

I

FORUM TEOLOGICZNE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Olsztyn 2000

Rada Programowa

ks. Alojzy Szorc, ks. Henryk Damian Wojtyska CP, ks. Henryk Zimoń SVD,
Stanisław Achremczyk, bp Jacek Jezierski, ks. Ryszard Sztuchmiller

Kolegium Redakcyjne

ks. Władysław Nowak (redaktor naczelny),
ks. Marian Machinek MSF (zastępca redaktora naczelnego),
s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB (sekretarz),
ks. Zdzisław Żywica

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji: pokój nr 29, tel. 523 91 20

Redakcja wydawnicza i projekt okładki

Maria Fafińska

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641-1196

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Olsztyn 2000

WYDAWNICTWO UWM
OLSZTYN 2000
Ark. wyd. 27,2; ark. druk. 23,1
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie
zam. nr 526

*Suae Sanctitati Joanni Paulo II, Papae,
nostrorum temporum Petro, octoginta annos
vitae suae expleti benedictionem a Deo praecatur
dedicatque hoc volumen
magna cum reverentia
Facultas Theologiae Universitatis Varmiensis-Masuriensis
in Olsztyn*

Spis treści

Słowo Metropolity Warmińskiego abp. Edmunda Piszczca	9
Ks. Alojzy Szorc, Wstęp	11

Rozprawy i artykuły

Ks. Henryk Damian Wojtyska CP, <i>Uniwersytet naszych marzeń (refleksja oparta na przestankach historycznych)</i>	13
Ks. Tomasz Garwoliński, <i>Maryja w Jubileuszu Roku 2000</i>	21
Ks. Jan Guzowski, <i>Wolność religijna podstawą wolności kultury w nauczaniu Jana Pawła II</i>	33
Ks. Stefan Ewertowski, <i>Nauczanie Jana Pawła II wobec kryzysu kultury europejskiej</i>	43
Katarzyna Parzych, <i>Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II</i>	59
Anna Zellma, <i>Problematyka wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie</i>	69
Ks. Marian Borzyszkowski, <i>Filozofia ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947)</i> ..	87
Ks. Ludwik Nadolski, <i>Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu</i>	105
Ks. Marian Machinek MSF, <i>Etyczno-religijny system L. N. Tołstoja w oczach współczesnych</i>	115
Ks. Ryszard Sztychmiller, <i>Prawo do skargi powodowej wyrazem praw człowieka w Kościele</i>	131
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Tożsamość stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych z ziemi (studium egzegetyczne Ap 14, 1–5)</i>	145
Maria Łudczak, <i>Teoria katechezy biblijnej w Polsce w latach 1945–1961</i>	171
Ks. Edward Wiszowaty, <i>Duszpasterstwo policji w krajach Europy</i>	191
Ks. Stanisław Kozakiewicz, <i>Wpływ Stanisława Hozjusza na konwersję Fabiana Kwadrantyna</i>	217
Ks. Alojzy Szorc, <i>Andrzej Batory jako koadiutor Marcina Kromera (1584–1589)</i> ...	237

Irena Makarczyk, <i>Biskup Tomasz Ujejski wobec problemów wojskowych w dobie wojny szwedzkiej (1650–1660)</i>	285
---	-----

Materiały i komunikaty

Bp Jacek Jezierski, <i>Theobalt – kronika ekumenicznego dialogu</i>	313
Ks. Romuald Weksler-Waszkinel, <i>Żydzi i judaizm w jubileuszowym rachunku sumienia</i>	317
Ks. Stanisław Kozakiewicz, <i>50-lecie kapłańskiej posługi biskupa Jana Obląka</i>	329

Recenzje i omówienia

<i>Enchiridion indulgentiarum. Normae et concessionoes</i> (bp Julian Wojtkowski)	341
„Idźcie i nauczajcie”. <i>Uniwersytet w życiu Kościoła</i> (Anna Kołakowska)	342
<i>Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne</i> (ks. Władysław Nowak)	346
Wykaz skrótów	353
Indeks osób	355
Indeks miejscowości	367

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Metropoliten von Ermland Erzb. Edmund Piszcz	9
Alojzy Szorc, Einführung	11

Abhandlungen und Artikel

Henryk Damian Wojtyska CP, <i>Die Universität unserer Träume (eine Reflexion auf der Basis historischer Prämissen)</i>	13
Tomasz Garwoliński, <i>Maria im Jubeljahr 2000</i>	21
Jan Guzowski, <i>Religiöse Freiheit als Grundlage der Freiheit der Kultur in der Verkündigung Johannes Paul II.</i>	33
Stefan Ewertowski, <i>Die Verkündigung Johannes Paul II. angesichts der europäischen Kulturkrise</i>	43
Katarzyna Parzych, <i>Dialog der Kirche mit der Kultur. Eine neue Sicht des Vaticanum II</i>	59
Anna Zellma, <i>Die Problematik der Erziehung zur Achtung gegenüber dem Kulturerbe in der Region</i>	69
Marian Borzyszkowski, <i>Die Philosophie von Pfr. Konstanty Michalski (1879–1947)</i>	87
Ludwik Nadolski, <i>Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung</i>	105
Marian Machinek MSF, <i>Das ethisch-religiöse System von L.N. Tolstoj in den Augen der Zeitgenossen</i>	115
Ryszard Sztynchmiller, <i>Die Klageschrift als Ausdruck der Menschenrechte in der Kirche</i>	131
Zdzisław Żywica, <i>Die Identität von den hundert vierundvierzig tausend Herausgekauften aus der Erde (ein exegetisches Studium von Offb 14, 1–5)</i>	145
Maria Łudczak, <i>Die Theorie der biblischen Katechese in Polen in den Jahren 1945–1961</i>	171
Edward Wiszowaty, <i>Polizeiseelsorge in den Ländern Europas</i>	191

Stanisław Kozakiewicz, <i>Der Einfluß von Stanisław Hozjusz auf die Konversion von Fabian Kwadrantyn</i>	217
Alojzy Szorc, <i>Andreas Batory als Koadiutor von Martin Kromer (1584–1589)</i>	237
Irena Makarczyk, <i>Bischof Thomas Ujejski angesichts der militärischen Probleme in der Zeit des Schwedischen Krieges (1650–1660)</i>	285
Informationen und Berichte	
Jacek Jezierski, <i>Theobalt – eine Chronik des ökumenischen Dialogs</i>	313
Romuald Weksler-Waszkinel, <i>Juden und Judentum in der Gewissensforschung des Jubeljahres</i>	317
Stanisław Kozakiewicz, <i>50 Jahre des priesterlichen Dienstes von Bischof Jan Oblak</i>	329
Rezensionen und Besprechungen	
<i>Enchiridion der Ablässe. Normen und Konzessionen</i> (Julian Wojtkowski)	341
<i>Geht und Verkündet. Die Universität im Leben der Kirche</i> (Anna Kołakowska)	342
<i>Die hermeneutisch-didaktische Dimension des Symbols und die pädagogisch-religiösen Implikationen</i> (Władysław Nowak)	346
Abkürzungsverzeichnis	353
Namensregister	355
Ortsregister	367

Słowo Metropolity Warmińskiego abp. Edmunda Piszczka

Wiadomość, że na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego narodził się naukowy periodyk o tytule „Forum Teologiczne”, przyjąłem z dużą radością. Ufam, że każdy tom będzie zawierał rozmaite rozprawy naukowe, różne artykuły i materiały z dziedziny teologicznej, z zakresu historii Kościoła i innych pokrewnych kierunków, że znajdują się tam także recenzje, komunikaty i inne, bliższe tematycznie treści.

Pomysłodawcom tej inicjatywy wyrażam szacunek i wdzięczność. Dziękuję zwłaszcza Panu Rektorowi naszej Warmińsko-Mazurskiej Uczelni, Ryszardowi Góreckiemu, za wszelką życzliwość, umożliwiającą powstanie takiego opracowania. Każdy z tomów będzie w jakiejś mierze odzwierciedlał kierunki prac badawczych tegoż Wydziału, będzie ilustrował rodzaj zainteresowań naukowych i podejmowanych tematów, godnych opracowania. Można powiedzieć, że każdy numer „Forum” będzie świadectwem naukowej żywotności Wydziału, jego planów i osiągnięć. Oby były one jak najbardziej owocne.

Łacińskie słowo *forum* nieco później oznaczało „rynek rzymski” lub też „miejsce wszelkiej działalności publicznej Rzymianina”. Najbardziej wczesne znaczenie tego słowa było – moim zdaniem – proste, ale i głębokie. „Forum” dla ludzi łaciny oznaczało to wszystko, co było wolną przestrzenią. A wolna przestrzeń domagała się wypełnienia określoną treścią. Mogła nią być wspomniana działalność publiczna. Mógł nią być targ czy rynek. Mogło być spotkanie wielu ludzi, którzy chcieli omówić czy przedyskutować jakieś ważne dla nich problemy.

Odwołując się zatem do pierwotnego znaczenia słowa „forum”, sądzę, iż bardzo trafnie umieszczono je w tytule tego naukowego tomu jako „wolną przestrzeń”. Może nią być bowiem ludzka myśl, może być nią świat wartości, może nią być to wszystko, co można wypełnić *p r a w d ą*, która łączy się jak najściślej

z pojęciem wolności. Gdzie nie ma wolności, tam nie będzie również prawdy. I na odwrót. Tłumienie lub zniekształcanie prawdy będzie zawsze zniewalaniem wolności.

To zrozumiałe, że w badaniach naukowych te dwie wartości nigdy nie powinny ulec zniekształceniu. Chodzi tu o prawdę o Bogu i prawdę o człowieku. W badaniach teologicznych istotne to jest również dlatego, że Bóg – Jezus Chrystus siebie z Prawdą utożsamiał.

Redakcji i autorom opracowań, zamieszczanych w „Forum Teologicznym”, życzę, by zawsze kierowali się prawdą i obiektywizmem. Życzę też, by kierunki badań i konkretne tematy dotyczyły, na ile to jest możliwe, spraw i zagadnień związanych z ludźmi i dziejami naszej pięknej ziemi Warmii i Mazur.

Na tę pracę z serca błogosławię.



ARCYBISKUP
METROPOLITA WARMIŃSKI
WIELKI KANCLERZ WYDZIAŁU TEOLOGII

Olsztyn, 20 września 2000 r.

Wstęp

Każdy badacz powinien mieć możliwość publikowania swoich dociekań, jest to bowiem nieodzowny warunek rozwoju, źródło satysfakcji, a czasami i utrzymania. Wiedzą o tym dobrze naukowcy starszej generacji, którym przed laty systematycznie skreślano zgłaszane do wydania teksty. Tylko najwytrwalsi z nich pisali „do szuflady” w nadziei, że kiedyś nadejdą lepsze czasy i będą mogli przedstawić efekty swej pracy. Nauczyciel akademicki zwykł ujawniać swoje przemyślenia szerszemu gronu odbiorców w dwojaki sposób – przez wykłady i publikacje. Jedna i druga forma jest dobra i uzupełniają się one nawzajem. Za ideał należy uznać sytuację, kiedy np. jakiś zamknięty cykl wykładów monograficznych zostaje wdrożony do druku, i to najlepiej w formie samodzielnej pozycji książkowej. Jednak najprostszą i najszybszą drogą do przekazania stanu badań naukowych jest publikacja w czasopiśmie ukazującym się cyklicznie, raz lub dwa razy do roku.

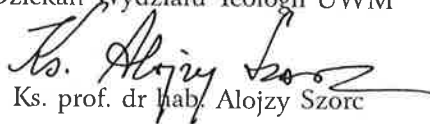
Pracownicy naukowci młodego Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego są w tej szczęśliwej sytuacji, że u początku swojej pracy dana im jest możliwość publikowania w periodyku (na razie roczniku), na łamach którego będą mogli udostępniać wyniki swoich osiągnięć jako nauczyciele akademicy i badacze. Za stworzenie tych możliwości publikowania należy się Uczelni wdzięczność nasza i uznanie.

Na łamach czasopisma będą publikowane artykuły powstałe w katedrach i zakładach naukowych Wydziału. Wybraliśmy też grupę redaktorską, która pod kierunkiem Dziekana będzie dbała o należyty poziom tekstów. Czytelnik może oczekiwać artykułów, materiałów i recenzji z zakresu wykładanej tematyki. Będą więc prace dotyczące nauk biblijnych, dogmatycznych, moralnych, prawa kanonicznego, filozofii, socjologii religii, misjologii, historii Kościoła. W pierwszym tomie teksty są raczej krótkie, uczyniliśmy tak świadomie, aby na początku mieć miejsce do zaprezentowania w miarę szerokiego spektrum naszego pola badawczego. W przyszłości bardziej celowe będzie zapewne zamieszczanie w jednym numerze pisma mniejszej ilości artykułów, ale za to obszerniejszych i gruntownie opracowanych.

„Forum Teologiczne” adresujemy do pracowników Wydziału, a także do pracowników i studentów wszystkich fakultetów teologicznych i seminariów duchownych w Polsce. Pragniemy, aby nasze badania naukowe były znane przynajmniej w kręgu teologów, w najszerszym rozumieniu tej profesji. Przyznam jednak, że liczymy również na czytelników wśród badaczy innych dziedzin: nauk biologicznych, technicznych, wydziałów humanistycznych i pedagogicznych. Dzisiaj zainteresowanie naukami teologicznymi jest dość szerokie i często znajdujemy sympatyków tam, gdzie ich istnienia nie domyślaliśmy się. Znane jest zjawisko, gdy technik, dla równowagi ducha, sięga po publikacje humanistyczne. W moim przekonaniu każdy więc może zapragnąć poszerzyć swoją wiedzę o problematykę prezentowaną i rozważaną na Wydziale Teologii. Człowiek, zadając pytanie: skąd jesteśmy i dokąd idziemy, odpowiedzi będzie szukać wśród rozważań, które w bliższym lub dalszym tle mają na uwadze Istotę Najwyższą.

Będziemy szczęśliwi, jeśli nasze przemyślenia i osiągnięcia naukowe, prezentowane na łamach „Forum”, choć w części przyczynią się do zrozumienia świata, nas samych i naszego przeznaczenia.

Dziekan Wydziału Teologii UWM



Ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc

Olsztyn, 1 października 2000 r.

Ks. HENRYK DAMIAN WOJTYSKA CP
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

UNIWERSYTET NASZYCH MARZEŃ* (refleksja oparta na przesłankach historycznych)

Słowa kluczowe: Uniwersytet, wydział (*facultas*), katedra, wykładowcy, studenci, nauka, jedność nauk, wolność badań naukowych.

Schlüsselworte: Universität, Fakultät (*facultas*), Lehrstuhl, Lehrbeauftragte, Studenten, Wissenschaft, Einheit der Wissenschaft, Freiheit der Forschung.

Na początek, dla poprawienia naszego, i tak już dobrego, samopoczucia, pozwolę sobie przypomnieć, że nasze korzenie sięgają nie tylko do średniowiecznego Paryża czy Bolonii, lecz do samych starożytnych Aten. Pierwszy uniwersytet powstał bowiem – wbrew powszechnemu przekonaniu – nie dopiero w średniowieczu, lecz już w klasycznej starożytności. Był owocem mariażu greckiej mądrości z rzymskim praktycyzmem. Według francuskiego historyka nauki i wychowania, Henryka-Ireneusza Marrou, powołującego się na *Historię rzymską* Diona Cassiusa¹ i *Żywoty sofistów* Filostratesa², to rzymski cesarz Marek Aureliusz (161–180) miał uposażyć i scalić organizacyjnie w jedną *universitas* istniejące do tego czasu w stolicy Grecji szkoły filozoficzne, które można nazwać wyższymi: Platońską Akademię, Arystotelesowskie Liceum oraz Szkoły Epikurejczyków (Ogród Epikura) i Stoików, tworząc z nich, razem z katedrą nauki uznanej za wio-

* Wykład inauguracyjny na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, 4 października 1999 r.

¹ D. Cassius, *Historia rzymska*, księga 82, rozdz. 31,3. Por. tłum. pol. W. Madyda, Wrocław 1967.

² F. Filostrates, *Żywoty sofistów*, księga 2, rozdz. 2.

dącą – retoryki, coś w rodzaju odrębnych wydziałów, które Marrou nazywa katedrami³.

Przedmiotem wiedzy studiowanej i przekazywanej na tym prauniwersytecie były filozofia i sztuki wyzwolone, *artes liberales* – nauki, które powinien opanować człowiek, jeśli pragnie stać się samodzielnym i wolnym. Uniwersytety średniowieczne adoptowały to dziedzictwo starożytności, scalając wszystkie sztuki wyzwolone w jeden spójny system „możliwości” (*facultates*)⁴, oferowanych nauczającym i studiującym poszukiwaczom wolności, sprawiedliwości, pokoju i mądrości – jak określa cele kształcenia uniwersyteckiego jeden z największych teoretyków idei uniwersytetu, John Henry Newman⁵. W średniowieczu, poza usystematyzowaniem nauk wyzwolonych w dwóch blokach dydaktyczno-badawczych: *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia)⁶, dołączono do nich – w wyniku znacznego rozwoju badań filozoficznych i matematycznych – także nauki przyrodnicze⁷, poszerzając tym samym pole działania dla wolnych poszukiwaczy prawdy, których średniowieczne uniwersytety przyciągały masami.

Idea wolnej wszechnicy, po kryzysie w pierwszym okresie absolutyzmu, odrodziła się pod koniec XVIII w., głównie w Niemczech. Wspomnieć wypada także „oświeconą” Kołłątajowską reformę Uniwersytetu Jagiellońskiego na przełomie XVIII i XIX w. We Francji Napoleon usiłował uczynić z uniwersytetów część ogólnopaństwowego, scentralizowanego systemu oświaty, stając się tym samym prekursorem totalitarnych prób wprzęgnięcia nauki w realizację niecznych celów systemów, które w XX w. usiłowały podporządkować naukę interesom państwa – faszyzmu i komunizmu.

Zakrawa natomiast na paradoks, że to właśnie na uniwersytecie założonym przez pruskiego ministra oświaty Wilhelma von Humboldta

³ H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 420–421.

⁴ Podział uniwersytetu na wydziały (*facultates*) został po raz pierwszy wprowadzony w r. 1251 w Paryżu, przy czym każda *facultas* obejmowała wspólnotę magistrów uprawiających i nauczających tę samą dziedzinę nauki. Zob. M. Markowski, *Trwałość średniowiecznej idei uniwersyteckiej*, odczyt wygłoszony na sesji „Colloquia mediaevalia”, zorganizowanej przez Wydział Teologiczny UWM, Olsztyn, 18–19 września 1999 r.

⁵ J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. i wybór J. Fijaś i H. Bortnowska, Znak 288 (1978), s. 697.

⁶ Podziału miał dokonać już nauczyciel pałacowy Karola Wielkiego, Alcuin (730–804), zob. M. Markowski, *Artes liberales*, Encyklopedia katolicka, t. 1, Lublin 1973, kol. 956.

⁷ Markowski, *op. cit.*, koł. 956.

w Berlinie w 1809 r. odrodziły się pojęcia „Lehrfreiheit” i „Lernfreiheit” – wolności nauczania i wolności uczenia się, przyswojone później powszechnie jako niezbywalne prawo nowożytnego uniwersytetu.⁸ Nowość ta nawiązywała niewątpliwie do tradycji, która w średniowieczu promowała wolne studium wolnych (wyzwolonych) nauk na uczelni cieszącej się autonomią.

Gwałtowny rozwój wiedzy, powszechny pęd do nauki i problemy społeczne drugiej połowy XIX i początków XX w. postawiły przed uniwersytetem nowe zadanie – przygotować studenta do zawodu. Od tej pory to on, student, w ramach prawa do wolności uczenia się, wolności wyboru specjalizacji uniwersyteckiej, stał się wyznacznikiem kierunków uprawiania nauki na wszechnicach uniwersyteckich w ramach ich podstawowej misji, którą inny klasyczny teoretyk idei uniwersytetu i historiozof, Karl Jaspers, określa jako trojaka: przygotowanie do zawodu, kształcenie pełni człowieczeństwa oraz prowadzenie badań naukowych. „Bo uniwersytet jest – według niego – równocześnie szkołą zawodową, centrum kulturalnym i instytutem badawczym... Wszystkie te trzy sprawy tworzą żywą całość. Izolując je – sprowadzając funkcje akademii tylko do jednej z nich – zabilibyśmy ducha uniwersytetu”, twierdzi Jaspers⁹.

Podjmując to zagadnienie, uczony ten (który za swoje poglądy zapłacił represjami hitlerowskimi) startuje z pozycji studenta i styka się z problemami, z którymi musi się borykać także współczesny uniwersytet. „Student – twierdzi on z ogromną dozą intuicji – podejmuje studia w wyodrębnionej dziedzinie i ma na oku określony zawód. Uniwersytet jednak ze swoją aurą tradycji reprezentuje dla niego coś więcej, jedność wszystkich gałęzi wiedzy”. Ambitny młody poszukiwacz mądrości „szanuje tę jedność i ma nadzieję poznać ją doświadczalnie, a przez to dojść” do czegoś więcej niż przygotowanie do zawodu, „pragnie dojść do ugruntowanego światopoglądu. Chce dotrzeć do prawdy, zdobyć jasny obraz świata i ludzi. Pragnie spotkać się z pełnią, z bezgranicznym ładem kosmosu. Taki jest duch wiedzy i kształcenia się: dąży do związków z całokształtem wszystkiego, co może być poznane”. Z praktyki wiemy, że „młody ma zaostrzone poczucie powagi życia, bo jest świadomy wagi decyzji, które go czekają”. Jednocześnie czuje się „pełen możliwości. Zdaje sobie sprawę, że to, czym się stanie, w wielkiej mierze zależy od niego samego... Młody chce

⁸ Zob. J. Fijaś, *Spór o cele i zadania uniwersytetu*, Znak 288 (1978), s. 751.

⁹ K. Jaspers, *Praca badawcza, kształcenie, nauczanie*, tłum. hm, Znak 288 (1978), s. 733.

nabywać wiedzę albo przez «terminowanie» u mistrza..., albo przez szczerą dyskusję w gronie przyjaciół podobnie nastawionych”.¹⁰

„Takie nadzieje rzadko tylko spełniają się na uniwersytecie. Pierwszy poryw entuzjazmu nie trwa długo”. Czasem odnosimy wrażenie, że „student w ogóle nie zdawał sobie jasno sprawy czego chciał i do czego się zabierał. Rozczarowuje się. Uczy się po to tylko, by zdawać egzaminy... Widzi okres studiów jako uciążliwy etap, który musi przebyć, zanim zacznie życie zawodowe. To ostatnie staje się dla niego następną zbawczą obietnicą”, zanim nie dozna następnego zawodu. „Jego pierwotnie twórcze entuzjazmy mogą wygasnąć i degenerować się w pustą deklaratywność. Zaniedbuje pracę, chce pochwycić ideę... bez żadnego przykrego wysiłku, który w jego pojęciu nie osiąga nic prócz błahych banałów. Sądzi, że przeczytać parę dobrych książek to już praca naukowa. Wreszcie tak splączą mu się pojęcia, że [studiując] ubiega się o satysfakcję moralną a nie o wiedzę i nie odróżnia auli wykładowej od kazalnicy”¹¹.

Co zrobić, by takich konfliktów na uniwersytecie, także współczesnym, także naszym, uniknąć i dać studiującym maksimum motywacji do zdobywania wiedzy. Jaspers proponuje zachowanie nierozzerwalnej więzi między pracą badawczą, kształceniem i nauczaniem. „Już sama nazwa uniwersytetu mówi, że stanowi on *universum*. Praca odkrywczą i badawczą stanowią niepodzielną całość, mimo podziału na fakultety”¹².

Na inny aspekt więzi i jedności potrzebnej dla osiągnięcia celów, jakie stają przed uniwersytetem, wskazuje John Henry Newman, o którym powiedziano, że jeżeli filozofia europejska stanowi właściwie szereg przypisów do Platona, to równie dobrze można stwierdzić, że współczesne badania nad kształceniem uniwersyteckim są w istocie szeregiem gloss do wykładów Newmana (J. M. Cameron).¹³ Newman wskazuje bowiem na to, co legło także u podstaw mądrych decyzji twórców Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, którzy intuicyjnie wyczuli korzyści, zarówno dydaktyczne, jak i badawcze, jakie mogą płynąć z zastosowania zasady: *e pluribus unum*. Twierdzi bowiem ten uczony angielski, że „wszystkie gałęzie wiedzy łączą się ze sobą, ponieważ przedmiot wiedzy jest wewnątrznie zjednoczony, będąc czynem i dziełem Stwórcy. Stąd też nauki, w których nasza

¹⁰ Ibidem, s. 732.

¹¹ Ibidem, s. 732–733.

¹² Ibidem, s. 737.

¹³ J. M. Cameron, *John Henry Newman*, London 1956, cyt. za: J. Fijaś, *Spór o zadania i cele uniwersytetu*, op. cit., s. 753.

wiedza jak gdyby znajduje kształt, pomnożyły wzajemne powiązania i wpływy, a także wewnętrzną sympatię; dopuszczają więc porównywanie i uzgadnianie, a nawet się go domagają. Nauki uzupełniają się, poprawiają i równoważą nawzajem. To spostrzeżenie... musi być brane pod uwagę nie tylko w kwestii osiągania prawdy – co jest celem wspólnym wszystkich nauk – lecz także gdy chodzi o wpływ, jaki nauki wywierają na tych, których kształcenie polega na ich studiowaniu. Przyznawanie niewspółmiernego znaczenia jednej z nauk jest niesprawiedliwością wobec innych... Nie ma bowiem nauki, która widziana jako część większej całości nie mówiłaby czegoś innego niż wzięta sama w sobie, bez osłony, jaką jej inne dają”.¹⁴

Bierzemy sobie do serca to napomnienie szczególnie my, teologowie, świadomi słabości umysłu ludzkiego w poznawaniu prawd najwyższych i potrzeby wsparcia naszych badań osiągnięciami innych nauk, zwłaszcza przyrodniczych, co tak mocno podkreśla w swoich wypowiedziach i poszukiwaniach (doroczne spotkania uczonych różnych dyscyplin i poglądów w Castel Gandolfo) nasz polski Papież. Z ogromnym uczuciem wdzięczności wobec przedstawicieli współczesnych „artystów” (używam tego określenia z całym szacunkiem, w jego historycznym znaczeniu) przypominamy, że to właśnie studia na wydziałach *artium* jako warunek podejmowania studiów teologii, doprowadziły do wielkiego rozkwitu nauk teologicznych w średniowieczu, a współzycie i wymiana myśli obydwu tych kierunków na uniwersytecie w Getyndze pomogły odrodzić teologię w XIX w., po kryzysie jakiego uległa ona w wyniku tarć konfesyjnych wieków XVI i XVII oraz rozwoju oświeczonej filozofii w wieku XVIII. Jesteśmy świadomi, że otwarto przed nami realną szansę wprowadzenia w życie metodycznych wskazówek Melchiora Cano, który widział w innych naukach doskonałe „miejsca teologiczne” (*loci theologici*), pozwalające lepiej zrozumieć i zinterpretować podstawowe źródła wiedzy o Bogu – Pismo Święte i Tradycję (*Tractatus de locis theologicis*, Salamanca 1563).

