem et sanguinem opituletur fides” (k. 50).

5. „DE EO QUI SANCTAM MARIAM IN ALTARE UIDIT SEDENTEM. Alter eiusdem nominis nam uterque Godescalcus dicebatur uidit >< non ut meritum eius exposceret” (k. 50).

6. „DE PASTORE QUI EUCHARISTIAM IUGITER SECUM FERENS FULMINE PERIIT. Est frater apud nos hodie habens filium in seculo sibi genitum >< oportet in altero misericordia superexaltata iudicio” (k. 50<sup>v</sup>—51).

7. „DE EO QUI EUCHARISTIAM SEPELIUIT. Judeus hic erat colonia oriundus >< Plus laborant in bello, gloriabuntur et amplius in palatio” (k. 51—52).

3. k. 50 O tym, który poprzez wzrok został pouczony o sakramentach.
  4. k. 50 Krew Chrystusa we własnej postaci u nas została ujrzana.
  5. k. 50 O tym, który zobaczył Świętą Maryję, siedzącą na ołtarzu.
  6. k. 50<sup>v</sup> O pasterzu, który zawsze nosząc ze sobą Eucharystię zginął od pioruna.
  7. k. 51 O tym, który zakopał Eucharystię.
13. Rękopis pelpliński nr 17(27):
- 1(8). k. 38<sup>a</sup> O pewnej kobiecie <sup>21</sup>.
  - 2(9). k. 38<sup>b</sup> O pewnym złym kapłanie.
  - 3(10). k. 38<sup>vc</sup> O pewnym sprawiedliwym sędzi.
  - 4(11). k. 38<sup>vd</sup> „Pewien chłopiec prosił, aby mu dano Ciało Pańskie” <sup>22</sup>.
  - 5(12). k. 38<sup>vd</sup> „Pewna kobieta za pozwoleniem kapłana miała zwyczaj komunikować w każdą niedzielę...”.
  - 6(13). k. 38<sup>vd</sup> O pewnym rycerzu.
  - 7(14). k. 39<sup>a</sup> „Był ktoś we Francji tak wielkiej pobożności...”.
  - 8(15). k. 39<sup>b</sup> „Opat św. Agaty z mnichem i bratem zakonnym zakonu cysterskiego...”.
  - 9(16). k. 39<sup>vc</sup> O pewnej zakonnicy.
  - 10(17). k. 39<sup>vd</sup> O pewnym kapłanie.
  - 11(18). k. 40<sup>a</sup> „W Dannenberg był pewien kapłan...”.
  - 12(19). k. 40<sup>a</sup> O pewnej nierządniczy.
  - 13(20). k. 40<sup>vc</sup> O pewnym rycerzu.
  - 14(21). k. 40<sup>vc</sup> „W biskupstwie sohnogrodzkim (Salzburg) był pewien ociemniały wieśniak”.

<sup>21</sup> 1. „DE QUADAM MULIERE. Mulier quaedam cum apes multas nutritret > < et future ad memoriam relinquentes citati” (k. 38<sup>a</sup>—38<sup>b</sup>).

2. „DE QUODAM SACERDOTE MALO. Sacerdos quidam in amore cuiusdam femine fuit accensus libidinis igne > < sed formam licet modicam hominis in cruce pendens, quae erat carnea et cruenta” (k. 38<sup>b</sup>—38<sup>vc</sup>).

3. „DE QUODAM IUSTO IUDICE. Erkenbaldus de burban, vir potens et nobilis > < et diuulgatum est ubique hoc miraculum” (k. 38<sup>vc</sup>—vd).

4. „QUIDAM PUERULUS PETIUIT SIBI DARI CORPUS DOMINI > < Tunc sacerdos obstupuit et dedit ei veram eucharistiam” (k. 38<sup>vd</sup>).

5. „Femina quaedam ex vermissione sacerdotis erat solita communicare singulis diebus dominicis > < et iterum sine cibo corporali sustentata” (k. 38<sup>vd</sup>).

6. „DE QUODAM MILITE. Miles quidam et predo captus fuit ab imperatore frederico > < communicauit eum et mox spiritum exhalauit” (k. 38<sup>vd</sup>—39<sup>a</sup>).

7. „Quidam in francia fuit tante deuotionis ut quando videret corpus domini > < et reuoluendo quaerentes nullam in eis maculam inuenerunt” (k. 39<sup>a</sup>—39<sup>b</sup>).

8. „Abbas sancte agathe cum vno monacho et conuerso ordinis cystericiensis uenit coloniam ad quendam obsessam > < Erat enim illo tempore quo se conuersi ordini cystericiensi opposuerunt” (k. 39<sup>b</sup>—vc).

9. „DE QUADAM UIRGINE. In brusellia erat helengundis virgo religiosa > < eadem uirgo post missam ad eum ueniens est confessa” (k. 39<sup>vc</sup>—vd).

10. „DE QUODAM SACERDOTE. Sacerdos quidam secularis dum quadam die missam celebraret > < visus est infans a predicto homine iunctis manibus et pedibus cum magna velocitate illabi in os sacerdotis” (k. 39<sup>vd</sup>).

11. „In dannenberg quidam sacerdos sacerdotio indignus > < valde dolens quod totus non erat conseruatus in argumentum et confirmationem fidei nostre” (k. 40<sup>a</sup>).

12. „DE QUADAM MERETRICE. IN turingia quidam plebanus tulit ad collum in pixide et in sacculo corpus domini ad quendam villam ut communicaret quendam infirmum > < si veram penitentiam egerit, spernit, sed sicut omnes redemit ita omnibus ad se confugientibus sinum misericordie sue aperit” (k. 40<sup>a</sup>—40<sup>vc</sup>).

13. „DE QUODAM MILITE. Abbas anselmus uenit ad quendam militem egrotantem > < quia ipsam ueritatem video, scilicet christum dominum, qui est via, ueritas et uita” (k. 40<sup>vc</sup>).

14. „In episcopio salsenburgensi fuit quidam eccus rusticus > < Quo audito sacerdos intelligens istud diuinitus gestum gratias deo egit” (k. 40<sup>vc</sup>—vd).

<sup>22</sup> Cuda: 4, 5, 7, 8, 11, 14 nie posiadają tytułów.

I. ANALIZA CUDÓW EUCHARYSTYCZNYCH RĘKOPISU BIBLIOTEKI RACZYŃSKICH  
W POZNANIU NR 156

Zbiór Engelharda z Langheim, stanowiący podstawową część rękopisu poznańskiego<sup>1</sup>, zaczyna się krótkim utworem, poświęconym Matce Najświętszej. Jest to łacińska poezja maryjna. Utwór ten zaczyna się od słów: *Aue uirgo stella maris...* Złożony jest z 29 popularnych strof sekwencyjnych typu *Lauda Sion*<sup>2</sup>. Bezpośrednio po nim na k. 1<sup>v</sup> znajduje się opis cudu eucharystycznego, będący pierwszym w ogóle opisem cudu tego rękopisu. Trudno jest doszukać się celowości umieszczenia go prawie na początku rękopisu. Cud ten jest wstawką w tematykę maryjną, ponieważ poprzedza go bezpośrednio sekwencja maryjna, a bezpośrednio po nim rozpoczyna się osobny utwór również poświęcony Najświętszej Maryi Pannie: *Oratio cum laude sancte MARIE*<sup>3</sup>.

Pozostałe cuda eucharystyczne, spisane w rękopisie poznańskim mieszczą się na dalszych kartach tego rękopisu i są poprzedzone wstępem, podobnie jak utwór maryjny *Oratio cum laude sancte MARIE*<sup>4</sup>.

Zadaniem niniejszego rozdziału jest analiza cudów eucharystycznych w kolejności ich występowania w rękopisie.

§ 1

Pierwszy cud eucharystyczny został napisany ręką skryby cysterskiego nieznanego z imienia. Tekst rozpoczyna się ozdobnym inicjałem dużych rozmiarów. Tytuł cudu brzmi: *De corpore domini* i zgodnie z formą pisarską, jaką często można spotkać w rękopisach średniowiecznych, jest interpolowany w słowa opisujące samo zdarzenie. Dla odróżnienia pisarz używa czerwonego inkaustu i trochę mniejszego pisma, aby w ten sposób uwypuklić tytuł opisanej treści.

Rzecz opisana przez nieznanego bliżej autora działa się w Kolonii, o czym sam autor wspomina w pierwszych słowach: „Cała Kolonia jest świadkiem rzeczy, którą opowiadam, albowiem tam się wydarzyła”<sup>5</sup>. Opisując to wydarzenie autor chciał mocno podkreślić, że Chrystus obecny w Eucharystii widzi doskonale ludzkie kłamstwa i dlatego karze tych ludzi, którzy przyjmują Go niegodnie w Komunii świętej. Cud ten jest również przestrogą dla ludzi, którzy przebierają miarę w strojach. Jak wynika z treści tego cudu, problem ubioru jest nie tylko kłopotliwy w życiu chrześcijanina XX wieku, ale był znany i jeśli był przesadny, był napiętnowany również w średniowieczu: „Niech służy za przykład wszystkim, którzy

<sup>1</sup> Rękopis nr 156 nazwano poznańskim dlatego, ponieważ jest obecnie własnością Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu.

<sup>2</sup> Por. H. K o w a l e w i c z: Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich. Średniowiecze. Studia o Kulturze. T. II. Wrocław 1965 s. 161.

<sup>3</sup> Utwór maryjny „*Oratio cum laude sancte MARIE*” poprzedzony jest prologiem „*Exiguus liber hoc scripsit de uirgine matre*”. W prologu tym autor wychwala wielkość Maryi, a zwłaszcza to, że jest Bogurodnicą. Prolog ten stanowi niejako dalszą część cudu eucharystycznego, opisanego powyżej, tzn. nie pod względem treści, lecz formy pisarskiej, ponieważ wizualnie nie można zauważyć, że jest to już osobny utwór. Charakter pisma wskazuje na wspólną rękę pisarską cudu „*De corpore domini*” i „*Exiguus liber...*”.

<sup>4</sup> Wstęp do cudów eucharystycznych znajduje się na kartach 49<sup>v</sup>—50 i zatytułowany jest „*De sacramentis altaris*”.

<sup>5</sup> Po słowach „*Tota colonia testis...*” umieszczony jest znak interpunkcyjny, w owych czasach stosowany. Brzmienie łacińskie cytowanego fragmentu: „*Tota colonia testis est rei quam narro, nam ibi contigit*”.

idą w ubieraniu się za swawolą i nadużywają dla pychy darów Bożych, danych na zaspokojenie potrzeb koniecznych”<sup>6</sup>.

Pierwsze słowa tego cudu charakteryzują sylwetkę człowieka, będącego bohaterem tego wydarzenia. Fabuła jest następująca: do biskupa udzielającego Komunii św. w Wielki Czwartek podszedł człowiek przesadnie ubrany w szatę z trenami, aby przyjąć Komunię św. Biskup, kiedy go zobaczył, nie udzielił mu Komunii św., lecz nakazał mu odciąć treny: „... tobie nie udzieli Komunii św. Czy ja nie wyłączałem ze społeczności wiernych tych, którzy noszą odzież ogoniastą? Idź, obetnij te ogony i przyjmij Komunię św.”<sup>7</sup>. Aby nie robić zamieszania ów człowiek odszedł obiecując, że spełni polecenie biskupa. Jednak po pewnym czasie wrócił, nie spełniając nakazu biskupa i przyjął Komunię św.<sup>8</sup>. Bezpośrednio po Komunii św., kiedy wracał na swoje miejsce, upadł na ziemię i umarł: „Odszedł od ołtarza i natychmiast upadł i wyzionął ducha”<sup>9</sup>. Wszystkich ludzi ogarnął lęk i osłupienie. Czekali na sąd biskupa. Biskup od razu zrozumiał, że przyczyną jego śmierci było kłamstwo, które popełnił. Dlatego wypowiada nad zmarłym przekleństwo: „... chciałeś oszukać Pana i oszukałeś siebie samego. Niech będzie krew twoja na głowę twoją”<sup>10</sup>.

Z analizy tego cudu można wywnioskować, że jest on dowodem wiary ówczesnych ludzi w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Choć nie wprost, to jednak w jakimś sensie autor opisanego wydarzenia zaznając czytelnika z pobożnością chrześcijan, którym to wydarzenie było znane. Pobożność ta świadczy o tym, że ludzie byli przekonani, iż w sakramencie Eucharystii jest żywy Chrystus, który daje się poznać przez swoje konkretne działanie, skierowane do człowieka. Jeśli człowiek, który dopuścił się przestępstwa i mimo zakazu biskupa przyjął Komunię św., umarł, to najlepiej świadczy o tym, że Chrystus dał się poznać ludziom przez ten fakt, który był następstwem przestępnego czynu tego człowieka<sup>11</sup>.

Można więc powiedzieć, że ten cud eucharystyczny był pouczeniem dla chrześcijan, że Chrystus obecny w Eucharystii nie tylko pochwała ludzkie czyny, ale również karze ludzi za ich przewrotność a nawet nadużycia popełnione w przesadnym ubieraniu się. To wszystko jest dowodem żywej wiary w obecność Pana Jezusa w Eucharystii.

Treść tego cudu, która została powyżej przeanalizowana, styka się z utworem odmiennym tematycznie, bo poświęconym Najświętszej Maryi Pannie<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> „Sit et illis exemplum, qui sequuntur in uestibus lasciuiam et donis dei ad necessitatem concessis abutuntur insuperbiam”.

<sup>7</sup> „...non te communico... None caudatas uestes excommunicauit ego. Uade, abscede caudas has et communica”.

<sup>8</sup> „Promisit, secessit in partem, caudas non abscedit sed abscondit et rediit, abscondisse se dixit, communicauit”.

<sup>9</sup> „Exiuit ab altari protinus cecidit, exspirauit”.

<sup>10</sup> „...uoluisti, ait, decipere dominum et decepisti te ipsum, sit sanguis tuus super caput tuum”.

<sup>11</sup> Analiza tego cudu pozwala wyciągnąć wniosek co do pozytywnej wiary ludzi w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Choćby na podstawie przeświadczenia biskupa, który powiedział otwarcie, że ten człowiek umarł dlatego, że chciał oszukać samego Chrystusa, obecnego w Najświętszym Sakramencie: „Et episcopus: uoluisti, ait, decipere dominum et decepisti te ipsum...”

<sup>12</sup> Styl pisania i charakter pisma pozwalają wysunąć przypuszczenie, że autorem cudu eucharystycznego „De corpore domini” i prologu maryjnego „Exiguus liber hoc scripsit de uirgine matre” jest jeden i ten sam pisarz cysterski, bliżej nieznany, ponieważ żadnego znaku autorskiego nie pozostawił.

## § 2

Zbiór cudów eucharystycznych rozpoczyna się dopiero od k. 49<sup>v</sup>. Cuda te zostały zebrane i umieszczone w tym rękopisie razem z innymi<sup>13</sup>.

Podobnie jak i w pierwszym cudzie eucharystycznym już przeanalizowanym, poszczególne opisy nie są wyraźnie oddzielone od poprzednich utworów. Charakter pisma i wielkość liter jest ta sama. Tytuły pisane rubrem i mniejszymi literami w tej samej linii, w której kończy się utwór poprzedni<sup>14</sup>. Wstęp rozpoczyna się prostym inicjałem *S. Sacramentum altaris...* jest to króciutki utwór zachęcający do czytania i wyjaśniający te wydarzenia cudowne, które zostały po nim napisane<sup>15</sup>. Utwór ten jest doskonałym wzorem bardzo prostego i jasnego tłumaczenia tajemnicy Eucharystii, a szczególnie dogmatu o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie<sup>16</sup>. Z treści tego krótkiego traktatu można przekonać się o głębokiej kulturze teologicznej jego autora. Napisany został bardzo ładnym i bogatym w porównania stylem<sup>17</sup>. Sposób pisania i tłumaczenia na pewno zachęci czytelnika do czytania i będzie również pomocą w pogłębieniu jego wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Autor stara się wytłumaczyć czytelnikowi tajemnicę Eucharystii w sposób prosty, bo zaczerpnięty z codziennego życia ludzkiego i praw jemu towarzyszących. Dla zwiększenia powagi autor powołuje się na św. Pawła Apostoła jako na świadka tego, o czym on pisze i czego chciałby ludzi nauczyć. Słowa autora są tak proste i jasne, że same siebie doskonale interpretują. Mówią one o słuszności i prawdziwości tych zdarzeń, które ten autor zebrał i spisał na dalszych kartach swojego dzieła: „Paweł jest świadkiem, oznaczając przez to, że cnoty są chwalebne i sławetne w Chrystusie, chwiejne i walące się bez Chrystusa. Na nich budujemy się i my, mając mówić o rzeczach, które wierzone i powinny być i mogą być udowodnione, lecz umysłem ludzkim nie mogą, chociaż boskim mogą, których zaprzeczać nie wolno, bo Bóg jest świadkiem, których używać jest pożyteczne, a zażywanie jest owocem życia, bo w takich jest życie duchowe”<sup>18</sup>.

Autor nazywa Eucharystię Sakramentem Ołtarza i napisał to dzieło, aby pogłębić wiarę ludzi w tajemnicę Eucharystii. Na uwagę zasługuje również filozofia autora i jego zdolność do prostego i logicznego rozumowania: „I sądzę, że więcej jest wierzyć, że w rzeczy, którą widzisz, jest coś innego niż widzisz, aniżeli wierzyć

<sup>13</sup> Jak wynika z tytułów lub z pierwszych słów treści, cuda znajdujące się w ms 156 są różnego rodzaju. Można wśród nich wyróżnić nie tylko cuda eucharystyczne, ale trynitarne, maryjne, zdarzenia z życia wybitnych osobistości znanych w tamtych czasach, jak np. biskupi, mnisi, rycerze i inni.

<sup>14</sup> Nie ma specjalnej różnicy i wyraźnego oddzielenia od treści poprzedniego utworu a rozpoczynającego się nowego: „...et mihi mei actus indulgentia (znak interpunkcyjny) De sacramentis altaris”.

<sup>15</sup> k. 50: „Innumera huius rei testimonia et haec credibilia facta sunt nimis attestata etiam desuper uisibilibus signis. Apud nos non defuerunt ista quibus horum dubitatione temptatis per uisum ostensa quibusdam etiam uigilantibus atque inspectantibus ea specie qua creduntur exhibita”.

<sup>16</sup> k. 50: „Ceterum panem manu hominis confectum defarina compactum igne decoctum attendere et corpus Christi credere arduum est et tamen iuxta sententiam Christi, Christi corpus est”.

<sup>17</sup> k. 49<sup>v</sup>: „Panis de terra terrenus apparens, sed de celo celestis existens...” — ilustracja żywego i ładnego stylu pisarskiego autora i używania przez niego bogatych środków wyrazu artystycznego.

<sup>18</sup> k. 49<sup>v</sup>: „Paulus testis est uirtutes per ista significans laudabiles et gloriosas esse in Christo labiles atque ruinosas sine Christo. Super hoc edificemus et nos dicturi de rebus quae credi et debent et possunt probari tamen humana ratione non possunt et si diuina possunt quas negare fas non est. Quoniam deus testis est quibus uti utile et frui fructum uite est qui in talibus uita spiritus est”.

w to, czego w ogóle nie widzisz. Niech to udowodnię, że wierzy się w życie wieczne, a nie widzi się. I to nie jest trudne. I ja Rzymu nie widziałem, a jednak z pewnością jest dla mnie oczywiste, że on istnieje”<sup>19</sup>.

Po interesującym wstępie, zachęcającym do czytania opisów wzmacniających wiarę w tajemnicę Eucharystii, autor przedstawia szczegółowo różne wydarzenia cudowne, które — jak twierdzi — miały miejsce w tych czasach, kiedy on żył. Postanowił je spisać, aby przekazać je następnym pokoleniom<sup>20</sup>.

### § 3

Cuda następujące bezpośrednio po krótkim wstępie są jakby ilustracją i dowodem tego, co autor mówił o ich nadprzyrodzonym charakterze i o wierze w tajemnicę Eucharystii. Pierwsze słowa cudu, który został spisany zaraz po wstępie, są tak zbudowane stylistycznie, że niejako kontynuują myśl wstępu: „Albowiem kapłan wśród nas tutaj kuszony i chwiejący się, gdy się modlił, aby został uleczony, zobaczył w nocy...”<sup>21</sup>. Autor użył dlatego takiej formy stylistycznej, aby od razu zaskoczył czytelnika, że to, o czym mówił przed chwilą, jest prawdą. Rozważania autora, zawarte we wstępie, ogólnie mówiącym o cudach eucharystycznych jak i same opisy cudów eucharystycznych, są przykładem scholastycznego rozumowania i przeprowadzania teologicznego dowodu.

Omawiany cud eucharystyczny jest zatytułowany: *De eo qui per uisum edoctus est de sacramentis*.

Forma pisarska tego cudu, jak i innych utworów, stanowiących treść rękopisów cysterskich, jest typowo średniowieczna. Tytuł jest wpisany w zasadniczą treść. Fabuła opisanego wydarzenia jest od razu znana z samego tytułu. Autor bardzo wyraźnie i przekonująco podaje za przykład swego współbrata w zakonie<sup>22</sup>, który uwierzył w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii dopiero wtedy, gdy naocznie o tym się przekonał. Cud ten miał być spisany od razu po opowiedzeniu go przez mnicha, który go doznał. Mnich wątpił w obecność Pana Jezusa w Eucharystii i dlatego w czasie Mszy św., gdy zbliżał się moment konsekracji, zauważył anioła, który zstąpił z nieba na ołtarz i zaczął nożem kroić chłopca, który błogosławił. Odprawiający Mszę św. mnich już nie widział postaci chleba, ale żywego chłopca. Anioł, który kroił nożem chłopca, odezwał się do tego kapłana: „Patri, abys już więcej nie wątpił”<sup>23</sup>.

Sama treść opisanego wydarzenia jak i forma przedstawienia są bardzo żywe i budzące lęk u czytelnika. Autor na podstawie opisanego przez siebie cudu chciał nauczyć i przekonać ludzi, że w Eucharystii jest obecny żywy i prawdziwy Pan Jezus, odnawiający swoją krwawą ofiarę krzyża.

<sup>19</sup> k. 49v—50: „Et esse plus arbitror in re quam uides, credere quam uides, aliud quam id credere quod omnino non uides. Prohem hoc vita eterna creditur et non uidetur nec difficile istud quia et ego romam non uidi quam tamen esse ex certo constat mihi”.

<sup>20</sup> Cuda spisane przez nieznanego pisarza były mu dobrze znane i działały się w jego czasach, kiedy on żył. Mówi o tym sam autor we wstępie do cudów, zatytułowanym: „De sacramentis altaris”, jak również w poszczególnych cudach. Dowodem na to jest sposób formułowania przez autora zdań, np. „Nam presbiter apud nos hic temptatus...” (k. 50).

<sup>21</sup> Tamże: „Nam presbiter apud nos hic temptatus et fluctuans dum oraret se curari uidit in nocte...”

<sup>22</sup> Tamże: „Ego ex ipsius ore audiui hec, siquidem monachus fuit et subprior domus nostre conuersatione sanctus et beatus in morte dormiens nunc et requiescens in pace”.

<sup>23</sup> Tamże: „...angelum dei puerum qui benedicendo ex pane fuerat in altari diuidere in partes sibi que dicere. Vide ne ultra hinc dubites”.

Elementy: zjawienie się anioła, który nożem kroił chłopca aż do zbroczenia, błogosławiący chłopiec brodzący krwią, wskazują na skrajny realizm metaboliczny w pojmowaniu rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii. Autor chce przez to wydarzenie pouczyć innych i przestrzec przed powątpiewaniem. Dokładnie określona osoba kapłana, który doznał cudu, jest dowodem na to, że każdy człowiek powinien pogłębiać w sobie nadprzyrodzoną wiarę, bo nawet ludzie pobożni i święci w postępowaniu doznają wątpliwości w obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>24</sup>.

Cud ten jednak najbardziej świadczy o tym, że ludzie tamtych czasów, w których żył autor, wierzyli w realną obecność Pana Jezusa w Eucharystii, uzasadniając i tłumacząc swoją wiarę bardziej lub mniej prawdziwymi, antropomorfizującymi cudownymi wydarzeniami czy prywatnymi widzeniami. Takich cudów w owych czasach krążyło bardzo dużo. W rękopisach średniowiecznych, czy w opracowanych już studiach historycznych tego typu, jest kilka wydarzeń podobnej treści lub takiej samej<sup>25</sup>. O. P. Browe omawia dość szczegółowo podobnej treści cud, który uchodzi za klasyczny z tego zakresu<sup>26</sup>. Treść tego cudu jest następująca: Pewien człowiek nie wierzył w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii i dlatego na nic się przydały tłumaczenia dwóch mnichów, którzy starali się przekonać owego mężczyznę, że powinien uwierzyć w obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Kiedy tak go bezskutecznie nawracano, powiedział pewnego razu, że „jeśli sam nie zobaczę, wasze przekonywania mnie nie wystarczą”<sup>27</sup>. Mnisi modlili się więc o cud. W następną niedzielę przyszli do kościoła razem z wątpiącym mężczyzną i zobaczyli na ołtarzu nie chleby, które zostały położone na ofiarę, ale chłopca, którego w momencie łamania chleba przez kapłana anioł zstępujący z nieba zaczął ciąć nożem. Krew, która sączyła się z poranionego ciała, spływała do kielicha. Gdy kapłan łamał chleb na mniejsze części, to wszystko się powtarzało. Widzenie to znikło dopiero wtedy, gdy wątpiący mężczyzna otrzymał Komunię św. i uwierzył, że przyjmuje nie chleb, ale żywego i prawdziwego Pana Jezusa. Ciekawą jest rzeczą, że ów mężczyzna w rozmowie z mnichami, którzy pragnęli jego nawrócenia, powiedział sam do siebie, kierując myślą ku Chrystusowi, następujące słowa: „Panie, Ty wiesz, że ja nie z zatwardziałości, lecz z niewiedzy wątpię. Wskaż mi, co jest prawdą”<sup>28</sup>.

Treść tego cudu z *Vitae Patrum*, podobnie jak i omawianego przez nas cudu zatytułowanego „O tym, który przez widzenie został pouczony o sakramentach”, jest doskonałym dowodem wiary ludzi w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, pojmowaną w duchu skrajnego metabolizmu realistycznego.

To opowiadanie, jakie opisał i przeanalizował jego treść o. P. Browe w swojej pracy, znalazło się najpierw w jednym z gallikańskich komentarzy mszalnych

<sup>24</sup> Ostatnie słowa tego cudu bardzo wyraźnie określają tego mnicha jako pobożnego i świętego w postępowaniu. Chociaż był wzorowym mnichem, to jednak trafiły go wątpliwości w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Dopiero widzenie, jakie miał, pouczyło go i umocniło jego wiarę: „...monachus fuit et subprior domus nostre conversatione sanctus et beatus in morte...”

<sup>25</sup> P. Browe, jw. s. 92.

<sup>26</sup> Cud, jak mówi o. P. Browe, jw. s. 93, został wyjęty z „*Vitae Patrum*”, które były w średniowieczu wielokrotnie odpisywane, przekładane i czytane.

<sup>27</sup> Tamże: Opis tego cudu o. P. Browe podaje w języku niemieckim. Oryginał jest w języku łacińskim. Tekst słów wypowiedzianych przez wątpiącego mężczyznę w języku niemieckim brzmi następująco: „Wenn ich es nicht wirklich sehe, genügt mir eure Antwort nicht”.

<sup>28</sup> Tamże: „Herr, du weisst, dass ich nicht aus Verstocktheit ungläubig bin, sondern aus Unwissenheit irre ich, enthülle du mir... was die Wahrheit ist”.



z VII wieku<sup>29</sup>. W swojej twórczości korzystali z niego wielcy teologowie minionych wieków, m. in. św. Paschasius Radbert<sup>30</sup>, Giraldus z Kambrii<sup>31</sup>, Durandus z Bayeux<sup>32</sup>, Hugo ze św. Wiktora<sup>33</sup> i wielu innych sławnych scholastyków<sup>34</sup>.

Na podstawie treści cudu, jaki opisuje o. P. Browe, można przypuszczać, że w tej lub podobnej wersji był on znany autorowi cudu „O tym, który przez widzenie został pouczony o sakramentach”. Być może zasugerowany opowiadaniem znanym już w czasach św. Arseniusza<sup>35</sup>, autor skomponował podobne widzenie, zmieniając bohatera, aby w ten sposób powiększyć autorytet i wiarygodność opisanego przez siebie cudu i uczynić go bardziej bliskim i aktualnym.

#### § 4

Następny cud eucharystyczny rękopisu nr 156, pt.: „Krew Chrystusa we własnej postaci u nas została ujrzana”, jest również doskonałym przykładem wiary ludzi w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, pojmowaną w duchu skrajnego metabolizmu.

Głównym motywem tego cudu jest to, że Krew Chrystusa, gdyby była widziana przez komunikującego, wywołałaby wielki lęk. Dlatego autor opisujący to wydarzenie stwierdza, iż „jest oczywiste, że Bóg litując się w sakramencie Ciała i Krwi swojej postać ukrył, aby nie być postrachem dla spożywających”<sup>36</sup>.

W opisie tego cudu trudno jest odnaleźć konkretnego bohatera, który miał owe widzenie lub był bezpośrednim jego świadkiem. Autor mówi ogólnie o tych, którzy podczas udzielania Krwi Pańskiej widzieli nie wino w kielichu, ale prawdziwą Krew Pana Jezusa<sup>37</sup>. Skutek ukazania się Krwi Pańskiej był tragiczny dla tego, który przyjmował Komunię św.: utracił mowę, został tknięty paraliżem i wysechł całkowicie w jednej połowie ciała od ramienia aż do dołu<sup>38</sup>.

Cud ten jest dowodem na to, że w tych czasach, kiedy żył autor tego opowia-

<sup>29</sup> Zanim dostał się ten cud do komentarzy gallikańskich, był zapewne już opowiadany i spisywany wiele razy. O. P. Browe w swojej pracy mówi, że ten cud opowiada już św. Arseniusz. Jeżeli weźmiemy pod uwagę lata, w których żył św. Arseniusz, to ten cud był już bardzo dawno znany w życiu codziennym chrześcijan. Św. Arseniusz żył w latach 354—445, a więc już w V wieku ten cud był znany. P. Browe, jw. s. 94.

<sup>30</sup> Paschasius Radbertus: De corpore et sanguine Domini c. 14; PL 120, 1317f. Św. Paschasius uznał wielki walor teologiczny tego cudu; być może było to powodem jego popularności w ówczesnej literaturze i kaznodziejstwie, jak również tego, że został przekazany innym pokoleniom.

<sup>31</sup> Giraldus z Kambrii: Gemma ecclesiastica I c. 11.

<sup>32</sup> Durandus z Bayeux: De corpore et sanguine Domini c. 30; PL 149, 1419.

<sup>33</sup> Hugo ze św. Wiktora: Summa sententiarum VI c. 5; PL 176, 142.

<sup>34</sup> Znajomość tego cudu przez wyżej cytowanych autorów, jak i innych sławnych scholastyków, stwierdza O. P. Browe, jw. s. 94.

<sup>35</sup> Por. wyżej, przypis 48.

<sup>36</sup> Ms 156 k. 50: „Hinc manifestum est quod parcendo deus in sacramento corporis et sanguinis sui speciem occultit ne summentibus horrore sit...”

<sup>37</sup> Z treści tego cudu wynika, że na pewno jest tu mowa o kapłanach lub diakonach, ponieważ tylko oni udzielali Komunii św.: „Supersunt hodie qui cum sanguinem domini ministrarent communicantibus...” (tamże). Autor podaje konkretną czynność wykonywaną na pewno przez duchownych wyższych święceń, natomiast osoby bliżej nie określa.

<sup>38</sup> Przy podawaniu skutków, jakie spowodowało na komunikującym ukazanie się rzeczywistej Krwi Chrystusa, autor mówi jakby ich zaznała tylko jedna osoba. Natomiast pierwsze słowa opisu mówią o komunikujących, którym kapłani udzielali Krwi Pańskiej: „...qui cum sanguinem domini ministrarent communicantibus ad altare...” (tamże). Należy przypuszczać, że obrażeń ciała doznali ci wszyscy, przy których w Komunii św. ukazała się Krew Pana Jezusa.

dania, Komunia św. była udzielana nie tylko pod postacią chleba, ale również i wina<sup>39</sup>.

Autor tego opowiadania mając silną wiarę w rzeczywistość obecność Pana Jezusa w Eucharystii, w końcowych słowach stwierdza, że wierzącemu sama wiara mówi o tym, iż w sakramencie Eucharystii jest żywy i prawdziwy Pan Jezus, dlatego człowiek wierzący nie czeka na ukazanie się w Eucharystii Ciała i Krwi Chrystusa<sup>40</sup>.

Cud ten można zaliczyć do krótkotrwałych, ponieważ ukazywanie się Krwi Przenajświętszej trwało krótko. Dokonywało się to albo w momencie podniesienia albo udzielania Komunii św.<sup>41</sup>. Autor wyraźnie mówi, że kapłani udzielający Komunii św. pod postacią wina widzieli tylko na krótko Krew Pańską, która zaraz ukrywała się znowu pod postacią wina<sup>42</sup>.

Zaliczenie powyższego cudu do cudów krótkotrwałych może być doskonałą możliwością do podania chociaż w małym przybliżeniu daty jego pochodzenia. O. P. Browe twierdzi, że cuda krótkotrwałe zaczynają już zanikać w średniowieczu, a na ich miejsce pojawiły się nowe. Zgodnie z opinią o. P. Browego opisy takich cudów tylko wyjątkowo spotyka się po 1350 roku<sup>43</sup>.

### § 5

Cud „O tym, który zobaczył Świętą Maryję, siedzącą na ołtarzu”, jak wynika z jego treści, jest tylko krótkim wstępem do dłuższej relacji o jego bohaterze, jaką autor zamierza przedstawić<sup>44</sup>.

Bohaterem tego cudu jest Gotszalk, który był mnichem tego opactwa, gdzie mieszkał autor tego cudu. Autor dodaje szczegół, że było dwóch mnichów tego samego imienia w tym samym klasztorze<sup>45</sup>. Ów Gotszalk w czasie łamania hostii zobaczył Matkę Bożą, siedzącą na ołtarzu i krojącą złotym nożem chłopczyka. Krew, jaka płynęła z pojedynczych ran, Matka Boża zbierała do kielicha<sup>46</sup>.

Z opisaney treści wynika, że autor wielkim poważaniem darzył owego Gotszalka mówiąc, że był on godnym tego widzenia<sup>47</sup>.

Gotszalk był świątobliwym kapłanem i dlatego był świadkiem cudownego widzenia, które spisał nieznanym bliżej autor. Był zapewne dobrze znanym zakonnikiem, może nawet piastował jakieś godności w zakonie. Jest to prawdopodobne, ponieważ autor jest zafascynowany osobą Gotszalka i jego zasługami, obiecując wyraźnie, że więcej poświęci jemu miejsca w swoim dziele.

<sup>39</sup> Wierni przyjmowali w owych czasach Komunię św. pod dwiema postaciami jednocześnie: „Hinc manifestum est quod parcendo deus in sacramento corporis et sanguinis sui speciem occultit ne summentibus horror sit, ut uident panem et unum in summendo blandiatur species...” (tamże).

<sup>40</sup> Tamże: „...ut uident panem et unum in summendo blandiatur species, credenti carnem et sanguinem opituletur fides”.

<sup>41</sup> Patrz: P. Browe, jw. s. 111.

<sup>42</sup> Tamże: „...sub eorum manibus et oculis uerus ut est sanguis apparuit et in uini speciem puri sicut fuerat dinuo rediit”.

<sup>43</sup> Tamże, s. 117: „Während von Dauerwundern auch im Spätmittelalter noch sehr häufig die Rede ist, nahmen diese Augenblickswunder starck ab und wurden durch andere ersetzt; es ist eine grosse Ausnahme, wenn sie man sie nach 1350 noch antrifft”.

<sup>44</sup> Ms 156 k. 50 v: „Memoriam eius infra faciam plenius mores quoque et uitam atque obitum spondeo me picturum, prout breuitas sinit, non ut meritum eius exposceret”.

<sup>45</sup> Tamże k. 50: „Alter eiusdem nominis nam uterque Godescalcus dicebatur...”

<sup>46</sup> Tamże k. 50—50 v: „...uidit aliquando in hora fractionis hostis salutaris sanctam MARIAM in altari consedentem et paruulum cultro aureo diudentem. Sanguinemque illius ad singulas incisiones acquirentem in calicem”.

<sup>47</sup> Tamże k. 50 v: „Vidit hoc et triste nihil pertulit quia uidere dignus fuit”.

W cudzie, pt. „O tym, który zobaczył Świętą Maryję, siedzącą na ołtarzu” autor nie mówi wyraźnie o celu, który przyświecał mu w czasie jego spisania. Być może, że uczynił to tylko ze względu na wielkość i dostojność Gotszalka. Fakty i sposób ich przedstawienia są bardzo szczegółowe. Autor wyraźnie opisuje, że Maryja kroila dzieciątko złotym nożem<sup>48</sup>. Nóż, jakim posługiwała się Maryja, był wykonany z najszlachetniejszego kruszcu, a to dlatego, że osoba nim się posługująca, jest święta i zasługująca na największe wyróżnienie. Na podstawie tego szczegółu można wysunąć przypuszczenie o wielkiej pobożności autora, który w ręce Maryi wkłada to wszystko, co jest najdroższe i najwspanialsze.

Autor tego cudu znał doskonale wyżej omówiony cud, pochodzący z *Vitae Patrum*, opisany przez św. Arseniusza<sup>49</sup>. Być może, że autor przerobił cud, opisany przez św. Arseniusza, zmieniając osobę, wykonującą tę samą czynność i okoliczności jej towarzyszące<sup>50</sup>.

Cud ten jest jak najbardziej realistyczny. Autor wyraźnie mówi, że Gotszalk widział realnie osobę Maryi, krającą dzieciątko złotym nożem. Drugim elementem realnym jest również krew, jaka płynęła z ran.

Z analizy tego cudu jasno wynika, że autor jest przekonany, że w Eucharystii jest realnie obecny Pan Jezus w swoim fizycznym ciele i wylewa krew.

## § 6

„O pasterzu, który zawsze nosząc ze sobą Eucharystię zginął od pioruna” — autor opisuje wydarzenie, jakie spotkało pasterza, który paść stado owiec pewnego bogatego pana. Pasterz ów był synem zakonnika, należącego do opactwa cysterskiego w Langheim<sup>51</sup>. Ojciec ten wstąpił do zakonu, zabierając ze sobą swojego syna, aby i on z czasem został mnichem. Syn jednak, gdy wyrósł, nie wykazywał się szczególnym zamiłowaniem do służby Bożej i nie miał silnej wiary. Wolął życie świeckie. Opuścił więc klasztor swojego ojca i rozpoczął hulaszczy tryb życia, ponieważ życie duchowe go nie interesowało. „Wyrósł, spoważniał, lecz nie na chwałę Boga, ani ku radości ojca. Myśląc bowiem cielesnie, wrócił do cielesnego życia, pozostawiając życie duchowe. Sądził, że będzie królem na świecie, lecz nie było takich, którym mógłby rozkazywać”<sup>52</sup>. Po opuszczeniu klasztoru, życie jego potoczyło się różnymi torami. Ożenił się, ale to małżeństwo nie przyniosło mu szczęścia, wręcz przeciwnie, jeszcze bardziej powiększyło jego biedę. „Adam szybko znalazł swoją Ewę, pomoc podobną sobie do zwiększenia biedy, a nie do wydobycia się z niej. Sam dotąd był ociężały w trosce o siebie, po zdwojeniu ciężaru, stoczył się w błoto”<sup>53</sup>. Postanowił więc paść stado owiec pewnego bogatego pana. Nie tylko bieda materialna doprowadziła go do upadku, ale również moralnie był

<sup>48</sup> Tamże k. 50: „...sanctam MARIAM in altari consedentem et paruulum cultro aureo diudentem”.

<sup>49</sup> Cud ten został dokładnie przedstawiony w ramach analizy jednego z cudów, wcześniej wykonanej.

<sup>50</sup> P. B r o w e, jw. s. 94: „...stieg ein Engel Gottes vorn Himmel hernieder, mit einem Messer in der Hand, zerschmitt das Kind und fing das Blut im Kelche auf”.

<sup>51</sup> Z kontekstu jasno wynika, że ojciec owego pasterza był zakonnikiem w opactwie Langheim, gdyż wyraźnie autor mówi, że syn, którego spotkało nieszczęście, prosi kobietę, z którą żył, aby zaniósł Ciało Pańskie do jego ojca: „Tolle hoc a me. Refer in lachem ad patrem meum...” (Ms 156 k. 50 v).

<sup>52</sup> Tamże k. 50 v: „Creuit, adoleuit, sed non in honorem domini nec in gaudium patris. Nam quae carnis sunt sapiens rediit ad carnalem uitam spiritalem relinquens. Regem se fore putauit in seculo, sed non erant quibus imperaret”.

<sup>53</sup> Tamże k. 50 v: „Adam cito eam suam inuenit adiutorium simile sibi ad augendam pauperiem non ad euadendam. Solus adhuc ad procurandum sibi grauis fuerat onere duplicato desedit in lutum”.

człowiekiem zepsutym. Autor nazywa go wiarołomcą, ponieważ nie chciał służyć Bogu, a wolał życie hulaszcze<sup>54</sup>. Pewnego razu wilki porwały kilka owiec ze stada, które on paś. Szkodę wyrządzoną przez niedopilnowanie owiec musiał swojemu panu wyrównać. Jednak wilki nie dawały spokoju i bardzo często porywały owce ze stada. Zaniepokojony tym wszystkim, zaczął myśleć o środkach ochronnych, aby ratować stada. Postanowił więc nosić ze sobą Eucharystię, aby w ten sposób odstraszyć wilki od stada. Jednak noszenie Eucharystii nie wyszło na jego korzyść. Wilki jeszcze częściej zakradały się do stada i porywały owce. Bóg, aby ukarać go za znieważenie postaci eucharystycznych, poraził pasterza piorunem, który go przeszył, zostawiając jednak przy życiu, „aby przyczyna jego nieszczęścia została poznana”<sup>55</sup>. Porażony piorunem wyznaje, że przyczyną nieszczęścia, które go spotkało, jest to, „że Ciało Chrystusa źle traktował i z pewnością sobie na złe”<sup>56</sup>. Każe kobiecie, z którą żył, zanieść Ciało Pańskie do Langheim do swego ojca. Po tych słowach, jakie wypowiedział do żony, skonał. Kobieta wzięwszy Eucharystię poszła do Langheim i tam opowiedziała wskazanemu zakonnikowi o zdarzeniu, jakie spotkało jej męża, a jego syna. Zakonnik ów przejął się więcej tym grzesznym uczynkiem i znieważeniem Pana Jezusa, obecnego w Eucharystii, niż śmiercią syna. To wydarzenie opowiedział autorowi, który ten cud spisał. Autor mówi wyraźnie o sobie, że dowiedział się o tym wydarzeniu od ojca owego grzesznego pasterza. Autor wspólnie z ojcem niewdzięcznika postanawiają odesłać kobietę tam, gdzie Pan Jezus został w swoim ciele eucharystycznym znieważony. Krewny kobiety, który jej towarzyszył, nie zgodził się na odniesienie Eucharystii na to miejsce, gdzie Pan Bóg ukarał świętokradztwo: „...nigdy nie odniosę tego, co ledwie zostało tu przymiesione. Albowiem ja raczej zostałem przymieszony przez niego, bo nie byłem ze sobą, lecz jakby przez powietrze, to lecąc, to idąc byłem niesiony, bliski utraty zmysłów, dopóki nie oddam Ciała Pańskiego”<sup>57</sup>. Nie chcąc spełnić nakazu zakonników, rzucają na ich oczach do krzaków Eucharystię, a sami uciekają. Widząc to zakonnicy, wrócili do klasztoru i z całym konwentem przyszli i wzięli Ciało Pańskie, uroczyście wnosząc je do swego kościoła, gdzie oddali cześć Panu Jezusowi, ukrytemu w sakramencie Eucharystii<sup>58</sup>.

Cud ten nie mówi wprost o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, ale ze skutków działania można wywnioskować, że i w tym opisie wyraża się wiara ludzi w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. W opisie nie ma mowy o charakterystycznych widzeniach, jakie mieli kapłani, ludzie głębokiej wiary, czy nawet wątpiący, o czym była mowa w cudach już przeanalizowanych. Cud ten został spisany jedynie po to, aby przestrzec ludzi przed sądem ostatecznym bez miłosierdzia, na którym Pan Jezus ukarze niedowiarstwo i znieważenie postaci eucharystycznych<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Tamże k. 50 v: „Vapulat et monetur redire preuaricator ad cor sed induratum est cor pharaonis sub uerbere curatoris”.

<sup>55</sup> Tamże k. 50 v: „Subito tonitruo fulmine repentino percussus est, non tamen ilico est mortuus, loqui permissus est ad hoc, ut plage eius causa nosceretur”.

<sup>56</sup> Tamże k. 50 v: „...quod corpus christi male tractauerim et certe in malum meum”.

<sup>57</sup> Tamże k. 51: „...reportare quod uix portatum est huc. Nam ego potius portatus sum ab illo non enim fui mecum sed quasi per aera nunc uolando nunc ambulando ferebar cito futurus sine sensu nisi deposuero sarcinam”.

<sup>58</sup> Tamże k. 51: „Quo audito nos uenimus cum conuentu et debita reuerentia tollimus cum ymnis et laudibus in ecclesia perferentes et reponentes in crastinum sic igitur fuit ut mos est a sacerdote preceptum”.

<sup>59</sup> Tamże k. 51: „Hoc pro terrore male tractantium dicta uelim siquidem iudicium sine misericordia ostensum sequatur oportet in altero misericordia superexaltata iudicio”.

Autor chce uwrażliwić sumienia ludzkie na dobro, jakie powinni czynić. Stara się pouczyć o obowiązku dobrego postępowania każdego człowieka, będąc przekonany o wszechmocy Bożej, przejawiającej się w ocenianiu czynów ludzkich.

Z opisu wynika bardzo głęboka nauka o obowiązku czci, jaką należy się Synowi Bożemu, ukrytemu pod postaciami eucharystycznymi. Bóg nie pozwoli, aby człowiek miał Go znieważać i dlatego w sposób cudowny daje się poznać grzesznemu człowiekowi, karząc go śmiercią za obrazę Majestatu Bożego.

Cud ten jest nabożnym pouczeniem o obowiązku chrześcijańskiego postępowania i czci, jaką powinien chrześcijanin oddawać Eucharystii.

Czytając to opowiadanie, można również dowiedzieć się coś o samym autorze. Prawdopodobnie był przeorem, albo nawet i opatem w Langheim, gdzie był zakonnikiem ojciec nieszczęsnego pasterza<sup>60</sup>.

Zaznajamiając się z treścią tego opowiadania dowiadujemy się również, że w średniowieczu kobieta nie mogła dotykać Eucharystii, dlatego ojciec niewdzięcznego syna ubolewał szczególnie mocno, nad tym, że Eucharystię przyniosła kobieta<sup>61</sup>.

## § 7

„O tym, który zakopał Eucharystię” — cud ten w przeciwieństwie do przeanalizowanych wyżej, nie zawiera charakterystycznego, łagodnego i szczegółowego wprowadzenia czytelnika w wydarzenie opisane przez autora.

Już pierwsze słowa tego opowiadania wprowadzają w temat. Autor przedstawia swego bohatera, którym jest Żyd i dokładnie go charakteryzuje: „Ten Żyd pochodził z Kolonii i żeby wyszydzić chrześcijan, zaciekawiony sakramentem Eucharystii udał, że jest chrześcijaninem, wmieszał się między komunikujących, będąc od nich daleki wiarą”<sup>62</sup>.

Autor tego cudu opisuje widzenie, jakie miał Żyd, który chciał udać katolika i przyjął Ciało Pańskie, podobnie jak inni obecni na mszy św., którzy w czasie Komunii św. przyjmowali Jezusa eucharystycznego. Żyd przyjął Ciało Pańskie bez wiary i dlatego po odejściu od ołtarza, wyjął postać eucharystyczną z ust i położył ją na rękę, aby dokładnie obejrzeć. Ku wielkiemu zdziwieniu, zobaczył na dłoni nie biały komunikant, lecz chłopca, od którego głowy wzbijał się aż do nieba promień słoneczny.

Autor od razu dopasowuje do tego widzenia słowa Pisma Świętego Starożytności, które na pewno były znane Żydowi jako wyznawcy Starożytności: „... chłopiec, który nam się narodził, syn, który został nam dany”<sup>63</sup>.

Żyd zrozumiał również głos Boga Ojca, który przez blask tego promienia zdawał się mówić zgodnie z tymi słowami, jakie podaje Pismo św.: „Ty jesteś Synem moim, ja Ciebie dziś zrodziłem”<sup>64</sup>. Scena widzenia, opisana przez autora jest za-

<sup>60</sup> Tamże k. 51: „Ille sapere doctus magis dolet factum filii sui quam ictum iniuriam quam irrogasset domino quam mortem qua perisset a domino. Ad me currit exanimis et duplici contritione contritus nam ego negotia domus tunc curavi...”

<sup>61</sup> Tamże k. 51: „...quodque tristissimum corpus domini a muliere apportatum”.

<sup>62</sup> Tamże k. 51: „Iudeus hic erat colonia oriundus atque ut christianis illuderet in sacramento eucharistie curiosus christianum se fingit miscens se communicantibus fide ipse procul ab eis”.

<sup>63</sup> Tamże k. 51: „Et ecce puer unus et uiuens puer ille nec alius quam uoce didicerat sui natis puer qui natus est nobis filius qui datus est nobis. Hoc ysayas (Iz 9,5) de illo et in manu tenebatur ab illo” — słowa te są wyjęte z prorocstwa Izajasza, o czym sam autor wyraźnie zaznacza.

<sup>64</sup> Cytowane słowa Pisma św. są doskonałym argumentem, za pomocą którego autor chce podnieść rangę opisywanego przez siebie zdarzenia. Słowa: „Ty jesteś Synem moim, ja Ciebie dziś zrodziłem”, są wyjęte z psalmu 2, zwanego psalmem mesjańskim.

leżna od prorocstwa Izajasza, mówiącego o Synu Bożym, który ma przyjść na świat, aby zbawić ludzi <sup>65</sup>.

Po słowach biblijnych, jakie autor przytacza, następuje dalszy opis cudownego wydarzenia, którego doświadczył Żyd, pragnący sprawdzić, czy rzeczywiście konsekrowana hostia jest Ciałem Pana Jezusa. Trzymając w ręce nie biały opłatek, ale żywego chłopca, Żyd nie wie, co ma robić. Zatrwożył się i chciał się pozbyć chłopca, którego trzymał w ręce. Postanowił go zakopać, ale ów chłopiec na to się nie zgadza, „bo pragnie być na świeczniku, aby świecił wszystkim, którzy są w domu” <sup>66</sup>.

Słowa biblijne wkłada autor w usta chłopca, który opierał się Żydowi, pragnącemu go zakopać. Żyd jednak swoje postanowienie zrealizował i zakopał chłopca na cmentarzu chrześcijańskim <sup>67</sup>. Po wykonaniu tego czynu nie czuł się dobrze i był ciągle niespokojny, ponieważ prześladował go diabeł w widzialnej postaci <sup>68</sup>. Żyd nigdy nie mógł pozbyć się towarzystwa diabła. Diabeł jedynie wtedy znikał, gdy Żyd wracał na miejsce swojej zbrodni, tzn. tam, gdzie zakopał chłopca. W miejscu tym był zawsze widoczny jasny blask, który „znad grobu wstępował do nieba” <sup>69</sup>. Kiedy Żyd opuszczał miejsce zbrodni, znów pojawiał się diabeł, który nie dawał mu spokoju. I tak było przez trzy dni <sup>70</sup>. Po trzech dniach, Żyd, dręczony przez diabła, zastanawia się nad zbrodnią, którą popełnił i postanawia ją naprawić. W tym celu udaje się do kapłana, któremu wyznaje swoją zbrodnię i prosi go o chrzest. W towarzystwie księdza i innych wiernych, którzy byli w kościele, udaje się na cmentarz, gdzie po odkopaniu kapłan i lud znajdują biały opłatek, a Żyd chłopca <sup>71</sup>. Wszyscy zgromadzeni widzieli jednak promień, który unosił się nad grobem i wzbijał się aż do nieba. Z wielką czcią i śpiewem na ustach wniesiono znieważoną Eucharystię do kościoła. Promień ten był widoczny również w kościele i w ten sposób wiara chrześcijańska zwyciężyła. Dzięki temu ludzie jeszcze bardziej zostali ugruntowani w wierze, chwalać Boga i przepraszając za znieważenie, jakiego dopuścił się niewierzący Żyd.

Po tym cudownym wydarzeniu, które poruszyło ludzi, którzy je widzieli, Żyd i wielu jego pobratymców przyjęło chrzest i stali się chrześcijanami <sup>72</sup>.

Kończąc opowiadanie, autor stara się podkreślić jego prawdziwość, powołując się na to, że sam usłyszał je od świadków w pierwszym roku swojego życia za-

<sup>65</sup> Tamże k. 51—51 v: „Accedit stupor quod radius solis a uertice paruuli tendit in celum ipsum certificans qui illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Nam splendor ille paterne glorie per uocem fuit patris dicentis ad se filius meus es tu ego hodie genui te”.

<sup>66</sup> Por. Mk 4,21-23.

<sup>67</sup> Tamże k. 51 v: „Reperit tandem consilium et hoc inutile sepelire puerum ut lateret subruptus sed noluit ille malens poni super candelabrum ut luceat omnibus qui sunt in domo. Facit iudeus quod corde concepit in cymiterio christianorum sepelit christum...”

<sup>68</sup> Tamże k. 51 v: „...in cymiterio christianorum sepelit christum abiens ipse ad suos sed nusquam solus. Nam illico diabolus uisibili specie cum eo commorabat nusquam... dimittens eum. Cum eunte ibat, sedenti consedebat quicquid ageret non illo careret”.

<sup>69</sup> Tamże k. 51 v: „Sepius tamen recurrebat illic ubi pignus celeste erat repositum et idem fulgor desuper tumulum ascendebat in celum”.

<sup>70</sup> Tamże k. 51 v: „Veniens illuc carnit inimico rediens inde iterum reditus fuit ei atque sic triduo”.

<sup>71</sup> Tamże k. 52: „...fidelibus ea specie qua tractatur in ecclesia ceterum iudeo in speciem infantis ut antea”.

<sup>72</sup> Tamże k. 52: „Denique iudeus ille et nonnulli suorum baptisati sunt, facti deinceps filii abrahe per fidem sicut fuere per carnem”.

konnego<sup>73</sup>, a pisze jako starzec, przekonany o słuszności tego, co napisał, aby w ten sposób wiara ludzi jeszcze bardziej się wzmocniła.

Na podstawie analizy tego cudu można mówić również o celu, jaki przyświecał autorowi, a którym jest pouczenie wiernych — zwłaszcza mnichów — i wskazanie na doskonały środek umocnienia wiary w obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>74</sup>.

Cud ten bardzo wyraźnie mówi o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, pojmowanej w duchu skrajnego metabolizmu realistycznego. Żyd widział nie hostię, lecz Chrystusa w postaci dzieciątka — *infantis*, oraz promienie z głowy dziecka wzbijające się do nieba. Te promienie są znakiem obecności Chrystusa w niebie i w postaciach eucharystycznych.

O. P. Browe mówi, że cuda, których treścią jest przemiana hostii w żywe dziecko, są bardzo liczne i pochodzą z różnych opowiadań, z których najstarsze wiążą się z benedyktyńskim opactwem w Deols, założonym w 1116 roku. Guilelmus de Nan-giaci zanotował, co następuje: *Dum quidam sacerdos missam celebraret in Dolensi coenobio puer in loco hostiae super altare apparuit*<sup>75</sup>.

Drugim cudem, o którym wspomina o. P. Browe, jest nawrócenie Żydówki. Cud ten miał się wydarzyć prawdopodobnie w 1153 roku w Braine (diecezja Soissons). Żydówka zobaczyła, jak hostia przemieniła się w dzieciątka. Gdy się nawróciła, dziecko znikło, a na nowo ukazała się hostia. Cud ten, o którym wspomina o. J. Browe, jest w treści zbliżony do cudu, który został wyżej omówiony<sup>76</sup>. Można śmiało stwierdzić, że cud omawianego rękopisu poznańskiego nr 156, pt.: „O tym, który zakopał Eucharystię”, jest jednym z wielu pobożnych opowiadań tego rodzaju, przepisywanych przez mnichów<sup>77</sup>.

Wszystkie cuda eucharystyczne, zawarte w rękopisie nr 156, mówią bardzo wyraźnie o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, często w duchu skrajnego metabolizmu realistycznego, albo o skutkach tej obecności, które były dostrze-gane. Dynamiczność, obrazowość i szczegółowość opisów, jak również jasno wystę-pujące przestrogi przed pokusami, wskazują na silną wiarę ludzi minionych stuleci w obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Przedstawiali ją obrazowo i pojmowali skrajnie, przekonani, że wcielony Syn Boży jest obecny w żywej postaci ludzkiej w sakramencie Eucharystii opisowo, czyli przestrzennie, a nie na sposób substancji, cały w całej postaci i cały w każdej jej części. Nie tylko postacie eucharystyczne, pod którymi ukrywa się żywy Chrystus, są widoczne dla ludzkich oczu, ale sam Chrystus ukazuje się tym, którzy w Niego wierzą, albo wątpią w Jego obecność

<sup>73</sup> Tamże k. 52: „Hec ego primo conversionis mee anno puer audiui sic testibus affirmatum ut esset indubium”.

<sup>74</sup> Tamże k. 52: „Nunc uetulus scribo obliuione indignum arbitrans laudis christi preconium, quod in fide temptatis auferret ambiguum, incredulis inferret metum, negligentium argueret tedium, studium acueret diligentium, postremo perfectionis amore feruentibus augebat (!) incentiuum... Ad remedia temptationum uerto nunc stilum quas eos qui uolunt pre uiuere in christo patiantur oportet”.

<sup>75</sup> Opis tego cudu podają: H. Ger aud: *Chronique latine de Guillaume de Nan-gis de 1113—1300*. I, 7. Paris 1843, s. 33. M. B o u q u e t: *Rerum Gallicarum et Franc. scriptores. Recueil des historiens des Gaules et de la France. Nouvelle edition* par Leop. Delisle 1869/94, XII 344.

<sup>76</sup> P. Browe, mówiąc o cudzie nawrócenia Żydówki, który wydarzył się w Braine, cytuje następującą bibliografię: S. P r i o u x: *Histoire de Braine et de ses environs*. Paris 1846 s. 115, 339; *Gallia christiana*, IX 489; *Bulletin de la Societé Academique de Laon* 9(1858)59 103; *Voyage litteraire de deux religieux Benedictins*. Paris 1724 s. 34.

<sup>77</sup> O cudach, których istotną treścią była przemiana hostii w dziecko i odwrot-nie, zob. P. B r o w e, jw. s. 102.

w Eucharystii, aby wzmocnić ich wiarę, a niewierzącym ukazuje się po to, aby uwierzyli.

Pan Jezus rzeczywiście obecny w Eucharystii karze nałużycia w formie swego rodzaju „sądu Bożego”, np. nicodpowiedni strój, niedowiarstwo, magię, świętokradzką Komunię św. Powoduje to niekiedy szczególne akty kultu ze strony wierzących odznaczających się czcią Eucharystii.

## II. ANALIZA CUDÓW EUCHARYSTYCZNYCH RĘKOPISU BIBLIOTEKI SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PELPLINIE NR 17(27)

Rękopis pelpliński, podobnie jak i inne rękopisy, pochodzące ze skryptoriów cysterskich tego okresu, został napisany bardzo starannym pismem.

Ze względu na oszczędność pergaminu wszystkie utwory, różne tematycznie, pisane są jednym ciągiem, co daje złudzenie jednego potężnego dzieła. Dla wypuklenia treści skryba dawał tytuł każdemu nowemu tekstowi, lub w jakiś inny sposób zaznaczał jego początek, aby można było odróżnić go od poprzedniego. Cuda eucharystyczne, spisane w rękopisie pelplińskim, są przeważnie zaopatrzone w tytuły, obwiedzione ramkami. Zaczynają się one od karty 38<sup>a</sup> tego rękopisu<sup>1</sup>.

### § 1(8)

Pierwszy cud jest zatytułowany: „O pewnej kobiecie”. Cud ten mówi o pewnej kobiecie, która hodowała pszczoły. Nie miała jednak z nich wielkiego pożytku, ponieważ pszczoły szybko ginęły. Aby zaradzić temu nieszczęściu, za namową swoich najbliższych, włożyła do ula konsekrowaną hostię: „Poradzono jej, że gdy Ciało Pańskie między nich położy, choroba zaraźliwa ustąpi”<sup>2</sup>. Gdy to uczyniła, pszczoły zbudowały z wosku kaplicę i ołtarz, na którym położyły Ciało Pańskie. Pracy pszczoł błogosławił sam Chrystus: „... i błogosławił Pan ich dziełem”<sup>3</sup>. Kobieta, gdy otworzyła ul, zobaczyła to wszystko, co uczyniły pszczoły i białą hostię, leżącą na ołtarzu. O tym wszystkim opowiedziała kapłanowi, który w towarzystwie innych kapłanów przybył do pasieki tej kobiety i z należną czcią odniesiono Eucharystię do kościoła, natomiast dzieło pszczoł było wzmocnieniem wiary dla innych ludzi<sup>4</sup>.

Zywy styl i szczegółowy opis wydarzeń świadczy o przekonaniu autora, co do prawdziwości tego, co opisał. Pracę pszczoł i sposób wykonania przedstawiono bardzo antropomorficznie, wskazując na wielką inteligencję i umiejętność wykonawczą pszczoł. Autor wyraźnie mówi również o tym, że Pan Jezus błogosławił pracy pszczoł, czyli aprobował i pochwałal ich dzieło. Godna podziwu jest delikatność i pobożność autora, który starał się uwrażliwić ludzi na potrzebę kultu Eucharystii i dlatego za wzór stawia im pszczoły.

Opowiadanie to było znane już wcześniej<sup>5</sup>. Było na pewno głoszone w różnych wersjach. Autor naszej wersji starał się dostosować ją do własnej rzeczywistości, ubarwiając ją, aby zdobyć poczytność u ludzi.

Girald z Kambrii<sup>6</sup>, o którym mówi o. P. Browe, opisał podobne zdarzenie.

<sup>1</sup> Rękopis pelpliński został napisany w formie dwukolumnowej.

<sup>2</sup> Ms 17(27) k. 38<sup>a</sup>: „...dictum est ei quod si corpus domini inter eas poneretur, lues cessaret”.

<sup>3</sup> Tamże k. 38<sup>b</sup>: „...et benedixit dominus operibus eorum”.

<sup>4</sup> Tamże k. 38<sup>b</sup>: „...admirantes dominum benedixerunt illud cum laude ad ecclesiam reportantes et opus apum omnibus ad confirmationem fidei demonstrantes et future ad memoriam relinquentes etati”.

<sup>5</sup> Cud tej samej treści, ze zmienionymi niektórymi szczegółami, pochodzący z terenów niemieckich omawia O. Browe w swojej pracy.

<sup>6</sup> Pisownia łacińska: Giraldus Cambrensis.



Autor cudu, omawianego rękopisu pelplińskiego, mówi: „Dzieło pszczoł wszystkim pokazywali w celu wzmocnienia wiary i pozostawili jako pamiątkę przyszłym pokoleniom”. Natomiast Giralda z Kambrii podnosi walor tego opowiadania, wymieniając osoby, które widziały kapliczkę, wykonaną przez pszczoły: „... kapliczka ta została pokazana biskupowi, a przez biskupa cesarzowi, który zaniósł ją papieżowi”<sup>7</sup>.

Różnice, jakie zauważa się w fabule tego opowiadania, zawartego w rękopisie pelplińskim i u Giralda z Kambrii, wskazują na umiejętność literacką i cel, którymi posługiwali się ci, którzy to opowiadanie spisywali<sup>8</sup>.

Duże podobieństwo treści opowiadania, zawartego w rękopisie pelplińskim i u Giralda z Kambrii wskazuje na wspólne pochodzenie, o którym absolutnie autorzy nie wspominają, ponieważ ich zadaniem było przekazać interesującą treść, która może przyczynić się do ożywienia wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii.

### § 2(9)

„O pewnym złym kapłanie”. — Następny cud eucharystyczny omawianego rękopisu mówi o kapłanie, który pałał wielką namiętnością do kobiety, z którą bardzo często się widywał. Kobieta jednak nie chciała zgodzić się na grzeszną propozycję, dlatego gorszyciel postanowił nie spożyć Ciała Pańskiego, przyjętego w czasie Mszy św., ale mając je w ustach, pragnął ucałować ową niewiastę, by tym świętokradztwem zniewolić swoją ofiarę. Po Mszy św., mając Ciało Pańskie w ustach, chce spełnić swój nieczyny zamiar, lecz nie może wyjść z kościoła. Wydaje mu się, że tak bardzo rośnie, iż uderza ciemieniem o dach kaplicy. Przestraszony wyjął Ciało Pańskie z ust i zakopał je w kącie kościoła. Nie może jednak uspokoić swojego sumienia i bojąc się kary Bożej wyznaje swe przestępstwo kapłanowi na spowiedzi św. Po wyznaniu grzechu razem z kapłanem, u którego się spowiadał, idą na miejsce, gdzie zakopane zostało Ciało Pańskie. Po odrzuceniu ziemi nie znaleźli hostii, ale człowieka małych rozmiarów, wiszącego na krzyżu, którego ciało było umięśnione i krwawe<sup>9</sup>.

Cud ten jest krótkim opowiadaniem religijnym, różniącym się od poprzedniego tym, że nie zawiera zakończenia, lecz opisuje sam tylko przebieg wydarzenia. Autor wyraźnie określa występującego w relacji kapłana jako złego, którego życie było niemoralne, a dodatkowo popełnił świętokradztwo, chcąc użyć Eucharystii do magii.

Cud mówi wyraźnie o rzeczywistej obecności Pana Jezusa, pojmowanej w duchu skrajnego realizmu metabolicznego, skoro zamiast hostii znaleziono Chrystusa wiszącego na krzyżu, którego miniaturowe ciało było umięśnione i krwawe. Zarówno zły kapłan, jak i jego spowiednik, widzieli prawdziwego, w ludzkiej postaci, Pana Jezusa, wiszącego na krzyżu.

Widzenia eucharystyczne Pana Jezusa ukrzyżowanego występują dość często. Mieli je nie tylko grzesznicy, lecz również ludzie święci. Podobne widzenie podczas podniesienia miała św. Elżbieta z Schönau, cysterka<sup>10</sup>: „gdy kapłan czytał kanon

<sup>7</sup> P. Browe, jw. s. 79: „...wurde die Kapelle dem Bischof und von diesem dem Kaiser gezeigt, der si dem Papst brachte”.

<sup>8</sup> To opowiadanie opisują: *Giraldus Cambrensis: Gemma ecclesiastica*. Wyd.: J. S. Brewer. *Rerum Britannicarum Scriptores II* (1862) 21. *Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Recognovit J. Strange. Coloniae 1851*, dial. IX c. 8.

<sup>9</sup> Tamże k. 38<sup>b</sup> - 38<sup>ve</sup>: „Qui simul accedentes ad locum reicto pulvere non inueniunt speciem panis sed formam licet modicam hominis in cruce pendentis quae erat carnea et cruenta”.

<sup>10</sup> Por. P. Browe, jw. s. 96.

i podniósł kielich w obliczu Boga, zobaczyłam nad nim Pana Jezusa, wiszącego na krzyżu i z Jego boku i nóg jakby krew spływała do kielicha”<sup>11</sup>.

Cud, jakiego doznała św. Elżbieta z Schönau, jest pozytywny, tzn. mogła oglądać Pana Jezusa w ludzkiej postaci ze względu na swoją osobistą świętość. Natomiast w wypadku złego kapłana świętokradztwo zostało bezpośrednio napiętnowane przez Pana Jezusa, rzeczywiście obecnego pod postaciami eucharystycznymi.

### § 3(10)

„O pewnym sprawiedliwym sędzi”. — Relacja ukazuje sprawiedliwego sędziego, który surowo karał za przestępstwa swoich poddanych nie mając litości nawet dla członków swojej najbliższej rodziny. Sędzia ów nazywał się Erkenbald Burban (Erkenbaldus de Burban). „Kiedy był chory, powiedziano mu, że syn jego siostry chce kogoś zgwałcić. On sam usłyszał także odgłosy i nakazał służbie, aby natychmiast go zabili”<sup>12</sup>. Służący jednak nie zabili siostrzeńca swego pana, ale schowali go w bezpiecznym miejscu. Wrócili do sędziego i powiedzieli mu, że rozkaz wykonali. Po pewnym czasie siostrzeniec sądząc, że wuj już się ułagodził, postanowił go odwiedzić. Sędzia chciał być sprawiedliwy do końca i dlatego chwytając siostrzeńca „wziął nóż, wbił mu w gardło i zabił go, a wszyscy przestraszyli się”<sup>13</sup>. Po wykonaniu wyroku stan jego zdrowia uległ pogorszeniu. Sądząc, że przychodzi śmierć, poprosił biskupa, aby go wyspowiadał. W czasie spowiedzi nie wyznał, że zgładził swego siostrzeńca, sądząc, że wykonanie sprawiedliwego wyroku nie jest grzechem. Gdy biskup przypomniał sędziemu o rzekomym morderstwie, ten odpowiedział: „... że nigdy nie chciał tego wyznać, ani za to pokutować”<sup>14</sup>. Biskup nie udzielił mu Komunii św., ponieważ uważał, że sędzia nie żałuje za grzech. „A biskup powiedział, że jeśli nie będzie żałował za to, co uczynił, nie da mu Ciała Pańskiego”<sup>15</sup>. Kiedy biskup odszedł od chorego sędziego, ów przywołał go z powrotem i spytał: „zobaczcie, czy w naczynku jest Ciało Pańskie?”<sup>16</sup>. Sędzia wiedział, że w naczynku nie ma Ciała Pańskiego, bo miał je już w swoich ustach. Powiedział więc: „Oto Ten, którego mi odmówiliście, sam nie odmówił mi siebie”<sup>17</sup>. Wszyscy obecni rzeczywiście zobaczyli w ustach umierającego sędziego białą hostię.

Cud ten nie mówi wprost o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, lecz ją wyraźnie zakłada. Zdarzenie jest swoistym „sądem Bożym”, potwierdzającym niewinność sprawiedliwego sędziego, który zgodnie z surowym prawem średniowiecza ukarał gwałt śmiercią. Pan Jezus obecny w Eucharystii opowiedział się po stronie sprawiedliwego sędziego oddając mu się w Komunii św. wbrew woli biskupa.

<sup>11</sup> F. W. E. Roth: Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schrifften der Äbte Ekbert und Ernecho von Schönau. Brünn 1884. Por. PL 195, 147.

<sup>12</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „Hic cum esset infirmus dictum est ei quod filius sororis sue vellet quandam ui opprimere ipse quoque clamorem oppressionis audierat et precepit seruiantibus ut statim occiderent eum”.

<sup>13</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „Quem apprehendens awnculus arrepto cultro in guttur eius infixit et eum occidit et territi sunt omnes”.

<sup>14</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „Quod secum episcopus sumens et confessionem eius audiens quaesiuit cur non confiteretur quod occidisset cognatum. Qui respondit se nunquam vello hoc confiteri nec penitentiam inde agere”.

<sup>15</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „Et episcopus ait quod nisi peniteret eum hoc fecisse non daret ei corpus domini”.

<sup>16</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „Et reuocauit eum miles et dixit ei. Videte si in pixide sit corpus domini”.

<sup>17</sup> Tamże k. 38<sup>vc</sup>: „...ait miles ecce quem mihi negastis ipse se mihi non negauit”.

## § 4(11)

Cud bezpośrednio następujący po dopiero co omówionym jest bardzo krótki, skąpy tak co do treści, jak i co do szczegółów. Autor opowiada o pewnym chłopcu, który chciał przystąpić do Komunii św. Przyszedł do kościoła i poprosił kapłana o Komunię św. Ów kapłan odpowiedział: „... nie jest bezpiecznie takim chłopcom, którzy nie mają rozeznania, dawać Ciało Pańskie”<sup>18</sup>. Aby uspokoić chłopca, podał mu opłatek niekonsekrowany. Chłopiec jednak zawołał: „dlaczego chcecie mnie oszukać? To nie jest Ciało Pańskie, co mi dajecie”<sup>19</sup>. Kapłan zdziwiony tym cudownym rozpoznaniem podał mu prawdziwą Eucharystię.

Treść tego cudu jest krótka, ale bardzo wymowna. Kapłanowi, ze względu na wiek, chłopiec wydawał się pozbawiony rozeznania. Tymczasem okazało się, że miał wiarę eucharystyczną, dzięki której poznawał rzeczywistą obecność Pana Jezusa w postaciach eucharystycznych.

## § 5(12)

Przyjmowanie Ciała Pańskiego w Komunii św. daje siły fizyczne, dzięki czemu człowiek nie potrzebuje spożywać naturalnych pokarmów — jest to istotna myśl następnego cudu, który podobnie jak poprzedni nie posiada tytułu. Pewna kobieta miała pozwolenie od kapłana na przyjmowanie Komunii św. w każdą niedzielę. Dzięki Komunii św. nie odczuwała głodu i do następnej niedzieli żyła samą Komunią św.<sup>20</sup>. Ta wieść doszła do biskupa, który nakazał kapłanowi, aby dał kobiecie opłatek niekonsekrowany w celu przekonania się, czy rzeczywiście żyje tylko Ciałem Pańskim. Gdy kapłan spełnił życzenie biskupa, kobieta od razu poczuła głód i poprosiła kapłana, aby dał jej rzeczywiste Ciało Pańskie: „Biada mi, Panie, bo utraciłam łaskę, jaką miałam. Wówczas kapłan dał jej Ciało Pańskie, które przyjmawszy została uwolniona od głodu i znów żyła bez pożywienia cielesnego”<sup>21</sup>.

Komunia św., jaką przyjmowała pobożna niewiasta, sprawiała cudowny skutek wzmocnienia sił fizycznych, całkowicie przekraczający naturalną moc odżywczą postaci chleba. Dowodzi tego sprawdzian w postaci zwykłego opłatka.

Cud ten jest bardzo zbliżony do poprzedniego. Chodzi o rozpoznanie rzeczywistej obecności Ciała Pańskiego, chociaż na różne sposoby. Tu od strony wegetatywnej życia ludzkiego.

## § 6(13)

„O pewnym rycerzu”. — Po dwóch beztytułowych cudach następuje cud mówiący o pewnym rycerzu, który dzięki pobożności uratował swoje życie. Ów rycerz, który był wielkim zawadiaką, został pewnego razu schwytyany przez cesarza Fryderyka<sup>22</sup> i powieszony. Obok szubienicy przejeżdżał inny rycerz ze swoimi służącymi

<sup>18</sup> Tamże k. 38 <sup>vd</sup>: „Quod cum peruenisset ad sacerdotem respondit non esse securum talibus pueris, qui non habent discretionem, dari corpus domini...”

<sup>19</sup> Tamże k. 38 <sup>vd</sup>: „Et clamauit puer quare uultis me decipere. Non est corpus domini quod mihi offertis”.

<sup>20</sup> Tamże k. 38 <sup>vd</sup>: „Femina quaedam ex permissione sacerdotis erat solita communicare singulis diebus dominicis et sustentabatur de communionem a dominica in dominicam non indigens cibo terreno, quia numquam esuriuit”.

<sup>21</sup> Tamże k. 38 <sup>vd</sup>: „Heu me domine, quia perdidisti gratiam, quam habui. Tunc sacerdos dedit ei corpus domini quo percepto est a fame liberata et iterum sine cibo corporali sustentata”.

<sup>22</sup> Zapewne chodzi tu o Fryderyka Rudobrodego, którego postać bogato obrosła w legendy średniowieczne.

i powiedział do sług, „że ten, który wisi, był dzielnym rycerzem”<sup>23</sup>. Wtedy odezwał się skazaniec, prosząc ich, aby go zdjęli i wezwali księdza z Komunią św. Wszyscy osłupieli, ponieważ byli przekonani, że skazaniec już dawno nie żyje. On odpowiedział, że żyje tylko dlatego, że modlił się o łaskę, aby mógł przed swoją śmiercią przyjąć wiatyk. Każdego dnia odmawiał następujące modlitwy: 3 razy Ojcie nasz i 3 razy pochwałę na cześć Trójcy Świętej, poprzedzając Pozdrowieniem anielskim; 5 razy Ojcie nasz i 5 Zdrowaś Maryjo na cześć pięciu ran Chrystusa; jedno Ojcie nasz na cześć anioła stróża; jedno Ojcie nasz na cześć Ciała Pana Jezusa w Eucharystii. Dzięki pobożności i wierze, z jaką te modlitwy odmawiał, nie umarł bez wiatyku. Obecni zdjęli go z szubienicy i zawołali kapłana, który go wyspowiadał i udzielił Komunii św. Po przyjęciu Komunii św., ów rycerz umarł<sup>24</sup>.