Z drugiej strony, oferujemy także innym wydziałom i naukom nasz dorobek i naszą gotowość współdziałania w poszukiwaniu prawdy, w tworzeniu tego co dobre, pożyteczne i piękne. Wierzimy w słuszność przekonania Newmana, że „środowisko uczonych, pełnych zapału dla swoich nauk i rywalizujących w tym między sobą, dążąc, we wzajemnym codziennym obcowaniu, do intelektualnego pokoju, dochodzi z konieczności do

¹⁴ I. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, op. cit., s. 697.

uzgodnienia pretensji różnych przedmiotów badań i wyjaśnienia ich wzajemnego stosunku. Badacze uczą się szanować się wzajemnie, radzić jeden drugiego i udzielać sobie pomocy”.¹⁵

„Tak powstaje czysta, nieskażona atmosfera myśli, którą także student oddycha, choć sam osobiście zgłębia tylko kilka nauk spośród wielu. Korzysta on też z intelektualnej tradycji, niezależnej od poszczególnych nauczycieli.” Dzięki tym pomocom student jest w stanie przewyciężyć wszystkie zagrożenia, na które wskazuje Jaspers. „Pozostawiony sam sobie, nie byłby do tego zdolny”. Natomiast „żyjąc wśród osób reprezentujących pełny krąg wiedzy i pod ich kierunkiem”, jest w stanie do maksimum zrealizować swe młodzieńcze marzenia i osiągnąć wysoki stopień wiedzy o świecie oraz satysfakcję z wybranego kierunku studiów. W tym właśnie widział Newman „zaletę siedziby wszech nauk jako miejsca pobierania edukacji”¹⁶. W tym także my upatrujemy korzyści naukowe i edukacyjne, jakie mogą się zrodzić z tak mądrze zaprogramowanej struktury organizacyjnej uniwersytetu Warmii i Mazur.

Mamy więc uzasadnioną nadzieję, że uniwersytet nasz nie stanie się „obozem szkoleniowym, przygotowującym kandydatów do tzw. wolnych zawodów” ani „taśmą produkcyjną, wypuszczającą masowo ludzi establishmentu”, które to postawy stanowią nowe zagrożenia dla idei uniwersytetu, o czym świadczą mnożące się wyższe szkoły menażerskie, obiecujące dać społeczeństwu rasowych biznesmenów – bożyszcza współczesności, i – w imię tak sformułowanego utylitaryzmu – usiłujące wyrugować z polskiego krajobrazu uniwersytety, z ich rzekomymi pretensjami do zaferowania rodakom czegoś więcej niż umiejętność sprawnego poruszania się po krętych zaułkach wolnego rynku. Taką postawę coraz częściej krytykują studenci, przymuszani życiową koniecznością do niewolniczego ugięcia się przed panującą ideologią, która usiłuje zastąpić nauki wyzwolone wyzwolonymi prawami ekonomicznymi i liberalną, a faktycznie coraz bardziej zniewalającą, etyką.

„Zdajemy sobie sprawę – mówi współczesny badacz problematyki kształcenia i badań uniwersyteckich, Jerzy Fijaś – że w tak złożonej i trudnej sytuacji nie sposób dać jednoznacznych i powszechnie obowiązujących rozwiązań. Niezbędne jest więc ciągłe przemyślanie celów, zadań, «idei» tej niezmiernie ważnej instytucji społecznej, jaką jest uniwersytet. A w na-

¹⁵ Ibidem, s. 697.

¹⁶ Ibidem, s. 697.

szym myśleniu – choć jest ono w znacznej mierze określane przez inne współrzedne historyczne, geograficzne i polityczne, stale winniśmy się odwoływać do pomocy najwybitniejszych spośród tych umysłów, które problemom wyższego kształcenia poświęcały uwagę. Znajdziemy u nich przenikliwe spostrzeżenia, które nieraz są nadal aktualne, a nade wszystko znajdziemy autentycznie przemyślaną i opartą na trwałym fundamencie hierarchię wartości – niezbędny warunek prawdziwie ludzkiego działania i widzenia rzeczy”¹⁷.

Ufam, że to twierdzenie, jak i cały niniejszy historyczny wywód, nie zostaną odczytane jako zachęta do zajęcia postawy zachowawczej na naszym uniwersytecie, ale jako przypomnienie niezaprzeczalnych i nieprzemijających wartości, wypracowanych w ciągu wielowiekowej ewolucji idei uniwersytetu – idei wolności, autonomii i jedności oraz komplementarności nauk, owocujących – jak je określił Newman – sprawiedliwością, pokojem i mądrością. Na zakończenie niech mi będzie wolno, jeszcze raz odwołując się do tradycji, zacytować, strawestowane, z odniesieniem do naszej uczelni, słowa życzeń, wyjęte z dekretu królewskiego, powołującego do życia pierwszy polski uniwersytet, słowa jak najbardziej aktualne dzisiaj: „Niech więc w Niej kwitnie nauk przemożnych perła, aby wydawała męże dojrzałością rady znakomite, ozdobą cnót świetne i w różnych umiejętnościach biegle. Niechaj otworzy się orzeźwiający źródło, a z jego pełności niech czerpią wszyscy naukami napoić się pragnący. Do tego miasta Olsztyna niechaj zjeżdżają się swobodnie i bezpiecznie wszyscy mieszkańcy nie tylko naszego regionu i województw przyległych, ale i inni z różnych części świata, którzy pragną nabyć tę prześwietną perłę wiedzy”¹⁸. *Sic fiat. Dixi.*

RECENZENT: BP PROF. DR HAB. TADEUSZ PIERONEK

¹⁷ J. Fijaś, *Spór o cele i zadania uniwersytetu...*, s. 758.

¹⁸ Fragment aktu erekcyjnego Uniwersytetu Krakowskiego króla Kazimierza Wielkiego z 12 maja 1364 r., umieszczony – w oryginale łacińskim i w polskim tłumaczeniu – na pierwszej stronie 288 zeszytu miesięcznika „Znak” z czerwca 1978 r., poświęconego uniwersytetom, z którego czerpałem obficie, przygotowując niniejsze wystąpienie.

ZUSAMMENFASSUNG

Anhand der Geschichte der Universitäten führt der Verfasser eine Reflexion über die Lehr- und Lernfreiheit sowie über die notwendige Realisierung des Grundsatzes der Komplementarität, d. h. des Ineinandergreifens und des Sich-Ergänzens der Wissenschaften, das von J. H. Newmann formuliert wurde. Der Verfasser verweist ebenfalls auf die Aktualität des von K. Jaspers formulierten Appells um Beibehalten der untrennbaren Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Forschung, dem Lehren und der Bildung. Der Verfasser ist der Meinung, dass das Respektieren dieser Grundsätze, die eine Funktionsgrundlage der freien Universität sind, können den Anfang des Entwicklungsweges der Universität von Warmia und Mazury bilden, die eine „Einheit aus der Vielfalt“ (*e pluribus unum*) darstellt.

Ks. TOMASZ GARWOLIŃSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

MARYJA W JUBILEUSZU ROKU 2000

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Jan Paweł II, Jubileusz, Maryja, Wcielenie.
Schlüsselworte: Jesus Christus, Jubiläum, Maria, Inkarnation.

Idea Jubileuszu Roku 2000

Idea Wielkiego Jubileuszu pojawia się już na początku pontyfikatu Jana Pawła II. Jeśli więc chcemy odkryć zamysł przygotowania przez papieża Kościoła i całej ludzkości do obchodów Roku 2000, musimy sięgnąć szczególnie do trzech jego oficjalnych dokumentów. Pierwszy – z początku jego pontyfikatu – to encyklika *Redemptor hominis* (1979). Drugim jest list apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994), a trzecim – bulla *Incarnationis mysterium* (1998). Dokumenty te dopełniają się wzajemnie, ponieważ łączy je właśnie temat Wielkiego Jubileuszu. I nie będzie chyba nadużyciem, jeśli stwierdzimy, że całe posługiwanie Jana Pawła II jako widzialnej głowy Kościoła znajduje się w perspektywie Roku 2000, w przekonaniu, że należy przygotować Kościół do świętowania z radością i jednocześnie głębią tej wielkiej dla całej ludzkości daty. Potwierdza to zresztą sam Papież, mówiąc, że przygotowanie do Roku 2000 staje się jak gdyby kluczem hermeneutycznym jego pontyfikatu¹.

¹ Zob. TMA 23.

Rys chrystologiczny Jubileuszu

Ojciec Święty zaznacza, że Jubileusz Roku 2000 „zawiera w sobie pamiątkę narodzin Chrystusa i stąd ma *głęboką wymowę chrystologiczną*”². Przypomina, że Jubileusz ma być powrotem do źródeł zbawienia, czyli do Chrystusa. Jego narodzenie bowiem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość. „Jego obecność oświeca naszą terażniejszość i przyszłość świata.”³ Tak więc nie tylko przeszłość, ale również terażniejszość i przyszłość należą do Chrystusa. On, „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Pan kosmosu, jest także Panem historii, jest jej *Alfą i Omegą* (por. Ap 1,8; 21,6), *Początkiem i Końcem* (por. Ap 21,6)”⁴. Historia zbawienia znajduje w Jezusie Chrystusie swoje zwieńczenie i najpełniejszy sens. On jest jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi i nie ma żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni⁵. „W Nim wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach”⁶. On jest Tym, który „objawia zamysł Boży w stosunku do całego stworzenia, a w szczególności w stosunku do człowieka”⁷. W Jezusie Bóg nie tylko mówi do człowieka, ale szuka człowieka. „Jeśli Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka stworzonego na swój obraz i podobieństwo, czyni to dlatego, że go miłuje [...] i pragnie go wynieść w Chrystusie do godności przybranego dziecka. Bóg więc wychodzi na poszukiwanie człowieka, który jest Jego szczególną własnością”⁸. Jezus Chrystus jest też „spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią”⁹. „W Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga niejako po omacku (Dz 17,27), a staje się odpowiedzią wiary Bogu, który się objawia”¹⁰. Taki jest główny sens naszej wiary, którą Jan Paweł II chce wzmocnić w Kościele przy okazji Roku 2000.

² TMA 31.

³ IM 1.

⁴ TMA 5.

⁵ Zob. TMA 4; IM 1.

⁶ TMA 4.

⁷ Ibidem.

⁸ TMA 7.

⁹ TMA 6.

¹⁰ Ibidem.

Charakter trynitarny Wielkiego Jubileuszu

Ojciec Święty podzielił okres przygotowania do Wielkiego Jubileuszu na dwie fazy, tak aby faza bezpośrednich przygotowań przypadła na ostatnie trzy lata. W zamyśle Jana Pawła II struktura drugiej fazy przygotowania do Jubileuszu (1997–1999) „skupiona wokół Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, musi mieć charakter teologiczny, a ściślej *trynitarny*”¹¹. Celem bowiem Wielkiego Jubileuszu jest „uwielbienie Trójcy Świętej, od której wszystko pochodzi i ku której wszystko w świecie i w dziejach jest skierowane”¹².

Trzy lata, które dzieliły nas od roku 2000, koncentrowały się na każdej z Trzech Osób Bożych. Odpowiednio do Nich należy odnowić w sobie cnoty teologiczne: „Jubileusz powinien u dzisiejszych chrześcijan utwierdzić wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić *nadzieję*, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić *miłość*, czynnie służącą braciom”¹³.

W pierwszym roku bezpośredniego przygotowania (1997) tematem refleksji był Jezus Chrystus, „Słowo Ojca, które stało się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego”¹⁴, a hasłem stały się słowa z Listu do Hebrajczyków: *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki* (por. Hbr 13,8).

Drugi rok – 1998 – był „w szczególny sposób poświęcony *Duchowi Świętemu* i Jego uświęcającej obecności wewnątrz Wspólnoty uczniów Chrystusa”¹⁵. Wielki Jubileusz ma bowiem „profil pneumatologiczny, albowiem tajemnica Wcielenia dokonała się «za sprawą Ducha Świętego»”¹⁶.

W trzecim roku przygotowań (1999) chodzi o prawdę o „Ojcu w niebie” (por. Mt 5,45), przez którego Słowo Wcielone zostało posłane i do którego powróciło (por. J 16,28)¹⁷. Jubileusz skupiony wokół postaci Jezusa staje się więc „wielkim aktem uwielbienia Ojca”¹⁸.

¹¹ TMA 39.

¹² TMA 55.

¹³ TMA 31.

¹⁴ TMA 40.

¹⁵ TMA 44.

¹⁶ DV 50.

¹⁷ Zob. TMA 49.

¹⁸ Ibidem.

Miejsce Maryi w przeżywaniu Jubileuszu Roku 2000

Kościół kontempluje z wiarą Zbawiciela, który przybył na ziemię dwa tysiące lat temu. Już od początku kontempluje Go z Maryją – Jego Matką (por. Łk 2,16; Mt 2,11). Widzi też Dziewicę Maryję pod krzyżem (por. J 19,25-27). Również i teraz Kościół nie może pominąć Maryi, patrząc oczyma wiary na Jezusa Chrystusa. „Rozmyślając o Niej zbożnie i przypatrując się Jej w świetle Słowa, które stało się człowiekiem, Kościół ze czcią głębiej wnika w najgłębszą tajemnicę Wcielenia.”¹⁹ Wszystko to wskazuje na to, że celebrowanie dwóch tysięcy lat od narodzin Chrystusa i jej przygotowanie powinny przebiegać z uwzględnieniem obecności Matki Bożej²⁰. Maryja została Matką Wcielonego Syna Bożego, co potwierdza Sobór w Efezie (431), ogłaszając dogmat o Bożej Rodzicielce (Theotokos). Dogmaty zaś maryjne ostatnich stuleci, które zachęcają do czczenia Jej przez Lud Boży jako Niepokalanej i Wniebowziętej, wysławiają jednocześnie chwałę Boga Trójjedynego i pełnię realizacji stworzenia w Nim²¹.

Zdaniem Ojca Świętego, w perspektywę przygotowania do Wielkiego Jubileuszu wpisał się mocno już Rok Maryjny (1987/88). Był on jakby antycypacją Jubileuszu, zawierając w sobie wiele z tego, co w Roku 2000 ma się wyrazić w pełni. Był pewnym etapem zwróconym w kierunku Roku Jubileuszowego. Zaś opublikowana wówczas encyklika *Redemptoris Mater* przypominała soborową naukę o obecności Bogurodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła²².

W związku z tym można powiedzieć, że Maryja jest obecna w całym etapie przygotowawczym i znajduje swoje miejsce w przeżywaniu Wielkiego Jubileuszu²³. Rola Matki Pana zasadza się na Jej relacji do Syna Bożego, Ducha Świętego i Boga Ojca. I na podstawie tej relacji można wydobyc znaczenie Maryi względem Kościoła. Stąd też Kościół odnajduje w Niej doskonały przykład trzech cnót teologicznych. Jak stwierdza Sobór, Boża Rodzicielka jest „pierwowzorem Kościoła, w porządku wiary,

¹⁹ KK 65.

²⁰ Zob. A. Miralles, *Maryja – odwieczną ikoną działalności Kościoła*, w: *Tertio millennio adveniente*, Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Sandomierz 1995, s. 189–190.

²¹ Zob. Kard. C. Ruini, *Trzecie milenium jako wyzwanie dla wierzących*, w: *Tertio millennio adveniente*, Komentarz..., s. 292.

²² Zob. TMA 26.

²³ TMA 43.

miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem²⁴. Kościół „w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmały”²⁵.

To odwołanie się do Maryi jest spowodowane także tym, że właśnie Ona „staje się dla wszystkich wierzących wzorem wiary autentycznie przeżytej”²⁶. Pozostaje to w ścisłym związku z pierwszoplanowym celem Jubileuszu, jakim jest „ożywienie wiary i świadectwa chrześcijan. Aby to świadectwo było skuteczne, trzeba rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi”²⁷. Dlatego też Matka Pana staje się nauczycielką chrześcijańskiego życia.

Maryja i Jezus Chrystus

W założeniach programowych wśród zagadnień poruszanych w pierwszym roku przygotowania znajduje się między innymi głębsze rozważenie tajemnicy Wcielenia i narodzin Chrystusa z dziewiczego łona Maryi²⁸. Potwierdzenie centralnej pozycji Chrystusa nie może jednak być odłączone od uznania roli, jaką spełniła Jego Najświętsza Matka²⁹. Syn Boży narodził się bowiem w czasie z Maryi Dziewicy. Człowieczeństwo Jezusa pochodzi w całości od Niej. Podobnie – ludzkie wychowanie. Maryja otaczała swego Syna miłością, uwagą i szacunkiem. Wychowywała Go przez swoją pracę, matczyne oddanie, przez swoje zawierzenia Ojcu i swoją gotowość do niesienia pomocy potrzebującym. Dziewica Maryja pozostaje kobietą wybraną i uświęconą przez Trójcę Świętą do bycia Matką Wcielonego Syna Bożego, a potem Matką Kościoła. Dlatego chrześcijanie mają kontemplować Najświętszą Maryję Pannę przede wszystkim w tajemnicy Jej Boskiego Macierzyństwa, pamiętając, że dla Maryi dar bycia Matką Boga jest połączony z darem pozostania na zawsze Dziewicą. Jest to niewątpliwie łaska szczególna i jedyna, bowiem tylko w łonie Maryi Słowo stało się ciałem.

²⁴ KK 63.

²⁵ KK 65.

²⁶ TMA 43.

²⁷ TMA 42.

²⁸ Zob. TMA 40.

²⁹ Zob. TMA 43.

Nic więc dziwnego, że Sobór mówi, iż „rozmyślając o Niej zbożnie i przypatrując się Jej w świetle Słowa, które stało się człowiekiem, Kościół ze czcią głębiej wnika w najwyższą tajemnicę Wcielenia i coraz bardziej upodabnia się do swego Oblubieńca”³⁰. Bowiem od dwóch tysięcy lat „Kościół jest jakby kołyską, w której Maryja składa Jezusa, aby wszystkie narody mogły Go wielbić i kontemplować”³¹. Dzięki temu Kościół, upodabniając się do Chrystusa, staje się więc najlepszym miejscem spotkania z Nim.

Oprócz tego, że Maryja była Matką, była też uczennicą swojego Bożkiego Syna. Całkowicie podporządkowała się Jego dziełu i zjednoczyła się z Nim węzłem ścisłym i nierozzerwalnym. Jeśli więc Chrystus jest Odkupicielem i jedynym Pośrednikiem zbawienia (1 Tm 2,5), to Maryja jest odkupiona w sposób najdoskonalszy. Kościół więc podziwia i wysławia w Niej wspaniały owoc Odkupienia³².

Poza tym Maryja zawsze też wskazuje na Jezusa i „staje się dla wszystkich wierzących wzorem wiary autentycznie przeżytej”³³. Jej pokorne i konsekwentne *fiat* jest odpowiedzią wiary, jaką dała Bogu.

Maryja zawsze wskazuje na swego Bożego Syna, czyli zawsze prowadzi ku Jezusowi. Na tym polega Jej pośrednictwo: „wskazuje wszystkim drogę, która wiedzie do Syna”³⁴. Nie pozwala, by spojrzenie wiary zatrzymało się na Niej, ale prowadzi chrześcijan ku kontemplacji swojego Syna. Maryja staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Pośredniczy ze stanowiska Matki, świadoma, że jako Matka ma prawo powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi. Jej pośrednictwo ma więc charakter wstawienniczy. Maryja wstawia się za ludźmi. Wstawia się, aby wszyscy mogli stać się umiłowanymi dziećmi Ojca w jego Synu, Jezusie Chrystusie³⁵.

To są racje, dla których rozważanie Bożego Macierzyństwa Maryi staje się zadaniem dla całego Kościoła, który sam jest Matką, rodzącą przez chrzest do nowego życia. Ma ono w kontekście Wielkiego Jubileuszu służyć odkryciu na nowo łaski chrztu i umocnieniu wiary³⁶. Wiara chrześci-

³⁰ KK 65.

³¹ IM 11.

³² Zob. KL 103; *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wiski*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997, s. 201–202.

³³ TMA 43.

³⁴ IM 14.

³⁵ Zob. RMat 21; *Jezus Chrystus...*, s. 201–203.

³⁶ Zob. A. Miralles, *Maryja – odwieczną ikoną działalności Kościoła...*, s. 192.

Jan umacnia się, gdy naśladowa Matkę Pana, odnajdując w Niej model wiary zarówno doskonałej, jak i dostępnej, bliskiej ludziom wszystkich czasów, bo przeżywanej w codziennym życiu przez wypełnianie woli Bożej aż do pełnego jej przyjęcia pod krzyżem³⁷.

Narodziny Chrystusa w czasie realizują się przy dobrowolnej i osobistej współpracy Dziewicy. Poprzez swoją zgodę w posłuszeństwie wiary, Maryja nie jest wyłącznie osobą prywatną w życiu Jezusa. To, czego Izraelowi z powodu niedowiarstwa i nieposłuszeństwa nie udało się wypełnić, wypełnia Maryja swoją wiarą i posłuszeństwem. Jak stary Izrael miał swój początek w akcie wiary Abrahama, tak nowy Izrael – Kościół – ma swój początek w akcie wiary Dziewicy z Nazaretu. Jeśli pierwsza kobieta w porządku stworzenia przyczyniła się do upadku i śmierci, to pierwsza kobieta w porządku odkupienia przyczyniła się do zbawienia i życia. Jej *fiat* jest wielkim wydarzeniem w historii zbawienia³⁸. „Nigdy w dziejach człowieka od ludzkiego przyzwolenia nie zależało tak wiele, jak wówczas.”³⁹

Jan Paweł II mówi o zawierzeniu się Maryi jako o istotnym wymiarze życia uczniów Chrystusa⁴⁰. Jej zostaje powierzony uczeń, a w nim wszyscy uczniowie Jezusa. Uczniowie są darem Jezusa dla Maryi, a Ona jest darem dla uczniów. To zaś zawierzenie się Matce Bożej ma swój początek w Chrystusie, ale także do Niego ostatecznie jest skierowane. Maryja bowiem stale powtarza wszystkim te same słowa, jakie wypowiedziała w Kanie Galilejskiej: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5)⁴¹, zachęcając chrześcijan do posłuszeństwa woli Boga.

Maryja i Duch Święty

W drugim roku bezpośrednich przygotowań chrześcijanie mają wpatrywać się w „Maryję, która poczęła Słowo Wcielone za sprawą Ducha Świętego i która potem w całym swoim życiu pozwoliła się prowadzić przez Jego wewnętrzne działanie”⁴². Tajemnica Wcielenia Syna Bożego znajduje się całkowicie pod wpływem mocy Ducha Świętego, który też prowadził Maryję przez całe Jej życie. W Ewangelii według św. Łukasza anioł

³⁷ Zob. *Jezus Chrystus...*, s. 192–193.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 145, 197.

³⁹ TMA 2.

⁴⁰ Zob. RMat 45.

⁴¹ Zob. RMat 46; *Jezus Chrystus...*, s. 208–209.

⁴² TMA 48; zob. *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997, s. 95–99.

mówi do Maryi: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1,35). Duch Święty stopniowo ujawniał Słowo Boga w dziejach. Teraz zaś, gdy nadeszła pełnia czasu, poprzez Jego moc Syn Boży stał się człowiekiem w łonie Dziewicy. Działanie Ducha Świętego szczególnie ważne było pod krzyżem, kiedy to Maryja potrzebowała Jego wyjątkowej opieki. Nie ugięła się pod ciężarem śmierci swojego Syna, ale wypowiadając swoje „tak” w Duchu Świętym, stała się Matką uczniów Chrystusa. W *Dziejach Apostolskich* ewangelista Łukasz, mówiąc o Kościele jerozolimskim, oczekującym Zstąpienia Ducha Świętego, pisze: *Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (Dz 1,14). Trwała w wielkiej epiklezie, błaganiu skierowanym do Ojca, aby wylał swego Ducha⁴³.

Narodziny Odkupiciela oraz narodziny Kościoła są dziełem Ducha Bożego. W jednym zaś i drugim przypadku Maryja pozostaje Matką. Jest Matką, ponieważ taką uczynił Ją Duch Święty. Od Ducha Świętego i tylko od Niego płodność Jej łona czerpie moc i skuteczność. Ten, który ożywia, ożywił łono Maryi i uczynił płodnym Jej dziewictwo tak, że zrodziła Zbawiciela. Ta jednak współpraca Niepokalanej Dziewicy z działaniem Ducha Świętego nie ograniczała się tylko do przekazania ciała człowieczeństwu Jezusa, ale nadal trwa w budowaniu Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Wydając na świat Jezusa, w pewnym sensie Maryja zrodziła całą ludzkość. Chrystus bowiem jednoczy na nowo w sobie całą ludzkość, a w sposób szczególny wszystkich ochrzczonych, którzy rodzą się, żyją, umierają i zmartwychwstają z Nim i w Nim. Gdy Maryja wydaje na świat Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego, poczyrna też i rodzi tych wszystkich, którzy przyjdą, ponieważ Chrystus jest przeznaczony, aby był *Głową Ciała i Kościoła* (Kol 1,18). Maryja jest więc osobą, która łączy moment Wcielenia Słowa z momentem narodzin Kościoła⁴⁴.

Wszystko, co Maryja posiada i czym się stała zawdzięcza swemu Synowi i działaniu Ducha Świętego. Jest cała święta, ponieważ od pierwszej chwili swego istnienia była „świętym przybytkiem Ducha Świętego”⁴⁵. To, że jest „pełna łaski”, oznacza, że jest właśnie pełna Ducha Świętego. Nie oznacza to bierności Maryi. Ona bowiem współpracowała z Duchem Świętym w celu rozwinięcia w sobie tej głębokiej jedności z Bo-

⁴³ Zob. KK 59; RMat 13; *Jezus Chrystus...*, s. 203–204; *Pełna jest ziemia...*, s. 97–100.