W tym opowiadaniu autor mówi wyraźnie o skutkach nabożeństwa do Eucharystii, czyli Ciała Pańskiego codziennie przeistaczanego w kościołach. Autor bardzo mocno zwraca uwagę na istotną rolę modlitwy w życiu chrześcijanina. Modlitwa odmawiana z żywą wiarą jest w stanie wywołać cudowne skutki. Praktyki nabożne, jakie wykonywał rycerz, na pewno były wówczas znane na codzień. Wielu pobożnych ludzi te modlitwy codziennie odmawiało. Można z nich wnioskować o specjalnym nabożeństwie ludzi średniowiecza do Trójcy Świętej, do pięciu ran Pana Jezusa, do anioła stróża i do Eucharystii.

#### § 7(14)

Autor stara się przytoczyć jak najwięcej argumentów, które mówiłyby o kulcie Eucharystii, dlatego bardzo szczegółowo relacjonuje następane wydarzenie, które miało mieć miejsce we Francji. „Był we Francji ktoś tak wielkiej pobożności...”<sup>25</sup>. Nie określa bliżej osoby, ale wskazuje jej wielką pobożność. Był to człowiek bogaty, jak wynika z drogocennych szat. Pewnego razu zobaczył on, że ktoś niesie Ciało Pańskie. Szybko zeskoczył z konia i „upadłszy w błoto, którego tutaj było dość dużo i głębokie, wielbił pokornie tajemnicę Ciała Pańskiego”<sup>26</sup>. Kiedy powstał z ziemi, żadnych plam na jego ubraniu nie było. Wszyscy, którzy to widzieli, zostali wzmocnieni w wierze w obecność Pana Jezusa w Eucharystii, który nie dopuści, by czciciela spotkała jakaś krzywda.

#### § 8(15)

Odmiennej treści jest następny cud, który mówi o opętanej niewieście, do której przyszedł opat z mnichem i bratem zakonnym. Autor podaje więcej danych historycznych, mówiąc, że był to opat z opactwa św. Agaty. Opętana przez szatana niewiasta mieszkała w Kolonii. Po przybyciu do mieszkania, opat nawiązał rozmowę z szatanem. Z kontekstu nie można uchwycić różnicy między niewiastą a szatanem. Zmiana podmiotów jest niezauważalna. Wydaje się, że opat nie rozgraniczał kobiety opętanej od szatana, mówiąc tak, jakby ona sama była szatanem: „Opat św. Agaty z mnichem i bratem zakonnym zakonu cysterskiego, przybył do Kolonii do pewnej opętanej i gdy opat zapytał szatana o pewne sprawy, przedtem wszakże

<sup>23</sup> Tamże k. 38<sup>vd</sup> - 39<sup>a</sup>: „Quem cum quidam miles videret pendente ait seruis qui equitabant cum eo. Strenuus miles erat iste”.

<sup>24</sup> Tamże k. 39<sup>a</sup>: „Her cum illi audissent, benedicentes deum deposuerunt eum et cum adduxissent sacerdotem, confessione eius audita, communicavit eum et mox spiritum exhalavit”.

<sup>25</sup> Tamże k. 39<sup>a</sup>: „Quidam in francia fuit tante deuotionis...”

<sup>26</sup> Tamże k. 39<sup>a</sup>: „Qui statim descendit de equo et corruens in lutum, quod ibi multum erat satis et profundum corpus domini suppliciter adoravit...”

odprawił Mszę św., szatan nic jemu nie odpowiedział”<sup>27</sup>. Opat nakazał szatanowi, aby opuścił kobietę, którą dręczył. Szatan odpowiedział, że nie może jeszcze z niej wyjść. Opat zaproponował szatanowi, aby wszedł do jego ust albo na jego palce. Szatan z wielką bojaźnią i świadomością odpowiedział: „... nie mogę, ponieważ dzisiaj nimi Syna Bożego dotykałeś”<sup>28</sup>. Szatan nie posłuchał opata i powiedział, że jeszcze dwa lata będzie przebywał w kobiecie. Ze słów szatana wynika, że opuści ją dopiero wtedy, gdy pójdzie do „owego Jakuba”<sup>29</sup>.

Mnich i brat zakonny chcieli zobaczyć szatana w jego naturalnym wyglądzie. Na ich prośbę opat zaklął szatana i nakazał mu, aby ukazał się. Szatan nie chciał z razu ukazać się mnichom, wreszcie jednak spełnił nakaz opata. Mnisi zobaczyli szatana, który ukazał się im przez kobietę opętaną. Autor opisuje dokładnie scenę przemiany kobiety w szatana<sup>30</sup>. Mnisi ujrzawszy szatana z przerażenia upadli na ziemię. Tylko opat nie stracił przytomności, gdyż szybko rozkazał szatanowi, aby powrócił do swojej dawnej postaci. Autor z wielkim szacunkiem odnosi się do hierarchii zakonnej i dlatego zaznacza, że opat nie upadł ze strachu na widok szatana. Siłą, dzięki której opat zwyciężył szatana, była Msza św. i przyjęcie przez niego Komunii św. Tę myśl autor wyraża w słowach szatana, który powiedział do opata: „Z całą pewnością wiedz, że gdybyś dziś nie komunikował, nikt z was nikomu z ludzi by nie wyjawiał, co i jak wam zrobiłem. Sądzisz, że człowiek może mnie zobaczyć i żyć? Nigdy”<sup>31</sup>. Zapytany następnie przez szatana opat o dalszą podróż, odpowiedział, że idzie teraz do Ebrach. Szatan powiedział: „Wczoraj także byłem w Ebrach i nawet tam dosyć triumfowałem”<sup>32</sup>. Na koniec autor wyjaśnia, że szatan był w Ebrach wtedy, kiedy bracia zbuntowali się przeciwko zakonowi cysterskiemu<sup>33</sup>.

Opowiadanie to jest typowo cysterskie, ponieważ autor mówi o opacie cysterskim i o dwóch mnichach, należących do jego opactwa. Autor stara się przedstawić wielką pobożność i świętość opata cystersów, który potrafił rozmawiać z szatanem, nakazując mu, aby opuścił kobietę, której ciałem zawiadnął. Opat cysterski mógł nie tylko rozmawiać z szatanem, ale nie uległ jemu nawet wtedy, gdy widział go w jego realnych kształtach. Szatan bał się Chrystusa i dlatego nie zgadzał się na propozycje opata, który namawiał go do wejścia w jego usta lub na palce jego dłoni. Przyjmowanie Komunii św., dotykanie jej było siłą, dzięki której opat pokonał szatana. Autor wierzy, że Eucharystia jest doskonałym środkiem, zdolnym do pokonania szatańskiej działalności. Szatan pustoszy ład i porządek tak wewnątrz jak

<sup>27</sup> Tamże k. 39 b: „Abbas sancte agathe cum uno monacho et conuerso ordinis cysteriensis uenit coloniam ad quandam obsessam et cum abbas demonem de quibusdam interrogasset et tamen prius missam celebrasset, demon nihil ei respondit”.

<sup>28</sup> Tamże k. 39 b: „Respondit: non possum, quia hodie altissimus intrauit, ...Qui dixit: non ualeo, quia hodie cum eis filium dei tractasti”.

<sup>29</sup> Tamże k. 39 b: „Adhuc duobus in ea ero annis et tunc in via illius iacobi liberabitur. Quod et ita factum est”. — Uzdrawienie nastąpiło więc podczas pielgrzymki do bardzo uczęszczanego w średniowieczu sanktuarium św. Jakuba w Kompostelli.

<sup>30</sup> Tamże k. 39 b - 39 vc: „Et abbate dicente non, cepit mulier intumescere et adinstar turris ascendere in altum et scintille exibant ex oculis eius et naribus. Ad similitudinem camini accensi, uel fornacis ardentis”.

<sup>31</sup> Tamże k. 39 vc: „Pro certo scias quodsi diuinis hodie non communicasses mysteriis, nullus uestrum ulli hominum reuclasset quae et qualia uobis fecissem. Putas quod homo possit uidere me et uiuere. Nequamquam”.

<sup>32</sup> Tamże k. 39 vc: „Tunc ait demon abbati: Quo uis ire modo. Respondit: Ebracum Et demon: Ego etiam ebraco heri fui et satis ibi triumfaui”.

<sup>33</sup> Tamże k. 39 vc: „Erat enim illo tempore quo se conuersi ordinis cysteriensis opposuerunt”.

i na zewnątrz człowieka. Pokusie szatańskiej ulegli bracia zakonni z opactwa cysterskiego z Ebrach, buntując się przeciwko ojcom. Msza św., a zwłaszcza Komunia św. są doskonałym i skutecznym sposobem walki z szatanem, gdyż Chrystus obecny w Eucharystii daje siły do walki ze złem. Podstawą tego przekonania jest wiara tamtych ludzi, iż w Komunii św. jest rzeczywiście obecny Pan Jezus, który swoją boską mocą zwycięża złego ducha.

#### § 9(16)

Po kilku cudach beztytułowych, które zostały już omówione, pisarz cysterski spisał następny cud, tytułując go: „O pewnej dziewicy (zakonnicy)”. Jest to bardzo krótkie i zwięzłe opowiadanie, mówiące o zakonnicy Helengundzie, mieszkającej w Brukseli<sup>34</sup>. Była to prawdopodobnie mniszka cysterska, ponieważ cystersi starali się zawsze ukazać pobożność mnichów i mniszek, należących do ich zakonu. Zakonnica często przystępowała do Komunii św. Pewnego razu poprosiła kapłana, aby udzielił jej Komunii św. Kapłan odpowiedział: „wy kobiety zawsze chcecie przyjmować Komunię św.”<sup>35</sup>. Odmówił kobiecie udzielenia Komunii św. W czasie Mszy św., kiedy połamał hostię konsekrowaną na trzy części, spostrzegł, że jedna część znikła. Był przekonany, że sprawił to sam Pan Jezus, który w postaci eucharystycznej przyszedł do pobożnej zakonnicy, pragnącej go przyjąć: „... gdy połamał hostię na trzy części, spostrzegłszy, że jedna część niepostrzeżenie znikła, przeraził się bardzo mocno i zaczął poważnie zastanawiać się nad pobożnością wspomnianej zakonnicy, żeby przypadkowo jej nie była z nieba dana i dlatego jemu zabrana...”<sup>36</sup>. Przypuszczenia kapłana były prawdziwe, ponieważ zakonnica po Mszy św. przysłała do niego i powiedziała, że cudownie przyjęła Komunię św.

Autor ukazuje bardzo pozytywnie zakonnice cysterską, a negatywnie przedstawia kapłana, który nie chciał udzielić Komunii św. proszącej mniszce. Zapewne był to kapłan diecezjalny, ponieważ każdy mnich, o ile występował w jakiś cudownych opowiadaniach, był zawsze przedstawiany jako doskonały w swoim postępowaniu i lepszy od kapłana diecezjalnego. Z treści wynika, że ludzie pobożni pragnęli przystępować do Komunii św. jak najczęściej. Praktyka średniowieczna była inna. Nie udzielano Komunii św. codziennie. Pobożna zakonnica pragnęła przyjmować Komunię św., ponieważ wierzyła, że w postaciach eucharystycznych jest żywy Pan Jezus. Chociaż nie ma w tym opowiadaniu wyraźnej mowy o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, to jednak w pewien sposób świadczy o niej pobożność zakonnicy, pragnącej często przyjmować Komunię św. Nadto Pan Jezus obecny rzeczywiście w Eucharystii dokonuje Sądu Bożego, przybywając do mniszki wbrew zakazowi kapłana.

#### § 10(17)

„O pewnym kapłanie”. — W opowiadaniu tym jest mowa o kapłanie diecezjalnym, który w oczach pisarza cysterskiego uchodzi za złego. Pewnego razu ministrant<sup>37</sup>, służący owemu kapłanowi do Mszy św., zobaczył na patenie zamiast białej hostii żywego chłopca. Był to moment łamania hostii przed Komunią św. kapłana: „... jakiś dobry człowiek, asystujący jemu, zobaczył w chwili łamania

<sup>34</sup> Tamże k. 39<sup>vc</sup>: „In brusellia erat helengundis virgo religiosa...”

<sup>35</sup> Tamże k. 39<sup>vc</sup>: „Qui cum indignatione respondit: Vos mulieres semper vltis communicare”.

<sup>36</sup> Tamże k. 39<sup>vc-d</sup>: „...cum fregisset hostiam in tres partes, unam partem sentiens inuisibiliter subtractam, ultra modum expanit et recogitare cepit deuotionem predictae virginis, ne forte illi celitus esset data et ideo sibi subtracta...”

<sup>37</sup> Według relacji autora ministrantem był dobry człowiek, który służył do Mszy św. złemu kapłanowi.

chleba na patenie nie postać chleba, lecz chłopca, którego oblicze wydawało się dość wzburzone, którego gdy kapłan podniósł, aby spożyć, ów chłopczyk zaczął odwracać twarz i bronić się rękami i nogami..."<sup>38</sup>. Ministrantowi wydawało się, że chłopczyk ten mówił następujące słowa: „To widzę w tobie, przed czym się wzdrygam”<sup>39</sup>. Kapłan przyjął Komunię św., chociaż chłopczyk stawiał wielkie opory, ponieważ nie chciał być przyjęty przez złego kapłana. Takie widzenie nie było jednorazowe, ale powtarzało się za każdym razem, gdy kapłan odprawiał Mszę św. Widzenie to miał dobry człowiek, który służył kapłanowi do Mszy św. Po pewnym czasie ministrant powiedział kapłanowi, aby zaczął dobrze postępować, bo on podczas każdej Mszy św., odprawianej przez tegoż kapłana, widział w czasie Komunii kapłańskiej chłopca, który opierał się, gdy kapłan przyjmował Go do ust. Powodem tego widzenia było grzeszne życie kapłana, na co zwrócił uwagę ministrant: „Radzę tobie księżę, abyś życie twoje naprawił, ponieważ to i to u ciebie zobaczyłem”<sup>40</sup>. Kapłan przyznał rację ministrantowi i powiedział do niego: „zaiste, rozumiem, że to, co mówisz, jest prawdą i doświadczam na samym sobie, ponieważ ile razy spożywam Ciało Chrystusa, z taką trudnością je przyjmuję, że nie mogę się nadziwić”<sup>41</sup>.

Kiedy kapłan dostosował się do upomnienia ministranta, ów ministrant ponownie „zobaczył dzieciątko jak ze złożonymi rączkami i nóżkami z wielką szybkością wpadło w usta kapłana”<sup>42</sup>.

W opowiadaniu tym autor wyraźnie piętnuje grzeszne życie kapłana diecezjalnego. W przekonaniu cystersów średniowiecznych życie duchowe księży diecezjalnych stało niżej od życia duchowego zakonników. Człowiek świecki, służący do Mszy św. kapłanowi grzesznemu, w czasie Komunii św. ujrzał Chrystusa w postaci małego, opierającego dziecka. Kilkakrotnie powtarzające się widzenie było powodem reakcji ministranta, który poczuł się do obowiązku wypomnieć kapłanowi jego grzeszne życie. Kapłan grzeszny, który odprawiał Mszę św., nie widział Chrystusa, którego przyjmował w Komunii św., ale odczuwał wielką trudność w czasie jej przyjmowania. Skutką rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii były odczuwane przez kapłana. Natomiast pobożny człowiek, służący do Mszy św., w nagrodę za swoją pobożność, widział realnie samego Chrystusa.

Opowiadanie to mówi wyraźnie o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii. Nie ma tu mowy o przemianie chleba w Ciało Chrystusa, lecz tylko o widzeniu Pana Jezusa w postaci dziecka, które reagowało tak, jak żywy człowiek.

Treść tego cudu jest również pouczeniem moralnym. Kapłan, który żywi się w czasie Mszy św. Ciałem Chrystusa, musi postępować nienagannie. Celem tego widzenia było upomnienie kapłana, który źle postępował. Z treści tego opowiadania wynika również, że ludzie byli przekonani o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii. Wszelkie widzenia miały na celu umocnić tę wiarę i przestrzec przed niegodnym sprawowaniem Eucharystii i świętokradzkim przyjmowaniem Pana Jezusa w Komunii św.

<sup>38</sup> Tamże k. 39 v<sup>d</sup>: „...quidam homo bonus ei assistens vidit hora fractionis in patena non speciem panis, sed pueri, cuius vltus satis turbulentus apparuit, quem cum sacerdos leuaret ut sumeret, cepit ille infantulus faciem auertere, et ne ab eo sumeretur, manibus simul et pedibus reluctari...”

<sup>39</sup> Tamże k. 39 v<sup>d</sup>: „Hoc in te video! Quod perhorresco”.

<sup>40</sup> Tamże k. 39 v<sup>d</sup>: „...Consulo tibi domine sacerdos ut vitam tuam corrigas, quia ista de te vidi”.

<sup>41</sup> Tamże k. 39 v<sup>d</sup>: „...utique esse uera quae dicis, intelligo et in meipso experior, quia quocienscumque corpus christi sumo, cum tanta difficultate illud sumo, quod mirari non sufficio”.

<sup>42</sup> Tamże k. 39 v<sup>d</sup>: „...visus est infans a predicto homine iunctis manibus et pedibus cum magna velocitate illabi in os sacerdotis”.

## § 11(18)

„W Dannenberg był pewien kapłan niegodny..., imieniem Lambert...”<sup>43</sup> — są to pierwsze słowa następnego opowiadania, które spisał pisarz cysterski. Opowiadanie to było bez tytułu i dlatego pisarz pozostawił je takim, niczego nie dodając od siebie. W tym opowiadaniu, podobnie jak i w poprzednim, jest mowa o złym kapłanie, którego życie nie było godne kapłaństwa. Kapłan, imieniem Lambert, był zepsuty moralnie, ponieważ miał nałożnicę. „Pewnego dnia po odprawieniu Mszy św., chwyciwszy z ołtarza korporał, rzucił swojej nałożnicy, aby go wyprała a sam pośpieszył do karczmy”<sup>44</sup>. Kobieta zaczęła prać korporał w naczyniu, z którego zawsze pili. Kiedy włożyła korporał do naczynia, zauważyła że płyn, który w nim się znajdował, przemienił się w krew. Widząc to, przeraziła się bardzo i zaczęła krzyczeć. Na krzyk zbiegło się do mieszkania wielu ludzi. „Wrócił również z karczmy kapłan, który przeraził się i nałożył kobiecie pokutę, aby w poszczególnych dni po trochu płynu piła, aż wszystko wypije”<sup>45</sup>. Cud ten nabrał wielkiego rozgłosu, bo dowiedział się o tym opat z opactwa Waltasen<sup>46</sup>, „który przybył z zakonnikami do domu kapłana i widząc zakrwawiony korporał, wziął go i część płynu, który znalazł, ubolewając bardzo, że wszystek nie został zachowany jako dowód i dla umocnienia naszej wiary”<sup>47</sup>.

Autor, podobnie jak w poprzednim opowiadaniu, scharakteryzował kapłana dziecjalnego, mówiąc wyraźnie o jego zepsuciu moralnym. Opowiadanie to nie jest wyraźnym pouczeniem jak ma postępować każdy kapłan. Autor nie mówi o sankcji, która spotkała zepsutego kapłana.

Ludzie średniowiecza wierzyli w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w postaciach eucharystycznych i dlatego wielką czcią otaczali sprzęt liturgiczny, zwłaszcza korporał, którego bezpośrednio dotykała hostia. Po włożeniu korporala do naczynia, płyn w nim się znajdujący przemienił się w krew. Ta przemiana jest dowodem na to, że na korporale były jeszcze okruchy Hostii. Prać bieliznę kielichową wolno było od subdiakonatu wzwyż. Kapłan ów zlekceważył prawo i dlatego nastąpiła cudowna przemiana płynu w krew, jako dowód rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii i protest przeciwko poleceniu czynności właściwej dla duchownych wyższych święceń, osobie świeckiej, w dodatku kobiecie i to jeszcze grzesznej.

Treść tego cudu jest dowodem głębokiej wiary i czci, jaką ludzie średniowiecza

<sup>43</sup> Tamże k. 40<sup>a</sup>: „In dannenberg quidam sacerdos indignus... Lambertus nomine erat”.

<sup>44</sup> Tamże k. 40<sup>a</sup>: „...qui quadam die dicta missa corporale de altari rapiens concubine sue proiecit in sinum, ut lauaret et ipse properavit ad tabernam”.

<sup>45</sup> Tamże k. 40<sup>a</sup>: „Sacerdos quoque reuersus de taberna videns hoc, timuit et iniunxit concubine pro penitentia, ut singulis diebus partem liquoris sumeret, donec totam ebiberet”.

<sup>46</sup> Na pewno autor mówi tutaj o opactwie cysterskim, które było położone w pobliżu opactwa Langheim. Jest to opactwo Waldsassen (1133—1571), które od roku 1863 zostało zamienione na żeńskie opactwo cysterskie. W krótkiej historii opactwa Waldsassen, podanej w LThK 10(1965)938, nie ma wzmianki o innej pisowni tegoż opactwa. Dlatego należy przypuszczać, że nazwa ta została użyta w średniowiecznej pisowni gwarowej. Dokładny spis wszystkich opactw cysterskich razem z legendą podaje LThK 10(1965)1376. Jest to mapa nr 2, zatytułowana: „Die Zisterziensermännerklöster des Mittelalters im deutschen Sprachund Kulturraum”.

<sup>47</sup> Tamże k. 40<sup>a</sup>: „...qui cum religiosus uiris uenit in domum sacerdotis et uidens corporale sanguinolentum, accepit illud et partem liquoris quisque inuenit, valde dolens quod totus non erat conseruatus in argumentum et confirmationem fidei nostre”.



otaczali postacie eucharystyczne, wierząc, że jest w nich rzeczywiście obecny żywy i prawdziwy Pan Jezus.

### § 12(19)

„O pewnej nierządniczy”. — W opowiadaniu tym jest mowa o kobiecie złego prowadzenia, która nawróciła się i przestała grzeszyć dzięki łasce wiary, którą otrzymała od Boga, kiedy zobaczyła kapłana, niosącego Komunię św. choremu. Wydarzenie to miało miejsce w Turyngii. Autor nie podaje bliżej miejscowości, gdzie nastąpił ten cud. Pewnego razu pleban niósł Komunię św. choremu. Zobaczyła go z okna domu publicznego niewiasta lekkich obyczajów i zaczęła zastanawiać się nad prawdziwością wiary chrześcijańskiej. Doszła do wniosku, że „jeśli wiara chrześcijańska jest prawdziwa, ten, którego kapłan niósł w bursie, byłby zbawicielem świata, i w jaki sposób ona ośmieliłaby się na Jego oczach tak okropne i tak liczne grzechy popełniać, który tak wielką karę i tak gorzką śmierć podjął w celu zbawienia świata”<sup>48</sup>. Po krótkiej refleksji przekonała się, że jej dotychczasowe życie jest grzeszne. „I opuściwszy dom publiczny, skruszona, przybiegła szybko do kapłana przez głębokie błoto i rzecze: „Stójcie, panie księżę. I stanął kapłan, a ona upadłszy w błoto przed Ciałem Chrystusa, rzecze: Panie Jezu Chryste, jeśli to Ty jesteś Ten sam, który dla naszego zbawienia urodziłeś się z Dziewicy, umęczony zostałeś i umarłeś na krzyżu, który złożony do grobu trzeciego dnia zmartwychwstałeś, wstępując do niebios i siedząc po prawicy Boga masz sądzić żywych i umarłych, jeśli Ciebie niesie w naczynku tenże kapłan, proszę Ciebie, przez Twoje niewypowiedziane miłosierdzie, abys odpuścił mi grzechy”<sup>49</sup>. Po tych słowach kobieta usłyszała Chrystusa, który powiedział do niej po łacinie: „To ja jestem i tak, jak prosiłaś, odpuszczam tobie grzechy twoje”<sup>50</sup>. Słów, które wypowiedział do niej Chrystus, nie rozumiała i dlatego poprosiła Chrystusa, aby powtórzył te słowa w języku niemieckim. Znaczenie słów, jakie wypowiedział do kobiety Chrystus po niemiecku, jest to samo, co i w języku łacińskim, tylko forma jest krótsza: „Oto przyjmuję cię do mojej łaski”<sup>51</sup>. Kobieta żalowała za swoje grzechy i była przekonana o swojej niskości wobec Boga i dlatego ze skrucą wyznała: „Dziękuję Tobie Panie, że do łaski Twojej przyjmujesz mnie, lecz ja nie zasłużyłam na to, ponieważ długo żyłam rozpustnie i obraziłam Ciebie niezliczonymi grzechami. Dziękuję Tobie, Panie Jezu Chryste, Synu Boga najmiłosierniejszy”<sup>52</sup>. Dalsze życie tej kobiety było bardzo piękne. Do końca pokutowała za grzechy, które przedtem popełniała.

<sup>48</sup> Tamże k. 40<sup>a-b</sup>: „...et cepit cogitare intra se quod si fides christiana vera esset, ille esset saluator mundi quem sacerdos portabat in pixide et quomodo ipsa in conspectu eius ausa esset tam turpia et tam multa peccata perpetrare, qui tam multam penam et tam amaram mortem pro redemptione sustinuisset mundi”.

<sup>49</sup> Tamże k. 40<sup>b</sup>: „Et relicto prostibulo compuncta cucurrit per lutum profundum ueloci cursu ad sacerdotem, inquinata luto usque ad medium cruris et ait. State domine sacerdos. Et stetit sacerdos et ipsa prosternens se in lutum ante corpus christi ait. Domine ihesu christe, si tu es ipse, qui pro nostra redemptione natus es de uirgine, passus et mortuus in cruce, qui sepultus resurrexisti tertia die, ascendens ad celos et sedens ad dexteram dei iudicaturus es uiuos et mortuos, si te portat in pixide sacerdos iste, rogo te per ineffabilem misericordiam tuam, ut dimittas mihi peccata”.

<sup>50</sup> Tamże k. 40<sup>b</sup>: „Ego ipse sum, et sicut petisti, peccata tua dimitto tibi”.

<sup>51</sup> Tamże k. 40<sup>b</sup>: „Et respondit christus teutonice dicens. Ecce recipio te in gratiam meam”.

<sup>52</sup> Tamże k. 40<sup>b</sup>: „Gratias tibi ago domine, quod in gratiam tuam recipis me, sed ego hoc non merrui, que luxuriose diu vixi, et te innumerabilibus peccatis offendi. Gratias tibi ago domine iesu christe, fili dei benignissime”.

Znamienne są ostatnie słowa tego opowiadania, stanowiące akcent optymistyczny samego autora, który pragnie zachęcić innych ludzi do pokuty, stawiając ową nawróconą jako przykład do naśladowania: „O jak dobrego mamy Pana, który nikogo, jakkolwiek nieczystego i obciążonego grzechami, jeśli czyniłby prawdziwą pokutę, nie odrzuca, lecz jak wszystkich odkupił, tak wszystkim, którzy się do Niego uciekają, otwiera łono swojego miłosierdzia”<sup>53</sup>.

Opowiadanie to jest nie tylko pouczeniem moralnym, wskazującym na potrzebę pokuty w życiu ludzkim, ale i świadectwem wiary w moc Chrystusa, rzeczywiście obecnego w Eucharystii. Kobieta, która grzeszyła, dzięki łasce wiary nawróciła się. Chrystus obecny w Eucharystii uzdrowił jej grzeszną duszę.

Nie ma w tym opowiadaniu mowy o przeistoczeniu, ale jest wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii, której potwierdzeniem miał być dialog kobiety z Chrystusem Eucharystycznym.

Cud ten jest zaliczany do cudów eucharystycznych słuchowych. Nominaliści w XIII wieku, jak mówi o. P. Browe, rozpracowali tezę o możliwości zobaczenia Chrystusa przy pomocy naturalnych zmysłów. We wczesnym średniowieczu była bezsporna możliwość ujrzenia Chrystusa wzrokowo w postaciach eucharystycznych, dzięki Bożej Wszechmocy<sup>54</sup>. Podobną tezę wysuwa również J. de Lugo TJ, który w swojej pracy mówi: „Chrystus w Eucharystii może być smakiem, powonieniem, dotykiem i słuchem namacalnie widziany”<sup>55</sup>.

#### § 13(20)

„O pewnym rycerzu”. — W opowiadaniu tym autor mówi o chorym rycerzu, imieniem Ulryk, do którego przyszedł opat Anzelm z Komunią św.<sup>56</sup>. Po udzieleniu Komunii św. choremu, opat powrócił do klasztoru. Kiedy chory był już w agonii, ludzie, którzy byli przy nim, zapytali go, czy wierzy w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Chory odpowiedział zdecydowanie, że nie wierzy. Ci, którzy słyszeli te słowa, powiedzieli o tym opatowi. Ten powrócił do owego chorego rycerza i zapytał go, dlaczego tak powiedział. Powiedzenie chorego zaskoczyło opata, który był przekonany, że rycerz z prawdziwą wiarą przyjął Komunię św. Uważał bowiem przyjaciela za człowieka wierzącego i pobożnego. Na pytanie opata, rycerz odpowiedział: Nie wierzę dlatego, ponieważ samą prawdę widzę, to znaczy Chrystusa Pana, który jest drogą, prawdą i życiem”<sup>57</sup>. To wyznanie chorego kończy opowiadanie.

Ulryk jako pobożny rycerz, który na pewno w swoim życiu często przystępował do Komunii św., otrzymał łaskę oglądania samego Chrystusa w chwili agonii, dlatego wiara w obecność sakramentalną Chrystusa ustąpiła widzeniu.

To krótkie opowiadanie można zaliczyć do prywatnych widzeń, jakie mieli ludzie pobożni. W średniowieczu było bardzo dużo tego rodzaju opowiadań. Teologowie średniowieczni uznawali za możliwe oglądanie Chrystusa, który w sposób cudowny sprawiał, że ludzie pobożni mogli zobaczyć Chrystusa<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Tamże k. 40<sup>b</sup>—40<sup>vc</sup>: „...o quam bonum dominum habemus, qui nullum quantumcumque immundum et peccatis oneratum, si veram penitentiam egerit, spernit, sed sicut omnes redemit ita omnibus ad se confugientibus sinum misericordie sue aperit”.

<sup>54</sup> Por.: P. Browe, jw. s. 48—49.

<sup>55</sup> J. de Lugo TJ: De s. eucharistia, d. 9 sect. 2 n. 28.

<sup>56</sup> Tamże k. 40<sup>vc</sup>: „Abbas anselmus uenit ad quendam militem egrotantem, nomine ulricum, suum amicum...”

<sup>57</sup> Tamże k. 40<sup>vc</sup>: „Ideo non credo, quia ipsam ueritatem video, scilicet christum dominum, qui est uia, ueritas et uita”.

<sup>58</sup> Por. przypis 54 i 55.

Opowiadanie to mówi o wierze w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, gdyż autor wyraźnie zaznacza, że chory widział samego Chrystusa. Chory był przekonany, że to jest sam Chrystus i dlatego powtarza z wewnętrznym przekonaniem te słowa, którymi Chrystus siebie określił: „Jam jest drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6).

#### § 14(21)

Ostatni cud eucharystyczny, zawarty w rękopisie celplińskim, nie ma tytułu. Autor rozpoczyna go od podania miejscowości, gdzie miał on miejsce (biskupstwo Salzburskie<sup>60</sup>) i bohatera — „pewien ociemniały wieśniak, który dniem i nocą odwiedzał kościół i ciągle poświęcał czas na posty i modlitwy”<sup>60</sup>.

W pewne święto maryjne wieśniak otrzymał od kapłana pozwolenie na przyjęcie Komunii św.<sup>61</sup>, lecz z powodu wielkiego tłumu nie mógł dojść do ołtarza. Bardzo się tym zmartwił i modlił się, stojąc za drzwiami kościoła: „Zaiste, Panie, Boże mój, Ty znasz moje pragnienie i wolę moją, lecz jak mi się zdaje, jestem niegodny dzisiaj przyjąć Ciebie święte tajemnice”<sup>62</sup>. W czasie tej modlitwy, słowami której wyrażał swoje pragnienie przyjęcia Komunii św., cząstka hostii niepostrzeżenie znikła z rąk kapłana i ktoś w postaci kapłana podał mu ją do ust. Można stąd wywnioskować, że w czasach kiedy opowiadanie zostało napisane, do Komunii św. używano dużej hostii, którą łamano na cząstki. Autor pisze: „Część hostii zbawiennej znikła niepostrzeżenie z rąk kapłana i oto pewna osoba w postaci kapłana podała tę partykułę”<sup>63</sup>, a dalej: „Kapłan bardzo przestraszony, że część hostii wypadła i została mu zabrana, padł do nóg swego dziekana prosząc o przebaczenie niedbalstwa i po nałożeniu przez niego pokuty, zdjął święte szaty”<sup>64</sup>.

Po skończonej Mszy św., gdy wszyscy ludzie wyszli z kościoła, ślepiec, który przyjął Komunię św. w sposób cudowny, sądząc, że otrzymał ją od kapłana, przyszedł mu za to podziękować: „Ślepiec zaś, gdy cały lud wyszedł, przystąpił do kapłana, dziękując mu, że w tak wielkim tłoku łaskaw był przyjść do niego, aby udzielić Komunii św.”<sup>65</sup>. Kapłan zrozumiał, że ślepiec przyjął Komunię św. w sposób cudowny i dlatego podziękował za to Bogu.

Autor nie podaje specyficznej klauzuli, którą często można spotkać w innych cudownych opowiadaniach, świadczącej o prawdziwości tego wydarzenia lub o celowości jego spisania, np.: „dla wzmocnienia naszej wiary”.

Osoba niewidomego wieśniaka jest bardzo pozytywnie przedstawiona przez autora. Wieśniak był człowiekiem bardzo pobożnym, we dnie i w nocy nawiedzał

<sup>60</sup> Autor w tym opowiadaniu latynizuje nazwę tego biskupstwa: „In episcopio salsenburgensi...” Chodzi tu o biskupstwo Salzburg, które po polsku jest nazywane solnogradzkim, a częściej salzburskim.

<sup>61</sup> Tamże k. 40<sup>vc</sup>: „...quidam cecus rusticus, qui die ac nocte ecclesiam frequentabat et assidue ieiuniis et orationibus uacabat”.

<sup>62</sup> Tamże k. 40<sup>vc</sup>: „Hic licentia accepta a sacerdote cum deberet communicare in quadam sollempnitate beate virginis MARIE...”.

<sup>63</sup> Tamże k. 40<sup>vc</sup>: „...vere domine, deus meus, tu scis desiderium meum et uoluntatem meam, sed ut mihi uidetur indignus sum hodie communicare sacris tuis mysteriis”.

<sup>64</sup> Tamże k. 40<sup>vc-d</sup>: „...particula una hostie salutaris subtracta est inuisibiliter de manibus sacerdotis et ecce quaedam persona in specie sacerdotis communicauit eadem particula”.

<sup>65</sup> Tamże k. 40<sup>vd</sup>: „Sacerdos uero pro hostie particula clapsa et sibi subtracta. ...valde territus, ad pedes decani sui cecidit, petens veniam de negligentia, et ab ipso imposita sibi penitentia deposuit sacra uestimenta”.

<sup>66</sup> Tamże k. 40<sup>vd</sup>: „Cecus autem cum totus populus recessisset, accessit ad sacerdotem, agens ei gratias, quod in tanta pressura dignatus fuisset venire ad eum communicandi gratia”.

kościół, usilnie modlił się i pościł. Komunia św. ludzi świeckich nie była wówczas tak częsta, jak obecnie. Niewidomy jednak otrzymał od kapłana pozwolenie na przyjęcie Komunii św. w pewne święta maryjne. Wieśniak czuł wewnętrzną potrzebę przyjęcia Komunii św. Dzięki silnej wierze, jaką się odznaczał, w sposób cudowny otrzymał ją.

W treści tego opowiadania nie ma mowy o przeistoczeniu i realnej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Pana Jezusa. Cudowna Komunia św. zakłada rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, który mocą swoją pokonuje trudność uniemożliwiającą ślepcowi spełnienie pragnienia.

Wszystkie cuda eucharystyczne, a jest ich czternaście, zawarte w rękopisie pelplińskim mówią albo bezpośrednio, albo pośrednio o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, lecz tylko trzy pojmują ją na sposób metabolizmu realistycznego skrajnego.

Sądy Boże sprawowane przez Jezusa eucharystycznego mają w 6 cudach charakter wyłącznie nagrodowy, tylko w 2 cudach karny, w jednym cudzie karny za świętokradzkę i nagrodowy za godne przyjęcie Komunii św.

Najczęstszym celem cudów jest zachęta do kultu Eucharystii, tylko dwukrotnie umocnienie wiary, również dwakroć tylko jest mowa o skutkach Komunii św.

### III. SYNTEZA HISTORYCZNO-DOGMATYCZNA

Nauka katolicka przyjmuje jako prawdziwe dwa poglądy, tłumaczące podstawowe dogmaty eucharystyczne, którymi są przeistoczenie i rzeczywista obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Zadaniem niniejszej pracy, jak już było wspomniane we wstępie, jest rozwiązanie problemu, czy „cuda eucharystyczne” tych rękopisów, które zostały już przeanalizowane, są bliższe realizmu metabolicznego, czy też symbolizmu realistycznego. Chcąc rozwiązać ten problem, należy naszkicować historię tych poglądów od momentu ich ukazania się aż do średniowiecza włącznie.

#### 1. Realizm metaboliczny

Od początku chrześcijaństwa ludzie wierzyli, że w Eucharystii jest żywy i prawdziwy Chrystus. Wyjaśnienie tej tajemnicy wiary sprawiało dużo kłopotów, przeto teologowie tworzyli różne teorie, za pomocą których tłumaczyli tę prawdę wiary. Starali się wytłumaczyć, w jaki sposób Chrystus jest obecny w Eucharystii. Chrystus nie istnieje w Eucharystii na sposób przestrzenny, ale też Jego obecność nie jest tylko symboliczna, lecz realna i substancjalna<sup>1</sup>. Pan Jezus jest obecny w Eucharystii dzięki przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Postacie po przeistoczeniu pozostają niezmiennione.

Po raz pierwszy taką teorię, tłumaczącą przeistoczenie i rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii wypracował św. Ambroży. Jest to tzw. realizm metaboliczny. Św. Ambroży w dziele *O tajemnicach*<sup>2</sup> i nieznanym z imienia autor dzieła *De sacramentis*<sup>3</sup> mówią o zmianie elementów, tzn. istota chleba i wina przemienia się w żywe i prawdziwe Ciało i Krew Pana Jezusa<sup>4</sup>. Św. Ambroży mówił również o ofiarnym charakterze Eucharystii. Poglądy św. Ambrożego dotyczące Eucharystii

<sup>1</sup> W. Granat, jw. s. 187 n.

<sup>2</sup> 8, 50—54.

<sup>3</sup> 4, 14, 19, 23.

<sup>4</sup> H. Gescher: *Eucharistie*. LThK 3(1959) 1149.

można znaleźć w jego dziełach: *O wierze*<sup>5</sup>, *O tajemnicach*<sup>6</sup>, *O sakramentach*<sup>7</sup>.

Przed św. Ambrożym już pierwsi Ojcowie wyraźnie mówili o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii. Tertulian w polemice z Marcjonem<sup>8</sup> mówił o rzeczywistej obecności, używając na określenie Eucharystii słów *figura Corporis*. Nazwa ta jednak w niczym nie osłabia przekonania o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii. W tłumaczeniu dosłownym, tak jak ją rozumiał. Tertulian, oznacza ona „rzeczywiste Ciało pod postacią chleba”.

Również przed św. Ambrożym mówił o przeistoczeniu św. Cyprian. Jego teologia Eucharystii nie jest jednak tak jasno sprecyzowana, jak u św. Ambrożego. Św. Cyprian mówił także o ofiarnym charakterze Eucharystii dzięki *mentio passionis*, czyli „anamnecznie męki”. Według św. Cypriana „chleb i wino same w sobie symbolizują już cierpienie, gdyż Stary Testament używał ich jako historyczno-zbawczych zapowiedzi męki”<sup>9</sup>.

## 2. Symbolizm realistyczny

Jest to pogląd tłumaczący podstawowe dogmaty eucharystyczne. Chociaż różni się od realizmu metabolicznego, to jednak nie sprzeciwia się nauce katolickiej i dobrze tłumaczy rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Po raz pierwszy przedstawił go św. Augustyn i dlatego często nazywany jest symbolizmem augustyńskim.

Św. Augustyn należy do największych teologów i twórców istotnych teorii teologicznych. Jest on również świadkiem tradycyjnej nauki i wiary Kościoła w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii<sup>10</sup>. Nazwa jego teorii — symbolizm — pochodzi stąd, że św. Augustyn podkreślał i wyraźnie mówił w swoim *Liście* 98, 9, iż Eucharystia jest znakiem (symbolem), czyli „sakramentem ciała”, odróżniając go od samej rzeczy (*res ipsa*). W jego listach i traktatach występuje również myśl, że Eucharystia jest symbolem Mistycznego Ciała Chrystusowego<sup>11</sup>. Nazywał Eucharystię *sacramentum corporis*, uważając ją za symbol (znak) indywidualno-historycznego, częściej jednak uniwersalno-eklezyjnego Ciała Chrystusa<sup>12</sup>. Ten symbol jest nie tylko subiektywnym znakiem, lecz jest również bytowym odtworzeniem *res ipsa*<sup>13</sup>.

Ambrożyński liturgiczno-realistyczny metabolizm<sup>14</sup> i symbolizm realistyczny augustyński były podstawowymi i prawdziwymi poglądami, które w późniejszym czasie różnie interpretowano. Trudno jest w historii dogmatów mówić osobno o teologach, którzy opowiadali się za św. Ambrożym, a osobno o tych, którzy opowiadali się za św. Augustynem, były bowiem próby syntezy obu poglądów. Dokonał tego jako pierwszy św. Izydora z Sewilli i dlatego jego teoria jest nazywana syntezą izydoriańską. Św. Izydora mówił bardzo wyraźnie w swoich traktatach o rzeczywistej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Pana Jezusa, tłumacząc ją przez realizm metaboliczny i przez symbolizm realistyczny.

<sup>5</sup> III 11, 87; IV 10, 124.

<sup>6</sup> 9, 58.

<sup>7</sup> IV 5, 23.

<sup>8</sup> Adv. Marc. 3, 19 i 4, 40.

<sup>9</sup> Św. Cyprian: List 63, 4; 63, 13; 63, 14.

<sup>10</sup> Św. Augustyn: Sermo 22, 7; Kazanie 227, 1.

<sup>11</sup> Tenże: Traktat o ewangelii św. Jana 26, 13.

<sup>12</sup> Tamże 26, 15—18; De civitate Dei 21, 25.

<sup>13</sup> H. Gescher, jw.

<sup>14</sup> Taką nazwę opisową, wymieniającą wszystkie podstawowe elementy realizmu metabolicznego podaje LThK, jw.

Już we wczesnym średniowieczu różnica między realizmem metabolicznym a symbolizmem realistycznym stała się problemem i spowodowała dwa wielkie spory eucharystyczne, dzięki czemu obecność Pana Jezusa w postaciach eucharystycznych stała się głównym tematem traktatu dogmatycznego o Eucharystii. Problematyka eucharystyczna była bardzo żywa wśród teologów średniowiecznych, równoległe z nią wzrastała cześć Eucharystii. Poglębiała się również u ludzi tamtej epoki wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii.

We wczesnym średniowieczu traktaty eucharystyczne mają przeważnie postać komentarzy do Mszy św. Taki komentarz napisał diakon Florus z Lyonu († 860). Tytuł jego dzieła brzmi: *De expositione Missae*<sup>15</sup>. W utworze swoim Florus z Lyonu zebrał dawną tradycję w duchu symbolizmu realistycznego, którego twórcą jest św. Augustyn. Dołączył jeszcze do poglądów św. Augustyna również poglądy św. Grzegorza Wielkiego i św. Bedy Czcigodnego<sup>16</sup>.

Przeciwnie stanowisko zajął Amalariusz z Metz, autor następujących komentarzy: *Canonis Missae interpretatio*, *Missae expositionis geminus codex*, *De officio Missae*. Był on zwolennikiem skrajnego realizmu. Jego komentarze są utrzymane w duchu kafarnaitystycznym, czyli w skrajnym realizmie, który nie zwracał uwagi, że po przeistoczeniu pozostają postacie chleba i wina, chociaż substancja przemienia się w prawdziwe Ciało i Krew Pana Jezusa<sup>17</sup>.

Klasycznym teologiem eucharystycznym z okresu karolińskiego był Paschazjusz Radbert, opat Nowej Korbei<sup>18</sup>. Napisał on w roku 831 dzieło teologiczne, pt. *Liber de corpore et sanguine Domini*<sup>19</sup>, będące próbą zebrania w jedną całość pełnego dorobku teologii patrystycznej<sup>20</sup>. Paschazjusz opowiada się za realizmem metabolicznym św. Ambrożego, mówiąc wyraźnie o uobecnieniu Ciała Pańskiego w Eucharystii przez przemianę chleba. W swoich dociekaniach teologicznych nie zwraca jednak uwagi na sposób dokonywania się tej cudownej przemiany.

Natomiast Raban Maur (Hrabanus Maurus) był zwolennikiem augustyńskiego symbolizmu<sup>21</sup>. W swojej teorii Raban Maur głosił istotną różnicę między historycznym Ciałem Pana Jezusa a Ciałem Pana Jezusa, obecnym w Eucharystii<sup>22</sup>. Do zwolenników symbolizmu augustyńskiego należał również Szkot Eriugena<sup>23</sup>.

Myśl teologiczna w IX wieku była przeważnie analityczna. Analizy teologiczne daje się zauważyć u wszystkich teologów tego okresu — zarówno zwolenników symbolizmu, jak i realizmu metabolicznego. Doskonałym analitykiem, zwracającym jednak uwagę na szczegóły, a nie na istotną przemianę, jaka zachodzi podczas przeistoczenia, był wspomniany wyżej Amalariusz z Metz.

Między zwolennikami symbolizmu i realizmu metabolicznego doszło w IX wieku do sporu, przy czym zwolennicy symbolizmu mieli większość teologów po swojej stronie. Na pytanie Karola Łysego po ich stronie opowiedział się Ratramnus z Nowej Korbei. Pomiął on rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Eucharystii, a uwydatnił bardzo mocno symbolizm odnośnie Ciała Pańskiego<sup>24</sup>. Spór załagodził Pas-

<sup>15</sup> PL 109, 15C—72C.

<sup>16</sup> J. R. Geiselmann: *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*. Paderborn 1926 s. 70—85, 97—104, 121—170.

<sup>17</sup> Por.: B. Neunheuser: *Kapharnaiten*. LThK 5(1960) 1318.

<sup>18</sup> B. Neunheuser: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. Freiburg 1963 s. 15.

<sup>19</sup> PL 120, 1267 C—1346 C.

<sup>20</sup> B. Neunheuser, jw.

<sup>21</sup> Tamże, s. 16.

<sup>22</sup> Jego pogląd wyraźnie występuje w dziele, pt.: „*Paenitentiale Kap. 33*” (PL 110, 493 A).

<sup>23</sup> B. Neunheuser, jw. s. 16—17.

<sup>24</sup> Tamże, s. 17—18.

chazjusz Radbert, który osobiście skłaniał się do poglądu ambrożyńskiego. Chcąc jednak pogodzić „augustynistów”, których była większość, z „ambrozjanistami”, w swoim liście napisanym do Frudegarda (Frudigera)<sup>25</sup> zajął stanowisko pośrednie. Jako zwolennik realizmu ambrożyńskiego dowodził jego prawdziwości, lecz dowody czerpał z teologii św. Augustyna, głosząc, że obecność Pana Jezusa w Eucharystii jest jednocześnie rzeczywista i symboliczna<sup>26</sup>.

W XI wieku powstał drugi spór eucharystyczny, którego źródłem był pierwszy. Skrajne stanowiska teologów IX wieku i zbyt ogólne, mało wyraźne rozstrzygnięcie Paschazjusza Radberta przyczyniły się do jego powstania. Bezpośrednim powodem były heretyckie poglądy Berengariusza z Tours, wyznawcy skrajnego symbolizmu augustyńskiego. Nie wierzył on w rzeczywistą obecność Pana Jezusa pod postaciami eucharystycznymi, lecz widział w nich tylko symbole Ciała i Krwi Pańskiej: „obie postacie nie są prawdziwym Ciałem ani prawdziwą Krwią, lecz figurą, podobieństwem”<sup>27</sup>. Berengariusz miał trudność co do przeistoczenia, która wynikała z jego założeń filozoficznych, mianowicie z niemożliwości oddzielenia przypadłości od substancji. Dla niego każda substancja podlega prawom przestrzeni, dlatego i Ciału Chrystusa traktował jako substancję, która bez wyjątku podlega tym samym prawom przestrzeni jak inne. Nauka jego została odrzucona przez synody lokalne w Vercelli (1050), w Rouen (1055) i w Rzymie (1059, 1078, 1079)<sup>28</sup>. Na trzy ostatnie synody Berengariusz stawiał się osobiście i na każdym podpisał prawowierne wyznanie wiary. Jednak dopiero ostatnie wyznanie wiary mówi wyraźnie o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, o przeistoczeniu i o identyczności Ciała historycznego z Ciałem Chrystusa Eucharystycznym<sup>29</sup>.

Terminologię: „substancja” i „przypadłość”, której użył dopiero Berengariusz z Tours, rzeczowo zastosował do przeistoczenia Lanfrank. Jest on autorem dzieła *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*<sup>30</sup>. Lanfrank ograniczał tożsamość Ciała Pańskiego eucharystycznego i historycznego do samej tylko „istoty”. Wyróżniał on między pozostającymi po konsekracji właściwościami a zawartą w nich „rzeczą”, czyli rzeczywistością Ciała i Krwi<sup>31</sup>. Obok Lanfranka zdecydowanym obrońcą realizmu metabolicznego był Guitmund z Aversa. W swoim dziele *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*<sup>32</sup> przedstawił swój pogląd dotyczący przeistoczenia. Według niego przeistoczenie jest przemianą substancji, ale pozostają w dalszym ciągu przypadłości substancji poprzedniej<sup>33</sup>. Sama nazwa „przeistoczenie” (*transsubstantiatio*) powstała dopiero w wieku XII.

Osiągnięciem teologii przedscholastycznej w dziedzinie Eucharystii było obronienie realizmu metabolicznego św. Ambrożego przed skrajnym symbolizmem. Sukces ten osiągnięto dzięki użyciu teologii św. Augustyna jako argumentu, dlatego przedscholastyczna teologia Eucharystii odznaczała się syntezą poglądu augustyńskiego i ambrożyńskiego.

<sup>25</sup> P. Radbertus: Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum. PL 120, 1351 A—1366 A.

<sup>26</sup> B. Neunheuser, jw. s. 18.

<sup>27</sup> J. R. Geiselmann, jw. s. 291 nota 1.

<sup>28</sup> Synod rzymski, odbyty w roku 1059 na Lateranie, potępił zarówno poglądy Berengariusza jak i skrajnych realistów, którzy zwracali uwagę na rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii, a nie zwracali uwagi na to, że postacie chleba i wina pozostają nadal po konsekracji.

<sup>29</sup> Patrz: DS 700.

<sup>30</sup> PL 150, 407 A—442 D.

<sup>31</sup> B. Neunheuser, jw. s. 21—22.

<sup>32</sup> PL 149, 1427 A—1494 D. Por. J. Geiselmann, jw. s. 375—396.

<sup>33</sup> B. Neunheuser, jw. s. 22.

Chociaż spory eucharystyczne, które trwały w okresie przedscholastycznym, zostały zakończone, to jednak brak było jeszcze wyjaśnienia sposobu rzeczywistej obecności Ciała Pańskiego w Eucharystii. Problem ten został definitywnie rozwiązany dopiero w okresie scholastycznym.

Prekursorem był Guibert z Nogent († 1124), który przyczynił się do wyjaśnienia sposobu rzeczywistej obecności Ciała Pańskiego, tłumacząc, że całe Ciało znajduje się w całej hostii i w każdej jej części, i że jest to cud stanowiący tajemnicę wiary, przekraczającą moc umysłu ludzkiego<sup>34</sup>. Do wyjaśnienia jednej trudności skrajnego metabolizmu realistycznego, dotyczącej łamania chleba eucharystycznego, przyczynił się w znacznym stopniu Roland Bandinelli, późniejszy papież Aleksander III, stwierdzając, że przy łamaniu hostii złamaniu ulega tylko postać chleba, a nie Ciało Pańskie. Tę myśl rozpowszechnił później w swoich *Księgach Sentencji* Piotr Lombard<sup>35</sup>.

Drugą trudnością, dotyczącą rzeczywistej obecności, a mianowicie jej trwania, rozwiązał Hugo ze św. Wiktora († 1141) wyjaśniając, że gdy zaniknie postać, nie należy dopatrywać się, czy też doszukiwać obecności Ciała Pańskiego<sup>36</sup>.

W centrum dyskusji była sama czynność, uobecniająca Ciało Pana Jezusa w Eucharystii. Większość teologów była zdania, że uobecnienie Ciała Pańskiego w Eucharystii dokonuje się w chwili wypowiedzenia słów konsekuracyjnych. Na określenie tej czynności zaczęto w pierwszej połowie XII wieku używać nazwy *transsubstantiatio* czyli przeistoczenie. Wyraz *transsubstantiatio* został prawdopodobnie po raz pierwszy użyty przez Rolanda Bandinelli, późniejszego papieża Aleksandra III († 1181)<sup>37</sup> i odpowiadał rzeczywistości, którą oznaczał i dlatego już w latach 1150—1160 był szeroko rozpowszechniony jako doskonałe streszczenie wiary eucharystycznej<sup>38</sup>. Usankcjonowanie i uznanie przez Kościół nastąpiło dopiero na Soborze Laterańskim IV (1215), który następująco określił prawdę o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii i o przeistoczeniu: „Tenże sam kapłan i ofiara Jezus Chrystus, którego Ciało i Krew w Sakramencie Ołtarza zawierają się prawdziwie pod postaciami chleba i wina, po przeistoczeniu boską mocą chleba w ciało, a wina w krew”<sup>39</sup>.

Oprócz opinii teologicznych, które odgrywają główną rolę w rozwoju historii dogmatu Eucharystii, zasługuje na uwagę również i pobożność eucharystyczna ludzi tego okresu. W starożytności chrześcijańskiej skupiała się ona wokół ofiary Mszy św. Natomiast począwszy od wieku XI i XII koncentruje się na rzeczywistej obec-

<sup>34</sup> Guibert z Nogent: *De pignoribus sanctorum* II; *De corpore bipertito principali scilicet et mystico* I. PL 156, 630 B.

<sup>35</sup> Petrus Lombardus: *Sent.* IV d. 12, 5.

<sup>36</sup> Hugo ze św. Wiktora: *De sacramentis* II 8, 13.

<sup>37</sup> „Verumtamen, si necessitate imminente, sub alterius panis specie consecratur, profecto fiet transsubstantiatio. Sanguis autem nunquam fit nisi de vino transsubstantiatio”. *Sententiae*, ed. U. Cietli. Freiburg i. Br. 1891, s. 231. Jakiś czas sądzono, że twórcą danego wyrazu był Stefan de Beaugé († 1140), biskup z Autun, domniemany autor: *Tractatus de sacramento altaris* (PL 172, 1291). D. van den Eynde wykazał jednak, że traktat ów pochodzi z drugiej połowy XII wieku od jakiegoś innego Stefana biskupa z Autun (*Le Tractatus de sacramento altaris faussement attribué a Etienne de Beauge. Recherches de theologie ancienne et medievale* 19(1952)225—243). Por. A. Piolanti: *La transsubstantiazione. W: Eucaristia — Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita di chiesa*. Roma 1957 s. 221—222. W. Granat, jw. s. 233.

<sup>38</sup> B. Neunheuser, jw. s. 28.

<sup>39</sup> DS 430: „Idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potesta te divina”. Por. W. Granat, jw. s. 233.



ności Pana Jezusa w Eucharystii w wyniku przeistoczenia, trwającej także i poza Mszą św. Od połowy XII wieku wchodzi przeto w zwyczaj wieczne światło przed Eucharystią. W połowie XI wieku zaczęto w opactwach benedyktyńskich Bec i Cluny przyklękać przed Najświętszym Sakramentem i go okadzać<sup>40</sup>. Najważniejszą zmianą liturgiczną we Mszy św. w tym okresie było podniesienie postaci eucharystycznych po przeistoczeniu w celu udostępnienia do adoracji wiernym. Z wprowadzeniem podniesienia po przeistoczeniu było wiele trudności i oporów, jednak stopniowo pod koniec XII wieku podniesienie zaczęło wchodzić w życie<sup>41</sup>.

Reasumując, należy powiedzieć, że osiągnięciem teologów przedscholastycznych jest synteza teologiczna Eucharystii, którą wydoskonalili scholastycy, którzy są twórcami precyzyjnej i jasnej syntezy, scalającej realizm ambrożyjski z symbolizmem augustyńskim.

### 3. Porównanie poglądów dotyczących eucharystii, zawartych w rękopisie paradyskim i pelplińskim

Rękopis paradyski (ms 156) i rękopis pelpliński (ms 17(27) pochodzą z XIII wieku. Cuda eucharystyczne, które stanowią pewną treść tych rękopisów, są pobożnymi opowiadaniem, dotyczącymi wiary w Eucharystię. Język literacki tych opowiadań jest żywy, a forma bardzo przekonująca, co jest uzasadnione celem, dla którego zostały napisane.

Cuda eucharystyczne, zawarte w rękopisie paradyskim, są mniej liczne, jest ich zaledwie siedem, ale treść ich jest dłuższa. Natomiast cuda eucharystyczne w rękopisie pelplińskim są liczniejsze, jest ich czternaście, lecz są to opowiadania bardzo krótkie.

Cuda eucharystyczne obu rękopisów pod względem formy są do siebie podobne. Pisarze cysterscy, którzy je przepisywali, nie kwapili się na to, aby każde opowiadanie zatytułować, ale przepisywali je tak, jak były napisane, dlatego jedne cuda są zatytułowane, inne beztytułowe. Praca tych pisarzy cysterskich ograniczała się tylko do wiernego odpisania tego, co mogłoby być interesujące i przyczyniłoby się do ożywienia i umocnienia wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Ta myśl bardziej lub mniej wyraźnie występuje w każdym opowiadaniu tychże rękopisów<sup>42</sup>.

Większość opowiadań daje obraz bardzo żywej i bogatej pobożności eucharystycznej ludzi, którzy zostali przedstawieni w „cudach”. Pobożność ich była szczerą, ponieważ płynęła z głębokiego przekonania, że w Eucharystii jest żywy i prawdziwy Chrystus<sup>43</sup>.

Opowiadania te miały służyć jako przykład postępowania moralnego dla chrześcijan tamtych wieków. Problem moralności był istotny również i w okresie średniowiecza. Mnisi, np. benedyktyni, cystersi, którzy stanowili doskonałą siłę twórczą, religijną i kulturową, dostrzegali zło moralne, jakie wówczas się szerzyło i starali się w jakiś sposób je zahamować. Jako doskonali na owe czasy pedagogowie chrześcijańscy starali się uświadomić sumienia księży i ludzi świeckich różnych stanów na zharmonizowanie życia codziennego z zasadami Ewangelii Chrystusowej. Doskonałym sposobem uzdrowienia moralności chrześcijańskiej (według ich przekonania)

<sup>40</sup> P. Browe: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. München 1933 s. 3 i 17.

<sup>41</sup> Tamże, s. 47. Por. B. Neunheuser, jw. s. 37.

<sup>42</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 1—7 i rozdz. II § 1(8)—14(21).

<sup>43</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 6—7 i rozdz. II, § 1(8)—6(13), 7(14), 9(16)—14(21).

mogły być cudowne opowiadania, będące wynikiem głębokiej pobożności i fantazji religijnej; dlatego „cuda” w większości opisują postępowanie człowieka, dobre lub złe, jako nagrodzone lub ukarane przez Pana Jezusa obecnego w Eucharystii. Rękopis paradyski mówi tylko o karach<sup>44</sup>, pelpliński trzy razy o ukaraniu zła, siedemkroć o wynagrodzeniu dobra<sup>45</sup>.

Cuda eucharystyczne obu rękopisów świadczą wyraźnie o realizmie metabolicznym, brak w nich śladów symbolizmu. Autorzy podkreślają prawdę o rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Eucharystii, lecz nie dostrzegają sposobu tej obecności na sposób substancji. Skrajny realizm metaboliczny występuje częściej w rękopisie paradyskim<sup>46</sup>, rzadziej w pelplińskim<sup>47</sup>.

Sama ofiara Mszy św. jest raczej pomijana przez autorów, a jedynie podkreślony jest moment Komunii św. kapłana i wiernych, oraz cudowne skutki<sup>48</sup>.

Autorzy cudów eucharystycznych obu rękopisów podkreślają konieczność wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Dla osiągnięcia tego celu opisują bardzo żywo i realistycznie wszystkie wydarzenia. Motyw wzmocnienia wiary występuje częściej w rękopisie paradyskim<sup>49</sup>, rzadziej w pelplińskim<sup>50</sup>.

#### 4. Poglądy obu rękopisów na tle ówczesnych kierunków teologicznych

Rękopisy cysterskie, które są źródłami niniejszej pracy, pochodzą z wieku XIII. Należy on do okresu scholastycznego, w którym powstały systematyczne traktaty teologiczne. Same opowiadania, zawarte w rękopisach, są jednak wcześniejsze. Nie podają one argumentacji teologicznej, opartej na rozumowaniu filozoficznym, są raczej dowodem na wiarę ludzi w podstawowy dogmat eucharystyczny, jakim jest rzeczywista obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Wiara ta jest jednak żywa i przekonująca, że w wielu wypadkach ukazuje się oczom ludzkim sam Chrystus.

Zaden z obu rękopisów nie mówi wyraźnie o przestoczeniu<sup>51</sup>, o obecności Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii na sposób substancji<sup>52</sup>, o zaniku rzeczywistej obecności w razie zniszczenia postaci<sup>53</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Cysterskie lektury monastyczne wieku XIII reprezentują żywą wiarę w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Eucharystii. Pojmowana ona była w duchu skrajnego metabolizmu ambrożyńskiego, przy zupełnym braku śladów augustyńskiego symbolizmu.

Teologia Eucharystii jest jeszcze wolna od spekulacji scholastycznych i ich osiągnięć. Nie ma wyraźnie mowy ani o przestoczeniu, ani o obecności Ciała i Krwi Pańskiej na sposób substancji, ani o zaniku rzeczywistej obecności w chwili rozkładu postaci eucharystycznych.

<sup>44</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 1, 4, 6, 7.

<sup>45</sup> Por. wyżej rozdz. II, o nagrodzie: § 3(10), 7(14), 9(16), 10(17), 12(19), 13(20), 14(21); o karze: § 2(9), 10(17), 11(18).

<sup>46</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 3, 4, 5, 7.

<sup>47</sup> Por. wyżej rozdz. II, § 2(9), 10(17), 11(18).

<sup>48</sup> Por. wyżej rozdz. II, § 5(12), 8(15).

<sup>49</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 2, 3, 4, 7.

<sup>50</sup> Por. wyżej rozdz. II, § 1(8), 11(18), 12(19).

<sup>51</sup> Por. wyżej rozdz. II, § 4(11): „oblatam non consecratam”, § 5(12) „oblatam non benedictam”.

<sup>52</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 3, 4, 5, 7, rozdz. II, § 2(9), 10(17), 11(18), 12(19), 13(20).

<sup>53</sup> Por. wyżej rozdz. I, § 7, rozdz. II, § 2(9).

Bogata natomiast jest treść moralna: umocnienie wiary w Eucharystię, napiętnowanie nadużyć, ukazanie godnych naśladowania wzorów postępowania, zachęta do oddawania czci Panu Jezusowi obecnemu w Najświętszym Sakramencie.

Cuda eucharystyczne z rękopisów trzynastowiecznych opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie są wyrazem dużo starszej przedscholastycznej tradycji w zakresie wiary i pobożności eucharystycznej i w tym duchu wpływały na religijność polską średnich wieków.

DOGMA PRAESENTIAE REALIS CHRISTI DOMINI IN SANCTISSIMO ALTARIS SACRAMENTO IUXTA „MIRACULA EUCHARISTICA” EX MANUSCRIPTIS SAECULI XIII ABBATIARUM CISTERCIENSIVM PARADYŻ ET PELPLIN

SUMMARIVM

Lectiunculae asceticac monachorum cisterciensium saeculi XIII claram fidem realis praesentiae Christi in Eucharistia exprimebant, sic dictum metabolismum Ambrosianum crassum absque symbolismi Augustiniani vestigiis praesferentes.

Theologia Eucharistiae scholasticis speculationibus adhuc intacta manente neque transsubstantiatio, neque modus praesentiae realis Corporis et Sanguinis Domini sub speciebus panis et vini, nec etiam corruptionis specierum in realem praesentiam influxus memorabatur.

Locum speculationis dogmaticae tenebat: ampla doctrina moralis de firma fide in Eucharistiam, condemnatio abusus, exempla imitatione digna, adhortationes ut Christus Dominus in Sanctissima Eucharistia debite adoraretur.

Miracula eucharistica ex manuscriptis abbatiarum cisterciensium saeculi XIII in Paradyż et Pelplin, testes vetustae, praescholasticae circa fidem et cultum Eucharistiae traditionis erant, qua pietatem Polonorum medii aevi imbuebant.



## ŹRÓDŁA POZNANIA PRAWA KANONICZNEGO

Treść: Wstęp. — I. Źródła poznania powszechnego prawa kanonicznego. 1. Uwagi ogólne. 2. Ważniejsze zbiory prawa kanonicznego przed ukazaniem się *Dekretu Gracjana*. 3. *Dekret Gracjana*. 4. *Dekretaty Grzegorza IX*. 5. *Księga VI Bonifacego VIII*. 6. *Klementyny*. 7. *Ekstrawaganty*. 8. *Corpus iuris canonici*. 9. Kodeks Prawa Kanonicznego. 10. Postanowienia soborowe. 11. Dokumenty prawne i akta Stolicy Apostolskiej. 12. Księgi liturgiczne. 13. Akta i uchwały Synodu Biskupów. 14. Prawo kanoniczne po Soborze Watykańskim II. 15. Źródła nauk teologicznych. 16. Źródła poznania prawa katolickich Kościołów wschodnich. 17. Zbiory prawa rzymskiego i germańskiego. — II. Źródła poznania polskiego prawa kościelnego. 1. Statuty legatów papieskich. 2. Statuty synodów prowincjonalnych. 3. Statuty synodów diecezjalnych. 4. Zbiory dokumentów kościelnych. 5. Statuty kapituł. 6. Akta archiwów kościelnych. 7. Źródła poznania nowszego prawa Kościoła w Polsce. 8. Źródła poznania prawa polskiego. — *Argumentum*.

## WSTĘP

Źródła poznania prawa kanonicznego odgrywają istotną rolę w pracy naukowej prawnika-kanonisty. Chcąc poznać prawo obowiązujące w Kościele, czy też przeprowadzić studium z zakresu tego prawa, musi on bezpośrednio zetknąć się z pierwotnymi i autentycznymi informacjami prawnokościelnymi zawartymi w źródłach, czyli odszukać tekst prawny w takim brzmieniu, jakie mu nadał prawodawca.

Ustawy aktualnie obowiązujące w Kościele rzadko stanowią „zerowy” punkt wyjścia; zazwyczaj są one wewnętrznie powiązane z przepisami prawnymi obowiązującymi wcześniej. Wyrazem tego może być stwierdzenie prawodawcy kościelnego zawarte w kanonie 6 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: *Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat*. Dlatego kanonista nie może ograniczać swojej wiedzy naukowej do źródeł poznania tylko prawa obowiązującego. Konieczny jest zwrot do dawniejszych źródeł prawa kanonicznego. Zwrot ten ma na celu przede wszystkim ułatwić właściwe zrozumienie prawa dziś obowiązującego. Wiele przepisów prawa kanonicznego może w ciągu wieków istnienia Kościoła zmieniać się w zależności od warunków i mentalności epoki, jednakże istota dyspozycji w nich zawartych często pozostaje ta sama. Ponadto duża ilość zbiorów prawa, jaką obserwujemy w Kościele, pozwala na wieloaspektowe spojrzenie na prawo kanoniczne dzisiaj obowiązujące. Ogromnie pouczające jest śledzenie ewolucji prawa kościelnego choćby tylko w ostatnich czasach, obejmujących okres przed i po Soborze Watykańskim II.

W polskiej literaturze kanonistycznej daje się zauważyć brak zaktualizowanego informatora w zakresie źródeł poznania prawa kanonicznego. Fakt ten uzasadnia podjęcie niniejszej pracy. Praca ta, nie pretendując żadną miarą do roli wyczerpującego przewodnika historyczno-kanonistycznego, ma w sposób podstawowy zorientować w zagadnieniach źródłoznawczych. Autorowi będzie chodziło nie tyle o wyczerpujące i krytyczne studia źródłoznawcze, które należą do historii źródeł, co raczej o dostarczenie not informacyjnych, zaopatrzonych w odpowiednie wskazówki bibliograficzne, dotyczących poszczególnych źródeł poznania prawa kanonicznego, tak powszechnego jak i partykularnego polskiego.

Praca nawet o takich założeniach powinna okazać się pożyteczną. Powinna ona ułatwić pracę naukową kanonistom początkującym, którzy nie nabyli jeszcze odpo-

wiedniego zasobu wiadomości w zakresie historii źródeł poznania prawa kościelnego oraz związanej z tą historią bibliografii. Dalszym zadaniem pracy jest zainteresowanie studiujących prawo kanoniczne bogatą problematyką kanonistyczną, jaka zawarta jest w tak licznych pomnikach powszechnego i polskiego prawa kanonicznego. Nie możemy zapominać o bogactwie kultury prawnokościelnej, mimo że w niedługim czasie dostaniemy do rąk nowy i zreformowany *Kodeks Prawa Kanonicznego*, dostosowany do potrzeb dzisiejszego Kościoła.

## I. ŹRÓDŁA POZNANIA POWSZECHNEGO PRAWA KANONICZNEGO

### 1. Uwagi ogólne

Źródłami poznania prawa (*fontes iuris cognoscendi*) ogólnie nazywamy to wszystko, co nam pozwala w większym lub mniejszym stopniu odtworzyć stan prawny w jakiejś społeczności — w jakimś czasie lub w jakimś zakresie spraw życia społecznego. To odtworzenie stanu prawnego może się odbyć w różny sposób: za pomocą materiałów normatywnych, dokumentów, akt urzędowych czy też różnego rodzaju pomników historiograficznych. Jeżeli źródła informacji prawnych nie są specjalnymi zbiorami ustaw, jak np. *Pismo Święte*, pisma Ojców Kościoła, akta soborów, źródła historiograficzne, wtedy nazywamy je źródłami w szerszym znaczeniu. Źródłami poznania prawa w znaczeniu ściślejszym są te pomniki lub książki, które zawierają zebrane ustawy. Tego rodzaju źródła zwykliśmy nazywać zbiorami prawa (*collectiones, compilationes, collectanea* itp.). Wiedza zdobyta na podstawie informacji zawartych w źródłach nosi nazwę wiedzy źródłowej. Przyswojenie źródłowej wiedzy prawniczej jest jednym z elementów procesu studiów prawniczych. Źródła prawne to środki autentycznej i wiarygodnej informacji o prawie.

Źródła poznania prawa w znaczeniu ścisłym, czyli zbiory prawa, możemy różnie dzielić:

— Ze względu na wiarygodność historyczną zbiory prawa dzielimy na prawdziwe czyli autentyczne (*collectiones genuinae seu authenticae*) — jeżeli rzeczywiście pochodzą od autora, któremu je przypisuje się i zawierają taki tekst, jaki im nadał autor, oraz na fałszywe lub apokryficzne (*collectiones spuriae seu apocryphae*) — jeżeli są przypisane niewłaściwemu autorowi lub zawierają treść sfałszowaną; źródło nieautentyczne, podrobione w całości lub w części, jest nazywane fałszyfikatem.

— Ze względu na metodę zastosowaną przy gromadzeniu materiału prawnego zbiory prawa dzielimy na chronologiczne bądź systematyczne; w pierwszych ustawy są zebrane kolejno według czasu ukazania się, w drugich zaś — według porządku logicznego i prawnego.

— Ze względu na charakter ustaw możemy odróżnić zbiory prawa powszechnego (*collectiones iuris universalis*) — które zawierają prawo obowiązujące w całym Kościele, zbiory prawa partykularnego (*collectiones iuris particularis*) — zawierające prawo obowiązujące w Kościele lokalnym, oraz zbiory prawa szczególnego (*collectiones iuris singularis*) — zawierające normy prawne, które dotyczą tylko niektórych zespołów osób.

— Ze względu na powagę prawną zbiory prawa mogą mieć nazwę prywatnych (*collectiones privatae*) — jeżeli zostały dokonane przez autora prywatnego i nie zostały zatwierdzone przez właściwą władzę kościelną, albo urzędowych bądź publicznych (*collectiones publicae*) — jeżeli zostały sporządzone i opublikowane bądź zatwierdzone przez prawodawcę.

— Wreszcie ze względu na autentyczność prawną zbiory prawa możemy nazywać: autentycznymi prawnie w szerokim znaczeniu — jeżeli zostały zaaprobowane przez prawodawcę w ten sposób, iż ustawy w nich zawarte nie uzyskały większego

znaczenia niż miały poza zbiorem, a tylko zostały uznane w ogólności za prawdziwe; autentycznymi prawnie w znaczeniu ścisłym — jeżeli zostały przez prawodawcę zaaprobowane w ten sposób, iż zawarte w nich ustawy, niezależnie od swej autentyczności historycznej, stały się obowiązujące; bądź ekskluzywnymi — jeżeli z chwilą wejścia w życie inne zbiory, które dotąd obowiązywały, utraciły moc prawną<sup>1</sup>.

## 2. Ważniejsze zbiory prawa kanonicznego przed ukazaniem się *Dekretu* Gracjana

### A. Zbiory pseudoapostolskie

Do tej grupy należą zbiory prawa kościelnego, których autorstwo niesłusznie zostało przypisane apostołom. Zbiory te jednak mają dziś duże znaczenie, gdyż pozwalają w jakimś stopniu poznać organizację Kościoła w pierwszych wiekach jego istnienia. Są to:

— *Nauka Dwunastu Apostołów* (*Didache ton dodeka apostolon*, albo *Doctrina duodecim apostolorum*). Autor zbioru jest nieznan. Zbiór powstał w Syrii lub Palestynie, prawdopodobnie pod koniec pierwszego lub w pierwszej połowie drugiego wieku. Znany był w czasach Ojców Kościoła, z czasem jednak został zapomniany. Odkrył go w 1873 r. patriarcha nikomedyjski Philatheus Bryennius w klasztorze konstantynopolskim i wydał drukiem w 1883 r. Zawiera przepisy dotyczące postu, liturgii, sakramentów św., przełożonych kościelnych. Zbiór został opublikowany w języku polskim przez A. Lisieckiego<sup>2</sup>.

— *Didascalia seu Doctrina duodecim apostolorum et sanctorum discipulorum nostri Salvatoris*. Dziełko zostało napisane prawdopodobnie w drugiej połowie III wieku w Syrii lub w Palestynie dla chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Zawiera przepisy dotyczące biskupów, zarządu majątkiem doczesnym, małżonków, wdów, chrztu, postu i pokuty. Jest rozszerzeniem *Didache*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> O historii źródeł poznania prawa kanonicznego piszą m. in.: F. Bączkowiec: *Prawo kanoniczne*. T. I. Opole 1957<sup>3</sup> n. 34—89. — F. Cimetier: *Les sources du droit canonique*. Paris 1930. — H. E. Feine: *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Köln 1964<sup>4</sup>. — P. Fournier, G. Le Bras: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*. Paris 1931. — B. Kurtscheid, F. A. Wilches: *Historia iuris canonici*. T. I. *Historia fontium et scientiae iuris canonici*. Romae 1943. — B. Kurtscheid: *Historia iuris canonici*. T. II. *Historia institutorum*. Romae 1951<sup>2</sup>. — J. B. Pitra: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumeta a saeculo I ad IX*. Vol. I—II. Romae 1864—1868. — W. Plöchl: *Geschichte des Kirchenrechts*. Bd I—V. Wien 1960—1970<sup>2</sup>; tenże: *Storia del diritto canonico*. Vol. I—II. Milano 1969. — Ph. Schneider: *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*. Regensburg 1892<sup>2</sup>. — J. F. von Schulte: *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*. T. I—III. Stuttgart 1875—1880 (przedruk: Graz 1956). — A. M. Stickler: *Historia iuris canonici latini*. T. I. *Historia fontium*. Torino 1950. — I. Subera: *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*. Warszawa 1970. — A. Tardif: *Histoire des sources du droit canonique*. Paris 1887. — A. Van Hove: *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*. Mechliniae—Romae 1945<sup>2</sup>. — I. A. Zeiger: *Historia iuris canonici*. T. I. *Historia fontium*. T. II. *Historia institutorum canonicorum*. Romae 1947.

<sup>2</sup> W: *Pisma Ojców Kościoła*. Pod red. J. Sajdaka. T. I. Poznań 1924 s. 9—40. — Zob. J. P. Audet: *La Didaché*. Paris 1958; W. Chotkowski: *Nowo odnaleziona Nauka Dwunastu Apostołów*. *Przegląd Powszechny* 5 (1885) 232—249, 371—384; F. X. Funk: *Patres Apostolici*. T. I. Tübingen 1901<sup>2</sup> s. XVI—XX, 2—37; J. Jankowski: *Didache czyli Nauka Dwunastu Apostołów*. Warszawa 1923; H. Leclercq: *Didache*. W: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (= *DACL*). T. IV. Paris 1920, kol. 772—798; A. Szaniawski: *Didache ton dodeka Apostolon*. *Nauka Dwunastu Apostołów*. *Kwartalnik Teologiczny* 1 (1902) 76—104, 128—148, 2 (1903) 97—111.

<sup>3</sup> F. X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn 1905; H. Leclercq: *Didascalia*. W: *DACL* IV, 800—812; R. H. Connolly: *Didascalia Aposto-*

— *Traditio apostolica S. Hippolyti*. Przyjmuje się, że ten dokument został napisany ok. 218 r. przez Św. Hipolita, antypapieża, później męczennika. W dokumencie znajdujemy wiele przepisów liturgicznych, moralnych i dyscyplinarnych <sup>4</sup>.

— *Konstytucje Apostolskie (Constitutiones Apostolorum)*. Jest to największy zbiór prawno-liturgiczny z okresu wczesnego chrześcijaństwa. Dość powszechnie przyjmuje się, że powstał on pod koniec IV lub na początku V wieku. Istnieje opinia, że autorem zbioru jest Św. Klemens Rzymski. Zbiór cieszył się na Wschodzie dużą powagą. Synod trullański w r. 692 uznał go za sfałszowany przez hereetyków <sup>5</sup>.

— *85 Kanonów Apostolskich*. Znalazły się one w ostatnim rozdziale księgi VIII *Konstytucji Apostolskich*. Synod trullański w 692 r. uznał zbiór za obowiązujący na Wschodzie. Papież Gelazy uznał go jednak za apokryficzny <sup>6</sup>. W zbiorze zawarte są przepisy w sprawie święceń, uczestnictwa w liturgii, kar za różne przestępstwa. W ostatnim kanonie wyliczone zostały księgi kanoniczne *Pisma Świętego*, a wśród nich: trzy *Księgi Machabejskie*, dwa *Listy Św. Klemensa*, *Konstytucje Apostolskie*; brak jest natomiast *Apokalipsy*. Pierwszych 50 kanonów przez jakiś czas było znanych na Zachodzie, gdyż przetłumaczył je na język łaciński i włączył do swego zbioru Dionizy Exiguus <sup>7</sup>.

— *Canones Hippolyti*. Autorstwo zbioru, obejmującego 38 kanonów, przypisywano Św. Hipolitowi; zbiór bowiem wykazuje zależność od *Traditio apostolica*. Dzisiaj przyjmuje się, że zbiór ten powstał raczej w V lub VI wieku i jest wynikiem ewolucji *Tradycji apostolskiej* Św. Hipolita <sup>8</sup>.

— *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*. Zbiór powstał przypuszczalnie w drugiej połowie V wieku, prawdopodobnie w Syrii. W pierwszej jego części jest mowa o rzekomych pouczeniach danych przez Chrystusa przed Wniebowstąpieniem, spisanych przez Apostołów Jana, Piotra i Mateusza. W drugiej części znajdują się przepisy dotyczące katechumenów, agap, postu eucharystycznego, pogrzebu, godzin modlitwy <sup>9</sup>.

---

lorum. The syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments. Oxford 1929.

<sup>4</sup> Hippolyte de Rome: La Tradition apostolique. Texte latin. Wyd. D.B. Botte. Paris 1946.

<sup>5</sup> Patrologiae cursus completus. Series Graeca (= PG). Wyd. J.P. Migne. T. I. Parisii 1857, kol. 504—1156; F. X. Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum, jw.; H. Leclercq: Constitutions apostoliques. W: DACL III, 2732—2795; F. Nau: Constitutions apostoliques. W: Dictionnaire de théologie catholique (=DThC). T. III. Paris 1923, kol. 1520—1537.

<sup>6</sup> C. 3, D. XV.

<sup>7</sup> PG CXXXVII, 35—218; Patrologiae cursus completus. Series Latina (=PL). T. LXVII, kol. 141—148; Codificazione canonica orientale. Fonti. Series II. T. XXI. Disciplina armena. Canones apostolici. Testo armeno con versione italiana e apparato critico. Roma 1941; G. Bardy: Canons apostoliques. W: Dictionnaire de droit canonique (=DDC). T. II. Paris 1937, kol. 1288—1295; A. Gromadzki: Kanony św. Apostołów i ich stosunek do obecnego życia Kościoła prawosławnego i dyscypliny, w związku z głównym zadaniem prawa kanonicznego. Warszawa 1928; J. Hefele, H. Leclercq: Histoire des conciles d'après les documents originaux. Vol. I. Paris 1907 s. 1202—1222; W. Knapiński: Kanony apostolskie. W: Encyklopedia Kościelna. Pod red. M. Nowodworskiego. T. IX. Warszawa 1876 s. 494—496.

<sup>8</sup> B. Hanneberg: Canones Hippolyti arabice. München 1870; L. Duchesne: Origine du culte chrétien. Paris 1925<sup>2</sup>, Appendix (tłumaczenie łacińskie).

<sup>9</sup> J.T. Rahmani: Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Mainz 1899; F.X. Funk: Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901; H. Leclercq: Canons apostoliques. W: DACL III, 1949—1950.



## B. Piśmiennictwo wczesnochrześcijańskie

Ogromne znaczenie, gdy chodzi o poznanie pierwotnej dyscypliny kościelnej, posiadają pisma starożytnych autorów kościelnych. Powaga tych autorów zawsze była wielką w Kościele, gdyż są oni świadkami tradycji kościelnej, wiernymi przekazicielami i komentatorami poszczególnych prawd objawionych. Wśród starożytnych autorów kościelnych odróżniamy: Ojców Kościoła, Doktorów Kościoła oraz pisarzy kościelnych.

Ojcami Kościoła (*Patres Ecclesiae*) albo świętymi Ojcami (*sancti Patres*) nazywamy kościelnych pisarzy starożytności, którzy głosząc prawowierną naukę Kościoła, a przy tym prowadząc życie święte, stali się godnymi zaufania świadkami wiary Kościoła. Według czasu działalności Ojców Kościoła możemy podzielić na apostołskich (do 150 r.), wcześniejszych (do końca III w.) oraz późniejszych. Powszechnie przyjmuje się, że na Wschodzie okres Ojców Kościoła zamyka Św. Jan Damasceński (-†754), na Zachodzie zaś — Św. Grzegorz I Wielki (+604), ewentualnie Św. Izydor z Sewilli (+636). Ze względu na język literatury patrystycznej przyjmuje się podział na Ojców greckich i łacińskich.

Doktorami Kościoła (*Doctores Ecclesiae*) nazywamy pisarzy kościelnych wybitnie odznaczających się pod względem uczoności kościelnej oraz świętości życia, oficjalnie obdarzonych tym tytułem przez Kościół. Tytułem tym Kościół może odznaczać w każdym czasie. Zarówno Kościół Zachodni jak i Wschodni ma swoich Doktorów. Na Zachodzie za wielkich Doktorów starożytności uważa się świętych: Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego, a ponadto: Hilarego z Poitiers, Piotra Chryzologa, Leona Wielkiego i Izydora z Sewilli. Przyjmuje się, że i na Wschodzie byli czterej wielcy święci Doktorzy: Atanazy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjansu i Jan Chryzostom; inni wschodni Doktorzy Kościoła okresu starożytnego, to: Cyryl Jerozolimski, Cyryl Aleksandryjski i Jan Damasceński.

Miano pisarzy kościelnych (*scriptores ecclesiastici*) przysługuje tym uczonym, którzy, żyjąc w łączności z Kościołem, w swoich pismach i swoim życiem niezupełnie wiernie przedstawili wiarę przekazaną autorytatywnie przez przodków; np. do takich należą: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Laktancjusz, Euzebiusz, Rufin, Kasjan, Teodoret z Cyru i inni. Pisarzy, którzy nie utrzymywali łączności z Kościołem, byli jednak chrześcijanami, nazywamy pisarzami chrześcijańskimi (*scriptores christiani*).

Piśmiennictwem wczesnochrześcijańskim szczegółowo zajmuje się dział nauki kościelnej zwany patrologią<sup>10</sup>. Kanonistę powinny w szczególny sposób zainteresować wydawnictwa źródeł patrystycznych<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Zob. m.in. B. Altaner, H. Chirat: Précis de patrologie. Paris-Tournai 1961. — B. Altaner, B. Stuber: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien 1966<sup>7</sup>. — O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd I—V. Darmstadt 1962<sup>2</sup>. — H.G. Beck: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959. — A. Bober: Antologia patrystyczna. Kraków 1965; tenże: Studia i teksty patrystyczne. Kraków 1967. — J. Czuj: Patrologia. Poznań 1954. — J. Dauvillier: Les temps apostoliques (1er siècle). Paris 1970. — J.N.D. Kelly: Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise. Z ang. przetłum. C. Tunmer. Paris 1968. — G. Krüger: Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen. Amsterdam 1962. — S. Pieszczoł: Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła. Poznań-Warszawa-Lublin 1964. — B. Steidle: Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae. Friburgi Brisgoviae 1937. — J.M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Poznań 1971.

<sup>11</sup> Należy tu wymienić m. in.: Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Turnhout 1954 nn. — Corpus scriptorum christianorum orientalium. Parisiis 1903 nn. — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae 1866 nn.

## C. Zbiory wschodnie

Najstarszymi zbiorami prawnymi Kościoła Wschodniego są zbiory ustaw soborów i synodów, które po ustaniu prześladowań chrześcijan licznie odbywały się na Wschodzie. Zbiory te dzielimy na chronologiczne i systematyczne.

Ważniejszymi zbiorami chronologicznymi na Wschodzie są:

— *Collectio orientalis chronologia*. Zbiór był też nazywany *Syntagma canonum* albo *Corpus canonum orientale*. Powstał w IV wieku. Zawierał kanony pierwszych wschodnich synodów i soborów. Sukcesywnie był uzupełniany nowymi kanonami<sup>12</sup>.

— *Collectio Trullana*. Zbiór powstał na synodzie trullańskim II w 692 r. Synod ten wydał 102 kanony, a ponadto określił dotychczasowe źródła prawa obowiązującego. Kanony trullańskie łącznie z wymienionymi źródłami prawa obowiązującego złożyły się na zbiór trullański, który był podstawowym w Kościele Wschodnim i wszedł w skład zbiorów następnych. Kanony tego zbioru nie uzyskały pełnej aprobaty papieskiej<sup>13</sup>.

— *Collectio Nicaena*. Zbiór powstał po Soborze Nicejskim II, odbytym w 787 r. Zawierał zbiór trullański, kanony Soboru Nicejskiego II oraz niektórych synodów partykularnych.

Do ważniejszych zbiorów systematycznych na Wschodzie są zaliczane:

— *Collectio sexaginta titulorum*. Zbiór powstał około 535 r. Nie zachował się, jednakże wspomina o nim Jan Scholastyk we wstępie do swojego zbioru. Zawierał 60 tytułów.

— *Collectio quinquaginta titulorum Ioannis Scholastici*. Zbiór powstał około 550 r. Autorem jego jest Jan Scholastyk, adwokat, później kapłan antiocheński i patriarcha konstantynopolski. Zbiór zawiera 85 *Kanonów Apostolskich*, liczne kanony soborowe i synodalne oraz 68 kanonów wyjętych z pism Św. Bazylego<sup>14</sup>.

— *Nomocanon quinquaginta titulorum*. Nazwa *Nomocanon* pochodzi z połączenia dwóch wyrazów: *nomos* (= ustawa świecka) oraz *kanon* (= ustawa kościelna). Zbiór zawiera oprócz ustaw kościelnych także ustawy cesarskie w sprawach kościelnych. Powstał niedługo po zbiorze Jana Scholastyka. Św. Metody miał go przetłumaczyć na język słowiański<sup>15</sup>.

— *Nomocanon XIV titulorum*. Zbiór powstał w pierwszej połowie VII wieku. Materiał zbioru, zgrupowany w czternastu rozdziałach, pochodzi z dekretów soborowych, pism Ojców Kościoła oraz z konstytucji cesarskich. Z czasem został rozszerzony. Był to oficjalny zbiór Kościoła Wschodniego<sup>16</sup>.

— *Zbiór Focjusza*. Kolekcja powstała z polecenia Focjusza, patriarchy konstan-

— E. Dekers, A. Gaar: *Clavis Patrum latinorum*. Turnhout 1961<sup>2</sup> — F. X. Funk, F. Diekamp: *Patres Apostolici*. Vol. I—II. Tubingae 1901—1913. — J. P. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. I—CLXI. Parisiis 1857—1866; tenże: *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. I—CCXVII. Parisiis 1878—1890. — *Patrologiae cursus completus. Series latina. Supplementum*. Wyd. A. Hamman, L. Guillaumin. Parisiis 1958 nn. — *Pisma Ojców Kościoła*. Pod red. J. Sajdaka. Poznań 1924 nn. (w 1971 r. ukazał się tom XXVII). — *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*. Warszawa 1969 nn. (w 1974 r. ukazał się tom XIV). — M. J. Rouët de Journal: *Enchiridion patristicum*. Freiburg 1965<sup>23</sup>. — *Sources Chrétiennes*. Wyd. H. de Lubac, J. Daniélou. Paris 1941 nn.

<sup>12</sup> Zob. E. Schwartz: *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 56 (1936) 1—114; I. Subera, jw. s. 49—51.

<sup>13</sup> Zob. A. Van Hove, jw. n. 157; I. Subera, jw. s. 51—53.

<sup>14</sup> J. B. Pitra, jw., II, s. 375—385; A. Van Hove, jw. n. 158; I. Subera, jw. s. 54—55.

<sup>15</sup> H. F. Schmid: *Die Nomocanonübersetzung des Methodius*. Leipzig 1922.

<sup>16</sup> PG CIV, 975—1218; A. Van Hove, jw. s. 168.

tynopolskiego, inicjatora rozłamu w Kościele. Pierwsza część kolekcji zawiera 85 *Kanonów Apostolskich*, kanony soborów powszechnych i partykularnych odbytych na Wschodzie, kanony synodu trullańskiego oraz synodów Focjusza z 861 i 879 r.; uwzględniony też został zachodni synod kartagiński z 419 r. W drugiej części zbioru znalazły się ustawy kościelne i świeckie dotyczące spraw kościelnych. *Zbiór Focjusza* jest najobszerniejszy spośród zbiorów z IX wieku. Jest on głównym zbiorem prawosławnego Kościoła Wschodniego do naszych czasów<sup>17</sup>.

#### D. Zbiory zachodnie

Zbiory ustaw Kościoła Zachodniego obejmowały przede wszystkim kanony synodów partykularnych, które odbywały się na Zachodzie począwszy od IV wieku, np. w Afryce, Hiszpanii, Galii, Rzymie. Niekiedy tłumaczono na język łaciński kanony soborów wschodnich, zredagowane w języku greckim. Od V wieku do zbiorów zaczęto włączać dekretały papieży, które miały formę odpowiedzi na zapytania biskupów lub synodów. Wśród zbiorów powstałych na Zachodzie można wyróżnić kilka grup.

W skład grupy włoskiej wchodzi następujące zbiory:

— *Collectio Hispana seu Isidoriana*. Zbiór powstał we Włoszech. Nazwano go hiszpańskim może dlatego, że później wszedł w skład kolekcji hiszpańskiej. Przypisywany był błędnie Sw. Izydorowi z Sewilli. Wiadomo, że korzystano z niego już w pierwszej połowie V wieku. Na zbiór złożyły się przetłumaczone najstarsze kanony wschodnie. Po Soborze Chalcedońskim zbiór otrzymał nową redakcję<sup>18</sup>.

— *Collectio Prisca seu Italica*. Zbiór powstał w V lub na początku VI wieku we Włoszech. Złożyły się nań przełożone kanony greckie. Był rozpowszechniony przed ukazaniem się zbioru Sw. Dionizego<sup>19</sup>.

— *Collectiones Dionysianae*. Nazwa zbiorów pochodzi od autora, którym jest Dionysius Exiguus (+ ok. 540 r.), uczony mnich, prawnik i filozof. Pierwszy zbiór Dionizego (*Collectio canonum*) obejmował 50 *Kanonów Apostolskich*, 165 kanonów soborów wschodnich, 20 kanonów synodu w Sardyccy, akta synodu kartagińskiego XVII oraz 28 kanonów Soboru Chalcedońskiego<sup>20</sup>. Drugi zbiór (*Collectio 38 Decretalium*) zawierał dekretały papieskie począwszy od Syrycjusza (384—398) do Atanazego II (496—498)<sup>21</sup>. Trzeci zbiór powstał na prośbę papieża Hormisdasa (514—523). Zawierał kanony w języku greckim i łacińskim. Zbiór ten nie zachował się; wiemy o nim z zachowanej przedmowy<sup>22</sup>. Wreszcie czwarty zbiór Dionizego Małego, nazy-

<sup>17</sup> Dawniejszymi komentatorami prawa Kościoła greckiego, cieszącymi się dużą powagą, byli m. in.: Simon Logotheta Metaphrastes (PG CXIV, 235—291), Aleksy Aristenes (PG CXXXIII, 63—113), Jan Zonaras, Teodor Balsamon (PG CXXXVII—CXXXVIII), Mateusz Blastares (PG CXLIV, 959—1400; CXLV, 9—211), Konstantyn Harmenopoulos (PG CL, 45—167). — Zob. G. Voellus, H. Justellus: *Bibliotheca iuris canonici veteris*. Vol. I—II. Parisiis 1661; J.B. Pitra, jw.; F.A. Biener: *De collectionibus canonum Ecclesiae Graecae*. Schediasma litterarium. Berolini 1827; J. Papp-Szilagy: *Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis catholicae*. M. Varadini 1862; Ac. Herman: *Ius iustinianum qua ratione conservatum sit in iure ecclesiastico orientali*. W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis*. Vol. II. Romae 1934 s. 145—155; Ac. Herman, I. Croce: *Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici*. Romae 1939; A. Coussa: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. T. I. Romae 1948.

<sup>18</sup> PL LXXXIV, 93—848; zob. A. Van Hove, jw. n. 271.

<sup>19</sup> PL LVI, 748—816.

<sup>20</sup> A. Strewé: *Die Kanonensammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*. Berlin 1931.

<sup>21</sup> PL LXVII, 230—316; H. Wurm: *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*. Bonn 1939.

<sup>22</sup> F. Maasen, jw. s. 965—967.

wany *Collectio Dionysiana*, powstał z połączenia dwóch pierwszych jego zbiorów. Był on powszechnie przyjęty w Kościele rzymskim i wywarł duży wpływ na późniejsze zbiory prawa kanonicznego. Zbiór Dionizego uzupełniony przez papieża Hadriana i podarowany w r. 774 Karolowi Wielkiemu przyjął nazwę *Collectio Dionysio-Hadriana*. Karol Wielki przyjął go jako zbiór urzędowy ustaw państwa frankijskiego<sup>23</sup>.

— *Collectio Quesnelliana*. Autor zbioru jest nieznany. Wydał go Paschazjusz Quesnell w 1675 r. Zbiór powstał pod koniec V lub na początku VI wieku z połączenia wielu mniejszych zbiorów i materiałów — jak podaje sam autor — znajdujących się w archiwum Kościoła rzymskiego. Dziś przyjmuje się, że powstał raczej w Rzymie, choć niektórzy uważają, iż pochodzi z Galii. Zbiór cieszył się dużą wagą w Kościele Zachodnim<sup>24</sup>.

— *Collectio Avellana*. Zbiór powstał około 555 r. Autor jego jest nieznany. Zawiera ponad 200 dokumentów, przeważnie autentycznych. Miejscem powstania zbioru prawdopodobnie był Rzym, gdyż nasuwa się przypuszczenie, iż obejmuje on w większości dokumenty pochodzące z archiwum Stolicy Apostolskiej<sup>25</sup>.

Spośród zbiorów grupy afrykańskiej można wymienić:

— *Codex canonum Ecclesiae Africanae*. Jest to zbiór chronologiczny, zawierający kanony synodów odbytych w Afryce na przestrzeni IV i na początku V wieku. Powstał na synodzie kartagińskim XVII w 419 r. Dionizy wykorzystał go do swojej kolekcji.

— *Breviatio canonum Fulgentii Ferrandi*. Zbiór powstał w wyniku streszczenia kanonów greckich i afrykańskich. Sporządził go Fulgentius Ferrandus, diakon Kościoła kartagińskiego, około 546 r. Zbiór posiadał duże znaczenie praktyczne<sup>26</sup>.

— *Concordia canonum Cresconii*. Zbiór został sporządzony około 690 r. przez biskupa afrykańskiego Kreskoniusza. Jest systematycznym streszczeniem zbioru Dionizego. Zawiera 300 tytułów. Był znany nie tylko w Afryce, ale i w Europie<sup>27</sup>.

Z grupy galijskiej na uwagę zasługują:

— *Statuta Ecclesiae antiqua*. Zbiór powstał w drugiej połowie V lub na początku VI wieku. Złożyły się nań materiały zaczerpnięte z różnych źródeł. Statuty tego zbioru z kolei znalazły się w różnych zbiorach Galii i Hiszpanii<sup>28</sup>.

— *Collectio Andegavensis*. Zbiór powstał w Burgundii pod koniec VII wieku. Składa się z 64 tytułów. Zawiera głównie kanony synodów greckich i galijskich; znajdują się w nim także dekretały papieskie. Wywarł wpływ na powstanie następnych zbiorów<sup>29</sup>.

— *Collectio Dacheriana*. Zbiór powstał około 800 r. Opublikował go Luca D'Achery w 1672 r. Należy do najlepszych zbiorów sporządzonych w okresie reformy karolińskiej<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Zob. B. Kurtscheid, F. A. Wilches, jw. s. 89—90; A. Van Hove, jw. n. 282.

<sup>24</sup> Zob. B. Kurtscheid, F. A. Wilches, jw. s. 95—96.

<sup>25</sup> R. Naz: Avellana collectio. W: DDC I, 1491.

<sup>26</sup> PL LXVII, 949—962; A. Vetulani: Breviatio canonum Ferrandi. W: DDC II, 1111—1113.

<sup>27</sup> PL LXXXVIII, 829—942; H. Leclercq: Liber canonum Africae. W: DACL IX, 159—178.

<sup>28</sup> B. Kurtscheid, F. A. Wilches, jw. s. 96—97; G. Le Bras: Quantam partem habuerint Galli in collectionibus canonum ante Gratiani Decretum. *Ius Pontificium* 16 (1936) 14—16.

<sup>29</sup> F. Maassen, jw. s. 821—828; G. Le Bras: Autun dans l'histoire du droit canon. *Mémoire de la Société Eduenne* 48 (1937) 161—174.

<sup>30</sup> L. D'Achery: Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum. Wyd. L.F.J. de la Barre. T. I. Parisiis 1723<sup>3</sup> s. 509—564.

Do grupy hiszpańskiej zaliczane są zbiory:

— *Capitula Martini*. Kompilację sporządził arcybiskup brakareński Marcin około 563 r. Zawiera 84 *capitula*. Cieszył się powodzeniem<sup>31</sup>.

— *Epitome Hispanica*. Zbiór sporządził nieznaną autor pod koniec VI lub na początku VII wieku. Na część pierwszą zbioru składają się kanony synodów greckich, galijskich, afrykańskich i hiszpańskich, na drugą zaś 33 dekretały papieży, przeważnie apokryficzne<sup>32</sup>.

— *Collectio Hispana chronologica*. Był to poniekąd oficjalny zbiór Kościoła hiszpańskiego. Zawiera kanony synodalne wielu krajów oraz 103 dekretały papieży, począwszy od Damazego (366—384) do Grzegorza Wielkiego (590—604). Sam zbiór jest chronologiczny, jednakże poprzedza go systematyczny wyciąg. Autorstwo zbioru niesłusznie przypisywano Św. Izydorowi z Sewilli<sup>33</sup>.

— *Collectio Hispana systematica*. Za podstawę zbioru posłużył materiał zgromadzony w chronologicznym zbiorze hiszpańskim. Podzielony jest na 10 ksiąg. Powstał około VIII wieku<sup>34</sup>.

Wreszcie grupę irlandzką zbiorów stanowią:

— *Collectio Hibernensis*. Zbiór powstał w Irlandii pod koniec VII lub na początku VIII wieku. Istnieją dwie redakcje tego zbioru: obszerniejsza i skrócona. Autor uwzględnił kanony synodów wschodnich, rzymskich, galijskich i irlandzkich, a oprócz tego teksty *Pisma Świętego* i z pism Ojców Kościoła. Zbiór cieszył się powodzeniem w Irlandii i Anglii<sup>35</sup>.

— *Iudicia Cummeani*<sup>36</sup>, *Iudicia Theodori*<sup>37</sup> oraz inne zbiory tego typu, odzwierciedlające głównie praktykę pokutną.

#### E. Zbiory specjalne

Do zbiorów specjalnych o charakterze prawnym w omawianym okresie należą: księgi liturgiczne, księgi formuł oraz księgi pokutne.

##### a. Księgi liturgiczne

Tego rodzaju księgi zawierały ustalone teksty stosowane w liturgii oraz przepisy dotyczące ceremonii liturgicznych. Główne księgi liturgiczne to sakramentarze i *ordines*.

Sakramentarzy używano przy odprawianiu mszy św. i niektórych innych nabożeństwach liturgicznych. Najważniejszymi sakramentarzami spośród zachowanych są:

— *Sacramentarium Leonianum*. Zawiera rzymską liturgię mszalną z V i VI wieku. Niesłusznie był przypisywany Leonowi I (440—461). Sporządził go autor nie-

<sup>31</sup> PL LXXXIV, 575—587; PL CXXX, 574—586; A. Van Hove, jw. n. 268.

<sup>32</sup> PL LVI, 286—291; A. Van Hove, jw. n. 269.

<sup>33</sup> PL LXXXIV, 93—848; A. Arino Alafont: *Collección canónica Hispana*. Avila 1941.

<sup>34</sup> PL LXXXIV, 23—92; B. Kurtscheid, F.A. Wilches, jw. s. 108.

<sup>35</sup> Zob. B. Kurtscheid, F.A. Wilches, jw. s. 110—112; A. Van Hove, jw. n. 279; P. Fournier: *De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques*. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 23 (1899) 27—78.

<sup>36</sup> J. Zettinger: *Das Poenitentiale Cummeani*. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 82 (1902) 501—540; J. Browne: *De libro poenitentiali S. Cummeani abbatis*. *Apollinaris* 1 (1928) 484—500.

<sup>37</sup> P. W. Finsterwalder: *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen*. Weimar 1929; G. Le Bras: *Iudicia Theodori*. *Revue historique de droit français et étranger*, 4 sér., 10 (1931) 95—115.

znany w VI wieku, wykorzystując oficjalne księgi liturgiczne będące w użyciu w Kościele rzymskim<sup>38</sup>.

— *Sacramentarium Gelasianum*. Zawiera wiele materiału liturgicznego pochodzącego prawdopodobnie od papieża Gelazego (492—496), stąd też jest przypisywany temu papieżowi. Zachował się w redakcji z VIII wieku<sup>39</sup>.

— *Sacramentarium Gregorianum*. Sporządzony został przez papieża Grzegorza Wielkiego (590—604). Zachował się w formie, jaką mu nadał papież Hadrian I (772—795)<sup>40</sup>.

*Ordines* były księgami zawierającymi przepisy ceremonialne dotyczące administrowania sakramentów i udzielania święceń. Dały one początek późniejszemu rytuałowi i pontyfikałowi. Znane były *Ordines Romani*, które powstawały między VIII a XV wiekiem<sup>41</sup>.

Inne księgi liturgiczne to *Comes*, które dały początek lekcjonarzom i ewangeliarzom, antyfonarze — zawierające antyfony i responsoria śpiewane przez chór podczas nabożeństw liturgicznych; z osobnych ksiąg korzystano podczas odprawiania liturgii godzin kanonicznych (*Psalterium*, *Passionarium*, *Homiliarium*, *Hymnarium*, *Capitulare*, *Kalendarium*, *Martyrologium*).

#### b. Księgi formuł

Księgi formuł (*libri formularum*) zawierały wzory sporządzania dokumentów przy załatwianiu różnych spraw. Spośród tego rodzaju ksiąg znany jest *Liber diurnus Romanorum Pontificum*, stosowany w kancelarii papieskiej; zachowany tekst pochodzi z VII lub VIII wieku. Znajdujemy w nim formularze akt dotyczących wyboru papieża, mianowania biskupów, odbywania synodów, nadawania urzędów, udzielania przywilejów i uprawnień, erygowania beneficjów itp.<sup>42</sup>.

#### c. Księgi pokutne

Księgi pokutne (*libri poenitentiales*) zawierały szczegółowe określenia co do pokut, jakie spowiednicy mieli nakładać za poszczególne przewinienia. Posiadały one zazwyczaj charakter prywatny. Odzwierciedlają one stan obyczajowy i kulturalny epoki. Najwięcej ich powstało między VII a IX wiekiem. Ukazywały się one w różnych regionach kościelnych, najwięcej jednak w Irlandii i Anglii. Niektóre z nich były błędnie przypisywane papieżom. Ponieważ często zawierały błędne zasady dotyczące karności kościelnej, dlatego były zwalczane przez niektóre synody. Tak np. jeden z synodów galijskich już w 813 r. polecił odrzucić księgi pokutne, *quorum sunt certi errores, incerti auctores*. Z czasem w wielu ogólnych zbiorach ustaw

<sup>38</sup> PL LV, 21—158; *Sacramentarium Veronense* (Leonianum). Wyd. C. Mohlberg. Romae 1956.

<sup>39</sup> PL LXXIV, 1049—1244; P. de Puniet: *Le Sacramentaire romain de Gelone*. Rome 1938; C. Mohlberg: *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung*. Münster 1939<sup>2</sup>; G. Manz: *Ein St Galler Sakramentar-Fragment*. Münster 1939.

<sup>40</sup> PL LXXVIII, 25—239 (sakramentarz powiększony przez Alkuina); H. A. Wilson: *The Gregorian Sacramentary*. London 1915; H. Lietzmann: *Der Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*. Münster 1921. — Zob. F. Probst: *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*. Münster 1892; I. Schuster: *Liber Sacramentorum*. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano. Vol. I—X. Torino 1919—1932; F. Cabrol: *Sacramentaire*. W: *DACL XV*, 242—285; J. Brinktrine: *Msza święta*. Z niem. przetłum. L. Tatara. Warszawa 1957.

<sup>41</sup> PL LXXVIII, 937—1372; M. Andrieu: *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*. Louvain 1931.

<sup>42</sup> T. Sickel: *Liber diurnus Romanorum Pontificum*. Vindobonae 1889; H. Leclercq: *Formules*. W: *DACL V*; tenże: *Liber diurnus Romanorum Pontificum*. W: *DACL IX*, 243—344; A. Van Hove, jw. n. 181, 247—248.

kościelnych znalazły się specjalne działy poświęcone zagadnieniom praktyki pokutnej. Księgi pokutne powoli traciły na znaczeniu wraz z przyjmowaniem się zasady, iż spowiednicy własną powagą mają swym penitentom określać pokuty, a nie według z góry ustalonego katalogu<sup>43</sup>.

#### F. Kapitularze królów frankijskich

Kapitularze (*Capitularia*) były zbiorami królewskich dyspozycji prawnych w państwie frankijskim na przestrzeni od VI do połowy XI wieku. Za Merowingów dyspozycje te nosiły nazwę głównie edyktów, za Karolingów zaś — nazwę kapitularzy. Kapitularze dzieliły się na kościelne (*capitularia ecclesiastica*) i na świeckie (*capitularia mundana*); pierwsze dotyczyły spraw kościelnych, drugie zaś tylko państwowych. Faktycznie istniały też kapitularze mieszane (*capitularia mixta*), które normowały sprawy zarówno państwowe jak i kościelne. Kapitularze świeckie dzieliły się na *pro lege tenenda* albo inaczej *legibus addenda*, jeżeli interpretowały lub uzupełniały poszczególne ustawy, oraz na *per se scribenda*, które stanowiły nowe ustawy, zazwyczaj obowiązujące na terenie całego państwa. Były też *capitularia missorum*, które zawierały instrukcje dla tzw. wysłanników królewskich (*missi dominici*).

Kapitularze kościelne często były wydawane za zgodą synodów, które odbywały się w tym samym czasie, co i doroczne zgromadzenia ludowe, albo też za zgodą biskupów biorących udział w obradach kolegiów powoływanych przez króla, zwanych *placita*. Były jednak wydawane i własną powagą królewską. Kierując się zasadami ścisłej współpracy między Kościołem a państwem, królowie nadawali autorytet monarszy ustawom synodalnym. Kapitularze kościelne miały z zasady charakter powszechnego prawa państwowego, chyba że co innego wyraźnie postanowiono, albo dotyczyły partykularnego prawa biskupów, których jurysdykcja była ograniczona do określonego terytorium<sup>44</sup>.

Zbiory kapitularzy sporządzili w IX wieku opat z Fontanella Ansegisus (*Collectio Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii*) oraz Benedykt Lewita (*Collectio Capitularium Benedicti Levitae*)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Zob. P. Fournier: *Études sur les pénitentiels*. *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 6 (1901) 289—317, 7 (1902) 59—79, 121—127, 8 (1903) 528—553, 9 (1904) 97—103; P. Galtier: *La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne*. *Nouvelle revue théologique* 56 (1929) 631—659; tenże: *Comment on écarte la pénitence privée*. *Gregorianum* 21 (1940) 183—202; B. Poschmann: *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*. Breslau 1930; J. A. Jungmann: *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Innsbruck 1932; E. Amann: *Pénitence*. W: DThC XII, 845—948; G. Le Bras: *Pénitentiels*. W: DThC XII, 1160—1179; A. Van Hove, jw. n. 287—292. — Informacja podana przez Thietmara w jego *Kronice*, że Bolesław Chrobry, skoro ciężko zgrzeszył, szukał w księgach sposobu zadośćuczynienia za swe winy, świadczy, że księgi pokutne musiały być dobrze znane wśród duchownych przebywających na polskim dworze monarszym.

<sup>44</sup> Zob. C. De Clercq: *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*. Louvain 1936; tenże: *Charlemagne (legislation religieuse)*. W: DDC III, 617—621; A. M. Koeniger: *Beiträge zu den fränkischen Kapitularien und Synoden*. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 87 (1907) 393—406; J. Imbert: *Le pouvoir législatif dans l'Église carolingienne*. *L'Année canonique* 17 (1973) 589—601; A. Van Hove, jw. n. 243—246.

<sup>45</sup> PL XCVII, 490—590, 698—920. — Wydawnictwa źródłowe dotyczące kapitularzy podaje A. Van Hove, jw. n. 246.

#### G. Kapitularze biskupów

W państwie Karolingów, na przestrzeni od VIII do X wieku, również biskupi wydawali swoje kapitularze, tzw. *Capitula Episcoporum*. Był to rodzaj ustaw diecezjalnych, wydawanych na synodzie diecezjalnym lub poza nim, za pomocą których biskupi wprowadzali w życie w swoich diecezjach prawo powszechnie oraz postanowienia synodów prowincjonalnych. Przyczyniły się one do lepszego utrzymania dyscypliny kościelnej oraz ułatwiły przeprowadzenie reformy. Niektóre z kapitularzy biskupich uwzględniła Gracjan w swoim *Dekrecie*.

Śśród kapitularzy biskupich można wymienić: *Capitula Theodulphi*, *Capitula Haitonis*, *Capitula Rudolphi*, *Capitula Herardi*, *Capitula Hincmari*, *Capitula Riculphi*<sup>46</sup>.

#### H. Zbiory apokryficzne z IX wieku

Reforma karolińska, aczkolwiek pod wieloma względami okazała się pożyteczną w Kościele frankijskim, doprowadziła w końcu do pewnych zjawisk niepożądanych. Wynikły one z dominacji czynnika świeckiego w życiu kościelnym. Państwo frankijskie otoczyło opieką organizację i działalność kościelną, starało się umocnić pozycję Kościoła poprzez immunitety, nadania ziemskie, fundacje klasztorne oraz rozszerzyć swoistymi metodami zasięg oddziaływania kościelnego. Zbyt duża ingerencja w wewnętrzne sprawy kościelne stosowana przez Karola Wielkiego, a zwłaszcza przez jego następców, zmusiła do szukania sposobów uwolnienia się Kościoła od tej zależności. Jednym z tych sposobów było fałszowanie przez niektóre osoby źródeł prawa kościelnego. Odpowiednio dobranym tekstom nadawano autorytet prawa panującego lub papieskiego. Teksty te zamieszczano w zbiorach razem z ustawami autentycznymi. Z treści tego rodzaju zbiorów wynika, że autorowi chodziło o dostarczenie materiału prawnego, z którego by wynikała niezależność Kościoła od państwa i który by mógł przyczynić się do zmniejszenia wpływów czynników świeckich na wewnętrzne sprawy kościelne.

Do apokryficznych zbiorów z IX wieku zaliczane są: *Collectio Hispana Augustodunensis*, *Capitula Angilramni*, *Capitularia Benedicti Levitae*, oraz *Collectio Pseudoisidoriana*<sup>47</sup>.

#### I. Inne przedgracjańskie zbiory ustaw kościelnych

Począwszy od IX wieku, po ukazaniu się zbioru pseudoizydoariańskiego, zaczęły licznie ukazywać się w różnych regionach kościelnych systematyczne zbiory ustaw kościelnych. Autorzy tych zbiorów zmierzali do ukazania i upowszechnienia pełnego ustawodawstwa kościelnego, przy czym kierowali się ideą reformy Kościoła — początkowo pojętej na swój sposób, później zaś po myśli papieża Grzegorza VII (1073—1085). Prawie we wszystkich zbiorach znajdują się kanony synodalne, dekreta papieży, wyjątki z pism Ojców Kościoła, przepisy prawa rzymskiego, kapitularze frankijskie. Niekiedy zawierają materiał sfalszowany. Wszystkie posiadają charakter prywatny<sup>48</sup>. Głównymi tego rodzaju zbiorami są:

<sup>46</sup> Zob. A. Van Hove, jw. n. 176.

<sup>47</sup> Zob. tamże, n. 293—305; S. Williams: *Codices Pseudo-Isidoriani. A paleographic-historical study*. New York 1971.

<sup>48</sup> F. W. H. Wasserschleben: *Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen*. Leipzig 1839; P. Fournier: *Un tournant de l'histoire du droit. Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 41 (1917) 129—181; E. Seckel: *Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter*. Berlin 1930; A. Van Hove, jw. n. 306—342; I. Subera, jw. s. 86—98.



— we Włoszech: *Collectio Anselmo dedicata* z końca IX wieku<sup>49</sup>; *Collectio Anselmi Lucensis* z drugiej połowy XI wieku<sup>50</sup>; *Collectio septuaginta quattuor titulorum* albo *Diversorum sententiae Patrum* z drugiej połowy XI wieku — podręcznik przede wszystkim do użytku Kurii rzymskiej i legatów apostolskich; *Collectio Cardinalis Deusdedit* z końca XI wieku — zawierająca wiadomość o oddaniu pod opiekę Stolicy Apostolskiej państwa Mieszka I<sup>51</sup>; *Collectio Britannica* z końca XI wieku — godna uwagi ze względu na znajdujące się w niej pisma papieskie<sup>52</sup>;

— we Francji: *Collectio Abbonis Abbatis* z końca X wieku, skierowana *ad Hugonem Francorum regem filiumque eius Robertum*<sup>53</sup>; zbiory Iwona z Chartres, powstałe w latach 1085—1095: *Collectio trium partium* — zbiór znany w Polsce przed ukazaniem się *Dekretu* Gracjana<sup>54</sup>, *Decretum*<sup>55</sup> oraz *Panormia*<sup>56</sup>; *Collectio Algeri Leodiensis* albo *Liber de misericordia et iustitia* z początku XII wieku — zbiór, który wywarł wpływ na metodę zastosowaną przez Gracjana w jego *Dekrecie*<sup>57</sup>;

— w Niemczech: *Reginonis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* z początku X wieku — rodzaj podręcznika wizytacji diecezjalnej<sup>58</sup>; *Decretum Burchardi Wormatiensis* sporządzony około 1021 r., ukazujący stan prawny w Kościele w XI wieku, mający duże znaczenie i wpływ na inne zbiory tego okresu<sup>59</sup>.

### 3. Dekret Gracjana

O autorze zbioru, Gracjanie, niewiele można powiedzieć. Przyjmuje się, że był kamedulą z klasztoru Świętych Feliksa i Nabora w Bolonii. Jest rzeczą prawdopodobną, że Gracjan przy redagowaniu swego dzieła korzystał z pomocy innych prawników. Dzieło z pewnością miało kilka redakcji. Rękopis gdański *Dekretu* Gracjana potwierdza hipotezę, że zbiór ten w pierwotnej postaci nie posiadał traktatu o pokucie i trzeciej części. Dzieło początkowo było nazywane *Discordantium cano-*

<sup>49</sup> PL CXXXIV, 27—52 — Zob. A. Amanieu: *Anselmo dedicata* (collection). W: DDC I, 578—583.

<sup>50</sup> PL CXLIX, 485—568. — Zob. A. Amanieu: *Anselme de Lucques* (collection d')). W: DDC I, 567—578; R. Montanari: *La collectio canonum di S. Anselmo di Lucca e la riforma gregoriana*. Mantova 1941.

<sup>51</sup> Zob. Ch. Lefebvre: *Deusdedit*. W: DDC IV, 1186—1191; W. Leitsch: *Deusdedit und die Urkunde Dagome Iudex*. *Studien zur Älteren Geschichte Osteuropas* 2 (1959) 166—185; G. Labuda: *Znaczenie prawno-polityczne dokumentu Dagome Iudex*. *Nasza Przyszłość* 4 (1948) 33—60; B. Kurbisówna: *Dagome iudex — studium krytyczne*. W: *Początki Państwa Polskiego*. T. I. Poznań 1962 s. 363—423.

<sup>52</sup> Zob. P. Lemerrier: *Britannica* (collectio). W: DDC II, 1195—1117.

<sup>53</sup> PL CXXXIX, 473—508. — Zob. A. Amanieu: *Abbon de Fleury*. W: DDC I, 71—76.

<sup>54</sup> P. David: *Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne*. *Galon de Paris et le droit canonique*. W: *La Pologne au VII-e Congrès International des Sciences Historiques*. Vol. I. Varsovie 1933 s. 99—113; W. Sawicki: *Studia nad wpływem praw obcych w dawnej Polsce*. Warszawa 1971 s. 77—127; T. Silnicki: *Wpływy francuskie na polski Kościół w XI—XIII w.* *Przegląd Teologiczny* 7 (1926) 49—69.

<sup>55</sup> PL CLXI, 47—1036.

<sup>56</sup> PL CLXI, 1038—1344.

<sup>57</sup> PL CLXXX, 857—968. — Zob. A. Amanieu: *Alger de Liège*. W: DDC I, 390—403.

<sup>58</sup> PL CXXXII, 175—455. — Zob. E. Amann: *Reginon de Prum*. W: DThC XIII, 2117—2120.

<sup>59</sup> PL CXL, 537—1090. — O. Meyer: *Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms*. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 55 (1935) 141—183; J. Pétrau-Gay: *Burchard de Worm*. W: DDC II, 1141—1157.

*num concordia*; tytuł ten wyrażał cel, jaki autor zakreślił dziełu. Z czasem jednak przyjęła się nazwa *Decretum*. Powszechnie przyjmuje się, że *Dekret* powstał około 1140 r. Od *Dekretu* Gracjana uzależnione są *Sentencje* Piotra Lombarda, sporządzone około r. 1150<sup>1</sup>. Na dolną granicę czasu powstania *Dekretu* wskazują kanony Soboru Laterańskiego II z 1139 r., które znajdują się w tym zbiorze. Niektórzy uważają, że znajdująca się w drugiej części *Dekretu* formuła apelacji została dopisana w r. 1140<sup>2</sup>. Polski natomiast badacz *Dekretu*, autor licznych studiów gracjańskich, Adam Vetulani, przypuszcza, że zbiór w pierwotnej postaci powstał w czasach rządów papieża Paschalisa II (1099—1118)<sup>3</sup>.

*Dekret* Gracjana nigdy nie był urzędowym zbiorem ustaw kościelnych. Zawarte w nim teksty ustaw miały takie znaczenie prawne, jakie posiadały poza nim. Mimo to cieszył się dużym uznaniem. Wartością swą przewyższył wszystkie dotychczasowe zbiory prawa kanonicznego. Dzięki *Dekretowi* Gracjana nauka prawa kanonicznego mogła usamodzielnić się i szybko rozwinąć się.

Część pierwsza *Dekretu* składa się ze 101 dystynkcyj (*Distinctiones*), które z kolei dzielą się na kanony. 20 pierwszych dystynkcyj poświęconych jest zagadnieniom podziału prawa i źródeł prawa (*tractatus decretalium*), pozostałe zaś traktują o osobach duchownych w ogólności, o ich obowiązkach i prawach oraz o warunkach i przeszkodach do święceń kapłańskich (*tractatus ordinandorum*).

Druga część *Dekretu* obejmuje 36 spraw (*Causae*), które dzielą się na kwestie (*questiones*), te zaś na kanony. Kwestia 3 w sprawie 33 stanowi obszerny traktat o pokucie (*de poenitentia*); traktat ten podzielony jest na 7 dystynkcyj.

Wreszcie trzecia część *Dekretu*, zwana *liber de sacramentis*, podzielona jest na 5 dystynkcyj; dystynkcje te dzielą się na kanony<sup>4</sup>.

*Dekret* Gracjana znany był duchownym polskim już w drugiej połowie XII wieku. Wynika to ze sformułowań występujących w statutach łączyckich z 1180 r. Wiele rękopisów *Dekretu* pochodzących z początku XIII wieku zachowało się do naszych czasów w polskich bibliotekach, jak to wykazał Adam Vetulani. Spis biblioteki biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża (1218—1229), zachowany w archiwum kapituły krakowskiej, dowodzi, że w Krakowie na początku XIII wieku znany był komentarz do *Dekretu* Gracjana. Z pewnością był nim, przechowywany dotąd w Krakowie, rękopis summy *Dekretu*, sporządzonej przez Jana z Faenzy (Faven-

<sup>1</sup> P. Fournier: Deux controverses sur l'origine du Décret de Gratien. *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 3 (1898) 97—116, 253—280; O. Baltzer: Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig 1902; F. Pelster: Der Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum. *Gregorianum* 15 (1934) 262—264.

<sup>2</sup> C. 31, C. II, 6; A. Van Hove, jw. n. 343.

<sup>3</sup> A. Vetulani: Wyciąg z *Dekretu* Gracjana w rękopisie gdańskim z XII w. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 6 (1954) 349—360; tenże: *Dekret* Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła. Wrocław 1955.

<sup>4</sup> Tradycyjny sposób cytowania *Dekretu* Gracjana jest następujący: 1. odnośnie do części pierwszej: c. 1, D. II (= *canone primo, Distinctione secunda*); 2. odnośnie do części drugiej: c. 1, C. II, q. 3 (= *canone primo Causae secundae, questionis tertiae*), a gdy chodzi o traktat o pokucie: c. 1, D. I, de *poenit.* (= *canone primo, Distinctione prima in tractatu de poenitentia*); 3. odnośnie do części trzeciej: c. 4, D. V, de *cons.* (= *canone quarto, Distinctione quinta, in parte tertia Decreti, seu de consecratione*). Można spotkać się z uproszczonym sposobem cytowania, uwzględniającym jednostki podziału od największej do najmniejszej, np.: C. II, 3, 2 (= *Causa, questio, canon*).

tinus) w XII wieku. Jeszcze dziś w bibliotekach polskich można doliczyć się 50 inkunabułów *Dekretu* Gracjana<sup>5</sup>.

#### 4. Dekretalij Grzegorza IX

Materiał prawny narastający po ukazaniu się *Dekretu* Gracjana sprawił, że różni autorzy zaczęli sporządzać nowe zbiory ustaw kościelnych. Początkowo nazywano je *extravagantes*, jako że znajdowały się poza *Dekretem* Gracjana. Spośród nich największe znaczenie miały *Quinque compilationes antiquae*<sup>1</sup>. Nie przyczyniły się one jednak do uporządkowania stanu prawnego w Kościele w sposób doskonały. Korzystanie z dużej ilości zbiorów będących jednocześnie w użyciu, niekiedy zawierających wątpliwe a nawet sprzeczne przepisy prawne, było niewygodne zarówno przy nauczaniu prawa jak i w praktyce. Dlatego papież Grzegorz IX (1227—1241) podjął decyzję sporządzenia nowego zbioru prawa kanonicznego, który by zarządził wszystkim niedociągnięciom w tej dziedzinie. Praca nad nowym zbiorem została zlecona Św. Rajmundowi de Pennaforte, dominikaninowi hiszpańskiego pochodzenia, penitencjarzowi papieskiemu. Nowy zbiór, po czteroletniej nad nim pracy, został promulgowany bullą *Rex Pacificus* z dnia 5 września 1234 r. jako urzędowy i powszechny. Wszystkie ustawy powszechne, które nie znalazły się w zbiorze — z wyjątkiem zamieszczonych w *Dekrecie* Gracjana, o ile nie były sprzeczne z przepisami zawartymi w nowym zbiorze — straciły swoją moc obowiązującą.

Zbiór Grzegorza IX początkowo był nazywany kompilacją (*Compilatio, Compilatio nova, Sexta compilatio, Liber extra, Liber extravagantium*; w końcu przyjęła się nazwa *Decretales Gregorii IX*). Materiał prawny został podzielony na pięć ksiąg, podobnie jak i *Compilatio I* sporządzona przez Bernarda z Pawii w ostatnim dziesiątku lat XII wieku — według haseł: *iudex (de iurisdictione ecclesiastica)*, *iudicium (de iudiciis)*, *clerus (de personis)*, *connubium (de matrimonio)*, *crimen (de delictis et poenis)*. Poszczególne księgi dzielią się na tytuły, te zaś na *capita*<sup>2</sup>.

Pierwsza wzmianka o korzystaniu z *Dekretalów* Grzegorza IX w Polsce po-

<sup>5</sup> Zob. A. Vetulani: Über die Diestinktioneneinteilung und die Paleae im Dekret Gratians. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 53 (1933) 346—370; tenże: Les manuscrits du Décret de Gratien conservés dans les bibliothèques polonaises. *Revue historique de droit français et étranger*, 4 sér., 15 (1936) 344—358; tenże: Z badań nad pierwotnym tekstem *Dekretu* Gracjana. *Collectanea Theologica* 17 (1936) 70—93; tenże: Z badań nad prawem rzymskim w *Dekrecie* Gracjana. *Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne* 30 (1936) 119—149; tenże: Dekret Gracjana w świetle najnowszych badań. *Polonia Sacra* 1 (1948) 234—241; tenże: Encore un mot sur le droit romain dans le Décret de Gratien. *Apollinaris* 21 (1948) 129—134; tenże: Z badań nad znajomością powszechnego prawa kanonicznego w Polsce w XIII wieku. W: *Studia z dziejów kultury*. Warszawa 1949 s. 37—55; tenże: Les manuscrits du Décret de Gratien et des oeuvres de décretistes dans les bibliothèques polonaises. *Studia Gratiana* 1 (1954) 219—287; tenże: Nouvelles vues sur le Décret de Gratien. W: *La Pologne au X-e Congrès International des Sciences Historiques à Roma*. Warszawa 1955 s. 83—105; tenże: Le Décret de Gratien et les premiers décretistes à la lumière d'une source nouvelle. *Studia Gratiana* 7 (1959) 273—353; W. Meysztowicz: L'insagnamento del Decretum di Graziano in Polonia. *Studia Gratiana* 4 (1956) 17—26; K. Wojtyła: Traktat o pokucie w *Dekrecie* Gracjana w świetle rękopisu gdańskiego Mar. F. 275. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 4 (1957) z. 1, s. 31—71 (także w *Studia Gratiana* 7, 1959, 357—390).

<sup>1</sup> Zob. A. Van Hove, jw. n. 352—361; I. Subera, jw. s. 114—120.

<sup>2</sup> Powszechny sposób cytowania *Dekretalów* Grzegorza IX: c 1, X, III, 25 (= *capite primo, in Decretalibus Gregorii IX, libro tertio, titulo vicesimo quinto*). Niekiedy można spotkać się z cytowaniem uproszczonym, np.: X, III, 25, 1 (= symbol zbioru, księga, tytuł, *caput*).

chodzi z 1268 r. W bibliotece kapituły gnieźnieńskiej do naszych czasów dochowały się trzy rękopisy tego zbioru pochodzące z XIII wieku<sup>3</sup>.

### 5. Księga VI Bonifacego VIII

Po ukazaniu się *Dekretalów* Grzegorza IX działalność kompilatorska, mająca na celu zebranie w całości tekstów nowych ustaw, nie ustawała. Narastający materiał prawny nie ułatwiał orientacji co do stanu prawnego. Nowe kompilacje ukazujące się w dużej ilości nie rozwiązywały trudności. Dlatego papież Bonifacy VIII (1294—1303) powołał komisję kodyfikacyjną w składzie: arcybiskup Guilelmus de Mandagoto, biskup Berengarius Fredoli i Richardus Petronius z Sieny, której zadaniem było opracowanie zbioru ustaw kościelnych, który by nie tylko zawierał dekretały znajdujące się poza zbiorem Grzegorza IX, ale i rozwiązywał wątpliwości oraz usuwał powstałe w niektórych przypadkach sprzeczności prawne.

Nowy zbiór opracowany na polecenie Bonifacego VIII, jako urzędowy, został promulgowany bullą *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* z dnia 3 marca 1298 r. Otrzymał on nazwę *Liber VI Decretalium*, gdyż pomyślany był jako uzupełnienie *Dekretalów* Grzegorza IX, które składały się z pięciu ksiąg. Materiał prawny zbioru stanowią kanony dwóch pierwszych Soborów Liońskich (1245, 1274) oraz dekretały Bonifacego VIII<sup>1</sup>.

*Księga VI* Bonifacego VIII jest podzielona, podobnie jak i *Dekretały* Grzegorza IX, na pięć ksiąg; księgi dzielą się na tytuły i *capita*. Na końcu zbioru zamieszczono w formie dodatku 88 reguł prawnych (*regulae iuris*), które podobno miał opracować Dinus Mugellanus, legista boloński<sup>2</sup>.

### 6. Klementyny

Sporządzeniem zbioru, który przyjął nazwę najpierw *Księgi VII* (*Liber septimus*), jako że nawiązywał do *Księgi VI* Bonifacego VIII, później zaś *Klementyn* (*Constitutiones Clementinae*), zajął się papież Klemens V (1305—1314). Zbiór ten objął ustawy kościelne wydane przez Bonifacego VIII, które nie znalazły się w *Księdze VI*, Benedykta XI (1303—1304) oraz Klemensa V. Zbiór promulgowany przez Klemensa V w 1314 r. nie wszedł w życie, gdyż papież przed swą śmiercią nie zdążył przesłać go uniwersytetom. *Klementyny* wprowadził w życie Jan XXII bullą *Quoniam nulla* z dnia 25 października 1317 r., czyniąc w nich pewne poprawki.

*Klementyny* były zbiorem urzędowym, jednakże nie ekskluzywnym, gdyż nie znosiły ustaw, które były wydane po ukazaniu się *Księgi VI* Bonifacego VIII, a które nie znalazły się w nich, chyba że były sprzeczne z ustawami w nich za-

<sup>3</sup> Zob. A. Van Hove: *De Decretalium Gregorij IX origine, historia, utilitate et momento. Jus Pontificium* 14 (1934) 102—120; A. Vetulani: *La pénétration du droit des Décrets dans l'Église Polonaise au XIII-ème siècle*. W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis. Vol. III. Romae 1936 s. 385—405*; I. Grabowski: *Elementa iuris Decretalium Gregorij IX in legislatione civili in Polonia*. W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis. Vol. III, s. 423—437*; V. Ielićić: *De mente Gregorij IX in ordinanda collectione Decretalium*. W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis. Vol. III, s. 1—20*; P. Torquebiau: *Corpus iuris canonici*. W: DDC IV, 627—632.

<sup>1</sup> P. Torquebiau, jw. kol. 632—635.

<sup>2</sup> Przyjęty sposób cytowania *Księgi VI* Bonifacego VIII: c. 1, II, 3, in VI<sup>o</sup> (= *capite primo, libro secundo, titulo tertio in Libro Sexto Bonifacii VIII*), a gdy chodzi o *Reguły* zamieszczone na końcu zbioru: Reg. 5, R.I., in VI<sup>o</sup>.

wartymi. Był to ostatni zbiór urzędowy przed *Kodeksem Prawa Kanonicznego*, nie licząc pierwszego tomu *Bullarium* Benedykta XIV<sup>1</sup>.

Zbiór dzieli się na pięć ksiąg, na wzór *Dekretałów* Grzegorza IX. Księgi dzielą się na tytuły i *capita*<sup>2</sup>.

### 7. Ekstrawaganty

Ekstrawagantami (*extravagantes*) w ogólności nazywano dekretały i konstytucje papieskie, które nie znalazły się w urzędowych zbiorach prawa kanonicznego. Zbiory tych dokumentów prawnych były potrzebne po ukazaniu się *Księgi VI* Bonifacego VIII, gdyż *Klementyny* nie były zbiorem ekskluzywnym, a ponadto materiał prawny stale powiększał się. Pod koniec XV wieku Ioannes Chappuis i Vitalis de Thebis, wykorzystując liczne ekstrawaganty, sporządzili dwa systematyczne zbiory o charakterze prywatnym, które otrzymały nazwę: *Extravagantes Ioannis XXII* i *Extravagantes communes*.

*Ekstrawaganty* Jana XXII (1316—1334) zawierają 20 konstytucji tegoż papieża. Ze względu na szczupłość zebranego materiału zostały one podzielone nie na księgi, lecz bezpośrednio na tytuły, te zaś na *capita*. Zbiór po raz pierwszy został opublikowany w r. 1500<sup>1</sup>.

*Ekstrawaganty powszechne*, opublikowane w 1500 r., zawierały 70 dekretałów będących w powszechnym użyciu, począwszy od Urbana IV (1261—1264) do Sykstusa IV (1471—1484); w wydaniu z 1503 r. zbiór powiększył się o 4 nowe dekretały. Materiał prawny został podzielony na pięć ksiąg, na wzór *Dekretałów* Grzegorza IX. Faktycznie jednak pominięto księgę czwartą, gdyż nie zebrano materiału dotyczącego małżeństwa. Księgi dzielą się na tytuły, te zaś na *capita*<sup>2</sup>.

### 8. *Corpus iuris canonici*

Wyrażenia *Corpus iuris* używano na określenie zbioru dokumentów prawnych, stanowiącego pewną całość, obowiązującego w danej społeczności. Dlatego niejednym dawnym zbiorem prawa kanonicznego nazywano przez jakiś czas *Corpus iuris canonici*, *Corpus canonum*, albo *Corpus decretorum*.

Nazwy *Corpus iuris canonici* używamy dziś na określenie sześciu zbiorów prawa kanonicznego łącznie, wyliczonych w brewie *Cum pro munere pastoralis* Grzegorza XIII z dnia 1 lipca 1580 r., a mianowicie: *Dekretu* Gracjana, *Dekretałów* Grzegorza IX, *Księgi VI* Bonifacego VIII, *Klementyn*, *Ekstrawagantów* Jana XXII i *Ekstrawagantów powszechnych*, które obowiązywały w Kościele do czasu wejścia w życie *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. *Corpus iuris canonici* nie jest zbiorem urzędowym w całości, lecz księgą zawierającą zbiory ustaw kościelnych o różnej autentyczności prawnej. Urzędowymi zbiorami ustaw kościelnych były tylko *Dekretały* Grzegorza IX, *Księga VI* Bonifacego VIII i *Klementyny*. Pozostałe zbiory, a więc *Dekret* Gracjana i *Ekstrawaganty*, miały charakter prywatny; ich moc prawna uzależniona była od autentyczności zawartych w nich ustaw. O autentycz-

<sup>1</sup> Zob. G. Mollat: *Corpus iuris canonici. Les Clementines*. W: DDC IV, 635—640; A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 371—372.

<sup>2</sup> Przyjęty sposób cytowania *Klementyn*: c. 2, III, 4, in Clem. (= *capite secundo, libro tertio, titulo quarto in Clementinis*).

<sup>1</sup> Przyjęty sposób cytowania zbioru: c. 1, 7, in Extravag. Ioan. XXII. (= *capite primo, titulo septimo in Extravagantibus Ioannis XXII*).

<sup>2</sup> Ekstrawaganty powszechne zwykło się cytować: c. 2, III, 4, in Extravag. comm. (= *capite secundo, libro tertio, titulo quarto in Extravagantibus communibus*).

ności *Corpus iuris canonici* można mówić jedynie w tym sensie, że w wyniku przejrzenia zgodnie z zasadami krytyki naukowej poszczególnych jego zbiorów przez powołany zespół korektorów rzymskich, ostatecznie zatwierdzony został przez Grzegorza XIII tekst tychże zbiorów. Poprawiony tekst został opublikowany w 1582 r.<sup>1</sup>

*Corpus iuris canonici* miało wielu swoich sławnych komentatorów, zwłaszcza w okresie od połowy XII do połowy XIV wieku, który w kanonistyce nosi nazwę klasycznego. Rozróżniamy wśród nich dekretystów, którzy zajmowali się *Dekretami* Gracjana, oraz dekretalistów, którzy komentowali *Dekretaty*<sup>2</sup>. Udział w rozwoju nauki prawa dekretałowego mieli także kanoniści polscy<sup>3</sup>.

### 9. Kodeks Prawa Kanonicznego

O potrzebie przeprowadzenia kodyfikacji prawa kanonicznego mówiono w Kościele już przed Soborem Watykańskim I. Zdawano bowiem sobie sprawę, że będące

<sup>1</sup> Obecnie jest powszechnie w użyciu, najlepsze pod względem krytycznym, wydanie Ae. Friedberga (vol. I—II, Leipzig 1879—1881, Graz 1955). Starszym jest wydanie Ae. Richtera (*Lipsiae* 1839).

<sup>2</sup> Do pierwszych dekretystów należy zaliczyć autora skrótu Dekretu zawartego w rękopisie gdańskim (zob. A. Vetulani: *Dekret Gracjana i pierwsi dekrecyści w świetle nowego źródła*, s. 68 nn.). Sławnymi dekretystami ze szkoły bolońskiej byli: Paucapalea, Rolandus Bandinellii — późniejszy Aleksander III (1159—1181), Rufinus, Stephanus Tornacensis (+ 1203), Ioannes Faventinus (+ 1190), Sicardus Cremonensis (+ 1215), Huguccio Pisanus (+ 1210). Pierwszymi dekretalistami byli autorzy glos do *Quinque compilationes antiquae*: Bernardus Papiensis (+ 1216), Petrus Hispanus, Richardus Anglicus, Tancredus (+ 1234—36), Ioannes Teutonicus (+ ok. 1245). Następnie sławnymi komentatorami prawa dekretałowego byli: Gofredus de Trano (+ 1245), Ioannes Hispanus de Petesella, Henricus de Segusio seu Hostiensis (+ 1271), Ioannes de Deo, Bernardus Compostellanus seu Brigantius, Abbas antiquus seu Bernardus de Montemirato (+ przed 1296), Balduinus Brandenburgensis, Aegidius de Fuscarariis (+ 1289), Guilelmus Durantis (+ 1296), Ioannes Andreae (+ 1348), Baldus de Ubaldis (+ 1400), Franciscus Zabarella seu de Zabarellis (+ 1417), Antonius de Butrio (+ 1408), Nicolaus de Tedeschis seu Panormitanus (+ 1445 vel 1455). Po Soborze Trydenckim działali: Ioannes Paulus Lancelotti (+ 1590), Augustinus Barbosa (+ 1649), Manuel Gonzalez Tellez (+ 1649), Prosper Fagnanus (+ 1678), Enricus Pirhing (+ 1679), Ludovicus Engel (+ 1674), Anacletus Reiffenstuel (+ 1703), Franciscus Schmalzgrueber (+ 1735), Vitus Pichler (+ 1736), Prosper Lambertini — późniejszy Benedykt XIV (1740—1758), Iacobus Antonius zum Thurn von Zallinger (+ 1813), Ioannes Devoti (+ 1820). Spośród dekretalistów XIX i XX wieku godni są wzmianki m. in.: S. Aichner, B. Bargilliat, L. Billot, D. Bouix, F. Cavagnis, Ph. De Angelis, M. De Luca, L. Ferraris, P. Hinschius, M. Lega, B. Ojetti, G. Philips, P. Pierantonelli, F. Wernz.

<sup>3</sup> Do pierwszych polskich dekretystów należy Marcin Polak z Opawy (Martinus Polonus), według J. Umińskiego urodzony ok. 1205—1208 w Sandomierzu, arcybiskup-nominat gnieźnieński (+ 1279). Jest on autorem cenionego i rozpowszechnionego w średniowieczu dzieła pt. *Margarita decreti* (*Tabula decreti, Margarita Martiniana*), będącego streszczeniem o charakterze encyklopedycznym Dekretu Gracjana. Wawrzyniec z Polski (+ 1301), boloński doktor dekretów, dziekan kapituły wrocławskiej, był autorem studenckiego podręcznika *Memoriale Decreti*, zatwierdzonego przez władze uniwersyteckie. Kwestie z zakresu prawa kanonicznego opracowywał w drugiej połowie XII wieku Stefan Polak (Stephanus Polonus), boloński magister dekretów, kanonik krakowski, legat papieski na Polskę, Czechy i Austrię. Kanonistami aktywnymi pod względem naukowym w dawnej Polsce byli m.in.: Mateusz z Krakowa (+ 1410), Mikołaj z Błonia (+ 1431), Stanisław ze Skalbmierza (+ 1431), Paweł Włodkowic z Brudzenia (+ po 1434), Jakub z Paradyża (+ 1464), Dominik z Secemina (+ 1512), Grzegorz z Szamotuł (+ 1541), Jan Cervus z Tucholi (+ ok. 1557), Jakub Janidło z Bodzentyna (+ 1619), Szymon Starowolski (+ 1656), Wawrzyniec Jan Rudawski (+ 1690), Franciszek Józef Minocki (+ 1784), Sebastian Czochron (+ 1819), Feliks Słotwiński (+ 1863), Marcelli Paliwoda (+ 1895), Adam Stanisław Krasinski (+ 1891), Edward Rittner (+ 1899).

w użyciu liczne zbiory prawne w wielu przypadkach zawierają ustawy przestarzałe, mało pożyteczne, nie dostosowane do nowych warunków życia społecznego, a nawet zupełnie nieużyteczne bądź zniesione w międzyczasie. Kiedy więc Pius IX w 1864 r. zapytał kardynałów, czy uważają za wskazane zwołanie soboru powszechnego, niektórzy z nich swoją odpowiedź pozytywną uzasadniali między innymi koniecznością rewizji prawa obowiązującego w Kościele. Także w związku z wezwaniem skierowanym w 1865 r. do biskupów, aby zgłosili swoje postulaty co do przedmiotu obrad przyszłego soboru, wielu wskazywało na potrzebę skodyfikowania i przeprowadzenia reformy prawa kanonicznego. Biskupi francuscy proponowali przeprowadzenie kodyfikacji prawa kanonicznego na wzór współczesnych kodyfikacji państwowych. Myśl sporządzenia nowego kodeksu prawa kanonicznego jako pierwsi rzucili biskupi belgijscy. Byli jednak i tacy, którzy chcieli, aby powstało nowe *Corpus iuris canonici*. W związku z tym powołane komisje zajęły się opracowaniem poszczególnych projektów nowych ujęć prawa kanonicznego, z których kilka nawet przedłożono ojcom Soboru zwołanego na dzień 8 grudnia 1869 r. do Watykanu. Jednakże dzieła kodyfikacji nie przeprowadzono, gdyż na skutek zajęcia państwa kościelnego Sobór zmuszony był przerwać obrady dnia 20 października 1870 r.<sup>1</sup>

Po Soborze Watykańskim I zagadnienie rewizji prawa kanonicznego jest przedmiotem żywych zainteresowań zarówno kanonistów jak i Stolicy Apostolskiej. Niektóre działy prawa kanonicznego zaczęto bezzwłocznie porządkować. I tak Pius IX wydał Konstytucję *Apostolicae Sedis*, datowaną 12 października 1869 r., w której ogłosił cenzurę *latae sententiae*, znacznie ograniczając ich ilość. Leon XIII w Konstytucji *Officiorum ac munerum* z dnia 25 stycznia 1897 r. uregulował sprawę publikacji i cenzury książek, w Konstytucji zaś *Conditae a Christo* z dnia 8 grudnia 1900 r. unormował stanowisko prawne zgromadzeń zakonnych o ślubach prostych. Do częściowej kodyfikacji przyczyniła się Instrukcja Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 11 czerwca 1880 r. dotycząca sumarycznego postępowania w sprawach dyscyplinarnych i karnych duchownych oraz Dekret Kongregacji Soboru z dnia 11 maja 1904 r.: *De observandis et vitandis in Missarum manualium satisfactione*. Dnia 20 lutego 1888 r. i 9 stycznia 1889 r. udzielone zostały odpowiednie władze co do dysponowania od przeszkód małżeńskich<sup>2</sup>.

Myśl skodyfikowania i zreformowania całego prawa kanonicznego podjął papież Pius X. Wydając *Motu proprio Arduum sane munus*, datowane 19 marca 1904 r., powołał komisję kardynałów, która pod jego przewodnictwem miała się zająć przyszłą kodyfikacją<sup>3</sup>. Komisji mieli służyć pomocą konsultorzy powołani spośród wybitnych kanonistów i teologów. Ponadto papież wyraził życzenie, aby udział w dziele kodyfikacji wziął cały episkopat. Sekretarz Stanu, kardynał R. Merry del Val, w piśmie z dnia 25 marca 1904 r. zwrócił się do arcybiskupów, aby po porozumieniu się z biskupami swoich prowincji, przedłożyli w ciągu czterech miesięcy postulaty co do reformy poszczególnych działów prawa kanonicznego. Episkopaty krajowe zostały upoważnione do przysyłania do Rzymu jednego lub dwóch specjalistów w zakresie prawa kanonicznego i teologii; mieli oni prawo brać bezpośredni udział w pracach kodyfikacyjnych. Mogli też osobiście lub przez swoich delegatów utrzy-

<sup>1</sup> Zob. H. La em mer: Zur Codification des canonischen Rechts. Freiburg i. Br. 1899; J. Roth: Nowa kodyfikacja prawa kościelnego. *Przegląd Powszechny* 137 (1917) 542—549; J. Creusen: Du concile du Vatican au Code de droit canonique. *Nouvelle revue theologique* 56 (1929) 885—902.

<sup>2</sup> Zob. N. Hilling: Die Gesetzgebung Leos XIII. auf dem Gebiete des Kirchenrechts. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 93 (1913) 8—31, 254—276, 623—637, 94 (1914) 75—95, 252—264; A. Van Hove: Prolegomena..., n. 554—555.

<sup>3</sup> ASS 36, 549.

mywać kontakt z jednym z konsultorów rzymskich<sup>4</sup>. Do współpracy zaproszono też uniwersytety katolickie<sup>5</sup>.

Prace konsultorów, na których spoczywał obowiązek zredagowania projektów poszczególnych kanonów, rozpoczęły się w listopadzie 1904 r. Pracom tym przewodniczył Piotr Gasparri, który początkowo, jako arcybiskup, był sekretarzem komisji kardynalskiej, następnie zaś, jako kardynał (1907), był referentem tejże komisji. Sekretarzami zespołów konsultorskich byli Eugeniusz Pacelli, późniejszy Pius XII, oraz Adam Stefan Sapicha, późniejszy biskup, metropolita i kardynał krakowski. Projekty opracowane przez konsultorów przedkładane były do rozpatrzenia i zatwierdzenia przez komisję kardynałów.

W latach 1912—1914 projekt *Kodeksu Prawa Kanonicznego* rozsyłano partiami — *sub secreto pontificio* — do wszystkich biskupów Kościoła łacińskiego i wyższych przełożonych zakonnych, których zwykło się zapraszać na sobór powszechny, aby poczynili ewentualne uwagi. Z kolei projekty wraz z nadesłanymi uwagami ponownie rozpatrywała komisja kardynalska. Uwagi swoje mogli zgłosić także kardynałowie i prałaci Kurii rzymskiej. Projekt *Kodeksu*, ostatecznie przyjęty przez komisję kardynalską, przedłożony został papieżowi Benedyktowi XV<sup>6</sup>.

Trzeba tu odnotować, że zanim ukazał się *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przeprowadzona została za pontyfikatu Piusa X kolejna częściowa kodyfikacja prawa kanonicznego. Wyrażały ją głównie następujące dokumenty prawne Stolicy Apostolskiej: Konstytucja *Vacante Sede Apostolica* z dnia 25 grudnia 1904 r. w sprawie wyboru papieża, która obowiązywała do czasu wejścia w życie Konstytucji *Vacantis Apostolicae Sedis* Piusa XII z dnia 8 grudnia 1945 r.; Konstytucja *Sapientis consilio* z dnia 28 czerwca 1908 r. o reformie Kurii rzymskiej, której postanowienia z niewielkimi zmianami weszły do *Kodeksu Prawa Kanonicznego*; Dekret *Ne temere* Kongregacji Soboru z dnia 2 sierpnia 1907 r. w sprawie formy zawierania zaręczyn i małżeństwa; Dekret *Maxima cura* Kongregacji Konsystorialnej z dnia 20 sierpnia 1910 r. w sprawie administracyjnego usuwania proboszczów<sup>7</sup>.

*Kodeks Prawa Kanonicznego* promulgował Benedykt XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* z dnia 27 maja 1917 r. Otrzymał on oficjalną nazwę: *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Zamieszczony został w organie urzędowym *Acta Apostolicae Sedis*<sup>8</sup>. Wszedł w życie w uroczystość Zesłania Ducha Św. roku następnego, czyli 19 maja 1918 r.

*Kodeks Prawa Kanonicznego* odstąpił od formy kazuistycznej, jaką posiadały dekretały. Pod względem formy upodobił się do nowoczesnych kodeksów państwo-

<sup>4</sup> ASS 36, 603.

<sup>5</sup> ASS 37, 130.

<sup>6</sup> Zob. S. Okoniewski: Kodyfikacja prawa kościelnego. *Przegląd Kościelny* 6 (1904) 229—233; J. Roth, jw. s. 541—552, 685—695; P. Gasparri: Praefatio. W: *Codex Iuris Canonici*; tenże: Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina. W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis*. Vol. IV. Romae 1937 s. 3—10; W. Abraham: Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. *Polonia Sacra* 1918, nr 1, s. 1—28; I. Novak: Codificationis iuris canonici recensio historico-apologetica et Codicis Benedictini notitia generalis. Romae 1918; A. Bernareggi: Metodi e sistemi delle antiche collezioni e del nuovo Codice di diritto canonico. Monza 1919; A. Parczewski: Kodyfikacja prawa kościelnego. *Kwartalnik Teologiczny Wileński* 1—2 (1923—1924) 14—28, 211—225, 382—399; B. Żongolowicz: O kodyfikacji prawa kościelnego. *Przegląd Teologiczny* 8 (1927) 1—26, 142—161; A. Vetulani, R. Naz: *Codex Iuris Canonici*. W: DDC III, 909—917.

<sup>7</sup> Zob. A. Kąkowski: Preliminaria kodeksu Piusa X. Petersburg 1912; N. Hilting: Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung. Vol. I—III. Bonn 1909—1915.

<sup>8</sup> AAS 9 (1917), pars II.



wych. Poszczególne przepisy zostały ujęte w krótkie i jasne normy ogólne nakazujące lub zakazujące. Zachowany został dotychczas stosowany podział prawa kanonicznego na pięć ksiąg, jednakże nie w oparciu o kryteria wypracowane przez Bernarda z Pawii (*iudex, iudicium, clericus, connubium, crimen*), ale raczej w nawiązaniu do kryteriów stosowanych w *Instytucjach* Justyniana. Księgi, z pewnymi wyjątkami, dzielą się na części (*partes*), te zaś na działy (*sectiones*), tytuły (*tituli*), rozdziały (*capita*) i artykuły (*articuli*). Cały Kodeks podzielony jest ponadto na 2414 kanonów; kanony w razie potrzeby dzielą się na paragrafy i numery. Ze względu na bieżącą numerację kanonów, sposób cytowania Kodeksu jest uproszczony — wystarczy podać odnośny kanon, np. kan. 358 § 1 n. 2<sup>9</sup>.

Na początku Kodeksu zostały zamieszczone dwa dokumenty: bulla promulgacyjna *Providentissima Mater Ecclesia* Benedykta XV oraz *Professio catholicae fidei*<sup>10</sup>, na końcu zaś osiem konstytucji papieskich, do których prawodawca w przepisach kodeksowych odsyła; kilka z tych dokumentów z czasem zostało zniesionych. W dalszych wydaniach Kodeksu zamieszczono: wstęp historyczny (*Praefatio*), Motu proprio *Cum iuris canonici* Benedykta XV z dnia 15 września 1917 r., Motu proprio *Cum proxime* Piusa XI z dnia 1 marca 1922 r., indeks analityczny oraz przypisy wskazujące na źródła danych kanonów. Wstęp, indeks i przypisy posiadają charakter prywatny — są dziełem kardynała P. Gasparriego.

Pod względem powagi prawnej Kodeks Prawa Kanonicznego jest zbiorem urzędowym, powszechnym i ekskluzywnym. W zasadzie dotyczy on tylko Kościoła łacińskiego, chyba że chodzi o sprawy, które z samej natury rzeczy dotyczą także Kościołów wschodnich. Wszelkie ustawy dotychczasowe — czy to powszechne czy partykularne — przeciwne przepisom Kodeksu, zostały zniesione, chyba że o niektórych ustawach partykularnych co innego postanowiono. Zniesione zostały wszelkie kary dotychczasowe, jeżeli nie ma o nich żadnej wzmianki w Kodeksie. Także ustawy dyscyplinarne, które dotychczas istniały, jeżeli Kodeks o nich nie wspomina w żaden sposób, straciły charakter obowiązujący; chyba że były zawarte w księgach liturgicznych, albo wynikały z prawa bożego pozytywnego lub naturalnego.