⁴⁴ Zob. *Pełna jest ziemia...*, s. 102–104.

⁴⁵ KK 53.

giem⁴⁶. Dlatego też tradycja chrześcijańska wyraża stosunek Maryi do Ducha Świętego w tytule „Oblubienica Ducha Świętego”. Określenie to oznacza zjednoczenie pomiędzy osobą Maryi i Duchem Świętym, który daje życie⁴⁷.

Trzeba naśladować Matkę Pana „jako niewiastę posłuszną głosowi Ducha Świętego, jako niewiastę, która milczy i słucha, niewiastę nadziei, która potrafiła, jak Abraham, przyjąć wolę Bożą, wierząc nadziei wbrew nadziei (por. Rz 4,18)”⁴⁸. A nie było dla Niej zarezerwowane łatwe życie: zaczynając od biedy w Betlejem, a kończąc na obecności pod krzyżem Jezusa. Jej droga była pełna ciągłych aktów oddania się swemu powołaniu Matki Zbawiciela. Akty te wymagały od Niej wielkiej siły i ufego powierzenia się opatrności Boga. Dlatego Maryja jaśnieje jako przedstawiciel ubogich Jahwe, „jako wzór dla tych wszystkich, którzy całym sercem powierzą się Bożym obietnicom”⁴⁹ i czynią to z wielką ufnością. Ponadto Jej dobrowolna i pełna miłości współpraca z Duchem Świętym uczyniła z Niej wzór wszelkich relacji z Duchem Świętym. W odpowiedzi wiary, danej przez Maryję, zawiera się doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego. Jeśli Maryja współpracowała z Duchem Świętym, aby dokonało się poczęcie Wcielonego Syna Bożego, to również cały Kościół musi Mu posłuszenie się poddać, aby być matką. Dotyczy to Kościoła jako całości, jak i każdego poszczególnego chrześcijanina.

Maryja i Bóg Ojciec

Trzeci rok przygotowania do Wielkiego Jubileuszu był poświęcony Bogu Ojcu. „Ojciec powierzył Maryi jedyną w swoim rodzaju misję w dziejach zbawienia: misję Matki oczekiwanego Zbawiciela. Dziewica odpowiedziała na Boże powołanie całkowitą uległością: *Oto ja służebnica Pańska* (Łk 1, 38)”⁵⁰. Wybranie Maryi przez Ojca wynika z całkowicie darmowej ojcowskiej miłości, która czyni Ją „pełną łaski” (por. Łk 1,28). Ojciec obdarzył Ją pełnią swego miłosierdzia ze względu na Jej Boże Macierzyństwo. Sama wyśpiewuje w kantyku Magnificat, że wielkie rzeczy uczynił Jej Wszechmocny, którego imię jest święte (por. Łk 1,49).

⁴⁶ Zob. *Pełna jest ziemia...*, s. 96–97.

⁴⁷ Zob. RMat 26; *Pełna jest ziemia...*, s. 101–102.

⁴⁸ TMA 48.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ TMA 54.

Stosunek Dziewicy z Nazaretu do Boga Ojca można określić dwoma terminami, leżącymi u podstaw Jej świętości: „córka” i „oblubienica”. Jako „córka” jest pełna łaski, pierwszą wśród odkupionych, pierwszą przybraną córką Ojca. Nazwanie Jej przez anioła „pełną łaski” wskazuje na szczególne uświęcenie przez Boga. Jako nowa „córa Syjońska” (So 3,14; Jl 2,21; Za 9,9) staje się Maryja przedstawicielką całego narodu wybranego, nowego Izraela, przyjmując mesjańską obietnicę. Jej odpowiedź jest aktem wiary i całkowitego przyjęcia woli Ojca. Swoim *fiat* Maryja wypełnia akt wiary nie tylko osobistej, lecz także społecznej – w imieniu nowego Izraela, którym jest Kościół Chrystusa. Dlatego to dzięki Niej Bóg powraca, aby zamieszkać wśród swojego ludu⁵¹. Jako oblubienica Maryja jest złączona z Ojcem w tajemnicy Wcielenia Syna. Matka Pana współpracowała z Ojcem i dziełem Zbawiciela przez postuszeństwo, wiarę, nadzieję i miłość⁵². Doświadczenie ojcostwa Boga w Maryi przypomina każdemu człowiekowi, że i on jest dzieckiem Boga, a w konsekwencji – bratem lub siostrą wszystkich ludzi⁵³. Taką wolę wyraził Bóg już w akcie stworzenia, a potwierdził ją i uwznioślił w akcie Odkupienia.

Na tym tle Najświętsza Maryja Panna ukazuje się jako znak miłosierdzia Ojca dla wszystkich ludzi. Wyśpiewując Magnificat, staje się prorokinią miłosierdzia Ojca. Nikt bardziej niż Ona nie poznał miłosierdzia, które osiągnęło swój szczyt na Kalwarii. Dziewica, która stała się Matką Chrystusa i Matką Kościoła, ogarnia odtąd swym macierzyńskim miłosierdziem wszystkich ludzi. W ten sposób Boże miłosierdzie rozciąga się z pokolenia na pokolenie, przyjmując w Maryi konkretny kształt. Opierając się na tej prawdzie, Kościół z ufnością wzywa miłosierdzia Maryi⁵⁴.

Ta „wybrana córka Ojca, jawi się oczom wierzących jako doskonały przykład miłości Boga i bliźniego”⁵⁵. Jej macierzyńska misja, podjęta w Nazarecie i przeżyta w pełni w Jerozolimie u stóp krzyża, staje się przynagleniem skierowanym do wszystkich dzieci Bożych, aby wróciły do domu Ojca, wsłuchane w Jej matczyzny głos: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5). Powołanie bowiem do świętości niesie w sobie stałą konieczność wzrastania ku doskonałej miłości, która wyraża się w pełnieniu woli

⁵¹ Zob. *Jezus Chrystus...*, s. 196–197.

⁵² Zob. KK 55–56. 61 i 63.

⁵³ Zob. *Jezus Chrystus...*, s. 198–199.

⁵⁴ Zob. *Bóg, Ojciec miłosierdzia*, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 88–89.

⁵⁵ TMA 54.

Bożej. Miłość nadaje sens i wyznacza cel życiu chrześcijanina. Potwierdza to Maryja, która w miłości i z miłości poświęciła swe życie Synowi, i w której Kościół widzi doskonały sposób jej urzeczywistnienia.

Należy podkreślić, że Jan Paweł II w przygotowaniu do Jubileuszu Roku 2000 przyznaje Maryi stosunkowo wiele miejsca. Jest Ona bowiem obecna poprzez całą fazę przygotowawczą. Jej wiara, nadzieja i miłość są dla chrześcijan wzorem godnym naśladowania. Dlatego też Ojciec święty zadanie pogłębionej refleksji nad tajemnicą Wcielenia (wraz z odnoszącymi się do niej prawdami) powierza macierzyńskiemu wstawiennictwu Matki Odkupiciela. „Ona, Matka pięknej miłości, będzie dla chrześcijan podążających ku wielkiemu Jubileuszowi trzeciego tysiąclecia Gwiazdą nieomylnie kierującą nasze kroki ku Chrystusowi. Niechaj pokorna Dziewica z Nazaretu, która przed dwoma tysiącami lat dała światu Słowo Wcielone, prowadzi ludzkość nowego milenium ku Temu, który jest światłością prawdziwą, oświecającą każdego człowieka (por. J 1,9)”⁵⁶.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. CZESŁAW S. BARTNIK

ZUSAMMENFASSUNG

Von den ersten Tagen seines Pontifikats an hat Johannes Paul II. die Idee des Großen Jubiläums des Jahres 2000 aufgegriffen. Er kündigt dieses Jahr schon in der ersten Enzyklika „Redemptor hominis” an, aber ausführlich schreibt er darüber im apostolischen Schreiben „Tertio milenio adveniente” und in der Bulle „Incarnationis mysterium”. Das Große Jubiläum hat vor allem eine christologische Dimension, da es das Gedächtnis der Geburt Jesu Christi enthält. Es ist aber auch eine große Verehrung der Heiligsten Dreifaltigkeit, von der alles geworden und zu der alles gerichtet ist. Einen besonderen Platz beim Begehen des Jubiläums des Jahres 2000 weist der Heilige Vater Maria, der Mutter des fleischgewordenen Gottessohns, zu. Die Kirche dringt tiefer in das Geheimnis der Fleischwerdung, wenn sie Maria anschaut. Deswegen betrachtet der Papst das Verhältnis der Jungfrau zu Christus. Er betont ihren Glauben als eine Vertreterin des neuen Israels, der Kirche, sowie ihre Hingabe an das Werk des Sohnes. Maria hat das fleischgewordene Wort durch den Heiligen Geist empfangen. Dieser Geist führte sie auch ihr ganzes Leben lang und machte aus ihr seinen Tempel. Sowohl die Geburt

⁵⁶ TMA 59.

Christi als auch die Geburt der Kirche sind das Werk des Heiligen Geistes. In beiden Fällen aber bleibt Maria Mutter, indem sie den Augenblick der Inkarnation und den Augenblick der Geburt der Kirche vereinigt. Johannes Paul II bezeichnet die Mutter des Herrn als eine Frau der Hoffnung, da sie wie Abraham imstande war, den Willen Gottes anzunehmen und Vertrauen gegen alle Hoffnung zu schenken. Schließlich betrachtet der Heilige Vater die Beziehung zwischen Maria und Gott dem Vater, indem er die Begriffe „Tochter“ und „Braut“ analysiert und indem er betont, dass sie ein vollkommenes Beispiel der Gottes- und Menschenliebe ist.

Ks. JAN GUZOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

WOLNOŚĆ RELIGIJNA PODSTAWĄ WOLNOŚCI KULTURY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: wolność kultury, wolność sumienia, kultura, prawda, wolność religii.
Schlüsselworte: Freiheit der Kultur, Gewissensfreiheit, Kultur, Wahrheit, Religiosfreiheit.

W celu właściwego zrozumienia związku, jaki istnieje między wolnością religijną a wolnością kultury konieczne jest wprowadzenie. Źródłem całego rozwoju myśli aktualnego Magisterium Kościoła jest Sobór Watykański II, więc od niego należy rozpocząć analizę tematu. Oczywiście jest, że już przed Soborem problem wolności religijnej był problemem palącym, ponieważ w chrześcijaństwie, z powodu licznych zmian kulturowych, które miały miejsce w pierwszej połowie XX w., pojawiła się konieczność przystosowania zachowań do świata rzeczywistego¹.

W Kościele katolickim pojęcia „wolność sumienia” i „wolność religii” nie były akceptowane. Nie było zakazane to, co one znaczyły, ale też nie dopuszczano teorii wypracowanych dla usprawiedliwienia tych pojęć: wolność religii i wolność sumienia. Niektórzy bowiem myśleli, że realizm doktrynalny był warunkiem tolerancji i powiedziałbym, że największą zasługą dokumentów soborowych było uwolnienie nas od tych związków.

O wolności Sobór mówi w kilku miejscach, ale istnieją dwa teksty, które wydają się być fundamentalne. Pierwszy to rozdział Konstytucji

¹ Por. G. Cottier, *Libertà religiosa e liberta di cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Supplemento al n 7 de „La traccia” 1986, s. 11-19.

duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17, gdzie mówi się o wolności jako o uprzywilejowanym znaku obrazu Boga w człowieku i drugi to Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, która zajmuje się problemem wolności w sposób całościowy.

Soborowe pojęcie wolności religijnej

W tej deklaracji główny nacisk kładzie się na potrzebę, której człowiek współczesny doświadcza: silne, gorące pragnienie wolności; domaga się także prawa praktykowania, w sposób wolny, swojej religii w środowisku społecznym². Z drugiej strony, Bóg dał poznać drogę, drogę zbawienia, jedyną prawdziwą religię, która istnieje w Kościele katolickim. Otrzymał również od swego Pana prawo oznajmiania wszystkim narodom tej prawdy. Wszyscy ludzie są zobowiązani w sumieniu do szukania prawdy o Bogu, o Kościele, aby go objąć i być mu wiernym³. Można więc zauważyć, z jednej strony ciągłość stwierdzeń Magisterium z przeszłością, a z drugiej strony obecność zasady bardzo ważnej: prawda narzuca się tylko siłą samej prawdy, tj. środkiem do zdobywania dusz dla prawdy jest sama prawda; nie można używać siły fizycznej czy psychologicznej. W ten sposób wolność religijna oznacza wolność od wszelkiego przymusu w społeczeństwie, co się tyczy nienaruszalnych praw osoby ludzkiej, a to powinno być przeniesione na porządek prawny. Chodzi o prawo przedmiotowe, które oparte jest na godności osoby i znajduje się również u tych, którzy źle używają tego prawa. Człowiek nie może zaspokoić swojego pragnienia i obowiązku szukania prawdy, jeśli nie jest prawnie strzeżony od przymusu.

Pojęcie to stwierdza więc obowiązek i prawo szukania prawdy na płaszczyźnie religijnej, ale odrzucając jasno wszystkie usprawiedliwienia relatywistyczne stwierdza, że to poszukiwanie powinno zachodzić w sposób współbrzmiały z godnością osoby ludzkiej, tj. powinno być poszukiwaniem wolnym. Również nauczanie powinno być wolne od nacisków i powinno być prowadzone środkami dialogu. Przyłgnięcie do prawdy zakłada zgodę osobową, której źródłem jest prawo boskie przyjęte w sumieniu. Konsekwentnie nikt nie może być zmuszony do działania niezgodnego z sumieniem, ponieważ natura religii polega przede wszystkim na aktach

² DWR 15.

³ DWR 1, 14.

wewnętrznych, dobrowolnych i wolnych, poprzez które człowiek kieruje się ku Bogu, ukierunkowuje się bezpośrednio na Boga. W dokumencie tym dodane jest, że żadna władza czysto ludzka nie może nałożyć bądź zakazać takiego dobrowolnego ukierunkowania osoby na Boga⁴.

Człowiek ma naturę społeczną i właśnie z tej natury wywodzi się wyrażanie zewnętrzne, wymiana, wyznawanie w formie wspólnotowej swoich przekonań wewnętrznych. Ta myśl stanowi istotę całego dokumentu.

Akty, którymi osoba kieruje się na Boga przekraczają porządek ziemski i czasowy rzeczy; istnieje więc transcendentja osoby względem władzy cywilnej, która ma jako przedmiot dobro wspólne – czasowe i powinna uznać wszystkie wartości transcendentne osoby, bez wchodzenia w problemy sumienia. Wolność przyznana jest więc jednostkom i również grupom religijnym; tzn. mają one prawo do kultu publicznego oddawanego najwyższemu bóstwu. Jest to zgodne tak z naturą człowieka, jak i z naturą religii.

Prawo do wolności religijnej nie należy tylko do jednostki, ale będąc objawieniem natury religii i kultu, uwzględnia również wspólnoty religijne, które mają prawo posiadania własnych instytucji publicznego nauczania, stowarzyszeń wychowawczych, charytatywnych i społecznych; a także prawo propagowania własnej nauki.

Władza cywilna ma więc obowiązek wspierania i popierania tych istotnych praw osoby i wspólnot religijnych, ponieważ uwzględniają obywateli, grupy, Kościół czy Kościoły – wszystkim obywatelom i wszystkim wspólnotom należy przyznać prawo do wolności.

Samo prawo powinno dawać możliwość wypełnienia tegoż prawa, a osoba powinna być wychowana do dobrego używania wolności religijnej. To stanowi treść pierwszej części tego dokumentu; druga podejmuje argument wolności religijnej w świetle Pisma Świętego.

Należy zwrócić szczególną uwagę na Ewangelię, w której Chrystus ukazuje się przez szacunek do sumień ludzkich; chodzi o sposób, w jaki Chrystus nauczał, a Apostołowie przekazywali tę naukę dalej. Odpowiedź człowieka, odpowiedź wiary i akt wiary dla czci Boga i czci osoby ludzkiej powinny być aktem dobrowolnym: takie było ciągle nauczanie Kościoła od samego początku. Każdy przymus jest więc przeciwny samej naturze wiary. Sobór stwierdza wprost, że wolność religijna jest przychylna wierze.

⁴ DWR 3.

Kościół pragnie śledzić przykład Chrystusa i Apostołów i przypomina niektóre słowa Pisma Świętego: „oddajcie Cesarzowi to, co jest Cesarza, a Bogu to, co jest Boga”; „trzeba najpierw słuchać Boga a później ludzi” – jest to droga, którą szli wszyscy męczennicy w historii Kościoła⁵.

Dokument kończy się takimi stwierdzeniami: Kościół powinien posiadać prawo do wolności religijnej, tj. wolność religijna jest dla osób i dla Kościoła, który otrzymał od Boga mandat głoszenia Ewangelii; wszyscy ludzie wolni mają prawo praktykować swoją religię, na podstawie tego prawa również Kościół, jako stowarzyszenie ludzi wolnych, ma prawo do wolności religijnej, tj. do niezależności, (która nie jest przywilejem) oznajmiania uwalniających prawd Chrystusa i zasad porządku moralnego⁶.

Treść *Dignitatis humanae* odbiła się szerokim echem w świecie. Również bardzo często wracał do tego dokumentu i wyjaśniał go Jan Paweł II w swoim nauczaniu.

Prawo do wolności religijnej u Jana Pawła II

Na pierwszym miejscu można zauważyć, że Papież często ze smutkiem protestuje przeciwko licznym gwałtom zadawanym wolności religijnej. Przykładem może być tu przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, w którym wzywa również Kościół do obowiązkowego proszenia za braci w wierze, licznym i często zapominanych, którzy nie cieszą się z tego fundamentalnego prawa człowieka. Prawo to od początku nauczania jest wskazane przedmiotowo jako najważniejsze ze wszystkich, ponieważ jest fundamentem innych⁷.

Należy więc pogłębić podstawy i fundamenty antropologiczne tego prawa, ponieważ stanowi ono gwarancję człowieka bycia wolnym, wewnętrznej godności osoby i również właściwego współżycia ludzkiego. Papież zauważa, że wolność religii jest prawem, które dotyczy bezpośrednio tego, co jest istotne w osobie ludzkiej, jest tym, co w pełni objawia godność mężczyzny i kobiety, relację z Bogiem Stworzycielem i końcowe przeznaczenie każdej istoty ludzkiej. Jest przez to prawem fundamentalnym⁸.

⁵ DWR 9–11.

⁶ DWR 15.

⁷ Zob. np. pierwsze spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym: Jan Paweł II, *Pokój i postęp dla całego świata, 12 stycznia 1979 r.*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. II,1, Poznań 1990, s. 21–22. Także RH,

⁸ RH, 17.

Papież zauważa również, że istnieje wewnętrzny związek między wolnością a prawdą; konieczną więc refleksją o właściwym używaniu wolności jest krytyka fałszywych pojęć wolności. Kiedy Kościół broni wolności religijnej, wybiera to, co jest głębokie i nienaruszalne w człowieku – jego sumienie, jego relację z Bogiem. Wie, że władza, która usiłuje wykorzenić wiarę w Boga, nie może chronić szacunku do człowieka i braterstwa między ludźmi⁹. Stąd też i inne znaczące wypowiedzi Papieża. O wolności religijnej Jan Paweł II mówi tak: „Właśnie dlatego, że Kościół katolicki wierzy, że nie może istnieć wolność, że nie jest możliwa braterska miłość bez odniesienia do Boga, który stworzył człowieka na swój obraz, Kościół nigdy nie przestaje bronić jako fundamentalnego prawa każdej osoby do wolności religijnej i wolności sumienia. [...] samo nawet zjawisko niewiary, areligijności, ateizmu, jako zjawisko ludzkie, rozumie się tylko w relacji do zjawiska religii i wiary. Trudno więc z «czysto ludzkiego» nawet punktu widzenia przyjąć takie stanowisko, wedle którego ateizm ma prawo obywatelstwa w życiu publicznym i społecznym, a ludzie wierzący niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani, czy też traktowani jako obywatele «gorszej kategorii», a nawet – co już także ma miejsce – odmawia się im w ogóle prawa obywatelstwa”¹⁰. Z tego powodu – dopowiada dalej Papież – Kościół wierzy bez wahania i bez wątpienia, że ideologia ateistyczna nie może być główną siłą rozwoju dobrobytu osób lub promocji sprawiedliwości społecznej, kiedy pozbawia człowieka wolności danej przez Boga, jego duchowej inspiracji i jego mocy kochania odpowiednio swojego bliźniego¹¹.

Są to stwierdzenia niesłychanie mocne. Państwo ma obowiązek promowania praw do prawdziwej wolności; wolność religijna jest dla nas prawem, ale również obowiązkiem, który zakłada np. obowiązek szanowania wolności innych w społeczności, ponieważ człowiek jest z natury istotą społeczną, a to wymaga szacunku wszystkich ludów i narodów.

I tu Papież podejmuje w swym nauczaniu nowy problem, który dotyczy prawdziwego pojęcia „wolności”. Powinniśmy więc bronić prawdziwej wolności i zrozumieć, co oznacza wolność, tak wyczuwana przez Ojca Świętego. Wolność nie jest tylko prawem, które przyjmuje się względem innych. Aby służyć prawdziwie pokojowi, każda wolna istota ludzka i każda wolna wspólnota powinna szanować wolność i prawa innych osób

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

bądź wspólnot. W tym szacunku znajduje ona swoje granice, ale również swoją logikę i godność, ponieważ człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. W rzeczywistości bowiem pewne formy wolności nie zasługują na to imię, i należy czuwać, aby bronić wolności przed zafałszowaniami różnego typu.

W przemówieniu na Jasnej Górze (1983), Papież zauważa, że w krajach, które miały łaskę poznania Ewangelii, istnieje właściwy ewangeliczny fundament wolności: „Otrzymując w mocy Ducha Świętego godność synów Bożych, w mocy tegoż Ducha mówimy do Boga: «Ojcze». Jako synowie Boga nie możemy być niewolnikami. Nasze synostwo Boże niesie w sobie dziedzictwo wolności.

Chrystus obecny wraz ze swą Matką w polskiej Kanie stawia przed nami z pokolenia na pokolenie wielką sprawę wolności. Wolność jest dana człowiekowi od Boga jako miara jego godności. Jednakże jest mu ona równocześnie zadana. [...] Wolności bowiem może człowiek używać dobrze lub źle. Może przez nią budować lub niszczyć¹².

Jest to najbardziej trafne ujęcie wolności człowieka jako syna Bożego. Nakłada to na Kościół obowiązek przedstawiania w sposób właściwy orędzia ewangelicznego. I Papież, komentując dekret o wolności religijnej, dostrzega w nim wielką intuicję Pawła VI o ważności dialogu. Dlaczego Kościół pragnie dialogu? Ponieważ Kościół zrozumiał, że dialog w sensie określonym w encyklice *Ecclesiam suam* jest uprzywilejowaną drogą do przedstawiania Ewangelii. Prawda broni się sama: istnieje przepiękny i wielki optymizm w sile prawdy w myśli współczesnego nauczania, pochwyczący od Soboru Watykańskiego II.

Prawda ma własną siłę, prawda sama w sobie jest mocna. Papież zauważa również, że wolność religijna, wyznawana przez Kościół, wymaga wzajemności, tzn. że obojętność w stosunku do prawdy nie jest warunkiem wolności religijnej, ale przeciwnie – jest ona prawem sumienia do zbliżania się do prawdy. Kiedy Papież mówi o wzajemności, wydaje się, że czyni odniesienie do niektórych krajów muzułmańskich, gdzie chrześcijanie żyją i są prześladowani, w odróżnieniu od muzułmanów, którzy mieszkają w krajach europejskich i mogą w sposób wolny wyznawać swoją religię. Ponieważ jest rzeczą konieczną posiadanie dokumentów legislacyjnych i kontraktów, które zagwarantują tę wolność religijną na całym świecie, Pa-

¹² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej jubileuszowej Mszy Świętej na Jasnej Górze*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. VI,1, Poznań 1998, s. 758.

pież korzysta przy każdej okazji i mówi o tym w wygłaszanych przemówieniach do Organizacji Narodów Zjednoczonych i do innych instytucji międzynarodowych. Być może, kiedy ten dokument był ogłaszany przez Sobór myślało się o problemach państw chrześcijańskich, ale teraz widać opatrność Bożą, ponieważ stał się on warunkiem drogi Kościoła w całym świecie.

Wolność kultury wyrazem wolności religijnej

To, co ukazuje się nowością w stosunku do dokumentu soborowego to więzy, jakie Jan Paweł II ustanawia między wolnością a kulturą. Dokumenty Soboru Watykańskiego II mówią o dobrym używaniu wolności, prawie osoby, ale również zadaniu. O ile zostaliśmy wezwani do życia wolnością, to istnieje też powołanie do wolności.

Wielkie przemówienie, jakie Papież w czerwcu 1980 r. wygłosił w siedzibie UNESCO w Paryżu, jest tekstem, do którego często Ojciec Święty powraca, ponieważ w nim zawarta jest definicja kultury i jej więzów z wolnością, co wyjaśnia wiele spraw.

Papież mówi: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać”. A więc kultura dotyka istoty człowieka, i kultura jest drogą, którą człowiek idzie odpowiadając na swoje człowieczeństwo, albo próbuje – jak mówi Papież – „stać się bardziej człowiekiem, dąży do doskonałości”¹³. A kiedy mówi się o pełni człowieczeństwa lub o doskonałości człowieka, odnosi się do więzów istniejących między wiarą a kulturą.

Innym tematem, do którego Papież często powraca, jest myśl sformułowana przez Pawła VI w *Evangelii nuntiandi*: dramat współczesnej epoki, tj. rozdział między wiarą a kulturą¹⁴. To stawia również katolików przed zadaniem bardzo poważnym. Celem kultury jest doskonalenie człowieka w sensie najbardziej głębokim; kultura jest otwarciem się na to, co istotne, tj. powinna umożliwić wzrastanie człowieka w prawdzie. W tym sen-

¹³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980 r.*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. III,1, Poznań–Warszawa 1985, s. 728–729.

¹⁴ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, p. 20.

się droga kultury jest drogą człowieka (są to słowa zaczerpnięte z konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, często cytowane przez Jana Pawła II), „człowieka, który jest na ziemi, jedynym stworzeniem, które Bóg chciał dla samego siebie”.