<sup>9</sup> Materiał prawny w Kodeksie posiada układ następujący:

Liber I. Normae generales

Liber II. De personis

Pars I. De clericis

Pars II. De religiosis

Pars III. De laicis

Liber III. De rebus

Pars I. De sacramentis

Pars II. De locis et temporibus sacris

Pars III. De cultu divino

Pars IV. De magisterio ecclesiastico

Pars V. De beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus

Pars VI. De bonis Ecclesiae temporalibus

Liber IV. De processibus

Pars I. De iudiciis

Pars II. De causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum

Pars III. De modo procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis

Liber V. De delictis et poenis

Pars I. De delictis

Pars II. De poenis

Pars III. De poenis in singula delicta

<sup>10</sup> Podana w Kodeksie formuła wyznania wiary obowiązywała do 1967 r., kiedy to została zastąpiona nową. Zob. AAS 59 (1967) 1058.

Istniejące dotychczas zwyczaje niepamiętne, które były przeciwne postanowieniom kodeksowym — bez względu na to, czy były one powszechne czy partykularne — przestały obowiązywać, jeżeli prawodawca wyraźnie wyraził się o nich z dezaprobatą. Zwyczaje stuletnie lub niepamiętne, przeciwne przepisom Kodeksu, lecz nie potępione wyraźnie, mogły zachować moc prawną, jeżeli ordynariusze uważali, że istnieją racje przemawiające za tym, aby ich nie usuwać. Wszystkie inne zwyczaje przeciwne przepisom Kodeksu tylko wtedy mogły zachować moc prawną, gdy Kodeks na to wyraźnie zezwalał. Znaczenie swoje zachowały dotychczasowe księgi liturgiczne; niektóre przepisy liturgiczne mogły stracić na znaczeniu tylko wtedy, gdy były sprzeczne z przepisami Kodeksu. Zachowały swoją moc prawną umowy zawarte przez Stolicę Apostolską z różnymi państwami, bez względu na przepisy przeciwne Kodeksu. Także prawa, przywileje i indulty udzielone przez Stolicę Apostolską osobom tak fizycznym jak i moralnym, pozostały nienaruszone, chyba że w Kodeksie wyraźnie zostały zniesione. Kanony, które w całości podawały dawne prawo, należało tłumaczyć zgodnie z dawnym prawem. Kanony zaś, które tylko w części zgadzały się z dawnym prawem, należało tłumaczyć zgodnie z dawnym prawem tylko w tych częściach, które się z nim zgadzały. W przypadku wątpliwości, czy któryś przepis kanonu zgadza się z dawnym prawem, należało przyjąć, że zgadza się. Prawodawca bowiem wychodził z założenia, że pierwszorzędnym celem wydania Kodeksu była kodyfikacja prawa, a nie reforma<sup>11</sup>.

Benedykt XV wydając Motu proprio *Cum iuris canonici* z dnia 15 września 1917 r. ustanowił Papieską Komisję do autentycznego tłumaczenia kanonów Kodeksu (*Pontificia Commissio Cardinalium ad Codicis canones authentice interpretandos*). Zadaniem jej jest rozwiązywanie ewentualnych wątpliwości przedkładanych przez ordynariuszów i wyższych przełożonych zakonnych<sup>12</sup>. Powstało już wiele prywatnych zbiorów orzeczeń wspomnianej Komisji<sup>13</sup>.

Obowiązujący sposób wykładania prawa kanonicznego w szkołach określiła Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów dekretem z dnia 7 sierpnia 1917 r. Należy ściśle trzymać się porządku przyjętego w Kodeksie. Kanony powinny być wyłożone systematycznie i analitycznie. Wykład o jakiejś instytucji prawnej powinien być poprzedzony objaśnieniami natury historycznej. Należy posługiwać się tekstem Kodeksu. Nawet w przypadku korzystania z podręczników prawa kanonicznego na wykładach profesor powinien trzymać się porządku Kodeksu<sup>14</sup>.

Studia kanonistyczne szczegółowo zostały unormowane w Konstytucji *Deus scientiarum Dominus* Piusa XI z dnia 24 maja 1931 r.<sup>15</sup> oraz w *Ordinationes* Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów z dnia 12 czerwca 1931 r.<sup>16</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego przyczynił się do dalszego rozwoju nauki prawa w Kościele. W krótkim czasie po jego promulgacji zaczęły licznie ukazywać się bądź to dostosowane do nowej kodyfikacji dotychczasowe podręczniki prawa kano-

<sup>11</sup> Zob. kanony 1—6.

<sup>12</sup> AAS 9 (1917) 483; 10 (1918) 77.

<sup>13</sup> Na uwagę zasługuje: C. Sartori, B. Belluco: *Enchiridion canonicum seu Sanctae Sedis responsiones post editum Codicem Iuris Canonici datae*, Romae 1963<sup>11</sup>.

<sup>14</sup> AAS 9 (1917) 439.

<sup>15</sup> AAS 23 (1931) 241—262.

<sup>16</sup> AAS 23 (1931) 263—284. — Stan prawny w tej dziedzinie zmieniła częściowo Kongregacja Nauczania Katolickiego wydając *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus” de studiis academicis ecclesiasticis recogno-scendam* z dnia 20 V 1968 r. (Typis Polyglottis Vaticanis 1968).

nicznego, bądź to zupełnie nowe publikacje kanonistyczne, zarówno ogólne jak i szczegółowe<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Spośród dużej liczby podręczników i komentarzy kodeksowego prawa kanonicznego należy wymienić: Ch. Augustine: *A Commentary on the new Code of Canon Law*. Vol. I—VIII. London 1931<sup>6</sup>. — J. R. Bar: *O zakonach. O osobach świeckich*. Warszawa 1968; tenże: *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*. Warszawa 1971. — F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga: *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*. T. I—III. Opole 1958<sup>3</sup>. — Ch. Berutti: *Institutiones iuris canonici*. Vol. I—VI. Taurini 1936—1943. — S. Biskupski: *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*. T. I. Warszawa 1956. T. II. *Proces małżeński*. Olsztyn 1960. — S. Biskupski, M. Żurowski: *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. Teoria małżeństwa i prawo materialne*. Cz. I—II. Warszawa 1971. — A. Błat: *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*. Vol. I—V. Romae 1938<sup>3</sup>. — F. M. Cappello: *Summa iuris canonici*. Vol. I—III. Romae 1961<sup>6</sup>; tenże: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Vol. I—V. Romae 1949—1961; tenże: *Praxis processualis*. Taurini 1968. — J. Casoria: *De matrimonio rato et non consummato*. Romae 1959. — I. Chelodi: *Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis criminalibus*. Tridenti 1935<sup>4</sup>. — I. Chelodi, P. Ciprotti: *Ius canonicum de matrimonio*. Vicenza 1947. — A. Cocchi: *Commentarium in universum Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum*. Vol. I—VIII. Taurini 1938 nn. — M. Conte a Coronata: *Institutiones iuris canonici*. Vol. I—V. Taurini-Romae 1950—1955. — F. Della Rocca: *Manual de Derecho Canónico*. Vol. I—II. Madrid 1962. — E. Eichmann, K. Mörسدorf: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. T. I—III. Paderborn 1959—1964<sup>10</sup>. — P. Gasparri: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Vol. I—II. Romae 1932. — I. Grabowski: *Prawo kanoniczne*. Warszawa 1948<sup>4</sup>. — J. Grzywacz: *O sakramentach świętych (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia, Pokuta, Sakrament chorych, Kapłaństwo)*. Warszawa 1968; tenże: *Kult Boży. Urząd Nauczycielski Kościoła*. Warszawa 1969. — H. Jone: *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. T. I—III. Paderborn 1950—1955. — J. W. Krzemieniecki: *Procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego*. Kraków 1925; tenże: *Główne warunki ważności kanonicznego procesu administracyjnego*. Kraków 1930; tenże: *Z kanonicznej procedury administracyjnej kwestie wybrane*. Kraków 1930. — M. Lega, V. Bartocetti: *Commentarius in iudicia ecclesiastica*. Vol. I—III. Romae 1950. — G. Michiels: *Normae generales iuris canonici*. Vol. I—II. Parisiis-Tornaci-Romae 1949<sup>2</sup>; tenże: *Principia generalia de personis in Ecclesia*. Parisiis-Tornaci-Romae 1955<sup>2</sup>; tenże: *De delictis et poenis*. Vol. I—III. Parisiis-Tornaci-Romae 1961<sup>2</sup>. — M. Myrcha: *Prawo karne*. T. II. Kara. Warszawa 1960. — I. Noval: *Commentarium Codicis Iuris Canonici*. De processibus. Romae 1959. — F. Pasternak: *Urzędy i beneficya kościelne. Majątek kościelny*. Warszawa 1970. — T. Pawluk: *Kanoniczne procesy szczególne*. Warszawa 1971; tenże: *Kanoniczny proces małżeński*. Warszawa 1973; tenże: *Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich*. Warszawa 1975. — T. Pieronek: *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*. Cz. I. Warszawa 1970. — J. Pinna: *Praxis iudicialis canonica*. Romae 1966. — E. Regatillo: *Institutiones iuris canonici*. Vol. I—II. Santander 1961. — F. Roberti: *De processibus*. Vol. I. Romae 1956. Vol. II. Romae 1926. — S. Sipos, L. Gálos: *Enchiridion iuris canonici ad usum scholarum et privatorum*. Romae 1960<sup>7</sup>. — R. Sobański: *Normy ogólne Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Warszawa 1969; tenże: *Zarys teologii prawa kościelnego*. Warszawa 1973. — W. Szafranski: *Rzymskokatolickie prawo małżeńskie po drugim Soborze Watykańskim*. Poznań 1971. — W. Szmyd: *Praktyczny podręcznik prawa małżeńskiego*. Kraków 1929. — E. Sztafrowski: *Współpracownicy biskupa diecezjalnego w pasterskim posługiwaniu*. Warszawa 1968; tenże: *Miejsca i czasy święte*. Warszawa 1970. — P. Torquebiau, R. Naz, C. De Clerq: *Traité de droit canonique*. T. I—IV. Paris 1954. — J. Torre: *Processus matrimonialis*. Neapoli 1956. — A. Vermeersch, J. Creusen: *Epitome iuris canonici*. Vol. I—III. Mechliniae-Romae 1946. — F. X. Wernz, P. Vidal: *Ius canonicum*. Vol. I—VII. Romae 1938—1952. — J. Zubka: *Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny*. Warszawa 1969. — M. Żurowski: *Normy ogólne prawa osobowego. O duchowieństwie w ogólności*. Warszawa 1968; tenże: *O władzy zwyczajnej i delegowanej*. Warszawa 1970; tenże: *O duchowieństwie w szczególności*. Cz. I. Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem. Warszawa 1970.

## 10. Postanowienia soborowe

## A. Sobory przedtrydenckie

Na przestrzeni pierwszych czternastu wieków istnienia Kościoła odbyło się piętnaście soborów powszechnych, a mianowicie: Nicejski I (325), Konstantynopolski I (381), Efeński (431), Chalcedoński (451), Konstantynopolski II (553), Konstantynopolski III (680—681), Nicejski II (787), Konstantynopolski IV (869—870), Laterański I (1123), Laterański II (1139), Laterański III (1179), Laterański IV (1215), Lioński I (1245), Lioński II (1274) oraz Viennejski (1311—1312). Kanony dyscyplinarne tych soborów, zwłaszcza odbytych na Zachodzie, zostały uwzględnione w zbiorach prawnych, które weszły w skład *Corpus iuris canonici*<sup>1</sup>.

W wieku XV odbyły się dwa sobory powszechne: Konstancjeński i Bazylejsko-Ferraryjsko-Florencko-Rzymski. Otrzymały one nazwę reformatorskich, gdyż starają się rozwiązać szersze problemy nurtujące w Kościele. Większego jednak znaczenia dla ustawodawstwa kościelnego nie miały.

Sobór w Konstancji (1414—1418), zwołany nielegalnie lecz uznany przez Grzegorza XII za prawowity od XIV sesji, obradował głównie nad trzema sprawami: jedności w Kościele, obrony wiary przed doktryną Jana Wiklefa i Jana Husa oraz reformy Kościoła *in capite et in membris*. Na XLIII sesji sporządzono siedem ogólnych dekretów reformatorskich, które zostały promulgowane przez Marcina V i włączone do *Liber Cancellariae Apostolicae*, aby były przestrzegane w Kurii rzymskiej<sup>2</sup>.

Sobór Bazylejski, zwołany przez Eugeniusza IV w 1431 r., stał się schizmatycznym i dlatego jego uchwały nie uzyskały aprobaty papieskiej. Obrady soborowe prawnie kontynuowano w Ferrarze (1438), a następnie we Florencji (1439—1442) i w Rzymie (1442—1445). Głównie debatowano nad jednością Kościołów greckich. Pod względem dyscyplinarnym sobór ten nie odegrał większej roli<sup>3</sup>.

W XVI wieku, przed Soborem Trydenckim, odbył się Sobór Laterański V (1512—1517). Miał on na celu zaprowadzenie pokoju między narodami chrześcijańskimi, zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo ze strony Turków oraz wewnętrzna reformę Kościoła. Wydał on kilka dekretów reformatorskich i dyscyplinarnych<sup>4</sup>.

## B. Sobór Trydencki

Istotne znaczenie dla reformy życia kościelnego oraz poważny wpływ na prawodawstwo Kościoła miały postanowienia Soboru Trydenckiego, zwołanego przez Pawła III. Rozpoczął się on — po kilkakrotnym odkładaniu go — dnia 13 grudnia 1545 r. i trwał — dwukrotnie przerywany — do dnia 4 grudnia 1563 r. W 1562 r. obradom soborowym przewodniczył — jako legat Piusa IV — biskup warmiński, kardynał Stanisław Hozjusz.

Sobór odbył 25 sesji. Na sesjach tych, oprócz dekretów dogmatycznych, wydano wiele dekretów dyscyplinarnych — *decreta de reformatione*, niekiedy bliżej określo-

Zrozumienie kanonów kodeksowych ułatwia wydawnictwo źródłowe: *Codicis Iuris Canonici fontes*. Wyd. P. Gasparri, I. Sardi. Vol. I—IX. Romae 1923—1939.

<sup>1</sup> Zob. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Wyd. J. Alberigo i in. Bologna 1973 s. 1—401.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 403—451; Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Hrsg. R. Bäumer. Paderborn 1972.

<sup>3</sup> Zob. *Conc. Oecum. Decreta*, s. 453—591.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 593—655.

nych: *de reformatione matrimonii* (sess. XXIV), *de regularibus et monialibus* (sess. XXV).

Kanony i dekrety Soboru Trydenckiego zatwierdził i promulgował Pius IV bullą *Benedictus Deus* z dnia 26 stycznia 1564 r. Ustawy kościelne przeciwne uchwałom trydenckim zostały zniesione. Bullą *In principis Apostolorum* z dnia 17 lutego 1565 r. zostały odwołane również przywileje przeciwne podjętej reformie. Bullą zaś *Dominici gregis* z dnia 24 marca 1564 r. papież ogłosił dziesięć reguł dotyczących indeksu ksiązek zakazanych, opracowanych przez specjalnie powołaną komisję Soboru Trydenckiego.

W zakresie spraw dyscyplinarnych Sobór Trydencki podjął wiele zupełnie nowych postanowień, które stały się podstawą nowego prawa kościelnego i w wielu przypadkach zostały uwzględnione przez *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przede wszystkim dokładnie został unormowany zarząd diecezji, kształcenie duchownych, sprawy beneficjów kościelnych, sprawy zakonne i małżeńskie.

Pius IV, wydając *Motu proprio Alias nos* z dnia 4 sierpnia 1564 r., powołał nową Kongregację do Spraw Soboru Trydenckiego (*S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum*). Zadaniem jej było autentyczne wyjaśnianie dekretów soborowych i czuwanie nad ich wykonaniem<sup>5</sup>.

Nie wszystkie kraje katolickie przyjęły postanowienia Soboru Trydenckiego i wprowadziły w życie z dniem 1 maja 1564 r., jak tego sobie życzył Pius IV. Gdy chodzi o Polskę, król Zygmunt August przyjął je z rąk nuncjusza Jana Franciszka Commendonego na sejmie w Parczewie w sierpniu 1564 r. W tym samym roku postanowienia Soboru Trydenckiego przyjęli biskupi prowincji lwowskiej zebrani na synodzie we Lwowie. Biskupi prowincji gnieźnieńskiej przyjęli je dopiero w 1577 r. na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie, wysyłając jednocześnie prośbę do papieża o czasową dyspensję od prawa zakazującego kumulację beneficjów i od biskupiego obowiązku rezydencji<sup>6</sup>.

### C. Sobór Watykański I

Sobór Watykański I, rozpoczęty w grudniu 1869 r., zawieszony zaś w październiku 1870 r., nie wydał żadnych dekretów dyscyplinarnych, lecz jedynie konstytucje dogmatyczne *de fide catholica* oraz *de Ecclesia Christi et primatu Sanctae Sedis*, aprobowane przez Piusa IX. Jednakże duże znaczenie dla zrozumienia przeprowadzonej kodyfikacji prawa kanonicznego posiadają projekty przygotowawcze tegoż Soboru, jak to wyżej zaznaczono<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Spośród wydań kanonów i dekretów Soboru Trydenckiego należy wymienić: *Canones et decreta Concilii Tridentini. Accedunt S. Congregationis Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum declarationes et resolutiones*. Wyd. I. Richter, J. F. Schulte. Lipsiae 1853. — *Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridentini*. Wyd. A. Theiner, Zagabriae 1874. — *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*. T. I—XIII. Friburgi Br. 1963—1967<sup>2</sup>. — Zob. A. Petroni: *Reforma trydencka. Prawo Kanoniczne* 7 (1964) nr 3—4, s. 1—20; W. Wójcik: *Znaczenie uchwał Soboru Trydenckiego dla historii prawa kanonicznego. Zeszyty Naukowe KUL* 8 (1965) nr 2, s. 3—12; H. Jedln: *Geschichte des Konzils von Trient*. T. I—III. Freiburg 1951—1970.

<sup>6</sup> Zob. P. Aleksandrowicz: *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r. Prawo Kanoniczne* 9 (1966) nr 3—4, s. 363—381. U. Heyzmann: *Zur Publikation der Trienter Beschlüsse in Polen*. Mainz 1869.

<sup>7</sup> Wydania źródłowe dotyczące Soboru Watykańskiego I: *Omnium Concilii Vaticani quae ad doctrinam et ad disciplinam pertinent documentorum collectio*. Wyd. C. Martin. Paderbornae 1873. — *Fontes iuris ecclesiastici novissimi. Decreta et canones sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani una cum selectis constitutionibus pontificiis*. Wyd. Ph. Schneider. Ratisbonae 1895. — *Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*. Romae 1872. — *Codicis Iuris Canonici fontes*, I, n. 10.

## D. Sobór Watykański II

Z zamiarem wznowienia Soboru Watykańskiego I nosili się papieże Pius XI (1922—1939) i Pius XII (1939—1958); ten drugi poczynił w tajemnicy poważne przygotowania do zwołania Soboru. Tego rodzaju zamiar zrealizował dopiero Jan XXIII (1958—1963). Postanowił on jednak, że zwołany Sobór będzie nosił miano Soboru Watykańskiego II.

O decyzji swojej zwołania Soboru Watykańskiego II papież Jan XXIII powiadomił sekretarza stanu, kardynała D. Tardinię, dnia 20 stycznia 1959 r. Kilka dni później — dnia 25 stycznia — w czasie przemówienia wygłoszonego w benedyktyńskim klasztorze przylegającym do Bazyliki Św. Pawła oznajmił obecnym tam kilku nastu kardynałom, że zamierza zwołać diecezjalny synod rzymski i sobór powszechny oraz przeprowadzić reformę prawa kanonicznego. Tekst tego przemówienia sekretarz stanu oficjalnie podał do wiadomości członkom Kolegium Kardynałów dnia 29 stycznia tegoż roku.

Okres od maja 1959 r. do czerwca roku następnego w historii Soboru Watykańskiego II otrzymał nazwę okresu przedprzygotowawczego. W tym czasie m.in. papież ustanowił Komisję Przedprzygotowawczą, której przewodniczącym został kardynał D. Tardini, sekretarzem zaś ks. prałat P. Felici, oraz rozesłano pisma do biskupów, wyższych przełożonych zakonnych, wyższych uczelni i wydziałów kościelnych w sprawie ustalenia problemów, którymi powinien zająć się Sobór. Dnia 29 czerwca 1959 r. papież wydał Encyklikę *Ad Petri Cathedram* poświęconą celom Soboru<sup>8</sup>.

Okres przygotowawczy do Soboru trwał od czerwca 1960 do czerwca 1962 roku. Na mocy Motu proprio *Superno Dei nutu* z dnia 5 czerwca 1960 r. utworzone zostały: 10 komisji przygotowawczych, trzy sekretariaty i Komisja Centralna<sup>9</sup>; sekretarzem generalnym Komisji Centralnej został ks. prałat P. Felici. Dnia 14 listopada 1960 r. na uroczystej audyencji w Bazylice Św. Piotra dla członków i konsultorów wszystkich komisji przygotowawczych rozpoczynających swoją działalność, papież mówił o programie i o duchu prac przygotowawczych do Soboru, o stosunku do braci odłączonych, oraz o roli, jaką powinien odegrać Sobór w Kościele i w świecie<sup>10</sup>. Dnia 12 sierpnia 1961 r., po zgonie kardynała D. Tardinię, nowym sekretarzem stanu został kardynał H. J. Cicognani. Dnia 25 grudnia 1961 r. ogłoszona została bulla *Humanae salutis*, w której Jan XXIII oficjalnie zapowiedział zwołanie Soboru w roku 1962<sup>11</sup>. Dnia 2 lutego 1962 r. papież ustalił, że Sobór rozpocznie się 11 października<sup>12</sup>. Na początku września nastąpiła nominacja członków Prezydium Soboru, na którego czele stanął kardynał E. Tisserant, oraz Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych, jak również nominacja przewodniczących komisji soborowych. Sekretarzem generalnym Soboru został mianowany arcybiskup P. Felici. Opublikowano też Motu proprio *Appropinquante Concilio* z dnia 6 sierpnia 1962 r. zawierające regulamin Soboru<sup>13</sup>.

Sobór Watykański II miał cztery sesje, które trwały: pierwsza — od 11 października do 8 grudnia 1962 r., druga — od 29 września do 4 grudnia 1963 r., trzecia — od 14 września do 21 listopada 1964 r., czwarta — od 14 września do 8 grudnia 1965 r. Dnia 3 czerwca 1963 r. zmarł papież Jan XXIII. Dzieło soborowej odnowy Kościoła poprowadził dalej Paweł VI, obrany papieżem dnia 21 czerwca tegoż roku.

<sup>8</sup> AAS 51 (1959) 497—531.

<sup>9</sup> AAS 52 (1960) 433—445.

<sup>10</sup> AAS 52 (1960) 1004—1014.

<sup>11</sup> AAS 54 (1962) 5—13.

<sup>12</sup> AAS 54 (1962) 65—66.

<sup>13</sup> AAS 54 (1962) 609—611.

W Soborze Watykańskim II wzięło udział: w sesji pierwszej — 2449 ojców, w sesji drugiej — 2488, w sesji trzeciej — 2466, w sesji czwartej — 2625. Ogółem w Soborze uczestniczyło 3058 ojców, w tym z Europy — 1060, z Ameryki Południowej — 531, z Ameryki Północnej — 416, z Ameryki Środkowej — 89, z Azji — 408, z Afryki — 351, z Australii i Oceanii — 74, oraz 129 wyższych przełożonych zakonnych<sup>14</sup>.

W Soborze Watykańskim II ogółem wzięło udział 66 ojców polskich. Na poszczególnych sesjach liczba ich przedstawiała się różnie: na sesji pierwszej — 28, na sesji drugiej — 31, na sesji trzeciej — 34, na sesji czwartej — 48. Niektórzy polscy ojcowie soborowi weszli w skład organów kierowniczych Soboru bądź komisji soborowych. Prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, był członkiem Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych, który istniał w czasie pierwszej sesji, oraz Prezydium Soboru. Członkami komisji soborowych byli: arcybiskup Antoni Baraniak — Komisji do Spraw Kościołów Wschodnich, arcybiskup Bolesław Kominek i biskup Herbert Bednorz — Komisji do Spraw Apostolstwa Świeckich, Prasy i Wido-wisk, biskup Franciszek Jop — Komisji do Spraw Liturgii, biskup Michał Klepacz — Komisji do Spraw Studiów i Seminariów. Ponadto biskup Edmund Nowicki wszedł w skład Trybunału Administracyjnego, a biskup Herbert Bednorz powołany został do Soborowego Komitetu Prasowego. Należy też odnotować, że w zespołach powołanych po zakończeniu trzeciej sesji do opracowania projektu uchwały o Kościele w świecie współczesnym brali udział: arcybiskup Bolesław Kominek, arcybiskup Karol Wojtyła, biskup Herbert Bednorz oraz polscy audytorzy: Mieczysław Habicht i Stefan Świeżawski<sup>15</sup>.

W Soborze Watykańskim II — oprócz ojców soborowych — wzięli też udział: 1. eksperci, którzy współpracowali z poszczególnymi komisjami soborowymi; podczas ostatniej sesji było ich ponad 450; episkopaty niektórych krajów miały do swej dyspozycji osobnych rzeczoznawców; 2. audytorzy wywodzący się spośród katolików świeckich i sióstr zakonnych; w ostatnim okresie obrad soborowych było ich ponad 50; 3. obserwatorzy zaproszeni przez Sekretariat Jedności Chrześcijan, reprezentujący chrześcijańskie wspólnoty niekatolickie; podczas ostatniej sesji było ich 106 — reprezentowali 29 wspólnot wyznaniowych; 4. członkowie Soborowego Biura Prasowego, którzy opracowywali codziennie podczas trwania Soboru oficjalne komunikaty w różnych językach, w tym i polskim, i ogłaszali je<sup>16</sup>.

Owocem obrad Soboru Watykańskiego II są następujące dokumenty:

— Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej, ogłoszona 4 grudnia 1963 r.<sup>17</sup>;

— Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* o Kościele, ogłoszona 21 listopada 1964 r.<sup>18</sup>;

<sup>14</sup> Zob. I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II. Wyd. Segreteria Generale del Concilio. Città del Vaticano 1966.

<sup>15</sup> Zob. B. Bejze: Kościół w Polsce a Sobór. W: Album soborowy. Poznań-Warszawa 1971 s. 81; K. Wojtyła: Udział biskupów polskich w Soborze Watykańskim II. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 61 (1971) nr 5, s. 40—46.

<sup>16</sup> Zob. S. Świeżawski: Audytorzy świeccy na Vaticanum II. *Znak* 18 (1968) 810—839; W. Wójcicki: Zagadnienia organizacyjne i proceduralne podczas I sesji Soboru Watykańskiego II. *Prawo Kanoniczne* 5 (1962) nr 3—4, s. 47—81; t e n ż e: Ulepszenia organizacji i procedury podczas II sesji Soboru Watykańskiego II. *Prawo Kanoniczne* 7 (1964) nr 1—2, s. 355—372; t e n ż e: Problemy organizacji i procedury podczas III sesji Soboru Watykańskiego II. *Prawo Kanoniczne* 8 (1965) nr 1—2, s. 129—150; t e n ż e: Rozwój organizacji i procedury podczas IV sesji Soboru Watykańskiego II. *Prawo Kanoniczne* 9 (1966) nr 3—4, s. 309—337.

<sup>17</sup> AAS 56 (1964) 97—138.

<sup>18</sup> AAS 57 (1965) 5—75.

- Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* o Objawieniu Bożym, ogłoszona 18 listopada 1965 r.<sup>19</sup>;
- Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, ogłoszona 7 grudnia 1965 r.<sup>20</sup>;
- Dekret *Inter mirifica* o społecznych środkach przekazywania myśli, ogłoszony 4 grudnia 1963 r.<sup>21</sup>;
- Dekret *Orientalium Ecclesiarum* o katolickich Kościołach Wschodnich, ogłoszony 21 listopada 1964 r.<sup>22</sup>;
- Dekret *Unitatis redintegratio* o ekumenizmie, ogłoszony 21 listopada 1964 r.<sup>23</sup>;
- Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, ogłoszony 28 października 1965 r.<sup>24</sup>;
- Dekret *Perfectae caritatis* o przystosowanej odnowie życia zakonnego, ogłoszony 28 października 1965 r.<sup>25</sup>;
- Dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej, ogłoszony 28 października 1965 r.<sup>26</sup>;
- Dekret *Apostolicam actuositatem* o apostołstwie świeckich, ogłoszony 18 listopada 1965 r.<sup>27</sup>;
- Dekret *Ad Gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła, ogłoszony 7 grudnia 1965 r.<sup>28</sup>;
- Dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłańskim, ogłoszony 7 grudnia 1965 r.<sup>29</sup>;
- Deklaracja *Gravissimum educationis* o wychowaniu chrześcijańskim, ogłoszona 28 października 1965 r.<sup>30</sup>;
- Deklaracja *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, ogłoszona 28 października 1965 r.<sup>31</sup>;
- Deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej, ogłoszona 7 grudnia 1965 r.<sup>32</sup>.

<sup>19</sup> AAS 58 (1966) 817—836.

<sup>20</sup> AAS 58 (1966) 1025—1120.

<sup>21</sup> AAS 56 (1964) 145—157.

<sup>22</sup> AAS 57 (1965) 76—89.

<sup>23</sup> AAS 57 (1965) 90—112.

<sup>24</sup> AAS 58 (1966) 673—701.

<sup>25</sup> AAS 58 (1966) 702—712.

<sup>26</sup> AAS 58 (1966) 713—727.

<sup>27</sup> AAS 58 (1966) 837—864.

<sup>28</sup> AAS 58 (1966) 947—990.

<sup>29</sup> AAS 58 (1966) 991—1024.

<sup>30</sup> AAS 58 (1966) 728—739.

<sup>31</sup> AAS 58 (1966) 740—744.

<sup>32</sup> AAS 58 (1966) 929—946. — Wszystkie teksty uchwał Soboru Watykańskiego II były sukcesywnie publikowane urzędowo w *Acta Apostolicae Sedis*. Ponadto istnieją specjalne zbiory uchwał tegoż Soboru. Można tu wymienić: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Constitutiones, Decreta, Declarationes*. Romae 1966; w zbiorze tym, oprócz tekstów soborowych, zamieszczono 21 dokumentów papieskich dotyczących Soboru, poczynawszy od Konstytucji *Humanae salutis* z dnia 25 XII 1961 r. do pisma apostolskiego *In Spiritu Sancto* z dnia 8 XII 1965 r. Na uwagę zasługuje polska publikacja: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań 1968; zawiera ona autoryzowane przez Konferencję Episkopatu Polski tłumaczenie. Podobna publikacja z tekstem łacińsko-polskim ukazała się w Paryżu w 1967 r.

Pierwszorządne znaczenie dla poznania wszystkich zagadnień związanych z Soborem Watykańskim II posiadają monumentalne publikacje, wydane staraniem Archiwum Powszechnego Soboru Watykańskiego II: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (Antepreparatoria) — II (Praepreparatoria). Romae 1961 nn. — *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani*



## E. Ogólne zbiory akt i postanowień soborowych

Do ważniejszych zbiorów soborowych o charakterze ogólnym należy zaliczyć:

— *Acta Conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum ab anno 34 ad 1714*. Wydał J. Hardouin. Vol. I—XII. Parisiis 1714—1715. Jest to wydanie bardziej krytyczne w porównaniu z wcześniejszymi tego typu, zawiera kilka indeksów na końcu. Pominięte jednak zostały w nim niektóre dokumenty.

— *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Opracował I. D. Mansi. Vol. I—XXXI. Florontiae-Venetae 1759—1798. Zbiór w tym wydaniu obejmuje materiał do roku 1439; nie zawiera indeksów. W nowym wydaniu anastatycznym, które ukazało się w latach 1901—1927 (Paris, Leipzig, Arnhem), zbiór ten został uzupełniony materiałem ze zbiorów, które opracowali N. Coleti<sup>38</sup> oraz J. B. Martin i L. Petit<sup>31</sup>. W ten sposób zbiór I. D. Mansiego objął sobory wschodnie do 1902 r., zachodnie zaś do 1870 r.

— *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum*. Friburgi Brisgoviae 1870—1890. Zbiór opracowali G. Schneemann (t. I—VI) i Th. Granderrath (t. VII). Uwzględnione zostały sobory nowsze — do Soboru Watykańskiego I włącznie.

— *Acta Conciliorum oecumenicorum*. Opracował E. Schwartz. T. I—XXV. Berolini 1914—1940.

— *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Zbiór ukazał się w Bolonii w 1973 r. Opracowali go: J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannon, C. Leonardi, P. Prodi i H. Jedin. Zawiera postanowienia 21 soborów powszechnych, a więc i Soboru Watykańskiego II.

Historię soborów oraz treść ich uchwał dobrze ukazuje 11-tomowe dzieło pt. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Dzieło to w języku niemieckim wydał C. I. Hefele, natomiast przetłumaczył na język francuski i poszerzył H. Leclercq. Dzieło w edycji francuskiej ukazało się w Paryżu w latach 1907—1952<sup>35</sup>.

## 11. Dokumenty prawne i akta Stolicy Apostolskiej

## A. Piśma papieskie

Już od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa papieże wykonywali swoją władzę ustawodawczą w odniesieniu do Kościoła powszechnego, czy to w związku z zapytaniami kierowanymi do nich przez poszczególnych biskupów, czy też z własnej inicjatywy; w tym drugim przypadku papieże podejmowali decyzje prawne bądź to sami, bądź to przy udziale biskupów suburbikanych i innych przebywających

II. Vol. I: Periodus prima. Vol. II: Periodus secunda. Vol. III: Periodus tertia. Vol. IV: Periodus quarta. Typis Polyglottis Vaticanis 1970 nn.

W trosce o właściwe wprowadzenie w życie uchwał Soboru Watykańskiego II Paweł VI, wydając Motu proprio *Finis Concilio* datowane 3 I 1966 r. (AAS 58, 1966, 37—40), powołał odpowiednio Komisje, między innymi Centralną Komisję do koordynowania prac posoborowych oraz do interpretacji uchwał Soboru (*Commissio Centralis coordinandis post Concilium laboribus et Concilii Decretis interpretandis*).

<sup>38</sup> *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*. Vol. I—XXIII. Venetiis 1728—1733.

<sup>31</sup> *Collectio Conciliorum recentiorum Ecclesiae universae*. Vol. I—XX. — Zob. H. Quentin: *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*. Paris 1900; H. Leclercq: *Mansi*. W: *DACL X*, 1565—1582.

<sup>35</sup> Polskiego historyka soborów może zainteresować praca T. Silnickiego: *Sobory powszechne a Polska*. Warszawa 1962.

okazyjnie w Rzymie oraz duchowieństwa rzymskiego. Do najstarszych znanych pism papieskich należą m. in.: list Klemensa I do Koryntian, napisany około 96 r. z okazji sporów w Kościele korynckim, fragmenty listu Sotera I (ok. 165—174) potwierdzającego doktrynę montanistów, Wiktora I (189—198) w sprawie święcenia Wiclkanocy, list Zefiryna I (198—217) dotyczący herezji, w którym zawarte jest najstarsze znane wyznanie wiary papieża rzymskich, edykt Kaliksta I (217—222) w sprawie pokuty, listy Poncjana (230—235), Korneliusza (251—253), Lucjusza I (253—254), Stefana I (254—257), Sykstusa II (257—258), Dionizego (259—268) — dotyczące zagadnień dogmatycznych, schizmy, upadłych, ważności chrztu udzielonego przez heretyków<sup>1</sup>.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie odczuwano większej potrzeby rozwoju ustawodawstwa kościelnego. Żywa tradycja istniejąca w Kościele i zasady *Pisma Świętego* wystarczały pierwszym chrześcijanom odznaczającym się wielką gorliwością w wypełnianiu swoich obowiązków. Zresztą prześladowania Kościoła w tym czasie nie sprzyjały rozwojowi ustawodawstwa kościelnego. Wyraźniejszy ruch ustawodawczy w Kościele daje się zaobserwować dopiero począwszy od IV wieku. Od tego czasu papieże wydają coraz więcej pism w sprawach Kościoła. Początkowo dotyczyły one przeważnie spraw dogmatycznych. W drugiej połowie IV wieku częściej posiadają one charakter ustawy dyscyplinarnej, o czym świadczą zawarte w nich wyrażenia: *volumus et mandamus*. Dekretały papieskie, chociaż często były kierowane tylko do osób określonych, posiadały moc prawa powszechnego. Wynika to z ich treści. Np. papież Syrycjusz w dekretale *Directa* z dnia 10 lutego 385 r. poucza, że wszyscy kapłani powinni znać postanowienia Stolicy Apostolskiej<sup>2</sup>, a Innocenty I w dekretale *Consulenti* z dnia 20 lutego 405 r. grozi sankcjami karnymi tym, którzy nie zechcą zachowywać przepisów tego dekretalu<sup>3</sup>; jeszcze wyraźniej w tej sprawie wypowiedział się Leon Wielki w piśmie *Ut nobis gratulationem* z dnia 10 października 443 r., skierowanym do biskupów *per universas provincias constitutos*, nakazując zachowywanie wszystkich dekretalów wydanych przez jego poprzedników, mimo że adresatami tych dekretalów przeważnie były osoby określone<sup>4</sup>.

Nieliczne tylko oryginalne dokumenty papieskie, pochodzące z pierwszych dziesięciu wieków, zachowały się do naszych czasów<sup>5</sup>. Jednakże teksty tych dokumentów, zanim zaginęły, utrwaliłi pisarze kościelni. Dlatego chcąc zapoznać się z treścią starszych pism papieskich, musimy korzystać przede wszystkim ze zbiorów patrystycznych.

Już od IV wieku kancelaria papieska funkcjonowała według określonych zasad<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Zob. Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I ad Coelestinum I. Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (Pont. Comm. ad red. Cod. iuris can. orient.); A. Van Hove: Prolegomena..., n. 133.

<sup>2</sup> PL XIII, 1131—1143.

<sup>3</sup> PL XX, 495—502. — Zob. H. Wurm: Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus. *Apollinaris* 12 (1939) 46—78.

<sup>4</sup> PL LIV, 614. — Zob. H. Wurm, jw. s. 79—93.

<sup>5</sup> Zob. C. Silva Tarouca, Ch. Erdmann: Romanorum Pontificum diplomata papyracea quae supersunt in tabulariis Germaniae, Hispaniae, Italiae, Romae 1930; C. Silva Tarouca: Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi. *Gregorianum* 12 (1931) 3—56, 349—425, 547—598; L. Santifaller: Die Abkürzungen in den ältesten Papsturkunden 788—1002. Weimar 1939.

<sup>6</sup> Zob. V. Cipolla: La cancelleria e la diplomazia pontificia da S. Siro a Celestino III. Torino 1901; R. L. Poole: Lectures in the history of the papal chancery. Cambridge 1915; A. de Boüard: Manuel de diplomatique française et pontificale. T. I—II. Paris 1929—1948; P. Rabikauskas: Die römische Kuriale in der päpstlichen Kanzlei. Roma 1958; tenże: Cancellaria Apostolica. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 63 (1974) 243—273.

Zasadą też było, że pisma papieskie wychodzące należało rejestrować, aby istniał dowód ich wystawienia. Pisma papieży, kierowane do różnych odbiorców, nazywano różnie: *monita, responsa, statuta, decreta, decretalia, regulae, auctoritates, sanctiones, sententiae, litterae apostolicae, litterae pontificiae, epistolae Romanorum Pontificum, constitutiones pontificiae*. Stanowiły one ważne źródło prawa kanonicznego zarówno powszechnego jak i partykularnego, dlatego były gromadzone i włączane do zbiorów tegoż prawa, a po zamknięciu *Corpus iuris canonici* sporządzano z nich zbiory specjalne<sup>7</sup>.

#### B. *Regesta Romanorum Pontificum*

Regestem (*regestum*) nazywano chronologiczny spis dokumentów o charakterze prawnym, zazwyczaj udzielanych na czyjąś prośbę, z podaniem ich treści, wystawcy i odbiorcy. Regesty niekiedy miały także charakter systematyczny, jeżeli zawierały spis dokumentów dotyczących określonej materii.

Księgi regestów zaprowadzono w kancelarii papieskiej bardzo wcześnie, być może już w połowie IV wieku. Rejestrowano w nich chronologicznie wszystkie dokumenty papieskie, zanim zostały odpowiednio złożone i wysłane do adresata. W dobrze zorganizowanej kancelarii papieskiej musiał istnieć wykaz pism ekspediowanych — nie tylko dla ewentualnych celów dowodowych, ale i ze względu na konieczność utrwalenia tworzącej się praktyki w załatwianiu różnych spraw. Z czasem prowadzono regesty osobno dla różnych spraw. Np. Innocenty III (1198—1216) zaprowadził regesty *super negotio Romani Imperii*; od czasów Jana XXII (1316—1334) wprowadzono specjalne regesty dla pism tajnych, które ekspediowała Kamera Apostolska, a nie kancelaria. Od XV wieku osobne regesty miały poszczególne urzędy Kurii rzymskiej<sup>8</sup>.

W dzisiejszym Archiwum Watykańskim przechowywane są regesty z czasów późniejszych. Tzw. *Regesta Vaticana* zawierają regesty pism papieskich sięgające IX wieku; materiał prawie ciągiły zawierają dopiero od pontyfikatu Innocentego III (1198) do czasów Klemensa VIII (1605). *Regesta Avenionensia*, przez dłuższy czas przechowywane w Awinionie, obejmują regesty bull i suplik z XIV wieku — od czasów Jana XXII (1316—1334) do antypapieża Benedykta XIII (1394—1416). *Regesta Lateranensia*, przechowywane w pałacu laterańskim, dotyczą pism papieskich od Bonifacego IX (1389) do Piusa VII (1823), a nawet do Leona XIII (1897). Osobny dział stanowią *Regesta Brevium*, które obejmują materiał począwszy od pontyfikatu Marcina V (1417—1431)<sup>9</sup>.

Cennymi publikacjami, pozwalającymi na zorientowanie się co do treści starszych dokumentów papieskich, są: *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ec-*

<sup>7</sup> Dla przykładu można wymienić: E. Dümmmler, E. Perels: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*. W: *Monumenta Germaniae Historica*. (= MGH). *Epistolae*. T. III. Berolini 1899. — E. Dümmmler, E. Perels, P. Kehr i in.: *Epistolae Karolini aevi*. W: MGH. *Epistolae*. T. IV—VIII. Berolini 1895—1939. — S. Löwenfeld: *Epistolae Romanorum Pontificum ineditae* (493—1198). Lipsiae 1885. — J. Pflugk-Harttung: *Acta Pontificum Romanorum inedita*. *Urkunden der Päpste*. Bd I: 748—1198; Bd II: 97—1197; Bd III: 590—1197. Graz 1958 (przedruk z 1881r.). — A. Thiel: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*. T. I. A. S. Hilario usque ad S. Hormisdam (461—523). *Brunsborgae* 1868. — H. Wurm: *Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus*. *Apollinaris* 12 (1939) 40—93. — Zob. K. Bobowski: *Sredniowieczna dyplomatyka papieska*. *Przegląd cdycji źródeł i opracowań*. *Studia Źródłoznawcze* 16 (1971) 171—184; C. Silva Tarouca: *Le antiche lettere dei Papi e le loro edizioni*. *Civiltà Cattolica* 72 (1921) I, 13—22, 323—326; A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 138, 179—180, 397—398.

<sup>8</sup> A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 379.

<sup>9</sup> Zob. K. A. Finck: *Vatikanisches Archiv*. Roma 1951<sup>2</sup>.

*clesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, które opracował Ph. Jaffé<sup>10</sup>, oraz *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304*, które wydał A. Potthast<sup>11</sup>.

### C. Bullaria

Bullariami nazywano zbiory konstytucji papieskich, które były wydawane za zwyczaj w formie bulli. Stanowiły one, zwłaszcza za Soborze Trydenckim, bogate źródło poznania prawa kanonicznego. Ważniejszymi tego rodzaju zbiorami prawnymi są:

— *Bullarium sive collectio diversarum constitutionum a Gregorio VII ad Sixtum V*. Zbiór opublikował Laertius Cherubini<sup>12</sup>. Powiększyli kolekcję: Angelus Maria Cherubini<sup>13</sup> oraz Angelus a Lantusca i Ioannes Paulus a Roma<sup>14</sup>.

— *Magnum Bullarium Romanum*. Pierwsze wydanie, które opracował II. Mainardus w latach 1733—1744, było pomyślane jako dalszy ciąg *Bullarium* Cherubiniego z 1673 r., z którym stanowiło zbiór 14-tomowy, obejmując bulle papieskie do pontyfikatu Benedykta XIV (1740). Zbiór następnie powiększył C. Cocquelines (stąd nazwa: *Bullarium Romanum Mainardi-Cocquelines*). W wyniku przeredagowania 6 tomów *Bullarium* Cherubiniego w latach 1739—1762 powstało nowych 20 tomów obejmujących bulle od połowy V wieku do roku 1669.

— *Bullarium Benedicti XIV*. Składa się z 4 tomów obejmujących dokumenty Benedykta XIV (1740—1758); pierwszy z nich został przesłany uniwersytetowi w Bolonii jako zbiór urzędowy. Kolekcja ta miała wiele wydań<sup>15</sup>. Została włączona do wyżej wspomnianego *Magnum Bullarium Romanum*, które odąd liczyło 32 tomy.

— *Bullarii Romani Continuatio*. Uzupełnieniem *Bullarium Romanum* zajęli się najpierw A. Barberi, A. Spetia, i R. Segreti, wydając w latach 1835—1857 19 tomów dokumentów papieskich od Klemensa XIII (1758—1769) do Grzegorza XVI (1834). Drugie uzupełnienie dotyczyło *Bullarium* Benedykta XIV. Objęło ono w 10 tomach akty papieskie od Benedykta XIV do Piusa VIII (1829—1830)<sup>16</sup>.

— *Bullarium Luxemburgense*. Zbiór opracował A. Chevalier. Zawiera dokumenty papieskie od pontyfikatu Leona Wielkiego do Benedykta XIV. Składa się z 19 tomów, publikowanych w latach 1727—1758. Nazwa zbioru przyjęła się od miejsca ukazania się (Luksemburg), choć w rzeczywistości została wydrukowana w Genewie.

— *Bullarium Taurinense*. Jest nową edycją *Wielkiego Bullarium Rzymskiego*, która ukazała się w Turynie w latach 1857—1872 pod nazwą *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio*. W 22 tomach obejmuje bulle papieskie do pontyfikatu Benedykta XIV. Materiał uzupełniający ukazał się w Neapolu w latach 1867—1885.

Nie wszystkie *Bullaria* zostały opracowane dostatecznie pod względem krytycznym. W wielu przypadkach posiadają one poważne braki, a nawet przytaczają teksty dokumentów fałszywych, zwłaszcza gdy chodzi o dokumenty papieży wcześniejszych<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> T. I—II. Wyd. I — Berolini 1851, wyd. II — curantibus G. Wattenbach, S. Löwenfeld, F. Kaltenbrunner, F. Ewald — Lipsiae 1885—1886. Przekład: Graz 1956.

<sup>11</sup> T. I—II. Berolini 1874—1875. — Zob. A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 180, 380.

<sup>12</sup> Vol. I—III. Romae 1586, 1617.

<sup>13</sup> Vol. I—IV. Romae 1634—1644, Lugduni 1655, 1659.

<sup>14</sup> Vol. I—VI. Romae 1669—1672, Lugduni 1673.

<sup>15</sup> Romae 1748—1757. Wydanie bardziej kompletne: Leodii 1827.

<sup>16</sup> Prati 1843—1867.

<sup>17</sup> Zob. T. Ortolan: *Bullaire*. W: DThC II, 1243—1255; F. Claeys Boúúaert: *Bullaire*. W: DDC II, 1121—1126.

Dalszym niejako uzupełnieniem *Bullariów* są akta poszczególnych papieży XIX i XX wieku publikowane prywatnie. Tego rodzaju zbiory zasługują na szczególniejszą uwagę, jeżeli zawarte w nich dokumenty nie zostały opublikowane w urzędowych organach Stolicy Apostolskiej — w *Acta Sanctae Sedis* i *Acta Apostolicae Sedis*<sup>18</sup>.

#### D. Konkordaty

Konkordat jest umową zawartą między Kościołem a określonym państwem, dotyczącą wszystkich lub niektórych spraw, którymi zainteresowane są obie te społeczności. Nazwa „konkordat” (*concordo* = zgadzam się, działam zgodnie; *concordatum* = to co zostało zgodnie ustalone) nie jest jedyną na oznaczenie tego rodzaju umów. W języku łacińskim konkordat nazywany bywa także *pax*, *concordia*, *pactum*, *tractatus*, a ostatnio *conventio*. Za pierwszy dokument konkordatowy wielu uważa bullę papieża Urbana II z dnia 5 lipca 1098 r. skierowaną do Roberta I, księcia Kalabrii i Sycylii, na mocy której tenże książę i jego prawni następcy uzyskali uprawnienia legatów apostolskich. Następnym konkordatem, ale już w ścisłym tego słowa znaczeniu, był układ zawarty w Wormacji dnia 25 września 1122 r. pomiędzy papieżem Kalikstem II i cesarzem Henrykiem V w sprawie inwestytury.

Spośród źródłowych publikacji poświęconych konkordatom należy wymienić: V. Nussi: *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem varitis formis initae*<sup>19</sup>; A. Mercati: *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*<sup>20</sup>; A. Perugini: *Concordata vigentia notis historicis et iuridicis declarata*<sup>21</sup>; L. Schöppe: *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*<sup>22</sup>.

#### E. Regulae Cancellariae Apostolicae

Kancelaria papieska, sporządzająca w dawnych czasach wszystkie pisma papieskie, obowiązana była stosować specjalne przepisy, tzw. *Regulae Cancellariae Apostolicae*; odnosiły się one zarówno do *rescripta gratiae* jak i do *rescripta iustitiae*. Obowiązywały one podczas pontyfikatu danego papieża, a traciły swą moc prawną z chwilą jego śmierci. Reguły kancelarii papieskiej dzieliły się na: *regulae directivae seu expeditoriae*, które odnosiły się do zewnętrznej formy pism papieskich, *regulae reservatoriae seu beneficiales*, które wskazywały na beneficja zastrzeżone papieżowi, *regulae iudiciales*, które dotyczyły spraw sądowych, np. apelacji do papieża, oraz *regulae revocatoriae*, za pomocą których papież odwoływał uprawnienia udzielone przez swojego poprzednika.

Pierwszy zbiór reguł kancelarii papieskiej pochodzi od Jana XXII (1316—1334). Od czasów Eugeniusza IV (1431—1447) i Mikołaja V (1447—1455) reguły te cechuje

<sup>18</sup> Np. *Acta Gregorij XVI*. Wyd. A. M. Bernascone. Vol. I—IV. Romae 1901—1904. — *Acta Pii IX*. Vol. I—IX. Romae 1854 nn. — *Acta Leonis XIII*. Vol. I—XXIII. Romae 1881—1905. — *Acta Pii X*. Vol. I—V. Romae 1905—1913 (zostały ogłoszone za autentyczne przez Sekretariat Stanu dnia 26 XII 1913 r.; zob. AAS 5, 1913, 558).

<sup>19</sup> Moguntiae 1870.

<sup>20</sup> Vol. I: 1098—1914. Vol. II: 1915—1954. Romae 1919—1954.

<sup>21</sup> Romae 1950.

<sup>22</sup> Berlin 1964. — Zob. J. Wiślicki: *Konkordat. Studium prawne*. Lublin 1926; H. Wagnon: *Concordats et droit international*. Louvain 1935; G. I. Lajolo: *I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica*. Brescia 1968; T. Włodarczyk: *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*. Warszawa 1974.

pewna stabilność. Reformy reguł kancelarii papieskiej dokonał Pius X<sup>23</sup>. Na mocy Motu proprio *Quo aptius* z dnia 27 lutego 1973 r. zadania dotąd spełniane przez Kancelarię Papieską przejął Papieski Sekretariat Stanu<sup>24</sup>.

#### F. Akty Kurii rzymskiej

Kongregacje, trybunały i urzędy Kurii rzymskiej, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, wydały wiele różnych dekretów, orzeczeń, instrukcji i decyzji. Zostały one zebrane i ogłoszone w osobnych zbiorach bądź urzędowych bądź prywatnych. Na szczególną uwagę zasługują *Codicis Iuris Canonici fontes*, opracowane przez P. Gasparriego i I. Serediego, których tomy IV—IX dotyczą aktów prawnych Kurii rzymskiej. Od 1912 r. Rota Rzymska publikuje *S. Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae*<sup>25</sup>.

Obecne funkcjonowanie Kurii rzymskiej oparte jest na zasadach zawartych w Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* Pawła VI z dnia 15 sierpnia 1967 r.<sup>26</sup>; do tego czasu obowiązywała Konstytucja *Sapienti consilio* Piusa X z dnia 29 czerwca 1908 r. Kuria rzymska składa się z Papieskiego Sekretariatu Stanu (*Secretaria Status seu Papalis*), Rady do Spraw Publicznych Kościoła (*Sacrum Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis*), Kongregacji<sup>27</sup>, Sekretariatów<sup>28</sup>, Trybunałów<sup>29</sup> i Urzędów<sup>30</sup>. Bardziej szczegółowy sposób funkcjonowania Kurii rzymskiej i załatwiania w niej spraw określają *Regulamin ogólny*<sup>31</sup> oraz normy szczególne dykasterii<sup>32</sup>.

<sup>23</sup> AAS 1 (1909) 103; 2 (1910) 287, 939. — Teksty reguł kancelarii papieskiej i komentarze do nich wydali m. in. I. B. Riganti: *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellariae Apostolicae*, Vol. I—IV. Romae 1744—1745. Coloniae 1751. — A. Reiffenstuel: *Ius canonicum universum*. Parisiis 1864, lib. III, tit. 5, § 16 (wyd. przez Klemensa XI). — E. Ottenthal: *Regulae Cancellariae Apostolicae*. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V. Innsbruck 1883.

<sup>24</sup> AAS 65 (1973) 113—116.

<sup>25</sup> Szczegółowe informacje o zbiorach akt dykasterii rzymskich podaje m. in. A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 399.

<sup>26</sup> AAS 59 (1967) 885—928.

<sup>27</sup> W Kurii rzymskiej istnieją następujące Kongregacje: Kongregacja Nauki Wiary (*S. Congregatio pro Doctrina Fidei*), Kongregacja Kościołów Wschodnich (*S. Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*), Kongregacja Biskupów (*S. Congregatio pro Episcopis*), Kongregacja do Spraw Sakramentów i Kultu Bożego (*S. Congregatio Sacramentis Divinoque Cultui moderandis*), Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych (*S. Congregatio pro Causis Sanctorum*), Kongregacja do Spraw Duchowieństwa (*S. Congregatio pro Clericis*), Kongregacja do Spraw Zakonów i Instytutów Świeckich (*S. Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus*), Kongregacja Nauczania Katolickiego (*S. Congregatio pro Institutione catholica*) oraz Kongregacja Ewangelizacji Narodów czyli Rozkrzewienia Wiary (*S. Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide*).

<sup>28</sup> W Kurii rzymskiej funkcjonują: Sekretariat Jedności Chrześcijan (*Secretariatatus ad Christianorum unitatem fovendam*), Sekretaria do Spraw Niechrześcijan (*Secretariatatus pro non christianis*) oraz Sekretariat do Spraw Niewierzących (*Secretariatatus pro non credentibus*).

<sup>29</sup> Trybunały Stolicy Apostolskiej: Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej (*Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae*), Rota Rzymska (*S. Romana Rota*) oraz Penitencjaria Apostolska (*S. Paenitentiarum Apostolica*).

<sup>30</sup> Urzędy Kurii rzymskiej: Prefektura Spraw Gospodarczych Stolicy Apostolskiej (*Praefectura rerum oeconomicarum S. Sedis*), Kamera Apostolska (*Camera Apostolica*), Administracja Państwa Watykańskiego (*Administratio Patrimonii Apostolicae Sedis*), Prefektura Domu Apostolskiego (*Apostolici Palatii Praefectura*) oraz Główny Urząd Statystyczny (*Generale Ecclesiae Rationarium*).

<sup>31</sup> *Regolamento Generale della Curia Romana*, 22 II 1968. AAS 60 (1969) 129—176.

<sup>32</sup> Np. *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae*, 25 III 1968. Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

G. *Acta Apostolicae Sedis*

Już w 1865 r. zaczął ukazywać się w Rzymie miesięcznik, w którym zamieszczano teksty pism papieskich i aktów dykasterii Kurii rzymskiej. Do 1870 r. nosił on nazwę *Acta ex iis decerpta quae apud Sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata*, a następnie — do 1908 r. — *Acta Sanctae Sedis*. Na mocy dekretu Piusa X z dnia 23 maja 1904 r. *Acta Sanctae Sedis* uzyskały charakter organu urzędowego Stolicy Apostolskiej<sup>33</sup>. Poszczególne roczniki *Acta Sanctae Sedis* stanowią osobne tomy<sup>34</sup>.

Pius X mocą Konstytucji *Promulgandi Pontificias constitutiones* z dnia 29 września 1908 r. urzędowym organem Stolicy Apostolskiej ustanowił *Acta Apostolicae Sedis*<sup>35</sup>, które zaczęły ukazywać się od roku 1909. Zamieszczane są w nich wszelkie ustawy kościelne wydawane przez Stolicę Apostolską, jak również wszelkiego rodzaju urzędowe akty papieża i Kurii rzymskiej. *Acta Apostolicae Sedis* ukazują się jako zeszyty; zeszyty jednego roku stanowią osobny tom<sup>36</sup>.

## 12. Księgi liturgiczne

Prawo liturgiczne zostało przez prawodawcę kościelnego w zasadzie wyłączone z *Kodeksu Prawa Kanonicznego*<sup>1</sup>. Dlatego źródła tego prawa należy szukać w osobnych aktach normatywnych Stolicy Apostolskiej<sup>2</sup>. Ważnym źródłem poznania prawa liturgicznego są także księgi liturgiczne. Po Soborze Watykańskim II, w związku z podjętą na szeroką skalę odnową liturgiczną, zostały one zreformowane. O niektórych ważniejszych spośród nich należy tu wspomnieć.

## A. Mszał rzymski

Mszał rzymski (*Missale Romanum*) jest księgą liturgiczną służącą do odprawiania mszy św. w obrządku łacińskim. Dawniej kapłan odprawiający mszę św. korzystał tylko z sakramentarza; pozostałe teksty mszy św. znajdowały się w osobnych księgach: w lekcjonarzu, ewangeliarzu czy antyfonarzu, gdyż odmawiane były przez innych współuczestników liturgii mszalnej. Z chwilą wejścia w życie praktyki celebrowania codziennie mszy św. przez kapłanów, a tym samym wprowadzenia cichych mszy św., zaszła potrzeba sporządzenia mszału pełniejszego, gdyż funkcje diakona i subdiakona, a częściowo i chóru, musieli przejąć na siebie sami celebransi. Najdawniejszym pomnikiem mszału pełnego, tzw. *Missale plenarium* albo *miatum*, ma być rękopis z Monte Cassino pochodzący z początku VIII wieku.

Z czasem, zwłaszcza w wyniku średniowiecznej ewolucji struktury mszalnej,

<sup>33</sup> ASS 37, 4.

<sup>34</sup> Przy cytowaniu wystarczy podać pierwsze litery wyrazów określających nazwę organu oraz cyfry, przedzielone przecinkiem, wskazujące na tom i stronę — jak w przypisie poprzednim. W 1967 r. komplet roczników ASS przedrukowano.

<sup>35</sup> AAS 1 (1909) 5.

<sup>36</sup> Przyjęty sposób cytowania — jak w przypisie poprzednim; cyfry kolejno oznaczają: tom, rok wydania i stronę.

<sup>1</sup> Zob. kan. 2.

<sup>2</sup> Zob. *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, Vol. I—VIII. Romae 1898—1927; I. Seredi: *Codicis Iuris Canonici fontes*, Vol. VII—VIII, n. 5156—6413; A. Bugnini: *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia 1903—1959*, Vol. I—II. Romae 1953—1959. — Wykaz dokumentów prawno-liturgicznych z lat 1940—1973 podaje R. Michałek w *Prawie Kanonicznym* 13 (1970) nr 3—4, s. 291—364; 19 (1976) nr 1—2, s. 297—321. Szczegółowych informacji i wyjaśnień dotyczących zmian zachodzących w dziedzinie liturgii dostarcza głównie czasopismo *Notitiae*, wydawane od 1965 r. staraniem Kongregacji do Spraw Kultu Bożego.

w liturgii mszy św. znalazło się wiele dodatków niewłaściwych, zacierających właściwą wymowę poszczególnych jej części. Dlatego Sobór Trydencki, obok zbadania nadużyć, jakie znalazły się we mszy św., polecił przywrócenie mszałowi właściwej formy. Zreformowany mszał opublikował Pius V bullą *Quo primum* z dnia 14 lipca 1570 r. Mszał ten otrzymał tytuł: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*.

Od czasów Piusa V mszał rzymski doznał jeszcze kilku poprawek. Klemens VIII bullą *Cum Sanctissimum* z dnia 7 lipca 1604 r. opublikował mszał poprawiony z błędów, jakie w międzyczasie znalazły się w nim na skutek dowolnego druku. Urban VIII bullą *Si quid est* z dnia 2 września 1634 r. ogłosił kolejny mszał, w którym rubrykom mszalnym nadał więcej prostoty i jasności. Nowy mszał wydał Leon XIII w 1884 r. Po przeprowadzeniu rewizji śpiewu liturgicznego za Piusa X zaczęto drukować nowe mszały z uwzględnieniem nowych melodii mszalnych według edycji watykańskiej. Nowy mszał ukazał się także za pontyfikatu Benedykta XV, ogłoszony dekretem z dnia 25 lipca 1920 r.; mszał ten otrzymał nazwę: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi D.N. Benedicti XV auctoritate vulgatum*. Mszał Benedykta XV — z niewielkimi zmianami wprowadzonymi przez Piusa XII — przetrwał do pontyfikatu Jana XXIII.

W związku z ukazaniem się nowego Kodeksu Rubryk, zatwierdzonego przez Jana XXIII w Motu proprio *Rubricarum instructum* z dnia 25 lipca 1960 r., a promulgowanego Dekretem *Novum rubricarum* Kongregacji Obrzędów z dnia 26 lipca 1960 r., ukazał się w 1962 r. nowy mszał rzymski (odnowiony w latach 1965 i 1967), który zastąpił dotychczasowy mszał Benedykta XV. Mszał ten w niedługim czasie musiał ustąpić miejsca mszałowi odnowionemu zgodnie z zaleceniem Soboru Watykańskiego II, zatwierdzonemu przez Pawła VI Konstytucją *Missale Romanum* z dnia 3 kwietnia 1969 r.<sup>3</sup>; promulgować go Kongregacja do Spraw Kultu Bożego Dekretem *Celebrationis eucharisticae* z dnia 26 marca 1970 r.<sup>4</sup>. Mszalne prawo liturgiczne zostało zamieszczone we *Wprowadzeniu ogólnym do Mszału rzymskiego (Institutio generalis Missalis Romani)*.

Kongregacja do Spraw Kultu Bożego Dekretem *Ordinem lectionum* z dnia 25 maja 1969 r. wprowadziła w życie nowy *Porządek czytań mszalnych Pisma Świętego (Ordo lectionum Missae)*<sup>5</sup>, Dekretem zaś *Ordine lectionum* z dnia 30 września 1970 r. ogłosiła wydanie typiczne *Lekcjonarza mszalnego (Lectioarium Missae)*<sup>6</sup>, który stanowi osobną księgę liturgiczną będącą uzupełnieniem Mszału.

Konferencje Biskupów otrzymały polecenie zatroszczenia się o wydanie zarówno *Mszału* jak i *Lekcjonarza* w języku narodowym.

Należy też wspomnieć o dostosowaniu *Graduału rzymskiego* do zreformowanej liturgii mszalnej. Nowy *Graduał rzymski* został ogłoszony Dekretem *Thesaurum cantus gregoriani* Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z dnia 24 czerwca 1972 r.<sup>7</sup>.

#### B. Brewiarz rzymski

Brewiarz rzymski (*Breviarium Romanum*), zawierający teksty liturgii uświęcenia czasu, posiada bogatą historię. Liturgia godzin kanonicznych znana była w Kościele od początku. Gdy rozwijała się, przy jej odprawianiu korzystano z kilku różnych

<sup>3</sup> AAS 61 (1969) 217—222.

<sup>4</sup> AAS 62 (1970) 554.

<sup>5</sup> AAS 61 (1969) 548—549.

<sup>6</sup> AAS 63 (1971) 710.

<sup>7</sup> AAS 65 (1973) 274.



ksiąg, np. z psalterza, antyfonarza, pasjonarza, martyrologium. Z czasem zaszła potrzeba umieszczenia tekstów liturgii godzin kanonicznych w jednej księdze, którą nazwano brewiarzem. Pierwszy brewiarz rzymski powstał w XIII wieku.

Odnowiony brewiarz rzymski ogłosił Pius V bullą *Quod a Nobis* z dnia 7 lipca 1568 r. Księgę tę poprawili: Klemens XIII, Urban VIII i inni papieże.

Przed reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II w użyciu był w zasadzie brewiarz zreformowany i ogłoszony przez Piusa X bullą *Divino afflatu* z dnia 1 listopada 1911 r. Pius XII zezwolił na korzystanie z nowego tłumaczenia *Psalterza* dokonanego przez Papieski Instytut Biblijny oraz nadał rubrykom formę bardziej uproszczoną. Nowe przepisy dotyczące brewiarza znalazły się w nowym *Kodeksie Rubryk* zatwierdzonym przez Jana XXIII w 1960 r.

Brewiarz będący obecnie w użyciu nosi nazwę *Liturgia Horarium iuxta Ritus Romanum*; ogłoszony został Dekretem *Horarum Liturgia* Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z dnia 11 kwietnia 1971 r. Nowe to *Officium Divinum* zatwierdził Paweł VI Konstytucją *Laudis canticum* z dnia 1 listopada 1970 r.<sup>8</sup>

Zreformowane brewiarzowe prawo liturgiczne zostało ogólnie ujęte we *Wprowadzeniu ogólnym do Liturgii uświęcenia czasu (Institutio generalis de Liturgia horarum)*, ogłoszonym pismem Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z dnia 2 lutego 1971 r. Wprowadzenie to znajduje się w pierwszej części obecnie obowiązującego *Brewiarza*.

#### C. Kalendarz rzymski

Kalendarz rzymski (*Calendarium Romanum*) określa święta liturgiczne przypadające w ciągu roku, obowiązujące w Kościele powszechnym. W ciągu wieków powstało w Kościele wiele nowych świąt, tak że uwaga wiernych nie zawsze była skierowana na główne tajemnice Odkupienia Bożego. Dlatego niektórzy papieże, jak np. Pius X i Jan XXIII, usiłowali dokonać pewnej reformy w tej dziedzinie.

Reformą kalendarza rzymskiego na większą skalę zajął się dopiero Sobór Watykański II. Polecił on, aby uroczystości Świętych nie przesłaniały świąt, których treścią są tajemnice Zbawienia. W związku z tym w kalendarzu powszechnym należało umieścić uroczystości tylko tych Świętych, których znaczenie rzeczywiście rozciąga się na cały Kościół.

Nowy *Kalendarz rzymski (Calendarium Romanum Generale)*, opracowany zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II, aprobował Paweł VI, wydając dnia 14 lutego 1969 r. Motu proprio *Mysterii Paschalis*<sup>9</sup>. Wydanie typiczne tego *Kalendarza* ogłosiła Kongregacja Obrzędów Dekretem *Anni liturgici ordinatione* z dnia 21 marca 1969 r.<sup>10</sup> Przepisy ogólne dotyczące roku liturgicznego i *Kalendarza* zostały zamieszczone w *Mszale rzymskim* ogłoszonym w 1970 r.

Kościoły lokalne mają prawo korzystania także z kalendarza partykularnego, opracowanego po myśli wytycznych zawartych w instrukcji Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z dnia 29 czerwca 1970 r.<sup>11</sup>

### 13. Akta i uchwały Synodu Biskupów

W myśl założeń zawartych w Motu proprio *Apostolica sollicitudo* Pawła VI z dnia 15 września 1965 r. Synod Biskupów jest centralną instytucją kościelną, będącą reprezentacją biskupów całego Kościoła, wypełniającą swoje zadania okazynie,

<sup>8</sup> AAS 63 (1971) 527—535, 712.

<sup>9</sup> AAS 61 (1969) 222—226.

<sup>10</sup> W: *Calendarium Romanum* — editio typica.

<sup>11</sup> AAS 62 (1970) 664—667.

w zależności od potrzeb<sup>1</sup>. Synod Biskupów nie posiada władzy ustawodawczej. Zadaniem jego jest w zasadzie informowanie papieża o problemach i sytuacji Kościołów lokalnych oraz służenie mu radą w odniesieniu do spraw Kościoła powszechnego. Synod, odpowiednio upoważniony przez papieża, może podejmować decyzje, które jednak podlegają zatwierdzeniu papieskiemu. Akta i uchwały Synodu Biskupów są więc pośrednim źródłem poznania prawa kanonicznego. Postulaty jego, zatwierdzone przez papieża, są brane pod uwagę przy wydawaniu nowych ustaw i instrukcji kościelnych. Stąd studiowanie materiałów ogłoszonych przez Synod Biskupów pozwala lepiej poznać aktualny obraz Kościoła w świecie oraz zrozumieć niektóre akty normatywne Stolicy Apostolskiej.

Synod Biskupów, zwoływany systematycznie począwszy od 1967 r., koncentruje się na z góry określonych zagadnieniach. Tak więc pierwszy Synod Biskupów za przedmiot swych obrad miał pięć zasadniczych kwestii: zasady rewizji prawa kanonicznego, problemy doktrynalne, seminaria duchowne, małżeństwa mieszane i zagadnienia liturgiczne; drugi (1969) — głównie problem wzajemnej współpracy między Stolicą Apostolską a konferencjami biskupimi oraz między konferencjami poszczególnych narodów; trzeci (1971) — zagadnienie kapłaństwa służebnego i sprawiedliwości w świecie; czwarty (1974) — problem ewangelizacji w świecie współczesnym<sup>2</sup>.

#### 14. Prawo kanoniczne po Soborze Watykańskim II

*Kodeks Prawa Kanonicznego* ogłoszony przez Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* z dnia 27 maja 1917 r. został powszechnie zaszeregowany do nowoczesnych kodeksów prawnych i uznany za dzieło epokowe Kościoła. Wprawdzie kanoniści z czasem dostrzegli w *Kodeksie* niektóre braki, jednakże nie mogły one podważyć jego ogromnego znaczenia.

Faktem jednak jest, że kodeks prawny może w pełni spełnić nadzieje tylko tych, którzy go tworzą i są świadkami jego narodzin. Wynika to stąd, że życie stwarza coraz to nowe sytuacje, którym prawo wczorajsze tylko z trudnością może zaradzić. Ustawa bowiem, by mogła być normą postępowania ludzkiego, musi podążać za życiem. Nic więc dziwnego, że już w niedługim czasie po promulgacji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* zaczęły się ukazywać nowe dokumenty prawne Stolicy Apostolskiej, z których w końcu utworzono pokaźne zbiory pokodeksowego prawa kanonicznego.

Przemiany zachodzące w ostatnich czasach w życiu Kościoła zmusiły do przeanalizowania dotychczasowego prawa kanonicznego i jego roli w Kościele. Papież Jan XXIII zrozumiał, że nowych problemów, jakie w międzyczasie zrodziły się w Kościele, nie da się rozwiązać za pomocą tylko nowelizacji istniejących ustaw, lecz zachodzi konieczność dokonania rewizji całego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. W związku z tym, ogłaszając w dniu 25 stycznia 1959 r. swój zamiar zwołania soboru powszechnego, jednocześnie zapowiedział podjęcie reformy prawa kanonicznego<sup>1</sup>. Zgodnie z tą zapowiedzią z dnia 28 marca 1963 r. Jan XXIII ustanowił Komisję do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>2</sup>. Przewodniczącym Komisji

<sup>1</sup> AAS 57 (1965) 775.

<sup>2</sup> Zob. *Ateneum Kapańskie*, zes. 3—4/1968; G. Caprile: II Sinodo dei Vescovi. Prima assemblea generale. Roma 1968; W. Wójcik: Pierwsze nadzwyczajne zebranie Synodu Biskupów. *Ateneum Kapańskie* 75 (1970) 304—329; tenże: Synod Biskupów 1971. *Ateneum Kapańskie* 79 (1972) 337—368; D. Grasso: Quarta Synodus Episcoporum. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 64 (1975) 27—60.

<sup>1</sup> AAS 51 (1959) 68.

<sup>2</sup> AAS 55 (1963) 363—364.

został najpierw kardynał P. Ciriaci, a następnie kardynał P. Felici. W skład Komisji weszło kilkudziesięciu kardynałów pochodzących z różnych części świata. Ponadto powołano ponad 100 konsultorów spośród kanonistów i teologów wielu narodowości. Utworzone zostały zespoły (*coetus*), którym powierzono zadanie opracowania schematów prawa w zakresie poszczególnych dyscyplin<sup>3</sup>.

Komisja do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego przystępując do opracowania ogólnych zasad, jakimi należy się kierować w pracach kodyfikacyjnych, wzięła pod uwagę oświadczenie Papieża Pawła VI, zawarte w jego przemówieniu wygłoszonym na zakończenie drugiej sesji soborowej w dniu 4 grudnia 1963 r., że rozwój prawa kanonicznego pójdzie w dwu kierunkach: przyznania każdej osobie i każdej funkcji spełnianej w Kościele większej godności, a jednocześnie wzmocnienia władzy, która zespala wspólnotę wiernych<sup>4</sup>. Schemat wytycznych opracowany przez wspomnianą Komisję został przedłożony do dyskusji uczestnikom pierwszego Synodu Biskupów, który odbył się w 1967 r.<sup>5</sup>. Prace kodyfikacyjne zostały zorganizowane w sposób następujący: 1. schemat ostatecznie i zgodnie opracowany przez zespół konsultorów zostaje przekazany Papieżowi, który decyduje o tym, czy w takiej formie można go przesłać do wglądu i wypowiedzenia się Konferencjom Biskupów, dykasteriom Kurii rzymskiej, Unii Przełożonych Generalnych oraz właściwym uniwersytetom katolickim; 2. przysłane przez opiniodawców uwagi do schematu rozpatrują i uwzględniają najpierw konsultorzy; 3. poprowadzony przez konsultorów schemat rozpatrują i zatwierdzają członkowie Komisji Kardynałów, aby w końcu przesłać go Ojcu Świętemu do aprobaty i ogłoszenia<sup>6</sup>.

Komisja do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego posiada własny periodyk pt. *Communicationes*, ukazujący się od 1969 r., w którym są zamieszczone sprawozdania z postępu prac kodyfikacyjnych oraz relacjonowane poszczególne schematy prawa kanonicznego.

Stolica Apostolska, niezależnie od postępu prac kodyfikacyjnych, mając na uwadze konieczność lepszego zaradzenia duszpasterskim potrzebom Kościoła oraz szybszego wprowadzenia w życie postanowień Soboru Watykańskiego II, wydała cały szereg dokumentów prawnych, które w wielu przypadkach poszerzyły bądź zmieniły kodeksowe prawo kanoniczne. Do tego rodzaju źródeł posoborowego prawa kanonicznego należą m.in.:

— Motu proprio *Pastorale munus* z dnia 30 listopada 1963 r., dzięki któremu biskupi uzyskali niektóre nowe uprawnienia i przywileje<sup>7</sup>; analogiczne uprawnienia uzyskali wyżsi przełożeni zakonów kleryckich na podstawie reskryptu papieskiego *Cum admotae* z dnia 6 listopada 1964 r.<sup>8</sup> oraz zakonów laickich na prawie papies-

<sup>3</sup> Pod koniec 1974 r. w Komisji było 48 kardynałów, konsultorów zaś 104. Utworzone zostały zespoły następujące: *De lege Ecclesiae fundamentali*, *De normis generalibus*, *De iure patrimoniali Ecclesiae*, *De Sacra Hierarchia*, *De Magisterio ecclesiastico*, *De personis physicis et moralibus*, *De Institutis perfectionis*, *De Laicis deque Associationibus fidelium*, *De Sacramentis*, *De locis et temporibus sacris*, *De Matrimonio*, *De processibus*, *De iure poenali*, *De procedura administrativa*. — Zob. W. Wójcik: Prace nad nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego. *Zeszyty Naukowe KUL* 12 (1969) z. 2, s. 43—54; tenże: Stan prac nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Zeszyty Naukowe KUL* 13 (1970) z. 2, s. 69—70; tenże: Postęp prac nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 15 (1972) nr 1—2, s. 277—296; P. Felici: De opere iuris canonici recognoscendi. *Periodica de re moralis, canonica, liturgica* 64 (1975) 24.

<sup>4</sup> AAS 56 (1964) 33.

<sup>5</sup> *Communicationes*, 2/1969.

<sup>6</sup> Zob. P. Felici, jw. s. 21.

<sup>7</sup> AAS 56 (1964) 5—12.

<sup>8</sup> AAS 59 (1967) 374—378.

kim na podstawie Dekretu *Religionum laicalium* Kongregacji do Spraw Zakonnych z dnia 3 maja 1966 r.<sup>9</sup>;

— Motu proprio *Ad purpuratorum Patrum* z dnia 11 lutego 1965 r. w sprawie miejsca patriarchów wschodnich w kolegium kardynalskim<sup>10</sup>;

— Motu proprio *Integrae servandae* z dnia 11 lutego 1965 r. w sprawie reorganizacji Kongregacji Św. Oficjum<sup>11</sup>;

— Motu proprio *Sacro Cardinalium Consilio* z dnia 26 lutego 1965 r. w sprawie wyboru dziekana i wicedziekana kolegium kardynalskiego<sup>12</sup>;

— Motu proprio *Apostolica sollicitudo* z dnia 15 września 1965 r. w sprawie Synodu Biskupów<sup>13</sup>; *Regulam Synodu* ogłosił Sekretariat Stanu dnia 8 grudnia 1966 r.<sup>14</sup>;

— Motu proprio *Peculiare ius* z dnia 8 lutego 1966 r. w sprawie używania ołtarza papieskiego w patriarchalnych bazylikach rzymskich<sup>15</sup>;

— Konstytucja Ap. *Paenitentini* z dnia 17 lutego 1966 r. w sprawie zmian w kościelnej praktyce pokutnej<sup>16</sup>;

— Motu proprio *De Episcoporum muneribus* z dnia 15 czerwca 1966 r., określające władzę biskupów diecezjalnych w zakresie dyspensowania od kościelnych ustaw powszechnych<sup>17</sup>; analogiczne uprawnienia biskupów Kościołów wschodnich zostały określone w Motu proprio *Episcopalis potestatis* z dnia 2 maja 1967 r.<sup>18</sup>;

— Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* z dnia 6 sierpnia 1966 r., w którym zostały zamieszczone normy wykonawcze do niektórych postanowień Soboru Watykańskiego II zawartych w czterech Dekretach: *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* i *Ad Gentes divinitus*<sup>19</sup>;

— Konstytucja Ap. *Indulgentiarum doctrina* z dnia 1 stycznia 1967 r. reformująca dotychczasową dyscyplinę odpustów<sup>20</sup>; nowy wykaz odpustów (*Enchiridion indulgentiarum*) opublikowała Penitencjaria Apostolska dekretem z dnia 29 czerwca 1968 r.;

— Motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* z dnia 18 czerwca 1967 r. w sprawie przywróconego w Kościele łacińskim stałego diakonatu<sup>21</sup>;

— Motu proprio *Pro comperto sane* z dnia 6 sierpnia 1967 r. w sprawie powoływania biskupów diecezjalnych w poczet członków dykasterii Kurii rzymskiej<sup>22</sup>;

— Konstytucja Ap. *Regimini Ecclesiae Universae* z dnia 15 sierpnia 1967 r. o Kurii rzymskiej<sup>23</sup>; *Regulam ogólną* tejże Kurii został zatwierdzony przez Pawła VI dnia 22 lutego 1968 r.<sup>24</sup>;

— *Normae speciales* z dnia 25 marca 1968 r., obowiązujące tymczasowo w Naj-

<sup>9</sup> AAS 59 (1967) 362—364.

<sup>10</sup> AAS 57 (1965) 295—296.

<sup>11</sup> AAS 57 (1965) 952—955.

<sup>12</sup> AAS 57 (1965) 296—297.

<sup>13</sup> AAS 57 (1965) 775—780.

<sup>14</sup> AAS 59 (1967) 91—103; zob. AAS 61 (1969) 525—539, 63 (1971) 702—704.

<sup>15</sup> AAS 58 (1966) 119—122.

<sup>16</sup> AAS 58 (1966) 177—193.

<sup>17</sup> AAS 58 (1966) 467—472.

<sup>18</sup> AAS 59 (1967) 385—390.

<sup>19</sup> AAS 58 (1966) 757—787.

<sup>20</sup> AAS 59 (1967) 5—24.

<sup>21</sup> AAS 59 (1967) 697—704.

<sup>22</sup> AAS 59 (1967) 881—884.

<sup>23</sup> AAS 59 (1967) 885—928.

<sup>24</sup> AAS 60 (1968) 129—176.

wyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej po wejściu w życie Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae*<sup>25</sup>;

— Motu proprio *Pontificalis Domus* z dnia 28 marca 1968 r. w sprawie reorganizacji Domu Papieskiego<sup>26</sup>;

— Motu proprio *Pontificalia insignia* z dnia 21 czerwca 1968 r. w sprawie insygniów pontyfikalnych<sup>27</sup>; uzupełnieniem tegoż Motu proprio stała się Instrukcja *Pontificalis ritus* Kongregacji Obrzędów z dnia 21 czerwca 1968 r. w sprawie uproszczenia obrzędów i odznak pontyfikalnych<sup>28</sup> oraz Instrukcja *Ut sive sollicitate* Papieskiego Sekretariatu Stanu z dnia 31 marca 1969 r. w sprawie stroju, tytułów i odznak kardynałów, biskupów i niższych prałatów<sup>29</sup>;

— Motu proprio *Romanae Dioecesis* z dnia 30 czerwca 1968 r. w sprawie nadawania beneficjów kościelnych w diecezji rzymskiej<sup>30</sup>;

— Motu proprio *Sanctitas clarior* z dnia 19 marca 1969 r. dotyczące pewnych zmian w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych<sup>31</sup>; Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych dnia 3 kwietnia 1970 r. wydała dekret w sprawie sposobu sporządzania akt w procesach beatyfikacyjnych<sup>32</sup>;

— Motu proprio *Ad hoc usque tempus* z dnia 15 kwietnia 1969 r. w sprawie uprawnień kardynałów w odniesieniu do świątyń, które stanowią ich tytuł lub diakonię<sup>33</sup>;

— Konstytucja Ap. *Sacra Rituum Congregatio* z dnia 8 maja 1969 r. w sprawie reorganizacji dotychczasowej Kongregacji Obrzędów<sup>34</sup>;

— Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z dnia 24 czerwca 1969 r. o zadaniach legatów papieskich<sup>35</sup>;

— Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* z dnia 15 sierpnia 1969 r. w sprawie duszpasterstwa wśród emigrantów<sup>36</sup>; uzupełnieniem tegoż Motu proprio jest instrukcja Kongregacji Biskupów z dnia 22 sierpnia 1969 r.<sup>37</sup>;

— Motu proprio *Matrimonia mixta* z dnia 31 marca 1970 r. w sprawie małżeństw mieszanych<sup>38</sup>;

— Motu proprio *Ingravescentem aetatem* z dnia 21 listopada 1970 r. w sprawie wieku kardynałów pełniących ważniejsze funkcje kościelne<sup>39</sup>;

— Motu proprio *Causas matrimoniales* z dnia 28 marca 1971 r. wprowadzające pewne zmiany w postępowaniu o nieważność małżeństwa<sup>40</sup>; analogicznym dokumentem wydanym dla Kościołów wschodnich jest Motu proprio *Cum matrimonialium* z dnia 8 września 1973 r.<sup>41</sup>; niektóre zmiany w postępowaniu o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego wprowadziła Kongregacja Sakramentów Instrukcją *Dispensationis matrimonii* z dnia 7 marca 1972 r.<sup>42</sup>; Najwyższy Trybunał Sygnatury

<sup>25</sup> Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

<sup>26</sup> AAS 60 (1968) 305—315.

<sup>27</sup> AAS 60 (1968) 374—377.

<sup>28</sup> AAS 60 (1968) 406—412.

<sup>29</sup> AAS 61 (1969) 334—340.

<sup>30</sup> AAS 60 (1968) 377—381.

<sup>31</sup> AAS 61 (1969) 149—153.

<sup>32</sup> AAS 62 (1970) 554—555.

<sup>33</sup> AAS 61 (1969) 226—227.

<sup>34</sup> AAS 61 (1969) 297—305.

<sup>35</sup> AAS 61 (1969) 473—484.

<sup>36</sup> AAS 61 (1969) 600—603.

<sup>37</sup> AAS 61 (1969) 614—643.

<sup>38</sup> AAS 62 (1970) 257—265.

<sup>39</sup> AAS 62 (1970) 810—813.

<sup>40</sup> AAS 63 (1971) 441—446.

<sup>41</sup> AAS 65 (1973) 577—581.

<sup>42</sup> AAS 64 (1972) 244—252.

Apostolskiej dnia 28 grudnia 1970 r. wydał *Litterae circulares* w sprawie nowych zasad sporządzania sprawozdań o stanie i działalności sądów kościelnych oraz *Normae pro Tribunalibus interdioecesanis vel regionalibus aut interregionalibus*<sup>43</sup>;

— Konstytucja Ap. *Divinae consortium naturae* z dnia 15 sierpnia 1971 r. o sakramencie bierzmowania<sup>44</sup>;

— Motu proprio *Ministeria quaedam* z dnia 15 sierpnia 1972 r. zmieniające dyscyplinę dotyczącą tonsury, święceń niższych i subdiakonatu<sup>45</sup>;

— Motu proprio *Ad pascendum* z dnia 15 sierpnia 1972 r. w sprawie święceń diakonatu<sup>46</sup>;

— Konstytucja Ap. *Sacram Unctionem infirmorum* z dnia 30 listopada 1972 r. o sakramencie namaszczenia chorych<sup>47</sup>;

— Motu proprio *Quo aptius* z dnia 27 lutego 1973 r. w sprawie przejęcia przez Papieski Sekretariat Stanu zadań dotąd spełnianych przez Kancelarię Papieską<sup>48</sup>;

— Motu proprio *Firma in traditione* z dnia 13 czerwca 1974 r. w sprawie uprawnień w zakresie stypendiów mszalnych<sup>49</sup>.

— Konstytucja Ap. *Constans Nobis studium* z dnia 11 lipca 1975 r. w sprawie utworzenia — w miejsce dwóch dotychczasowych Kongregacji: Sakramentów i do Spraw Kultu Bożego — Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego<sup>50</sup>.

Rozwój posoborowego prawa kościelnego należy śledzić przede wszystkim przez studiowanie organu urzędowego Stolicy Apostolskiej *Acta Apostolicae Sedis*. Teksty tego prawa publikuje także wiele zagranicznych czasopism kanonistycznych; w Polsce rolę prywatnego informatora w zakresie prawa posoborowego sprawuje głównie ks. Edward Szafrowski, publikując od roku 1968 *Posoborowe prawodawstwo Kościoła*; zawiera ono obok tekstu oryginalnego także prywatne tłumaczenie polskie.

## 15. Źródła nauk teologicznych

Nauka prawa kanonicznego ma wiele wspólnego z naukami teologicznymi, stąd rozważania prawnika-kanonisty wymagają niekiedy głębszego uzasadnienia teologicznego. Zachodzi wtedy konieczność korzystania nie tylko z prac teologów, ale i ze źródeł nauk teologicznych. Źródłami tymi będą przede wszystkim *Pismo Święte* i kodeksy doktrynalnych wypowiedzi Kościoła.

### A. Pismo Święte

*Pismo Święte* zawiera i wyraża prawdy przez Boga objawione, spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, mające na celu skierowanie człowieka ku zbawieniu. *Pismo Święte* łącznie z Świętą Tradycją stanowi depozyt słowa bożego powierzony Kościołowi. Hagiografowie przekazując na piśmie prawdy objawione używali własnych zdolności i sił. Dlatego chcąc odczytać myśl *Pisma Świętego* należy zwrócić uwagę między innymi na rodzaj literacki danej księgi. Inaczej bowiem hagiograf wyrażał prawdę w księgach historycznych, a inaczej np. w księgach prorockich czy poetyckich. Czytający księgi natchnione musi odszukiwać sens, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wy-

<sup>43</sup> AAS 63 (1971) 480—486, 486—492.

<sup>44</sup> AAS 63 (1971) 657—664.

<sup>45</sup> AAS 64 (1972) 529—534.

<sup>46</sup> AAS 64 (1972) 534—540.

<sup>47</sup> AAS 65 (1973) 5—9.

<sup>48</sup> AAS 65 (1973) 113—116.

<sup>49</sup> AAS 66 (1974) 308—311.

<sup>50</sup> AAS 67 (1975) 417—420.

razić i rzeczywiście wyraził przy pomocy danego rodzaju literackiego, będącego w owym czasie w użyciu. Należy przy tym zwrócić uwagę na zwyczaje, sposoby myślenia, mówienia i opowiadania przyjęte w czasach hagiografa<sup>1</sup>.

*Pismo Święte* obejmuje 73 księgi: 46 ksiąg Starego Testamentu i 27 ksiąg Nowego Testamentu. Między księgami Starego i Nowego Testamentu istnieje ścisła łączność. W księgach Starego Testamentu zarysowany jest plan zbawienia; zakładał on przygotowanie, zapowiedzenie oraz przedstawienie za pomocą obrazów typicznych przyjścia Odkupiciela. Księgi Starego Testamentu udostępniają wszystkim znajomość Boga sprawiedliwego i miłosiernego. W księgach tych, obok szczegółów drugorzędnych, doczesnych i niedoskonałych, znajdujemy zagadnienia religijne zawsze żywe i aktualne. Prawdy zawarte w księgach Starego Testamentu uzyskują i ujawniają swój pełny sens w księgach Nowego Testamentu.

Na czele ksiąg Starego Testamentu znajduje się *Pięcioksiąg Mojżesza*, na który składają się: *Księga Rodzaju* (Rdz)<sup>2</sup>, *Księga Wyjścia* (Wj), *Księga Kapłańska* (Kpł), *Księga Liczb* (Lb), oraz *Księga Powtórzonego Prawa* (Pwt). Ponadto do oficjalnego zbioru ksiąg Starego Testamentu, przyjętego przez Kościół, należą: *Księga Jozuego* (Joz), *Księga Sędziów* (Sdz), *Księga Rut* (Rt), *Pierwsza Księga Samuela* (1 Sm), *Druga Księga Samuela* (2 Sm), *Pierwsza Księga Królewska* (1 Krł), *Druga Księga Królewska* (2 Krł), *Pierwsza Księga Kronik* (1 Krn), *Druga Księga Kronik* (2 Krn), *Księga Ezdrasza* (Ezd), *Księga Nehemiasza* (Ne), *Księga Tobiasza* (Tb), *Księga Judyty* (Jdt), *Księga Estery* (Est), *Pierwsza Księga Machabejska* (1 Mch), *Druga Księga Machabejska* (2 Mch), *Księga Joba* (Job), *Księga Psalmów* (Ps), *Księga Przysłów* (Prz), *Księga Koheleta* czyli *Eklezjastesa* (Koh), *Pieśń nad Pieśniami* (Pnp), *Księga Mądrości* (Mdr), *Mądrość Syracha* czyli *Eklezjastyka* (Syr), *Księga Izajasza* (Iz), *Księga Jeremiasza* (Jr), *Lamentacje Jeremiasza* (Lm), *Księga Barucha* (Ba), *Księga Amosa* (Am), *Księga Abdiasza* (Ab), *Księga Jonasza* (Jon), *Księga Micheasza* (Mi), *Księga Nahuma* (Na), *Księga Habakuka* (Ha), *Księga Sofoniasza* (So), *Księga Aggeusza* (Ag), *Księga Zachariasza* (Za) oraz *Księga Malachiasza* (Ml).

Wśród ksiąg Nowego Testamentu, jak również wśród wszystkich pism biblijnych, miejsce najwybitniejsze zajmują cztery Ewangelie: *Ewangelia według Sw. Mateusza* (Mt), *Ewangelia według Sw. Marka* (Mk), *Ewangelia według Sw. Łukasza* (Łk) oraz *Ewangelia według Sw. Jana* (J). Są one głównym świadectwem życia i nauki Chrystusa Zbawiciela. Kanon Nowego Testamentu, oprócz czterech Ewangelii, zawiera także *Dzieje Apostolskie* (Dz), 14 Listów Sw. Pawła: *List do Rzymian* (Rz), *Pierwszy List do Koryntian* (1 Kor), *Drugi List do Koryntian* (2 Kor), *List do Galatów* (Ga), *List do Efezjan* (Ef), *List do Filipian* (Flp), *List do Kolosan* (Kol), *Pierwszy List do Tesaloniczan* (1 Tes), *Drugi List do Tesaloniczan* (2 Tes), *Pierwszy List do Tymoteusza* (1 Tm), *Drugi List do Tymoteusza* (2 Tm), *List do Tytusa* (Tt), *List do Filemona* (Flm) i *List do Hebrajczyków* (Hbr), następnie 7 Listów Powszechnych: *List Sw. Jakuba Apostoła* (Jk), *Pierwszy List Sw. Piotra Apostoła* (1 P), *Drugi List Sw. Piotra Apostoła* (2 P), *Pierwszy List Sw. Jana Apostoła* (1 J), *Drugi List Sw.*

<sup>1</sup> Zob. Sobór Watykański II: Konst. dogm. *Dei verbum* o Objawieniu Bożym; J. Stępień: *Interpretacja Pisma Św. W: Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. I. Poznań 1959, kol. 477—491; Wstęp ogólny do Pisma Świętego. Pod red. J. Homerskiego. Poznań-Warszawa 1973; Wstęp do Starego Testamentu. Pod red. S. Łacha. Poznań-Warszawa 1973; Wstęp do Nowego Testamentu. Pod red. F. Gryglewicz a. Poznań-Warszawa 1969.

<sup>2</sup> W nawiasach podany jest skrót na oznaczenie danej księgi, powszechnie używany przy cytowaniu.

*Jana Apostoła* (2 J), *Trzeci List Sw. Jana Apostoła* (3 J) i *List Sw. Judy Apostoła* (Jud), wreszcie *Apokalipsę Sw. Jana* (Ap)<sup>3</sup>.

Wydań *Pisma Sw.* jest bardzo wiele. Na szczególną uwagę zasługuje tzw. Biblia Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracowana przez zespół biblistów polskich<sup>4</sup>. Orientację w treści *Pisma Świętego* ułatwiają, poza komentarzami biblistów, tzw. konkordancje oraz encyklopedie skryptyrystyczne.

### B. Kodeksy doktrynalnych wypowiedzi Kościoła

Interpretacji źródeł objawienia — *Pisma Świętego* i Tradycji Kościoła — należy niekiedy szukać w oficjalnych orzeczeniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Urząd ten w sposób prosty, jasny i jednoznaczny interpretuje to, co w źródłach objawienia zawiera się nieraz w sposób ukryty i niejasny.

Pewność teologiczna nauki głoszonej przez Urząd Nauczycielski Kościoła może mieć różne stopnie. Do określenia stopnia pewności teologicznej teologowie używają wyrażeń: dogmat, zdanie nieomylnie pewne, zdanie teologicznie pewne, zdanie teologicznie prawdopodobne. Ponadto zdanie prawdziwe w teologii bywa określane: zdanie bliskie wiary, zdanie będące nauką katolicką, zdanie ogólnie przyjmowane. A więc nie wszystkie twierdzenia teologiczne muszą być dogmatami wiary. Dogmatem wiary jest twierdzenie rzeczywiście przez Boga objawione i przez Kościół określone jako objawione nieomylnie. Urząd Nauczycielski Kościoła uznaje też niekiedy niektóre wypowiedzi jako niezgodne z prawowiernością<sup>5</sup>.

Spśród kodeksów doktrynalnych wypowiedzi Kościoła należy wymienić następujące: H. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>6</sup>; F. Cavallera: *Thesaurus doctrinae catholicae*<sup>7</sup>; J.M. Szymusiak, S. Głowa: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*<sup>8</sup>.

## 16. Źródła poznania prawa katolickich Kościołów wschodnich

Katolickie Kościoły wschodnie to zorganizowane zreszenia katolików Wschodu, posiadające własną hierarchię, pozostające pod najwyższą władzą duszpasterską Biskupa Rzymskiego, które jednak nie należą do obrządku łacińskiego, lecz do któregoś z obrządków wschodnich, różniących się liturgią, karnością kościelną i spuścizną duchową. Wylicza się w zasadzie pięć starożytnych obrządków wschodnich: aleksandryjski, antiocheński, bizantyński (konstantynopolski), chaldejski i ormiań-

<sup>3</sup> Wszystkie księgi *Pisma Świętego* są podzielone na rozdziały i wiersze, stąd np. cytat: Mt 28, 18 oznacza, że chodzi o Ewangelię według Sw. Mateusza — rozdział 28, wiersz 18.

<sup>4</sup> Poznań-Warszawa 1971<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Zob. I. Różycki: *Dogmatyka*. T. I. Księga I. Metodologia teologii dogmatycznej. Kraków 1947 n. 273—308.

<sup>6</sup> Friburgi Brisgoviae 1967<sup>31</sup> (nowy układ począwszy od wydania 32 z 1963 r.).

<sup>7</sup> Paris 1936<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Poznań-Warszawa-Lublin 1964. — Ponadto przydatne mogą okazać się przy rozważaniu zagadnień teologicznych: M. J. Rouét de Journal: *Enchiridion patristicum*. Friburgi Br. 1965<sup>23</sup>; M. J. Rouét de Journal, J. Dutilleul: *Enchiridion asceticum*. Loci SS. Patrum et Scriptorum Ecclesiasticorum ad ascetism spectantes. Barcinonae-Friburgi Br.-Romae 1958<sup>5</sup>; *Enchiridion biblicum*. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia. Neapoli 1961<sup>4</sup>; P. Radó: *Enchiridion liturgicum complectens theologiam sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*. T. I—II. Romae 1966<sup>2</sup>; *Enchiridion clericorum*. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis. Romae 1938; C. Kirch, L. Ueding: *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*. Barcinonae 1965<sup>9</sup>.



ski<sup>1</sup>. Wszystkie obrządkowe istniejące w Kościele posiadają jednakową godność. Różnorodność pod względem obrządkowym nie tylko nie przynosi szkody jedności Kościoła, ale ją uwydatnia. Partykularne Kościoły Wschodu posiadają wielkie zasługi wobec Kościoła powszechnego; są one żywymi świadkami tradycji pochodzącej od Apostołów, która jest dziedzictwem całego Kościoła Chrystusowego. Dlatego obrządkowe wschodnie zawsze doznawały opieki ze strony Stolicy Apostolskiej<sup>2</sup>.

Kościoły wschodnie rządzą się własnym prawem. Od dawna bowiem wytworzyła się zasada, że konstytucje papieskie wiążą katolików obrządków wschodnich tylko wtedy, gdy dotyczą dogmatów wiary, gdy jest o tym wyraźna wzmianka, albo gdy postanowienia z natury rzeczy ich dotyczą<sup>3</sup>. Zasada ta została uznana w kanonie 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. W dziedzinie prawodawstwa Kościoły wschodnie nawiązały do dawnych zbiorów prawnych chrześcijańskiego Wschodu.

Kościoły wschodnie od dłuższego czasu, podobnie jak Kościół łaciński, odczuwały potrzebę przeprowadzenia kodyfikacji prawa kościelnego. Już przy okazji zwołania Soboru Watykańskiego I biskupi obrządków wschodnich wysuwali postulat zunifikowania tego prawa. Tego rodzaju postulaty wysuwano również po ukazaniu się *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Prace nad kodyfikacją wschodniego prawa kościelnego rozpoczęły się za pontyfikatu Piusa XI. W 1929 r. została powołana specjalna Komisja Kardynałów (*Commissio Cardinalitia pro studiis praeparatoriis Codificationis Orientalis*), której zadaniem był przeprowadzenie studiów nad stanem prawnym w poszczególnych Kościołach wschodnich, przygotowanie projektów nowego prawa tych Kościołów i rozesłanie ich ordynariuszom wschodnim celem zaopiniowania, wreszcie wydanie drukiem źródeł prawnych Kościołów wschodnich<sup>4</sup>. Na czele Komisji stanął Piotr Gasparri. Dnia 17 lipca 1935 r., po przeprowadzeniu prac wstępnych, Pius XI powołał nową Komisję Kodyfikacyjną (*Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis*), na której czele stanął kardynał Alojzy Sincero, z czasem zaś kardynał Grzegorz Piotr Agagianin, patriarcha ormiański. Zadaniem Komisji było zbadanie uwag dotyczących projektów kodyfikacyjnych nadesłanych przez ordynariuszów wschodnich oraz kierowanie redakcją powstającego kodeksu. Pomocą Komisji służyło kilkunastu konsultorów należących do różnych obrządków<sup>5</sup>.

Pełnej kodyfikacji wschodniego prawa kanonicznego dotąd nie przeprowadzono. W wyniku prac wspomnianych Komisji Kodyfikacyjnych opracowane zostały, a następnie promulgowane ważniejsze działy prawa. W 1949 r. weszło w życie nowe prawo małżeńskie (*De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*)<sup>6</sup>. Od 1951 r. zaczęło obowiązywać skodyfikowane prawo procesowe (*De Iudiciis pro Ecclesia Orientali*)<sup>7</sup>, w roku zaś następnym zaczęło korzystać z nowego prawa zakonnego (*De religiosis*), prawa majątkowego (*De bonis Ecclesiae temporalibus*)

<sup>1</sup> Zob. De verborum significatione, kan. 303 § 1. AAS 44 (1952) 144; A. Petrani: De variis ritibus catholicis ac de suprema eos moderandi auctoritate. *Apollinaris* 11 (1938) 502—514.

<sup>2</sup> Leon XIII: List Ap. *Orientalium dignitas*, 30 XI 1894. W: Acta Leonis XIII. Vol. XIV, s. 201—202; Pius XI: Konst. *Romani Pontifices*, 21 XII 1923. AAS 16 (1924) 257; A. Petrani: An adsit ritus praestantior. *Apollinaris* 6 (1933) 74—82; P. Pałka: Stosunek Kościoła do obrządków wschodnich. *Ateneum Kapłańskie* 73 (1969) 175—184; B. Przybylski: Kościoły wschodnie w Kościele powszechnym. *Ateneum Kapłańskie* 73 (1969) 205—212.

<sup>3</sup> Zob. Benedykt XIV: Enc. *Allatae sunt*, 26 VII 1755. W: *Codicis Iuris Canonici fontes*. Vol. II, n. 434, § 44.

<sup>4</sup> AAS 21 (1929) 669.

<sup>5</sup> AAS 27 (1935) 306.

<sup>6</sup> Pius XII: Motu proprio *Crebrae allatae sunt*, 22 II 1949. AAS 41 (1949) 89—117.

<sup>7</sup> Pius XII: Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, 6 I 1950. AAS 42 (1950) 5—120.

oraz z kanonów zawierających ustalenia znaczeń niektórych terminów prawnych (*De verborum significatione*)<sup>8</sup>.

Sobór Watykański II katolickim Kościołom wschodnim poświęcił Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, ogłoszony 21 listopada 1964 r. W Dekrecie tym została podkreślona godność wszystkich obrządków, konieczność zachowania duchowej spuścizny Kościołów wschodnich, ukazana pozycja patriarchów wschodnich; poruszone też zostały niektóre zagadnienia dotyczące szafarstwa sakramentów św., kultu religijnego oraz sposobu obcowania z braćmi Kościołów odłączonych<sup>9</sup>.

W wyniku szeroko zakrojonych prac kodyfikacyjnych po Soborze Watykańskim II Kościoły wschodnie, podobnie jak i Kościół łaciński, otrzymają nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Promulgowane przez Piusa XII działy prawa wschodniego z pewnością ulegną reformie, choćby ze względu na konieczność dostosowania tego prawa do postanowień ostatniego Soboru i wielu posoborowych aktów prawnych Stolicy Apostolskiej<sup>10</sup>.

## 17. Zbiory prawa rzymskiego i germańskiego

### A. Zbiory prawa rzymskiego

#### a. Uwagi ogólne

Duże znaczenie dla rozwoju prawa kanonicznego, jak zresztą dla rozwoju prawa w ogóle, miało ustawodawstwo rzymskie, zwłaszcza cesarzy rzymskich Teodozjusz II (408—450) i Justyniana I (527—565). Pod wpływem promieniującego dzięki swej doskonałości prawa rzymskiego pozostawała nie tylko nauka prawa kanonicznego, ale także ustawodawstwo kościelne. Wiemy, że papież Grzegorz I Wielki (590—604) korzystał z kodyfikacji justyniańskiej; często powoływał się na prawo

<sup>8</sup> Pius XII: *Motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, 22 II 1952. AAS 44 (1952) 65—150.

<sup>9</sup> AAS 57 (1965) 76—89.

<sup>10</sup> Z prawem katolickich Kościołów wschodnich zapoznają nas m. in.: A. Cousa: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. Vol. I—III. Romae 1948—1950. — F. Galtier: *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale*. Beyrouth 1950; tenże: *La procédure judiciaire en droit oriental*. Beyrouth 1954. J. Kwolek: *Różnice między prawem małżeńskim Kościoła wschodniego a Kodeksem Prawa Kanonicznego*. *Polonia Sacra* 10 (1958) nr 1, 253—274. — P. Pałka: *Nowe prawo małżeńskie w katolickim Kościele wschodnim*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 2 (1955) 193—221; tenże: *Powinowactwo jako przeszkoda małżeńska w katolickim Kościele wschodnim*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1956) z. 1, s. 231—256; tenże: *Nowa kodyfikacja prawa dla Kościoła wschodniego*. *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1960) nr 4, s. 85—92; tenże: *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie katolickiego Kościoła wschodniego*. W: *Pastori et Magistro*. Praca zbiorowa. Lublin 1966 s. 267—290; tenże: *Dekret soborowy o katolickich Kościołach wschodnich*. *Zeszyty Naukowe KUL* 9 (1966) nr 3, s. 63—71. — E. Przekop: *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*. *Prawo Kanoniczne* 14 (1971) nr 3—4, s. 33—68; tenże: *Patriarchowie wschodni w świetle dekretu Soboru Watykańskiego II De Ecclesiis Orientalibus catholicis*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (1971) z. 5, s. 109—142; tenże: *Natura i charakterystyczne cechy jurysdykcji patriarchalnej w świetle nowego prawa dla katolickich Kościołów wschodnich*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20 (1973) z. 5, s. 81—99; tenże: *Władza patriarchy względem duchowieństwa według aktualnie obowiązującego prawa kanonicznego dla Kościołów wschodnich katolickich*. *Prawo Kanoniczne* 18 (1975) nr 1—2, s. 147—182. — C. Pujol: *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*. Romae 1957; tenże: *Decretum Concilii Vaticani II Orientalium Ecclesiarum*. *Textus et commentarium*. Romae 1970. — M. Rizzi: *De personis iuxta novum ius orientale*. *Apollinaris* 31 (1958) 89—101; — M. Wojnar: *The Code of oriental Canon Law De ritibus orientalibus and De personis*. *The Jurist* 19 (1959) 212—245, 277—299, 413—464.

państwowe, aby przez to uzasadnić instytucje prawa kościelnego i wzmocnić ustawy kościelne<sup>1</sup>. Na prawo rzymskie dotyczące spraw kościelnych często powoływano się, gdyż wydawał je cesarz w porozumieniu z papieżem. Zbiory prawa kościelnego pełne są tekstów bezpośrednio lub pośrednio przejętych z prawa rzymskiego. Tak np. około połowy IX wieku pojawia się w Italii *Lex romana canonice compta* do użytku duchowieństwa. *Collectio Anselmo dedicata*, powstała w Italii pod koniec IX wieku, zawiera 238 *capitula* przejętych z prawa rzymskiego; autor zbioru uważa je za obowiązujące w Kościele<sup>2</sup>. Sporo przepisów prawa rzymskiego znajdujemy w *Dekrecie* Gracjana<sup>3</sup>. Z pomników ustawodawstwa rzymskiego wyławiano teksty, które bądź wiązały się z zagadnieniami kościelnymi, bądź nadawały się do wykorzystania w społeczności kościelnej. Np. przepisy zaczerpnięte z kodyfikacji justyniańskiej dostały się do *Dekretu* Gracjana, gdyż w oparciu o nie — jak twierdzi Adam Vetulani — chciano usprawnić kościelne postępowanie sądowe; poprzez wprowadzenie zasady pisemności, a tym samym umożliwienie apelowania do papieża, praktycznie wzmocniono jurysdykcyjny prymat papieża. Papież Lucjusz III (1181—1185) uznał prawo rzymskie za pomocnicze źródło prawa kanonicznego: *Quia vero, sicut humanae leges non dedignantur sacros canones imitari, ita et sacrorum statuta canonum priorum principum constitutionibus adiuvantur*<sup>4</sup>. Prawo rzymskie było jednak podporządkowane prawu kanonicznemu; obowiązywała zasada ustanowiona przez Innocentego III (1198—1216), że ustawy świeckie nie mogą regulować spraw kościelnych, jeżeli nie zostały aprobowane przez Kościół<sup>5</sup>. Faktem jednak jest, że z prawa rzymskiego korzystano aż do czasu wejścia w życie *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Głównymi zbiorami prawa rzymskiego są: *Codex Theodosianus* oraz zbiory, które weszły w skład kodyfikacji justyniańskiej.

#### b. *Codex Theodosianus*

Zbiór został ogłoszony w 438 r. przez cesarza wschodniorzymskiego Teodozjusza II. Znalazły się w nim konstytucje cesarskie wydane w okresie od Konstantyna Wielkiego (od r. 312) do Teodozjusza II. Z szesnastu ksiąg kodeksu aż dwanaście zostało poświęconych prawu publicznemu, pozostałe cztery — prawu prywatnemu. Zbiór dzieli się na księgi, tytuły, *leges* czyli poszczególne konstytucje i paragrafy<sup>6</sup>.

Kodeksem teodozjańskim musi zainteresować się każdy badacz dziejów pierwotnego Kościoła. W kodeksie tym bowiem znajdują się m.in. konstytucje dotyczące Kościoła, który po trzech wiekach prześladowań i ukrywania się zaczął oficjalnie zajmować miejsce w życiu publicznym. Ponadto na przykładzie tekstów ustaw cesarskich można obserwować wpływ zasad chrześcijańskich na kształtowanie się ówczesnego życia społecznego<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Zob. c. 7, C. II, q. 1; c. 2, C. IV, q. 4; c. 38, C. XI, q. 1; c. 2, C. XVI, q. 6.

<sup>2</sup> Zob. A. Van Hove: *Prolegomena...*, n. 218—219.

<sup>3</sup> Zob. c. 6—7, D. X; c. 4, C. XI, q. 3.

<sup>4</sup> C. 1, X, V, 32.

<sup>5</sup> C. 10, X, I, 2.

<sup>6</sup> Kodeks teodozjański zwykle się cytował według wzoru następującego: C.Th., 2, 3, 4, 5 (= symbol całości, księga, tytuł, *lex*, paragraf; paragraf pierwszy bywa oznaczony jako „Dr.” = *principium*).

<sup>7</sup> Kodeks teodozjański wydali: Th. Mommsen i P. M. Meyer: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosium pertinentes*. T. I—II. Berolini 1905 (przedruku dokonano w 1954 r.); P. Krüger: *Codex Theodosianus*. Fasc. I—II (księga I—VIII). Berlin 1923—1926.

c. *Corpus iuris civilis*

Miano *Corpus iuris civilis* nadano w średniowieczu całości ustawodawstwa cesarza Justyniana. Na ustawodawstwo to złożyły się: *Kodeks*, *Digesta*, *Instytucje* i *Nowele*.

*Kodeks* był pierwszym zbiorem, od którego Justynian rozpoczął porządkować stan prawny. Ogłoszony został w 529 r. (*Codex vetus*). Jednakże po kilku latach obowiązywania został całkowicie przeredagowany. Promulgacją *Kodeksu* w tej drugiej wersji (*Codex repetitae praelectionis*) miała miejsce w 534 r. *Kodeks* zawierał obowiązujące konstytucje cesarskie. Podzielony został na dwanaście ksiąg<sup>8</sup>.

*Instytucje* Justyniana zostały ogłoszone w 533 r. Stanowią one rodzaj podręcznika obowiązujących prawa rzymskiego, wzorowanego na dziele Gaiusa<sup>9</sup>.

*Digesta seu Pandectae* zostały ogłoszone także w 533 r. Zawarte w nich są w sposób usystematyzowany wyjątki z pism prawników rzymskich. Podzielone zostały na 50 ksiąg, które z kolei dzielą się na tytuły<sup>10</sup>.

*Nowele* (*Novellae constitutiones*) zawierają konstytucje wydane przez Justyniana po ogłoszeniu *Kodeksu*. Istnieją w kilku redakcjach<sup>11</sup>. *Nowele* stanowiły zbiór prywatny<sup>12</sup>.

B. Zbiory prawa germańskiego

Państwa germańskie powstały na gruzach państwa rzymskiego. W wyniku najazdów szczepów germańskich na państwo rzymskie, określanych w historii mianem wędrowki ludów, nastąpiło osiedlenie się Wizygotów, Ostrogotów, Wandalów, Burgundów, Longobardów i Franków. Z czasem państwo frankijskie, jako najsilniejsze, dokonało podboju większości pozostałych państw germańskich. Frankowie, którzy objęli tereny dzisiejszej Francji, Belgii, Holandii, Luksemburga, Niemiec po Łabę i Soławę, Szwajcarii oraz Italii północnej i środkowej, bardzo czynnie zaangażowali się w sprawy Kościoła i chrześcijaństwa; przesadzili oni o ugruntowaniu się chrześcijaństwa wśród wszystkich szczepów germańskich. Państwo frankijskie uległo formalnemu rozbięciu w wyniku traktatu zawartego między trzema wnukami

<sup>8</sup> Kodeks Justyniana przy cytowaniu zwykle się oznacza literą C. (lub C. J.) oraz cyframi, które kolejno wskazują na księgę, tytuł, fragment i paragraf (skrót „pr.” oznacza pierwszy paragraf).

<sup>9</sup> Instytucje zwykle się cytowało przez podanie symbolu: I. (albo I. J, bądź Inst. Just.) oraz odpowiednich cyfr; cyfry oznaczają kolejno: księgę, tytuł i paragraf (skrót „pr.” zawsze oznacza paragraf pierwszy).

<sup>10</sup> *Digesta* przy cytowaniu oznacza się symbolem D. (lub Dig.); kolejne cyfry oznaczają: księgę, tytuł, fragment (*lex*) i paragraf.

<sup>11</sup> Przykład cytowania: Nov. 6, 1, 9; cyfry oznaczają kolejno: numer noweli, rozdział (*caput*) oraz ewent. paragraf i słowo końcowe (*epilogus*).

<sup>12</sup> *Corpus iuris civilis* było wielokrotnie publikowane (ostatnio: Berolini 1954—1959). Vol. I. *Institutiones*. *Digesta* — opracowali P. Krüger i Th. Mommsen. Vol. II: *Codex Iustinianus* — oprac. P. Krüger. Vol. III: *Novellae* — oprac. G. Schoell i G. Kroll. — Zob. V. Arangio-Ruiz: *Istituzioni di diritto romano*. Napoli 1957<sup>13</sup>; tenże: *Storia del diritto romano*. Napoli 1966<sup>7</sup>; H. Heumann, E. Seckel: *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*. Graz 1958<sup>10</sup>; K. Kolańczyk: *Prawo rzymskie*. Warszawa 1973; Th. Mommsen: *Römisches Strafrecht*. Graz 1955; W. Osuchowski: *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*. Warszawa 1971<sup>4</sup>; R. Taubenschlag, H. Kupiszewski: *Rzymskie prawo prywatne*. Warszawa 1969<sup>2</sup>; A. Wiliński: *Das römische Recht. Geschichte und Grundbegriffe des Privatrechts mit einem Anhang über Strafrecht und Strafprozess*. Leipzig 1966; H. Insadowski: *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*. Lublin 1935; J. Wisłocki: *Prawo rzymskie w Polsce*. Kraków 1945; V. De Reina: *La influencia romana en el Derecho canónico como cuestión metodológica*. *Ius Canonicum* 9 (1969) 179—220.

Karola Wielkiego w 843 r. w Verdun. Dało to początek samodzielnym monarchiom francuskiej i niemieckiej; Italia, która przypadła w udziale Lotariuszowi, wkrótce uległa feudalnemu rozdrobieniu.

W państwach germańskich i w monarchii frankijskiej pozwolono ludności autochtonicznej posługiwać się własnym prawem. Ponieważ ludność rzymska na podbitych terenach państwa zachodniorzymskiego jeszcze nie posiadała kodyfikacji justyniańskiej, dlatego sporządzono dla niej tzw. *Leges Romanae Barbarorum*, zawierające prymitywnie ujęte przepisy prawa rzymskiego. Złożyły się na nie: *Lex Romana Burgundiorum* — wydana przez króla Burgundów Gundobada (491—516), *Lex Romana Visigothorum* — wydana w 506 r. przez króla Wizygotów Alaryka (stał później nazwa zbioru: *Breviarium Alarici*), oraz *Edictum Theodorici* — wydane na początku VI wieku przez króla Ostrogotów Teodoryka Wielkiego.

W monarchii frankijskiej powstają też spisy zwyczajowego prawa germańskiego, tzw. *Leges Barbarorum*. Powstawały one w różnych czasach. Dyskutuje się, czy powstały one z inicjatywy królewskiej, czy były zbiorami prywatnymi. Do najstarszych tego typu ustaw należy *Lex Salica Francorum*, której pierwsza redakcja pochodzi z początku VI wieku; *Lex Salica emendata* powstała później.

Źródłami prawa w monarchii frankijskiej były też edykty i kapitularze królewskie, o których już wyżej wspomniano.

Z późniejszych spisów germańskiego prawa zwyczajowego należy wymienić *Speculum Saxonum*, powstałe w zagubionej wersji łacińskiej około 1220 r. Wersja niemiecka tego zbioru (*Sachsenspiegel*) ukazała się nieco później, jeszcze za życia autora; w nowej redakcji ukazała się około 1270 r. Zbiór ten odegrał większą rolę w Niemczech. Znany był też w Polsce jako *Zwierciadło Saskie*; na mocy przywilejów lokacyjnych czerpano z niego prawo niemieckie<sup>13</sup>.

Gdy chodzi o wpływ prawa germańskiego na prawo kanoniczne, to był on daleko mniejszy niż prawa rzymskiego. Instytucje prawa germańskiego nie dorównywały instytucjom prawa rzymskiego. Mimo to pewne oddziaływanie było, zwłaszcza zanim nie nastąpiła pełniejsza recepcja prawa rzymskiego. Oddziaływanie to dotyczyło przede wszystkim prawa procesowego i karnego (np. świadkowie *septimae manus*, *purgatio canonica*). Kościół nigdy nie dokonał oficjalnie recepcji prawa germańskiego. W średniowiecznych zbiorach prawa kanonicznego znajdowały się zazwyczaj tylko kapitularze królów frankijskich oraz przywileje udzielone Kościołowi. Gracjan, przytaczając niekiedy w swym *Dekrecie* teksty kapitularzy, nie wspomina, aby prawo germańskie stanowiło w Kościele prawo posiłkowe, jak prawo rzymskie. Znaczny natomiast był wpływ tak doktryny chrześcijańskiej jak i prawa kanonicznego na prawo ludów germańskich<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Źródła dotyczące historii państw germańskich i państwa frankijskiego znajdują się przede wszystkim w pomnikowym wydawnictwie *Monumenta Germaniae Historica*, rozpoczętym w 1826 r., kontynuowanym do tej pory. Znajdują się tam dzieła: *Auctores antiquissimi*, *Capitularia*, *Concilia*, *Constitutiones*, *Diplomata*, *Epistolae*, *Epistolae selectae*, *Leges*, *Libelli de lite*, *Necrologia*, *Poetae*, *Scriptores*, *Scriptores rerum Germanicarum*, *Scriptores rerum Germanicarum — nova series*, *Scriptores rerum Langobardicarum*, *Scriptores rerum Merovingicarum*. — Zob. I. Jaworski: *Zarys powszechnej historii państwa i prawa*, Warszawa 1966<sup>3</sup>; K. Koranyi: *Powszechna historia państwa i prawa*, T. II/1, Warszawa 1963; M. Szaniński: *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1973.

<sup>14</sup> Zob. I. Holnsteiner, *Relatio iuris canonici ad leges Barbarorum Germanorum*, W: *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, Vol. II, Romae 1935 s. 271 — 280; H. Leclercq: *Lois des Barbares*, W: *DACL IX*, 1947—2186; G. Schubert: *Der Einfluss des kirchlichen Rechts auf das weltliche Strafrecht der Frankenzeit*, Münster 1937; A. Schulze: *Der Einfluss der kirchlichen Ideen und des römischen Rechtes auf die germanische Hausgemeinschaft*, W: *Atti del Congresso Internazio-*

## II. ŹRÓDŁA POZNANIA POLSKIEGO PRAWA KOŚCIELNEGO

Ustawodawstwo Kościoła powszechnego pozostawia wiele miejsca inicjatywie ustawodawstwa partykularnego poszczególnych Kościołów lokalnych. Ustawodawstwo partykularne może być wykorzystane do zabezpieczenia lokalnych tradycji, realizowania własnych potrzeb oraz dostosowania się do aktualnych warunków — z tym jednak zastrzeżeniem, że Kościół lokalny ma być uformowany na wzór Kościoła powszechnego i że winien on w sposób doskonały reprezentować Kościół powszechny. Natężenie ustawodawstwa partykularnego w Kościele zawsze było uzależnione z jednej strony od działalności papieży i soborów powszechnych, z drugiej zaś od przedsiębiorczości arcybiskupów i biskupów diecezjalnych oraz od ogólnych warunków, w jakich dany Kościół lokalny znajdował się.

Studia nad historią partykularnego ustawodawstwa kościelnego dają wiele korzyści. Ukazują one nie tylko włączenie się Kościoła lokalnego w prace duszpasterskie wynikające z misji prowadzonej przez Kościół powszechny, ale i wkład Kościoła lokalnego w dzieło integracji danego kraju i konsolidacji narodowej oraz w rozwój kultury ogólnonarodowej. Dlatego zanim zostaną ukazane źródła poznania prawa partykularnego aktualnie obowiązującego w Kościele polskim, zapoznamy się z ogólnym zarysem historii źródeł polskiego prawa kościelnego.

### 1. Statuty legatów papieskich

Legatami papieskimi są osoby, którym papież zleca funkcję reprezentowania go na sposób stały w różnych krajach lub regionach. Sprawują oni poselstwo bądź przy samych Kościołach partykularnych, bądź przy Kościołach partykularnych i jednocześnie przy rządach danego państwa. W pierwszym przypadku nazywają się delegatami apostolskimi, w drugim zaś — utrzymując stosunki dyplomatyczne — nuncjuszami, pronuncjuszami lub internuncjuszami. Zasadnicza funkcja legata papieskiego polega na umacnianiu i czynieniu coraz bardziej skutecznymi więzów łączących Stolicę Apostolską z Kościołami lokalnymi. Ponadto do założeń działalności legata papieskiego należy szczególna troska o dobro duchowe, moralne i ekonomiczne całej rodziny ludzkiej poprzez popieranie spraw pokoju, postępu i zgodnej współpracy narodów. Dzisiaj sprawę legatów papieskich szczegółowo reguluje Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* Pawła VI z dnia 24 czerwca 1969 r.

Rozkwit legacji papieskiej pozostaje w ścisłym związku ze wzrostem władzy papieskiej i roli papieży na arenie międzynarodowej. Od czasów Leona IX (1049—1054) i Grzegorza VII (1073—1085) legaci papiescy coraz częściej są wysyłani do różnych krajów. W końcu przyjęło się to do tego stopnia, że Europa została podzielona na prowincje legackie. Legatami w zasadzie byli kardynałowie (*legati a latere*); często jednak zachodziła potrzeba powoływania ich spoza kolegium kardynalskiego (*legati missi*). Zakres uprawnień legatów był szeroki; między innymi mogli wydawać statuty dla Kościołów lokalnych<sup>1</sup>.

Legaci papiescy pojawili się w Polsce pod koniec XII wieku. Wiadomo, że legat Piotr z Kapui w 1197 r. pozostawił w Polsce nakaz zawierania małżeństw *in facie ecclesiae* oraz zachowania celibatu przez duchownych. Ożywioną działalność w Kościele polskim prowadzą legaci w ciągu XIII wieku. Zwoływali oni synody, które gromadziły zazwyczaj biskupów sąsiednich prowincji kościelnych. Na synodach tych

nale di diritto romano. Vol. I. Bologna 1934 s. 197—224; A. Van Hove: Prolegomena..., n. 234—257.

<sup>1</sup> Zob. c. 1—10, X, I, 30.

wydawali statuty, które stanowiły prawo partykularne odnośnych prowincji. Najodpowiedniejszym dla legatów miejscem odbywania tego rodzaju synodów w Polsce był Wrocław. Np. we Wrocławiu wydali statuty: legat Jakub z Leodium w 1248 r., legat Anzelm, biskup warmiński, w 1264 r., legat Gwido w 1267 r. Niektóre synody legackie dotyczące Kościoła polskiego odbywały się w kraju sąsiednim. Np. synod legata Filipa z Fermo odbył się w 1279 r. w Budzie, a synod legata Gentilisa w 1309 r. w Preszburgu (Bratysławie). Zdarzało się, że legat, nie mogąc osobiście przybyć na zwołany synod, przysyłał swego subdelegata. Tak uczynił np. legat Hugo St. Cher w latach 1252 i 1253. Legaci zapoznawali biskupów z przepisami prawa powszechnego, często dostosowywali je do warunków i potrzeb miejscowych; usiłowali przeprowadzić reformy kościelne, usuwali niewłaściwe zwyczaje, podnosili poziom duchowieństwa. Synody legackie zanikły w Polsce w początkach XIV wieku<sup>2</sup>.

Od połowy XVI wieku legaci papiescy jako nuncjusze rezydują w Polsce na sposób stały. Niejednokrotnie uczestniczą oni w synodach prowincjonalnych, wypowiadają się na temat uchwał tych synodów, jednakże sami nie mają już prawa wydawania ustaw partykularnych. Zachowane po nich akta urzędowe, przechowywane obecnie w Archiwum Watykańskim, są ważnym źródłem poznania sytuacji Kościoła w dawnej Polsce<sup>3</sup>.

## 2. Statuty synodów prowincjonalnych

Partykularne prawo Kościoła w dawnej Polsce kształtowało się przede wszystkim na synodach prowincjonalnych. Synody te wprowadzały w życie powszechne prawo kanoniczne, często dostosowując go do warunków polskich, formowały życie religijne, strzegły czystości wiary, walczyły z nadużyciami, podejmowały reformę różnych dziedzin życia kościelnego, zajmowały się kwestiami stosunku Kościoła do Państwa oraz wieloma kwestiami społecznymi. Dlatego statuty synodów prowincjonalnych stanowią dziś pierwszorzędne źródło do badań historycznych w szerokim zakresie.

Pierwsze synody w Polsce były powiązane z wicami państwowymi. Wicec był formą udziału społeczeństwa w zarządzie państwem. Można przypuszczać, że w tego

<sup>2</sup> O statutach synodów legackich w Polsce informują nas m. in.: W. Abraham: Statuta legata Gentilisa wydane dla Polski na synodzie w Preszburgu 10 listopada r. 1309. *Archiwum Komisji Prawniczej* 5 (1897) 1—36; tenże: Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła polskiego. Kraków 1917 (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, V). — P. David: Gilon de Toucy, cardinal évêque de Tusculum et sa légation en Pologne. W: *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, T. II. Kraków 1938 s. 117—138; tenże: Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne. *Galon de Paris et le droit canonique*. W: *La Pologne au VII-e Congrès International des Sciences Historiques*, Vol. I. Varsovie 1933 s. 99—113. — M. Gębarowicz: Walo, biskup Beauvais i Paryża i jego legacja w Polsce. *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie* 3 (1923) 68—71. — T. Silnicki: Z dziejów Kościoła w Polsce. Studia i szkice historyczne. Warszawa 1960 s. 295—320 (Kardynał legat Hugo St. Cher a Polska), 321—379 (Kardynał legat Gwido, jego synod wrocławski w roku 1267 i statuty tego synodu). — W. Wójcik: Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawodawstwa kościelnego. W: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, Cz. I. Lublin 1969 s. 446—448.

<sup>3</sup> Zob. V. Meysztowicz: *De Archivo Nuntiaturae Varsoviensis quod nunc in Archivo Secreto Vaticano servatur*, Vaticani 1944; P. Savio: *De actis Nuntiaturae Poloniae quae partem Archivi Secretariatus Status constituunt*, Vaticani 1947; W. Kwiatkowski: *Archiwum nuncjatury apostołskiej w Warszawie*, *Ateneum Kapłańskie* 49 (1948) 487—493.

rodzaju synodach brali udział panowie świeccy. Udział ten wyrażał pierwotne powiązanie czynnika państwowego z funkcjonowaniem słabego jeszcze polskiego życia kościelnego oraz gwarantował lepsze wejście w życie uchwał synodalnych. Na przełomie XII i XIII wieku obserwujemy oddzielenie się synodu od wiecu.

Synody prowincjonalne w Polsce odbywały się dość rzadko, mimo iż Sobór Lateński IV nakazywał odbywanie ich co roku<sup>1</sup>. Pewne ich ożywienie nastąpiło na początku wieku XIII, ale rychło musiały ustąpić miejsca często zwoływanym w tym czasie synodom legackim. Nie zawsze odbywały się one rytmicznie, lecz raczej w zależności od potrzeb i warunków.

Prawie przez cztery wieki — począwszy od 1000 r. — Kościół w Polsce pod względem organizacyjnym stanowił jedną prowincję gnieźnieńską, na czele której stał arcybiskup gnieźnieński. W 1375 r. powstała metropolia w Haliczu, przeniesiona w 1412 r. do Lwowa. Od tego czasu synody prowincji gnieźnieńskiej faktycznie miały charakter ogólnopolski, gdyż biskupi metropolii lwowskiej także brali w nich udział.

Było zwyczajem, że na synodzie prowincjonalnym ustosunkowywano się do statutów synodu poprzedniego. Najczęściej do statutów dawnych dodawano nowe albo je reformowano. Niekiedy dokonywano kodyfikacji prawa partykularnego. I tak na synodzie w Kaliszu w 1357 r., pod kierunkiem arcybiskupa Jarosława Bogorii Skotnickiego sporządzono zbiór prawa partykularnego, który przyjął nazwę *Synodyku Jarosława*. Na synodzie w tymże Kaliszu w 1420 r. ogłoszono urzędowy zbiór prawa arcybiskupa Mikołaja Trąby, sporządzony według porządku przyjętego w *Dekretatach*. Na synodzie łączycykim w 1523 r. ogłoszono nowy zbiór prawa arcybiskupa Jana Łaskiego. Na synodzie piotrkowskim w 1577 r. powołano komisję do opracowania nowej kodyfikacji kościelnego prawa partykularnego, która by uwzględniła uchwały Soboru Trydenckiego. Myśl synodu zrealizował, ubiegając powołaną komisję, biskup włocławski Stanisław Karnkowski; w 1579 r. ogłosił drukiem w Krakowie zbiór pt. *Constitutiones synodorum Metropolitanæ Ecclesie Gnesnensis Provincialium, tam vetustorum quam recentiorum*. Na synodzie piotrkowskim w 1607 r. został przyjęty dla całej prowincji sławny list pasterski do proboszczów (*Epistola pastoralis ad parochos*) opracowany przez Bernarda Maciejowskiego w 1601 r., jeszcze jako biskupa krakowskiego. Był to obszerny podręcznik prawno-duszpasterski, opracowany w oparciu o dekryty reformacyjne Soboru Trydenckiego i polskie prawo partykularne. W 1630 r. arcybiskup Jan Wężyk ogłosił drukiem w Krakowie pt. *Constitutiones Synodorum Metropolitanæ Eccl. Gnesnen. Provincialium*, opracowany przez komisję powołaną na synodzie piotrkowskim w 1621 r., a przyjęty na synodzie piotrkowskim w 1628 r.

Synod prowincjonalny odbyty w Warszawie w 1643 r. za prymasa Macieja Łubieńskiego był ostatnim w dawnej Polsce. Dopiero bez mała trzysta lat później odbył się synod plenarny w Częstochowie. Odbył się natomiast w 1720 r. w Zamościu synod prowincjonalny Kościoła wschodniego w Polsce, którego ustawodawstwo, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1724 r. i opublikowane w 1725 r., miało wielkie znaczenie w życiu diecezji unickich<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. 25, X, V, 1.

<sup>2</sup> Z wydawnictw źródłowych dotyczących statutów synodów prowincjonalnych Kościoła w Polsce należy wymienić: W. A b r a h a m: Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu Ossolineum nr 1627, z uwzględnieniem materiałów zebranych przez śp. B. Ulanowskiego. Kraków 1920 (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, VI); tenże: Statuta synodu prowincjonalnego w Kaliszu z r. 1420. Kraków 1888. — Z. C h o d y Ń s k i, E. L i k o w s k i: Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et dioecesarum Regni eiusdem ad



## 3. Statuty synodów diecezjalnych

Ustawodawstwo diecezjalne czyli biskupie w dawnej Polsce kształtowało się głównie na synodach diecezjalnych. Ogłaszanie przez biskupów swoich ustaw na synodach przy udziale duchowieństwa diecezjalnego było podyktowane przede wszystkim tym, że ułatwiało ich szybką dywulgację i wejście w życie.

Pierwsze ślady polskich synodów diecezjalnych pochodzą z drugiej połowy XIII wieku. O zwoływaniu ich wspomina statut legata Jakuba z Leodium z 1248 r. Wiemy na pewno, że biskup wrocławski Tomasz I zwołał synod diecezjalny w 1256 r.

Działalność synodów diecezjalnych początkowo wynikała z zalecenia Soboru Laterańskiego IV z 1215 r., aby biskupi raz w roku po zakończeniu synodu prowincjonalnego, który powinien odbywać się corocznie, zwoływali synod celem ogłoszenia na nim statutów prowincjonalnych<sup>1</sup>. Biskupom zwołującym synod nie tylko ten cel przyświecał. Dzięki synodom diecezjalnym duchowieństwo zapoznawało się z przepisami prawa ogólnokościelnego, nowymi zarządzeniami Stolicy Apostolskiej, dekretami soborowymi oraz zarządzeniami biskupa. Na synodach tych zajmowano się zagadnieniami duszpasterskimi i dyscypliny kościelnej, wskazywano na wykroczenia duchownych i wiernych, rozstrzygano spory, załatwiano petycje, omawiano rozłożenie świadectw z tytułu *subsidium charitativum*. Wielu biskupów starało się poprzez synod dostarczyć duchowieństwu szczegółowych zasad duszpasterzowania, czego wyrazem może być *Epistola pastoralis* biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego

summam collectae. T. I—III. Posnaniae 1869—1883. A. Z. Helcel: Zbiór statutów synodalnych polskich powszechnych w prowincji gnieźnieńskiej. *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* 1 (1856) 331—428. — U. Heyzmann: Statuta toti provinciae Gnesnensi valentia condita praeside Nicolao II Trąba archiepiscopo Gnesnensi in synodo provinciali Vieluno-Calissiensis a. 1420. *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* 4 (1875) 175—261. — R. Hube: Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gnesnensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae. Petropoli 1856. — J. Sawicki: Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty z lat 1407—1720. *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*. T. V. Warszawa 1950. — Statuty synodalne wielońskiego-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420. Z materiałów przysposobionych przez B. Ulanowskiego uzupełnili i wydali J. Fijałek i A. Vetulani. Kraków 1951. — Statuty synodalne Henryka Kietlicza. Opracował A. Vetulani, uwagami uzupełniła Z. Kozłowska-Budkowska. Kraków 1938 (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, VII). — Ponadto należy wspomnieć o synodykach w postaci starodruków: S. Karnkowskiego: *Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis tam vetustorum quam recentiorum*. Cracoviae 1579, Pragae 1590, oraz J. Węzyka: *Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis provincialium*. Cracoviae 1629, 1636, 1761.

Zob. F. Bujak: O wiecach w Polsce do końca wieku XIII ze szczególnym uwzględnieniem Wielkopolski. W: *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*. T. I. Kraków 1938 s. 45—80. — T. Gromnicki: Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostolskich w Polsce do r. 1357. Kraków 1885. — P. Kałwa: Rys historyczny prowincjonalnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej. W: *Księga pamiątkowa ku czci X. Biskupa M. L. Fulmana*. Lublin 1939. Cz. I, s. 126—155. — *Kościół w Polsce*. Praca zbiorowa pod red. J. Kłoczowskiego. T. I. Średniowiecze. Kraków 1968 s. 175—178. T. II. Wiek XV—XVIII. Kraków 1970 s. 792—794, 879—883. — S. Kutrzeba: *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*. T. II. Lwów-Warszawa-Kraków 1926 s. 99—121. — M. Morawski: Synod prowincjonalny prowincji gnieźnieńskiej w dawnej Polsce. Włocławek 1935. — S. Russocki: Średniowieczne synody prowincjonalne a zgromadzenie przedstanowe. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 17 (1965) z. 1, s. 39—74. — I. Subera: Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Warszawa 1971.

<sup>1</sup> C. 25, X, V, 1.

z 1601 r. Problematyka synodów była ściśle związana z życiem i potrzebami polskiej społeczności katolickiej. Dlatego statuty synodów diecezjalnych są ważnym źródłem poznania nie tylko stanu kościelno-prawnego, ale także i współczesnego życia społecznego.

Nie wszystkie statuty synodów diecezjalnych były oryginalnymi. Zdarzało się, że dokonywano recepcji uchwał synodów odbytych wcześniej w innych diecezjach. Przyjęte teksty uchwał innego synodu z zasady ulegały pewnym przeróbkom, poddyktowanym potrzebami lokalnymi<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Wydawaniem statutów synodów diecezjalnych na większą skalę zajął się J. Sawicki. Publikuje on *Concilia Poloniae. Zródła i studia krytyczne*. Dotąd ukazało się 10 tomów tej publikacji: T. I. Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r. Lublin 1961. — T. II. Synody diecezji wileńskiej i ich statuty. Warszawa 1948. — T. III. Synody diecezji łuckiej i ich statuty. Warszawa 1948. — T. IV. Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmińskiej z XV w. Lublin 1948. — T. V. Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty z lat 1407—1720. Warszawa 1950. — T. VI. Synody diecezji płockiej i ich statuty. Warszawa 1952. — T. VII. Synody diecezji poznańskiej i ich statuty. Poznań 1952. — T. VIII. Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty. Wrocław 1955. — T. IX. Synody diecezji chełmińskiej i ich statuty. Wrocław 1957. — T. X. Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty. Wrocław 1963.

Spośród wydawnictw dotyczących statutów synodów diecezjalnych w Polsce należy także wymienić: Acta et statuta synodi dioeceseanae Premisliensis quam A.D. 1902... habuit. Josephus Sebastianus Pelczar Episcopus Premisliensis Latinorum. Premisliae 1903. — Akta i statuta kongregacji synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego odbytego... 1903 r. w Przemyślu pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego ob. łac. Przemyśl 1908. — Akty kongregacji synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego pierwszego odbytego ... 1914 r. w Chyrowie pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego ob. łac. Przemyśl 1916. — Z. Chodyński: Acta synodi dioeceseanae Luceoriensis per Bernardum Maciejowski Episcopum Luceoriensem... anno Domini 1589 celebratae. Varsaviae 1875. — Z. Chodyński: Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae. Varsaviae 1890. — M. Fąka: Synod diecezjalny poznański z roku 1642. W: *Studia prawnohistoryczne*. Warszawa 1971 s. 143—263. — J. Fijałek: Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r. Kraków 1915 (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, III). — U. Heyzmann: Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi. Cracoviae 1875. — U. Heyzmann: Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis saeculo XV confecta. *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* 5 (1878). Supplementum. — F. Hipler: Constitutiones synodales Varmienses, Sambianses, Pomesanienses, Culmensis necnon provinciales Rigenses, Brunbergae 1899. — A. Mańkowski: Constitutiones synodales nec non ordinationes diceccsis Culmensis. Pars prior: a saec. XV usque ad XVII. Torunij 1929. — M. Montbach: Statuta synodalia dioeceseana sanctae ecclesiae Vratislaviensis (1279—1653). Vratislaviae 1855. — S. Morawski: Akta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564 odbytego. Lwów 1860. — J. Sawicki: Najdawniejsze statuty synodalne poznańskie z rękopisu BOZ 63. *Studia Źródłoznawcze* 1 (1957) 193—203. — M. Sipayło: Akta synodów różnowierczych w Polsce. T. I—II. Warszawa 1966—1972 (dotyczą lat 1550—1570). — Synod odbyty w Poznaniu ... roku 1561. *Archiwum Teologiczne* 2 (1837) 216—226, 359—368. — Synod diecezjalny poznański odbyty ... dnia 26 października 1564 r. *Archiwum Teologiczne* 1 (1836) 80—104. — Synod odbyty w Poznaniu dnia 15 kwietnia roku 1621. *Archiwum Teologiczne* 1 (1836) 505—512. — S. Szurek: Ustawy synodów lwowskich z lat 1564, 1593, 1641, 1765. Lwów 1931. — B. Ulanowski: Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich z XIV i XV stulecia. Kraków 1888. — B. Ulanowski: Analecta ad historiam iuris canonici in dioecesi Premisliensi. *Archiwum Komisji Historycznej* 5 (1889) 365—393 (statuty synodalne z lat 1415, 1511, 1519, 1525, 1529). — S. Zachorowski: Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436—1446). Kraków 1915 (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce, I).

Zob. A. Kakowski: Synody Kościoła katolickiego w Polsce. W: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*. T. XXXVII—XXXVIII. Warszawa 1913 s. 310—327; M. Morawski: Synod diecezjalny w dawnej Polsce. Włocławek 1937.

## 4. Zbiory dokumentów kościelnych

Dokumentem w ogólności nazywamy pisemne oświadczenie, sporządzone w formie przepisanej prawem i powszechnie przyjętej, będące wiarygodnym świadectwem zaistnienia faktów wywołujących skutki prawne. Dokument może spowodować powstanie, zmianę lub zgaśnięcie czyichś uprawnień lub zobowiązań. Dokumenty kościelne, o których tu mowa, to dokumenty wystawione zarówno przez instytucje kościelne w Polsce, jak i przez innych dla tychże instytucji.

Dokumenty kościelne są szczególnymi środkami przekazu historycznego. Informując nas o zdarzeniach prawnych, jednocześnie pozwalają na poznanie stanu prawnego w danej dziedzinie w czasach współczesnych bądź sytuacji Kościoła, jeżeli on był odbiorcą tych dokumentów. Często też w sposób niejako uboczny dostarczają nam informacji o faktach i zdarzeniach, które umożliwiają szersze spojrzenie na ówczesne życie społeczne<sup>1</sup>.

Zbiory dokumentów kościelnych w Polsce posiadają charakter zazwyczaj regionalny; najczęściej dotyczą poszczególnych diecezji<sup>2</sup>. Istnieją zbiory dokumentów dotyczących samych katedr biskupich, kapituł, poszczególnych kościołów<sup>3</sup>. Sporo opublikowano dokumentów, które odnoszą się do różnych zakonów w Polsce<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. S. Kętrzyński: *Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich*. T. I. Warszawa 1934; K. Maleczyński: *Studia nad dokumentem polskim*. Wrocław 1971; K. Maleczyński, M. Bielińska, A. Gąsiorowski: *Dyplomatyka wieków średnich*. Warszawa 1971.

<sup>2</sup> Można tu wymienić m. in.: K. Engelbert: *Quellen zur Geschichte des Neisser Bistumslandes auf Grund der drei ältesten Neisser Lagerbücher*. Würzburg 1964. — J. Fijałek, W. Semkowicz: *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*. T. I. z. 1—3. Kraków 1938—1948. — C. Grühagen, G. Korn: *Regesta episcopatus Vratislaviensis. Urkunden des Bisthums Breslau in Auszügen. Breslau 1864* (uwzględnione zostały dokumenty z lat 995—1302). — S. Kuraś: *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*. Cz. I: 1063—1415. Lublin 1965. — *Monumenta Historica Diocescos Wladislaviensis*. T. I—XXV. Włocławek 1881—1949. — G. A. Stentzel: *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter. Breslau 1845* (zbiór obejmuje dokumenty z lat 1241—1584). — B. Turoń: *Liber Antiquus. Kopiaż biskupstwa krakowskiego. Acta Universitatis Vratislaviensis* 36, *Historia* 9 (1965) 67—97 (kopiaż obejmuje dokumenty z lat 1161—1580). — B. Turoń: *Liber Niger. Kopiaż biskupstwa wrocławskiego. Acta Universitatis Vratislaviensis* 126, *Historia* 19 (1970) 47—96. — *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*. Bearb. H. Cramer, Marienwerder 1887. — *Urkundenbuch des Bisthums Samland*. H. I—III. 1891—1905. — C. P. Woelky i in.: *Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesien und Urkunden zur Geschichte Ermlands*. T. I—IV. Mainz, Braunsberg 1860—1935 (kodeks obejmuje dokumenty z lat 1231—1435). — C. P. Woelky: *Urkundenbuch des Bistums Culm*. T. I—II. Danzig 1884—1885.

<sup>3</sup> Zob. W. Kętrzyński: *Trzydzieści dokumentów katedry płockiej (1230—1317)*. Lwów 1888. — B. Kumor: *Kopiaż Kolegiaty Narodzenia NMP w Wiślicy. Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 10 (1965) 207—222. — K. Liske: *Dyplomatariusz kapituły przemyskiej. Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tzw. Bernardyńskiego we Lwowie* 8 (1880). — F. Piekosiński: *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej Sw. Wacława*. T. I: 1166—1366. T. II: 1367—1423. Kraków 1874—1883. — B. Ulanowski: *Acta ecclesiae collegiatae Varsoviensis. Archiwum Komisji Prawniczej* 6 (1897—1926) 1—90. — B. Ulanowski, S. Zachorowski: *Materiały do dziejów kolegiaty pułtuskiej. Archiwum Komisji Historycznej* 10 (1916) 306—415.

<sup>4</sup> Zob. J. Bar: *Najstarsze dokumenty Zgromadzenia Panien Prezentek. Nasza Przeszłość* 7 (1958) 277—298. — J. Fijałek: *Zbiór dokumentów zakonu OO. Paulinów w Polsce*. Kraków 1938. — W. Kętrzyński, S. Smolka: *Kodeks dyplomatyczny klasztoru tynieckiego*. Cz. I—II. Lwów 1875. — Z. Kozłowska-Budkowa: *Dokumenty klasztorne PP. Norbertanek w Imbramowicach (1228—1450)*.

Historii prawa kościelnego i Kościoła w Polsce można uczyć się także z ogólnych kodeksów dyplomatycznych dotyczących Polski. W kodeksach tych bowiem opublikowano wiele dokumentów kościelnych, jako że w tego rodzaju źródłach historycznych często zawarta jest historia społeczeństwa polskiego<sup>5</sup>.

Kraków 1948. — B. Kurbisówna: Najstarsze dokumenty opactwa benedyktyńców w Mogilnie (XI—XII w.). *Studia Źródłoznawcze* 13 (1968) 27—61. — J. Mitkowski: Początki klasztoru cystersów w Sulejowie. Poznań 1949. — Z. Perzanowski: Dokumenty opactwa benedyktyńskiego w Lubiniu. Poznań 1974. — Ch. Resich: *Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau*. W: *Monumenta Germaniae Franciscana*. T. I. Bd. I. Düsseldorf 1917 (dotyczy klasztorów franciszkańskich na Śląsku). — B. Ulanowski: O założeniu i wyposażeniu klasztoru w Staniątkach. *Rozprawy i Sprawozdania z posiedzeń Komisji Historyczno-Filozoficznej AU* 28 (1891) 1—131. — Zbiór dyplomów klasztoru mogińskiego. Wyd. E. Janota. Kraków 1867. — J. Zbudniewek: Kopiarz dokumentów konwentu paulinów w Wieruszowie. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 26 (1973) 199—261.

<sup>5</sup> Zob. *Codex diplomaticus nec non epistolaris Silesiae*. Wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska. T. I: 971—1204, t. II: 1205—1220, t. III: 1221—1227. Wrocław 1951—1964. — *Codex diplomaticus Poloniae*. Wyd. L. Ryszczewski i in. T. I—IV. Warszawa 1847—1887. — *Codex diplomaticus Prussiae*. Wyd. J. Voigt. T. I—VI. Königsberg 1836—1861 (obejmuje dokumenty z archiwum królewskiego do r. 1404). — *Codex diplomaticus Regni Poloniae et M. Ducatus Lithuaniae*. Wyd. M. Dogiel. T. I, IV—V. Warszawa 1758—1764. — *Codex diplomaticus Silesiae*. Ser. I, t. I—XXXVI; ser. II, t. I. Breslau 1857—1940. — *Codex epistolaris saeculi XV (1386—1506)*. Wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, A. Lewicki. T. I—III. Kraków 1876—1894. — *Elementa ad fontium editiones*. Romae 1960 nn. (publikacja obejmuje dokumenty polskie znajdujące się w różnych archiwach zagranicznych). — Kodeks dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego, obejmujący bulle papieżów, przywileje królów polskich i książąt mazowieckich, tudzież nadania tak korporacji, jak i osób prywatnych. Wyd. J. T. Lubomirski. Warszawa 1863 (obejmuje dokumenty z lat 1196—1506). — Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, obejmujący dokumenta tak już drukowane, jak dotąd nie ogłoszone, sięgające do r. 1400. Wyd. I. Zakrzewski. T. I—V. Poznań 1877—1908 (t. V objął dokumenty z lat 1400—1444). — G. Korn: *Breslauer Urkundenbuch*. Breslau 1870 (obejmuje dokumenty z lat 1214—1377). — Z. Olszowska-Skowrońska: *La correspondance des papes et des empereurs de Russie (1814—1878) selon les documents authentiques*. Roma 1970. — F. Piekosiński: *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*. T. I—IV. Kraków 1876—1905 (obejmuje dokumenty z lat 1153—1450). — *Pommerisches Urkundenbuch*. T. I—II. Wyd. M. Perlbach. Danzig 1881—1882, Aalen 1969 (obejmuje dokumenty dotyczące Pomorza Gdańskiego oraz Słupsko-Sławińskiego). — *Pommerisches Urkundenbuch*. Bd I—IX. Stettin-Köln-Graz 1868—1963 (obejmuje dokumenty zachodniopomorskie do r. 1335). — *Preussische Regesten bis zum Ausgang des 13. Jahrhundert*. Bearb. M. Perlbach. Königsberg 1876 (*Altpreussische Monatschrift* 1874—1875). — *Preussisches Urkundenbuch*. Wyd. R. Philipp, C. P. Woelky, A. Seraphim i in. Bd I—V/I. Königsberg, Marburg 1882—1969 (objęte zostały dokumenty m. in. krzyżackie, biskupie, klasztorne, miejskie, dotyczące Prus z lat 1140—1356). — *Schlesisches Urkundenbuch*. Wyd. H. Appelt. Bd I. Lief. I—III. Graz-Köln 1963—1971 (obejmuje dokumenty z lat 971—1230). — Skarbiec dyplomów papieskich, cesarskich, królewskich, książęcych; uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych krajów. Wyd. I. Daniłowicz, J. Sidorowicz. T. I—II. Wilno 1860—1862. — B. Ulanowski: Dokumenty kujawskie i mazowieckie przeważnie z XIII w. *Akta Komisji Historycznej AU* 4 (1888) 111—531. — Zbiór dokumentów małopolskich. Wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kurasiowa. Cz. I—VII. Wrocław 1962—1974 (zawarte tu dokumenty pochodzą z lat 1211—1450).

## 5. Statuty kapituł

Dużą rolę w życiu diecezji polskich odegrały kapituły katedralne, początkami swymi sięgające XII wieku. Jako kolegia złożone z prałatów i kanoników, niezależne pod względem materialnym, cieszyły się dużą autonomią oraz autorytetem w ogólnopolskim życiu kościelnym i publicznym. Nie tylko sprawowały służbę bożą w katedrze, ale również kierowały wyższym szkolnictwem diecezjalnym, były gospodarzem kościoła katedralnego, służyły biskupowi radą i pomocą w rządach diecezją, wyřęcały biskupa w wielu ważnych czynnościach administracyjnych, miały prawo występowania wobec biskupa z wnioskami i postulatami dotyczącymi spraw diecezji, a nawet — kierując się interesem diecezji — niekiedy kontrolowały posunięcia biskupów. Autorytet kapituły katedralnej wzrastał w diecezji w okresie wakansu (*sede vacante*) lub w przypadku niemożności sprawowania rządów przez biskupa (*sede impedita*). Z grona kapituły wywodzili się zazwyczaj najwyżsi urzędnicy diecezjalni i zaufani współpracownicy biskupa oraz na ogół sami biskupi. Przedstawiciele kapituł widzimy na synodach prowincjonalnych, na sejmach i sejmikach.

Mniejszą rolę w życiu diecezji odgrywały kapituły kolegiackie, które były zorganizowane na wzór kapituł katedralnych. Obowiązki ich ograniczały się do sprawowania funkcji liturgicznych i duszpasterstwa w kościele kolegiackim oraz gospodarowania w tymże kościele. Wejście do kapituły kolegiackiej było awansem w hierarchii diecezjalnej i społecznej oraz szczeblem kariery kościelnej. Sieć kapituł kolegiackich w diecezjach była nierównomierna; jedne diecezje miały ich po kilkanaście, inne po kilka lub po jednej. Kolegiaty polskie były na ogół słabo uposażone<sup>1</sup>.

Z czasem — od schyłku XVI wieku — nastąpił powolny spadek znaczenia kapituł w życiu diecezjalnym. Wprawdzie prawo kanoniczne w dalszym ciągu przyznawało im wiele uprawnień, jednakże stały się w większym stopniu zależne od biskupa diecezjalnego.