Tu rozumie się istotną więź kultury z wiarą: wiara jest źródłem kultury, a kultura jest rozlaniem się wiary. Istnieje znana formuła użyta przez Jana Pawła II: „Wiara, która staje się kulturą”. Jest to zadanie człowieka: wiara pomaga człowiekowi w osiągnięciu doskonałości, prawdziwej inteligencji, w ukształtowaniu sumienia i szacunku do innych. Człowiek jako taki żyje i niesie w sobie radykalną potrzebę Boga, wymiaru transcendencji. Ten wymiar transcendencji, który jest częścią kultury, znajduje swoje wypełnienie, kiedy dojdzie do spotkania z żyjącym Bogiem w akcie wiary.

W tym sensie wiara wyjaśnia nasze sądy, pomaga zrozumieć sąd Boga nad historią, uzupełnia rozumność i pozwala, poprzez lekturę znaków czasu, zrozumieć dobrze naszą epokę.

Wszystko to ma bezpośredni oddźwięk kulturowy, prowadzi do prawdziwej wolności, która jest otwarta na orędzie zbawienia i wychowuje człowieka do sensu braterstwa, ponieważ kultura jest przede wszystkim kulturą osoby, nie indywidualum. Papież bardzo mocno zwraca uwagę na wymiar społeczny jako na istotny wymiar osoby, odwołując się również do doświadczenia Polski, na szacunek i na konieczną promocję kultury, narodu i ludów.

W przemówieniach Papieża często podnoszony jest również inny, bardzo ważny problem: inkulturacja. Co ona oznacza? Papież zauważa przede wszystkim, że Kościół głosi Chrystusa, że celem Kościoła jest ewangelizacja, ale Chrystus, Syn Boży, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek jest doskonałym modelem człowieka, a Chrystus jako model dla człowieka jest przedmiotem i nosicielem kultury. Także integralna wizja człowieka, który jest w centrum kultury znajduje swoje źródło w świadomości Chrystusa, w życiu z Chrystusem.

I w tym sensie, zauważa Papież z wielką odwagą, ruch wszystkich kultur kieruje się ku Chrystusowi, o ile prawdziwa kultura dąży do doskonałości człowieka, jest drogą, która kieruje się na spotkanie z Chrystusem. Istnieją również kultury, które Kościół pragnie szanować i wtedy inkulturacja w tym sensie oznacza przenikanie Ewangelii w kulturę. Problem inkulturacji jest problemem pluralizmu kultur.

W pierwszych wiekach historii Kościoła istniała inkulturacja chrześcijańska Europy. Problem ten pojawia się dziś na nowo w wielu rejonach

świata. Kultura dotyka głębiej własnej tożsamości, kiedy spotyka Ewangelię, ale to dotknięcie jest krytyczne, w takim sensie, że jest zaproszona do oczyszczenia z tego wszystkiego, co nie stanowi prawdziwych wartości.

Powracamy do tematu dialogu, ponieważ każda kultura powinna być otwarta na inne kultury: powinna istnieć wymiana wartości. Tylko w taki sposób nie jest ona wyizolowana, ale uczestniczy w kulturze uniwersalnej.

Spotkanie Ewangelii z kulturą jest bogactwem dla Kościoła, jak również dla kultury uniwersalnej. W świecie współczesnym istnieje pokusa nacjonalizmu kulturowego, bardzo niebezpieczna zresztą. Wyróżnikiem kultury, godnym szacunku, jest jej otwarcie się na dialog z kulturą skoncentrowaną na człowieku. Jako komentarz można odwołać się do św. Tomasa z Akwinu, który powiedział, że rodzaj ludzki żyje dzięki sztuce i rozumowi, a człowiek żyje życiem prawdziwie ludzkim dzięki kulturze, to oznacza, że jedność kultury ma sens, jako istotny wymiar fundamentalnego istnienia i istoty człowieka. Człowiek jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, i również jego jedynym przedmiotem i jego celem.

To dzięki kulturze człowiek jako taki staje się bardziej człowiekiem, i zbliża się bardziej do istoty; na tej płaszczyźnie wyraźniej dostrzega się zasadnicze rozróżnienie między być a mieć.

Kultura sytuuje się ciągle w istotnej i koniecznej relacji z tym, kim jest człowiek oraz w układzie całkowicie relatywnym i drugorzędnym z jego mieć. Doświadczenie różnych epok, bez wykluczania obecnej, pokazuje, że myśli się o kulturze i że się o niej mówi przede wszystkim w relacji do natury człowieka, a tylko w sposób drugorzędny i bezpośredni w relacji do świata jego produktów. Nawet jeśli my w rzeczywistości oceniamy fenomen kultury począwszy od tego, co człowiek produkuje i wyciągamy w tym samym czasie wnioski o człowieku, to taki kontakt zawiera w sobie możliwość wchodzenia, w sensie przeciwnym, w zależności.

Człowiek i tylko człowiek jest autorem i twórcą kultury, człowiek i tylko człowiek wyraża się w niej i z niej czerpie swoją równowagę. Również Papież mówi o ryzyku ze strony kultury technologicznej, o zapomnianiu o wymiarze moralnym człowieka, istotnym czynniku kultury.

Papież we wspomnianych przemówieniach czyni odniesienie do problemów praktycznych, np. do wolności nauczania. W wielkim przemówieniu wygłoszonym na ten temat w Rio de Janeiro, Papież tłumaczy, że kultura nie tylko zakłada potrzebę wolności, ale jest też jej twórcą, i w tej perspektywie należy pogłębić cały problem szkoły i nauczania.

W roku 1986 Kongregacja Nauki Wiary wydała instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, aprobowaną przez Jana Pawła II. Instrukcja ta wprowadziła nas w nowy temat. Nie mówi się w niej już tylko o wolności, ale o wyzwoleniu, a jeśli się mówi o wyzwoleniu oznacza to, że człowiek nie jest wolny. Faktycznie, człowiek stworzony wolnym przez Boga nie cieszy się swoją wolnością, tzn. człowiek, jak mówią marksiści, jest „wyalienowany”, jest w niewoli. Dokument ten doskonale tłumaczy niewolę nie tylko społeczną, nie tylko polityczną, ale fundamentalną niewolę grzechu, i na nowo ukazuje sens wyzwolenia, chrześcijański sens wyzwolenia: owoc odkupienia Chrystusa¹⁵.

Chrystus Odkupiciel uwolnił nas od niewoli grzechu i uczynił nas wolnymi, przede wszystkim obdarowując nas doświadczeniem wolności chrześcijańskiej. Wolność chrześcijańska jest również zadaniem, tzn. chrześcijanin uczyniony wolnym przez Chrystusa powinien „używać” swojej wolności. Wolność w ten sposób przedstawia wymiar etyczny i przez to ostatni rozdział uwzględnia naukę społeczną Kościoła z wielkimi zadaniami w sferze społecznej, ekonomicznej, politycznej, w których współczesny człowiek jest obecny. Należy zauważyć, że wśród istotnych zadań dostrzega się dzieło kultury, tj. rozpowszechnianie, wychowanie do niej, jako podstawy – również na poziomie społecznym i politycznym – rozwoju wyzwolenia człowieka.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel bildet einen Versuch, das Problem des Verhältnisses zwischen der Religionsfreiheit und Freiheit der Kultur in der Lehre Johannes Paul II. Zuerst wird das Problem der Religionsfreiheit in Staat und Gesellschaft behandelt. Wichtig ist hier die Betonung der Rechte nicht nur der menschlichen Person, sondern auch der Rechte verschiedener Gemeinschaften. Es wurde auch der Begriff der „Kulturfreiheit“ analysiert, was im Kontext des Kulturpluralismus von besonderer Bedeutung ist.

¹⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, Watykan 1984.

Ks. STEFAN EWERTOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

NAUCZANIE JANA PAWŁA II WOBEC KRYZYSU KULTURY EUROPEJSKIEJ

Słowa kluczowe: nauczanie Jana Pawła II, kryzys kultury, nihilizm, nadzieja, pesymizm i optymizm w kulturze europejskiej.

Schlüsselworte: Lehre Johannes Paul II., Krise der Kultur, Nihilismus, Pessimismus und Optimismus in der europäischen Kultur.

Jaka jest „siła” lub jaka jest „żywość” kultury europejskiej, jakie budzi ona nadzieje, jakie tendencje w niej dominują? Optymizm czy pesymizm, kryzys, załamanie i regres? Czy też kultura europejska jest w fazie naturalnych przemian, które stanowią podstawę dalszego jej rozwoju? Samokrytyczna refleksja, zdolność do samokontroli postaw i celów zawsze była cechą charakterystyczną kultury europejskiej. Zdolność do kwestionowania własnych odkryć i osiągnięć w nauce i sztuce, właściwie w każdej dziedzinie życia, co dotyczy także religii, wyznaczała dynamikę nieustannego jej rozwoju. Stawiane pytania odnoszą się do problemu rozpoznania współczesnego „ducha czasów”.

W opublikowanym dialogu z abp. Józefem Życińskim, Gustaw Herling-Grudziński stwierdza, że okrzyk Jana Pawła II: *Nie lękajcie się!* jest niezwykle donośny i bardzo ważny na koniec XX w.¹ Dlaczego?

¹ G. Herling-Grudziński, *Dwie zmory na literę „i”*, *Więź* 2 (1999), s. 21–27. Por. „Wezwanie «Nie lękajcie się!», musimy odczytywać w bardzo szerokim wymiarze. W pewnym sensie było to wezwanie pod adresem wszystkich ludzi, wezwanie do przezwyciężenia lęku w globalnej sytuacji współczesnego świata, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, na Północy i na Południu.” – Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 160. Por. także G. Herling-Grudziński, abp J. Życiński, *Pięć dialogów*, Warszawa 1999, s. 120.

Zadaniem ludzi myślących, (nie intelektualistów i ideologów)², a zwłaszcza duchowych przywódców jest ciągła próba trafniejszego rozpoznania, nadawania „imion” rzeczom i sprawom oraz możliwie adekwatne opisanie świata, w którym wypadło im żyć. Postawa taka związana jest z wiarą w możliwość, jeśli nie wskazania nowych horyzontów rozwoju kultury, to przynajmniej uniknięcia tych błędów, które praktyka w sferze polityki czy kultury już w sposób ewidentny lub kompromitujący ujawniła. Wiek XX według Herlinga Grudzińskiego i nie tylko autora *Wielkich Pytań*, nazywanego też „Nadawcą Ważkich Przeszań”³, jest czasem lęków, rozpaczy, braku poczucia ostatecznego sensu, załamania się i kompromitacji wielkich idei, które w formie różnych totalitaryzmów przyniosły ludzkości ogrom nie spotykanego wcześniej zła, cierpienia i zniszczenia. W tym szeroko rozumianym kontekście kultury europejskiej, rodzi się pytanie: czy nauczanie Jana Pawła II trafnie odnosi się do kondycji współczesnej kultury? Czy możliwe jest dzięki niej przezwycięzenie załamania poczucia sensu kulturowych przemian, zwłaszcza przezwycięzenie nihilizmu czy poczucia braku alternatywy wobec pojawiającej się cywilizacji śmierci? Kryzys kultury może mieć różne znaczenie dla samego rozwoju czy dokonujących się przemian, a więc niekoniecznie musi prowadzić do upadku czy agonii⁴. Zanim odwołamy się do źródeł nadziei jakie widzi Jan Paweł II, celem ukazania kontrastu i jakże odmiennej postawy Papieża w stosunku do wybranych przedstawicieli myśli XX w., którzy kształtowali jej duchowe oblicze, pożyteczne jest odwołanie się do wybranych i bardzo wpływowych autorów, których twórczość nie budzi dostatecznej nadziei, lecz odwrotnie – wprost prowadzi do nihilizmu lub głosi jego nieuniknione panowanie. Proces ten najjaśniej widać w perspektywie historii filozofii, która wydaje się być wystarczającym tłem przy uwzględnieniu możliwości błędu co do zbyt wielkich uogólnień oraz ostatecznych ocen. Jakkolwiek wiele procesów ma wymiar ogólnoświatowy, świadomie zawężamy niniejsze rozważanie, pozostając na pozycji europocentrycznej.

W przekonaniu wielu autorów kultura europejska choruje na nihilizm. Jest to zachwianie umysłowo-duchowe, które nie dostrzega hierarchii

² R. Legutko, *Intelektualiści i komunizm*, Znak, 2 (1999), s. 4–22. Por. J. Szacki, *Jeszcze raz ci okropni intelektualiści*, ibidem, s. 23–29. Por. Z. Krasnodębski, *Złudzenia dawne i nowe*, Znak 7 (1999), s. 4–32. Ibidem, K. Wolicki, *Wampir socjalizmu*, s. 33–38. Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 278.

³ D. Klimanowska CSSE, *„Drugie Przyjście” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, *Więź* 1 (1999), s. 22.

⁴ J. Szacki, *Więcej i mniej niż trzy wieki*, w: Znak 488 (1996), s. 52–56.

wartości. Innym jego przejawem jest utrata poczucia sensu dziejów, a każde dobro zrelatywizowane jest do sytuacji⁵. Nie rozstrzygamy czy jest to choroba śmiertelna czy jeszcze uleczała. Skrajni nihiliści konsekwentnie odmawiają tej chorobie i samej śmierci jakiegokolwiek sensu. Optymiści, do których należy Jan Paweł II, dostrzegają realne niebezpieczeństwo, lecz widzą także skuteczne lekarstwo odwołując się do chrześcijańskiej koncepcji kultury.

Kryzys kultury europejskiej głoszone już od XVIII w.⁶ Zawsze istniały dwie sprzeczne tendencje. Jedna uznawała kryzys jako stan mobilizujący do poszukiwań nowych rozwiązań i nowych wyjść z sytuacji zagrożenia, natomiast druga skłaniała się do głoszenia nieustannych i nieuniknionych tendencji schyłku, upadku kultury. Spór pomiędzy katastrofistami i entuzjastami nowoczesności aktualny jest i pod koniec XX w. Możliwe są bardzo różne postawy i sposoby rozwiązania tego sporu. „Weizsäcker jako fizyk i analityk współczesności nie wyklucza apokaliptycznej zagłady ziemi, tak jak Weizsäcker chrześcijan żywi apokaliptyczną nadzieję duchowej przemiany ludzkości.”⁷

Wydaje się, że o kryzysie kultury europejskiej można mówić od momentu, gdy Jean Jacques Rousseau (1712–1778)⁸ zakwestionował dobrodziejstwo kultury oraz gdy zanegowano filozofię klasyczną, w tym metafizykę, jako dyscyplinę filozoficzną. Choroba mogła rozwijać się i przechodzić kolejne etapy, lecz wydaje się, że ostateczny przełom nastąpił pod wpływem poglądów Immanuela Kanta (1724–1804)⁹. Jest to istotne dla filozofii prawa, które sankcjonując ludzkie działanie, nie znajdowało żadnego innego uzasadnienia poza obszarem konwencji. Jest to o tyle ważne, gdyż ciągle pozostaje aktualne pytanie jak żyć w wymiarze społecznym, zwłaszcza gdy nastąpiło zerwanie myślenia z tzw. realizmem bytowym lub inaczej mówiąc z rzeczywistością, którą zastąpiły jedynie pojęcia, idee lub byty intencjonalne tworzone jako konstrukcja świadomości. Od czasu oświecenia w kulturze europejskiej, a zwłaszcza na etapie rozwoju nauko-przemysłowego, (przykład z jednej ważnej dziedziny kultury, ponieważ prawda i wolność są ze sobą ściśle powiązane, ale procesy te dotyczą rów-

⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1997, s. 154.

⁶ J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji – Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, Znak 488 (1996), s. 4–25.

⁷ E. Bieńkowska, *Błogosławiony stan kryzysu*, Znak 488 (1996), s. 38–39.

⁸ Por. J. Jedlicki, op. cit., 10–11.

⁹ Ibidem, s. 8.

niez sztuki, etyki, rozumienia humanizmu itp.) człowiek zdobył się na odwagę stanowienia wszelkiego prawa, nie odwołując się do przesłanek religijnych lub filozoficznych. Dlaczego należy przestrzegać prawa, czy ze względu na korzyść i siłę, która je wymusza czy subiektywne przekonanie, które może pokonać jedynie wola większości?

Wiek rozumu odkrył „naukowy” sens dziejów, ogłaszając odejście w przeszłość świadomości religijnej i metafizycznej. Pozytywizm jako światopogląd głoszony przez Augusta Comte’a (1798–1857), idei rozwoju i wyzwolenia, wyjątkowo lubiany był przez marksizm i wszelkie lewicowe ruchy, zwłaszcza ze względu na antyreligijne nastawienie i jako tzw. światopogląd naukowy wywarł na historię kultury europejskiej ogromny wpływ. Europa poczuła się „dojrzała” i na tyle „silna”, że zapragnęła zrealizować marzenie o doskonałych ustrojach społecznych. Pomocną miała być przede wszystkim nauka wyzwalająca z wszelkich ograniczeń, pozwalająca przewidywać ściśle określone skutki działania. Narodziny nowych idei potrzebują czasu i podatnego kulturowego gruntu. Już w okresie oświecenia głoszono postulat integralnego rozumienia świata, który wydawała się spełniać jedynie interpretacja naukowa. Jednak dopiero pozytywistyczne kryteria widzenia rzeczywistości były doskonałą okazją rozwoju materializmu i ateizmu jako pierwszych, lecz istotnych źródeł nihilizmu. Iluzję świata „ducha”, tzn. wszelkiej religii, która alienowała człowieka z odpowiedzialności za swój byt głosił Ludwik Feuerbach (1804–1872). Religia nie mieściła się w materialistycznej wizji rzeczywistości a tym samym nie mogła stanowić przedmiotu badań naukowych, w myśl postulatu, że liczą się tylko fakty. Można stwierdzić, że dość wcześnie dostrzeżono, iż takie podejście stanowi zaburzenie i zawężenie poznawczych możliwości i konsekwentnie prowadzi do upadku kultury europejskiej. Procesu tego jednak nie można było zatrzymać.

Na przełomie XIX i XX w. Edmund Husserl (1859–1938), będąc przekonany o kryzysie kultury europejskiej, rozpoczyna program stworzenia fenomenologii, czyli filozofii jako nauki ścisłej. Aby można było mówić o poznaniu prawdy, najpierw należy odkryć korzenie ludzkiego poznania. Jak dotąd cała wiedza, mogąca prowadzić do rozumienia sensu dziejów, obciążona jest nastawieniem uprzednim, konwencją, narzuconą poprzez kulturę. Husserl krytyce poddał idee filozofii oraz postulaty wiedzy pozytywistycznej¹⁰. Głównie chodziło mu o to, że nauki przyrodnicze

¹⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczeńska, Kraków 1987, s. 103. Por. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 107.

wyznaczają archetyp wszelkiego myślenia, a filozoficznego myślenia nie bierze się pod uwagę, co prowadzi do utraty wyjątkowej pozycji człowieka w świecie¹¹. Niestety, odnowa nie powiodła się bynajmniej tak, jak to zamierzał twórca fenomenologii jako filozofii, która mogłaby dać poznanie pewne, źródłowe, a przez to stanowić trwałe fundament budowy lub odnowy kultury.

Do krytyków i pesymistów europejskiej przyszłości należał również myśliciel tej miary co Fryderyk Nietzsche (1844–1900)¹², który uchodzi za „pierwszego europejskiego nihilistę”. Odmawiał on „woli i mocy” wszystkiemu, co dotychczas tworzyło siłę kultury europejskiej¹³. Podobnie Wilhelm Dilthey (1833–1911) zarzucał kulturze europejskiej śmiertelną chorobę, polegającą na upadku życia duchowego. Również Arnold Toynbee (1889–1975) twierdził, że „skarłowacenie Europy” jest przesądzone. Prorokiem bez nadziei dla Europy był Oswald Spengler (1880–1936), głoszący „zierzch zachodu”. Taki jest również tytuł dwutomowego dzieła, w którym starał się udowodnić, że dzieje świata nie toczą się według prostych idei postępu, lecz raczej według cyklicznie powtarzających się zdarzeń. Ponieważ kulturze europejskiej brakuje wewnętrznych żywotnych sił, musi więc umrzeć. Spengler dychotomicznie postrzegał działanie umysłowo-duchowe człowieka. Po stronie kultury znajduje się sztuka, metafizyka, patriotyzm, wybitna jednostka, a po stronie cywilizacji materializm, dyktatura rozumu, rządy pieniądza, kosmopolityzm, dominacja wielkomięskich mas¹⁴.

Poglądy o kryzysie kultury europejskiej podzielał też Martin Heidegger (1889–1987), uchodzący za czołowego przedstawiciela egzystencjalizmu a także hermeneutyki. Wielokrotnie interpretując poglądy Fryderyka Nietzschego podzielał też pogląd, że świat, który stracił blask boskości, zdany jest na „marny czas”. Są to jakże ciągle żywe problemy desakralizacji życia, w którym coś „się” dzieje, ale nie jest to wynik świadomych działań człowieka. Trzeba tu wskazać choćby na procesy, nad któ-

¹¹ S. Judycki, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, Warszawa 1994, s. 197–203.

¹² „Metafizyka to przestrzeń dziejowa, w obrębie której naszym udziałem [Geschick] staje się to, że świat nadzmysłowy, idee, Bóg, prawo moralne, autorytet rozumu, postęp, szczęście większości, kultura, cywilizacja tracą swą budującą siłę i stają się czymś nic nie znaczącym” – za: M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: *Drugi losu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1987, s. 180.

¹³ Por. J. Jedlicki, op. cit., s. 18.

¹⁴ O. Spengler, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, przeł. A. Kołakowski, J. Łoziński; wyboru dokonał i wstępem poprzedził A. Kołakowski, Warszawa 1990, s. 279.

rymi już nie panujemy. Pozostaje więc konieczność bezmyślnej egzystencji, która ucieka od prawdy o sobie znajdując „nicość”. Według Heideggera jest to nieuniknione przeznaczenie kultury europejskiej¹⁵. Kultura europejska nie ma już nic, co mogłaby zaproponować współczesnemu światu.

Przed pesymizmem bronił się wyrosły z ducha romantycznego i pozytywistycznego polski myśliciel Florian Znaniecki (1882–1958). Głosił on, że kultura zachodnia traci ideały, wartości, a nadchodzi czas rządów młotochu, tzw. ochlokracji. Niewątpliwym wpływem na te poglądy miały obserwowane wydarzenia związane z rewolucją bolszewicką oraz narodziny komunizmu w Związku Radzieckim, który w rewolucyjnym porywie niszczył zwłaszcza „arystokrację umysłową”¹⁶.

Do myślicieli polskich, przewidujących wydarzenia katastroficzne w kulturze europejskiej należał również Marian Zdziechowski (1861–1938), który głównie w oparciu o badania literackie wskazywał na pesymizm. Źródeł pesymizmu doszukiwał się w twórczości Artura Schopenhauera (1788–1860), który problem zła i marności życia z jego wymiarem cierpienia stawiał tak radykalnie jak nikt dotąd. Sam Schopenhauer zafascynowany był religiami Dalekiego Wschodu, przez co do kultury europejskiej wprowadził „ducha Azji”¹⁷. Należy jednak dodać, że dużo wcześniej nihilistyczne nastroje w Rosji w postaci „rozpaczy”, „napięcia chorej woli”, niemożliwości odnalezienia „sensu” znalazły odzwierciedlenie w twórczości Iwana Turgieniewa (1818–1883) i przede wszystkim Fiodora Dostojewskiego (1821–1881)¹⁸.

Rysem nihilistycznym odznacza się szeroki prąd kulturowy pod nazwą postmodernizmu lub ponowoczesności, który korzeniami sięga poglądów – samobójczych dla kultury – Nietzschego i Heideggera. Nihilizmu oraz procesów jego nieustannego wzmocnienia można doszukać się w dwudziestowiecznych kierunkach filozoficznych związanych z neopozytywizmem, neomarksizmem, strukturalizmem i w ateistycznym egzystencjalizmie¹⁹. Nawet ogromny dorobek chrześcijańskiej kultury europejskiej w postaci wniesienia w dzieje świata praw człowieka, które pod egidą Or-

¹⁵ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998, s. 10.

¹⁶ A. Kołakowski, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, Warszawa 1995, s. 455–457.

¹⁷ J. Skoczyński, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, Warszawa 1994, s. 445–453.

¹⁸ V. Possenti, op. cit., s. 11.

¹⁹ Ibidem, s. 15.

ganizacji Narodów Zjednoczonych powoli przyjmowane są w całym cywilizowanym świecie, jak i europejski dorobek naukowy, osiągnięcia sztuki, udział religii w tworzeniu społecznego porządku, czy choćby wartości sportu wraz z wskrzeszeniem idei światowych olimpiad, nie wystarczają do przezwyciężenia nihilizmu²⁰. Jest to rezultat procesu trwającego już od czasu oświecenia, który w kulturze europejskiej polega na zafalszowanym rozumieniu istoty człowieka. Personalizm traktuje się dość wybiórczo, w zależności od doraźnych potrzeb, natomiast idea osoby i kultury ujmowana jest redukcyjnie, przez co osobę ludzką sprowadza się jedynie do wymiarów funkcjonalnych, materialnych i biologiczno-witalistycznych²¹.

Postmetafizyczny nihilizm jako relatywizm w dziedzinie poznania prawdy, względności wszelkich wartości i historii bez sensu, wydaje się być najbardziej wpływowym poglądem, przejawem egzystencji, sposobem bycia we współczesnej kulturze europejskiej. Zdolność do kwestionowania własnych osiągnięć, stawiania coraz to ambitniejszych celów jest w kulturze Zachodu postrzegana jako siła wymuszająca rozwój²². Pewną sprzeczność widać w demokratyzacji życia na wszystkich poziomach i strukturach jako jedyne obowiązującego dogmatu, który sprzeciwia się wszelkiej hierarchizacji wartości. Zwłaszcza kwestionuje możliwości budowania struktur społecznych na podstawie poznania prawdy. Wydaje się, że jest to jedynie sensowna postawa w sytuacji rozdzielania od siebie dyskursu naukowego, przekonań moralnych i wartości estetycznych. Prawda musi ustąpić przed wolą ekonomicznego interesu, polityczną skutecznością lub wolą reprezentantów większości, w interesie której działają, by dostarczyć choćby złudnego poczucia bezpieczeństwa.