<sup>1</sup> Zob. A. Birch-Hirschfeld: *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt. Braunsberg 1932.* — Ch. Deroin: *Chanoines. Des origines au XIII<sup>e</sup> s.* W: *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique.* T. XII. Paris 1950, kol. 353—405. — J. Kłoczowski: *Vita communis* kleru w XI—XII wieku. *Roczniki Humanistyczne* 10 (1961) z. 2, s. 5—40. — J. Korytkowski: *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od r. 1000 aż do dni naszych.* T. I—IV. Gniczno 1883. — W. Kwiatkowski: *Powstanie kapituły Sw. Jana przy zamku xx. mazowieckich.* Warszawa 1938; tenże: *Prymasowska kapituła i kolegiata w Łowiczu.* Warszawa 1939. — S. Librowski: *Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji.* Warszawa 1948. — L. Łętowski: *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich.* T. I—IV. Kraków 1852—1853. — A. Mańkowski: *Kapituła katedralna chełmińska 1466—1821.* Toruń 1922. — J. Obłak: *O początkach kapituły katedralnej na Warmii.* *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 16 (1961) nr 5, s. 8—25. — P. Pałka: *Powstanie katedralnej kapituły obrządku łacińskiego w Chełmie i przeniesienie jej do Krasnegostawu.* *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 17 (1970) nr 5, s. 15—26; tenże: *Prałatury i kanonie katedralnej kapituły chełmińskiej obrządku łacińskiego.* *Prawo Kanoniczne* 18 (1975) nr 1—2, s. 125—145. — B. Pottel: *Das Domkapitel von Ermland im Mittelalter. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte und Verwaltungsgeschichte der deutschen Domkapitel, insbesondere des deutschen Ordensstaates in Preussen.* Borna-Leipzig 1911. — E. Przekop: *Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429.* *Studia Warmińskie* 6 (1969) 25—84. — F. Stopniak: *Dzieje kapituły zamojskiej.* Lublin 1962. — J. Szymański: *Kapituła kolegiacka w Wojniczu 1465—1786.* Lublin 1962; tenże: *Z zagadnień vitae canonicae w Polsce XII—XIII wieku.* *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10 (1963) z. 4, s. 143—152. — J. Wiśniewski: *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły san-*

*Kodeks Prawa Kanonicznego* wiele miejsca poświęcił zagadnieniom kapituł katedralnych<sup>2</sup>. Sobór Watykański II zalecił, aby kapituły katedralne zostały przystosowane do dzisiejszych wymagań. Zanim to jednak nastąpi, powinny one zachować dotychczasową kompetencję<sup>3</sup>.

Kapituły, zarówno katedralne jak i kolegiackie, rządziły się i funkcjonowały w oparciu nie tylko o prawo powszechne, ale przede wszystkim o własne prawa zwyczajowe i statuty, nadawane lub aprobowane przez biskupów. Dawniej każdy biskup uroczystie zobowiązywał się do poszanowania statutów i przywilejów danej kapituły. Studiowanie statutów poszczególnych kapituł pozwala na poznanie ich struktury, szczegółowych uprawnień, obowiązków i przywilejów, sposobu działania<sup>4</sup>.

## 6. Akta archiwów kościelnych

### A. Akta Archiwum Watykańskiego

Archiwum Watykańskie (*Archivum Secretum Vaticanum*), główne archiwum Stolicy Apostolskiej, jest instytucją o charakterze kościelno-administracyjnym i naukowym, powołaną do gromadzenia i przechowywania akt i dokumentów Stolicy Apostolskiej. W 1884 r. papież Leon XIII udostępnił archiwalia watykańskie dla celów naukowych uczonym wszystkich wyznań i poglądów.

Archiwalia watykańskie tworzą serie o własnej nazwie i numeracji; składają się na nie jednostki archiwalne związane analogią treści lub formy zewnętrznej. Serie z kolei tworzą dziesięć działów o nazwie: I — *Archivum Secretum proprie dictum* (*Archivio Segreto propriamente detto — Armaria I-LXXIV*), II — *Camera Apostolica*, III — *Instrumenta Miscellanea*, IV — *Registra Avenionensia*, V — *Dataria*

domierskiej od 1581 do 1866 r. Radom 1928. — W. Wójcik: Powstanie i wygaśnięcie kapituły w Klimontowie. *Prawo Kanoniczne* 4 (1961) 35—77. — S. Zachorowski: Rozwój i ustrój Kapituł polskich w wiekach średnich. Kraków 1912. — H. Zins: Kapituła warmińska w czasach Mikołaja Kopernika. W: W kręgu Mikołaja Kopernika. Lublin 1966 s. 204—265.

<sup>2</sup> Zob. kan. 391—422.

<sup>3</sup> Dekret *Christus Dominus*, n. 27; Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, n. 17 § 2.

<sup>4</sup> Ze statutami kapitulnymi zapoznają nas m. in. następujące wydawnictwa źródłowe: W. Abraham, J. Sawicki: Statuty kapituły w Kruszwicy. *Polonia Sacra* 8 (1956) 251—315. — J. Fijałek (z materiałów przysposobionych przez S. Chodzyńskiego): Statuty kapituły katedralnej wrocławskiej. Kraków 1916. — J. Gajkowski: Ustawy kapituł kolegiackiej i katedralnej sandomierskiej. *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 6 (1913) 275—285, 305—312, 339—346; 7 (1914) 65—70, 97—102, 185—190, 217—220; 8 (1915) 76—81, 109—115; 9 (116) 33—35. — J. Korytkowski: Statuta ecclesiae Gnesnensis. W: Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej. T. IV, s. 580—614. — S. Librowski: Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1 (1959) z. 1, s. 167—189. — W. Patykiewicz: Statuty kolegiaty rudzko-wieluńskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1956) z. 1, s. 347—376. — I. Polkowski, K. Teliga: Statuta capitularia ecclesiae cathedralis Cracoviensis. Kraków 1884. — B. Ulanowski: Statuta capitulorum Gnesnensis et Posnaniensis ecclesiarumque collegatarum Varsoviensis et Lanciencis. *Archiwum Komisji Prawniczej* 5 (1897) 451—546. — B. Ulanowski, S. Zachorowski: Materiały do dziejów kolegiaty pułtuskiej. *Archiwum Komisji Historycznej* 10 (1916) 306—415.

Ze statutami dostosowanymi do przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego zapoznają nas m. in.: Statuta venerabilis Capituli ecclesiae cathedralis Lublinensis. *Wiadomości Diecezjalne Lubelskie* 7 (1925) 257—273. — Statuta Capituli Basilicae Metropolitananae Vilmensis ad normam Codicis Iuris Canonici revisa ac reformata. Vilnae 1928. — Statuta Capituli Cathedralis Varsaviensis. Varsaviae 1928. — Statuta Capituli Insignis Collegatae Loviciensis. Varsaviae 1934. — Statuta Capituli Cathedralis Kielcensis. *Kielecki Przegląd Diecezjalny* 28 (1941) 179—191. — Statuta Capituli Cathedralis Lodzensis. Warszawa 1961.

*Apostolica*, VI — *Segreteria di Stato*, VII — *Segreteria dei Brevi e altre Segreterie*, VIII — *Accessioni vecchie*, IX — *Accessioni recenti*, X — *Accessioni recentissime*.

Polonica watykańskie, czyli dokumenty dotyczące spraw polskich, zarówno pochodzące z Polski jak i dla niej wydane, znajdują się w różnych seriach. Badania nad tymi dokumentami podjęte zostały dość wcześnie, już za Stefana Batorego. W latach 1860—1864 A. Theiner opublikował w Rzymie *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae... ex Tabulariis Vaticanis deprompta* (t. I—IV). Z kolei E. Rykaczewski w 1864 r. w Poznaniu wydał *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690* (t. I—II), zawierające wybór materiałów zebranych podczas kwerendy w Archiwum Watykańskim w latach 1782—1785 przez J. Albetrandiego. Regularną kwerendę w Archiwum Watykańskim rozpoczęła w 1885 r. Akademia Umiejętności w Krakowie; w 1926 r. została otwarta w Rzymie Stacja Naukowa PAU. W 1913 r. została zapoczątkowana seria wydawnicza pod nazwą *Monumenta Poloniae Vaticana*, dzięki której opublikowano wiele materiału zebranego przez wybitnych historyków polskich podczas ekspedycji rzymskich. Po drugiej wojnie światowej kwerendę w Archiwum Watykańskim prowadzi Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Towarzystwie Naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Mikrofilmowaniem poloników watykańskich zajął się od 1958 r. Instytut Studiów Kościelnych w Rzymie. Studiowanie w Archiwum Watykańskim utrudnia fakt, że większość archiwaliów tam znajdujących się nie jest skatalogowana<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. A. Mercati i in.: *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*. T. I—III. Roma 1926—1947; K. A. Fink: *Das Vatikanische Archiv*. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung. Roma 1951<sup>2</sup>; W. Meysztowicz: *Archiwum Watykańskie*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. I, Lublin 1973, kol. 887—889. — O publikacjach zawierających polonica watykańskie informuje V. Meysztowicz: *Repertorium bibliographicum pro rebus Polonicis Archivi Secreti Vaticani*. Vaticani 1943. Informacje o aktach nuncjatury w Polsce, znajdujących się w Archiwum Watykańskim, podają: V. Meysztowicz: *De Archivo Nuntiaturae Varsaviensis quod nunc in Archivo Secreto Vaticano servatur*. Vaticani 1944; P. Savio: *De actis Nuntiaturae Poloniae quae partem Archivi Secretariatus Status constituunt*. Vaticani 1947. O relacjach biskupów polskich wysyłanych do Rzymu m. in. piszą: L. Boratyński: *Najdawniejsze relacje biskupów polskich o stanie diecezji z Archiwum Kongregacji del Concilio w Rzymie*. Kraków 1916; T. Długosz: *Relacje arcybiskupów lwowskich. 1595—1794*. Lwów 1937; tenże: *Wartość relacji rzymskich biskupów polskich jako źródła historycznego*. *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz kronika Towarzystwa Naukowego KUL* 12 (1961) 89—92; P. Bober: *Stan diecezji krakowskiej w świetle relacji biskupich z XVII—XVIII w.* *Polonia Sacra* 1 (1948) 373—374; W. Müller: *Relacje biskupów płockich (1595—1786)*. *Sprawozdania Tow. Nauk. KUL* 15 (1967) 130—132; A. Szorc: *Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII w. do Rzymu o stanie diecezji*. *Studia Warmińskie* 5 (1968) 201—239; B. Kumor: *Procesy informacyjne i relationes status jako źródła do demografii historycznej*. *Przeszłość Demograficzna Polski* 3 (1970) 29—61. — Zob. też: J. Kłoczowski: *Kwerenda polska w Archiwum Watykańskim w 1962 r.* *Przegląd Historyczny* 55 (1962) 257—266; R. Bender: *Polonica dziewiętnastowieczne w Archiwum Watykańskim*. *Studia Źródłoznawcze* 18 (1973) 207—211; T. Długosz: *Biskupia visitatio liminum*. *Collectanea Theologica* 14 (1933) 173—149; J. Obiłek: *Życie kościelne na Warmii w świetle relatio status biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657*. *Roczniki Teol.-Kan.* 7 (1959) z. 3 s. 5—31; W. Müller: *Diecezja krakowska w relacjach biskupów z XVII—XVIII wieku*. *Roczniki Humanistyczne* 13 (1964) z. 2 s. 5—149; W. Wójcik: *Wizytacje biskupów polskich ad limina do roku 1911*. *Prawo Kanoniczne* 19 (1975) nr 3—4 s. 131—179.

### B. Akta polskich archiwów kościelnych

Źródłem poznania prawa kanonicznego i stopnia jego znajomości w dawnym Kościele polskim, jak również stanu moralno-religijnego wiernych oraz warunków życia społecznego w dawnej Polsce, mogą być akta polskich archiwów kościelnych, a mianowicie: biskupich, konsystorskich, kapitułnych, dekanalnych, parafialnych, zakonnych. O niektórych tego rodzaju aktach będzie mowa niżej<sup>2</sup>.

#### a. Akta wizytacji kościołów

Wizytacje kościołów w diecezji odbywały się już w XIII wieku. Dostarczały one materiału na obrady przyszłego synodu, dawały możliwość skontrolowania wejścia w życie uchwał synodalnych, obrazowały życie duchowne, moralno-obyczajowe i społeczno-gospodarcze parafii. Szczegółowe kwestionariusze wizytacyjne, według których sporządzano protokoły wizytacyjne, świadczą, że biskupi pragnęli mieć pełny obraz życia parafialnego.

W okresie przedtrydenckim wizytacje parafii powinny były odbywać się, podobnie jak i synody, corocznie, jednakże nie mamy dowodu na to, że odbywały się one regularnie. Wizytacje generalne diecezji przeprowadzał biskup osobiście lub przez specjalnych delegatów, którymi byli zazwyczaj członkowie kapituł lub archidiaconi. Funkcje wizytacyjne spełniali też archidiaconi i dziekani w swoich okręgach administracyjnych. Znaczenie wizytacji biskupich podniósł Sobór Trydencki; od tego czasu daje się zauważyć znaczne wzmoczenie ruchu wizytacyjnego.

Kościelne akta powizytacyjne z okresu przedtrydenckiego nie zachowały się. Najstarsze księgi protokołów wizytacyjnych pochodzą dopiero z drugiej połowy XVI wieku. Sporo akt wizytacyjnych, znajdujących się w polskich archiwach kościelnych zostało opublikowanych<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zob. H. E. WyczaŃski: Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych. Warszawa 1956; tenże: Polskie archiwa kościelne. W: Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce. Cz. II. Lublin 1969. s. 57—95; S. Librowski: Archiwa Kościoła katolickiego w Polsce. W: Encyklopedia Katolicka. T. I, kol. 877—886 (tamże bogata literatura przedmiotu).

<sup>3</sup> Zob. Antonii Onuphrii de Okęćce Okęckiego episcopi Posnaniensis et Varsaviensis supremi Regni Cancellarii ecclesiae cathedralis Posnaniensis visitatio die 15 Iunii anno 1781 coepta iam vero die 18 Septembris 1784 finita. *Tow. Przej. Nauk w Poznaniu*. Wyd. Teol. Ser. I, poz. 1 (1917). — J. A. t a m a n: Akta wizytacji diecezji przemyskiej do końca XVIII w. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1 (1960) 32—44. — Sporo akt wizytacyjnych wrocławskich opublikował S. Chodyński w: *Monumenta Historiae Dioeceseos Wladislaviensis*. T. XVI—XXIII. — B. Czapla: Visitaciones episcopatus Culmensis Andrea Olszowski episcopo A. 1667—1672 factae. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 6—10 (1902—1906). — P. Czaplewski: Visitaciones moderni decanatus Gorznensis neonon ecclesiae parochialis in Białuty. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 14 (1910) 633—768 (chodzi tu o wizytacje z lat 1605, 1618 i 1763); tenże: Biskupa Hieronima Rozrażewskiego itineraria czyli rozkład podróży wizytacyjnych po Pomorzu. *Zapiski Historyczne* 3 (1914—1916). — T. Głecma: Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510—1570. *Nasza Przeszość* 1 (1946) 43—96. — H. Hellmuth: Protokolle der pommerschen Kirchenvisitationen. Bd I: 1535—1539, Bd II: 1540—1555, B. III: Anlagen und Register. Köln-Graz 1961—1964. — J. Jungnitz: Visitationsberichte der Diözese Breslau. Bd I—IV. Breslau 1902—1908. S. Kujot: Visitaciones archidiaconatus Pomeraniae. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 1—3 (1897—1899). — S. Librowski: Wizytacje diecezji wrocławskiej. Cz. I. Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej. T. I, Z. I. Wstęp ogólny do wizytacji. Z. II. Wizytacje w latach 1123—1421. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 8 (1964) 7—186, 10 (1965) 33—206. F. Maroń: Dekrety egzekucyjne do protokołów wizytacyjnych z r. 1598. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 5 (1972) 263—274. — W. Ostrowski: Wiejskie szkolnictwo parafialne na Śląsku w drugiej połowie XVII w. w świetle wizytacji kościelnych. Wrocław 1971. — P. Pańskie: Visitatio



## b. Akta sądowe

Od połowy XIII wieku na czele sądu kościelnego w diecezji stał oficjał, wykonując władzę sądowniczą w imieniu biskupa. Od drugiej połowy XV wieku oficjał zazwyczaj był także wikariuszem generalnym biskupa (*vicarius in spiritualibus* — w odróżnieniu od wikariusza *in temporalibus*, który zarządzał dobrami stołowymi biskupa). Kancelaria oficjała biskupiego otrzymała nazwę konsystorza. Z czasem, jeszcze przed wiekiem XV, wyłoniła się potrzeba powołania, obok oficjałów generalnych, oficjałów foralnych czyli okręgowych z władzą delegowaną; od orzeczeń tych ostatnich można było apelować do oficjała generalnego w ramach pierwszej instancji. Władzę sądowniczą, zanim nie przejęły jej powstające oficjalaty okręgowe, wykonywali także archidiaconi w swoich archidiaconatach, na które diecezja była podzielona począwszy od końca XII wieku.

Sąd oficjała generalnego rozpatrywał sprawy, które wpływały z całej diecezji oraz były instancją odwoławczą od wyroków wydanych przez oficjałów okręgowych danej diecezji. Instancją wyższą był sąd metropolitalny, który jednak na przełomie XVI i XVII wieku stracił swoje znaczenie na rzecz nuncjatury. Można było apełować wprost do Stolicy Apostolskiej, ale zdarzało się to stosunkowo rzadko.

Akta sądowe w archiwach oficjałskich noszą nazwę *Acta officialia*. Najstarsze zachowane *officialia* gnieźnieńskie pochodzą z początku XV wieku. Ponieważ oficjałowie często byli też wikariuszami generalnymi biskupa, sąd w aktach oficjałskich rejestrowano także przebieg spraw administracyjnych. Na akta oficjałskie często składało się kilka ksiąg prowadzonych równolegle (np. *acta actorum*, *acta sententiarum*, *examina testium*, *acta obligationum*, *constitutiones procuratorum*, *pronuntiationes et absolutiones*). Oficjałowie okręgowi w prowadzeniu akt naśladowali oficjałów stołecznych<sup>4</sup>.

archidiaconatus Camenensis Andrea de Leszno Leszczyński archiepiscopo A. 1652 et 1653 facta. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 11—13 (1907—1909); tenże: Visitatio archidiaconatus Pomeraniae. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 15 (1911). — A. P o b ł o c k i: Visitaciones ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczyński episcopo A. 1647 factae. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 4 (1900). — K. P o t k a ń s k i: Wizyta archidiaconatu sądeckiego z r. 1608. *Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce* 6 (1900). — C. S k o w r o n: Akta wizytacji dekanatu krakowskiego 1599 roku przeprowadzonej z polecenia kardynała Jerzego Radziwiła. Cz. I. Lublin 1965. — J. S z y m a ń s k i: Z dziejów wizytacji archidiaconońskich. Czynności i dokumenty wizytacyjne archidiaconów wojnickich. *Roczniki Humanistyczne* 8 (1959) z. 2, 273—294. — Visitatio generalis decanatus Posnaniensis auctoritate Antonii Onuphrii de Okęcki episcopi Posnaniensis et Varsaviensis consummata per Iosephum Łódzia Rogaliński... visitatorem 1781. *Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu*. Wydż. Teol. Ser. I, poszyt 2—3 (1918).

<sup>4</sup> Zob. J. F l a g a: Analiza źródłoznawcza lubelskiej księgi konsystorskiej z lat 1452—1466. *Sprawozdania Tow. Nauk. KUL* 13 (1962) 106—109. — P. H e m p e r e k: Oficjalat okręgowy w Lublinie XV—XVIII w. Studium z dziejów organizacji i kompetencji sądownictwa kościelnego. Lublin 1974. — W. R o l n y: Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima. Vol. I: 1482—1489. Vol. II: 1490—1498. Leopoli 1927—1930. — J. R z e p a: Organizacja terytorialna sądownictwa kościelnego w diecezji krakowskiej od pierwszego rozbioru Polski. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 4 (1957) z. 3, s. 83—102. — A. T r e p k a: Organizacja i działalność konsystorza foralnego w Radomsku w XVIII wieku. *Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne* 38 (1964) 137—145, 159—167, 181—188, 215—218. — B. U l a n o w s k i: Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV. *Archivum Komisji Historycznej AU* 5 (1888) 87—193; tenże: Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta. Vol. II. Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesis Gneznensis et Poznaniensis (1403—1530). Vol. III. Pars I. Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesis Plocensis, Wladislaviensis et Gnesnensis (1422—1533). Cracoviae 1902—1908; tenże fragmenty najdawniejszych krakowskich i lubelskich ksiąg

## c. Akta kapitulne

Przejawem wielkiej żywotności kapituł, zwłaszcza katedralnych, w ubiegłych wiekach są bogate akta archiwów kapitulnych. Najstarsze z nich pochodzą z początków XV wieku. W aktach tych znajduje się wiele materiału informacyjnego dotyczącego nie tylko samych kapituł, ale i diecezji.

Akta kapitulne na ogół obejmują:

— dyplomy pergaminowe dotyczące kapituły i biskupstwa, a niekiedy także niższego duchowieństwa katedralnego, które nie miało własnego archiwum;

— kopiarze dokumentów, w których przepisywano wszystkie lub niektóre dyplomy, aby w ten sposób je zabezpieczyć oraz nie narażać oryginałów na zniszczenie przez ciągłe użytkowanie;

— księgi rejestrowe, w których zapisywano dokumenty wystawiane i wysyłane przez kapitułę, z podaniem krótkiego streszczenia;

— *summaria documentorum*, czyli spisy posiadanych dokumentów;

— księgi protokołów posiedzeń i czynności kapitulnych;

— księgi instalacji kanonicznych;

— księgi obowiązków mszalnych i chórowych;

— księgi testamentów;

— księgi gospodarcze;

— inwentarze katedry i skarba katedralnego;

— księgi beneficjów i retaksacji, sporządzane w związku z płaceniem przez duchowieństwo na potrzeby państwa tzw. *subsidium charitativum*; znajdują się często w archiwach kapitulnych, gdyż tworzyli je z polecenia biskupa członkowie kapituły katedralnej;

— księgi wizytacyjne, do których biskupi lub ich delegaci wpisywali protokoły powizytacyjne;

— zbiory listów;

— księgi różnych fundacji, które były pod opieką kapituły;

— archiwalia dotyczące niższego duchowieństwa katedralnego, np. wikariuszy, mansjonarzy, psalterzystów, a niekiedy także szkół katedralnych czy nawet seminarium duchownego<sup>5</sup>.

sądowych opublikował w pracy: O pracach przygotowawczych do historii prawa kanonicznego w Polsce. Kraków 1887. — S. Wojciechowski: O zaginionej księdze oficjała lubelskiego z XV w. Lublin 1962. — W. Wójcik: Organizacja i działalność okręgowego oficjalu sandomierskiego w latach 1682—1685. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1956) z. 1, s. 257—284; tenże: Uprawnienia oficjalu okręgowych w Sandomierzu w sprawach małżeńskich. *Roczniki Teol.-Kan.* 8 (1961) z. 4, s. 77—100; tenże: Procedura w załatwianiu spraw małżeńskich w oficjalu okręgowym w Sandomierzu. *Roczniki Teol.-Kan.* 9 (1962) z. 1, s. 99—127; tenże: Prawo małżeńskie w praktyce oficjalu okręgowego w Sandomierzu. *Roczniki Teol.-Kan.* 9 (1962) z. 3, s. 115—141; tenże: Organizacja i działalność oficjalu okręgowego w Kielcach w latach 1551—1635. *Roczniki Teol.-Kan.* 10 (1963) z. 3, s. 29—37; tenże: Organizacja okręgowego oficjalu radomskiego w latach 1531—1546. *Roczniki Teol.-Kan.* 5 (1958) z. 3, s. 105—108; tenże: Instygator w oficjalu okręgowym w Sandomierzu. *Prawo Kanoniczne* 2 (1959) nr 1—2, s. 331—383; tenże: Oficjalat okręgowy w Tarnowie w latach 1535—1575. *Prawo Kanoniczne* 2 (1959) nr 1—2, s. 385—390; tenże: Sciganie lekceważących przykazania i trwających w karach kościelnych w Polsce do 1565 r. *Nasza Przeszłość* 25 (1966) 33—68.

<sup>5</sup> Spośród wydawnictw źródłowych dotyczących akt kapitulnych można wymienić: *Acta Capituli Vratislaviensis*. 1500—1562. Die Sitzungsprotokolle des Breslauer Domkapitels in der ersten Hälfte des 16 Jahrhunderts. Bearb. A. Sabisch. Bd I: 1500—1516. Köln 1972. — M. Biskup: Mikołaja Kopernika *Lokacje lanów opuszczonych*. Olsztyn 1970 (publikacja stanowi księgę warmińskiej kapituły katedralnej, sporządzoną przez M. Kopernika jako administratora dóbr kapituły, ukazującą akcje

## 7. Źródła poznania nowszego prawa Kościoła w Polsce

## A. Dokumenty prawne Stolicy Apostolskiej

Stolica Apostolska wiele dokumentów prawnych wydała specjalnie bądź to dla całego Kościoła w Polsce, bądź to dla poszczególnych diecezji polskich, czy nawet dla poszczególnych instytucji kościelnych. Dokumenty te mogą stanowić źródło partykularnego prawa kościelnego w Polsce. Znoszą one w Kościele polskim niektóre przepisy powszechnego prawa kanonicznego ze względu na zaistniałe warunki miejscowe, albo też uzupełniają je, regulując sprawy większej wagi podległe kompetencji Stolicy Apostolskiej.

Spośród dokumentów Stolicy Apostolskiej wydanych w ostatnim czasie dla Kościoła w Polsce można przykładowo wymienić:

— Dekret Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych Kościoła z dnia 25 października 1946 r. w sprawie ustanowienia w Polsce trybunałów kościelnych III instancji (nr 7800/46);

— Indulty Kongregacji Sakramentów z dnia 4 stycznia 1947 r. w sprawie zwolnienia proboszczów od obowiązku, wypływającego z Instrukcji *Sacrosanctum* też

też kapituły obsadzania i zagospodarowywania gospodarstw opuszczonych). — Das älteste Rechnungsbuch des Ermlandischer Domkapitels. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 19 (1916) (publikacja zapoznaje z najstarszą księgą gospodarczą kapituły warmińskiej). — J. Gottschalk: Alte Einkunftsregister des Breslauer Domkapitels. *Schlesische Geschichtsblätter* 1927. — A. Kastner: Extractus actorum capituli cathedralis ecclesiae Vratislaviensis (1500—1655). *Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau* 1 (1858); tenże: Extractus actorum capitularium cathedralis ecclesiae Vratislaviensis (1518—1637). *Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau* 3 (1860). — W. Kętrzyński: Varia ex actis capituli Plocensis 1438—1502. W: *Monumenta Poloniae Historica* T. VI. Kraków 1893; tenże: Inventaria ecclesiae cathedralis Gnesnensis. W: *Monumenta Poloniae Historica* T. V. Lwów 1888. — J. Korytkowski: Pałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej. T. I—IV. Gniezno 1882—1883 (zapiski z ksiąg kapitułnych często przytaczane są w przypisach; ponadto w t. IV znajdują się „Najstarsze zapisy czynności kapitułnych w aktach dekretów, czyli metryce w ciągu lat 1408 i 1409”). — J. Kurczewski: Streszczenie aktów kapituły wileńskiej. W: *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*. Cz. III. Wilno 1916 (regesty dotyczące akt z lat 1501—1905). A. Mańkowski: Inwentarze dóbr kapituły katedralnej chełmińskiej z XVII i XVIII w. *Fontes Tow. Nauk. w Toruniu* 23 (1928). — B. Ulanowski: Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta. Vol. I. Acta Capitulorum Gnezniensis, Poznaniensis et Wladislaviensis (1408—1530). Cracoviae 1894 (Monumenta mediaevi hist., XIII); tenże: Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta (1438—1523; 1438—1525). *Archiwum Komisji Historycznej* 6 (1891); tenże: Acta capituli Plocensis. Ab an. 1514 ad an. 1577. *Archiwum Komisji Historycznej* 10 (1916); tenże: Akta kapituł z wieku XVI wybrane. T. I. Cz. I. Akta kapituł poznańskiej i wrocławskiej (1519—1578). Kraków 1908; tenże: Acta ecclesiae collegiatae Varsoviensis. *Archiwum Komisji Prawniczej* 6 (1897—1926) 1—90; tenże: Supliki poddanych kapituły gnieźnieńskiej 1551—1738. *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* 11 (1921) 733—766; tenże: Księga wizyt dóbr kapituły katedralnej krakowskiej 1523—1536. *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* 12 (1921). B. Ulanowski, S. Zachorowski: Materiały do dziejów kolegiaty pultuskiej. *Archiwum Komisji Historycznej* 10 (1916) 306—415. — R. Weimann: Receptiones seu installationes ad episcop., praelaturas et canonicatus ecclesiae cathedr. Poznaniensis 1532—1800. *Roczniki Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu* 35 (1909); tenże: Testamenta episcoporum et canonicorum Posnaniensium. *Roczniki Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu* 37 (1911). — T. Wierzbowski: Uchańsciana, czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życia i działalność Jakuba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego. T. I—II. Warszawa 1884 (w t. I zamieszczone zostały wyjątki z *Acta decretorum* kapituły gnieźnieńskiej z lat 1562—1581).

Kongregacji z dnia 29 czerwca 1941 r., zwracania się do ordynariusza miejscowego po *nihil obstat*, ilekroć nupturienci pochodzą z różnych diecezji (nr 19234/46), oraz w sprawie dyspensy od przepisu kan. 1023 § 2 (nr 19235/46);

— Indult *Extraordinaria adiuncta* Kongregacji Sakramentów z dnia 1 maja 1950 r. zezwalający na wprowadzenie w Polsce odrębnego trybu postępowania w sprawach o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego<sup>1</sup>, znowelizowany dnia 9 lutego 1973 r.;

— Reskrypt Papieskiego Sekretariatu Stanu z dnia 3 grudnia 1966 r. w sprawie utrzymania w Polsce obowiązku zachowania wstrzemięźliwości w Wigilię Bożego Narodzenia<sup>2</sup>;

— Indulty Penitencjarii Apostolskiej z dnia 6 lutego 1968 r. w sprawie odpustu zupełnego za uczestnictwo w nabożeństwie „Gorzkie Żale”<sup>3</sup>, oraz z dnia 14 listopada 1969 r. w sprawie odpustu za nawiedzenie wizerunku Matki Boskiej Nieustającej Pomocy<sup>4</sup>;

— Bulla *Episcoporum Poloniae* Papieża Pawła VI z dnia 28 czerwca 1972 r. dotycząca nowych diecezji: opolskiej, gorzowskiej, szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeszkiej oraz stabilizacji kościelnej na polskich ziemiach Zachodnich i Północnych<sup>5</sup>.

Dokumenty prawne Stolicy Apostolskiej dotyczące Kościoła w Polsce zazwyczaj publikowane są w urzędowych czasopismach diecezjalnych, a niekiedy także w *Acta Apostolicae Sedis*<sup>6</sup>.

#### B. Dokumenty prawne Prymasa Polski

Tytułu prymasowskiego używają arcybiskupi gnieźnieńscy od roku 1418 — począwszy od Mikołaja Trąby, który ten tytuł przywiózł z Soboru w Konstancji. W 1515 r. arcybiskupi gnieźnieńscy — od Jana Łaskiego — otrzymali godność legata urodzonego (*legatus natus*), którą w średniowieczu zazwyczaj łączono z godnością prymasowską. Tytuł prymasa dawał arcybiskupowi gnieźnieńskiemu pierwsze miejsce w episkopacie polskim, prawo zwoływania synodów prowincjonalnych dla wszystkich metropolii krajowych, a tym samym prawo inicjatywy ustawodawczej, oraz rozpatrywania apelacji od wyroków innych metropolitów. Ponadto uprawnieniem prymasa było koronowanie króla i królowej, błogosławienie małżeństw członków rodziny królewskiej oraz udzielanie im chrztu. Od drugiej połowy XVI wieku prymasowi nadawano tytuł *primus princeps Regni Poloniae*. Posiadał on duże uprawnienia polityczne w okresie bezkrólewia.

Na mocy bulli *Ex imposita Nobis* Piusa VII z 1818 r. tytuł prymasa w utworzonym Królestwie Kongresowym otrzymał arcybiskup warszawski. Równocześnie rząd austriacki postarał się o tytuł Prymasa Galicji dla arcybiskupa lwowskiego; tytułu tego zrzekł się arcybiskup Józef Bilczewski na ręce prymasa Edmunda Dalbora po uzyskaniu przez Polskę niepodległości. Bulla *Vixdum Poloniae unitas* Piusa XI z dnia 28 października 1925 r. ustalając w wolnej Polsce kościelną organizację terytorialną potwierdziła prawo arcybiskupa gnieźnieńskiego do tytułu Prymasa Polski<sup>7</sup>. Na mocy decyzji Piusa XII, wyrażonej w piśmie Kongregacji do

<sup>1</sup> Opublikował S. Biskupski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. T. II, n. 767.

<sup>2</sup> *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 11 (1967) 209.

<sup>3</sup> *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 50 (1968) 81.

<sup>4</sup> *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 25 (1970) 198—199.

<sup>5</sup> *AAS* 64 (1972) 657—659.

<sup>6</sup> Tego rodzaju dokumenty opublikowane w latach 1961—1970 wydał osobno T. Piéronek: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce*. T. I. Warszawa 1971 s. 19—78.

<sup>7</sup> *AAS* 17 (1925) 521.

Spraw Nadzwyczajnych Kościoła z dnia 4 marca 1946 r., archidiecezja gnieźnieńska — pozostająca dotąd na mocy bulii *De salute animarum* z 1821 r. w unii personalnej z archidiecezją poznańską — została połączona na zasadzie unii personalnej z archidiecezją warszawską<sup>8</sup>. Pierwszym arcybiskupem gnieźnieńsko-warszawskim, który jako Prymas Polski zaczął rezydować w Warszawie, był kardynał August Hlond; ingres jego do prokatedry warszawskiej odbył się dnia 30 maja 1946 r.<sup>9</sup>

W świetle Kodeksu *Prawa Kanonicznego* tytuł prymasowski, oprócz honoru i pierwszeństwa, o którym jest mowa w kan. 280, nie daje żadnej specjalnej jurysdykcji, chyba że prawo partykularne wyraźnie stanowi inaczej (kan. 271). Prymas Polski posiada szczególne uprawnienia w Kościele polskim, nadane mu przez Stolicę Apostolską po ostatniej wojnie *ob rerum temporumque discrimina ac praesertim gravissimas propter rei vehicularis difficultates*. Dzięki tym uprawnieniom wiele szczegółowych spraw zostało unormowanych w tymże Kościele.

Spośród opublikowanych dokumentów prawnych, wydanych przez Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, można przykładowo wymienić następujące:

— *Instructio quoad transmissionem actorum processualium super rato et non consummato* z dnia 30 maja 1950 r.<sup>10</sup>; zawarte w niej przepisy zostały zreformowane w instrukcji dotyczącej postępowania o dyspensę *super rato* z dnia 24 maja 1973 r.;

— Dekret w sprawie właściwości terytorialnej Sądów III Instancji w Polsce z dnia 22 października 1960 r.<sup>11</sup>;

— Dekret w sprawie udzielania przez ordynariuszy zezwoleń na trynację i binację mszy św. z dnia 28 lutego 1961 r.<sup>12</sup>;

— Indult w sprawie dyspensy od obowiązku aplikowania mszy św. za parafian w święta kanonicznie zniesione z dnia 10 kwietnia 1964 r.<sup>13</sup>;

— Dekret w sprawie dyspensy od obowiązku uczestniczenia we mszy św. i powstrzymania się od prac służebnych w święta cywilnie zniesione z dnia 8 marca 1965 r.<sup>14</sup>;

— Dekret w sprawie dyscypliny postnej w Polsce z dnia 30 listopada 1966 r.<sup>15</sup>;

— Dekret zezwalający na błogosławienie małżeństw z pominięciem zwracania się uprzedniego do własnego ordynariusza po *nihil obstat* w przypadkach, gdy nupturieneci pochodzą z różnych diecezji; ostatni dekret w tej sprawie pochodzi z dnia 3 grudnia 1971 r.<sup>16</sup>;

— Wyjaśnienie w sprawie nie udzielania diakonom w Polsce prawa asystowania przy zawieraniu małżeństw z dnia 11 marca 1972 r.<sup>17</sup>;

— Dekret w sprawie święta patronalnego *Adiutorum Matris Ecclesiae* z dnia 24 czerwca 1972 r.<sup>18</sup>;

<sup>8</sup> Zob. *Wiad. Arch. Warsz.* 30 (1946) 5.

<sup>9</sup> Zob. H. Likowski: Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich. *Przegląd Historyczny* 19 (1915) 21—44, 154—190, 249—274; J. Nowacki: De archiepiscopi Gnesnensis dignitate ac prerogativa primatiali. *Collectanea Theologica* 18 (1937) 616—700.

<sup>10</sup> Opublikował S. Biskupski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. T. II, n. 766.

<sup>11</sup> Opublikował J. Głemp: Polskie sądownictwo kościelne w latach 1945—1970. *Prawo Kanoniczne* 14 (1971) nr 3—4, s. 220—221.

<sup>12</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 16 (1961) nr 4, s. 7—8.

<sup>13</sup> Tamże, 19 (1964) nr 5, s. 5.

<sup>14</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 47 (1965) 146.

<sup>15</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 22 (1967) 81.

<sup>16</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 54 (1972) 30.

<sup>17</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 27 (1972) 95—96.

<sup>18</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 54 (1972) 255.

— Dekret w sprawie reorganizacji sądownictwa kościelnego w związku z utworzeniem nowych diecezji z dnia 8 września 1972 r.<sup>19</sup>

#### C. Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego

Pierwszy Polski Synod Plenarny odbył się w dniach 26 i 27 sierpnia 1936 r. w Klasztorze Jasnogórskim w Częstochowie. Obradom Synodu przewodniczył legat papieski kardynał Franciszek Marmaggi. Udział w tym Synodzie wzięli kardynałowie August Hlond, arcybiskup gnieźnieńsko-poznański, Prymas Polski i Aleksander Kakowski, arcybiskup warszawski, oraz biskupi polscy trzech obrządków: łacińskiego, grekokatolickiego i ormiańskiego.

Uchwały Synodu Plenarnego zostały aprobowane Dekretem *Quum primum Concilium* Kongregacji Soboru z dnia 19 czerwca 1937 r. Na mocy dekretu promulgacyjnego biskupów polskich z dnia 15 grudnia 1937 r. zaczęły obowiązywać postanowienia Synodu, wyrażone w 151 uchwałach, od dnia 16 czerwca 1938 r.

Uchwały Synodu Plenarnego z 1936 r. były publikowane przez wiele wydawnictw<sup>20</sup>.

#### D. Akty Konferencji Biskupów

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* jest mowa tylko o prowincjonalnych konferencjach biskupów. Kan. 292 stanowi, że mają one odbywać się co pięć lat i że przedmiotem ich mają być wspólne obrady ordynariuszy miejscowych danej prowincji nad sprawami religijnymi w diecezjach im powierzonych; ponadto mają one przygotować materiał na przyszły synod prowincjonalny. *Kodeks* nie daje prowincjonalnym konferencjom biskupów władzy ustawodawczej, ale pozostawia ją synodowi prowincjonalnemu. Uchwały takich konferencji mogły uzyskać moc prawną w diecezji dopiero po promulgacji ich przez poszczególnych biskupów jako ustaw diecezjalnych. Na konferencjach biskupów przewidzianych przez *Kodeks Prawa Kanonicznego* mogły być uchwalone jako obowiązujące w całej prowincji tylko taksy sądowe i niektóre pozasądowe<sup>21</sup>.

Konferencje biskupie dowartościował Sobór Watykański II. Są one obecnie zgromadzeniem, na którym biskupi określonego kraju lub terytorium wspólnie realizują swoje pasterskie zadania dla osiągnięcia większego dobra, głównie przez odpowiednio przystosowane do okoliczności czasu formy i sposoby apostolatu<sup>22</sup>.

Uchwały konferencji biskupów, jeżeli zostały prawnie powzięte większością dwóch trzecich głosów decydujących i jeżeli zostały uznane przez Stolicę Apostolską, posiadają moc prawa obowiązującego jedynie w przypadkach, w których albo przewidywałoby to prawo powszechne, albo szczególne zarządzenie Stolicy Apostolskiej wydane z inicjatywy własnej lub na prośbę danej konferencji. Funkcje konferencji biskupów nie należy pojmować jako wyłącznie o charakterze normatywnym. Wiele aktów tej instytucji może mieć charakter porozumienia duszpasterskie-

<sup>19</sup> *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 28 (1973) 9. — Opublikowane dekrety Prymasa Polski z lat 1961—1970 wydał T. Pieronek, jw. s. 79—121; dokumenty dotyczące sądownictwa kościelnego w Polsce z lat 1945—1970 opublikował J. Głemp, jw. s. 200—224.

<sup>20</sup> Nakładem Kancelarii Prymasa Polski ukazała się w języku łacińskim i polskim publikacja: *Primum Concilium Plenarium Polonicum anno Domini MCMXXXVI Częstochoviae habitum Francisco S.R.E. Card. Marmaggi Summi Pontificis Pii PP. XI Legato Apostolico Praeside. Decreta* (Pierwszy Polski Synod Plenarny odbyty w Częstochowie roku Pańskiego 1936 pod przewodnictwem Franciszka Św.K.Rz. Kard. Marmaggiiego Legata Apostolskiego Piusa XI Papieża, Uchwały). Poznań 1937.

<sup>21</sup> Zob. kan. 1507, 1909.

<sup>22</sup> Zob. Dekret *Christus Dominus*, n. 36—38.

go lub nawet dyscyplinarnego, nie posiadającego mocy obowiązującej na wzór prawa.

Konferencja Episkopatu Polskiego rozpoczęła swoją działalność już po pierwszej wojnie światowej; działalność ta znacznie rozszerzyła się po ostatniej wojnie. W łonie Konferencji działała Rada Główna oraz liczne Komisje dotyczące różnych dziedzin życia kościelnego<sup>23</sup>. Uchwały tej Konferencji, aczkolwiek nie zawsze posiadają charakter ustawy, odgrywają dużą rolę w Kościele polskim, koordynując, rozwijając i normując prace duszpasterskie w skali ogólnokrajowej. Konferencji Episkopatu Polskiego zawdzięczamy unormowanie wielu zagadnień życia kościelnego. Świadczą o tym wydane przez nią m.in. następujące dokumenty:

- Instrukcja o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem z dnia 9 września 1946 r.<sup>24</sup>;
- Instrukcja o prowadzeniu ksiąg parafialnych z dnia 5—7 września 1947 r.<sup>25</sup>;
- Instrukcja dotycząca sposobu postępowania przy stwierdzeniu stanu wolnego w wypadku domniemanej śmierci współmałżonka z dnia 23 listopada 1949 r.<sup>26</sup>;
- Uchwała w sprawie metryk chrztu św. do pierwszej Komunii św. z dnia 21 czerwca 1961 r.<sup>27</sup>;
- Uchwała w sprawie zastępczych metryk chrztu św. z dnia 18 czerwca 1964 r.<sup>28</sup>;
- Instrukcja o ochronie zabytków i kierunkach rozwoju sztuki kościelnej z dnia 16 kwietnia 1966 r.; temat ten szerzej porusza instrukcja z dnia 25 stycznia 1973 r.<sup>29</sup>;
- List pasterski do duchowieństwa i wiernych w sprawie zmian w przepisach kościelnych dotyczących postu z dnia 17 października 1966 r.<sup>30</sup>;
- Przypomnienie w sprawie noszenia stroju kapłańskiego z dnia 15 czerwca 1967 r.<sup>31</sup>;
- Zarządzenie w sprawie kultu Tajemnicy Eucharystycznej z dnia 11 września 1967 r.<sup>32</sup>;
- Instrukcja w sprawie przepisów posoborowych o odpustach z dnia 25 stycznia 1968 r.<sup>33</sup>;

<sup>23</sup> Komisje Konferencji Episkopatu Polski: Komisja do Spraw Apostolstwa Świeckich, Komisja do Spraw Budowy Kościołów, Komisja do Spraw Duchowieństwa, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Akademickiego, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Dobroczynnego, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Kobiet, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Polonii Zagranicznej, Komisja do Spraw Duszpasterstwa Rodzin, Komisja do Spraw Ekumenizmu, Komisja do Spraw Instytucji Polskich w Rzymie, Komisja do Spraw Katechizacji, Komisja do Spraw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Komisja do Spraw Liturgii, Komisja do Spraw Misji, Komisja do Spraw Nauki Katolickiej, Komisja do Spraw Powołań Duchownych, Komisja do Spraw Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II, Komisja do Spraw Rewizji Prawa Kanonicznego, Komisja do Spraw Seminariów Duchownych, Komisja do Spraw Sztuki Kościelnej, Komisja do Spraw Trzeźwości, Komisja do Spraw Wydawnictw Katolickich, Komisja do Spraw Zakonnych, Komisja *Iustitia et Pax*, Komisja Maryjna, Komisja Prawna Episkopatu, Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu.

<sup>24</sup> Olsztyn 1947.

<sup>25</sup> Opublikowana w: F. Bączkowiec: *Prawo kanoniczne*. T. II. Opole 1958<sup>3</sup> s. 597—615. — W sprawie prowadzenia parafialnej księgi bierzmowanych zob. dekret Prymasa Polski z dnia 18 V 1970 r. (*Warm. Wiad. Diec.* 25, 1970, 197—198).

<sup>26</sup> J. G l e m p, jw. 208—209.

<sup>27</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 43 (1961) 274.

<sup>28</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 19 (1964) nr 6, s. 28—29.

<sup>29</sup> Tamże, 22 (1967) 154—157; 28 (1973) 85—91.

<sup>30</sup> Tamże, 22 (1967) 193—195.

<sup>31</sup> Tamże, 23 (1968) 31—32.

<sup>32</sup> Tamże, s. 64—66.

<sup>33</sup> Tamże, s. 179—181.

— Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin z dnia 12 lutego 1969 r.<sup>34</sup>; druga instrukcja w tej sprawie została wydana dnia 11 marca 1975 r.<sup>35</sup>;

— Komunikat w sprawie nabożeństw dodatkowych z dnia 13 lutego 1969 r.; tej samej sprawy dotyczą wskazania duszpasterskie z dnia 30 października 1972 r.<sup>36</sup>;

— Zarządzenie w sprawie niektórych szczegółowych przepisów dotyczących nowego obrzędu mszy św. z dnia 4 września 1970 r.; to samo zagadnienie zostało poruszone w przypomnieniu z dnia 28 marca 1974 r. oraz w komunikacie z dnia 26 listopada 1974 r.<sup>37</sup>;

— Wskazania dla spowiedników w zakresie spowiedzi małżonków z dnia 26 stycznia 1971 r.<sup>38</sup>;

— Zarządzenie w sprawie mszy wotywnych z dnia 31 marca 1971 r.<sup>39</sup>;

— Zarządzenie wydane w związku z przepisami III Instrukcji Kongregacji do Spraw Kultu Bożego o należyтым wykonaniu Konstytucji o liturgii świętej z dnia 31 marca 1971 r.<sup>40</sup>;

— Wskazania w sprawie realizacji M.P. Pawła VI *Matrimonia mixta* z dnia 1 kwietnia 1971 r.<sup>41</sup>;

— Zasady dotyczące filmowania i nagrywania fonii w obiektach sakralnych lub w obrębie terenów podległych władzy kościelnej<sup>42</sup>;

— Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych z dnia 25 stycznia 1973 r.<sup>43</sup>;

— Instrukcja o posługiwaniu się przez duchownych pojazdami mechanicznymi z dnia 24 stycznia 1974 r.<sup>44</sup>;

— Instrukcja regulująca wyjazdy i prace kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych z dnia 24 stycznia 1974 r.<sup>45</sup>;

— Wytyczne w sprawie wyjazdów księży za granicę z dnia 24 stycznia 1974 r.<sup>46</sup>;

— Postanowienia w sprawie odmawiania brewiarza według „Norm tymczasowych Św. Kongregacji” z dnia 25 listopada 1974 r.<sup>47</sup>;

— Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania z dnia 16 stycznia 1975 r.<sup>48</sup>.

#### E. Ustawy diecezjalne

Władze ustawodawczą w odniesieniu do swoich diecezji biskupi wykonują bądź na synodach odprawianych po myśli kanonów 356—362, bądź poza synodami. Biskupi diecezjalni, których władza w powierzonych im Kościołach partykularnych — wykonywana pod zwierzchnictwem papieża — jest własną, zwyczajną i bezpośrednią, „mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych

<sup>34</sup> Tamże, 24 (1969) 128—134; 27 (1972) 111—117.

<sup>35</sup> Tamże, 30 (1975) 65—71.

<sup>36</sup> Tamże, 25 (1970) 58—59; 28 (1973) 1—8.

<sup>37</sup> *Oređownik Diecezji Chełmińskiej* 21 (1970) 257—259; *Warm. Wiad. Diec.* 29 (1974) 260—262; *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 1974, s. 262—265.

<sup>38</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 27 (1972) 103—111.

<sup>39</sup> Tamże, 26 (1971) 221—222.

<sup>40</sup> Tamże, s. 219—220.

<sup>41</sup> Tamże, s. 225—231.

<sup>42</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 53 (1971) 231—232.

<sup>43</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 28 (1973) 186—188.

<sup>44</sup> Tamże, 29 (1974) 197—198; zob. 15 (1960) nr 2, s. 9—10; 24 (1969) 107.

<sup>45</sup> *Wiad. Arch. Warsz.* 56 (1974) 119—125.

<sup>46</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 29 (1974) 196—197.

<sup>47</sup> Tamże, 30 (1975) 71—72.

<sup>48</sup> Tamże, 30 (1975).



poddanych, sprawowania sądów i kierowania wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostołatu”<sup>49</sup>.

Po wejściu w życie *Kodeksu Prawa Kanonicznego* do roku 1939 w Polsce odbyło się 15 synodów diecezjalnych, a mianowicie: Synod Archidiecezji Warszawskiej w 1922 r.<sup>50</sup>, Synod Diecezji Sandomierskiej w 1923 r.<sup>51</sup>, Synod Diecezji Podlaskiej w 1923 r.<sup>52</sup>, Synod Diecezji Krakowskiej w 1923 r.<sup>53</sup>, Synod Diecezji Kieleckiej w 1927 r.<sup>54</sup>, Synod Diecezji Łuckiej w 1927 r.<sup>55</sup>, Synod Diecezji Tarnowskiej w 1928 r.<sup>56</sup>, Synod Diecezji Lubelskiej w 1928 r.<sup>57</sup>, Synod Diecezji Chełmińskiej w 1928 r.<sup>58</sup>, Synod Diecezji Pińskiej w 1929 r.<sup>59</sup>, Synod Archidiecezji Lwowskiej w 1930 r.<sup>60</sup>, Synod Archidiecezji Wileńskiej w 1931 r.<sup>61</sup>, Synod Diecezji Płockiej w 1938 r.<sup>62</sup>, Synod Archidiecezji Krakowskiej w 1938 r.<sup>63</sup>, Drugi Synod Diecezji Tarnowskiej w 1938 r.<sup>64</sup>.

Dla pełnego obrazu należy dodać, że w okresie międzywojennym odbyły się synody w diecezji warmińskiej w 1922 r.<sup>65</sup>, w diecezji wrocławskiej w 1925<sup>66</sup> i 1935 r.<sup>67</sup>, oraz w diecezji gdańskiej w 1935 r.<sup>68</sup>.

<sup>49</sup> Sob. Wat. II: Konst. *Lumen Gentium*, n. 27.

<sup>50</sup> Zob. Synodus Archidioeclesana Varsaviensis sub... Alexandro Kakowski... Presbytero Cardinali... Archiepiscopo Varsaviensi Varsaviae in ecclesia cathedrali... A.D. MCMXXII diebus 4, 5 et 6 mensis Julii celebrata, Varsaviae 1922.

<sup>51</sup> Zob. Prima Synodus Dioeclesana Sandomiriensis sub ... Mariano Ryx Episcopo Sandomiriensi in ecclesia cathedrali... A.D. MCMXXIII diebus 3, 4 et 5 Julii celebrata, Sandomiriae 1923.

<sup>52</sup> Zob. Synodus Dioeclesana Podlachiensis sub... Henrico Przeździecki... Episcopo Podlachiensi in ecclesia cathedrali... Janoviae A.D. MCMXXIII diebus 28, 29 et 30 Aug. celebrata, Siedlce 1923.

<sup>53</sup> Zob. Synodus Dioeclesana Cracoviensis anno MCMXXIII celebrata, Kraków 1923 (manuskrypt).

<sup>54</sup> Zob. Synodus Dioeclesana Kielcensis, Kielciis 1928.

<sup>55</sup> Zob. Statuta Synodi Dioeclesanae Luceoriensis A.D. MCMXXVII diebus 30, 31 Augusti, 1 Septembris sub Adolfo Petro Szczępek Episcopo Luceoriensi in ecclesia cathedrali Luceoriensi celebratae, Luceoriae 1928.

<sup>56</sup> Zob. Pierwszy Synod Diecezji Tarnowskiej odbyty pod przewodnictwem biskupa Leona Wałęgi w katedrze w Tarnowie 21, 22, 23 sierpnia 1928 r. Tarnów 1928.

<sup>57</sup> Zob. Synodus Dioeclesana Lublinensis Prima a. MCMXXVIII diebus 25, 26, 27 Septembris ab Mariano Leone Fulman Episcopo Lublinensi in ecclesia cathedrali celebrata, Lublini 1928.

<sup>58</sup> Zob. Statuta Synodi Dioeclesanae Culmensis Pelplini ab... episcopo Stanisław W. Okoniewski habitae A.D. 1928 diebus 27, 28, 29 Decembris, Pelplini 1929.

<sup>59</sup> Zob. Prima Synodus Dioeclesana Pińskensis ab episcopo Sigismundo Łoziński a. MCMXXIX 3, 4, 5 Sept. celebrata, ab episcopo Casimiro Bukraba a. MCMXXXIV 14 Sept. promulgata, Pińscii 1934.

<sup>60</sup> Zob. Lwowski Synod Archidiecezjalny R.P. 1930 odbyty w bazylice katedralnej i w seminarium lwowskim 23, 24, 25 września 1930 r. pod przewodnictwem Bolesława Twardowskiego Arcybiskupa-Metropolity Lwowskiego o. i. Lwów 1931.

<sup>61</sup> Zob. Synodus Archidioeclesana Vilmensis ab... Romualdo Jałbrzykowski... Archiepiscopo metropolitano Vilmensi A.D. MCMXXXI diebus 9, 10 et 11 mensis Iulii in basilica metropolitana Vilmensi... celebrata, Wilno 1932.

<sup>62</sup> Zob. Statuta XLI-mae Synodi Dioeclesanae Plocensis anno MCMXXXVIII die nempe 14 Iunii in basilica cathedrali celebratae, Plociae 1938.

<sup>63</sup> Zob. Synod Archidiecezjalny Krakowski 1938 r. Kraków 1939.

<sup>64</sup> Postanowienia tego synodu nie ukazały się drukiem.

<sup>65</sup> Zob. Ermländische Diözesansynode 1922 zu Braunsberg 29—31 August, Braunsberg 1922.

<sup>66</sup> Zob. Diözesansynode des Bistums Breslau 1925 für den preussischen Teil der Diözese, einschließlich Delegaturbezirk geltend, Breslau 1926.

<sup>67</sup> Zob. Diözesansynode des Erzbistums Breslau für den preussischen Teil der Erzdiözese geltend, Breslau 1936.

<sup>68</sup> Zob. Diözesansynode des Bistums Danzig 10 bis 12 Dezember 1935 zu Danzig-Oliva, Danzig 1936; *Mies. Diec. Gdań.* 14 (1970) 498—506.

Znaczny ruch synodalny obserwujemy w Polsce po ostatniej wojnie. Z tego okresu odnotowujemy następujące synody diecezjalne: Synod Diecezji Łódzkiej w 1948 r.<sup>69</sup>, Trzeci Synod Diecezji Tarnowskiej w 1948 r.<sup>70</sup>, Pierwszy Synod Diecezji Częstochowskiej w 1954 r.<sup>71</sup>, Synod Diecezji Przemyskiej w 1955 r.<sup>72</sup>, Drugi Synod Diecezji Łódzkiej w 1958 r.<sup>73</sup>, Drugi Synod Diecezji Kieleckiej w 1958 r.<sup>74</sup>, Synod Diecezji Chełmińskiej w 1959 r.<sup>75</sup>, Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej w 1962 r.<sup>76</sup>, Drugi Synod Archidiecezji Warszawskiej w 1962 r.<sup>77</sup>.

Po Soborze Watykańskim II odbyły się synody: w diecezji włocławskiej w 1967 r.<sup>78</sup>, w archidiecezji poznańskiej w 1968 r.<sup>79</sup>, w archidiecezji warszawskiej w 1973/74 r.<sup>80</sup>, w diecezji gdańskiej w 1973 r.<sup>81</sup> oraz w diecezji katowickiej w 1975 r. Rozpocząty został synod w archidiecezji krakowskiej w 1972 r.

Po Soborze Watykańskim II daje się zauważyć w Polsce, zgodnie z tendencjami ogólnokościelnymi, ruch synodalny nowego typu. Synody, które odbyły się po ogłoszeniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, miały na celu przede wszystkim dostarczenie aktualnego prawa diecezjalnego, dostosowanego do prawa kodeksowego, synody zaś posoborowe mają na uwadze cele głównie pastoralne. Obecnie chodzi nie tyle o wypracowanie pełnego i ekskluzywnego prawa diecezjalnego, co raczej o znalezienie i usankcjonowanie sposobów usprawnienia w warunkach dzisiejszej działalności Kościoła lokalnego po myśli wskazań Soboru Watykańskiego II<sup>82</sup>.

Pozasynodalne ustawy biskupie mogą być promulgowane w różny sposób, np. przez zamieszczenie ich tekstu w urzędowym organie diecezjalnym, przez odczytanie ich w kościołach, na konferencjach regionalnych duchowieństwa diecezjalnego,

<sup>69</sup> Zob. Synod Diecezjalny Łódzki odbyty 22 i 23 czerwca 1948 r. w katedrze łódzkiej pod przewodnictwem biskupa Michała Klepacza. Łódź 1948 (tekst powielany).

<sup>70</sup> Zob. Trzeci Synod Diecezji Tarnowskiej 1948. *Currenda* 107 (1957) nr 6—7.

<sup>71</sup> Zob. Pierwszy Synod Diecezji Częstochowskiej odprawiony w dn. 28 i 29 września R.P. 1954 w kościele katedralnym... pod przewodnictwem ks. dra Zdzisława Golińskiego Biskupa Częstochowskiego. Częstochowa 1958.

<sup>72</sup> Zob. Synod Diecezji Przemyskiej odprawiony w dniach 13 i 14 kwietnia 1955 r. w Przemyślu pod przewodnictwem Franciszka Bardy Biskupa Przemyskiego ob. ł. Przemyśl 1957.

<sup>73</sup> Zob. Drugi Synod Diecezji Łódzkiej odbyty w dniu 27 czerwca 1958 r. pod przewodnictwem ks. biskupa Michała Klepacza. *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* 34 (1960) nr 2—4.

<sup>74</sup> Zob. Drugi Diecezjalny Synod Kielecki, odprawiony w dniach 16 i 17 grudnia 1958 r. w Kielcach pod przewodnictwem Biskupa Kieleckiego Czesława Kaczmarka. Kielce (maszynopis).

<sup>75</sup> Zob. Statuty Synodu Diecezjalnego Chełmińskiego, odbytego w dniach 7, 8 i 9 lipca 1959 r. w Pelplinie przez ks. biskupa ordynariusza Kazimierza Józefa Kowalskiego. *Oręd. Diec. Chełm.* 10 (1959) nr 9—10.

<sup>76</sup> Zob. Statuty Synodu Archidiecezjalnego Gnieźnieńskiego (maszynopis); *Wiad. Arch. Gnieźn.* 17 (1962) 323—324.

<sup>77</sup> Zob. Drugi Synod Archidiecezji Warszawskiej, odbyty w dniach 2, 3 i 4 lipca 1962 r. ... pod przewodnictwem Stefana Kard. Wyszyńskiego (maszynopis); *Wiad. Arch. Warsz.* 44 (1962) 240.

<sup>78</sup> Zob. Statuty Synodu Diecezjalnego odbytego we Włocławku w dniach 6—9 listopada 1967 r. *Kronika Diecezji Włocławskiej* 51 (1968) nr 4—6.

<sup>79</sup> Zob. Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego, odprawionego pod przewodnictwem Księdza Arcybiskupa dra Antoniego Baraniaka w dniach 4 VI, 12 IX i 12 X — milenijnego Roku Pańskiego 1968. Poznań 1972.

<sup>80</sup> Zob. *Wiad. Arch. Warsz.* 55 (1973) 212, 56 (1974) 278.

<sup>81</sup> Zob. *Mies. Diec. Gdań.* 18 (1974).

<sup>82</sup> Zob. W. P a d a c z: powojenne synody diecezjalne. *Nasza Przeszołość* 8 (1958) 329—354; W. W ó j c i k: Synody polskie w latach 1918—1968 na tle rozwoju ustawodawstwa synodalnego w Polsce. *Prawo Kanoniczne* 13 (1970) nr 3—4, s. 127—163. T. Pieronek: Synody pastoralne po Soborze. *Znak* 27 (1972) 457—463.

na konferencji dziekanów. Pozasynodalna działalność ustawodawcza biskupów zazwyczaj jest na bieżąco rejestrowana w czasopismach urzędowych<sup>83</sup>.

### 8. Źródła poznania prawa polskiego

Władza świecka nie posiada żadnych uprawnień ustawodawczych w Kościele. Wynika to z podziału władzy na świecką i kościelną. W praktyce jednak Kościół niekiedy korzysta z prawa świeckiego, traktując je jako *fons exemplaris* bądź *fons materialis* ustaw kościelnych. W prawie kanonicznym znajduje się wiele instytucji niejako zapożyczonych z prawa świeckiego. Wystarczy tu wspomnieć o wpływach prawa rzymskiego i ludów germańskich na rozwój prawa kościelnego. *Kodeks Prawa Kanonicznego* w kilku przypadkach kanonizuje ustawy państwowe danego kraju, uznając je za obowiązujące w Kościele lokalnym, jeżeli nie są sprzeczne z prawem bożym i kanonicznym. I tak np. obowiązującymi w Kościele są ustawy państwowe danego kraju dotyczące przedawnienia w sprawach spornych (kan. 1508, 1701), zobowiązań (kan. 1529), ugody (kan. 1926), sądów polubownych (kan. 1930), przeszkody małżeńskiej płynącej z adopcji (kan. 1059, 1080).

Państwo niekiedy wydaje ustawy dotyczące spraw wyznaniowych. Stanowią one tzw. państwowe prawo wyznaniowe.

#### A. Źródła poznania dawniejszego prawa polskiego

Studia z zakresu polskiego prawa kościelnego często zakładają znajomość dziejów państwa polskiego oraz prawa świeckiego obowiązującego w Polsce w różnych okresach. Stąd dla prawnika-kanonisty zachodzi konieczność praktycznego orientowania się co do źródeł poznania dawniejszego prawa i państwa polskiego. Źródła te najogólniej można zestawić następująco:

<sup>83</sup> W Polsce ukazują się następujące urzędowe czasopisma diecezjalne: Białystok: *Wiadomości Kościelne*, *Miesięcznik Diecezjalny Białostocki* (od 1957 r.); Częstochowa: *Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne* (od 1926 r.; tytuł poprzedni: *Wiadomości Diecezjalne*); Drohiczyn n. Bugiem: *Komunikaty Kurii Diecezjalnej w Drohiczyńcu n. Bugiem* (od 1953 r., tekst powielany); Gdańsk: *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* (od 1957 r.); Gniezno: *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* (od 1946 r.; do 1919 r.: *Kościelny Dziennik Urzędowy dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, a następnie do 1939 r.: *Miesięcznik Kościelny...*); Gorzów Wielkopolski: *Gorzowskie Wiadomości Kościelne* (od 1957 r.); Katowice: *Wiadomości Diecezjalne*, *Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach* (od 1925 r.); Kielce: *Kielecki Przegląd Diecezjalny* (od 1911 r.); Koszalin-Kołobrzeg: *Koszalińsko-Kołobrzegskie Wiadomości Diecezjalne* (od 1973 r.); Kraków: *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* (od 1863 r.); Lublin: *Wiadomości Diecezjalne Lubelskie* (od 1918 r.); Łomża: *Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej* (od 1927 r.); Łódź: *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* (od 1921 r.); Olsztyn: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od 1945 r.; do 1947 r.: *Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji*); Opole: *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej* (od 1945 r.; do 1972 r.: *Wiadomości Urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego*); Płpin: *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* (od 1948 r.; tytuł poprzedni: *Orędownik Diecezji Chełmińskiej i Gdańskiej*; w okresie międzywojennym: *Urzędowy Orędownik Kościelny dla Diecezji Chełmińskiej*); Płock: *Miesięcznik Pastorski Płocki* (od 1906 r.); Poznań: *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* (od 1946 r.; do 1919 r.: *Kościelny Dziennik Urzędowy dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, a następnie do 1939 r.: *Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*); Przemysł: *Kronika Diecezji Przemyskiej* (od 1901 r.); Sandomierz: *Kronika Diecezji Sandomierskiej* (od 1908 r.); Siedlce: *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* (od 1918 r.); Szczecin-Kamień: *Prebiterium*, *Pismo Urzędowe Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej* (od 1973 r.); Tarnów: *Currenta*, *Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej* (od 1851 r.); Warszawa: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* (od 1911 r.); Włocławek: *Kronika Diecezji Włocławskiej* (od 1907 r.); Wrocław: *Wrocławskie Wiadomości Kościelne* (od 1945 r.).

- *Acta historica res gestas Poloniae illustantia ab anno 1507 usque ad annum 1795*. T. I—XIII. Cracoviae 1878—1908.
- *Acta Tomiciana. Epistolae, legationes, responsa, actiones, res gestae... Sigismundi Primi regis Poloniae*. T. I—XVI. Posnaniae 1952—1966.
- *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tzw. Bernardyńskiego we Lwowie*. T. I—XXV. Lwów 1868—1935.
- *Akta Stanów Prus Królewskich*. Wyd. K. Górski, M. Biskup. T. I—V. Toruń 1955—1975.
- *Akta Unii Polski z Litwą 1385—1791*. Wyd. S. Kutrzeba, W. Semkowicz. Kraków 1932.
- Anonim tzw. Gall: *Kronika Polska*. Przeł. R. Grodecki. Wyd. M. Plezia. Wrocław 1968 (wyd. 3).
- *Archiwum Jana Zamojskiego*. Wyd. W. Sobieski, J. Siemieński, K. Lepszy. T. I—IV. Warszawa, Kraków 1904—1948.
- *Archiwum Komisji Historycznej PAU*. T. I—XV. Kraków 1878—1939.
- *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*. T. I—XI. Kraków 1895—1938.
- *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*. Wyd. J. Dągiel. T. I, V—VI. Wilno 1758—1764.
- *Codex epistolaris saeculi XV (1386—1506)*. Wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, A. Lewicki. T. I—III. Kraków 1876—1894.
- *Corpus Iuris Polonici. Sectionis privilegia, statuta, constitutiones, edicta, decreta, mandata Regnum Poloniae spectantia*. Vol. III—IV, z. 1. Wyd. B. Balzer. Cracoviae 1906—1910.
- J. Długosz: *Historiae Polonicae*. T. I—V. Cracoviae 1873—1878 (*Opera omnia*. T. X—XIV); nowe wydanie: *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*. Warszawa 1964 nn.
- J. Długosz: *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*. T. I—III. Cracoviae 1863—1864 (*Opera omnia*. T. VII—IX).
- *Galicja w dobie autonomicznej (1850—1914)*. Wyd. E. Kieniewicz. Wrocław 1952.
- *Iura Masoviae Terrestria. Pomniki dawnego prawa mazowieckiego ziemskiego*. Wyd. J. Sawicki. T. I—V. Warszawa 1972 nn.
- *Ius Polonicum*. Wyd. J.W. Bandtkie. Warszawa 1831.
- *Kronika Thietmara*. Wyd. M.Z. Jedlicki. Poznań 1953.
- *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*. Wyd. J. Woliński, J. Michalski, E. Rostworowski. T. I—V. Wrocław 1955—1964.
- *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustantia*. T. I—XIX. Cracoviae 1874—1927.
- *Monumenta Poloniae Historica*. T. I—VI. Lwów, Kraków 1864—1893 (przedruk fotooffsetowy: Warszawa 1960—1962). — Od 1946 r. ukazuje się druga seria: *Monumenta Historiae Polonica — Pomniki Dziejowe Polski*.
- *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*. Tłum. K. Abgarowicz. Oprac. J. Karwasińska. Warszawa 1966.
- *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*. Z. I — do końca wieku XII. Wyd. Z. Kozłowska-Budkowa. Kraków 1937.
- *Scriptores rerum Polonicarum*. T. I—XXII. Kraków 1872—1917.
- *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*. T. I—XII. Kraków 1856—1921; seria II: *Pomniki Prawa Polskiego*. Pod red. A. Vetulaniego.
- *Teki Archiwalne*. Warszawa 1953 nn.
- *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*. Wyd. J. Lewicki. Kraków 1925.

— *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla Stanu Akademickiego*. Warszawa 1783 (wydanie nowe oprac. J. Lubczyński: Lwów 1930).

— *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*. Wyd. A. Theiner. T. I—IV. Romae 1860—1864.

— *Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. pijarów w Warszawie od 1732 do 1782 roku*. T. I—VIII. Petersburg 1859—1860. T. IX: konstytucje sejmowe z lat 1782—1792 — wyd. Kom. Prawn. AU w Krakowie w 1889 r. T. X: konstytucje sejmu grodzieńskiego z 1793 r. — wyd. pod red. Z. Kaczmarczyka w Poznaniu w 1952 r.

— *Wielkopolska (1815—1850). Wybór źródeł*. Wyd. W. Jakóbczyk. Wrocław 1952; tenże: *Wielkopolska (1851—1914). Wybór źródeł*. Wrocław 1954.

— *Wybór tekstów źródłowych z historii Polski w latach 1795—1864*. Oprac. S. Kieniewicz, T. Mencil, W. Rostocki. Warszawa 1956.

— *Wybór tekstów źródłowych do historii państwa i prawa polskiego*. Wyd. J. Sawicki. T. I—II. Warszawa 1951—1953.

— *Wybór źródeł do powstania listopadowego*. Wyd. J. Dutkiewicz. Wrocław 1957.

— *Wydawnictwo materiałów do historii powstania 1863—1864*. T. I—V. Lwów 1888—1894.

— *Zbiór przepisów administracyjnych Królestwa Polskiego*. T. I—LXIV. Warszawa 1866.

— *Źródła do dziejów drugiego i trzeciego rozbioru Polski*. T. I. Wyd. B. Dembiński. Lwów 1902.

— *Źródła Dziejowe*. Wyd. A. Pawiński, A. Jabłonowski. T. I—XXIV. Warszawa 1876—1915<sup>1</sup>.

#### B. Źródła poznania prawa Polski międzywojennej

Ustawami zasadniczymi Polski międzywojennej, które określały zasady ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego państwa, strukturę i kompetencje naczelnych organów władzy państwowej oraz podstawowe prawa i obowiązki obywatelskie, były *Konstytucje*: marcowa z 1921 r. i kwietniowa z 1936 r. Tworzyły one ogólne ramy prawne dla ustawodawstwa polskiego.

Jest rzeczą skomplikowaną dokładne odtworzenie stanu prawnego obowiązującego w Polsce międzywojennej. Polska bowiem po odzyskaniu niepodległości jak długo nie miała wypracowanego własnego prawa, zmuszona była zachować i stosować różne systemy prawne państw zaborecznych. I tak na obszarze byłego Królestwa Polskiego w zakresie prawa cywilnego obowiązywał przede wszystkim kodeks Napoleona z 1804 r., wprowadzony w życie 1808 r. w Księstwie Warszawskim. Ponadto obowiązywały: polskie prawo hipoteczne z lat 1818 i 1825, kodeks cywilny Królestwa Polskiego z 1825 r. oraz ustawa o małżeństwie z 1836 r. Na obszarze ziem wschodnich, które nie wchodziły w skład Królestwa Polskiego, obowiązywało w całości rosyjskie prawo cywilne, znajdujące się głównie w części I tomu X *Zwodu Praw*. W zakresie prawa karnego na obszarze całego byłego zaboru rosyjskiego obowiązywał rosyjski kodeks karny z 1903 r. Na tymże obszarze źródłem

<sup>1</sup> Zob. A. Ajnenkiel, B. Leśnodorski, W. Rostocki: *Historia ustroju Polski (1764—1939)*. Warszawa 1970. — J. Bardach: *Historia państwa i prawa Polski*. T. I. Warszawa 1965. — Z. Kaczmarczyk, B. Leśnodorski: *Historia państwa i prawa Polski*. T. II. Warszawa 1968. — S. Kutrzeba: *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*. T. I—II. Lwów-Warszawa-Kraków 1925—1926; tenże: *Historia ustroju Polski w zarysie*. Warszawa 1949. — Z. Wojciechowski: *Państwo polskie w wiekach średnich. Dzieje ustroju*. Poznań 1948<sup>2</sup>.

procedury cywilnej był rosyjski kodeks postępowania cywilnego z 1864 r., procedury zaś karnej — rosyjski kodeks postępowania karnego z 1864 r.

Na obszarze polskich ziem południowych w okresie międzywojennym obowiązywał austriacki kodeks cywilny z 1811 r. (*Allgemeines Bürgergesetzbuch* — zw. *ABGB*), zmodyfikowany nowelami z lat: 1914, 1915 i 1916, oraz austriacki kodeks karny z 1852 r. W zakresie procedury stosowano austriacki kodeks postępowania cywilnego z 1895 r. oraz austriacki kodeks postępowania karnego z 1873 r.

Wreszcie na obszarze ziem zachodnich obowiązywały kodeksy niemieckie: cywilny z 1896 r. (*Bürgerliches Gesetzbuch* — zw. *BGB*), karny z 1871 r., postępowania cywilnego z 1877 r. oraz postępowania karnego z 1877 r.

Już w 1919 r. rozpoczęła działalność Komisja Kodyfikacyjna, która miała opracować projekty jednolitych dla całej Polski ustaw. W wyniku tej działalności zostały uchwalone przez Sejm bądź ogłoszone rozporządzeniem Prezydenta R.P. następujące akty ustawodawcze: prawo patentowe (1924)<sup>2</sup>, prawo wekslowe i czekowe (1924)<sup>3</sup>, prawo autorskie (1926)<sup>4</sup>, prywatne prawo międzydzielnicowe i międzynarodowe (1926)<sup>5</sup>, ustawa o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji (1926)<sup>6</sup>, kodeks postępowania karnego (1928)<sup>7</sup>, kodeks postępowania cywilnego (1930)<sup>8</sup>, kodeks karny i prawo o wykroczeniach (1932)<sup>9</sup>, prawo o sądowym postępowaniu egzekucyjnym (1932)<sup>10</sup>, kodeks zobowiązań (1933)<sup>11</sup>, kodeks handlowy (1934)<sup>12</sup>, prawo upadłościowe (1934)<sup>13</sup>, prawo o postępowaniu układowym (1934)<sup>14</sup>. Komisja Kodyfikacyjna opracowała też projekt skodyfikowanego prawa małżeńskiego, jednakże rząd nie przedłożył go izbom ustawodawczym<sup>15</sup>. Dokończeniu prac kodyfikacyjnych przeszkodził wybuch drugiej wojny światowej<sup>16</sup>.

<sup>2</sup> Dz. U. nr 31, poz. 306; zastąpione zostało rozporządzeniem Prezydenta R.P. z 1928 r. (Dz. U. nr 39, poz. 385).

<sup>3</sup> Dz. U. nr 100, poz. 926—927; zostało zmienione w 1936 r.: Dz. U. nr 37, poz. 282—283.

<sup>4</sup> Dz. U. z 1935 r., nr 36, poz. 260.

<sup>5</sup> Dz. U. nr 101, poz. 580—581.

<sup>6</sup> Dz. U. nr 96, poz. 559.

<sup>7</sup> Dz. U. nr 35, poz. 313.

<sup>8</sup> Dz. U. nr 83, poz. 651.

<sup>9</sup> Dz. U. nr 60, poz. 571—572.

<sup>10</sup> Dz. U. nr 93, poz. 803.

<sup>11</sup> Dz. U. nr 82, poz. 598.

<sup>12</sup> Dz. U. nr 57, poz. 502.

<sup>13</sup> Dz. U. nr 93, poz. 834.

<sup>14</sup> Dz. U. nr 93, poz. 836.

<sup>15</sup> Zob. W. Abraham: Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego. Lublin 1929. — S. Biskupski: Reforma prawa małżeńskiego w Polsce. Włocławek 1930. J. Gwiazdomorski: Trudność kodyfikacji osobowego prawa małżeńskiego w Polsce. *Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne* 29 (1935) 174—233. — J. Jaglarz: Problem kodyfikacji prawa małżeńskiego w Polsce. Poznań 1934. — Rozbiór krytyczny Projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez K.K. Praca zbiorowa pod red. J. Wiślickiego. Lublin 1932.

<sup>16</sup> Do poznania prawa obowiązującego w Polsce w okresie międzywojennym mogą posłużyć następujące zbiory przepisów prawnych i komentarze prawnicze: M. Allerhand: Kodeks postępowania cywilnego. Lwów 1932. — L. Domański: Instytucje kodeksu zobowiązań. Część szczególna. Warszawa 1938. — Z. Fenichel: Prawo prywatne międzynarodowe i międzydzielnicowe. 1928; tenże: Prawo pracy — komentarz. Kraków 1939. — S. Gołąb: Organizacja sądów powszechnych. Kraków 1938. — S. Gołąb, Z. Wusatowski: Kodeks postępowania cywilnego. Kraków 1933. — S. Glaser, A. Mogilnicki: Kodeks karny. Komentarz. Warszawa 1934. — Historia państwa i prawa Polski 1918—1939. Pod red. T. Ryszki. Cz. I—II. Warszawa 1962—1968. — W. L. Jaworski: Nauka prawa administracyjnego. Warszawa 1924. — J. Kałużniacki, R. Leżański: Kodeks karny obowiązujący na ziemiach zachodnich Rzeczypospolitej Polskiej. Poznań 1925, oraz:

Najważniejszymi dokumentami, które określały sytuację prawną Kościoła katolickiego w Polsce międzywojennej były wspomniane wyżej *Konstytucje* oraz konkordat zawarty między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską dnia 10 lutego 1925 r.<sup>17</sup>. Ponadto sytuacja ta była określona w szczegółowych aktach prawnych dotyczących spraw wyznaniowych oraz w związku z normowaniem innych spraw<sup>18</sup>.

Postępowanie karne obowiązujące na ziemiach zachodnich Rzeczypospolitej Polskiej. Poznań 1924<sup>2</sup>. — Konstytucje i podstawowe akty ustawodawcze Rzeczypospolitej Polskiej 1918—1939. Wyd. A. Gwiżdż. Warszawa 1967. — S. Kruszelnicki: Kodeks postępowania cywilnego. Poznań 1938. — E. Krzymuski: System prawa karnego ze stanowiska nauki i trzech kodeksów obowiązujących w Polsce. Cz. I — Ogólna. Kraków 1921; tenże: Wykład procesu karnego ze stanowiska nauki i prawa obowiązującego w b. dzielnicy austriackiej wraz z uwzględnieniem ważnych różnic na dawnych ziemiach Polski. Kraków 1928. — R. Kuratowski: Sądownictwo polubowne. Warszawa 1932. — R. Longchamps de Berier: Wstęp do nauki prawa cywilnego, ze szczególnym uwzględnieniem kodeksów obowiązujących w b. Królestwie Kongresowym, w Małopolsce i w Ks. Poznańskim. Lublin 1922; tenże: Zobowiązania. Poznań 1948<sup>3</sup>. — W. Makarewicz: Prawo karne ogólne. Kraków 1914; tenże: Kodeks karny z komentarzem. Lwów 1938<sup>5</sup>. — W. Makowski: Prawo karne. Część ogólna. Wykład porównawczy prawa karnego austriackiego, niemieckiego i rosyjskiego obowiązującego w Polsce. Warszawa (b.r.w.); tenże: Kodeks karny obowiązujący tymczasowo w Rzeczypospolitej Polskiej na ziemiach b. zaboru rosyjskiego. T. I—III. Warszawa 1921; tenże: Kodeks karny. Komentarz. Warszawa 1937<sup>4</sup>. — A. Mogilnicki, E. S. Rappaport: Ustawy karne tymczasowo obowiązujące na obszarze b. zaboru rosyjskiego. Warszawa (b.r.w.). — E. Muszalski: Kodeksy cywilne obowiązujące na Ziemiach centralnych Polski. Warszawa 1936. — Nasza Konstytucja. Praca zbiorowa. Kraków 1922. — L. Peiper: Komentarz do kodeksu postępowania cywilnego. Kraków 1932<sup>2</sup>; tenże: Prawo karne. Kraków 1936<sup>2</sup>. — Prawo cywilne obowiązujące na obszarze b. Kongresowego Królestwa Polskiego. Pod red. J. J. Litauera. Warszawa 1929. — S. Sliwiński: Prawo karne materialne. Warszawa 1938; tenże: Sądowe postępowanie karne. Warszawa 1932. — M. Świącicki: Instytucje polskiego prawa pracy w latach 1918—1939. Warszawa 1960. — Teksty źródłowe z historii państwa i prawa Polski (1864—1945). Wyd. J. Ciągwa, A. Lityński. Katowice 1974. — H. Warman: Prawo o rozwodzie i separacji. Warszawa 1939. — E. Waśkowski: System procesu cywilnego. Wilno 1932. — W. Wolter: Zarys systemu prawa karnego. T. I—II. Kraków 1933—1934. — Wybór tekstów źródłowych z historii ustroju Polski 1916—1939. Wyd. J. Chodorowski, A. Konieczny. Wrocław 1972. — F. Zöllin: Prawo cywilne. T. I—IV. Poznań 1931—1937.

<sup>17</sup> AAS 17 (1925) 273—287; *Dz. U.* nr 47, poz. 324 oraz nr 72, poz. 501. — Zob. Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską. Lwów 1925; S. Łukomski: Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską. Łomża 1934.

<sup>18</sup> Sytuację wyznaniową w Polsce międzywojennej ukazują m. in.: W. Abraham: Studia wstępne o konkordacie Stolicy Apostolskiej z Rzeczypospolitą Polską. *Nova Polonia Sacra* 2 (1926) 135—189. — M. Fąka: Kościoły protestanckie w Polsce w latach 1918—1972. *Prawo Kanoniczne* 16 (1973) nr 3—4 s. 47—78. — W. Gastpar: Stosunek państwa do kościołów i wyznań w Konstytucji Marcowej. *Rocznik Teologiczny* 11 (1969) z. 2 s. 5—40. — S. Grelewski: Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej. Lublin 1937. — W. L. Jaworski: Kościół rzymskokatolicki a Konstytucja polska. *Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne* 22 (1924) 408—415. — P. Kałwa: Kościół i sprawy religijne w nowej Konstytucji polskiej. W: *Kościół*. Lublin 1936 s. 206—224. — W. Klimkiewicz: Konstytucja a Kościół katolicki. Warszawa 1935. — L. Laniewski, E. Kopystjański: Kościół katolicki w ustawodawstwie polskim. Tarnopol 1933. — W. Meyszto: De conditione iuridica Ecclesiae in Polonia. *Jus Pontificium* 10 (1930) 269—279, 11 (1931) 3—19. — W. Mysiek: Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939. Warszawa 1966. — J. Osuchowski: Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918—1939. Warszawa 1967. J. Pawelski: Katolicyzm

C. Źródła obowiązującego prawa polskiego

Aktualnie w Polsce aktami prawnymi o najwyższej mocy prawnej są ustawy uchwalane przez Sejm. Wśród nich pierwsze miejsce, jako ustawa zasadnicza mająca nadrzędny charakter w stosunku do wszystkich pozostałych źródeł prawnych, zajmuje *Konstytucja*. Moc prawną równą ustawie posiadają dekrety Rady Państwa wydawane między sesjami Sejmu. Aktami normatywnymi o charakterze wykonawczym w stosunku do ustaw są rozporządzenia wydawane przez naczelne organy administracji państwowej: Radę Ministrów, Prezesa Rady Ministrów, poszczególnych ministrów oraz przewodniczących komisji i komitetów przy Radzie Ministrów. Aktami wykonawczymi w stosunku do ustaw mogą być także uchwały Rady Ministrów lub zarządzenia poszczególnych członków tej Rady. Rady narodowe, ich prezydja i inne terenowe organy administracji mogą wydawać przepisy zgodne z aktami normatywnymi centralnych organów państwowych.

Obecny stan prawny w Polsce określają m. in. następujące akty ustawodawcze:

— *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, uchwalona przez Sejm dnia 22 lipca 1952 r.<sup>19</sup>;

- *Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy* z 1964 r.<sup>20</sup>;
- *Kodeks cywilny* z 1964 r.<sup>21</sup>;
- *Kodeks postępowania cywilnego* z 1964 r.<sup>22</sup>;
- *Kodeks karny* z 1969 r.<sup>23</sup>;
- *Kodeks postępowania karnego* z 1969 r.<sup>24</sup>;
- *Kodeks karny wykonawczy* z 1969 r.<sup>25</sup>;
- *Kodeks wykroczeń* z 1971 r.<sup>26</sup>;
- *Kodeks postępowania o wykroczenia* z 1971 r.<sup>27</sup>;
- *Kodeks pracy* z 1974 r.<sup>28</sup>;
- *Kodeks postępowania administracyjnego* z 1960 r.<sup>29</sup>;

religią państwową w Polsce. *Przegląd Powszechny* 213 (1937) 69—83. — K. Piątkowski: Rozwój stosunków wyznaniowych i narodowościowych Małopolski Wschodniej. Materiały dla celów pracy społecznej. Lwów 1936. — S. Piekarski: Wyznania religijne w Polsce. Warszawa 1927. — W. Piotrowicz: Z zagadnień wyznaniowych w Polsce. Wilno 1929. — W. Rymar: Rozwój stosunków wyznaniowych i narodowościowych w Polsce. Warszawa 1938. — J. Sawicki: Podstawy konstytucyjne ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce. Warszawa 1936; tenże: Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim. Warszawa 1937. — H. Świątkowski: Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego. Warszawa 1937; tenże: Stan prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Warszawa 1939. — B. Wilanowski: Ustępstwa ze strony Kościoła na rzecz państwa poczynione w konkordacie z 10 lutego 1925 r. w świetle konkordatów innych. *Rocznik Prawniczy Wileński* 2 (1928) 177—240.

<sup>19</sup> Dz. U. nr 33, poz. 232; zmiany: Dz. U. z 1954 r., nr 43, poz. 190; z 1957 r., nr 61, poz. 329; z 1960 r., nr 57, poz. 322; z 1961 r., nr 25, poz. 120; z 1963 r., nr 57, poz. 306; z 1972 r., nr 49, poz. 311; z 1973 r., nr 38, poz. 222, oraz nr 47, poz. 275.

<sup>20</sup> Dz. U. nr 9, poz. 59.

<sup>21</sup> Dz. U. nr 16, poz. 93.

<sup>22</sup> Dz. U. nr 43, poz. 296; sprost.: Dz. U. z 1965 r., nr 15, poz. 113.

<sup>23</sup> Dz. U. nr 13, poz. 94.

<sup>24</sup> Tamże, poz. 96.

<sup>25</sup> Tamże, poz. 98.

<sup>26</sup> Dz. U. nr 12, poz. 114.

<sup>27</sup> Tamże, poz. 110.

<sup>28</sup> Dz. U. nr 24, poz. 141.

<sup>29</sup> Dz. U. nr 30, poz. 168; zmiany: Dz. U. z 1962 r., nr 32, poz. 156; z 1972 r., nr 49, poz. 314; z 1973 r., nr 47, poz. 276.



— *Prawo o aktach stanu cywilnego z 1955 r.*<sup>30</sup>.

Urzędowymi organami promulgacyjnymi i publikacyjnymi w Polsce są następujące wydawnictwa:

— *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (w latach 1918—1919: *Dziennik Praw Państwa Polskiego*; w latach 1919—1930: *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*);

— *Monitor Polski. Dziennik Urzędowy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (w latach 1918—1939: *Monitor Polski. Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej*);

— Dzienniki urzędowe centralnych organów administracji państwowej, przeznaczone do ogłaszania aktów prawnych o charakterze resortowym;

— Dzienniki urzędowe Wojewódzkich Rad Narodowych, w których ogłasza się akty prawne rad narodowych i ich prezydium, jak również organów administracji podporządkowanych prezydium, jeżeli ogłoszenie to jest przewidziane w obowiązujących przepisach prawnych<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Dz. U. nr 25, poz. 151; zmiany: Dz. U. z 1956 r., nr 41, poz. 189; z 1958 r., nr 72, poz. 358; z 1962 r., nr 10, poz. 46; z 1964 r., nr 9, poz. 60; z 1964 r., nr 43, poz. 297; z 1971 r., nr 12, poz. 115.

<sup>31</sup> Spośród licznych komentarzy z zakresu obowiązującego prawa polskiego można wymienić: I. Andrejew: *Polskie prawo karne w zarysie*. Warszawa 1973<sup>2</sup>. — J. Bafia, K. Miodowski, M. Siewierski: *Kodeks karny. Komentarz*. Warszawa 1971. — W. Berutowicz: *Postępowanie cywilne w zarysie*. Warszawa 1974. — S. Buczkowski, Z. K. Nowakowski: *Prawo obrotu gospodarczego*. Warszawa 1974<sup>2</sup>. — O. Chybiński, W. Gutekunst, W. Świda: *Prawo karne. Część szczególna*. Warszawa 1971<sup>6</sup>. — M. Cieślak: *Polska procedura karna. Podstawowe założenia teoretyczne*. Warszawa 1973<sup>2</sup>. — W. Czachórski: *Zobowiązania. Zarys wykładu*. Warszawa 1974. — S. Ehrlich: *Wstęp do nauki o państwie i prawie*. Warszawa 1973<sup>2</sup>. — S. Grzybowski, A. Kopff, J. Serda: *Zagadnienia prawa autorskiego*. Warszawa 1973. — A. Gubiński: *Prawo karno-administracyjne*. Warszawa 1973<sup>2</sup>. — J. Gwiadzdomorski: *Prawo spadkowe w zarysie*. Warszawa 1972<sup>3</sup>. — E. Iserzon, J. Starościak: *Postępowanie administracyjne*. Warszawa 1970. — Z. Jarosz, S. Zawadzki: *Wstęp do nauki prawa konstytucyjnego*. Warszawa 1974. — S. Kalinowski: *Polski proces karny*. Warszawa 1972. — *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz. Praca zbiorowa pod red. Z. Resicha i W. Siedleckiego*. T. I—II, Warszawa 1969. — *Kodeks postępowania karnego. Komentarz. Praca zbiorowa pod red. M. Mazura*. Warszawa 1971. — *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz. Praca zbiorowa pod red. M. Grudzińskiego i J. Ignatowicza*. Warszawa 1975<sup>2</sup>. — J. Kowalski: *Wstęp do nauk o państwie i prawie*. Warszawa 1973<sup>2</sup>. — Z. Krzemiński: *Postępowanie odrębne w sprawach małżeńskich*. Warszawa 1973. — L. Kurowski, M. Weralski: *Prawo finansowe*. Warszawa 1973<sup>4</sup>. — A. Łopátka: *Wstęp do prawoznawstwa*. Warszawa 1969<sup>2</sup>. — Z. K. Nowakowski: *Prawo rzeczowe*. Warszawa 1972<sup>2</sup>. — Z. K. Nowakowski, A. Wąsiewicz: *Prawo ubezpieczeń majątkowych i osobowych*. Warszawa-Poznań 1973. — A. Ohanowicz, J. Górski: *Zarys prawa zobowiązań*. Warszawa 1972<sup>2</sup>. — K. Ostrowski: *Prawo finansowe. Zarys ogólny*. Warszawa 1972<sup>2</sup>. — *Podstawowe prawa i obowiązki obywateli w PRL*. Praca zbiorowa pod red. A. Łopátki, Warszawa 1972<sup>4</sup>. — J. Policzekiewicz, W. Siedlecki, E. Wengerek: *Postępowanie nieprocesowe*. Warszawa 1973. — H. Popławski, S. Lelental: *Zarys prawa karnego wykonawczego*. Gdańsk 1973. — W. Siedlecki: *Postępowanie cywilne w zarysie*. Warszawa 1972<sup>3</sup>. — M. Siewierski, J. Tylman, M. Olszewski: *Postępowanie karne w zarysie*. Warszawa 1974<sup>2</sup>. — M. Siewierski i in.: *Komentarz do kodeksu postępowania w sprawach o wykroczenia oraz do ustawy o ustroju kolegiów do spraw wykroczeń*. Warszawa 1973. — J. Starościak: *Prawo administracyjne*. Warszawa 1975<sup>3</sup>. — M. Staszaków: *Zarys prawa wynalazczego*. Warszawa 1974. — A. Stelmachowski: *Wstęp do teorii prawa cywilnego*. Warszawa 1969. — *Sytem prawa cywilnego*. Pod red. W. Czachórskiego. T. I—V. Wrocław 1974 nn. — S. Szer: *Prawo rodzinne w zarysie*. Warszawa 1969<sup>2</sup>. — W. Świda: *Prawo karne. Część ogólna*. Warszawa 1970<sup>4</sup>. — M. Tyczka: *Arbitraż i postępowanie arbitrażowe*. Warszawa 1972<sup>3</sup>. — B. Walaszek: *Przysposobienie w polskim*

Pozycja Kościoła i związków wyznaniowych w Polsce Ludowej została określona w art. 70 *Konstytucji PRL*:

„1. Polska Rzeczpospolita Ludowa zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Kościoły i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. Nie wolno zmuszać obywateli do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych. Nie wolno też nikogo zmuszać do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych.

2. Kościół jest oddzielony od Państwa. Zasady stosunku Państwa do Kościoła oraz sytuację prawną i majątkową związków wyznaniowych określają ustawy.”

Dnia 12 września 1945 r. Rada Ministrów podjęła uchwałę o wygaśnięciu konkordatu z dnia 10 lutego 1925 r., uzasadniając ją głównie naruszeniem przez Stolicę Apostolską postanowienia zawartego w art. IX tegoż konkordatu<sup>32</sup>. Dnia 14 kwietnia 1950 r. zostało zawarte Porozumienie pomiędzy przedstawicielami Rządu PRL i Episkopatu Polskiego, które jednak nie miało charakteru ustawy<sup>33</sup>. Niektóre zasady stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polsce zostały wyrażone w kilku ustawach<sup>34</sup>.

prawie międzynarodowym, prywatnym i procesowym, Warszawa 1966; tenże: *Zarys prawa rodzinnego i opiekuńczego*, Warszawa 1971. — B. Walaszek, M. Sośniak: *Zarys prawa międzynarodowego prywatnego*, Warszawa 1973<sup>2</sup>. — S. Walczak: *Prawo penitencjarne. Zarys systemu*, Warszawa 1972. — S. Waltoś: *Postępowanie szczególne w procesie karnym*, Warszawa 1973. — W. Warkalito: *Prawo ubezpieczeniowe. Zarys wykładu i materiały normatywne*, Warszawa 1974<sup>2</sup>. — J. Winiarz: *Prawo rodzinne*, Warszawa 1974. — J. Wiszniewski: *Zarys encyklopedii prawa*, Warszawa 1974<sup>10</sup>. — L. Wiśniewski: *Model prawny stowarzyszeń w PRL*, Warszawa 1974. — S. Włodyka: *Ustrój organów ochrony prawnej*, Warszawa 1975<sup>1</sup>. — A. Wolter, J. Ignatowicz: *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 1974<sup>4</sup>.

<sup>32</sup> Tekstu uchwały nie zamieszczono w organie urzędowym. — Zob. S. Piotrowski: *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 roku przestał obowiązywać jako wewnętrzna ustawa krajowa*, *Państwo i Prawo* 2 (1947) z. 12, s. 3—8; K. Szwarenborg-Czerny: *Problem polskiego konkordatu*, *Przegląd Powszechny* 225 (1948) 4—14.

<sup>33</sup> *Warm. Wiad. Diec.* 6 (1950) nr 3, s. 1—4.

<sup>34</sup> Zob. rozporządzenie Ministra Skarbu z dnia 5 VII 1949 r. o obowiązku prowadzenia ksiąg podatkowych przez duchownych, *Dz. U.* nr 40, poz. 292; uchylone w zakresie uregulowanym przez rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 24 III 1959 r. *Dz. U.* nr 23, poz. 150; ustawa z dnia 20 III 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, *Dz. U.* nr 9, poz. 87 (sprostowanie: nr 10, poz. 111; zmiana: *Dz. U.* z 1969 r., nr 13, poz. 95; z 1958 r., nr 17, poz. 72); ustawa z dnia 19 IV 1950 r. o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej, *Dz. U.* nr 19, poz. 156 (art. 4: utworzenie Urzędu do Spraw Wyznań; tymczasowy statut tegoż Urzędu: *Mon. Pol.* z 1950 r., nr A-78, poz. 905); dekret z dnia 31 XII 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, *Dz. U.* nr 1, poz. 6; rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 20 II 1962 r. w sprawie prowadzenia ksiąg przez kościelne osoby prawne oraz zakony i kongregacje duchowne, *Dz. U.* nr 18, poz. 77 (zmiana: *Dz. U.* z 1972 r., nr 6, poz. 35); ustawa z dnia 23 VI 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła Rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, *Dz. U.* nr 16, poz. 156 (zarządzenie wykonawcze Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 13 VIII 1971 r. w *Mon. Pol.* nr 44, poz. 284; zob. *Dz. U.* z 1973 r. nr 30, poz. 175; *Mon. Pol.* z 1973 r., nr 45, poz. 262, oraz nr 57, poz. 325).

Zob. także: E. Małkiewicz, S. Podemski: *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów według stanu na dzień 1 X 1960 r.* Warszawa 1961<sup>2</sup>; W. Wysocki: *Prawo wewnętrzne kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL*, Warszawa 1971; *Polityka wyznaniowa. Tło — warunki — realizacja*. Opracowanie zbiorowe pod red. W. Myslika i M. T. Staszewskiego, Warszawa 1975.

DE FONTIBUS IURIS CANONICI COGNOSCENDI  
ARGUMENTUM

Hoc in tractatu auctor incumbentibus iuris canonici studio tradit praepriis praenotiones necessarias et utiles, notis bibliographicis instructas, ad fontes iuris canonici cognoscendi pertinentes. Illustrantur fontes veteris et hodierni iuris canonici tum universalis tum particularis Ecclesiae Polonae. Conspectus generalis partitionis materiae huius tractatus ita se habet:

Pars I. Fontes iuris canonici universalis

1. Animadversiones generales
2. Fontes iuris canonici maioris momenti ab exordio usque ad Decretum Gratiani
3. De Decreto Gratiani
4. De Decretalibus Gregorii IX
5. De Libro Sexto Bonifacii VIII
6. De Constitutionibus Clementinis
7. De Extravagantium collectionibus
8. De Corpore iuris canonici
9. De Codice Iuris Canonici
10. De conciliorum decretis
11. De actibus Romanorum Pontificum et Curiae Romanae
12. De libris liturgicis
13. De actibus Synodi Episcoporum
14. De postconciliari iure canonico
15. De fontibus scientiae theologicae
16. De fontibus iuris Ecclesiarum Orientalium
17. De collectionibus iuris romani et populorum Germanorum

Pars II. Fontes iuris Ecclesiae Polonae

1. De statutis legatorum Sedis Apostolicae
2. De statutis synodorum provincialium
3. De statutis synodorum dioecesanarum
4. De collectionibus documentorum ecclesiasticorum
5. De statutis capitulorum
6. De actis quae in archivis ecclesiasticis servantur
7. De fontibus recentioris iuris Ecclesiae Polonae
8. De fontibus iuris cognoscendi Reipublicae Polonae



## RECENZJE

### ZYCIE EUCHARYSTYCZNE W DIECEZJI KATOWICKIEJ

Ks. Romuald Rak: *Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1972). Studium historyczno-pastoralne*, Lublin 1974 s. 372. Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Ostatnio ukazała się, wydana przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, praca habilitacyjna ks. doc. dr. Romualda Raka, poświęcona wychowaniu eucharystycznemu w diecezji katowickiej w latach 1922—1972. Autor jest kapłanem diecezji katowickiej. Urodził się 29 XII 1920 r. w Brzezince koło Katowic. Studiował w Krakowie, Fuldzie, Linzu. Od 1954 r. wykładał w Śląskim Seminarium Duchownym liturgikę, a od 1959 r. teologię pastoralną. W 1959 r. objął wykłady zlecone na sekcji teologii pastoralnej KUL<sup>1</sup>. Ks. R. Rak jest autorem licznych prac naukowych z zakresu teologii pastoralnej, publikowanych w kraju i za granicą<sup>2</sup>. Jakkolwiek z tytułów publikacji wydawałoby się, iż zainteresowania autora są dosyć szerokie, to jednak analiza zawartych w nich treści wskazuje wyraźnie na zawężenie do tematyki wspólnoty, kształtowanej przez udział katolików w ofierze eucharystycznej. Szczególną przedylekcją darzy autor problemy muzyki liturgicznej, stanowiącej jeden z istotnych składników uczestnictwa wiernych we mszy św.

W przedmowie do swej pracy autor wyraża życzenie, aby była ona, nie tylko „punktem wyjścia i podstawą do dalszych prac nad wychowaniem eucharystycznym tak w diecezji jak i poza nią, ale by była przyczynkiem do lepszego jeszcze niż dotąd zrozumienia i przeżycia Eucharystii i do jak najobfitszego korzystania z niej” (s. 3).

Pierwszy rozdział pracy, zatytułowany *Wprowadzenie*, ma charakter rozdziału wstępnego, w którym autor omówił historyczny rozwój pojęcia Eucharystii oraz przedmiot i metodę badań. Brak dostatecznego zrozumienia wśród kapłanów i wiernych, uchwały Soboru Watykańskiego II i dokumenty papieskie, wydane po Soborze a wskazujące drogę do odnowy eucharystycznej w Kościele, stały się dla autora

<sup>1</sup> Por. ks. W. Piwowarski: *Zarys dziejów Sekcji Teologii Pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1958—1968. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1968) s. 43—4.

<sup>2</sup> Przytaczam tutaj niektóre tylko pozycje ks. R. Raka: *Idea przewodnia liturgii Kościoła. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (=RBL) 4 (1963) s. 167—73. Dawne i nowe śpiewy pogrzebowe na Śląsku. *RBL* 1—2 (1964) s. 65—73. Das Messstipendium als Seelsorgemittel. *Der Seelsorge*. 36 (1966) s. 200—3. Stypendium mszalne w całości wychowania eucharystycznego. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 1 (1968) s. 153—63. Polski śpiew *Credo* we mszy św. *RBL* 2 (1967) s. 110—2.*

bodźcem do podjęcia się opracowania tematu. Celem pracy było „ukazanie całości nauczania i wychowania eucharystycznego w diecezji razem z formami kultu eucharystycznego, jak również przedstawienie postaw Kurii Diecezjalnej z podległymi jej referatami, postaw duchowieństwa i wiernych w spojrzeniu na Eucharystię, a co za tym idzie, w korzystaniu z Eucharystii przez wiernych” (s. 14). Cel rozprawy, a zarazem główny problem, został przez autora poprawnie sformułowany, z tym jednak, iż nie można badać „postaw Kurii Diecezjalnej”, lecz jej pracowników.

Autor zakreślił sobie bardzo szerokie zadania, które nie były łatwe do wykonania ze względu na całkowity brak analogicznych studiów. W pracy interesują go postawy pracowników Kurii Biskupiej, duszpasterzy terenowych, dyrekcji ogólnokościelne i diecezjalne w zakresie wychowania eucharystycznego, ich realizacja w społecznościach parafialnych, wreszcie faktyczne rezultaty wychowawcze, badane w opinii duchowieństwa i wiernych.

Praca została oparta na gruntownych badaniach, wieloletniej praktyce autora jako wizytatora diecezjalnego, bezpośredniej, prostej i uczestniczącej obserwacji zaangażowanego duszpasterza oraz na bogatym materiale zastanym w postaci druków nie wykorzystanych przez innych badaczy. Szczególnie godny podkreślenia jest fakt, że autor przeprowadził metodycznie poprawne i na szeroką skalę badania socjograficzne, które dostarczyły mu znakomitego — z punktu widzenia niniejszej pracy — materiału empirycznego. Między innymi autor przygotował i rozprowadził obszerny kwestionariusz ankiety we wszystkich parafiach diecezji katowickiej (na 311 rozprowadzonych ankiet wróciło zdanych do wykorzystania 234, co stanowi 85%), wykorzystał dane z wieloletnich obliczeń uczestników niedzielnej mszy św., przeprowadził wreszcie własne badania terenowe w sześciu wybranych parafiach diecezji z punktu widzenia kilku kryteriów, jak struktura ludności według pochodzenia terytorialnego, środowisko, stan uprzemysłowienia. W pracy została wykorzystana literatura przedmiotu i pomocnicza, napisana w szerokim zakresie w językach obcych.

Rozdział drugi pracy zatytułowany *Charakterystyka diecezji katowickiej* poprzedzony został starannie wykonanymi dwiema mapami: większej — diecezji katowickiej według stanu z 1961 r., na której uwidocznił wszystkie parafie oraz granice dekanatów oraz mniejszej, przedstawiającej dekanaty na północ od Katowic. Rozdział ten obejmuje ogólną charakterystykę diecezji w aspekcie historycznym, administracyjnym, demograficznym, narodowościowym, wyznaniowym i pastoralnym. Dalsze aspekty charakteryzujące diecezję katowicką, obrazuje autor ośmioma tabelami, mówiącymi nam o typach parafii diecezji katowickiej, statystyce narodowościowej i wyznaniowej w latach 1922—36, o ilości mieszkańców diecezji i katolików według statystyki kościelnej oraz o praktykach religijnych parafian.

Trzeci rozdział pracy został zatytułowany następująco: *Oficjalne nauczanie eucharystyczne i kult Eucharystii w diecezji katowickiej w okresie lat 1922—1972*. Autor omawia w nim zarządzenia i wskazania duszpasterskie, dotyczące wychowania eucharystycznego w diecezji w jego istotnych elementach składowych: mszy św., Komunii św. i adoracji. Zarządzenia i wskazania diecezjalne wiąże autor z ogólnokościelnymi dyrekcjami, o ile te ostatnie ukazały się w oficjalnych lub półoficjalnych wydawnictwach diecezjalnych. Rozdział ten został przez autora rozbudowany bardzo szeroko. Znajduje się w nim wiele informacji o charakterze drugorzędny, które należałoby ująć bardziej syntetycznie.

Pod koniec rozdziału omawia autor kształcenie i wychowanie eucharystyczne duchowieństwa. Zdaniem autora, kolosalny wpływ na wychowanie eucharystyczne duchowieństwa mają proboszczowie, którzy często stanowili pewnego rodzaju wzo-

rzec myślenia i postępowania dla młodego kapłana, czy też chłopca pragnącego się poświęcić służbie Bożej w kapłaństwie. Podobny wpływ, chociaż już nieco mniejszy, miał katecheta w szkole średniej. Nastawienie do spraw duszpasterskich, włączywszy nawet stosunek do Eucharystii, przyjmowane było przez wychowanka. Jeżeli stosunek obydwu do Eucharystii był tylko adoracyjny, automatycznie przenosiło się to na wychowanka. Dalszy wpływ wywierały: formacja seminaryjna, konferencje dekanalne i rejonowe, a także różnego rodzaju kursy naukowo-pastoralne, bogata literatura poświęcona temu problemowi oraz książki do nabożeństwa (por. s. 187 nn.).

W rozdziale czwartym *Opinie duszpasterzy o mentalności i praktykach wiernych, związanych z udziałem w Eucharystii*, zostały przedstawione, w oparciu o ankietę przeprowadzoną po wszystkich parafiach diecezji, opinie książki prowadzących duszpasterstwo w diecezji katowickiej odnośnie praktyk obowiązkowych i nadobowiązkowych, a więc m. in. mszy św., Komunii św. wielkanocnej oraz poglądów parafian na mszę św. Wyniki gruntownych badań ankietowych uwidocznione są w dobrze opracowanych tabelach, poświęconych m. in. udziałowi we mszy św., przyjmowaniu Komunii św. w różnych okresach roku, znaczeniu mszy św. dla wiernych, procesjom ofiarnym, dziękczynieniu po Komunii św. itp.

Rozdział piąty *Poglądy wiernych na Eucharystię w wybranych parafiach diecezji* oparty został na badaniach ankietowych. Autor skupia swą uwagę na zagadnieniu udziału wiernych we mszy św. oraz Komunii św. Swoje analizy obrazuje tabelami liczbowymi. Wydaje się, iż autor nie wykorzystał tu w pełni możliwości teoretycznego uzasadnienia motywacji.

W trzecim rozdziale autor mocno podkreślił, iż wychowanie eucharystyczne obejmuje nie tylko mszę św., ale również adorację. W dalszych rozdziałach jest mowa tylko o dwóch pierwszych elementach, nie docenia się natomiast adoracji. Autor wspomina wprawdzie o adoracji eucharystycznej, jako o kulcie trwałym, nie omawia jednak tego zagadnienia szerzej.

W ostatnim rozdziale, mającym charakter zakończenia, autor zbiera wnioski, będące rezultatem jego badań; wysuwa też pewne postulaty dotyczące wychowania eucharystycznego.

Jednym z zasadniczych wniosków wysuniętych przez autora to „brak właściwego nauczania i wychowania eucharystycznego w diecezji. Mało kto potrafił spojrzeć na Eucharystię w sposób całościowy” (s. 311). A oto kilka postulatów: ukazać wiernym właściwe pojęcie Kościoła i kapłaństwa wiernych, gdyż jego brak prowadzi do klerykalizmu eucharystycznego, polegającego na tym, że kapłana traktuje się jako jedyny podmiot ofiary eucharystycznej. Dalszy postulat streszcza się w słowach: „żyć życiem liturgii”. Trzeba więc wpajać znaczenie pojęcia wspólnoty i zgromadzenia liturgicznego, wdrażać wiernych do przyjmowania Komunii św. podczas każdej mszy św., budzić poczucie zgromadzenia eucharystycznego w miejscowym Kościele, a także dążyć do przewyciężenia u wiernych skrupowania i obawy przed wystąpieniem przed całą wspólnotą. Dalsze postulaty odnoszą się do wewnętrznego i zewnętrznego uczestnictwa we mszy św., Komunii św., także pierwszej i wczesnej, kultu Eucharystii.

Praca ks. Romualda Raka została opracowana poprawnie tak pod względem formalnym, jak i merytorycznym. Z wyników i osiągnięć pracy mogą skorzystać nie tylko duszpasterze diecezji katowickiej, ale także innych. Warto dodać, że autor jako autentyczny duszpasterz napisał swoją pracę z dużym zaangażowaniem i troską o właściwe wychowanie eucharystyczne duchowieństwa i wiernych. Na zakończenie należy stwierdzić, iż jest to praca niezmiernie wartościowa z punktu widzenia teorii i praktyki pastoralnej. Pełnić będzie ona rolę inspirującą dla podobnych

badań w Polsce. Warto również nadmienić, iż omawiana praca stanowi poważny przyczynek do teorii organizacji grup religijnych i jako taka stanowi nowość w literaturze polskiej, a prawdopodobnie również światowej.

*Ks. Władysław Turek*



# SKOROWIDZE

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

*Studia Warmińskie*  
XII(1975)

## SKOROWIDZE DO STUDIÓW WARMIŃSKICH XII(1975)

Treść: I. Skorowidz nazwisk. — II. Skorowidz nazw geograficznych. — III. Skorowidz rzeczowy. — IV. Skorowidz biblijny. — V. Skorowidz kanoniczny. — VI. Skorowidz rękopiśm. — VII. Wykaz ilustracji.

### I. SKOROWIDZ NAZWISK

- Aaron 479 483—6  
Abbo, opat 553  
Abert J. 7  
Abgarowicz K. 612  
Abihu, bibl., 484  
Abraham, bibl., 357 402 429  
Abraham W. 35 49 74 560 591—2 598  
614—5  
Adam G. 180  
Adam K. 299  
Adamski F. 233  
Adolph W. 144  
Aegidius de Fuscariis 558  
Agagianin G.P. 585  
Agała, św. 507 524—5  
Ahiba R. 407  
Aichner S. 558  
Ajnenkiel A. 613  
Alaryk 589  
Alberigo J. 564 569  
Albertrandi J. 599  
Alberyk de Zachariis 505  
Albright W. F. 400 402  
Aleksander III, pap. 536 588  
Aleksander IV, pap. 35  
Aleksandrowicz P. 565  
Aleksy Aristenes 547  
Alger Leodiensis 553  
Alkuin 550  
Allerhand M. 614  
Allo B. 425  
Alonso-Schökel L. 387—8 390  
Altaner B. 545  
Allhaus G. 180  
Amalariusz z Metz 35 534  
Amanicu A. 553  
Amann E. 551 553  
Ambroży, św. 297 504 532—3 535 539  
Andrejew I. 617  
Andriessen P. 485  
Andrieu M. 550  
Andrzej, ap. 22  
Angelus a Lantusca 172  
Annasz, bibl. 460  
Anonim z Reichenau 505  
Ansegisus, opat 551  
Anzelm, bp 10 591  
Anzelm, opat 530  
Anzelm di Lucca 553  
Appelt H. 596  
Arangio-Ruiz N. 588  
Arbrissel R. von 292  
Arino Alafont A. 549  
Arseniusz, św. 513 515  
Arysteusz 477  
Asa, bibl. 357  
Ataman J. 600  
Atanazy, św. 545  
Atanazy II, pap. 547  
Audet J. P. 408 415 543  
Augustine Ch. 563  
Augustyn, św. 504 533—5 539 545  
Baciocchi J. de 448

- Baczewski J. 160  
 Bączkowicz F. 543 563 607  
 Badowska S. 139  
 Baetgen F. 400  
 Bailey J. A. 449  
 Baldanza G. 315 318 337  
 Baldinus Brandenburgensis 558  
 Balsamon T. 547  
 Balsavich M. 289—90 297 301  
 Baltzer O. 554  
 Balzer B. 612  
 Banaszek M. 319  
 Bandinelli R. zob. Aleksander III, pap.  
 Bandkie J. W. 612  
 Bar J. R. 563 595  
 Baraniak A. 567 610  
 Barberi A. 572  
 Barbosa A. 558  
 Barbour R. S. 451—2 454—5  
 Barcz F. 167  
 Barczewski W. 101  
 Barda F. 610  
 Bardach J. 613  
 Bardenhewer O. 545  
 Bardtke H. 368  
 Bardy G. 544  
 Barcła S. 313  
 Bargilliat B. 558  
 Barion H. 147 187  
 Barion J. 187  
 Baron J. 563  
 Barr J. 392  
 Barre L. F. J. de la 548  
 Bartimeusz 436  
 Bartkowski M. 103  
 Białomiej, ap. 228  
 Bartocetti V. 563  
 Barycz H. 78  
 Bate H. N. 451  
 Batory A. 5 17—20  
 Batory S. 599  
 Bauer W. 482  
 Baumann E. 366  
 Bäumer R. 564  
 Baus K. 297  
 Bazyli Wielki 545—6  
 Bea A. 416  
 Beaucamp E. 397  
 Beck H. G. 545  
 Becker J. 416  
 Beckmann K. 164  
 Beda Wielebny 289 534  
 Bednarz M. 449  
 Bednorz H. 567  
 Begrich J. 362—4 372 380  
 Behem F. 65  
 Behnke A. 170  
 Behnke B. 167  
 Behnke F. 170  
 Bejze B. 320 567  
 Belluco B. 562  
 Bender R. 599  
 Benedykt, św. 295  
 Benedykt XI, pap. 556  
 Benedykt XIII, pap. 571  
 Benedykt XIV, pap. 557—8 572 585  
 Benedykt XV, pap. 560—2 576 578  
 Benedykt Lewita 551—2  
 Bengsch A. 320  
 Beniamin 357  
 Beno, św. 289  
 Benoit P. 451 461—2  
 Berengariusz z Tours 534  
 Bernard z Clairvaux 505  
 Bernard z Pavii 555  
 Bernardus Compostellanus seu Brigantius 558  
 Bernardus Papiensis 558  
 Bernardus de Montemirato 558  
 Bernareggi A. 560  
 Bernhard von Thiron 292  
 Bernascone A. M. 573  
 Bertholet W. 400  
 Bertram A. 144 165 171 173  
 Bertram G. 458  
 Berutowicz W. 617  
 Berutti Ch. 563  
 Beyerlin W. 374  
 Bicheroux J. 173  
 Bielińska M. 594  
 Biener F. A. 547  
 Biernat J. 276  
 Bilczewski J. 604  
 Billerbeck P. 474 485  
 Billot L. 558  
 Birch-Hirschfeld A. 597  
 Birkeland H. 374  
 Biskup M. 9 14 602 612  
 Biskupski S. 563 604—5 614  
 Bismarck O. 142  
 Black J. 412  
 Black M. 457  
 Blass F. 456—7  
 Blastares M. 547  
 Blat A. 563  
 Blét P. 142  
 Bloch R. 409—10  
 Blomberg W. 169  
 Bober A. 545 599  
 Boberach H. 139 146 157 171 174 178 182  
 Bobowski K. 571  
 Boetticher A. 495 501  
 Bogacki H. 306  
 Bogoria Skotnicki J. 592  
 Boismard M. E. 424 450 462  
 Bolesław Chrobry 551 612  
 Bolundo J. A. 344  
 Boman T. 455  
 Bonacki R. 161  
 Bonawentura, św. 292  
 Bonifacy VIII, pap. 6 541 556—7 619  
 Bonifacy IX, pap. 571  
 Bonk J. 174  
 Bonnard P. 450  
 Bonsirven J. 407  
 Boratyński L. 590

- Bormanns S. 9  
 Born A. van den 490  
 Bostroem K. 153  
 Böttcher A. 181  
 Botte B. 33—4  
 Botte D. B. 544  
 Bôüard A. de 570  
 Bouix D. 558  
 Bouquet M. 529  
 Bovis A. 306 308—9  
 Braun J. 502  
 Breitinger H. 145 150 155  
 Brewer J. S. 521  
 Bricre J. 486  
 Brinktrine J. 33 550  
 Brocardo P. 323 333—4  
 Bröhle J. 183  
 Bronisch-Holtze E. 158  
 Browe P. 503—4 512—4 519—20 530 538  
 Brown R. E. 455  
 Browne J. 549  
 Brückner A. 37  
 Bruggaier L. 9  
 Brun L. 450 453—4  
 Brunet A. M. 408  
 Bryennius Ph. 543  
 Buchholz A. 159 163 168  
 Buczkowski S. 617  
 Budde K. 412  
 Budyh S. 170  
 Bugnini A. 575  
 Bujak F. 593  
 Bujakowski J. 182  
 Bukraba K. 609  
 Bultmann R. 427 449—50 472  
 Bundy W. E. 450  
 Burchard z Wormacji 553  
 Burger C. 434—5  
 Busse J. 459  
 Butrio A. de 558  
 Buzy D. 412 414  
 Buxakowski H. 331  
 Bykowski A. 170  
  
 Cabrol F. 550  
 Cadbury H. J. 457  
 Capelle B. 284  
 Capello F. M. 563  
 Caprile G. 578  
 Casoria J. 563  
 Castel S. Pietro T. da 485  
 Castelio S. 408  
 Castellano A. 32 59 61—4 66—7 69 82—3  
 87 89 91  
 Castellino G. 362—3 368—9 374 377—8  
 397  
 Cavagnis F. 558  
 Cavallera F. 584  
 Cazelles H. 410—2 414  
 Celestyn I, pap. 570  
 Cenocchi G. 313  
 Cezary z Heisterbach 521  
 Chappuis J. 557  
  
 Chelodi I. 563  
 Chenu M. D. 326  
 Cherubini A. M. 572  
 Cherubini L. 572  
 Chevalier A. 572  
 Cheyney T. K. 411—2  
 Childibert 297  
 Chirot H. 545  
 Chmiel J. 355  
 Chodorowski J. 615  
 Chodyński S. 30 35 37 61 74  
 Chodyński Z. 592 594 598 600  
 Cholinus M. 32 54—5 77—80  
 Chotkowski W. 543  
 Chrystus 29 41—2 73 85 100 105—7 111—2  
 167—8 186 204—8 210 219 240 244 262  
 265 282—94 296—302 307—13 316 324—  
 —6 330—9 341—3 350 408 423—31  
 433—66 472—3 485—7 490 499—504  
 506—513 516—39 544 572 580 583 598  
 606  
 Chrzastowska B. 388  
 Chybiński O. 617  
 Ciągwa J. 615  
 Cichoński A. 354  
 Cjognani H. J. 565  
 Cieślak M. 617  
 Cietl U. 536  
 Cimetier F. 543  
 Cipolla V. 570  
 Ciprotti P. 563  
 Ciriaci P. 579  
 Ciupak E. 275  
 Clacys Bouuaert F. 572  
 Closen G. E. 398  
 Cocchi A. 563  
 Cocquelines C. 572  
 Colcti N. 569  
 Commendone A. F. 20—1 27 565  
 Congar Y. 307  
 Conolly R. H. 543  
 Conte a Coronata M. 563  
 Conzelmann H. 474  
 Coussa A. 547 586  
 Cramer H. 595  
 Cremer H. 426  
 Creusen J. 559 563  
 Croce I. 547  
 Cross F. 391  
 Cullmann O. 425 434  
 Cyganek K. 225  
 Cyprian, św. 533  
 Cyryl Jerolimski 545  
 Czachórski W. 617  
 Czapla B. 600  
 Czaplewski P. 76—7  
 Czechowski H. 157 177  
 Czerwicki S. 330  
 Czochron S. 558  
 Czuj J. 545  
  
 Dąbrowski E. 480 490  
 D'Achery L. 548

- Dahl N. A. 461 472  
 Dahl S. 501  
 Dahood M. 391 397  
 Dalbor E. 604  
 Damazy, pap. 549  
 Damian P. 292  
 Danielou J. 428 546  
 Daniłowicz I. 596  
 Dantyszek J. 17 19—20  
 D'Aragon J.-L. 490  
 Dargel P. 155 161 165  
 Datner S. 145 176  
 David P. 37 591  
 Dawid, bibl. 288 358 398 400 403 423—5  
     433—40 442—2 481  
 Dauvillier J. 545  
 De Angelis Ph. 558  
 De Clercq C. 551 563  
 De Luca M. 558  
 De Reina V. 588  
 Debrunner A. 456—7  
 Dehio G. 495 502  
 Dehne A. 173  
 Deichgräber R. 474—5  
 Dekers A. 545  
 Della Rocca F. 563  
 Dellepoort J. J. 311  
 Dellling G. 490  
 Dembiński B. 613  
 Dengel K. 181  
 Denis H. 304 307  
 Denzinger H. 43 504 584  
 Dereine Ch. 579  
 Descamps A. 362—3 366  
 Deusdedit, kard. 553  
 Devoti I. 558  
 Dhorme P. 486  
 Dibelius M. 449 474  
 Didymus Aleksandryjski 453  
 Dieckmann C. 145 147 149  
 Diekamp F. 546  
 Dionizy, pap. 570  
 Dionizy, św. 547  
 Dionizy Exiguus 544 547  
 Dionizy Mały 547—8  
 Dittersdorf K. 102  
 Długosz J. 79 612  
 Długosz T. 40 43 599  
 Dobrzeniecki T. 500—1  
 Dodd C. H. 449 452—4  
 Doeve J. W. 450 455 458—9  
 Dogiel J. 612  
 Dogiel M. 596  
 Dohna-Finckenstein H. 190  
 Dold A. 295  
 Dombois H. 60  
 Dominik z Secemina 558  
 Döpfner J. 312  
 Dorota z Małowów 44  
 Dosetti J. A. 569  
 Drożdżyński A. 150  
 Drzazga J. 4 353—4  
 Dubarle A. M. 284 408 415  
 Duchesne L. 544  
 Dudden F. H. 296  
 Duhm B. 374  
 Dümmler E. 571  
 Dupont J. 425 427  
 Durand W. 45 82 558  
 Durandus z Bayeux 513  
 Dutilleul J. 584  
 Dutkiewicz J. 613  
 Duval A. 60—1  
 Dyoniziak R. 260  
 Dzierżgowski M. 51  
 Dziwisz S. 30 81 88  
 Ebers G. 7  
 Edmonds H. 295  
 Edward VI 34  
 Egidiusz 505  
 Ehrlich E. 387  
 Ehrlich S. 617  
 Eichhorn A. 12 50 53  
 Eichmann E. 563  
 Eisenberg J. 14  
 Eisenhofer L. 58 62  
 Eissfeldt O. 397 400 405 486  
 Ekbert z Schönau 522  
 Elias, bibl. 354 443  
 Ellenhard von Freising 292  
 Elliger K. 368  
 Elżbieta, bł. 506  
 Elżbieta z Schönau 521—2  
 Engel L. 558  
 Engelbert K. 595  
 Engelhard z Langheim 504—5 508  
 Epifanes 453  
 Erdmann Ch. 570  
 Eriugena Szkot 534  
 Erkenbald Burban 522  
 Ernecho z Schönau 522  
 Eschweiler K. 187  
 Estreicher K. 32 36 72 77 81 85  
 Eugeniusz IV, pap. 564 573  
 Euzebiusz 545  
 Ewald F. 572  
 Ewald P. 287  
 Eynde D. van den 536  
 Ezechiasz, bibl. 357—8 397 403  
 Ezechiel, bibl. 399  
 Fabian z Łęczan 5 9 14 16 19—20 26  
 Fagiolo V. 312  
 Fagnanus P. 558  
 Fałka M. 594 615  
 Favale A. 304  
 Feine H. E. 543  
 Feine P. 449 458  
 Felici P. 565 579  
 Feliks, św. 553  
 Ferber M. 16 19—20  
 Ferraris L. 558  
 Fetheim T. E. 485  
 Feuillet A. 410—4 468  
 Fijałek J. 593—5

- Filemon 583  
 Filip z Fermo 591  
 Filipiak M. 403 485  
 Filon 480 487  
 Pink K. A. 571 599  
 Finsterwalder P. W. 549  
 Fischer B. 295  
 Fischer K. M. 476  
 Pittkau G. 158 164 184 186 188  
 Flaga J. 601  
 Flawiusz J. 426 480 482 484—5  
 Florus z Lyonu 534  
 Focjusz 546—7  
 Fohrer G. 397  
 Forster A. 148  
 Fournier P. 543 549 551—2 554  
 Franken H. J. 374  
 Frankowski E. 260 276  
 Franz A. 30 33 37  
 Fredoli B. 556  
 Freiburg E. 173  
 Fręszkowski K. 104  
 Frickel M. 299 301  
 Friedberg Ae. 558  
 Friedrich G. 490  
 Fridrichsen A. 425  
 Frudegard 535  
 Fryderyk Jagiellończyk 12  
 Fryderyk Rudobrody 523  
 Fuchs N. 9  
 Fulgencjusz Ferrandi 548  
 Fulman M. 85 88 593 609  
 Funk 502  
 Funk F. X. 543—4 546
- Gaar A. 546  
 Gabathuler H. J. 473  
 Gaius 588  
 Gajkowski J. 598  
 Gałęski B. 200  
 Gall Anonim 612  
 Gall E. 495 502  
 Galon z Paryża 591  
 Galos L. 563  
 Galtier F. 586  
 Galtier P. 551  
 Gamba G. G. 450  
 Garrone G. M. 305 307 315  
 Gąsiorowski A. 595  
 Gasparri P. 560—1 563—4 574 585  
 Gastpary W. 615  
 Gaule Ch. de 261  
 Gause F. 140—2 150 158 173  
 Gębarowicz M. 591  
 Geisellmann J. R. 534—5  
 Geisler P. 160  
 Gelazy, pap. 544 550  
 Gelin A. 362 416  
 Gembicki W. 85—6  
 Gentilis, legat 591  
 Geraud H. 519  
 Geritz J. A. 22—3 96  
 Gerlemann G. 416
- Gerloh z Reichersberga 505  
 Gescher H. 532—3  
 Gerstmann S. 328  
 Giavini G. 471  
 Gietmann G. 411  
 Gilon de Toucy 591  
 Ginsberg H. 391  
 Giralda z Kambrai 513 520—1  
 Gise T. 19—20  
 Glaser S. 614  
 Glemma T. 21 36 600  
 Glemp J. 605—7  
 Glinka A. 81  
 Głowa S. 56 310 312 318 584  
 Gnilka J. 475—6  
 Gooddijn W. 310  
 Gołab S. 614  
 Goldingay J. 359  
 Gołębiowski P. 318 325  
 Goliński Z. 610  
 Gonzalez A. 396  
 Goppelt L. 443  
 Górski J. 617  
 Górski K. 9 11 44 612  
 Gotfredus de Trano 558  
 Gotschalk 514—5  
 Gottschalk J. 603  
 Grabowski I. 556 563  
 Gracjan 541 543 551 553—5 557—8 586  
 589 619  
 Graetz H. 400  
 Graham R. A. 142  
 Granat W. 504 532 536  
 Grandera Th. 569  
 Grasso D. 310—1 578  
 Greeven H. 474  
 Greiser A. 145 148 150 182  
 Grelowski S. 615  
 Grodecki R. 612  
 Grollenberg L. 397  
 Gromadzki A. 544  
 Gronnicki T. 593  
 Groppers C. 8  
 Grossmann E. 181  
 Grudziński M. 617  
 Grünhagen C. 595  
 Grünberg H. B. 149—50  
 Grundmann W. 427  
 Grunenberg M. 99—100 111  
 Grygier T. 10 14 139 147 154 166 173  
 Gryglewicz F. 423 429 480 583  
 Grzegorz I Wielki, pap. 35 281—6 287—  
 —94 296—302 534 545 549—50 586  
 Grzegorz VII, pap. 34 552 572 590  
 Grzegorz IX, pap. 541 555—7 619  
 Grzegorz XIII, pap. 7 353 557—8  
 Grzegorz XVI, pap. 572—3  
 Grzegorz z Nazjanu 545  
 Grzegorz z Szamotuł 558  
 Grzybowski S. 617  
 Grzywacz J. 563  
 Gubiński A. 617  
 Gulbinowicz H. 328

- Gundobad 589  
 Gunkel H. 362—4 367—9 372 374 377—8  
 380 395—6 401 405  
 Guilelmus de Mandagoto 556  
 Guilelmus de Nangiaco 519  
 Guillaumin L. 546  
 Guithbert z Nogent 536  
 Guitmund z Aversa 535  
 Gutekunst W. 617  
 Gutman J. 485  
 Guyot L. J. 312  
 Gwiazdomorski J. 614 617  
 Gwido, legat 591  
 Gwido z Monte Rocher 43  
 Gwizdź A. 615
- Haag H. 490  
 Habicht M. 567  
 Hadrian, pap. 548—9  
 Haenchen E. 450 454—5  
 Hahn A. 171  
 Hahn F. 423—4 434  
 Hahn G. 167  
 Haller J. 68  
 Hamman A. 546  
 Hannberg B. 544  
 Haran M. 480  
 Harding S. 292  
 Hardouin J. 569  
 Harnack A. 427  
 Harrington W. J. 449—50 453—5  
 Harrisville R. A. 479  
 Hartmann M. 287  
 Hastings A. 310  
 Hatten A. S. 22 102  
 Hauck F. 490  
 Hauer W. 158  
 Hausmann H. 160  
 Havelberg A. von 292  
 Hawkins J. C. 457  
 Hayes J. H. 402  
 Hefele C. I. 544 569  
 Heinrich O. 153  
 Hejnosz W. 11  
 Helcel A. Z. 593  
 Hjelengunda 526  
 Hellmuth H. 600  
 Hemperek P. 601  
 Henricus de Segusio 558  
 Henryk V 573  
 Henryk z Wierzbna 30  
 Henryk z Beauvois 554  
 Hentschel G. 353—4  
 Herholz A. 98—100  
 Hering J. 455  
 Herman Ae. 547  
 Herod 443 480—2  
 Hertz-Eichenrode D. 141 143  
 Hessen S. 316  
 Heumann H. 588  
 Heusenstamm S. von 65  
 Heyduchka F. 176  
 Heyn F. J. 151
- Heyzmann U. 43 565  
 Hieronim, św. 545  
 Hilary, pap. 571  
 Hilary z Poitiers 545  
 Hille F. 172  
 Hilling N. 559—60  
 Himmler H. 152—180  
 Hinschius P. 558  
 Hiob, bibl. 281—2 295  
 Hipler F. 10 36—7 40 43—6 50 52—3 59—  
 —61 63 68 72 76 594  
 Hipolit, św. 544  
 Hipsz W. 93  
 Hitler A. 140 142 144 147 151 166  
 Hlond A. 605  
 Hofbauer J. 480  
 Hofius O. 480 482—3  
 Hohenzollern J. 21 95 99 144  
 Hohenzollern K. 21  
 Hohmann J. 169  
 Hohmann W. 169  
 Holnsteiner I. 589  
 Homerski J. 399 403 482 583  
 Honoriusz III, pap. 41  
 Hormisdas, pap. 547  
 Horn W. 143  
 Horst F. 397  
 Hossenfelder J. 147  
 Hozakowski W. 33—5  
 Hozjusz S. 10 21 32 55 75 91 564  
 Hube R. 593  
 Hüffmeier H. 149 158 166  
 Hugo, król 553  
 Hugo St. Cher 591  
 Hugo ze św. Wiktora 513 526  
 Hugucio Pisanus 558  
 Hunter A. M. 450  
 Hus J. 564  
 Huye J. R. 102
- Ieličić V. 556  
 Iersel B. M. F. van 427  
 Ignatowicz J. 617—8  
 Imbert J. 551  
 Insadowski H. 588  
 Innitzer Th. 445  
 Innocenty I, pap. 48  
 Innocenty III, pap. 571 587  
 Innocenty IV, pap. 10  
 Innocenty VI, pap. 6  
 Innocenty VIII, pap.  
 Innocenty XI, pap. 6  
 Innocenty XII, pap. 8—9  
 Ioannes Andreae 558  
 Ioannes Faventinus 558  
 Ioannes Paulus a Roma 572  
 Ioannes Teutonicus 558  
 Ioannes de Deo 558  
 Ioannes de Łuków 37 43 46  
 Irencusz, św. 429  
 Iserzon E. 617  
 Iwand H. 140  
 Iwo z Chartres 553 591

- Izaak, bibl. 357  
 Izajasz, bibl. 399 420 518  
 Izdebska H. 253  
 Izydor, św. 533  
 Izydor z Sewilly 545 547 549
- Jabczyński 81  
 Jablonowski A. 613  
 Jacquement G. 410  
 Jaffe Ph. 572  
 Jagielski J. 99  
 Jaglarz J. 614  
 Jahwista 415—6  
 Jakóbczyk W. 613  
 Jakub, ap. 105 357 495—6 502 525 583  
 Jakub z Leodium 591 593  
 Jakub z Paradyża 558  
 Jałbrzykowski R. 609  
 Jan, ew. 423—31 437 447 449—50 452 455  
 459—61 463—4 494 533 544 583—4  
 Jan XXII, pap. 556—7 571 573—4  
 Jan XXIII, pap. 566 576—8  
 Jan Cervus z Tucholi 558  
 Jan Chryzostom 545  
 Jan Hiszpan z Petesella 558  
 Jan Scholastyk 546  
 Jan z Damaszku 505 545  
 Jan z Faenzy 554—5  
 Jan z Trzciany 41 52  
 Janidło J. 558  
 Jankowski A. 317 320—1 490  
 Jankowski M. 316  
 Jankowski W. 167  
 Janota E. 596  
 Januszewski L. 157  
 Jarosz Z. 617  
 Jaworski I. 589  
 Jaworski W. L. 614—5  
 Jedin H. 33—4 50 565 569  
 Jedlicki M. Z. 612  
 Jedzink P. 187  
 Jelonek T. 489  
 Jenni E. 384 420  
 Jepsen A. 483  
 Jeremias J. 450 458  
 Jeremiasz, bibl. 399 404  
 Jeroboam I 411  
 Jeżowski L. 390  
 Jezus zob. Chrystus  
 Joanon P. P. 569  
 Joas, bibl. 358  
 Joch J. 182  
 Jocher A. 80—1  
 Joel, bibl. 399  
 Johannes zob. Ioannes  
 Jone H. 563  
 Jop F. 567  
 Jounel P. 33  
 Józef, św. 103 243 423  
 Józef z Schönau 505  
 Jozjasz, bibl. 357—8  
 Juda, ap. 357 584  
 Judasz, ap. 455 458—9
- Jungmann J. A. 33 38 40 58 551  
 Jungnitz J. 80 600  
 Junker H. 397 402  
 Justellus H. 547  
 Justyn, św. 439 447—8  
 Justynian 586 588
- Kaczmarczyk Z. 613  
 Kaczmarek C. 610  
 Kakowski A. 560 594 606 609  
 Kalikst I, pap. 570  
 Kalikst II, pap. 573  
 Kalinowski S. 617  
 Kaller M. 144—5 148 152 155—6 158—9  
 162 168 171 173—5 177 182 184—6 188  
 192  
 Kaltenbrunner F. 572  
 Kałużniacki J. 614  
 Kałużyński L. 30  
 Kałwa P. 593 615  
 Kamiński A. 273  
 Kamiński L. 175  
 Kanizy Piotr 7  
 Kappenberg G. von 292  
 Karnkowski S. 51 72 77—81 193 592  
 Karol Łysy 534  
 Karol Wielki 548 551 589  
 Karsznia S. N. 231  
 Karwasińska J. 612  
 Kasiński J. 195 213  
 Kasjan 292 545  
 Kaspar J. 173  
 Kasper W. 303  
 Kastner A. 603  
 Kattenbrink J. 52  
 Kauczor L. 167  
 Kazimierz Kagiellończyk 21—2  
 Kehr P. 571  
 Keller L. 8  
 Kelly J. N. D. 545  
 Kennedy J. 261  
 Kętrzyński S. 595  
 Kętrzyński W. 595 603  
 Kewitsch P. 155  
 Kiełbasa W. 12  
 Kiełczewska-Zaleska M. 196  
 Kieniewicz E. 612  
 Kieniewicz S. 613  
 Kietlicz H. 593  
 Kimchi 400  
 Kipiel J. 201  
 Kirby J. C. 467 469 471  
 Kirch C. 584  
 Kittel G. 490  
 Kittel R. 400  
 Klausner T. 295  
 Klausner J. 424  
 Klatt J. 136  
 Klemens I, pap. 570  
 Klemens V, pap. 58 556  
 Klemens VIII, pap. 571 576  
 Klemens Aleksandryjski 545  
 Klemens Rzymski 544

- Klepacz M. 567 610  
 Klimkiewicz W. 615  
 Kłoczowski J. 594 597 599  
 Klonowski T. 106 109 137  
 Kłoskowska A. 304—5  
 Klostermann F. 304—5 315 318 321 330  
 337  
 Knapieżński W. 587—8  
 Knapieżński W. 587—8  
 Knight G. W. 473  
 Koch E. 140—1 144 147—50 155 159 163  
 169 171—3 177 179—80 187 190—1  
 Koeniger A. M. 551  
 Kögel J. 426  
 Köhler J. 8 14  
 Kokowski J. 170 177  
 Kolańczyk K. 588  
 Kolbe M. 261  
 Kolberg A. 30  
 Kominek B. 325 567  
 Kompowski J. 31  
 Konarski A. 76  
 Konarski J. 50 594  
 Kondracki J. 196  
 Konecny Z. 176  
 Konieczny A. 615  
 Königsmann E. 167  
 Königsmann J. 170  
 Konstancy Wielki 587  
 Konzionat A. 164  
 Kopernik M. 14 355 598 602  
 Kopff A. 617  
 Kopydłowski B. 496  
 Kopystjański E. 615  
 Korach 484  
 Koranyi K. 589  
 Korfanty W. 157  
 Korn G. 595—6  
 Koreneliusz, pap. 570  
 Kornfeld W. 358  
 Korytkowski J. 51 77 81 85—6 597—8 603  
 Kościółek J. 309  
 Kosiński L. 224  
 Kostka S. 244  
 Kostka P. 11 76  
 Koszorz A. 345  
 Kotowski F. 208  
 Kotowski S. 208  
 Kotuła R. 30  
 Kowalewicz H. 508  
 Kowalski J. 617  
 Kowalski J. K. 610  
 Kowalski Z. 497  
 Kozakiewicz S. 503  
 Koziełło-Poklewski B. 139  
 Kozłowska-Budkowa Z. 593 595 612  
 Kramer W. 426—7  
 Kränkl K. 443  
 Krasiński A. S. 558  
 Krasiński F. 76—7  
 Krasiecki I. 21  
 Kraus H.-J. 362—4 366—8 370 374 376—7  
 379 381 391 397 402 405  
 Krause I. J. 93  
 Krause M. T. 161  
 Krementz F. 102 136  
 Kreskoniusz 548  
 Krinetzki L. 374 397 415  
 Kromer H. 322 340 349  
 Kromer M. 15—6 18—20 29—32 41—2 45  
 50—60 62—4 66 68—9 71—85 87—91  
 Kroll G. 588  
 Krüger G. 545  
 Krüger P. 587—8  
 Krukenberg E. 180  
 Kruse H. 397 402 455  
 Kruszelnicki S. 615  
 Krynicki A. 268  
 Krzemieniecki J. W. 563  
 Krzemiński Z. 617  
 Krzymuski E. 615  
 Krzykowski W. 99 111  
 Kuckel J. 167  
 Kudasiewicz J. 407 410 414  
 Kühle H. 188  
 Kuhn A. 98  
 Kuhn K. G. 450—1 454 471  
 Kuhschmalz F. 13  
 Kujot S. 600  
 Kümmel W. 450  
 Kumor B. 595 599  
 Künigl K. J. 8  
 Künneht W. 148 166 187 189  
 Kunowski S. 257 326  
 Kupiszewski H. 588  
 Kuraczyk A. 499  
 Kuraś S. 595—6  
 Kuratowski R. 615  
 Kurbisówna B. 553 596  
 Kurczewski J. 603  
 Kurowski L. 617  
 Kurtscheid B. 543 548—9  
 Kuryłowicz J. 388  
 Kutrzeba S. 591 593 612—3  
 Kwiatkowski W. 591 597  
 Kwolek J. 586  
 Labuda G. 553  
 Łach J. 357 403  
 Łach S. 353—5 361 366 395 403 479—80  
 482—4 486 583  
 Laemmer H. 559  
 Lagrange M. J. 427  
 Lajolo G. I. 573  
 Laktancjusz 545  
 Lambert B. 311 338  
 Lambertini P. zob. Benedykt XV  
 Lancelotti I. P. 558  
 Lanfrank 535  
 Langhe R. 362  
 Langkammer H. 433  
 Laniewski L. 615  
 Laplace J. 305  
 Larfeld A. 456—7 459  
 Łaski J. 592 604  
 Latański J. 50—1



- Laureo W. 80  
 Laws E. 163 175  
 Łazarz, bibl. 288  
 Le Bras G. 213 231 233 543 548—9 551  
 Leclercq H. 543—4 548 550 569 589  
 Lefebvre Ch. 553  
 Lega M. 558 563  
 Legendorf P. 12  
 Lehnwald I. 104  
 Leitsch W. 553  
 Lelenthal S. 617  
 Leon I Wielki, pap. 545 549 570 572  
 Leon IX pap, 590  
 Leon X, pap. 14—61  
 Leon IX, pap. 590  
 Leon XIII, pap. 559 571 573 567—7 598  
 Leon-Dufour X. 420 449—50 461 486  
 Leonardi C. 569  
 Leopold I 8  
 Lepszy K. 612  
 Leśnodorski B. 9 14 613  
 Leszczyński A. 601  
 Leszczyński W. 599  
 Łętowski B. 6  
 Łętowski L. 597  
 Lettau J. 143 161 163 189  
 Lewicki A. 596 612  
 Lewicki J. 612  
 Leżański R. 614  
 Librowski S. 36 597—8 600  
 Lieblang F. 299  
 Lieder J. 95  
 Lietzmann H. 550  
 Likowski E. 592  
 Likowski H. 605—6  
 Linck H. 140 149 188  
 Linnemann E. 454  
 Lisiecki A. 447 543  
 Liske K. 595  
 Litauer J. J. 615  
 Lityński A. 615  
 Lohse E. 473  
 Lengchamps de Berier R. 615  
 Longenecker R. N. 428  
 Łopatka A. 617  
 Lorkowski F. 160  
 Lortz J. 183 188  
 Loserth J. 6  
 Lotariusz 589  
 Lövestam E. 427  
 Löwenfeld S. 572 577  
 Łoziński S. 609  
 Lubac H. de 285 546  
 Lubomirski J. 167  
 Lubomirski J. T. 596  
 Lubczyk H. 353—4  
 Lucensi A. 553  
 Lucjusz I, pap. 570  
 Lucjusz III, pap. 587  
 Ludendorff E. 167  
 Lugo J. de 530  
 Łukasz, ew. 424—6 435 440 449 451—61  
 463—4 583  
 Łukomski S. 615  
 Luter M. 140 165 187—8  
 Lutterbach J. 173  
 Luzjański Fabian zob. Fabian z Łęzan  
 Maasen F. 547  
 Macharski F. 329  
 Machatschek E. 14  
 Maciejowski B. 592—3  
 Madajczyk C. 150—1  
 Madej H. 495  
 Magdalena, św. 288  
 Mainardus H. 572  
 Majdański K. 346  
 Majka J. 199 234 315 348  
 Makowski W. 615  
 Maleczyński K. 595—6  
 Malewska H. 269 277  
 Małkiewicz E. 618  
 Manasses, bibl. 358  
 Mańkowski A. 594 597 603  
 Mansi I. D. 569  
 Manson T. W. 458  
 Manteuffel T. 6  
 Map W. 292  
 Marchel W. 420  
 Marcin, bp 549  
 Marcin V, pap. 564 571  
 Marcin Biskup 505  
 Marcin Polak z Opawy 558  
 Marcjon 533  
 Marcus E. 343  
 Marek, ew. 435—6 438 440 443 449—54  
 456—62 583  
 Margulis B. 391  
 Marmaggi F. 606  
 Maroń F. 600  
 Marquardt A. 159  
 Marsili S. 311  
 Martimort A. G. 33  
 Martin C. 565  
 Martin J. B. 569  
 Martini A. 142  
 Maryja Najśw. Panna 42 81 83 103—4  
 121—2 202 332 423—4 505—8 514—4  
 531  
 Mateusz, ew. 435 424—6 440 450 455 544  
 583—4  
 Mateusz z Krakowa 558  
 Matern Georg 39—40  
 Matull W. 141 160  
 Matthäus B. 292  
 Mayer A. 315 318 337  
 Mayer H. S. 296  
 Mc Loughlin S. 461  
 Mc Polin J. 425  
 Mechtylida Andechs z Edelstetten 505  
 Medices A. 176  
 Meer F. van der 298  
 Meier K. 140 149  
 Meinertz M. 445  
 Meinuš F. 176  
 Meissner K. 346

- Melchisedech, bibl. 439  
 Mencil T. 613  
 Mercati A. 573 599  
 Merklein H. 476 478  
 Merry del Val R. 559  
 Metody, św. 546  
 Meyer O. 553  
 Meyer P. M. 586  
 Meysztowicz W. 555 591 599 615  
 Michaelis W. 434 481  
 Michał Archanioł 42  
 Michałek R. 575  
 Michalski J. 612  
 Michel O. 482  
 Michiels G. 563  
 Midali M. 304 307  
 Miecznikowski S. 332  
 Mieszko I 553  
 Migne J. 546  
 Mikołaj III, pap. 7  
 Mikołaj V, pap. 573—4  
 Mikołaj z Błonia 43 67—8 558  
 Mikołajczyk M. 30 45—6 48  
 Miller A. 411  
 Minocki F. J. 558  
 Mioduski K. 617  
 Mioduszewski M. M. 106 109 137  
 Mitkowski J. 596  
 Mitton C. L. 470  
 Miziołek W. 334—5 337  
 Moe O. 483  
 Mogilnicki A. 614—5  
 Mohlberg C. 550  
 Mojżesz, bibl. 357—8 429 441 464 480 484  
 486  
 Mollat G. 557  
 Molski M. 321  
 Mommsen Th. 586 588  
 Mönke K. 167  
 Montanari R. 553  
 Montbach M. 594  
 Morawski B. 258  
 Morawski M. 593  
 Morawski S. 52 594  
 Morgenstern J. 397  
 Moricca U. 284 298  
 Mörsdorf K. 563  
 Mosis R. 359  
 Moule C. F. 457  
 Mowinkel M. 374 402 405  
 Mugellanus D. 556  
 Müller A. 343 347  
 Müller H. 144  
 Müller L. E. 147 149  
 Müller W. 80 599  
 Mussner F. 474  
 Muszalski E. 615  
 Mrowiec K. 93 115  
 Myers J. M. 358  
 Myrcha M. 563  
 Mysiek W. 615 618  
 Nabor, św. 553  
 Nachbar J. 106 108—9 116 136—7  
 Nadab 484  
 Nadolny J. 179  
 Namszanowski J. 95  
 Nanker 594  
 Nassalski O. 263 273  
 Natan, bibl. 403 481  
 Nauck W. 2 19—22 477  
 Naz R. 548 560 563  
 Neunheuser B. 534—7  
 Nielsen E. 485  
 Niemöller M. 173  
 Niese B. 480  
 Nikodem, bibl. 437  
 Nineham D. E. 451  
 Noll G. 416  
 Normann F. 440  
 North R. 358  
 Noskowski A. 51  
 Noval I. 560 563  
 Nowacki J. 35 605  
 Nowak A. 266  
 Nowak W. 15 29—30 32 36 43 52 77 79  
 Nowakowski Z. K. 617  
 Nowicki E. 567  
 Nowodworski M. 544  
 Nowowiejski A. 85  
 Nussi V. 573  
 Oberländer T. 148 150  
 Obertyński Z. 30  
 Obłąk J. 5 10—1 14 39—40 46 93—4 99  
 136 354 495 502 597 599  
 Odrowąż I. 554  
 Oepke A. 427  
 Oggioni G. 409  
 Ohanowicz A. 617  
 Ohly F. 408  
 Oignies M. von 292  
 Ojetti B. 558  
 Okęcki A. O. 600—1  
 Okoniewski S. 560  
 Olejnik S. 324 328  
 Oleśnicki Z. 594  
 Oltenhal E. 574  
 Olshausen J. 374  
 Olschewski L. 182  
 Olszanowska-Skowrońska Z. 596  
 Olszewski M. 617  
 Olszowski A. 600  
 Opfermann B. 33  
 Orgelbrand S. 75  
 O'Rourke E. 148  
 Orsenigo C. 142 165  
 Ortolan T. 572  
 Orygenes 285 545  
 Osiński W. 159—160 178  
 Ossowska M. 268 270  
 Ostrowski K. 617  
 Ostrowski W. 600  
 Osuchowski J. 615  
 Osuchowski W. 588  
 Oswald J. 5

- Otto Z Bambergu 43 505  
 Oudenrijn A. M. van den 408 415
- Pacelli E. zob. Pius XII  
 Padacz W. 610  
 Paderewski I. 173  
 Paliwoda M. 558  
 Palka P. 585—6 597  
 Palmowski J. 178  
 Pallion E. 167  
 Pank J. 167  
 Panske P. 600  
 Papp-Szilagyi J. 547  
 Parczewski A. 560  
 Paschalis II, pap. 554  
 Paschasius Radbert 513 534—5  
 Pasternak F. 563  
 Pastuszka J. 316  
 Patykiewicz W. 598  
 Paucapalea 558  
 Paweł, ap. 42—3 79 85 87 264 293 295  
 312 423—31 435 438 446—7 450 510  
 566  
 Paweł VI, pap. 233 304 342 344 565 574  
 576—7 579 590 604 608  
 Paweł Włodkowiec z Brudzenia 558  
 Pawełczyńska A. 217  
 Pawełski J. 615  
 Pawiński A. 613  
 Pawluk T. 541 563  
 Peiper L. 615  
 Pelagiusz II, pap. 571  
 Pelczar J. S. 594  
 Pelice F. 451  
 Pelka F. 258  
 Pellegrino M. 315 337  
 Pelster F. 554  
 Penner L. 173  
 Percy E. 471 474  
 Perels E. 571  
 Perlbach M. 596  
 Perugini A. 573  
 Perzanowski Z. 596  
 Peters J. W. M. 311  
 Petit L. 569  
 Petrani A. 565 585  
 Petrau-Gay J. 553  
 Petrus Venerabilis 292  
 Pflugk-Harttung J. 571  
 Philippi R. 596  
 Philips G. 558  
 Piątkowski K. 616  
 Pichler V. 558  
 Piekarski S. 616  
 Piekosiński F. 595—6  
 Pieniężny S. 4  
 Pieper F. 173  
 Pierantonelli P. 558  
 Pieronek T. 563 604 606 610  
 Pieszczoch S. 545  
 Pilat P. 500  
 Pin E. 215 303 313  
 Pinna J. 563
- Piotr, ap. 42 264 288 429 442—4 450 459  
 544 565 583  
 Piotr Chryzolog 545  
 Piotr Hiszpan 558  
 Piotr Lombard 536 554  
 Piotr Opat z Cluny 506  
 Piotr z Kapui 590  
 Piotrowicz W. 616  
 Piotrowski S. 328 618  
 Pirhing E. 558  
 Pirot L. 409  
 Piskorska J. 495  
 Piszczek R. 201  
 Pitra J. B. 543 546—7  
 Pius IV, pap. 6 41 565  
 Pius V, pap. 6 21 34—5 53 576—7  
 Pius VII, pap. 571  
 Pius VIII, pap. 572  
 Pius IX, pap. 559 565 573  
 Pius X, pap. 559—60 573—7  
 Pius XI, pap. 142 148 561—2 566 585 604  
 606  
 Pius XII, pap. 142 178 184—6 326 560 577  
 585—6  
 Piwowarski W. 195 199 202 204 213—5  
 226—7 233 257 259 261 263—4 268 273—  
 —6 305 621  
 Plaza T. 32 76 78—80  
 Plezia M. 612  
 Pliniusz 447  
 Plöchl W. 543  
 Pobłocki A. 601  
 Podechard E. 377 421  
 Podemski S. 618  
 Podoski L. 75  
 Policzkiewicz J. 617  
 Polkowski I. 598  
 Póltawska W. 333  
 Poncján, pap. 570  
 Poole R. L. 570  
 Popławski H. 617  
 Poręba P. 253  
 Poschmann B. 551  
 Postrach J. 201  
 Potkański K. 601  
 Pottel B. 14 597  
 Powodowski H. 29—30 52 80—85 88 90—1  
 Prewcecki M. 169  
 Preysing K. von 178  
 Prioux S. 519  
 Probst F. 550  
 Prochaska A. 12  
 Prodi P. 569  
 Protasiewicz W. 76  
 Przekop E. 586 597  
 Przerębski J. 51  
 Przeczdziecki H. 609  
 Przybylski B. 307 313 490 585  
 Przybylski H. 160  
 Ps.-Izydor 552  
 Ps.-Mateusz 505  
 Pujol C. 586  
 Puniet P. de 550