Współczesny postmodernistyczny nihilizm, ukazujący brak fundamentu i sensu, pozbawiający życie ludzkie celu, redukujący poznanie prawdy do obszaru logiki odnaleźć można w twórczości literackiej i filozoficznych pismach Alberta Camusa (1913–1960) i Emile M. Cioriana (1911–1999)²³. Do listy uznanych autorów w kulturze europejskiej można zaliczyć takie

²⁰ Przez dwadzieścia stuleci właśnie chrześcijaństwo konsekwentnie przyswajało i rozwijało w kulturze europejskiej idee personalizmu, bez czego świadomość praw człowieka byłaby niemożliwa. Widzimy też z jakim ogromnym trudem prawa człowieka przyjmują cywilizacje Azji, Afryki związane z islamem bądź buddyzmem.

²¹ S. Kowalczyk, op. cit., s. 154–155.

²² J. Żylińska, *Trzeci świat*, Znak 488 (1996), s. 107–108.

²³ *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 178.

²⁴ *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 179. Por. J. Hartman, *Jean-François Lyotard (1924–1998). W obronie jego kondycji ponowoczesnej*, w: *Principia*, t. XXI–XXII, Kraków 1998, s. 327–335.

nazwiska jak: Jean-François Lyotard (1924–1998)²⁴, Jacques Derrida (ur. 1930)²⁵, Richard Roty (ur. 1931)²⁶ oraz Gilles Deleuze (1925–1995). Według nich ludzka egzystencja, jak i cała rzeczywistość jest absurdalna, znieść ją może jedynie postawa heroicznej walki ze złem lub wyzwolenczy akt samobójstwa. Wszyscy autorzy zgodni są w twierdzeniu, że niemożliwym jest poznanie sensu bytu, co najwyżej możliwe jest niekończące się poszukiwanie, interpretacja bez możliwości pewności i ostatecznych rozstrzygnięć. Niemożliwa jest prawdziwa narracja egzystencji człowieka pod koniec XX w.

Walter Kasper (ur. 1933) wskazuje na estetyczną, w sensie zmysłowym, jako bardziej źródłową postawę niektórych przedstawicieli postmodernistów, szukających jakiegokolwiek oparcia w procesie poznania. W rezultacie takiego podejścia następuje rozdział postrzeżenia zmysłowego od sądów logicznych, co wyraża się w niespójności części do całości czy nawet poszczególnych spostrzeżeń, które mogą być ze sobą sprzeczne. Wbrew wcześniejszym poglądom modernistów, religijność jest możliwa, chociaż jest antyracjonalistyczną interpretacją świata w ramach bliżej nie określonego odczucia „wyższej mocy”²⁷. Właśnie religia staje się jedynym partnerem dialogu i sporu o prawdę oraz o sens historii z wszelkimi nurtami postmodernistycznej kultury. Kasper podkreśla rolę Nietzschego, jako autora ciągle aktualnego, do którego nawiązują – choć w różnym stopniu – postmoderniści „odrzucając jednorazowość i niepowtarzalność historii i każdego poszczególnego życia ludzkiego”²⁸.

Na obecną kondycję kultury europejskiej najbardziej wpłynęły nurty materialistyczne, a pod wpływem nauk przyrodniczych nurty naturalistyczne rozwijające się od XVIII w., które dały podstawę do zakwestionowania wyjątkowego statusu i roli człowieka w świecie. Przede wszystkim kryzys europejskiej kultury wynika z ewidentnego kryzysu idei człowieka²⁹. Przykładem jest choćby niezwykle wpływowy na kulturę Karol Marks (1818–1883),

²⁵ *Pismo filozofii*, pod red. B. Banasiaka, Kraków 1992, s. 253. Por. B. Skarga, *Tożsamość i humanizm*, Znak 488 (1996), s. 31–24.

²⁶ *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa 1994, s. 362.

²⁷ W. Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, tłum. T. Grodecki, Przegląd Powszechny 1 (1999), s. 50–51, jak tegoż autora, Przegląd Powszechny 12 (1998). Por. *Religia*. Seminarium na Capri prowadzone przez J. Derridę i G. Vattimo, w którym udział wzięli M. Ferraris, H. G. Gadamer, A. Gargani, E. Trias i V. Vitiello, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszczuk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 154.

²⁸ *Ibidem*, s. 55.

²⁹ S. Kowalczyk, *op. cit.*, s. 154–159.

dla którego człowiek nie jest osobą, lecz „całokształtem stosunków społecznych”³⁰. Europejska kultura charakteryzująca się u swych korzeni tendencjami do współpracy i uznania praw każdej osoby, pod koniec XX w. doszła do idei indywidualizmu i liberalizmu jako naczelnych wartości. Drugim jej przejawem, obok kryzysu idei człowieka, jest kryzys idei Boga. Źródła tego stanu rzeczy są złożone i wielorakie. W filozofii europejskiej, w ślad za różnymi koncepcjami filozoficznymi, można ukazać jak idea, „obraz” Boga zmienia się, poczynawszy od idei Boga u R. Kartezjusza (1596–1650), przechodząc poprzez panteistyczną koncepcję B. Spinozy (1632–1677), deistyczne pojęcie Boga w filozofii angielskich empiryków, sensualistów i materialistów. Równie daleka od chrześcijańskiego „obrazu” Boga jest propozycja G.W. F. Hegla (1770–1831) w postaci „samopoznającego się ducha” czy „strażnika, egzekutora” wypełniania prawa moralnego u I. Kanta (1724–1804)³¹.

Powyższe postrzeżenie Boga ma niewątpliwy udział w narodzinach europejskiego nihilizmu i prowadzi do: „wglądu w nicość, sprzeczność, bezsensowność, bezwartościowość rzeczywistości”³². W jakim stopniu, jak głęboko nihilizm przenika kulturę europejską? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Przykładów nihilistycznej myśli i postaw można przytoczyć oczywiście więcej. Niech zatem wymownym i ostatnim przykładem będzie twórczość literacka Samuela Becketta, który w utworze scenicznym *Czekając na Godota* (Paryż 1953) ukazuje ludzką egzystencję pozbawioną jakiegokolwiek sensu. Ludzie w swym życiu przychodzą znikąd i wędrują donikąd. Z absurdu życia nie wyrwie ich nawet nadzieja, skłaniająca do czekania na człowieka lub abstrakcję, którą uosabia „Godot”.

Jak ocalić kulturę europejską, która w przekonaniu wielu autorów skazana jest na upadek? Czy kultura europejska ma jeszcze wartości, które mogłyby być ocaleniem dla niej samej po doświadczeniach, zwłaszcza XX w., w postaci politycznego faszyzmu lub komunizmu jako najbardziej znaczących kulturowych przejawów zniszczenia wszystkich dziedzin życia, z wyjątkiem rozwoju technicznych środków zniewolenia. Chociaż imponujące są osiągnięcia nauki, to jednak status poznawczy ze względu na zakwestionowanie autonomii podmiotu poznającego, jak też jej związki z prze-

³⁰ K. Marks, *Pisma wybrane, człowiek i socjalizm*, wybór J. Ładyka, Warszawa 1979, *Tęzy o Feuerbachu*, s. 224–228.

³¹ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 477.

³² H. Kung, *Does God Exist?* Collins, London 1980. Cyt. za: J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 318.

mysłem i polityką sprawiają, że ona sama jest źródłem kryzysu kultury³³. Jak się nie lękać po rozmiarach cywilizacyjnej Zagłady – Holokaustu, z czasów drugiej wojny światowej i doświadczeniach imperium zła w postaci monstrualnych wymiarów zniewolenia opisanym w *Archipelagu Gulag*?³⁴

Do optymistów oceniających pozytywnie rozwijającą się kulturę europejską należy Karl Popper (1902–1994). Według autora *Autobiografii intelektualnej* demokracja liberalna stwarza ludziom najwięcej możliwości i jest najlepszym ze wszystkich ustrojów społecznych jakie kiedykolwiek istniały. Nigdy ludzie nie mieli tak wielkich możliwości wyborów i realizacji swych pragnień. Konflikty społeczne – według niego – są nieuniknione, ale nie znaczy to, że świat pod koniec XX w. jest zły. Pogląd taki nie wynika z wiedzy, lecz jest wiarą. Szkodliwą i prowadzącą do zła, a która ogarnęła współczesnych intelektualistów³⁵. W przetrwanie „Cywilizacji Zachodnioeuropejskiej” wierzył również Philip Bagby. Nie chodzi mu o stagnację lub zahamowanie jakichkolwiek zachodzących zmian. Uważa, że kultura egzystuje w formie modelu życia, wypracowanych pojęć, norm postępowania lub kategorii estetycznych. Jak dotąd różne formacje kulturowe obficie czerpały i czerpią z kultury europejskiej³⁶. Jednak, jak zauważa Jerzy Jedlicki, niezwykle znamienym jest paradoks, że przy powszechnie uznawanych przejawach dobrodziejstwa kulturowego w postaci rozwoju wiedzy naukowej, technicznych i medycznych osiągnięć, co jest powodem wzrostu dobrobytu i coraz lepszym zabezpieczeniem praw człowieka w Europie, wzrasta skala pesymizmu, braku nadziei³⁷.

W swym nauczaniu, bez jeremiady, Jan Paweł II, kulturę rozumianą bardzo szeroko wiąże z człowiekiem i jego transcendentnymi relacjami. Według niego ustrój społeczny jest tylko konsekwencją uznania wartości i odczytania kim właściwie jest człowiek. Papież naucza, że są znaki nadziei, w tym postęp techniczny, zwiększone poczucie odpowiedzialności za środowisko naturalne, działania na rzecz Trzeciego Świata, dialog

³³ S. Amsterdamski, *Kryzys zaufania*, Znak 488 (1996), s. 46–49.

³⁴ A. Sołżenicyn, *Archipelag Gulag 1918–1956*, t. 1–3, Paryż 1973–75.

³⁵ K. Popper, *Nieustanne poszukiwania – autobiografia intelektualna*, przeł. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 274–276. Por. „Nigdy przedtem w dziejach tak wielki jak dziś odsetek ludzi nie miał przed sobą perspektywy życia tak długiego, bez strachu przed śmiercią z głodu, pod nożem, na stosie lub na palu, bez obaw przed zarazą, skrajną nędzą, popadnięciem w niewolnictwo; i nigdy tak wielu jak dziś nie miało takich możliwości układania swego życia wedle własnych upodobań, wierzeń i uzdolnień”, cyt. za: T. Bielicki, *Piękny wiek XX*, Znak 488 (1996), s. 73.

³⁶ J. Żylińska, op. cit., s. 108.

³⁷ J. Jedlicki, op. cit., s. 4.

ekumeniczny oraz różnych religii, i upadek systemu komunistycznego³⁸. Pełnej jednak nadziei trzeba szukać w godności człowieka, w jego integralnej koncepcji jako istoty duchowo-materialnej, która realizuje się w wymiarach doczesnych oraz w nastawieniu na wieczność, będąc istotą rozumną i doświadczającą wolności. Nas interesują te momenty nauczania Papieża, które dotyczą nadziei zawartej w kulturze europejskiej, jej wartości, i tych elementów, które mogą przezwyciężyć lęk lub rozpacz egzystencjalną. Jakkolwiek sama kultura niesie elementy ważne dla rozwoju, np. modele życia, hierarchię dóbr czy sposób myślenia, to jednak istotne jest jej powiązanie z religią i z człowiekiem³⁹. Odpowiedzi więc Jana Pawła II należy szukać na płaszczyźnie filozofii i teologii osoby⁴⁰ oraz wszelkich implikacji wynikających z relacji *fides et ratio*, jak też w dialogu, który Kościół z woli Papieża podjął z różnymi kulturami⁴¹.

Przyszłość świata zależy od kultury, ale też wiara potrzebuje kultury, w niej się wypowiada, jest jej formą. Kultura bowiem ma charakter społeczny, jest rezultatem współpracy, jak choćby wzajemnego zrozumienia czym jest prawo do wolności, do poszanowania godności i kulturowej tożsamości. Kultura jest wartością umożliwiającą przetrwanie, zachowanie suwerenności osoby i narodów.⁴² Sprawiedliwość, prawda o drugim człowieku domaga się uwzględnienia duchowego dorobku wszystkich ludzi⁴³.

Byłoby błędem prezentowanie nauczania papieskiego, oddzielając kulturę od człowieka. To człowiek jako osoba może żyć tylko w kulturze, w niej się wychować i ją tworzyć. Niezwykle ważnym zagadnieniem jest to, że kultura się rozwija, jest zadaniem. Może być nieustannie ubogacana, co umożliwia człowiekowi pogłębione bycie o wymiar służby względem drugich. Jan Paweł II ciągle zwraca uwagę na to, by unikać jednowymiarowej wizji kultury i niektórych arbitralnie wybranych jej aspektów, redukujących życie człowieka do wymiarów ekonomii, polityki, zabawy, w czym też można dostrzec różne wymiary postępu. Jednakże pełniejszy model kul-

³⁸ „Nie lękajcie się tego, coście sami stworzyli, nie lękajcie się świata tych wszystkich ludzkich wytworów, które coraz bardziej stają się dla człowieka zagrożeniem! Nie lękajcie się wreszcie siebie samych.” – Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 160.

³⁹ Z. J. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 12–26.

⁴⁰ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 311.

⁴¹ H. Carrier, *Działalność Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu z kulturami*, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 329–331.

⁴² J. Czajkowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 27.

⁴³ H. Carrier, op. cit., s. 336–337.

tury musi uwzględniać duchowy wymiar egzystencji człowieka, będącego wartością samoistną ze względu na jego odniesienie do Boga⁴⁴.

Na tle tego, co już zostało powiedziane przez różnych filozofów i teoretyków o kondycji kultury europejskiej, należy bardzo mocno podkreślić, że według Jana Pawła II nie istnieje kultura już skończona, jakiś jeden jej ostateczny, wzorcowy model. Podobnie nie można przypisywać Papieżowi prostego schematu przeciwstawiania jakiejś kultury z przeszłości kulturze obecnej. Kultura bowiem to nieustanny wysiłek celem podejmowania jakiejś syntezy, na który składają się różne typy racjonalności, doświadczenia dziejów, własnych ograniczeń, trudności w dochodzeniu do prawdy przy uwzględnieniu wymiarów poznania metafizycznego. W przeciwnym razie wizja świata i miejsce człowieka w świecie staje się „potłuczoną mozaiką”, w której brakuje fundamentu dla wiedzy i wiary, a ilość informacji i problemów końca XX w. przerasta zdolności i możliwości jednostki. Wartości należy konfrontować, asymilować, poznawać w dialogu, gdyż różne kultury dopełniają się, są wyzwaniem dla siebie w różnych nurtach współczesnej myśli. Jest to droga pokonania zagubienia jakie niesie „nowoczesność” i wynikający zeń nihilizm⁴⁵.

Ten optymistyczny ton nie powinien przysłaniać oczywistego faktu istnienia „kultury śmierci”. Nie jest to tylko argument ekologiczny, dostrzegający w „cywilizacji industrialnej” największe czy tylko jedyne zagrożenie. Jan Paweł II w sposób bezkompromisowy demaskuje kulturę śmierci, która przejawia się w ataku na osobę ludzką⁴⁶. Należy tu wymienić aborcję, technikę sztucznej prokreacji, co prowadzi do eliminacji embrionów nadliczbowych, również eliminację zdefektowanych płodów ludzkich i ich utylizację celem uzyskania preparatów leczniczych, a w końcu eutanazję, która coraz szerzej oraz trwalej w kulturze europejskiej uzyskuje legitymizację prawną. W ten sposób demokracja przeradza się w totalitaryzm, który na zasadzie ilości głosów decyduje o prawie do życia. Dalsze konsekwencje to zafałszowanie relacji prawdy i wolności oraz proklamacja skrajnego indywidualizmu, który fundament znajduje w ateizmie⁴⁷. Nie ulega wątpliwości, że zjawiska takie są przejawem kryzysu kulturowego,

⁴⁴ J. Czajkowski, op. cit., s. 29–30.

⁴⁵ M. Chojnacki, *Układanie mozaiki prawdy – Jana Pawła II złożona ocena nowoczesności*, *Więź* 2 (1999), s. 109–117.

⁴⁶ J. Salij, *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, *Znak* 488 (1996), s. 74.

⁴⁷ P. Bortkiewicz, *Życie w rytmie daru... Proklamacja kultury życia w nauczaniu Jana Pawła II*, *Studia Paradayskie*, t. 8, Paradyż 1998, s. 14–17.

będącego wynikiem błędu antropologicznego i postawy, która asekuruje się, by nie odkryć kim jest człowiek i do czego to zobowiązuje. Jest to swoisty rodzaj ateizmu zakłamanego, który prowadzi do moralnego relatywizmu, tak w życiu jednostki, jak i w życiu społecznym, co znajduje się w programowym i prawnym ateizmie⁴⁸. Myślenie o człowieku w kategoriach użyteczności lub tylko przyjemności, przy iluzji samozbawienia, stwarza kulturę śmierci. Wierność prawdzie o człowieku, którego można rozpoznać w filozoficznej perspektywie jako osobę, należy uzupełnić antropologią teologiczną. Można zaryzykować twierdzenie, że o ile świat polityczny widzi zagrożenie dla własnej kultury w nierównym statusie materialnym Trzeciego Świata i na Zachodzie⁴⁹, to Jan Paweł II dostrzega niebezpieczeństwo przede wszystkim w kryzysie wartości wynikającym z unikania poznania obiektywnych wymiarów człowieczeństwa. Taka jest też wymowa encykliki *Evangelium vitae*⁵⁰. Świadomie unikając jakiejś nostalgii za utraconą lepszą przeszłością, za „Nowym Średniowieczem”, proponuje pogłębioną wizję człowieka i jego kultury, którą wiąże z objawioną prawdą o człowieku, jaka znajduje się w Chrystusie. Stąd dla kultury, by przeciężyć wrogość, postawy indywidualistyczne, niszczące ludzką godność i sumienie, ważne są te wartości, które niesie chrześcijaństwo. W dziedzinie zachowania praw moralnych nie wystarczy siła bezwładności, by respektować przykazania Dekalogu, gdyż absolutyzacja własnego „ja” musi zanegować prawa drugiego, stwarzając „kulturę Kaina”⁵¹. Taką wartością jest „posługa miłości”. Ona jest kluczowa, gdyż: „człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jeśli mu się nie objawi miłość” „A nade wszystkim jest ona większa od grzechu, od słabości, od »marności stworzenia«, potężniejsza od śmierci – stale gotowa dźwigać, przebaczać, stale gotowa wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka, stale szukająca »objawienia synów Bożych«, którzy są wezwani do chwały. To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem. To objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”, napisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*⁵². Nauka jest jednoznaczna: nie lękajcie się miłości, która broni życia! Nie lękajcie się takiej miłości, która objawiła się w Jezusie Chrystusie! Jedyne stały punkt

⁴⁸ J. Salij, op. cit., s. 75–78.

⁴⁹ J. Żylińska, op. cit., s. 94.

⁵⁰ J. Salij, op. cit., s. 79.

⁵¹ Ibidem, s. 82–85.

⁵² Za: P. Bortkiewicz, op. cit., s. 18–24.

odniesienia i prawdy o człowieku, nie zrelatywizowany do jedynie subiektywnych przekonań świadomości, stanowi Jezus Chrystus⁵³. Wielu myślicieli pod wpływem lęku przed technicyzowanym światem, stwarzającym nieprzewidywalną przyszłość, ciągle na nowo pyta o to kim jest człowiek, zwłaszcza że współczesna antropologia podkreśla jego dziejowość. W tej perspektywie wszystko uwarunkowane jest czasem, równie odkrywana prawda i sens działania. Dodatkowo można zaobserwować jakąś niewspółmierność sprawności technicznej a etycznej. Wydaje się więc, że nie istnieje stały fundament bytu, nie ma jednej prawdy, są tylko różne przekonania⁵⁴.

W myśli i nauczaniu papieża Jezus jest manifestacją stałej ludzkiej natury, w Nim najpełniej objawia się przeznaczenie człowieka do wieczności i jego transcendentnych wymiarów, a jednocześnie dokonuje się to w określonym momencie dziejów ludzkich, czyli w historii. Jest to budowanie ontoteologii, próbującej łączyć elementy materialne z duchowymi. Papież łączy analizę filozoficzną z refleksją teologiczną, co wyraża również dopełniająca się relacja rozumu i wiary jako „dwóch skrzydeł, na których może unieść się duch ludzki ku kontemplacji prawdy”⁵⁵. Historia natomiast jest tym czasem, „duchową pamięcią” chrześcijańskiego doświadczenia, który nie jest martwą przeszłością, lecz wartością domagającą się dialogu i uwzględnienia w budowie przyszłych społeczeństw. Wśród kulturowego pluralizmu nowoczesnych społeczeństw winno być miejsce dla chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Dlatego „nowa ewangelizacja” winna zmierzać do obudzenia bądź zachowania świadomości chrześcijańskich korzeni kultury Europy, ważnej dla całego świata⁵⁶.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ GÓRALCZYK

⁵³ L. Accattoli, *Karol Wojtyła. Człowiek końca tysiąclecia*, przeł. G. Niedźwiedz, S. Klim, Wrocław 1999, s. 70–77.

⁵⁴ P. Lisicki, *W okowach czasu*, Znak 488 (1996), s. 57–69.

⁵⁵ Por. *Wstęp*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Dziedzictwo nie oznacza martwej przeszłości*. Przemówienie do uczestników sympozjum „Chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej w świadomości współczesnych”, Rzym, 21 kwietnia 1986 r., w: *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 348–351.

ZUSAMMENFASSUNG

Welche Hoffnungen und Ängste sind in der europäischen Kultur des 20. Jh. lebendig? Zu Beginn seines Pontifikats richtete Johannes Paul II. an die Welt sein bekanntes Motto „Non abbiate paura!“ als eine Aufforderung, die Hoffnung miteinander zu teilen. Diese Worte spiegeln die Haltung des Papstes angesichts der dekadenten Tendenzen, die bei nicht wenigen Denkern lebendig waren, wider. Auf der Seite der Pessimisten findet man solche Namen, wie z. B. Edmund Husserl, Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler, Martin Heidegger sowie zahlreiche zeitgenössische Philosophen, die sich über den Menschen und seine Kultur im Geiste der postmodernen Philosophie äußern. Es gibt zwar auch Optimisten, wie z. B. Karl Popper oder Philip Bagby. Während sie jedoch ihre Hoffnungen mit dem zivilisatorischen Fortschritt sehen, liegt die Originalität von Johannes Paul II. in der ganzheitlichen Vision des Menschen, dem es möglich wird, Lebensziel und Lebenssinn zu finden. Der Papst zeichnet hier eine Art „Ontotheologie“, weil eine von der Theologie losgelöste Anthropologie nicht imstande ist, eine Hoffnungsperspektive in der sich ständig wandelnden Kultur zu entwerfen. Man muss betonen, dass der Papst in seiner Verkündigung sich ständig als Optimist zeigt. Er sieht die heutige Welt in ihrer ganzen technischen und kulturellen Verflechtung, die jedoch eine Art Geburtswehe einer besseren Zukunft ist. Diese Zukunft muss auf dem Fundament unveräußerlicher Rechte der menschlichen Person aufgebaut werden.

KATARZYNA PARZYCH
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

DIALOG KOŚCIOŁA Z KULTURĄ. NOWE SPOJRZENIE NA VATICANUM II

Słowa kluczowe: dialog, miejsce, personalizm, kultura.

Schlüsselworte: Dialog, Ort, Personalismus, Kultur.

Czym jest kultura? Jaki ma związek z religią, Kościołem? Dlaczego teologowie mówią o dialogu Kościoła z kulturą? Czym jest dialog? Są to pytania coraz częściej stawiane przez teologów.

Wraz z Soborem Watykańskim II nastąpił radykalny zwrot Kościoła w stronę świata. Stąd też poznawanie nauczania Kościoła z dokumentów Soboru Watykańskiego II stanowi jeden z zasadniczych i koniecznych momentów studiów teologicznych na każdym poziomie (podstawowym i specjalistycznym; magisterskim, licencjackim, doktorskim).

Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia problematyki kultury, potrzebna wydaje się krótka refleksja nad zagadnieniem dialogu.

Dialog jest pojęciem, które do XX stulecia oznaczało wymianę zdań. Określano nim rozmowę lub dysputę, czasami formę literacką¹. Ożywienie wokół pojęcia „dialog” wśród teologów nastąpiło od Soboru Watykańskiego II. Współcześnie można znaleźć wiele opracowań teologicznych na temat dialogu. Czym jest? Jakie ma być jego zastosowanie?

Szukając istoty dialogu« teolog powinien sięgnąć do Biblii. Słowo „dialog” nie występuje w Biblii Tysiąclecia. Należy więc szukać sensu po-

¹ E. Kamykowski, *Pytanie teologa o dialog. Zapis poszukiwań 1998/1999*. Wykład monograficzny PAT, Kraków 1999, s. 4-7.

naddosłownego. Przypomnijmy sytuację opisaną w Księdze Rodzaju, która dotyczy rozmowy Boga z Adamem zaraz po pierwszym grzechu. Bóg stawia Adamowi pytanie: „Gdzie jesteś?” Słowa te kryją ogromną treść: Bóg szuka człowieka, a grzech odsuwa go sprzed oblicza Bożego. Dla rzeczywistości dialogu ważne jest jednak wezwanie do „stawienia się przed” Bogiem. Bóg chce, aby Adam stanął „naprzeciw”. Potrzebne jest więc wspólne miejsce. Nie wystarczy to, że Adam i Bóg słyszą się. Muszą stanąć naprzeciw sobie. Ewangelia również zawiera opis sytuacji, w której wyraźnie jest ukazane miejsce jako warunek dialogu. Jest to uzdrowienie przez Jezusa kobiety cierpiącej na krwotok. Po anonimowym uzdrowieniu Jezus rozglądał się, szukając tego, kto go dotknął. W rzeczywistości dialogu pojawia się więc kategoria miejsca.

Podobną sytuację mamy w Księdze Wyjścia, w rozmowie Mojżesza z Bogiem na Górze Synaj. Bóg i Mojżesz stają naprzeciw sobie. Jest zatem spełniona kategoria miejsca. Uwagę jednak skupia sama rozmowa Mojżesza z Bogiem. Jaka jest postawa Boga względem Mojżesza? Otóż Bóg inicjuje sytuację „naprzeciw”, w której biorą udział dwie osoby. Bóg zna imię Mojżesza oraz mówi jak sam ma na imię. Stają się wówczas niejako równi. Sytuacja objawienia się Boga Mojżeszowi wskazuje na konieczność osobowej i dwukierunkowej relacji w dialogu. Zatem w dialogu pojawia się kategoria osoby oraz wspólnoty osób.

Inną rzeczywistość dialogu stanowi przedmiot i droga komunikacji. Biblia podaje ich wiele. Jest to pytanie, często graniczące z prośbą i odpowiedzią. Spełniona zostaje wówczas czyjaś potrzeba, wyjaśnione wątpliwości. Przykładem są liczne uzdrowienia dokonane przez Jezusa, rozmowa z uczniem w Piśmie o przykazaniach miłości (Mk 12,28–34). Może to być również rozmowa, gdzie następuje bliższe poznanie osób (np. objawienie imienia Bożego Mojżeszowi, Wj 3,1–22), nauczanie (np. wyjaśnianie przez Jezusa przypowieści uczniom), wymiana informacji (np. pytanie Jezusa za kogo Go uważają ludzie), wspólne działanie (np. dialog związany z nakarmieniem tłumów i rozmnożenie chleba). Zatem w dialogu znajdzie się także forma i treść komunikacji zachodzącej między osobami.

Kolejną rzeczywistością dialogu jest intencja agatologiczna (związana z wartością dobra) i intencja aksjomologiczna (związana z wartością prawdy). Przyglądając się wyżej przypomnianym sytuacjom biblijnym widzimy, że dialog jest sytuacją zainicjowaną przez osobę. Działanie zaś osoby jest intencjonalne. I tak: Bóg inicjuje dialog z Mojżeszem, aby wyzwolić Izra-

elitów. Jest zatem intencja dobra. Jezus woła kobietę, aby dać jej więcej niż zdrowie fizyczne – uzdrowienie duszy. Widać więc intencję dobra. Zna-ne są w Biblii sytuacje odmienne – takie, w których brak jest intencji do-bra. Przykładem może być rozmowa najwyższego kapłana z Wysoką Radą, przed skazaniem Jezusa na śmierć. Najwyższy kapłan nazwał Jezusa bluźniercą. Zapytał wówczas obecnych: „*Co wam się zdaje?*” *Oni odpowiedzieli: „Winien jest śmierci”* (Mt 26,65–68). W tej sytuacji dialogicznej wyraźnie nie ma intencji dobra.

Intencja aksjologiczna dotyczy wartości prawdy. Śledząc wydarzenia biblijne spotykamy takie, w których jest widoczna wyraźnie intencja prawdy albo jest ewidentny jej brak. Przykładem pierwszej jest chociażby wspomniana wyżej rozmowa Jezusa z uczonym w Piśmie na temat największego przykazania (Mk 12, 28–34). Natomiast brak intencji prawdy spotkać można w sytuacjach dialogicznych, w których faryzeusze wystawiają Je-zusa na próbę, starając się pochwycić Go na słowie (np. Łk 20,20–26).

Zatem kolejną kategorią związaną z dialogiem jest intencja prawdy i dobra.

Analiza biblijnych sytuacji dialogicznych doprowadziła także do do-strzeżenia kolejnej kategorii dialogu, jaką jest rezultat. Wróćmy do rozmo-wy Jezusa z uczonym w Piśmie na temat największego przykazania (Mk 12,28–34). Co jest rezultatem tej rozmowy? Otóż rezultatem jest wymia-na darów. Jezus odpowiada na pytanie człowieka. Odpowiedź jest informacją, pouczeniem, inaczej ujmując, spodziewanym darem. Jezus w zamian otrzymuje akceptację słów – nauki, uznanie mądrości. W efekcie owej wy-miany darów nastąpiło zbliżenie Jezusa z człowiekiem, pojednanie, porozumienie. Przyjrzyjmy się również bliżej rozmowie Jezusa z bogatym mło-dzieńcem (Mt 19,16–22; Mk 10,17–22). Sprawiedliwy, mądry, pobożny i bogaty młodzieniec zapytał Jezusa o doskonałość. Otrzymał odpowiedź, iż powinien pozbyć się bogactwa, aby osiągnąć upragnioną doskonałość. Jaki jest rezultat? Otóż młodzieniec odszedł zasmucony. Nie doszło mię-dzy nim a Jezusem do porozumienia: zamiast pojednania – odejście, za-miast radości z możliwości spełnienia pragnień (w tym wypadku dosko-nałości) – smutek. Rozmowa, która wydawała się być dialogiem, ostatecz-nie nim się nie stała. Zabrakło bowiem wymiany darów. Młodzieniec otrzy-mał od Jezusa to, czego pragnął – odpowiedź na pytanie. Nie przyjął jed-nak tej odpowiedzi. Nie złożył swojego daru Jezusowi w postaci rezygna-cji z bogactw, o którą niejako prosił Jezus w swojej odpowiedzi. Nie było wymiany darów, nie nastąpiło więc porozumienie ani pojednanie. Dialog

miałby miejsce wówczas, gdyby ów młodzieniec przyjął wskazówkę Jezusa i dostosował do niej swoje postępowanie.

Analiza sytuacji dialogicznych w Biblii doprowadziła więc do ustalenia okoliczności dialogu. Są nimi kategorie: miejsca, osoby, treści, formy, intencji dobra i prawdy oraz rezultatu w postaci wymiany darów.

Powyższe wnioski znajdują poparcie w filozofii dialogu oraz wizji dialogu Jana Pawła II. Z kategorią miejsca spotykamy się w filozofii ks. Józefa Tischnera². Ten polski filozof mówi o „scenie”, na której rozgrywa się dramat osób. Martin Buber zaś wnika w istotę spotkania dwóch równorzędnych podmiotów, dwóch „ja”, tworzących relację „ja-ty”³. Zaś Emmanuel Lewinas swoją „filozofią twarzy” daje ks. Tischnerowi motyw do dostrzeżenia w dialogu intencji dobra i prawdy lub braku dobra i prawdy. Jan Paweł II zaś wielokrotnie podkreśla konieczność wymiany darów w dialogu⁴.

Wielu teologów zajmuje się dzisiaj zagadnieniami związanymi z dialogiem. Poruszają się w ramach teologii dogmatycznej, fundamentalnej i pastoralnej. Należą do nich m.in.: ks. Henryk Zimoń, ks. Łukasz Kamiński, ks. Józef Urban, ks. Waldemar Chrostowski, ks. Michał Czajkowski, o. Zdzisław Kijas, bp Józef Życiński, Marian Śnieżyński, Eugeniusz Sakowicz. Szukają oni określić, które najlepiej oddałyby sens dialogu. Zasadniczo przyjmuje się dzisiaj, że życie ludzkie jest dialogiczne, tzn. dwukierunkowe, gdzie relacja ma charakter interpersonalny. Również taki zakres pojęciowy dialogu odnajdujemy w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Sobór Watykański II porusza zagadnienie kultury w następujących dokumentach: Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Dekret o formacji kapłańskiej *Presbyterorum ordinis*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, najobszerniej – Konstytucja duszpasterska o Kościele

² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

³ M. Buber, *Dialog*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył J. Doktor, Warszawa 1992, s. 207–247; M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–125.

⁴ Jan Paweł II, *Aby wspólnie realizować zadanie ewangelizacji. Przemówienie Papieża Jana Pawła II, 13 XII 1996*, *L'Osservatore Romano* 2 (1997), s. 40–41, n. 5 (wyd. pol.).

w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Na 16 dokumentów soborowych 10 nawiązuje swoją treścią do kultury. Świadczy to niewątpliwie o szeroko rozumianym pojęciu „kultura” oraz dużym zainteresowaniu Kościoła kulturą.

Według Soboru kultura jest wartością, którą Bóg dał człowiekowi jako pomoc w osiągnięciu przez człowieka celu ostatecznego⁵. Kultura jest ściśle związana z naturą⁶, zaś naturę ludzką stanowi duch i ciało. Zatem kultura jest tym co sprawia, że człowiek jest doskonalszy pod każdym względem: duchowym, fizycznym, moralnym, intelektualnym. Sobór uczy, „że kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej”⁷. Te słowa wskazują na dynamiczny charakter osoby powołanej do doskonałości. Drogą do osiągnięcia celu osoby jest właśnie kultura. Chcąc więc odpowiedzieć na pytanie o kulturę, można powiedzieć, że jest dynamiką osoby. „Kultura jest realną strukturą człowieka i osoby ludzkiej.”⁸

Sobór wprowadza więc zagadnienie kultury w tematykę społeczną, bowiem osoba ludzka żyje we wspólnocie. Zatem można powiedzieć, że gdzie znajduje się człowiek naprzeciw drugiego człowieka mamy do czynienia ze zjawiskiem kulturotwórczym. Ks. Cz. Bartnik powiada, iż kulturą jest „personalizacja człowieka i świata w relacji do człowieka. Mówiąc szerzej: jest to transformacja natury ludzkiej w osobę, we wspólnotę osób i kształtowanie odnośnego świata na korzyść człowieka. Transformacja ta rozciąga się na całość Fenomenu Ludzkiego i na całość rzeczywistości, pozostającej w relacji do osoby ludzkiej”⁹.

Sobór Watykański II wyznaczył nowy czas dla Kościoła katolickiego. Zwrócił bowiem uwagę na istotę Kościoła i jego miejsce w świecie. Uświadomił wiernym, iż eklezjalność polega nie tyle na wewnętrznej integracji religijnej, ile na posłaniu do innych. Owo posłanie posiada dwa kierunki: do formalnych członków Kościoła oraz do ludzi żyjących w innych, niż chrześcijańska, kulturach¹⁰. „Posłanie” Kościoła do innych kultur wymaga przyjęcia postawy dialogicznej. Paradygmatem jest tu postawa Boga wobec człowieka, którą poznajemy z biblijnych sytuacji dialogicznych.

⁵ DA 7.

⁶ KDK 53.

⁷ KDK 59.

⁸ Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 12.

⁹ Ibidem, op. cit., s. 22.

¹⁰ Jan Paweł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata. Spotkanie z intelektualistami w Coimbrze*, 15 V 1982, w: *Nauczanie Papieskie V*, 1 1982, Poznań 1993, s. 736–740, n. 5.

Kościół, jako rzeczywistość Bosko-ludzka ma także charakter kulturowy¹¹, bowiem w Kościele działa człowiek, realizuje się prozopoicznie (personalnie) dążąc do doskonałości, tworzy wspólnotę – społeczność¹². To, co różni kulturę Kościoła od innych kultur to źródła ewangeliczne¹³.

Sobór kieruje uwagę na kulturę zakorzenioną i ugruntowaną w Ewangelii. Mówi więc o konieczności przygotowania teoretycznego i duchowego świeckich oraz duszpasterzy. W dekrecie o apostołstwie świeckich czytamy: „Przygotowanie do apostołstwa zakłada jakąś pełną formację ludzką, dostosowaną do uzdolnień i warunków życia każdego. Świecki bowiem, znając dobrze świat współczesny, powinien być wrośnięty we własną społeczność i jej kulturę”¹⁴. W tym samym dokumencie czytamy również: „Oprócz przygotowania duchowego potrzebne jest gruntowne przygotowanie doktrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności. Nie wolno również pomijać znaczenia kultury ogólnej łącznie z wykształceniem praktycznym i technicznym”¹⁵. Sobór wyraźnie zwraca się do ludzi świeckich. Mówi wówczas o wielkim znaczeniu przygotowania chrześcijan do życia społecznego i zawodowego. Ta właśnie płaszczyzna jest przede wszystkim widziana jako dziedzina kultury.¹⁶

Zwróćmy uwagę na to, że Sobór na pierwszym miejscu wymienia teologię jako odpowiedzialną za przygotowanie intelektualne do budowania kultury. Potem mówi o etyce i filozofii. Zatem pierwszym miejscem spotkania Kościoła z kulturą jest teolog, etyk, filozof – duchowny bądź świecki. Gdzie więc znajdujemy rzeczywistość dialogu? Otóż odpowiedź znajduje się w słowie „przygotowanie”. To pojęcie zakłada bowiem liczne relacje interpersonalne w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 5 IX 1993*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 90–97, n. 6. J. A. Kłoczowski, *Ewangelizacja kultury*, Znak 10 (1988), s. 40–47.

¹² Jan Paweł II, *Do młodzieży w Gnieźnie. Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej, 3 VI 1979*, w: *Nauczanie Papieskie II*, 1 1979, Poznań 1990, s. 611–613, n. 2.

¹³ Jan Paweł II, *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, 17 VIII 1991*, L'Osservatore Romano 9–10 (1991) s. 9–11, n. 2 (wyd. pol.).

¹⁴ DA 29.

¹⁵ DA 29.

¹⁶ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury, 2 VI 1980*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 64–81, n. 11–12. Jan Paweł II, *Waszą bronią jest dialog i współpraca. Spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym*, Lagos, 16 II 1982, w: *Nauczanie Papieskie V*, 1 1982, Poznań 1993, s. 212–214, n. 3.

Wymiar wertykalny wskazuje na modlitwę, praktykę liturgiczną. Zawiera rzeczywistość spotkania człowieka z Bogiem.¹⁷ W tym spotkaniu dokonuje się pojednanie z Bogiem oraz rozpoznanie woli Boga, rozeznanie charyzmatów, uświadomienie indywidualnego powołania.¹⁸ Wówczas także osobowość człowieka zostaje ubogacona łaską Bożą. Ze strony człowieka zaś następują decyzje dotyczące wyboru Ewangelii jako zasady życia.¹⁹ Wymiar horyzontalny dotyczy relacji zachodzących między ludźmi.²⁰ Intencją Kościoła jest przygotowanie wiernych do świadomego wyboru chrześcijańskiej hierarchii wartości. Owo przygotowanie odbywa się poprzez liczne dialogi, jakie Kościół przez biskupów, duszpasterzy, nauczycieli religii, moderatorów, animatorów, katechistów prowadzi z wiernymi.²¹

Zatem pierwszym dialogiem Kościoła z kulturą jest „przygotowanie” wiernych do świadomego budowania kultury opartej na wartościach ewangelicznych. Jest to przygotowanie do życia chrześcijan w świecie jako świadków Chrystusa. Jest to dialog niejako wewnętrzny Kościoła.²²

W dekrecie o działalności misyjnej Kościoła czytamy: „[...] społeczność wiernych, obdarzona bogactwami kultury własnego narodu, powinna głęboko zapuścić korzenie w lud: niech powstaną rodziny przeniknięte duchem Ewangelii, a odpowiednie szkoły niech je wspomagają; należy two-

¹⁷ Jan Paweł II, *Plan objawienia wypełniony w Jezusie Chrystusie*, 3 IV 1985. w: *Katechezy Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, s. 31–33, n. 3.

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, Poznań 1991, n. 29; Jan Paweł II, *Do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego. Jak przekazywać wiarę dzisiaj?* 17 X 1997, L'Osservatore Romano I (1998) s. 26–27, n. 4 (wyd. pol.).

¹⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25 III 1992, L'Osservatore Romano 3–4 (1992), s. 4–63, n. 37 (wyd. pol.).

²⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Oświęcimiu-Brzezince*, 7 VI 1979, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 59–65, n. 7. Jan Paweł II, *Ewangelizacja, dialog, praca dla wspólnego dobra. Do biskupów Mali*, 29 I 1990, L'Osservatore Romano 2–3 (1990), s. 19–20, n. 3 (wyd. pol.). Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro. Spotkanie z przedstawicielami środowisk politycznych, kulturalnych i religijnych*, 14 IV 1996, L'Osservatore Romano 1–2 (1989), s. 28, n. 8 (wyd. pol.). R. Malcz, *Dialog zbawienia. Religie niechrześcijańskie jako wzbogacenie wiary w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, Homo Dei I (1980), s. 11–17.

²¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30 XII 1988, Watykan 1989, n. 57. Jan Paweł II, *Odpowiedź na potrzeby ewangelizacji społeczeństwa. Przemówienie do odpowiedzialnych za ruch apostołstwa świeckich*, 31 V 1980, w: *Nauczanie Papieskie III*, I 1980, s. 693–696, n. 1. L. Scheffczyk, *Różnorodność służby: laik – diakon – ksiądz*, tłum. A. Dyr, *Communio* 2 (1997), s. 38–52.

²² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, Kielce 1990, n. 59. Rada Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów. Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii, 19 V 1991, tłum. A. Paciorek, Tarnów 1993, n. 70.

rzyć stowarzyszenia i związki, poprzez które apostołstwo świeckich mogłoby całą społeczność przepoić duchem Ewangelii”²³.

Znajdujemy więc w nauczaniu soborowym zdania, które mówią o życiu rodzinnym, społecznym, politycznym w kontekście kultury. Mowa w nich o Ewangelii, która przenika całą rzeczywistość, niczym duch. Tym byłaby owa kultura, o którą zabiega Kościół.

Kultura jest wyrazem tego, jaką człowiek przyjmuje w życiu hierarchię wartości, jaki ma stosunek do świata, drugiego człowieka, do Boga i siebie samego. „[...] przez kulturę człowiek udoskonala i prostuje swój związek z Bogiem, którego «przekłada» na swoje dobro”²⁴. Zatem kultura to życie w relacji do Boga oraz konsekwencje jakie z tego wynikają w życiu społecznym.

Kulturę widać poprzez dzieła sztuki, pracę zawodową, życie w grupie przyjaciół, znajomych, rodzinie. Kultura jest więc tym, co pochodzi od człowieka, ale również tym, co człowieka kształtuje. Przez nią bowiem wytwarza się atmosfera – środowisko, gdzie mogą rozwijać się określone wartości. Tak też jest w praktyce. Poszczególne narody, grupy etniczne, społeczne, poznają i pielęgnują te wartości, które dla nich mają szczególne znaczenie. Układają wartości w swoistą hierarchię, która decyduje o poczuciu przynależności do określonej grupy osób czy konkretnej tradycji. Toteż obserwujemy w świecie pluralizm kulturowy. Niestety, mamy do czynienia niejednokrotnie z kulturami pozbawionymi pierwiastka religijnego. Kultury takie prezentują humanizm bez Boga. Wytwarza się wówczas środowisko, w którym łatwo jest o popełnienie grzechu. Niektórzy teologowie nazywają taką sytuację grzechem świata.²⁵

Jaką zatem rolę odgrywa Kościół ze swoją kulturą wśród innych? Otóż kultura Kościoła – chrześcijańska jest konsekwencją wiary, dostrzeżoną przez inaczej wierzących. „Chrześcijaństwo tchnie w całą kulturę poczucie potrzeby zbawienia i następnie umożliwia to zbawienie.”²⁶ Jest to eschatologia czynu oraz soteriologia – uzdrowienie świata. Zaś metodą istnienia kultury chrześcijańskiej jest miłość. Działa na zasadzie przenikania rzeczywistości, jak kwas w cieście.²⁷

Poszukując odpowiedzi na pytanie o dialog Kościoła z kulturą, wchodzimy na płaszczyznę relacji Kościoła ze światem. Tym razem dialog bę-

²³ DM15.

²⁴ Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, op. cit., s. 45.

²⁵ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 349.

²⁶ Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, op. cit., s. 92.

²⁷ Ibidem, s. 94.

dzie miał miejsce w spotkaniach dojrzałych chrześcijan z ludźmi oddalonymi od Kościoła. Takie wyjście Kościoła do świata ma wiele obrazów. Będzie to aktywność chrześcijan wobec przejawów wszelkich dyskryminacji, niesprawiedliwości, korupcji, komercji – ogólnie ujmując – wobec przejawów dominacji antywartości nad wartościami.

Dotykamy teraz kwestii pluralizmu kultur oraz wartości w kulturach. Pluralizm kulturowy polega na istnieniu i rozwijaniu się różnych kultur w społeczeństwie. Samo zaś społeczeństwo można rozumieć w kategoriach państwa, kontynentu, świata. W ramach jednego społeczeństwa może funkcjonować wiele kultur, które z reguły wyrastają z tradycji narodowych²⁸. Mogą także być związane z pewnymi trendami filozoficznymi epoki. Sobór Watykański II wyraża postawę otwarcia Kościoła wobec wszelkich kultur. Owo otwarcie jest wyrażane w gotowości poznawania i poszukiwania wartości w kulturach. To właśnie jest zasadniczy moment, który kwalifikuje samo „otwarcie się” do rzeczywistości dialogu.

Relacja Kościoła do kultur w całym świecie ma aspekt personalny. Tylko wówczas można bowiem powiedzieć o dialogu. Toteż postawa otwarcia Kościoła wobec kultur ma dwa kierunki: wewnętrzny – polegający na przygotowaniu chrześcijan do wchodzenia w dialog z ludźmi spoza kultury chrześcijańskiej oraz zewnętrzny – polegający na aktywnym i świadomym dialogu, w którym chrześcijanin ukazuje innemu człowiekowi wartości chrześcijańskie. Ów zewnętrzny dialog ma charakter zwrotny, tzn., że chrześcijanin otwiera się także na wartości istniejące w innych kulturach. Otwarcie na wartości w innych kulturach nie może jednak prowadzić do relatywizmu albo synkretyzmu religijnego. Dlatego potrzebne jest stałe umacnianie wiary własnej każdego wierzącego. Dopiero dojrzałość chrześcijańska umożliwi człowiekowi otwarcie się na kulturę.

Powyższe refleksje oparte na dokumentach Soboru Watykańskiego II są jednym z wielu głosów w ramach zagadnień związanych z dialogiem i kulturą. Nie jest to jednak tematyka do końca opracowana teoretycznie. Sam bowiem dialog, jego znaczenie w relacjach międzyludzkich, pobudza do ciągłych poszukiwań teologicznych. Podobnie zagadnienie kultury, choć definiowane wielokrotnie i przez wielu autorów, pozostawia wciąż nowe, nieodkryte płaszczyzny, dotykające niejako samej tajemnicy Boga, tajemnicy człowieka, tajemnicy dialogu człowieka z Bogiem.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

²⁸ KDK 53.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann ein neuer Abschnitt in der Kirchengeschichte, der sich durch die Öffnung der Christenheit gegenüber allen Kulturen auszeichnet. Das Nachdenken über die Konzilslehre bedarf einer ständigen Erneuerung, die mit den Umwälzungen in der modernen Welt zusammenhängt. Man muss in einer neuen Weise auf das Vaticanum II schauen in der Perspektive zahlreicher Probleme. Genauso der „Dialog der Kirche mit der Kultur“ verlangt nach einer Neuformulierung. Die Welt besteht aus vielen Kulturgruppen. Jede Kultur hat eigene Wurzeln, eigene Traditionen und eine eigene Wertehierarchie sowie damit verbundene bestimmte Verhaltensweisen. Die Mehrheit der menschlichen Population in der heutigen Welt ist nicht mit der christlichen Tradition verbunden. Man kann auch Kulturen ohne Gott beobachten. Hier sieht sich die Kirche zur Verkündigung des Evangeliums, mit dem das Leben eines jeden Menschen durchdrungen werden sollte, verpflichtet. Um das zu erreichen, ist eine gediegene Vorbereitung der Menschen in der Kirche zum Dialog mit anderen Menschen notwendig. Das Konzil betont die personale Grundlage eines jeden Dialogs. Das Wesen der Kultur ist eine Dynamisierung der Menschlichkeit. Die Kirche als eine göttlich-menschliche Wirklichkeit ist ein Wort Gottes, gerichtet an alle Menschen. Wir haben hier also mit drei Ebenen der personalen Wirklichkeit zu tun: die der Kirche, die des Dialogs und die der Kultur, welche in jedem Menschen konvergieren. Es ist also eine Anstrengung der Kirche in der Vervollkommnung des Menschen durch den Dialog mit der Kultur nötig, damit das Evangelium „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) verkündigt werden kann.

ANNA ZELMA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

PROBLEMATYKA WYCHOWANIA DO POSZANOWANIA DZIEDZICTWA KULTUROWEGO W REGIONIE

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, region, wychowanie, edukacja regionalna.
Schlüsselworte: Kulturerbe, Region, Erziehung, regionale Edukation.

We współczesnym świecie, w okresie polaryzacji poglądów i postaw życiowych uwidacznia się zapotrzebowanie na harmonijny i wszechstronny rozwój osobowości dzieci i młodzieży. Człowiek żyjący w świecie ustawicznych przewartościowań, wyraźnie artykułowanych tendencji bliskich relatywizmowi etycznemu, w świecie zagrożenia ekologicznego, chaosu w dziedzinie kryteriów piękna i nasilających się gwałtownie chorób cywilizacji przełomu wieków poszukuje jasnej, wyraźnej perspektywy dla swojego życia – ku czemu zmierza, na jakich wartościach ma oprzeć swoje życie, jak powinien żyć jako istota wolna, rozumna i odpowiedzialna.

Przed współczesnym człowiekiem staje wiele możliwości, dzięki którym może on dokonywać wyborów. Jest wolny w swoich poszukiwaniach, ale zarazem potrzebuje pomocy w dochodzeniu do odkrywania, poszanowania i interioryzowania autentycznych wartości ludzkich. Z tego względu coraz częściej pedagodzy dostrzegają potrzebę świadomego, bezinteresownego i dobrowolnego wspomagania młodych ludzi w wychowaniu do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie i poszukują skutecznych propozycji dotyczących tej problematyki, czekając na jej gruntowne studium.

Niniejsze opracowanie poddaje refleksji następujące zagadnienia: podstawowe elementy procesu wychowania, zakres pojęcia „dziedzictwo kulturowe w regionie”, merytoryczne aspekty wychowania do poszanowa-

nia dziedzictwa kulturowego w regionie, formy organizacji i metody wychowania stosowane w tym procesie.

Podstawowe elementy procesu wychowania

Wychowanie z natury swojej zmierza do pełnego rozwoju człowieka, zintegrowania jego osobowości i ukierunkowania jej na bliższe i dalsze perspektywy. Człowiek bowiem, będąc cielesny i duchowy, jednostkowy i społeczny, potrzebuje wychowania do bycia sobą. Dokonuje się to dzięki całemu procesowi wychowania, który podobnie jak inne oddziaływania międzyludzkie, nie występuje w oderwaniu od konkretnych warunków i okoliczności, w jakich musi z konieczności przebiegać jako realny składnik obiektywnej rzeczywistości. „W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»¹.

Proces wychowawczy jest jednym z wielu oddziaływań międzyludzkich. Jest on składnikiem współtworzącym całą rzeczywistość człowieka, wpływa decydująco na to, kim jednostka jest, i na to jaki jest jej ludzki świat, w którym żyje. Tak rozumiany proces wychowania jest związany trwale z otaczającą człowieka rzeczywistością i posiada charakterystyczne elementy ontyczne, podobnie jak wszelkie inne łączące ludzi zależności i relacje. Obejmuje zatem całego człowieka, jego życie fizyczne, aktywność intelektualną, życie uczuciowo-emocjonalne, wolitywne, w sposób szczególny zdolność wyboru dobra i realizacji zamierzonych celów².