- Pytel J. 328  
 Quentin H. 569  
 Quesnell P. 548  
 Raban Maur 534  
 Rabikauskas P. 570  
 Raczyńscy 503—4 508  
 Raczyński E. 596  
 Rad G. von 387  
 Radbert P. zob. Paschasius Radbert  
 Rademakers J. 426  
 Radó P. 584  
 Radziwiłł J. 81 601  
 Rahmani J. T. 544  
 Rahner K. 307  
 Rajmund de Pennaforte 555  
 Rak R. 621 623  
 Rakoczy T. 487  
 Romaniuk K. 420 429  
 Ramzes II 416  
 Rappaport E. S. 615  
 Rashi 400  
 Ratramnus z Nowej Korbei 534  
 Rauscher R. 6—7  
 Rautenberg C. L. 96  
 Regamey P. 299  
 Regatillo E. 563  
 Reginon de Prun 553  
 Rehkopf F. 449—50 456—9  
 Reiffenstuel A. 558 574  
 Reifferscheid G. 139 142—3 184—5 187 193  
 Rengsdorf K. H. 426  
 Resich Ch. 596 617  
 Reventlow E. 158  
 Reymond Ph. 399  
 Rhodes A. B. 362—3  
 Ricciotti G. 410—1  
 Richardus Petronius z Sieny 556  
 Richter Ac. 558  
 Richter A. L. 53  
 Richter I. 565  
 Riganti I. B. 574  
 Rigaux R. P. B. 573  
 Ritter E. 156  
 Rittner E. 558  
 Rizzi M. 586  
 Robert A. 362 409—13 417 468  
 Robert, król 553  
 Robert I, książę 573  
 Roberti F. 563  
 Rogaliński Łódzia J. 601  
 Rohland E. 402  
 Röhrich V. 10  
 Rolny W. 601  
 Rosenberg A. 140 148—9 151—3 158 165  
 187—9  
 Rosik S. 281  
 Rost F. 166  
 Roster de Venrade A. 9  
 Rostocki W. 613  
 Rostworowski E. 612  
 Roth J. 559—60  
 Roth F. W. E. 522  
 Rouët de Journal M. J. 546 584  
 Rowaga P. 14  
 Rowley H. 407  
 Rozrażewski H. 75—6 600  
 Różycki I. 584  
 Rudawski W. J. 558  
 Rudnicki S. 20  
 Rudolph W. 358 368 483  
 Rufin 545 558  
 Rühle G. 140—1 185 187  
 Rusiński A. 179  
 Russocki S. 593  
 Rykaczewski E. 41 399  
 Rymar W. 616  
 Ryszard Anglik 558  
 Ryszczewski L. 596  
 Ryszka F. 150 614  
 Ryx M. 609  
 Rzepa J. 601  
 Sabisch A. 602  
 Sabourin L. 362—3 397 483  
 Sahlin H. 474  
 Sajdak J. 543 546  
 Salomon, bibl. 290 357—8 398 408 411  
 415—6 436—7 481—2  
 Samson z Woryn 32 71 75 78  
 Sancheryb 400 403 405  
 Sanders J. T. 468 475  
 Santifaller L. 570  
 Sapicha A. 560  
 Sara, bibl. 69  
 Sarapata A. 200  
 Sartori C. 562  
 Sartori J. 8  
 Saul, bibl. 288  
 Sauvant G. 180  
 Savio P. 591 599  
 Sawicki J. 36 593—4 558 612—3 616  
 Sawyer J. F. A. 389  
 Schäffler M. 164  
 Schelkle K. H. 313  
 Schenk W. 30 37 40—1 43 45 48 59 331  
 Schierse F. J. 482  
 Schille G. 470 473 475  
 Schillebeeckx E. 317 321 339 443  
 Schiling J. 148 155 182—3  
 Schirach B. von 161  
 Schlier H. 471 475  
 Schmalzgrueber F. 558  
 Schmauch H. 148  
 Schmid H. 402  
 Schmid H. F. 546  
 Schmid J. 468  
 Schmidt H. 38 376  
 Schmidt J. H. H. 426  
 Schmitt J. 430  
 Schmitz P. 289  
 Schnackenburg R. 423—4 443 474  
 Schneemann G. 569  
 Schneider B. 142  
 Schneider G. 424 438—9 453

- Schneider Ph. 543 565  
 Schniewind J. 450 455 458 460  
 Schoell G. 588  
 Schönborn J. F. 7  
 Schönmetzer A. 43 504 584  
 Schöppe L. 573  
 Schössel J. G. 147  
 Schreiner J. 396  
 Schröteler J. 170  
 Schubert G. 589  
 Schubert P. 424 468  
 Schulte J. F. 565  
 Schulte J. F. von 543  
 Schulz A. 174  
 Schulze A. 589  
 Schürmann H. 446 450 453 458  
 Schuster H. 323—4  
 Schuster I. 550  
 Schütz W. 160  
 Schwartz E. 546 569  
 Schwartz W. 8  
 Schweizer E. 424  
 Scotus M. 292  
 Sculteti A. 20 62 75—7  
 Sculteti W. 34 71  
 Szaniecki M. 589  
 Szaniecki P. 33 35 58  
 Seckel E. 552 588  
 Seeborg A. 482  
 Segalla G. 450 453  
 Segreti R. 572  
 Sellin E. 397  
 Semkowicz W. 595 612  
 Sennacheryb 397  
 Seppelt F. 14  
 Seraphim A. 596  
 Serda J. 617  
 Seredi I. 564 573 575  
 Setlak A. 334  
 Sicardus Cremonensis 558  
 Sickel T. 550  
 Sidorowicz J. 596  
 Siedlecki W. 617  
 Siehr E. 142  
 Sievers E. 388  
 Siemiński J. 612  
 Siewierski K. 617  
 Siewierski M. 617  
 Sikorski W. 173  
 Silnicki T. 553 569 591  
 Silva Tarouca C. 570—1  
 Simon Logotheta Metaphrastes 547  
 Sincero A. 585  
 Sipayllo M. 594  
 Sipos S. 563  
 Skórzyńska Z. 258 260 269  
 Skowron C. 601  
 Skowrońska A. 596  
 Słotwiński F. 558  
 Smoleński S. 307—8 312 315 325 329  
 Smolka S. 595  
 Sobański R. 563  
 Sobieski W. 612  
 Sokolowski A. 596 612  
 Solikowski D. 80  
 Sommerfeldt M. 160  
 Sośniak M. 618  
 Soter I, pap. 570  
 Souchon M. 6  
 Szujski J. 596  
 Spetia A. 572  
 Spicz C. 484—6  
 Splet K. M. 148 182  
 Stachnik R. 160  
 Stachowiak L. 399  
 Stade B. 401  
 Staerk W. 401  
 Staliński J. 104  
 Stanisław, św. 69  
 Stanisław ze Skalbmierza 558  
 Stanowski A. 270  
 Starościak J. 617  
 Starowieyski M. 545  
 Starowolski S. 558  
 Stasiewski B. 147—8 160  
 Staszewski M. T. 618  
 Staszaków M. 617  
 Stawinoga W. 563  
 Stefan I, pap. 570  
 Stefan Polak 558  
 Stefan de Beaugé 536  
 Stefan z Autun 536  
 Steidle B. 296 545  
 Steinki J. 163  
 Stelmachowski A. 617  
 Stenzel G. A. 595  
 Stephanus Tornacensis 558  
 Stępień J. 583  
 Stickler A. M. 543  
 Stimmig M. 5—8 15  
 Stolla G. 167  
 Stopniak F. 597  
 Strack H. L. 474 485  
 Strange J. 521  
 Straub H. 7  
 Streeter B. H. 453  
 Strewe A. 547  
 Stroba J. 238  
 Stryprock Jan 35  
 Stryżewicz P. 183  
 Stuhlmacher P. 474 476  
 Stuhlmüller C. 449 453  
 Stuibor B. 545  
 Stüve C. 8  
 Subera I. 80 543 512 546 593  
 Suenens L. J. 342—3  
 Sułkowska-Kurasiowa I. 596  
 Sunday W. 457  
 Suski A. 467  
 Suwala J. 195  
 Swetnam J. 479  
 Świątkowski H. 616  
 Świda H. 260  
 Świda W. 617  
 Święcicki M. 615  
 Świczawski S. 567

- Sykstus II, pap. 570  
 Sykstus IV, pap. 557  
 Sykstus V, pap. 572  
 Synge F. C. 482  
 Syrycjusz, pap. 547 570  
 Szadowski J. 102 135  
 Szafranski W. 563  
 Szaniawski A. 543  
 Szarfenberg M. 72  
 Szarowski P. 183  
 Szczepański J. 223 226 259  
 Szczuka O. 178  
 Szelążek A. P. 609  
 Szer S. 617  
 Szlaga J. 479  
 Szmyd W. 563  
 Szocik A. 496  
 Szorc A. 10 599  
 Szpilewicz P. 354  
 Szreder F. 445  
 Sztafrowski E. 342 563  
 Szychmiller R. 257  
 Szujski J. 612  
 Szuman S. 264  
 Szurek S. 594  
 Szwarzenberg-Czerny K. 618  
 Szymanek E. 463  
 Szymański J. 597  
 Szymański S. 345  
 Szymusiak J. M. 56 545 584  
 Szyzkowski W. 389
- Tachau P. 473—4  
 Tancredus 558  
 Tapiau Ch. 19  
 Tarancon E. V. 318  
 Tardif A. 543  
 Tardini D. 566  
 Tarelli C. C. 426  
 Tarło P. 52  
 Tatara L. 33 550  
 Taubenschlag R. 588  
 Taylor V. 449—56  
 Taylor W. 362—3  
 Tedeschis N. de 558  
 Teliga K. 598  
 Tellez M. G. 558  
 Temple S. 460  
 Teodor z Canterbury 549  
 Teodor z Mopswestii 408  
 Teodoret z Cyru 545  
 Teodoryk Wielki 589  
 Teodozjusz II 586—7  
 Terkowski II. 167  
 Terletzki J. 103  
 Ternant P. 420  
 Tertulian 533 544  
 Thater W. 189  
 Theiner A. 565 599 613  
 Theissen G. 482  
 Thurn von Tallinger I. A. zum 558  
 Thiel A. 571  
 Thietmar 551 612
- Tisserant E. 565  
 Tobiasz, bibl. 69  
 Tödt H. E. 454  
 Tomasz, biskup 593  
 Tomasz z Akwinu 43 47  
 Tomczyk B. 303  
 Torquebiau P. 556 563  
 Torre J. 563  
 Tournay R. 410 412—3  
 Tournay R. J. 397  
 Trąba M. 592—3 604  
 Trajan 447  
 Trench R. Ch. 428  
 Trepka A. 601  
 Treter T. 21  
 Trilling W. 441  
 Tromp S. 299  
 Tryfon 439 447  
 Tudor Maria 34  
 Tungen M. 12 19  
 Tunmer C. 545  
 Turek W. 257 353 624  
 Turoń B. 595  
 Turski R. 200  
 Tuya M. 453  
 Twardowski B. 609  
 Tyczka M. 617  
 Tylicki P. 20  
 Tylman J. 617  
 Tymoteusz 583  
 Tytus 583
- Uchański J. 72 77 603  
 Ueding L. 584  
 Ulanowski B. 43 51 72 77 79 592—6 598  
 601 603  
 Ulryk, rycerz 530  
 Umiński J. 558  
 Urban IV, pap. 557  
 Urban VI, pap. 6  
 Urban VIII, pap. 576—7  
 Urban R. 152 161  
 Usiądek J. 4
- Van Hove A. 543 546—52 554—7 559  
 570—2 574 587 590  
 Vanhoye A. 479 485 487  
 Verme M. del 468  
 Vermeersch A. 563  
 Verspel F. 164  
 Vetulani A. 6 11 548 554—6 558 560 587  
 593 612  
 Vidal P. 563  
 Vincent L. H. 486  
 Visentin P. 289  
 Voellus G. 547  
 Voigt H. 183  
 Voigt J. 596  
 Volta I. 312  
 Vitalis de Thebis 557  
 Vulliaud P. 407
- Wacław, św. 595

- Wagnon H. 573  
 Walaszek B. 617—8  
 Wałęga L. 609  
 Walter H. 163  
 Walo, bp. 591  
 Walther M. 281  
 Walz A. 61  
 Wanke G. 396  
 Wansbrough H. 451 454—5  
 Warkalło W. 618  
 Warman H. 615  
 Warren A. 388  
 Wąsiewicz A. 617  
 Waškowski E. 615  
 Wasselynck F. 311  
 Wasserschleben F. W. H. 552—3  
 Wattenbach G. 572  
 Watzenrode L. 9 12—3 19 68  
 Weber K. 147  
 Weber L. 283  
 Weimann R. 603  
 Wein O. 171 177  
 Weinfeld M. 483  
 Weiser A. 362—3 366 374 396 402 405 481  
 Weiss B. 458  
 Weiss M. 387  
 Wellek R. 388  
 Wellhausen J. 458 484  
 Welten P. 358  
 Wengerek E. 617  
 Wengst K. 476  
 Weralski M. 617  
 Wermter E. M. 158  
 Wernle P. 455 457  
 Wernz F. 558 563  
 Westermann C. 364 384 420  
 Węzyk J. 86 592—3  
 Wierzbowski T. 603  
 Wicse A. 173  
 Wiklef 564 J.  
 Wiktor I 570  
 Wilanowski B. 616  
 Wilches F. A. 543 548—9  
 Wilemski E. 263  
 Wiliński A. 588  
 Willi T. 358  
 Wilson H. 283—4  
 Wilson H. A. 550  
 Wilson R. A. 470  
 Winkenhauser A. 468  
 Winter P. 450  
 Wirszyłło J. 4  
 Wiślicki J. 573 614  
 Wisłocki J. 588  
 Wiśniewski J. 597 618  
 Wiszniewski J. 618  
 Włodarczyk T. 573  
 Włodarski Z. 257 260 269  
 Włodyka S. 618  
 Woelky C.P. 595—6  
 Wojciech, św. 69 163  
 Wojciechowski S. 602 613  
 Wójcik S. 333 335  
 Wójcik W. 35 39—40 565 567 578—9 591  
 598—9 402 610  
 Wojnar M. 586  
 Wojtkowski J. 76 503—4  
 Wojtyka K. 55 306 323 337 339—40 344  
 367  
 Wolf E. 153  
 Wofsgrubber K. 8  
 Woliński J. 612  
 Wolker L. 143 163  
 Wolniewicz M. 354  
 Wolter A. 618  
 Wolter W. 615  
 Wright E. G. 402  
 Wrona W. 30 85  
 Wrzesiński W. 145 150 182 259  
 Wünsch C. 495 502  
 Wusatowski Z. 614  
 Wutz F. 374  
 Wurm D. 166  
 Wurm H. 547 570—1  
 Wyczawski H. E. 600  
 Wyczański W. 618  
 Wystouch S. 388  
 Wyszzyński S. 567 610  
 Zabarella F. 558  
 Zaborowski J. 150  
 Zaccaria E. A. 62  
 Zachariasz, bibl. 399 482 484  
 Zacheusz, bibl. 288  
 Zachorowski S. 594—5 598 603  
 Zahajkiewicz M. 33  
 Zahn T. 453  
 Zajchowska S. 196  
 Zakai R. J. B. 407  
 Zakrzewski I. 596  
 Zakrzewski W. 10  
 Zalewski A. 159  
 Zalewski Z. 30  
 Załuski A. Ch. 10 23  
 Zamojski J. 612  
 Zaremba P. 170  
 Zawadzki S. 617  
 Zawiszewski E. 419  
 Zbudniewek J. 596  
 Zebedeusz, bibl. 290  
 Zefiryn I, pap. 570  
 Zeiger I. A. 543  
 Zerwick M. 480 486  
 Zettinger J. 549  
 Ziegler J. 398  
 Ziemia W. 353 361  
 Zimmer S. 397  
 Zins H. 598  
 Zipfel F. 144  
 Zirwas G. 173  
 Zobel H. J. 485  
 Zoll F. 615  
 Zoll J. 415  
 Zonaras J. 547  
 Zongolłowicz B. 560  
 Zorobabel, bibl. 415

Zuberbier A. 346—7  
Zubka J. 563

Zurowski M. 563  
Zygmunt I August 14 41 565 612

## II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

- Aalen 596  
Afryka 547—8 567  
Amsterdam 164 374 545  
Angerburg zob. Węgorzewo  
Ameryka Północna 567  
— Południowa 567  
— Środkowa 567  
Anglia 34 549—50  
Arnhem 569  
Australia 567  
Austria 41 169 505 558  
Autun 536  
Avila 549  
Awinion 571  
Azja 567
- Babilon 417  
Babilonia 400  
Bałtyckie Kraje 142—3  
Bamberg 7  
Barcelona 43 388 396 584  
Barczewko 99  
Barczewo 99 109—11 137  
Bartąg 96 102—3 105—6 110 115  
Bawaria 41  
Bazylea 36 408 545  
Beauvais 591  
Bec 537  
Bejrut 586  
Belgia 588  
Betelejem 437  
Berlin 41 106 140 142—3 147—9 160 163—  
—5 169 176 183 186 287 423 427 434  
443 450 458 468 470 472 480 482 484  
495 547 552 569 571—2 586 588  
Beuron 295—6  
Biała Góra 8  
Białuty 600  
Białystok 197 611  
Biesowo 95  
Biskupiec 40 151  
Bisztynek 37 40 166—7  
Bizancjum 501  
Bludowo 179  
Bobrek 182  
Bodzentyn 558  
Bologna 56 553 564 569 590  
Bonn 140 156 398 421 445 547 560  
Boppard 151  
Borki Rozoskie 197  
Borna 14 597  
Braine 519  
Branicwo 10 30 36 102 142 147 151 156—8  
162 164 173—4 176—7 187—91 353 571  
594—5 597 609  
Bratysława 6 591
- Braunsberg zob. Braniewo  
Braunschweig 6  
Brixen 8  
Bruges 450  
Bruksela 9 526  
Brzezinka 621  
Buda 43 591  
Budry 258  
Butryny 102 104 106 110 114 117 159  
Burgundia 548
- Cambridge 450 452 457—8 570  
Camp 506  
Canterbury 34  
Cezarca 443 450  
Chełm 597  
Chełmno 11  
Cheszon 412  
Chodzież 178  
Chyrów 594  
Clairvaux 505  
Cluny 506 537  
Ciechanów 149 155  
Czechy 41 558  
Częstochowa 268 592 606 610—1
- Dannenberg 507 528  
Darmstadt 545  
Delisle 519  
Długosiodło 195  
Dobre Miasto 96 151 495 597  
Doessel 145  
Drezno 14  
Drohiczyń 611  
Düsseldorf 151 410 415 471 596  
Działdowo 175—6
- Eberbach 505  
Ebrach 504—5 525—6  
Edelstetten 505  
Edynburg 387  
Egipt 357 400 416 445—6  
Eichstätt 9  
Einsiedeln 423 490  
Elbląg 36 190  
Emaus 443  
Erfurt 353  
Europa 6 21 26 33 142 548 567 590
- Farienen zob. Faryny  
Faryny 195—7 199—202 208 212 214 216  
220—1  
Fenicja 420  
Ferrara 564  
Florencja 564 569  
Fontenella 551



- Frańczki 171 177  
 Francja 34 165 233 261 507 519 524 553 558  
 Frombork 9 12—3 18 23 95 102 142—5 147—8 150—2 154 156—7 159 161—2 164—5 170 178—9 182 184 186 192 355  
 Fryburg Badeński 9 30 33—4 58 61 299 359 374 412 424 443 455 474—5 504 534 536 545—6 559 565 569 584  
 Fryburg Szwajcarski 283  
 Fulda 178 621  
  
 Galia 547—8 570  
 Galicja 604 612  
 Galilea 437  
 Gdańsk 11 35—6 85 160 173—4 181 596 609 611 617  
 Gembloux 427 473  
 Genewa 572  
 Gerdawy 153  
 Getsemani 452—3 459—60  
 Getynga 5 140 162 358 362 367 374 395—6 400—2 427 434 449—50 454—6 458 473—4 476  
 Gietrzwałd 102 104 106 110 115 137 145  
 Giessen 458  
 Gihon 401  
 Giżycko 164 176 258  
 Głotowo 96  
 Gniezno 32 36 38 42 51 70 81 91 597 603—4  
 Gościkowo 504  
 Goldberg 596  
 Góra Oliwna 449—50 452 454 460 462  
 Gorzów 611  
 Gotha 426 449  
 Göttingen zob. Getynga  
 Grądówka 160  
 Grądzkie 208  
 Grand Rapids 428  
 Graz 37 543 571—2 588 596 600  
 Gütersloh 152 454 456 476 482  
 Gryżliny 102—3 106 120—1  
  
 Halicz 592  
 Hamburg 147 480  
 Harmondword 451  
 Heidelberg 397 402  
 Herford 145  
 Hildesheim 450  
 Hiszpania 34 547—8 570  
 Holandia 164 588  
  
 Hawka 153  
 Imbramowice 595  
 Innsbruck 358 551 574  
 Insterburg zob. Tylża  
 Irlandia 549—50  
 Italia zob. Włochy  
  
 Janów 609  
 Jasna Góra 201 606  
 Jebus 400  
  
 Jena 8  
 Jerozolima 358 397 399—402 411—2 424 436 492—4  
 Jeziorany 169 176  
 Jordan 441  
  
 Kafarnaum 428  
 Kalabria 573  
 Kalisz 592—3  
 Kamień 611  
 Kampen 473  
 Kanaan 402 420  
 Karolewo 149 258  
 Katowice 176 611 621  
 Kętrzyn 149 175—6 258  
 Kielce 85 598 602 609—11  
 Kiriat-Jearim 398  
 Klon 201  
 Kokoszka 197  
 Kolno 197  
 Kołobrzeg 611  
 Kolonia 7—8 32 54—5 76—7 79—80 140—1 147 156 184 188 193 508 521 524 543 574 596 600  
 Kompostella 525  
 Konstancja 564  
 Konstantynopol 543  
 Koszalin 611  
 Kowalik 197 199  
 Kraków 6 10 30 32 35—8 42—3 51 67—8 70 72 80—1 85—6 106 263 355 545 554 563 584 588 591—9 601—3 609 611—5 621  
 Krasnystaw 597  
 Kriens 281  
 Królewiec 140—5 148—50 153—6 158 160—1 163—4 166 169 172—3 175—7 180—1 183—4 186 189—90 495 596  
 Królikowo 175  
 Kruszwica 598  
 Kurpie 198  
 Kurpiowsko-Myszyniecka Ziemia 96  
 Kwiatuszek 197 199  
 Kwidzyn 169 595  
  
 Łaba 588  
 Langheim 504—5 515—8  
 Łęczycza 592  
 Leginy 148  
 Lejda 374 399 449  
 Liban 392  
 Lidzbark Warmiński 17 19 26 40 142—3 150 159 161 163—4 168 170 174 184 188—9 191  
 Liebenburg zob. Klon  
 Liege 9 572  
 Linz 621  
 Lipniak 197  
 Lipsk 8 14 33 53 79 374 400 426 446 453 482 490 546 552 554 558 565 569 571—2 588 597  
 Litwa 76 80 89 612—3 596 599  
 Łódź 598 610

- Łomża 611 615  
 Londyn 284 296 388—9 407 428 449—51  
     453 467 550 563  
 Louvain 362 550—1 573  
 Łowicz 81 597—8  
 Lublin 30 35 39 44 93 115 195 199 231 234  
     257 260 268 403 503—4 545 573 586  
     588 591 593—5 596—601 609 611 614—5  
     621  
 Lubomino 40  
 Luck 609  
 Luksemburg 572 588  
 Lund 427 471  
 Lwów 32 35—6 38 52 80 565 592—5 599  
     601 603 609 612—6  
 Lyon 377 421 505 572
- Madryt 563  
 Mainz zob. Moguncja  
 Malbork 76 99 143 162—3  
 Malines 543 563  
 Malinowo 167  
 Małopolska 154 596 615—6  
 Mantua 553  
 Marburg 596  
 Maredsous 289  
 Marienwerder zob. Kwidzyn  
 Mazowsze 154 612  
 Mazury 31 93 95 143 145 175 180 196—8  
 Mediolan 304 543  
 Minneapolis 479  
 Mogiła 150 596  
 Moguncja 5 7—8 14 27 34—5 65—6 139  
     148 362 544 565 573 595  
 Monachium 6 140 144 148 151—2 304 374  
     384 397 420 453 478 482 485 495 502  
     538 544—5  
 Monaster 7—8 147 183 450 453 550 589  
 Monte Cassino 575  
 Monza 560  
 Mrągowo 178 197  
 München zob. Monachium  
 Münster zob. Monaster  
 Myszyniec 208
- Nadrenia 8 15  
 Nashville 424  
 Nazaret 424 437 463  
 Neapol 563 572 584 588  
 Neuchatel 450  
 Neukirchen 359 362 391 397 416  
 Nidzkie jez. 196  
 Niemcy 34 93 139—40 142 144 146—50  
     155—6 160—1 164—5 169—70 172—4  
     177—8 181 183—5 187—8 190 553 570  
     588—9  
 NRD 353  
 Norymberga 8 165  
 Nowa Huta 231  
 Nowa Korbeja 534  
 Nowy Jork 358 362 387 397 551
- Oceania 567  
 Olszewo 258  
 Olsztyn 3—4 31 36 54 76 94 101—2 104—6  
     109 115 117 136—7 143 147 151 159  
     168—9 171 174 176—9 184 190—2 198  
     224 353 355 495—6 502 563 602 611  
 Olsztynek 180  
 Opole 543 563 607 611  
 Ornetą 15  
 Ortelsburg zob. Szczytno  
 Oslo 402  
 Osnabrück 8 13—4 144 148 159 161 163  
     175  
 Ostróda 154 201  
 Ostrołęka 197  
 Oxford 374 392 402 449 457 544
- Paderborn 8 534 543 563—5  
 Palestyna 44 416—5 464 543  
 Paradyż 503—4 506 537—9  
 Parzew 565  
 Paryż 29 231 303—6 311 362 407 410—2  
     416 425 427 430 449—51 461—2 481 484  
     504 519 543—8 563 568—70 591 597  
 Pasłęk 223—8 230 237 243 254  
 Pelplin 503—6 520 537—9 609—11  
 Petersburg 560 593 613  
 Pieniężno 144 155 163 355  
 Pińsk 609  
 Piotrków 30 32 75 79—80 85—8 90 91 565  
     592  
 Pisz 197—8  
 Płock 32 36 38 70 85 609 611  
 Pogódk 506  
 Pogorzela 501  
 Pólnoc 197  
 Polska 9—11 20—1 26 29—30 32—4 36—7  
     40—5 48 50 52—3 56 61—2 68—70 75—  
     —6 79—81 85—6 88—90 94 106 115  
     142—3 150 155 167—8 176 178 181  
     196—7 200 224 238 257—8 262 348 354  
     541 553—8 568—9 588—604 609—19 624  
 Pomorze 35 155 164 183 594 600—1  
   — Gdańskie 596  
   — Słupsko-Sławieńskie 596  
 Powiśle 95 145 166  
**Pozezdrze 258**  
 Poznań 9 11 32—3 35—6 38 41—2 51 56  
     70 106 145 148 150 182 196 263 315 317  
     399 420 447 479 482 486 490 503—4 508  
     543 545—6 553 567 583—4 594 596 599  
     601 603 611—5 617  
 Prabuty 175  
 Pr. Holland zob. Pasłęk  
 Prusy 10—2 17 21 30 44 596  
   — Królewskie 11 14 17—8 22 612  
   — Wschodnie 139—49 152—6 158—60  
     164—6 169—77 179—81 184—6 188—91  
   — Zachodnie 175 183  
 Przemysł 594 610—1  
 Pułtusk 598  
 Puszcza Biała 195
- Oborniki 178

- Quaracchi 292  
 Qumran 443  
  
 Radomsko 601  
 Radostowo 495  
 Radzieje 258  
 Ras Szamra 402  
 Ratzbona 9 299 443 482 543  
 Regensburg zob. Ratzbona  
 Reszel 37 40 143—4 148 151 167—9 176  
     191  
 Richmond 362  
 Rosja 177 182  
 Rouen 535  
 Rozogi 197 199 201  
 Ruciane-Nida 197 199  
 Rudna, rz. 196  
 Ruś Litewska 596  
 Ryn 154 157 177  
 Rzym 20—1 33 35 38 62 85 155 165 188  
     284 289 298 362 397 416 429 468  
     480 521 535 543—4 547—8 550 556  
     559—60 562—5 568 570—5 578 584 586  
     589 596 599 613  
  
 Safon 400  
 Salzburg 507 531  
 Samaria 411—2  
 Sambia 95  
 Samborowo 201  
 Sandomierz 558 602 609 611  
 Santander 563  
 Sardyka 547  
 Schönau 505  
 Siedlce 609 611  
 Śląsk 39 501 596 600  
   — Górny 176  
   — Opolski 611  
 Solawa 588  
 Spaliny 197 199 208  
 Spychowo 197 199  
 Stanclewo 167 170—1  
 Staniątki 596  
 Stany Zjednoczone A. P. 261  
 Stablak 145 174—6  
 Stoczek 144 163  
 Strassburg 6 36  
 Stuttgart 166 295 368 416 543  
 Sulejów 596  
 Święta Lipka 143—4 169  
 Sycylia 573  
 Syjon 400—1  
 Syria 543—4  
 Sząbruk 96 102—3 105—6 110 114 116  
 Szalmia 98  
 Szilo 399 586  
 Szittim 399  
 Szczecin 500 596 611  
 Szczytno 176 195 197—8 201 221  
 Szkwa 196  
 Szwajcaria 588  
  
 Tarnopol 615  
  
 Tarnów 602 609 621  
 Theresienstadt 160  
 Tirsia 411—2  
 Tolkmicko 19  
 Toruń 11 76 594 597 600—1 603 612  
 Tournai 428 448 545  
 Trewir 34 297 474  
 Trydent 564  
 Tuchola 558  
 Turnhout 545—6  
 Turyn 304 416 543 550 563 570 572  
 Turyngia 527  
 Tusculum 591  
 Tybinga 358 374 397 400 425 434 443 449  
     474 480 483 543 546  
 Tylża 164 182 190  
  
 Ugarit 400 402  
  
 Vercelli 535  
 Verdun 589  
 Vicenza 563  
 Vluyn 391  
  
 Waldsassen 528  
 Warmia 9—12 14 17—8 21—3 26—7 31—2  
     35—40 53 70 93—5 100—2 106 109  
     114—5 117 123 136—7 139 143 145 147  
     149—52 155—6 158 166 170 175 180  
     184—6 189—91 196—7 204 227 259 265  
     268 353 495 502 595 597 599 602—3  
 Warszawa 6 21 30 33 35—7 51 62 75 80  
     145 150 160 176 181 196—200 215 217  
     224 226 233 253 257 259—60 265 267  
     270—1 274—5 277 328 342 389 496 500  
     504 543—5 550 555 563 567 569 573  
     583—4 588—9 591—7 599—600 603—5  
     609 611—8  
 Warta, rz. 149  
 Watykan 559 562 567 569—70 574 591  
     598—9  
 Wechterswinkel 504—5  
 Węgielsztyn 258  
 Węgorzewo 257—8 264 279  
 Węgry 43  
 Wenecja 45 59 61 569  
 Westfalia 8  
 Westminster 449  
 Wiedeń 8 33 445 543 545 550  
 Wielka Brytania 165  
 Wielkie Konopki 161  
 Wielkopolska 145 149—50 154—5 178 596  
     613  
 Wieluń 593 598  
 Wieruszów 596  
 Wiesbaden 408  
 Wilno 32 36 39 85 596 598 603 609 615—6  
 Wiślica 80 595  
 Włochy 34 547 572 586 588  
 Włocławek 393—5 610—1 614  
 Wojnicz 597  
 Wolbórz 78  
 Wormacja 573

Wrocław 8 12 32 36 38—9 62 70 80 150 .	Zachód 35 40 501 544 547
156 163 165 169 276 388 400 501 503—4	Zagrzeb 565
508 551 554 591—6 600 602—3 609	Zalew Wiślany 19
611—3 615 617	Żelazno 154
Wschód 147 177 543—4 546 585	ZSRR 172 177 197 224
Würzburg 7 141 160 441 595	Zürich 424 426 450 473
Wysoki Grąd 197	
Wystruć 175 190	

## III. SKOROWIDZ RZECZOWY

- Agenda* M. Kromera 39—31  
 — H. Powodowskiego 80—5  
 Akademia Hozjańska w Braniewie 173 187  
 Akcja Katolicka 157—9 161 185 187 190—1  
 Akta Stolicy Apostolskiej 569—75  
 Antysemityzm 154 169  
 Archiwum Watykańskie 598—9  
*Articuli iurati* 5  
 Bibliści polscy w Olsztynie 353—5  
 Biskupi warmińscy 5—27  
*Corpus Iuris Canonici* 557—8  
 Chrystus zob. skorowidz osobowy  
 — naśladowanie Chrystusa jako zbawczy normatyw życia chrześcijańskiego według Grzegorza Wielkiego 281—302  
 — — jako idea i powinność 282—5  
 — — treść naśladowanego wzoru 286—93  
 — — zespolenie z ideałem Chrystusa 293—301  
 — słownictwo NT o pochodzeniu Chrystusa 423—31  
 — tytuły chrystologiczne 433—44  
 — — Syn Dawida 434—40  
 — — Nauczyciel 440—1  
 — — Sługa Boży 441—3  
 — — Prorok 443—4  
 Cuda eucharystyczne 503—39  
*Dekretaty* Grzegorza IX 555—6  
*Dekret* Gracjana 553—5  
 Diecezja  
 — Bakowska 80  
 — Chełmińska 80 594—5 608—11  
 — Chełmska 80 146 178 183 594  
 — Częstochowska 610  
 — Gdańska 148 609—11  
 — Gnieźnieńska 44 46 51 65 67 69 72 74 77—80 89 91 565 592—4 598 601 604—5 610—1  
 — Gorzowska 504  
 — Inflancka 80  
 — Kamieniecka 80  
 — Katowicka 610 621—2  
 — Kielecka 609—10  
 — Kijowska 80  
 — Koszalińsko-Kołobrzewska 604  
 — Krakowska 36 42 44 65 67 69 76—7 80—1 89 595 599 601 609—10  
 — Lubelska 609 611  
 — Łódzka 610  
 — Łucka 80 594 609  
 — Lwowska 36 52 80 89 565 609  
 — Moguńska 14—5 27 65—8 91  
 — Opolska 604 611  
 — Passau 5  
 — Pińska 609  
 — Płocka 65 67 74 80 89 594 609  
 — Podlaska 609 611  
 — Pomezkańska 595 601  
 — Poznańska 35 44 46 51 65 67 69 74 80 89 594 605 610—1  
 — Ryska 36 40  
 — Salzburska 507 531  
 — Sambijska 80 594—5  
 — Sandomierska 611  
 — Srecka zob. Bakowska  
 — Soissons 519  
 — Szczecińsko-Kamieńska 611  
 — Tarnowska 609—11  
 — Warmińska 5 9—10 12—5 21—6 29—30 45 65 74 89—90 93—4 105 136 139—48 150 153—5 157 159—60 162 164—7 169—75 177—8 182 184—6 189 192 213 215 224 265 279 354 609 611  
 — w latach 1933—44: 139—93  
 — Warszawska 605 607—11  
 — Wileńska 30 48 80 89 594—5 609  
 — Włocławska 35—6 72 80—1 595 600 610—1  
 — Wrocławska 8 14 36—7 41 65 80 89 171 194—5 603 609  
 — Żmudzka 80  
 Duszpasterstwo kapłana 337—49  
*Ekstrawaganty* 557  
 Episkopat 312—3 341—2  
 Eucharystia 445—8 503—39 621—4  
 Ewangeliści w Prusach Wschodnich 140—2 144 147 149 162 165—6 173 183 186—8 192  
 Formacja kapłana 315—49  
 — intelektualna 315—23  
 — duchowa 323—37  
 — duszpasterska 337—49  
 Germanizacja 145 150 154—5 167 174  
 Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich 5—27  
 Kapituły 597—8  
 — Warmińska Katedralna 9—14 17 21—2 144 598 602—3  
 — Dobromiejska 597  
 Kapłan wg Soboru Watykańskiego II

- 303—51  
 — teologia podstaw kapłaństwa 306—14  
 — formacja 315—49  
*Klementyny* 556—7  
*Kodeks Prawa Kanonicznego* 558—63  
 Kościół Katolicki w Prusach Wschodnich 139—42 144—6 148—52 156—8 162 183—4 186 188 192  
 Krzyżacy 10—2 19—20 26 35  
 Księga *Kronik* 357—9  
 Księgi liturgiczne 575—7  
*Licium Hosianum* 147 174 187  
 Liturgia sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim 29—91  
 Lud Boży 308—10 342  
 Modlitwa na Górze Oliwnej 449—55  
 Nacjonalizm 154  
 Nazizm 139—47 149—51 155—7 159 161—2 166—7 183—4 187 192  
 Ostatnia Wieczera 445—8  
*Pieśń nad pieśniami* 407—18  
 Pieśni religijne na Warmii w I połowie XIX w. 93—137  
 — źródła zasobu melodii 94—106  
 — porównanie melodii 106—111  
 — charakterystyka melodii warmińskiej 111—123  
 Pojmanie Jezusa 455—62  
 Praktyki religijne 213 229 265  
 Prawo rzymskie i germańskie 586—9  
 Przybytek starotestamentalny w *Hbr* 479—87  
*Psalmy* 395—405  
 — ufnosciowe 361—86  
 Rasizm 152—3  
 Religijność dzieci 223 235 237 245  
 — młodzieży dojeżdżającej na przykładzie parafii Węgorzewo 257—80  
 — — wiara 259—61  
 — — wiedza i przekonania religijne 262—5  
 — — praktyki religijne 265—8  
 — — moralność 268—74  
 — — stosunek do Kościoła i duchowieństwa 274—80  
 — pokoleń na przykładzie *Faryn* 195—222  
 — — charakter ośrodka duszpasterskiego 196—202  
 — — stosunek do wiary 202—3  
 — — ideologia religijna 204—12  
 — — praktyki religijne 213—6  
 — — moralność religijna 216—21  
 — rodziców 227  
 Rodzina a religijność dzieci na przykładzie *Pasłęka* 223—55  
 — charakterystyka zbiorowości 223—7  
 — religijność rodziców 227—235  
 — — dzieci 235—45  
 — typy społeczne i religijne 245  
 Rytuał piotrkowski 85—8  
 Rzesza zob. Niemcy  
 Sakramenty św. po Soborze Trydenckim 29—91  
 Sobór  
 — Bazylejsko-Ferraryjsko-Florencko-Rzymski 564  
 — Chalcedoński 547 564  
 — Efeski 564  
 — Florencki 48 564  
 — Konstancjeński 564 604  
 — Konstantynopolski I 564  
 — — II 408 564  
 — — III 564  
 — — IV 564  
 — Laterański I 6 564  
 — — II 554 564  
 — — III 6 564  
 — — IV 43 536 564 592—3  
 — — V 564  
 — Lioński I 564  
 — — II 564  
 — Nicejski I 564  
 — — II 546 564  
 — Trydencki 7—8 20 29—30 32—4 40 52—3 56 58—61 64—5 71—2 74—6 79 85 88—91 304 307 503—4 558 564—5 572 574 576 592 600  
 — Wiennejski 58 564  
 — Watykański I 558—9 565—7 569 577  
 — — II 29 201 303—14 316—51 503 541 506—9 564 575—7 583 586 598 606 609—10 621  
 Sterylizacja 153  
 Stolica Apostońska 142 155 165 182  
 Seminarium Duchowne *Hosianum* 234 353 355  
 Syjonu obraz w *Obj* i *Hbr* 489—94  
 Sympozjum biblistów polskich w Olsztynie 353—5  
 Synod Biskupów 577—8  
 Synody diecezjalne 593—4  
 Tabernakulum ścienne, średniowieczne w kościele św. Jakuba w Olsztynie 495—502  
 Teologia kapłaństwa 306—14  
 Zakony  
 — cysterki 504—5 521 528  
 — cystersi 292 503—8 515 524—6 528 539 596  
 — benedyktyni 292 296 606 519 537 566 595—6  
 — bernardyni 612  
 — franciszkanie  
 — jezuiti  
 — norbertanki  
 — pallotyni 144 169  
 — paulini 595—6  
 — pijarzy 613  
 — premonstratensi 292  
 — werbiści 144 155 163 355  
 Zesłanie Ducha św. wg św. Jana 463—6  
 Źródła poznania prawa kanonicznego 541—619  
 — powszechnego 542—79  
 — polskiego 590—619

## IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

- Rdz 1,26: 465  
 2,7: 465—6  
 2,10: 399  
 2,18—24: 416  
 11,19: 442  
 14: 402  
 24,67: 415  
 Wj 12,5—6: 445  
 12,8: 445  
 12,25: 480  
 13,5: 480  
 24: 479  
 25: 484  
 25,16: 485  
 25,17: 486  
 25,18: 485  
 25—26: 480  
 25—31: 479  
 26,33: 483  
 26,34: 485  
 29,30: 481  
 30,1—10: 483  
 30,34—8: 484  
 33—40: 480  
 37,6—9: 485  
 39,1: 480—1  
 40,5—20: 483  
 40,22—5: 482  
 40,26: 484  
 Kpł 16,2: 486  
 20,9: 420  
 21,15: 420  
 24,2—4: 482  
 24,7: 482  
 Lb 3,38: 480  
 7,89: 486  
 15,16: 480  
 16,6: 484  
 16,17: 484  
 17,2—11: 484  
 17,10: 485  
 17,17—26: 485  
 Pp 6,1: 480  
 7,11: 480  
 26,17: 412  
 29,12: 412  
 Joz 1,13: 442  
 8,24: 442  
 1 Sm 15,22—3: 291  
 2 Sm 6: 398  
 2 Sm 7,6—7: 481  
 1 Krl 6—7: 421  
 6,29: 411  
 6,32: 411  
 6,35: 411  
 8,9: 485  
 8,11: 398  
 17,1—19,18: 354  
 21,1—29: 354  
 2 Krl 1,2—17: 354  
 13,8: 438:  
 19,15: 486  
 19,20: 400  
 23,3: 438  
 1 Krn 13: 458  
 15: 358  
 15,25: 357  
 15,28: 357  
 16: 358  
 16,15: 357  
 16,17: 357  
 17,14: 357  
 28,5: 357  
 29,23: 357  
 2 Krn 5: 358  
 5,7: 482  
 5,10: 357  
 6: 358  
 6,14: 357  
 8,10: 485  
 9,8: 357  
 11,23: 357  
 13,5: 357  
 13,8: 357  
 15,2: 357  
 20,1: 398  
 21,7: 357  
 23,1: 357  
 23,3: 357  
 24,10—21: 358  
 26,19: 484  
 29,10: 357  
 34,30—1: 357  
 35,3: 358  
 Ezd 8,2: 438  
 Ne 1,23: 417  
 1,11—4: 427  
 12,24—43: 417  
 Job 15,5—6: 413  
 15,22: 413  
 29,3: 413  
 30,26: 413  
 33,11: 282  
 33,28: 413  
 22,11: 413  
 24,16—7: 413  
 Ps 2,7: 425  
 3: 361—3 368 385  
 3,1—5: 368  
 3,2: 370  
 3,2—9: 369  
 3,4: 362 365 370  
 3,8: 370  
 3,9: 362  
 4: 361—3 368 380 385—6  
 4,1—9: 366—7  
 4,4: 368 381 383—5  
 4,4—7: 380  
 4,6: 368  
 4,9: 362 381 383—5  
 5,2: 364  
 5,5: 365  
 5,11: 365  
 5,12—3: 362  
 7: 362  
 7,2: 362 364  
 7,4—6: 362  
 7,4—7: 399  
 7,7—10: 365  
 7,11: 362 365  
 9: 396  
 11: 361—3 368 371 380  
 385—6  
 11,1: 362—3 381 383—5  
 11,1—7: 370  
 11,7: 381 383—4  
 13: 362  
 13,1—3: 380  
 13,2—5: 365  
 13,6: 362 365  
 16: 361—3 368 372 380  
 385—6  
 16,1: 362—3 365 381  
 383—5  
 16,1—3: 372  
 16,5: 381 384—5  
 16,5—11: 372  
 16,8: 384  
 16,8—9: 381  
 16,9: 384—5  
 17: 362 434  
 17,1: 364  
 17,4: 437  
 17,7: 362 366  
 17,13—5: 365  
 17,21: 437  
 18,10: 486  
 22: 362  
 22,2: 364 380  
 22,2—3: 365  
 22,5—6: 362  
 22,10: 362  
 22,20: 365  
 23: 361—2 363 368 373  
 380 385—6  
 23,1: 363 382 384  
 23,1—6: 372  
 23,4: 365 382 384  
 23,6: 382 384—5  
 24,3: 362  
 24,5: 362  
 24,7—10: 398  
 24,21: 362  
 25: 362  
 25,1—2: 364  
 25,2: 362 365  
 25,3: 365  
 25,20: 362  
 26: 362  
 26,1: 365  
 26,1—2: 364  
 26,2—10: 365

- 26,11—2: 362  
 26,12: 365  
 27: 361—3 368 374 380  
     385—6  
 27,1: 384  
 27,1—3: 382  
 27,1—6: 363 368  
 27,1—12: 373  
 27,1—14: 374—5  
 27,2: 365 401  
 27,3: 362 384—5  
 27,5: 382  
 27,10: 382 384  
 27,13: 384  
 27,13—4: 374 382  
  
 27,14: 362 384—5  
 28: 362  
 28,1: 364  
 28,2—5: 365  
 28,7: 362 365  
 29: 355 387 389—94  
 29,1—11: 392  
 29,3—4: 391  
 29,3—9: 393  
 31: 362  
 31,2: 362  
 31,2—3: 364  
 31,4: 362 365  
 31,5: 365  
 31,7: 362 365  
 31,11—4: 362  
 31,15: 362 365  
 31,20: 362  
 31,22: 366  
 33,19: 491  
 35: 362  
 35,1: 362  
 35,10: 362  
 36: 362  
 36,8: 362  
 37,10: 413  
 38: 362  
 38,2: 362  
 38,3—9: 365  
 38,4—15: 362  
 38,22: 365  
 39: 362  
 39,2: 364—5  
 39—3—7: 365  
 39,8: 362  
 39,9—13: 365  
 41: 361 363 368 377 385  
 41,1—2: 375  
 41,2—14: 376  
 42: 362  
 42,2—5: 365  
 43: 362  
 43,1: 364  
 43,2: 365  
 46: 363 396—7 400 405  
 46,3: 401  
 46,5: 397 399 402  
  
 46,5—8: 396  
 46,6: 398  
 46,7—10: 401  
 46,8: 400  
 46,12: 400  
 48: 396—7 400 404  
 48,2: 397  
 48,3: 396 399—400  
 48,4: 400  
 48,4—8: 401  
 50:42 67  
 51: 362 396  
 51,3: 362 364—5  
 52,2: 380  
 54: 362  
 54,2—5: 365  
 54,3: 364  
 54,7: 365  
 54,8: 362  
 55: 362  
 55,2: 364  
 55,2—24: 365  
 55,20: 362  
 55,24: 362  
 56,2: 364  
 56,2—4: 365  
 56,4—5: 362  
 56,7: 362  
 56,12: 362 365  
 56,13: 362  
 57: 362  
 57,2: 362 364—5  
 57,2—3: 365  
 57,5—7: 363  
 58,2: 380  
 59: 362  
 59,2: 364  
 59,2—3: 365  
 59,4—5: 365  
 59,9: 365  
 59,10—1: 362 365  
 59,12: 362  
 61: 362  
 61,2: 364  
 61,4: 362 365  
 62: 361—3 368 379—80  
     385—6  
 61,1—13: 377  
 62,2: 382 384  
 62,2—3: 383  
 62,2—13: 378  
 62,3: 384  
 62,6: 362 384  
 62,6—9: 383  
 62,7: 384  
 62,8: 363 385  
 62,9 362—3 380 384—5  
 62,10—3: 363  
 62,11: 362  
 62,12: 363  
 63: 362—3 396  
 64: 362  
 64,2: 364  
  
 64,11: 362  
 65,10: 401  
 67,1: 397  
 67,3—7: 397  
 67,2: 396  
 69: 362 396  
 69,3—29: 365  
 69,7: 362 364  
 69,18: 442  
 69,21: 362  
 70: 362  
 70,2: 364  
 71,1: 362 364  
 71,3: 365  
 71,5: 362  
 71,7: 362  
 72: 404  
 74: 396  
 76: 396—7 400 404  
 76,3: 398  
 76,6: 401  
 76,7: 399  
 77,4: 364  
 80,2: 486  
 84: 396—7 404  
 84,2: 398  
 84,11: 397  
 85,15: 442  
 86: 362  
 86,1: 364  
 86,2: 362  
 87: 396—7 404  
 87,2: 398  
 87,3: 397  
 87,4—6: 398  
 88: 362  
 88,2—3: 364—5  
 88,4—10: 362  
 88,14—9: 365  
 90: 363  
 91: 363  
 91,4: 362  
 96,2: 491  
 96,13: 491  
 98,1: 486  
 98,3: 491  
 98,9: 491  
 102: 362 396  
 102,2: 364  
 102,2—12: 365  
 102,13: 362  
 102,25—8: 365  
 109: 362  
 109,1: 364 438  
 109,2—28: 365  
 110,1: 436 438—9  
 110,4—5: 439  
 113(114): 446  
 112(113): 446  
 120: 362 396  
 120,2: 364  
 121: 361—3 368 385

121,1—8: 379	15,11: 465	66,7—9: 398
122: 396—7 400 404	16,21: 485	76,5—8: 398
122,6—9: 396	Syr 26,3—14: 415	Jer 2,2: 293
125: 363 396	36,25: 415	7,23: 412
126: 396	Iz 1,1—20: 355 419 421	11,4: 412
129: 396	1,2: 420—1	19,1—15: 446
130: 362 396	1,5—8: 421	24,7: 412
130,1—2: 364	1,16—8: 421	31,23: 401
130,5: 362	2,1—4: 402—3	31,32: 412
130,7: 362	2,17: 413	Bar 2,20: 442
131: 361—3 368 380 385—	3,1: 413	2,24: 442
—6	4,1: 410	Ez 4,1—17: 446
131,1: 379	5,1—7: 401	5,1—17: 446
131,2: 379 383—4	5,7: 410	6,7: 397
131,3: 362 379—80 383—5	6,5: 419	8,11: 484
132: 396 398	6,9—10: 419	11,10: 397
134: 396	8,9: 397	11,16: 411
137: 396	9,1: 413	34,30: 412
140: 362	9,5: 474	36,28: 412
140,2: 364	14,13—4: 400	36,35: 411
140,7: 362	17,12—3: 397	37,23: 412
140,8: 365	18,7: 411	37,24: 410
140,13—4: 362	20,3: 442	44,9: 481
141: 362	21,12: 413	44,11: 481
141,1: 364	24,20: 412	44,15—6: 481
141,8: 362	26,1: 401	44,23—4: 410
142: 361—4 385	26,26: 480	47,1—12: 399
142,1,8: 364	27,2: 401	Oz 1,2: 412
142,6: 362 365	28,16: 489	2,4: 412
143: 362	29,7: 398	2,20: 293
143,1: 364	32,15: 410	5,6—15: 413
143,8: 362 365	33,2: 401	14,6—7: 411
147: 396	33,17—24: 397	Jl 3,5: 489
147,12: 396	33,20—1: 398	4,18: 399
148,2: 491	37,16: 486	Am 5,8: 413
149,2: 491	40,11: 410	8,12: 413
Prz 2,17: 415	40,28: 482	Mi 5,2: 437
9,4: 288	41,8—9: 422	Ag 2,23: 417
18,22: 415	41,21: 410	Zch 3,8: 417
19,14: 415	42,1: 441—2	4,10: 482
Pnp 1,4: 410	42,2—4: 441	14,8: 399
1,6—7: 410	43,7: 482	Ml 1,6: 293
1,12: 410	44,6: 410	2,14: 415
2,7: 413	45,14—5: 402	Za 6,12: 417
2,16: 410—1	46,9: 398	Mt 1,1—16: 425
3,1—5: 413	48,5: 398	1,20: 424—5
3,6—11: 415	49,9—10: 410	3,17: 441
4,4: 417	49,20—2: 398	5,17: 441
4,6: 417	51,17: 413	8,17: 441
4,12: 410	52,1—2: 423	12,18—21: 441
5,2: 413	52,7: 474	13,57: 443
5,6: 413	52,13: 429	15,17: 443
5,7: 417	53: 441—2	19,13—5: 38
5,10—6: 414 417	53,4—5: 441	20—22—4: 290
5,11—5: 411	53,7: 441	22,41—2: 437
6,3: 412	53,10: 441	23,8: 441
6,4: 411	53,12: 441	25,28: 441
6,10: 417	55: 398	26,17—35: 445
7,2—6: 411	56,4: 398	26,26—8: 503
7,5—6: 412	57,19: 474 478	26,30: 452
7,11: 422	59,15—20: 397	26,30—5: 459
8,4—5: 413	61,11: 411	26,36—46: 455
Mdr 9,2: 482	62,1: 401	26,50: 460



26,57: 460	23,3: 449	14,33: 292
Mk 1,11: 441	23,26: 449	14,34: 459
1,38: 427	23,38: 449	15,12: 459
4: 440	23,44—5: 449	15,18: 459
5,7: 456	23,47: 449	15,21: 459
6,6: 456	Lk 1,11: 484	16,24: 459
6,14—5: 443	1,28: 459	16,30: 459
8,28: 442—3	1,31—2: 424	17,19: 458
8,29: 443	1,48: 425	17,25: 453
9,5: 436 440	1,51: 459	17,37: 459
9,50: 459	1,54: 442	18,18: 457
11,10—2: 436	1,68: 426	18,34: 453
10,13—6: 38	1,69: 425—6 442	19,7: 456
10,45: 441	1,77: 459	19,8: 459
10,47—8: 435—6	1,78: 426 428	20,13: 428
10—51: 436 440	1,79: 428	20,17: 453
11,9: 436	2,31: 426	21,24: 459
11,11: 436	3,16: 459 463	22,3: 458—9
11,14: 436	3,22: 441	22,4: 457—8
11,21: 440	3,23—38: 425	22,7—18: 450 458
11,27: 435	4,24: 443	22,7—38: 445 450 453
12,6: 428	4,31: 457	22,9: 459
12,12: 455	4,40: 457	22,13—4: 458
12,13: 436	4,42: 457	22,14: 450 459
12,13—7: 437	5,8: 459	22,15—20: 453
12,18: 436	5,17: 456	22,20: 441 1446
12,18—34: 437	7,14: 459	22,21—38: 450
12,28: 436	7,15: 444	22,22: 457
12,32: 426	7,40—5: 444	22,28: 453
12,34—5: 436	7,48: 458	22,31—40: 459
12,35—7: 433 435 439	8,23—7: 457	22,34: 460
12,37: 436	8,42: 457	22,35: 458
14,12—25: 445	8,51: 457	22,37: 441 453
14,24: 441	9,8: 443	22,38: 450 459
14,26—31: 452 459	9,10: 457	22,39—53: 449—50 452
14,30: 460	9,14: 457	460
14,32: 452	9,19: 443	22,40—6: 455
14,32—42: 455	9,31: 453	22,41: 452
14,33: 453—4	9,45: 453	22,42: 452 455
14,33—5: 452	9,47: 456	22,43—4: 452—4
14,38: 451—2	9,54: 459	22,47—8: 458
14,41—2: 452 454	9,61: 459	22,49: 459
14,44: 458	10,17: 459	22,49—53: 455—7
14,45: 440	10,27: 459	22,50: 459—60
14,46—7: 460	10,40: 459	22,51: 458 460
14,48—9: 456	11,1: 459	22,52: 458
14,53: 460	11,5: 459	22,52—3: 455—6
14,58: 436	11,15: 459	22,53—4: 460
15,27: 436	11,16: 425	22,54—61: 453
16,12: 428	11,18—20: 459	24,7: 453
16,14: 428	11,36: 459	24,13: 443
20,1: 456	11,37: 456	24,26: 453
20,2: 459	11,49—52: 443	24,36—46: 464
20,8: 459	12,15: 458	24,46: 453
20,12: 456	12,32: 459	24,49: 463
21,27: 456	12,41: 459	J 1,1: 426
21,37: 456	12,49: 427	1,9: 428
22,40: 451	13,8: 453	1,12: 295
22,47—53: 456	13,23: 459	1,13: 425
22,46: 451	13,31—2: 453	1,14: 424 430—1
22,61: 440	13,33: 443	1,18: 465
22,69: 449	13,34—6: 444	1,19: 426
22,71: 449	14,10: 459	1,22: 426

- 1,45—7: 437  
 3,5: 429  
 3,8: 429  
 3,13: 428  
 3,16: 427 465  
 3,17: 465  
 3,19: 428  
 3,34: 426—7 465  
 4,10: 427 429  
 4,24: 443  
 5,37—8: 465  
 5,36: 426 465  
 6,14: 444  
 6,29: 426 465  
 6,31: 485  
 6,32—3: 428  
 6,37: 291  
 6,38: 428  
 6,44: 465  
 6,53: 447  
 6,57: 465  
 7,16: 426  
 7,27—9: 428  
 7,28: 426 465  
 7,30: 460  
 7,40: 473  
 7,41: 437  
 7,42: 424—5 437  
 7,47—52: 437  
 8,18: 426  
 8,20: 460  
 8,23: 425  
 8,42: 428  
 9,4: 426  
 9,16: 425  
 9,33: 425  
 10,10: 465  
 10,36: 427  
 11,14: 427  
 12,23: 460  
 12,27: 460  
 12,27—30: 455  
 12,46: 428  
 12,47—50: 465  
 12,49: 426  
 13,1: 460  
 13,1—17: 445  
 13,2: 459  
 13,3: 425  
 13,20: 427  
 13,26: 426  
 13,27: 459  
 13,36—8: 459  
 13,38: 460  
 14,6: 531  
 14,16—7: 463  
 14,24: 426  
 14,26: 463  
 15,13: 299  
 15,26: 463  
 16,7: 463  
 16,13: 463  
 16,30: 425
- 17,1: 459—60  
 17,5: 426  
 17,8: 427—8  
 17,14: 425  
 17,16: 425  
 17,18—20: 427  
 17,23: 427  
 17,25: 427  
 18,1—2: 452  
 18,3: 458  
 18,4: 460  
 18,10: 460—1  
 18,11: 456  
 18,12: 460  
 18,20: 460  
 18,37: 428 465  
 20,19—23: 463 466  
 20,21: 426  
 20,22—3: 465  
 21,14: 428
- Dz 1,3: 423  
 1,4—5: 463  
 1,8: 463  
 2,1—13: 463 466  
 2,23: 441  
 2,30: 425  
 2,34: 428  
 2,36: 436  
 2,42: 447  
 2,46: 447  
 3,13: 429 442  
 3,22: 426 444  
 3,26: 429 442  
 3,35: 442  
 4,22: 453  
 4,25: 442  
 4,27: 442  
 4,30: 442  
 4,33: 443  
 5,4: 453  
 5,38: 453  
 6,1: 447  
 7,37: 426 444  
 8,32: 441  
 9,21: 453  
 9,43: 456  
 10,6: 456  
 12,2: 459  
 13,23: 425 427  
 13,33: 425 427  
 13,33: 424  
 17,30: 473  
 18,3: 456  
 18,20: 456  
 20,11: 485  
 21,7—8: 456  
 21,16: 456  
 26,8: 456  
 28,14: 456
- Rz 1,2: 423  
 1,3: 424—5 435 440  
 1,16: 458  
 1,18—32: 43
- 4,25: 441  
 4,8—11: 473  
 6,15—23: 473  
 6,17: 472  
 7,5: 473  
 8,3: 423 429  
 8,15: 295  
 8,32: 444  
 15: 441  
 1 Kor 2,2,; 286  
 6,9—11: 472—3  
 10,16: 447  
 10,21: 447  
 11,22—5: 447  
 11,25: 446 453  
 11,26—9: 447  
 12,2: 473  
 14,24: 441  
 14,53: 441  
 15,22: 439  
 15,25—8: 438  
 16,22: 439  
 17,23: 442  
 17,25: 442  
 17,27: 442  
 2 Kor 1,3: 468  
 5,15—7: 473  
 8,9: 424 427  
 10,8: 312  
 13,10: 312  
 1 Tes 1,9: 473  
 Gal 1,13: 473  
 1,23: 473  
 4,3—7: 473  
 4,4: 423 425 427  
 4,8—10: 473  
 4,26: 398  
 4,29: 473  
 Ef 1—3: 478  
 1—6: 468  
 1,3: 468 478  
 1,15: 468  
 1,20: 438  
 1,20—3: 468  
 2,1: 472—3  
 2,2—3: 473  
 2,4—20: 468 473  
 2,11—22: 355 467—78  
 2,11—3,21: 469  
 2,14—8: 474 476  
 3,14—21: 478  
 3,20—1: 468  
 4,1: 79  
 4,17—24: 473  
 5,8: 473  
 Flp 2,6—8: 424  
 2,6—11: 430 441  
 2,7: 427  
 2,12: 441  
 3,20: 398  
 Kol 1,21—3: 473  
 2,1: 468  
 2,13—5: 473

3,1: 438	4,9: 427—8	12,23: 492 494
3,3: 293	5,20: 465	12,24: 494
3,4: 428	Ibr 1,1—2: 444	12,26: 473
3,5: 472	3,1: 429 489	13,13: 438
3,7: 437	3,6: 480	21,9—22, 15: 492
3,13—5: 473	3,8: 480	Ap 1,5: 490—1
3,16—7: 468	3,13: 480	1,6: 490
1 Tm 1,13: 473	5,4: 485	3,13 491
3,16: 423 427	6,4: 485	5,5: 425
2 Tm 1,10: 428	6,19: 483	9,9: 490—1
2,8: 423 425	8,2: 481	5,10: 490
Tl 3,3: 472—3	8,5: 480	5,11—2: 491
3,4—7: 473	9,1: 480	7,3: 490
Flm 11: 473	9,1—5: 355 478 482 487	7,14: 490—2
Jk 21,17: 371	9,2: 480—1	12,11: 490
1 P 1,14: 473	9,3—5: 483	13,8: 491—2
1,19: 490	9,4: 484 486	14,1: 489 492 494
1,20: 427	9,6—10: 482	14,2: 491 493
2,10: 473	9,8: 481—2	14,3—4: 490—1
2,21: 441	9,9: 487	14,4—5: 490 492
2,25: 441 473—4	9,11: 479 482—2 485	14,10—2: 491
3,18: 423	9,14: 490	20,11—5: 492
5,4: 428	9,24: 481	21: 398
1 J 1,2: 427	9,26: 427	21,1—9: 492
2,28: 428	10,1: 489	21,9—22: 494
3,2: 428	10,5—9: 427	21,10: 493
3,5: 427	10,20: 483	22,1: 399
3,8: 427	12,2—3: 485	22,16: 425
4,2: 427	12,22: 489 491—2 494	22,20: 439

## V. SKOROWIDZ KANONICZNY

Kan. 1023: 604	1701: 611	1909: 606
1059: 611	1508: 611	1926: 611
1080: 611	1529: 611	1930: 611
1507: 606		

## VI. SKOROWIDZ RĘKOPISÓW

Getynga — Staatliches Archivlager	II,22: 21	C/11: 14
Rep. 18 Braunsberg	Archiwum Biskupie	C/35: 14
nr 1649: 162	IV G 17: 23	C/47: 14
	Archiwum Kapituły:	C/53: 14
	Λ 3: 50	D 23: 75
Kraków — Biblioteka Ja- giellońska Nr 3298: 43	Λ 4/1: 14—20	D 26: 72
	Λ 4/2: 16—7 20	D 31: 78 80
	Λ 4/3a: 17 19—20	D 35: 78—9
Linköping — Stifts-och Landsbiblioteket	Λ 4/6—8: 20	D 36: 76
Br 17: 76 78—9	Λ 4/9: 16	D 120: 76
	Λ 4/11 5 16 18 20	HI 19/II: 52
	Λ 4/12: 5 16—9	JG 11: 93—100 102 137
Olsztyn — Archiwum Die- cezji Warmińskiej	A/13—4: 21	JG 12: 93 95 101—5 137
Acta Curie, Andachts-Ge- sang und Lesebücher und religiöse Zeit- schriften 1816—1936: 99 108	Λ 30: 22	JG 16: 136
Acta Capituli 19: 21	Λ 4/10: 16 18 20	S 1: 12
174/1: 16—7	Λ 31: 23	Olsztyn — Wojewódzkie Archiwum Państwowe
II 8/4: 21	Λ 88: 63 72 68	I-3817: 142
	B <sub>1</sub> A: 40 52	IV/531: 154
	B <sub>1</sub> : 37 40	VIII/3-3/475: 170
	C/1: 14	VIII/3-4/11: 164
	C/4: 14	VIII/3-4/244: 159
	C/7—8: 14	

VIII/3-A/245: 160	VIII/7-127: 171 175	VIII/8-A/14: 188
VIII/3-A/289: 171	VIII/7-143: 146	VIII/8-a/8: 168
VIII/3-A/344: 160	VIII/7-136: 175	VIII/8-A/16: 176
VIII/3-A/375: 161	VIII/7-138: 140	VIII/8-A/27: 169
VIII/3-A/486-7: 164	VIII/7-144: 167	IX/3-A/4: 146
VIII/7-1: 172 182	VIII/7-145: 174	IX/3-A/12: 144
VIII/7-2: 152-3 172-3	VIII/7-162: 153 156	IX/3-A/72: 143
VIII/7-3: 154-5 175-6 178-81 183-4	VIII/7-165: 187 191	X/2-A/83: 177
VIII/7-4: 145	VIII/7-167: 187	X/2-A/86: 177
VIII/7-10: 152 156	VIII/7-174: 166	X/2-A/88: 154 173-4 188
VIII/7-14: 164 167 186 190	VIII/7-180: 189	XXX/14-111-2 429-40 763 765 1929: 164
VIII/7-17: 146 173	VIII/7-181: 142	XXX/14-1638: 158
VIII/7-18: 185	VIII/7-207: 185	XXX/15-51: 164
VIII/7-27: 170	VIII/7-211: 153	Katasteramt Gerdauden 21: 153
VIII/7-31: 178 180	VIII/7-215: 178	— Heilsberg 8/1-5: 174
VIII/7-32: 179 191	VIII/7-217: 158	
VIII/7-35: 166	VIII/7-231: 157 174	
VIII/7-39: 190	VIII/7-303: 186	
VIII/7-41: 182 190	VIII/7-311: 188	Pelplin — Biblioteka Seminarium Duchownego
VIII/7-42: 171	VIII/7-312: 189	Rp 17/27/: 503-7 520-32 537-8
VIII/7-52: 153	VIII/7-321: 148 179	
VIII/7-83: 191	VIII/7-369: 145	
VIII/7-96: 152	VIII/7-381: 183	
VIII/7-107: 156	VIII/7-421: 149	
VIII/7-112: 158 168-9	VIII/7-625: 142	Poznań — Biblioteka Raczyńskich
VIII/7-117: 163	VIII/7-724: 173	Rp 156: 503-20 537-8
VIII/7-120: 127	VIII/7-754: 161	
VIII/7-121: 146 176 178	VIII/7-812: 162	
VIII/7-122: 163	VIII/8-6: 165 171	Rzym — Archivum Secre- tum Vaticanum Acta nuntiatura di Polonia t. 28: 52
VIII/7-124: 172	VIII/8-17/2a: 167	
VIII/7-126: 156	VIII/8-17/2: 176-7	
	VIII/8-A/2a: 166 169-70	

## VII. WYKAZ ILUSTRACJI

Epitafium biskupa M. Kromera. Wyk. J. Kompowski. Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie . . . . .	31
Karta tytułowa <i>Agendy sakramentalnej</i> , biskupa M. Kromera. Starodruk Biblioteki WSD w Olsztynie . . . . .	54
Karta tytułowa <i>Agendy ceremonialnej</i> biskupa M. Kromera. Starodruk, jw. . . . .	55
Tekst spowiedzi powszechnej w języku polskim z <i>Agendy sakramentalnej</i> biskupa M. Kromera . . . . .	57
ADWO, rps JG 11, fragmenty A i B zbioru z melodiami . . . . .	97
ADWO, jw., fragment C zbioru z melodiami . . . . .	98
Przykłady nutowe . . . . .	124
Krzyż przydrożny w Spalinach koło Faryn . . . . .	208
Paśłek. Kościół pod wezwaniem św. Bartłomieja . . . . .	228
— Kościół pod wezwaniem św. Józefa . . . . .	243
Węgorzewo. Kościół pod wezwaniem św. Piotra i Pawła . . . . .	265
Tabernakulum ścienne w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Widok ogólny. Stan przed konserwacją . . . . .	496
— Obraz Męża Boleści. Stan po konserwacji . . . . .	497
— Ściany boczne. Stan po konserwacji . . . . .	498
— Druk z XVI w., użyty jako wyklecina międzydeskowa . . . . .	499
— Fragment kraty gotyckiej . . . . .	500

## SPIS RZECZY

### ROZPRAWY

Bp Jan Oblak: Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich . . . . .	5
Ks. Władysław Nowak: <i>Agenda</i> biskupa Marcina Kromera w dziele ujednolice- nienia liturgii sakramentów św. w Polsce po Soborze Trydenckim . . . . .	29
S. Irena Józefa Krause CSC: Regionalność melodii polskich pieśni religijnych na Warmii w pierwszej połowie XIX wieku . . . . .	93
Tadeusz Grygier: Diecezja Warmińska w latach 1933—44 w świetle raportów władz nazistowskich Prus Wschodnich . . . . .	139
Ks. Jan Suwała: Religijność dwóch pokoleń wiernych na przykładzie Faryn. Studium socjologiczne. . . . .	195
Ks. Henryk Kacperski: Wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci na przykładzie parafii Pasłęk . . . . .	223
Ks. Ryszard Sztymiler: Religijność katolickiej młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich. Studium socjograficzne na przykładzie pa- rafii Węgorzewo . . . . .	257
Ks. Seweryn Rosik: Naśladowanie Chrystusa jako zbawczy normatyw chrze- ścijańskiego życia w doktrynie Grzegorza Wielkiego . . . . .	281
Ks. Bronisław Tomczyk CM: Model kapłana w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II . . . . .	303

### XIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH — OLSZTYN 2—4 IX 1975

Ks. Wojciech Ziemba: Sprawozdanie z XIII sympozjum biblistów polskich w Olsztynie w dniach od 2 do 4 września 1975 roku . . . . .	333
Ks. Jan Łach: Ustalenie celu ksiąg Kronik . . . . .	357
Ks. Wojciech Ziemba: Problematyka wyznań ufnościowych w lamentacjach indywidualnych Psalterza . . . . .	361
S. Emilia Ehrlich OSU: Analiza literacka Ps. 29. Przyczynek metodologiczny do egzegezy tekstów poetyckich Starego Testamentu . . . . .	387
Ks. Stanisław Łach: Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie . . . . .	395
Ks. Józef Kudasiewicz: Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami . . . . .	407
Ks. Edward Zawiszewski: Synowie niewdzięczni (Iz 1,1-20) . . . . .	419
Ks. Feliks Gryglewicz: Słownictwo Nowego Testamentu o pochodzeniu Jezusa Chrystusa . . . . .	423
O. Hugolin Langkammer OFM: Nowotestamentowe tytuły chrystologiczne o charakterze efemerycznym . . . . .	433
Ks. Feliks Szreder CR: Ostatnia Wieczerza: . . . . .	445
Ks. Michał Bednarz: Analiza literacka opisu modlitwy na Górze Oliwnej i pojmania Jezusa (Łk 22,39-53) . . . . .	449
Ks. Edward Szymanek TChr: Zesłanie Ducha Św. według św. Jana spełnie- niem obietnicy (J 20,19-23) . . . . .	463
Ks. Andrzej Suski: Ef 2,11-22 w świetle współczesnych metod biblijnych . . . . .	467
Ks. Jan Szłaga: Charakterystyka przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków (9,1-5) . . . . .	479
Tomasz Jelonek: Obraz Syjonu w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków . . . . .	489

### MATERIAŁY

Ks. Henryk Madej: Średniowieczne tabernakulum ścienne w kościele św. Ja- kuba w Olsztynie . . . . .	495
Ks. Stanisław Kozakiewicz: Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Najśw. Sakramencie ołtarza w świetle cudów eucharystycznych zawar- tych w rękopisach XIII w. z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie . . . . .	503
Ks. Tadeusz Pawluk: Źródła poznania prawa kanonicznego . . . . .	541

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Władysław Turøk: Życie eucharystyczne w diecezji katowickiej (Rec.: Ks. R. Rak: <i>Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1972). Studium historyczno-pastoralne.</i> Lublin 1974) . . . . .	621
---	-----

INDEKSY

Ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidze do <i>Studiów Warmińskich</i> XII(1975) .	625
Spis rzeczy . . . . .	653

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS

Jan Oblak: Les capitulations électorales des évêques de Varmie . . . . .	5
Władysław Nowak: L'agenda de l'évêque Martin Kromer en fonction de liturgie des sacrements en Pologne après le concile de Trente . . . . .	29
Irena Józefa Krause: Le régionalisme de mélodies polonaises religieuses en Varmie en première moitié du XIX siècle . . . . .	93
Tadeusz Grygier: Le diocèse de Varmie au cours de années 1933—44 à la lumière des rapports des pouvoirs nazis de Prusse Orientale . . . . .	139
Jan Suwała: La religiosité de deux générations à Faryny. Étude sociologique.	195
Henryk Kacperski: L'influence de milieu familial sur la religion des enfants dans la paroisse de Paślak . . . . .	223
Ryszard Sztuchmiller: La religiosité des jeunes habitants de campagne, qui fréquentent des écoles professionnelles et des lycées. Étude sociologique. Exemple: Węgorzewo . . . . .	257
Seweryn Rosik: L'imitation du Christ comme la norme salutaire de la vie chrétienne selon St. Grégoire le Grand . . . . .	281
Bronisław Tomczyk: Le modèle du prêtre selon les documents du Concile Vatican II . . . . .	303

XIII CONGRÈS EXÉGÈTES DE POLOGNE A OLSZTYN, 2—4 SEPTEMBRE 1975

Wojciech Ziemba: Compte rendu du XIII <sup>me</sup> congrès des exégètes polonais à Olsztyn, 2—4 septembre 1975 . . . . .	353
Jan Łach: Le but des Chroniques . . . . .	357
Wojciech Ziemba: L' expression de confiance dans les lamentations individuelles du Psautier . . . . .	361
Emilia Ehrlich: L'analyse littéraire du Ps 29. Un essai méthodologique de l'exégèse des textes poétiques de l'Ancien Testament . . . . .	387
Stanisław Łach: Un essai de nouvelle interprétation des hymnes de Sion . . . . .	395
Józef Kudasiewicz: Style anthologique et interprétation allégorique du Cantique des cantiques . . . . .	407
Edward Zawiszewski: Fils ingrats (Is 1,2-20) . . . . .	419
Feliks Gryglewicz: La vocabulaire du Nouveau Testament concernant l'origine de Jésus Christ . . . . .	423
Hugolin Langkammer: Les titres christologiques du Nouveau Testament agant un caractère éphémère . . . . .	433
Feliks Szreder: La cène du Seigneur . . . . .	445
Michał Bednarz: Une analyse littéraire de Gethsémani et de l'arrestation de Jésus . . . . .	449
Edward Szymanek: La descente du Saint-Esprit d'après St. Jean c'est l'accomplissement d'une promesse (L 22,39-53) . . . . .	463
Andrzej Suski: Eph 2,11-22 à la lumière de recentes méthodes bibliques . . . . .	467
Jan Szlaga: La caractéristique du tabernacle de l'Ancien Testament d'après l'épître aux Hébreux (9,1—5) . . . . .	479
Tomasz Jelonek: L'image de Sion dans l'Apocalypse et dans l'épître aux Hébreux . . . . .	489

MATERIAUX

Henryk Madej: Le tabernacle mural moyenâgeux dans l'église de St. Jacques à Olsztyn . . . . .	495
Stanisław Kozakiewicz: La foi en la présence de Notre Seigneur au Sacrement de l'autel à la lumière des miracles eucharistiques consignés dans des manuscrits du XIII siècle provenant des abbayes de Paradyż et de Pelplin	503
Tadeusz Pawluk: Les sources de la connaissance du droit canon. . . . .	541

RECENSIONS ET NOTICES

Władysław Turek: La vie eucharistique au diocèse de Katowice (Rec. R. Rak: <i>Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1977). Studium historyczno-pastoralne</i> , Lublin 1974) . . . . .	621
---	-----

INDEX

Marian Borzyszkowski: Table alphabétique de <i>Studia Warmińskie</i> XII (1975)	625
Table de matières . . . . .	653