Podstawą wychowania jest osoba wychowanka i osoba wychowująca. To osoby decydują o wychowaniu. Osoba jest tu przedmiotem i podmiotem zarazem. Jest przedmiotowym bytem, w odróżnieniu od wszystkich istniejących jako „coś”, a równocześnie bytuje jako podmiot³. Dlatego „wychowanie ma kształtować osobę ze względu na jej najwyższy cel

¹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca świętego w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, III, 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 731.

² J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 43.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, pod red. T. Stycznia, W. Chudego, J. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1994, s. 158.

i najwznioślejsze dążenia społeczeństwa, w którym będzie ona żyła jako człowiek dorosły; harmonijnie rozwijać wszystkie jej zdolności, zdolność do wysiłku i poczucie odpowiedzialności; pomóc jej w osiągnięciu panowania nad własną wolnością [...]”⁴. Proces wychowania jest zatem kształtowaniem osoby w kierunku dobra i ujawnia się konstytutywnie w relacji: wychowawca – wychowanek, czy też ogólnie rzecz ujmując, relacji: środowisko – wychowanek. Tak rozumiane wychowanie nie dokonuje się inaczej jak przez współdziałanie, współtworzenie, stwarzanie warunków, w których może rozwijać się wolność osoby.

Struktura procesu wychowania obejmuje wiele elementów. Do podstawowych z nich zalicza się: ideał wychowania, wyprowadzone z niego cele, następnie formy, metody i środki wychowania. Stąd można stwierdzić, że na strukturę wychowania składa się warstwa aksjologiczna (ideał i cele wychowania) oraz warstwa operacyjna (formy, metody i środki wychowania). Ta pierwsza wskazuje w jakim kierunku zmierza proces wychowania. Prawdziwe wychowanie powinno, nie zacierając wieloaspektowego powiązania człowieka ze światem przyrody, uznać transcendentny wymiar człowieka i jego związek z Bogiem. Tak widziane wychowanie w swej istocie jest niczym innym, jak kształtowaniem człowieka i to nie tylko w sensie rozwoju człowieka jako gatunku, lecz w znaczeniu doskonalenia w kierunku jego celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych. W tym też sensie cele wychowania są umieszczone w służbie osobowego życia człowieka i jego integralnego rozwoju. Zawierają one w sobie zamierzenia podjęcia takich działań, dzięki którym osoba staje się coraz pełniej i doskonalej osobowa i ludzka zarazem, ukierunkowana na cel ostateczny. Wszystkie te cele zamykają się w granicach dobra, odnoszą się do konkretnego człowieka, uwzględniając jego rozwój osobowy. Tak widziane cele i środki wychowania muszą być podporządkowane racji dobra osobowego człowieka. Realizacja celów wychowania z jednej strony dokonuje się w relacji podmiotowej (wychowawca – wychowanek), z drugiej – pozostaje w nierozłącznym związku z określonym stanowiskiem filozoficznym, religijnym, światopoglądowym, naukowym, politycznym. Stąd osiągnięcie podstawowego celu wychowania, jakim jest dojrzałość osoby, wymaga uwzględnienia szeregu aspektów wychowania

⁴ Jan Paweł II, *Aby wychowanek nauczył się „być”, a nie tylko „wiedzieć”*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wyповіdi, wybór i przygotowanie tekstów C. Drążek, A. Flaga, J. Gniewek*, Kraków 1990, s. 192–193.

związanych z dziedzinami ludzkiego rozwoju: fizycznego, umysłowego, moralnego, społecznego i religijnego⁵.

W procesie wychowania niezbędna, w znaczeniu pomocniczym, jest rola wychowawcy, który stwarza i proponuje mniej lub bardziej korzystne warunki rozwoju osoby i który ten rozwój umożliwia. Rola wychowawcy polega na udostępnianiu i przybliżaniu wychowankowi szeregu wartości stanowiących trwałą dorobek społeczności, pomaganiu w osiągnięciu jasności osądu i we wzmacnianiu woli, aby umiał dokonywać wyborów opartych na prawdzie i wolności, na dobru i ofiarności. Z tego względu ważna jest zarówno gruntowna znajomość człowieka, jak i umiejętność odczytywania znaków czasu, szczególnie tych, które wiążą się z najbliższym otoczeniem człowieka.

Ważnym elementem jest podmiotowy charakter procesu wychowania, a więc konieczność takiego doboru form, metod i środków oddziaływania wychowawczego, które mają stymulować do odkrycia swojego powołania i rozwijać, wspomagać kształtowanie się w podmiocie osobowego charakteru aktywności wychowanka. Osoba bowiem doskonali się przez uczestnictwo, które jest aktywnością, otwarciem dwustronnym: odbiorem i daniem. Proces wychowania powinien więc zmierzać do przygotowania osoby do życia w rodzinie, społeczeństwie i państwie, uczestnictwa w dziedzictwie kultury i wartości, uzdalniać do postępu i rozwoju samego siebie. Nie jest to jednak możliwe bez znajomości istoty poszczególnych dziedzin integralnie związanych z wychowaniem, w tym również dziedzictwa kulturowego w regionie.

Zakres pojęcia „dziedzictwo kulturowe w regionie”

Rzeczywistość, która zawiera się w pojęciu „dziedzictwo kulturowe własnego regionu” zajmuje w praktyce istotne miejsce w całokształcie dóbr i wartości współczesnych ludzi. Samo pojęcie „dziedzictwo kulturowe” jest swego rodzaju konglomeratem – stanowi zespół wielorakich wartości; jest dobrem, do którego człowiek ma prawo.

Aksjologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego obejmuje dwie płaszczyzny. Z jednej strony środowisko samo w sobie jest nośnikiem wielorakich wartości, z drugiej strony, wartości te stanowią rzeczywiste dobro człowieka.

⁵ J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 61–64.

Dziedzictwo własnego regionu stanowi zarówno środowisko społeczne, kulturowe, jak i fizyczne. Szczególne miejsce zajmuje tu rzeczywistość kulturowa, która jest integralnie złączona z rzeczywistością społeczną i fizyczną. Nie można zatem oddzielać poszczególnych rzeczywistości, lecz ujmować całościowo, uwzględniając aksjologiczny wymiar. Konieczne jest więc odwołanie się do podmiotu dziedzictwa kulturowego w regionie, czyli do społeczności lokalnej i regionalnej. Dziedzictwo to nie jest bowiem anonimowym produktem, lecz owocem życia i działania każdej wspólnoty regionalnej. Oznacza to, że jest ono niejako odzwierciedleniem wewnętrznej struktury tej wspólnoty regionalnej. W tym właśnie wyraża się aksjologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego. Jest ono nośnikiem i odbiciem tych wartości, które pozostawia w nim wspólnota regionalna jako wspólnota osób. W tym też sensie dziedzictwo kulturowe charakteryzuje się całym systemem gromadzenia i przechowywania wartości.

Analiza dziedzictwa kulturowego pozwala wydobyć kilka podstawowych płaszczyzn, takich jak: kultura materialna (budownictwo, strój), intelektualna (literatura, dorobek naukowy), religijna (całokształt przekonań i wierzeń religijnych), etyczna (etos), społeczna (postawy społeczne), techniczna (cały dorobek techniczny), estetyczna (twórczość artystyczna)⁶. Wymienione płaszczyzny szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego regionu pozwalają wnioskować, iż tak jak wiele jest płaszczyzn dziedzictwa kulturowego, tak też wiele jest płaszczyzn wartości, których to dziedzictwo jest nośnikiem.

Pomijając szczegółowe analizy samego „dziedzictwa kulturowego regionu”, a jedynie uwzględniając jego główne płaszczyzny, można stwierdzić, że jest ono niewątpliwie nośnikiem wielorakich wartości, a mianowicie: materialnych, intelektualnych, moralno-społecznych, religijnych. Wszystkie wzięte łącznie stanowią świat wartości tego dziedzictwa. Ich rzeczywistym nośnikiem są poszczególne elementy dziedzictwa w regionie. W tym też sensie dziedzictwo kulturowe regionu, jako organiczna całość i jedność poprzez poszczególne swe elementy, jest jednym wielkim nośnikiem wartości, i to tych wartości, które są w życiu najistotniejsze.

Istotną rolę tych wartości należy widzieć nie tylko w samej ich wielości i różnorodności, ale także w jakości. To pojęcie jakości oznacza, że są to wartości stałe, sprawdzone wielowiekową tradycją, pociągające swą autentycznością, co jest znaczące, zwłaszcza dla procesu wychowania re-

⁶ H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 125.

alizowanego w dobie nieuznawania wartości trwałych i jednoznacznych. Pojęcie jakości oznacza również wartości bliskie osobie, własne, ponieważ są to wartości własnego, rodzimego środowiska społeczno-kulturowego, ukształtowanego przez wspólnotę regionalną z myślą o człowieku, a tym samym w jakimś sensie odpowiadające wrodzonym jego właściwościom, a przede wszystkim jego mentalności⁷. Tak więc dziedzictwo kulturowe regionu jest nośnikiem wielorakich i jakościowo ważnych wartości, które mają istotne znaczenie dla człowieka.

Kultura regionalna przede wszystkim swoimi wartościami obdarza człowieka, stwarza mu możliwości korzystania z wartości własnego środowiska, a tym samym wpływa na rozwój jego osoby. Rozwój bowiem człowieka dokonuje się poprzez kulturę, która jest nośnikiem wartości. „Kultura, jak stwierdza Jan Paweł II, jest tym przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»”⁸. Powyższe stwierdzenie należy odnieść przede wszystkim do dziedzictwa kulturowego własnego środowiska, które, będąc nośnikiem wielorakich wartości, oddziałuje na wiele sfer człowieka, umożliwiając mu wielopłaszczyznowy rozwój. Tak więc kultura regionalna jest szkołą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby.

W tym też tkwi rzeczywista wartość dziedzictwa własnego regionu. Jest ono szansą nie tylko integralności rozwoju, ale przede wszystkim jego naturalności, a więc takiego rozwoju, który z jednej strony odpowiada wrodzonym cechom, uzdolnieniom i tradycji poszczególnych grup, z drugiej zaś umożliwia realizację procesu wychowania dojrzałego człowieka zakorzenionego w dziedzictwie swoich przodków, a tym samym mającego poczucie własnej podmiotowości i tożsamości.

Wartości dziedzictwa kulturowego, związanego z własnym regionem, umożliwiają człowiekowi urzeczywistnianie własnej podmiotowości. Dokonuje się to poprzez tzw. zakorzenienie, odkrywanie własnej osobowej tożsamości i prowadzi do realizacji osobowej podmiotowości. Człowiek bowiem, aby umiał odnaleźć się w skomplikowanym, pluralistycznym świecie, nie tracąc przy tym swej osobowości, powinien mieć „poczucie zakorzenienia”. To zakorzenienie dokonuje się w sposób naturalny poprzez własne regionalne dziedzictwo i ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Z jednej strony chroni bowiem ono człowieka przed uprzedmiotowieniem, z drugiej – daje poczucie „bycia u sie-

⁷ Ibidem, s. 126.

⁸ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, op. cit., s. 728.

bie a tym samym bycia sobą”. To zaś ma dalsze konsekwencje w postaci aktywności⁹.

Oddziaływanie wartości dziedzictwa kulturowego w regionie zmierza także w kierunku wychowania. „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie.”¹⁰ Odnosi się to przede wszystkim do kultury regionalnej. Jej rolę wychowawczą należy także widzieć w oparciu o te wartości, których jest ona nośnikiem. Te wartości, a szczególnie wartości społeczno-etyczno-religijne uświadamiają i ukazują osobie, a także przekazują i wyznaczają całokształt zachowań do siebie, do innych ludzi, czy też do świata. Stąd można stwierdzić, że kultura regionalna poprzez wartości, których jest nośnikiem, pełni istotną funkcję w procesie integralnego wychowania osoby. Jest to funkcja: poznawczo-motywacyjna, modelowo wzorcza i wspomagająca. Ta pierwsza pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego zachowania. Druga natomiast dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie, z kolei trzecia funkcja pomaga w kształtowaniu właściwych postaw i zachowań. Te integralnie ujęte funkcje pozwalają człowiekowi ukształtować właściwą sferę etycznych odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego.

Narodowe, regionalne, lokalne dziedzictwo – w każdym swoim kręgu – rozwija się poprzez własne dzieje, jest pociągane przez wartości, które szczególnie sobie ceni, które wyznaczają jego aksjologiczną dominantę w czasie teraźniejszym. To dziedzictwo jest nie tylko spuścizną minionych pokoleń, lecz także zadaniem do rozwijania i realizowania. Szczególne zaś miejsce w tym procesie odgrywa wychowanie. Konkretny człowiek ma być formowany do pełni swojego człowieczeństwa w ramach kultury rodzimej, lokalnej, narodowej, a to dokonuje się w procesie wychowania.

Merytoryczne aspekty wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie¹¹

Wychowanie człowieka, jak wyżej stwierdzono, dokonuje się w konkretnej kulturze i poprzez kulturę. W niej to właśnie człowiek się wyraża

⁹ H. Skorowski, *Dziedzictwo kulturowe w regionie*, w: *Szkola a regionalizm*, pod red. A. Kociszewskiego, A. J. Omelaniuka, W. Pilarczyka, Ciechanów 1996, s. 19.

¹⁰ Jan Paweł II, op. cit., s. 729.

¹¹ Zagadnienia dotyczące treści, które należy uwzględnić w procesie realizacji wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie opracowano na podstawie założeń programowych edukacji regionalnej. Zob. *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 36 (1996), nr 1, s. 5–7.

i potwierdza. Antropologiczną podstawą kultury jest człowiek i wewnętrzna struktura jego czynu. Działania kulturotwórcze człowieka naznaczone są rysem godności osoby ludzkiej i są wyrazem dążenia człowieka do doskonałości. Kultura nie jest bowiem tylko konsumowaniem dóbr, ale przede wszystkim jest procesem duchowego rozwoju człowieka¹². Wychowanie w dziedzictwie kulturowym i poprzez dziedzictwo potrzebuje konkretnych treści, które są przekazywane w toku realizacji programu poszczególnych przedmiotów nauczania w szkole oraz w toku realizacji programów zajęć pozalekcyjnych, z równoczesnym uwzględnieniem aspektów wychowawczych. Podstawowym elementem procesu wychowawczego jest zatem poznanie dziedzictwa kulturowego w regionie. Rozpoznanie rzeczywistości pozwala bowiem na realizację szczegółowych celów, stanowi punkt wyjścia do głębszego rozumienia, odkrywania znaczeń, dostrzegania prawdziwego bogactwa i wartości tego dziedzictwa kulturowego.

Zakres tej wiedzy jest szeroki. Obejmuje on całokształt problematyki, na którą składają się treści dotyczące sfery kultury i dziedzictwa kulturowego w regionie. Istotne jest tu najpierw zapoznanie uczniów z takimi pojęciami, jak: regionalizm, kultura regionalna, kultura etniczna, dziedzictwo, system wartości kulturowych, wielokulturowość, spuścizna kulturowa, kultura językowa (gwara, język) kultura duchowa, kultura materialna. Równocześnie należy wskazać na istotę dziedzictwa historycznego, kulturowego, religijnego, społeczno-kulturowego, tradycję, kulturę ludową, przekazując wiadomości o kulturze, sztuce, obyczajach i zwyczajach związanych z regionem, w którym realizuje się proces dydaktyczno-wychowawczy.

Ważny aspekt wychowania do poszanowania kultury narodowej, w tym również regionalnej stanowi ukazanie symboli, norm, wzorów i wartości. Istotny jest tu także przekaz tradycji, która wzmacnia i obiektywizuje sensory odczytywane przez konkretnych ludzi i pokolenia. Kultura, w tym również regionalna, wyrasta z pamięci o wartościach, które ujawniły się poprzednim pokoleniom. Człowiek interpretuje świat i znaczenie swoich działań za pośrednictwem tradycji, czyli kultury zastanej. Jej rola polega na pomocniczości w odczytywaniu i obiektywizowaniu sensów świa-

¹² Jan Paweł II, *Abyście pomagali trwać innym w tej samej wspólnotce Kościoła i Narodu*, Warszawa 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostołska do Polski (8-14. 06. 1987)*, Poznań 1987, s. 161; M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?* w: *Wprowadzenie do filozofii*, pod red. M. A. Krąpca, S. Kamińskiego, Z. J. Zdybickiej, A. Maryniarczyka, P. Jaroszyńskiego, Lublin 1996, s. 296 n.

ta¹³. Dlatego nie można przekazywać dziedzictwa kulturowego w regionie, nie uwzględniając trwałości przekazu pokoleniowego, jego dynamiki, rytmu życia „roku liturgicznego i przyrodniczego” oraz związanych z tym zwyczajów i obrzędów.

Te merytoryczne elementy wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie są, jak na to już wskazywano, rzeczywistością bogatą. Dobór treści w jednostkach lekcyjnych nie może być przypadkowy, tak ze względów wychowawczych, jak i czasowych. Zachodzi więc konieczność odpowiedniej selekcji materiałów, tematycznego podziału między poszczególnymi przedmiotami szkolnymi i korelacji między tymi przedmiotami, wyboru jedynie tych treści, które mają istotną wartość poznawczą i wychowawczą.

Istota tego transferu polega głównie na tym, że w toku realizacji programu poszczególnych przedmiotów nauczania w szkole (np. języka polskiego, religii, etyki, historii, geografii, wiedzy o społeczeństwie i innych) oraz w toku realizacji programów zajęć pozalekcyjnych uwzględnia się wyżej wymienione elementy wiedzy z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie, która służy rozwojowi osobowości młodego człowieka i kształtowaniu dojrzałych postaw moralnych¹⁴.

Proces wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie jest złożony i długotrwały. Opiera się on nie tylko na określonym zasobie wiedzy, ale i umiejętnym doborze form, metod i środków umożliwiających jego realizację. Odkrycie znaczeń i dotarcie do ich głębi powinno być jedynie punktem wyjścia dla dalszych czynności, angażujących wszystkie sfery osobowości człowieka. Z tego względu ważne jest stworzenie takich sytuacji, które zrodzą w młodych osobach podziw, zachwyt, fascynację i pozwolą na emocjonalne przeżycia, ekspresję.

Zaakcentować też należy potrzebę – z chrześcijańskiego punktu widzenia – budzenia świadomości współczesnego człowieka jako współpracownika Boga w procesie ochrony dziedzictwa kulturowego w regionie przed źle pojętą globalizacją, prowadzącą do unifikacji, jak również jego rolę w wytwarzaniu nowych dóbr kultury, które w przyszłości ubogacą zastane dziedzictwo kultury regionalnej i staną się wartością dla kolejnych pokoleń.

¹³ A. Rynio, *Jana Pawła II wizja wychowania*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, pod red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 269–272.

¹⁴ *Dziedzictwo kulturowe w regionie*, op. cit., s. 5–7.

Organizacyjne formy wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie¹⁵

Proces wychowania ma miejsce w różnych sytuacjach społecznych, zarówno przypadkowych, jak i celowo organizowanych. Założenie to obejmuje również wychowanie do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie. Przypadkowe sytuacje społeczne mogą być wykorzystywane przez wychowawcę do objaśnienia określonych elementów konstytutywnych kultury regionalnej, zwłaszcza dotyczących jej wymiaru duchowego, związanego z określonymi zwyczajami, obyczajami, tradycją, powodujących określone oceny moralne, czy wyzwalających reakcje emocjonalne. Przypadkowe sytuacje społeczno-wychowawcze obligują uczniów do podjęcia konkretnych działań.

W procesie wychowania, w tym także do poszanowania dziedzictwa kulturowego, o wiele ważniejsze są działania wywołane przez wychowawców, działania wyzwalające określone rodzaje aktywności wychowanków. Jeśli te działania są celowo organizowane po to, aby wychowankowie przejawiali oczekiwane przez wychowawcę rodzaje aktywności, to te działania określa się jako formy wychowania. Oznacza to, że proces wychowania przyjmuje jakby pewną formę ze względu na rodzaj aktywności podejmowanej przez wychowanka i w ten sposób proces wychowania zostaje sprowadzony do pewnej postaci, dającej się wyraźnie określić i wyodrębnić spośród innych.

Występuje wiele klasyfikacji form wychowania. Przyjmuje się dwa kryteria ich wyodrębniania. Kryterium pierwsze stanowi przedmiot wyodrębniania, dziedzinę życia społecznego, w której uczestniczy wychowanek.

¹⁵ W literaturze przedmiotu brak jest opracowań omawiających organizacyjne formy wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie. Z tego względu, opracowując to zagadnienie wykorzystano założenia i stwierdzenia zawarte w teorii wychowania, starając się wydobyć z nich te elementy, które mogą być pomocne, a niekiedy wręcz niezbędne w kształtowaniu postawy szacunku wobec dziedzictwa kulturowego w regionie. Tak więc adaptacja ta stanowi wynik refleksji autorki artykułu, która przeanalizowała wiele publikacji z zakresu teorii wychowania. Zob. A. Gurycka, *Struktura i dynamika procesu wychowania*, Warszawa 1979; J. Górniewicz, *Wybrane zagadnienia z teorii wychowania*, Toruń 1991; Tenże, *Teoria wychowania (Wybrane problemy)*, Toruń – Olsztyn 1996; K. Konarzewski, *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa 1983; S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1997; M. Łobocki, *Wychowanie w klasie szkolnej. Z zagadnień dynamiki grupowej*, Warszawa 1985; Tenże, *A B C wychowania*, Warszawa 1992; R. Straughan, *Can we teach children to be good. Basic issues in moral, personal and social education*, Great Britain 1988; M. Śnieżyński, *Nauczanie wychowujące*, Kraków 1995; J. E. Walker, Th. M. Shea, *Behavior modification. A practical approach for education*, St. Luis 1980.

Kryterium drugim są natomiast relacje, w jakie wychowanek wchodzi z innymi osobami. Istotny jest tu zarówno wymiar emocjonalny tych relacji (pozytywny, negatywny, obojętny), jak też treść społeczna – typ więzi społecznej występujący pomiędzy uczestnikami sytuacji wychowawczej. W procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie ważne są zarówno formy wychowania zaliczane do pierwszej kategorii, czyli przez działalność wytwórczą, zabawę, sztukę, naukę, działalność usługową, jak i te, które zalicza się do drugiej grupy. Biorąc więc pod uwagę kryterium drugie wskazuje się na takie formy wychowania, jak: działalność indywidualna, zespołowa, zbiorowa.

W procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie istotne są formy wychowania przez wytwórczość, zwłaszcza tę stylizowaną na wzór kultury ludowej. W pracy tej wychowanek podejmuje czynności zmierzające do wytworzenia nowego przedmiotu, wykonanego w nawiązaniu do sztuki charakterystycznej dla regionu. Zadanie takie wymaga najpierw zapoznania się z regionalną kulturą, z charakterystycznymi cechami tej kultury materialnej. Można je realizować zarówno w szkole, w domu, jak i na zajęciach pozalekcyjnych. W czasie tych czynności kształtują się różne cechy osobowości, jak: wytrwałość, cierpliwość, współdziałanie w wypełnianiu określonych zadań, rzetelność, poszanowanie pracy własnej i innych. Należy jednak pamiętać, że od początku do końca tego procesu wychowawcy, czy też rodzice powinni kontrolować poziom wykonawstwa postawionego zadania i służyć pomocą.

Forma wychowania przez zabawę występuje wówczas, gdy wychowawca realizuje określone cele dydaktyczne i kształcące w toku inspirowanej przez siebie zabawy z uczniami. Jest to istotna forma, zwłaszcza w wychowaniu dzieci. Niejako bowiem przy okazji tego procesu wychowawca dyskretnie kieruje uwagą i zainteresowaniami wychowanek w takim celu, aby rozwinęły się określone cechy jego osobowości. Dotyczy to szczególnie dyspozycji, które są nieodzowne w społecznych kontaktach jednostki z grupą. Zabawa umożliwia także wychowanie do poszanowania dziedzictwa kulturowego. Może być ona organizowana w najbliższym, przyrodniczym otoczeniu dziecka, pozwala na bezpośrednie poznanie bogactwa kultury regionalnej.

Proces wychowania poprzez działalność artystyczną przebiega głównie w klasie szkolnej, na zajęciach pozalekcyjnych czy w pozaszkolnych ośrodkach kulturalnych i społecznych. Wykonując określone czynności, dziecko może aktywizować różne dyspozycje osobowościowe i zdolności

manualne związane z działalnością artystyczną. Uczy się także współdziałania społecznego, zwłaszcza wykonując takie dzieła artystyczne, które potrzebują współpracy w zespole. Wykonanie każdego elementu artystycznego, nawiązującego do tradycji ludowej czy regionalnej wymaga nie tylko określonych zdolności, ale i wzmoczonego wysiłku, cierpliwości. Działania w zakresie tworzenia dzieł sztuki stylizowanej na wzór ludowy rozwijają zarówno zdolności artystyczne, ekspresję twórczą, jak i kształtują postawę szacunku do innych twórców. Działalność naukowa uczniów związana jest z ich kształceniem szkolnym. Wysiłek zdobywania wiedzy, a szczególnie tej z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie jest ważnym czynnikiem osobowościotwórczym. Dziecko, poznając dziedzictwo kulturowe w regionie uświadamia sobie kim jest, jakie są jego korzenie i dokąd zmierza. Poszukiwanie nowej wiedzy dotyczącej kultury regionalnej rozwija także umiejętność samodzielnego zdobywania wiedzy, uczy odpowiedzialności za własną „małą ojczyznę”.

Szczególnie ważną rolę w wychowaniu do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie pełni działalność społeczna. Ta forma wychowania odnosi się do uczestnictwa w różnych organizacjach formalnych i nieformalnych. Pełnienie ról społecznych obliguje do przyjęcia określonych form zachowań, związanych z daną rolą. Uczeń dostosowuje się do wymagań otoczenia, grupy społecznej, akceptuje funkcjonujące w niej normy i wartości społeczne, internalizuje je, przyjmując określone wzory kulturowe, nabywa nowe kompetencje do uczestnictwa w życiu danej zbiorowości społecznej. Jednostka, przebywając w danej społeczności, zaczyna stopniowo utożsamiać się z określoną zbiorowością regionalną, staje się wrażliwa na potrzeby własnego otoczenia i zatroskana o dalsze losy „małej ojczyzny”, a także o ciągłość przekazu tradycji związanych z danym regionem.

Istotne dla wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie są również formy uczestnictwa czynnego w rekreacji kulturalno-rozrywkowej. Obejmują one gry, zabawy ruchowo-zręcznościowe, dydaktyczne, typu harcerskiego, towarzyskie, kolekcjonerstwo pamiątek regionalnych. Formy te umożliwiają uczniom sprawdzenie swych umiejętności, praktycznej przydatności wiedzy o świecie, w tym również o regionie i ludziach z nim związanych. Na szczególną uwagę zasługuje tu organizowanie imprez, a także uroczystości artystycznych, takich jak: wieczory bałek i baśni, inscenizacje fragmentów książek i wierszy autorstwa pisarzy związanych z danym regionem, wieczory muzyczne i poezji ludowej, re-

gionalnej, konkursy, imprezy o charakterze obrzędowym, związane z tradycjami i zwyczajami. Poza tym w procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie należy uwzględniać imprezy kulturalne z okazji rocznic narodowych i państwowych, a także regionalnych.

Planując różne formy realizacji procesu wychowania nie można pomijać form rekreacji twórczej. Pozwalają one dzieciom i młodzieży odkryć i docenić w swoim najbliższym otoczeniu wartości nie tylko wykonywanej przez siebie pracy, ale i dzieł innych ludzi. Formy rekreacji twórczej obejmują bowiem szeroki zakres różnego rodzaju zajęć, w tym: zajęcia plastyczne, zajęcia techniczne i konstrukcyjne o charakterze zabawowym albo praktyczno-użytecznym, zajęcia muzyczne, polegające na organizowaniu zespołów śpiewaczych, tanecznych, mini turniejów piosenek lub gry na instrumentach.

Ważne miejsce wśród form umożliwiających wychowanie do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie zajmują formy rekreacji ruchowej. Są one łatwe do zastosowania i na ogół powszechnie akceptowane przez wychowanków. Służą nie tylko ich zdrowiu fizycznemu, ale umożliwiają bezpośrednie poznanie najbliższej okolicy. Należą do nich głównie wycieczki piesze i rowerowe, autokarowe i kolejowe, kilkugodzinne i całodniowe, a także zabawy i gry terenowe, obejmujące pokonywanie przeszkód, zdobywanie umiejętności poruszania się i orientowania w terenie.

Istotnym uzupełnieniem omówionych form wychowania jest rekreacja wyrażająca się w działalności społecznej. Głównym jej zadaniem jest wyzwalanie u dzieci i młodzieży działań na rzecz innych ludzi, kształtowanie postawy odpowiedzialności za „małą ojczyznę”.

W procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego ważne są także formy współpracy wychowawców z rodzicami. Sprawiają one, że przekaz dziedzictwa kulturowego w regionie staje się mniej wyizolowany od środowiska, lecz niejako z niego wynika i jest w stanie zintensyfikować rozwój swych wychowanków, szczególnie pod względem moralnym, społecznym. Na ogół są to różne formy współdziałania z rodzicami w ramach spotkań zbiorowych i indywidualnych. Prowadzą one konsekwentnie do pewnych działań praktycznych, które np. na terenie szkoły mogą przejawiać się w współdziałaniu rodziców w pracy dydaktyczno-wychowawczej z nauczycielami i uczniami.

Istnieją także różne formy współdziałania ze środowiskiem lokalnym. Są to głównie kontakty z bibliotekami, domami kultury, stowarzyszeniami kulturalnymi i regionalnymi, z osobami związanymi z regionem.

Ta forma wymaga zaangażowania wszystkich uczestników procesu wychowania – zarówno wychowawców, jak i wychowanków, a także stosowania zróżnicowanych czynności metodycznych. Chroni przed izolacjonizmem, pomaga lepiej zrozumieć własne kulturowe dziedzictwo i odczytać tożsamość kulturową (narodową).

Metody wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie¹⁶

Wychowanie do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie obliguje do stosowania określonych, a zarazem zróżnicowanych metod wychowawczych. Jest ono bowiem procesem świadomym, zamierzonym, ukierunkowanym na realizację konkretnych celów. Dlatego każdy wychowawca, realizując założenia programowe *Dziedzictwa kulturowego w regionie*, powinien uwzględniać różne aspekty metodyczne.

Metody i środki wychowania stanowią pewien układ, który na każdym szczeblu kształcenia i wychowania podlega określonej ewolucji na skutek konieczności dostosowywania tego kształcenia do poziomu rozwoju, szczególnie intelektualnego i moralnego wychowanków. Są one wyodrębnionym sposobem postępowania wychowawcy, polegającym na wywieraniu określonego wpływu na aktywność wychowanka w danej sytuacji. Ich efektywność zależy w sposób istotny od tego, w jakim stopniu uwzględnia się zasady pedagogiczno-wychowawcze, jaki jest poziom integracji procesu wychowania moralno-społecznego z pozostałymi składnikami wychowania jednostki, a szczególnie z procesami wychowania umysłowego. Metody te nie są więc wyizolowanymi sposobami wpływu na ucznia, lecz wiążą się ze stadiami rozwoju, jak też z mechanizmami determinującymi proces oddziaływań wychowawczych. Poza tym, w praktyce wycho-

¹⁶ W literaturze przedmiotu nie ma opracowań dotyczących metod wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie. Z tego względu, analizując wyróżnione w teorii wychowania metody wychowania starano się nadać im praktyczną i konkretną treść, odnosząc je do procesu kształtowania postaw szacunku wobec dziedzictwa kulturowego w regionie. Zob. E. Dąbkowska, B. Wojciechowska-Charlak, *Między praktyką a teorią wychowania*, Lublin 1997; M. Dudzikowa, *Wychowanie przez aktywne uczestnictwo*, Warszawa 1987; J. Górniewicz, P. Petrykowski, op. cit.; J. Górniewicz, op. cit.; A. Janowski, *Poznanie uczniów. Zdobywanie informacji w pracy wychowawczej*, Warszawa 1985; M. Łobocki, *W poszukiwaniu skutecznych form wychowania*, Warszawa 1990; K. Kruszcwski, *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, Warszawa 1992; *Wychowanie – potrzeba dziecka – zadanie domu i szkoły*, pod red. E. Ozimka, Poznań 1999; R. Straughan, op. cit.; *Wychowując mówny jednym głosem*, pod red. K. Szablaka, Poznań 1998; M. Szczodrak, *Elementy pedagogiki*, Warszawa 1984; J. Tarnowski, *Jak wychowywać?* Warszawa 1993.

wawczej często stosuje się w jednym czasie wiele metod, których celem jest pozytywne oddziaływanie na ucznia.

Wychowawca, dobierając metody, którymi pragnie posłużyć się w procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie musi uwzględnić strukturę sytuacji wychowawczej grupy, na którą składa się osoba nauczyciela, okoliczności rozumiane jako istniejący stan rzeczy, społeczne otoczenie tworzące środowisko wychowawcze danej placówki oraz osoba wychowanek – jego umiejętności, zainteresowania i zakres posiadanej wiedzy.

Nauczyciel powinien być osobą, która nadaje określony kształt i przebieg sytuacji wychowawczej. Może to osiągnąć poprzez osobiste i bezpośrednie oddziaływania na wychowanek, jak również pośrednio, przez odpowiednie wykorzystanie danej sytuacji. Ważny jest tu systematycznie stosowany sposób współprzebywania wychowawcy z wychowankiem w kontakcie bezpośrednim i pośrednim, uwzględniając wartości sztuki, nauki, czy wytworów własnych wychowanek. Kontakt bezpośredni obejmuje takie elementy, jak: proste sygnalizowanie wychowankowi czego się od niego oczekuje, jaką powinien zająć postawę w odniesieniu do określonych dóbr kultury regionalnej; stawianie poleceń dotyczących realizacji przez nich określonych zadań związanych z poznaniem i poszanowaniem dziedzictwa kulturowego; zachowanie nauczyciela, jego bycie w różnych sytuacjach społecznych. Istotne jest wykorzystanie rzeczowych argumentów, przemawiających na korzyść proponowanych zachowań i odniesień wobec dziedzictwa kulturowego. Z tego względu wychowawca wykorzystując metodę perswazji, stara się kształtować u wychowanków bardziej trwałe przekonanie o słuszności określonych zachowań wobec kultury regionalnej. W metodzie perswadowania istotną czynnością jest zachwianie dotychczasowego stereotypu przekonaniowego wychowanek lub wywołanie dezintegracji pozytywnej w dziedzinie przekonań związanych z kulturą regionalną. Dopiero wtedy wychowanek staje się podatny na przyjęcie podsuwanego rozwiązania.

Zarówno sugestia, jak i perswazja okazują się zwykle bezskuteczne, jeśli nie znajdują potwierdzenia w postępowaniu wychowawcy.

Wychowawca może bardzo silnie oddziaływać swoją osobą na wychowanek, a tym samym pomagać mu w kształtowaniu postawy szacunku wobec dóbr kultury regionalnej, jeżeli ujawnia aprobujący lub dezaprobuujący stosunek do jego zachowań związanych z poszanowaniem dziedzictwa kulturowego. Jest to sposób niosący wychowankom pomoc w przyswa-

janiu oczekiwań i wyzbywaniu się niepożądanych reakcji. Szczególnie ważną rolę spełnia tu forma wyrażania poglądu wychowawcy o zachowaniu konkretnego wychowanka. Skuteczność aprobowania i negowania zależy bowiem w dużym stopniu od okoliczności w jakich wychowawca przedstawia te poglądy i od sposobu ich wyrażania. Należy więc wnikliwie rozważyć czy osąd ma być wypowiedziany „w cztery oczy”, czy w obecności innych wychowanków, czy też w innych okolicznościach.

W procesie wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego należy także stawiać wychowankom określone zadania do wykonania. Powinny one być dostosowane do aktualnego stadium rozwoju psychicznego i fizycznego ucznia. Dobrze jest wiązać te metody z sugestią, perswazją, aprobatą, dezaprobatą i przykładem.

Nie mniejsze znaczenie dla wychowania ma metoda, określana jako ćwiczenie, mająca na celu kształtowanie pożądanych nawyków, przyzwyczajęń, przekonań i postaw moralno-społecznych. Ćwiczenie wymaga możliwie częstego stawiania wychowanka w naturalnych lub sztucznie wywoływanych sytuacjach, w których zachodzi konieczność podejmowania określonych form zachowania. Użyteczność tej metody jest zdeterminowana postawą wychowanka wobec podjętych czynności. Dlatego wychowanek musi uświadomić sobie celowość określonego sposobu postępowania, uznać przemawiające za tym motywy, wykazać się wytrwałością w realizacji postanowienia i uczestniczenia w ustawicznej kontroli swych zachowań, aby nie dopuszczać odstępstw od przyjętej zasady, dobrze znać pożądany i ćwiczony sposób zachowania się oraz celowo stwarzać sytuację, w których trzeba wykazać się właściwym postępowaniem.

Wychowawca może także oddziaływać na wychowanka, na jego postawę wobec kultury regionalnej, głoszone sądy o różnych aspektach dziedzictwa kulturowego także za pośrednictwem innych osób. Spotkania uczniów z udziałem przedstawicieli wybranej dziedziny kulturalnej, gospodarczej, społecznej – związanych z regionem – wnoszą nowe wartości i przyczyniają się do rozwoju zainteresowań dziedzictwem kulturowym. Wówczas to zaproszone osoby modyfikują sądy i zachowania ucznia zgodnie z przyjętymi przez nauczyciela celami. Należy jednak pamiętać, że oddziaływanie pośrednie wymaga znajomości wielu czynników wpływających na zachowania i poglądy poszczególnych członków grupy, w której znajduje się wychowanek.

Każda metoda wychowania nabiera treści i znaczenia dopiero w praktycznym zastosowaniu; spełnia ona rolę służebną w relacji do ideału i celu

wychowania. W związku z tym ważna jest świadomość, że wychowanie do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie przywraca podmiotowość człowieka poprzez rezygnację z myślenia w makroskali na rzecz tożsamości wspólnotowej, a tym samym ukierunkowuje go ku wartościom uniwersalnym.

* * *

Przedstawione aspekty wychowania do poszanowania dziedzictwa kulturowego w regionie i ich analiza wskazują jednoznacznie, że wychowanie to jest procesem permanentnym i złożonym, powiązany z innymi dziedzinami. Obejmuje ono zarówno zagadnienia merytoryczne, jak i metodyczne.

Z punktu widzenia pedagogicznego, aby doszło do prawdziwego odkrycia własnej kulturowej tożsamości i poszanowania dziedzictwa kulturowego konieczne jest doświadczenie, bezpośrednio dotknięcie rzeczywistości, osobiste przeżycie piękna i odkrycie bogactwa tej kultury. Należy więc umożliwiać młodym ludziom poznanie wartości najbliższego otoczenia, pamiętając, że wychowanie to nie tylko umożliwia, ale wręcz obliuguje do otoczenia wychowanków całościową opieką, przekraczającą granice czasu lekcyjnego, wykraczającą poza mury obiektu szkolnego. Dopiero bowiem świadomy i aktywny udział wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za realizację wychowania może przynieść oczekiwane efekty.

Patrząc na omawiane zagadnienia z perspektywy czasu, należy wyrazić nadzieję, że obserwowane obecnie ożywienie edukacji regionalnej spowoduje, iż młodzi ludzie, żyjący w społeczeństwie naznaczonym anonimowością i poczuciem braku własnego miejsca, kryzysem postawy szacunku wobec dziedzictwa kulturowego, odkryją piękno i bogactwo swojej „małej ojczyzny”, rozsmakują się jej niepowtarzalnym urokiem, a przez to zadbają o jej rozwój kulturalny, oświatowy i gospodarczy.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. STANISŁAW KULPACZYŃSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Die Erziehung zur Kulturerbeachtung in der Region ist ein wichtiges und aktuelles Problem, worauf ein Dokument des Erziehungsministeriums – „Die Kulturerbe in der Region. Programmatische Grundsätze” – hinweist. Wollen wir bei

jungen Personen die Einstellung zur Achtung der Kulturerbe in der Region formen, müssen wir die elementaren Faktoren des Erziehungsprozesses, ohne die richtige Auslegung des Begriffes „Kulturerbe in der Region“ zu vergessen, berücksichtigen. Aus diesem Grunde wurden in dem Artikel die Fragen der Erziehungstheorie gezeigt, die zuerst auf die elementaren Faktoren des Erziehungsprozesses aufmerksam machen und erst danach wurde der Bereich des Begriffes „Kulturerbe in der Region“ beschrieben. Zum wertvollen Teil des Artikels gehört die Analyse der meritischen und organisatorischen Erziehungsaspekte bei der Kulturerbeachtung in der Region. Es wurden hier sowohl die Integrität der Inhalte und ihre axiologische Dimension als auch der Reichtum der Erziehungsformen dargestellt. Das ist nämlich ein besonderer Weg zur Entwicklung des Achtungsgefühls. Er ermöglicht die Entdeckung der Bedeutungen, den Vorstoß zur Tiefe und zugleich erweckt im jungen Menschen Staunen, Begeisterung. Die Vollständigkeit des Artikels wurde durch die konkreten methodischen Aspekte, die Erziehung zur Kulturerbeachtung in der Region betreffen, erweitert.

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

FILOZOFIA KS. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO (1879–1947)

Słowa kluczowe: tomizm, immanencja, psychologia pedagogiczna, humanizm chrześcijański.

Schlüsselworte: Thomismus, Immanenz, pädagogische Psychologie, christlicher Humanismus.

Życie i działalność

Konstanty Michalski urodził się 12 kwietnia 1879 r. w Małej Dąbrówce na Górnym Śląsku. Jego ojciec był hutnikiem. Po szkole podstawowej w Siemianowicach uczył się od 1893 r. w Niższym Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo w Krakowie. Do tego Zgromadzenia wstąpił w 1896 r. Cztery lata później uzyskał świadectwo dojrzałości. Tam kontynuował studia teologiczne i w 1903 r. przyjął święcenia kapłańskie. Zaczął studiować na Uniwersytecie Jagiellońskim slawistykę, ale przeszedł na filozofię. Studia w tym kierunku kontynuował w latach 1908–1911 na uniwersytecie w Lowanium. Tematem pracy licencjackiej było porównawcze studium epistemologiczne o R. Machu i P. Duhemie. Rozprawa doktorska była pisana na temat: *Reakcja przeciwko psychologizmowi w Niemczech. Husserl, jego poprzednicy i zwolennicy*.

Po powrocie do Polski w 1911 r. ks. Michalski od 1913 r. wykładał filozofię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, od 1921 – już jako profesor zwyczajny. Od 1934 r. miewał tylko wykłady z metafizyki, psychologii i historii filozofii chrześcijańskiej.

W 1927 r. został członkiem Polskiej Akademii Umiejętności, a w 1931 r. wybrano go rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach akademickich 1923/24, 1928/29, 1935–1937 był dziekanem Wydziału Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego¹. W tym okresie ks. Michalski napisał wiele artykułów na tematy filozoficzne, teologiczne². Z wydań książkowych należy wymienić przede wszystkim: *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów, Matężństwo i rodzina w świetle filozofii chrześcijańskiej, Nieznanemu Bogu, Eros i Logos u Dantego, Brat Albert*³. W 1939 r. ks. Konstanty Michalski wraz z innymi profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego został przez Niemców podstępnie aresztowany i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Oranienburgu. Przebywał tam do 1940 r. Potem pracował jako duszpasterz w Sichowie i Sandomierzu⁴. Po wojnie powrócił do Krakowa i podjął pracę naukową, publicystyczną, głównie na łamach „Tygodnika Powszechnego”, i duszpasterską. W 1946 r. głosił w Częstochowie rekolekcje dla biskupów. W tymże roku wyszła drukiem jego książka *Duszę dać*⁵. W ostatnich latach życia pracował nad książką *Między heroizmem a bestialstwem*⁶. Zmarł 6 sierpnia 1947 r. Ostatnio wyszły trzy tomy pism ks. Konstantego Michalskiego, mianowicie: *Filozofia wieków średnich, Nova et vetera* i *Histoire de la philosophie*, wydane w Krakowie staraniem Papieskiej Akademii Teologicznej i Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy⁷.

¹ Ks. A. Usowicz, *O Autorze książki*, w: Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*. Częstochowa 1984 s. 3–12. G. Szewczyk, *Życie i twórczość ks. prof. dr. Konstantego Michalskiego*, w: *Książd Prof. dr. Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Materiały do druku przygotował J. Śliwiok, Katowice 1996, s. 25 n. Ks. R. Rak, *Książd Profesor Konstanty Michalski taki, jakim go przeżywałem*, ŚSHT 31 (1998), s. 275–279.

² Ks. A. Usowicz, ks. K. Kłósak, *Bibliografia prac naukowych ks. prof. dr. Konstantego Michalskiego*, w: *Książd Prof. dr. Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Materiały do druku przygotował J. Śliwiok, Katowice 1996, s. 73–84.

³ Ks. K. Michalski, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, Kraków 1931, s. 22; Tenże, *Matężństwo i rodzina w świetle filozofii chrześcijańskiej*, Poznań 1935, s. 29; Tenże, *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936, s. 182; Tenże, *Eros i Logos u Dantego*, Kraków 1936, s. 69; Tenże, *Brat Albert*, Kraków 1939, s. 26.

⁴ Bp J. Wojtkowski, *Najpiękniejsze lata życia*. Ks. Konstanty Michalski CM 1940–1944, *Nadbitka: Nasza Przeszłość* 56 (1981), s. 83–91. Bp J. Kopiec, *Wkład ks. Konstantego Michalskiego w refleksję historyczną*, ŚSHT 31 (1998) s. 295–299.

⁵ Ks. K. Michalski, *Duszę dać*, Kraków 1946.

⁶ Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, Częstochowa 1984.

⁷ Ks. K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997; Tenże, *Nova et vetera*, ze wstępem M. Markowskiego, Kraków 1998; Tenże, *Histoire de la philosophie*, Kraków 1999. Myśli ks. Konstantego Michalskiego były poświęcone sesje naukowej w Katowicach w 1996 i 1998 r.: *Książd Prof. dr. Konstanty Michalski – życie i działalność*, *Ruch Filozoficzny* 2 (1997), t. 54, s. 342–343. Por. *Książd Prof. dr. Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Materiały do druku przygotował J. Śliwiok, Katowice 1996. Cz. Głombik, *Heroicznie myśleć i działać – czyli o myśli twórczej Ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947)*, *Ruch Filozoficzny* 2 (1998), t. 55, s. 402. Materiały z sympozjum na temat: *Heroicznie myśleć i heroicznie działać czyli o myśli twórczej ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947)*, ŚSHT 31 (1998), s. 201–313.

Historia filozofii

Ks. Konstanty Michalski był dobrze zorientowany w dziejach filozofii, zarówno dawnej, jak i współczesnej. Zasadniczą uwagę przywiązywał do filozofii średniowiecza, z dużym zainteresowaniem śledził badania nad filozofią starożytną, jak i współczesną. Interesowali go niewątpliwie klasycy, mianowicie Platon, Arystoteles, św. Augustyn, z nowszych Spinoza, Hegel, jak i ludzie tę filozofię uprawiający, mianowicie Jacques Maritain, kard. Désiré Mercier, ks. Franciszek Gabryl, Władysław L. Jaworski, Władysław Natanson, Witold Rubczyński, ks. Jan Salamucha⁸.

Tomizm jednak był zasadniczą orientacją filozoficzną Konstantego Michalskiego. Traktował go jako system rozwojowy. Potrafił odróżnić elementy dawne, związane z epoką i był otwarty na nowe potrzeby. Chętnie korzystał z dorobku św. Tomasza z Akwinu. Niektóre poglądy św. Tomasza zestawiał ze współczesnymi. Ks. Michalski reprezentował stanowisko łączenia filozofii dawnej ze współczesną. Dał temu wyraz w wykładzie: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, wygłoszonym podczas Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej 24 sierpnia 1934 r. w Poznaniu⁹, jak i w swoim piśmarstwie, łącząc tomizm z współczesnymi kierunkami, szczególnie w zakresie psychologii.

Historia filozofii średniowiecznej jako część historii filozofii była przedmiotem szczególnego zainteresowania ks. Konstantego Michalskiego. Asumpt do badań nad dziejami filozofii średniowiecznej dała encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 r. Jej celem było ożywienie filozofii chrześcijańskiej, m.in. poprzez nawiązanie do kierunków filozoficznych średniowiecza, głównie doktryny św. Tomasza z Akwinu. Owocem apelu papieskiego były liczne badania i studia nad filozofią średniowieczną, podjętą przez znanych historyków filozofii i teologii: C. Bauemkera, H. Denifle'a, P. Duhema, F. Ehrle'a, M. Grabmanna. Do tego znakomitego grona dołączył w Polsce ks. Michalski. Początki zainteresowania tym kierunkiem badań sięgają okresu jego studiów w Lowanium, gdzie pod wpływem pism R. Macha z zakresu historii mechaniki i P. Duhema o Leonardo da Vinci

⁸ Ks. A. Usowicz, ks. K. Kłósak, *Bibliografia prac naukowych*, op. cit.; Ks. K. Michalski, *Nova et vetera*, op. cit., C. Głombik, *Idea perfekcyjizmu i jej kontekst historyczny*, ŚSHT 31 (1998), s. 204 n.

⁹ Ks. K. Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, Gniezno 1935; C. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 137 nn. Tenże, *Idea perfekcyjizmu*, op. cit., s. 229 nn. A. Usowicz CM, *Idee przewodnie w filozofii ks. Konstantego Michalskiego*, w: Paul Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz. *Wykłady z filozofii współczesnej im. ks. prof. K. Michalskiego CM*, 26–29 X 1992, Kraków 1992, s. 9.

i Galileusza, zwrócił uwagę na źródła odkrywczych rozwiązań w filozofii terministycznej końca średniowiecza. Problematyka badań nad dziejami historii filozofii średniowiecznej obejmowała głównie wiek XIV i początki XV w., kierunki krytycyzmu, nominalizmu i sceptycyzmu. Najbardziej interesowały go poglądy Jana Burydana, nieco mniej Jana Mirecourta, myśl filozoficzna w uniwersytetach Paryża i Oksfordu. Do tego dochodzą studia ks. Michalskiego nad myślą A. Dantego. Obejmowały one jego teorię poznania, mistykę i scholastykę, wpływ myśli franciszkańskiej na poglądy Dantego¹⁰.

W badaniach nad filozofią polską ks. Michalski podjął temat kierunków filozoficznych i teologicznych w początkach Uniwersytetu Jagiellońskiego, opracował projekt wydania rękopisów średniowiecznych, znajdujących się w Polsce, omówił podręczniki do filozofii w XV i XVI w., podjął studia nad albertyzmem i tomizmem (Jan z Głogowa, Jakub z Gostynina, Michał z Wrocławia) i szkotyzmem (Jan ze Stobnicy, Michał z Biestrykowa) w Polsce w tym samym okresie. Powziął zamiar, aby przebadać wpływ poglądów fizyki terministycznej, mianowicie teorii impetu Jana Burydana, na astronomiczne odkrycie Mikołaja Kopernika. Ks. Michalski podjął więc badania nad rękopisami krakowskimi, aby zbadać myśl średniowieczną wieku XIV i XV. Interesowała go także myśl filozoficzna głoszona w uniwersytetach Paryża i Oksfordu, jej recepcja w środowisku krakowskim¹¹.

Do tej orientacji nawiązywały starania o utworzenie na Uniwersytecie Jagiellońskim drugiej katedry filozofii chrześcijańskiej. W swoim programie miała nawiązywać do tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego, „która ma u swych źródeł średniowiecze, zbratane z greckim geniuszem filozoficznym”. W ramach tej katedry planowano prowadzenie badań porównawczych z zakresu logiki matematycznej i średniowiecznej, głównie Jana

¹⁰ Ks. A. Usovicz, ks. K. Klósak, *Bibliografia prac naukowych*, op. cit.; Ks. K. Michalski, *Nova et vetera*, op. cit.; K. Heska-Kwaśniewicz, *O erudycji literackiej ks. Konstantego Michalskiego*, ŚSHT 31 (1998), s. 302. M. Rembierz, *Lux in tenebris lucet. Metafizyczny wymiar światła i widzialności świata w refleksji filozoficznej i teologicznej K. Michalskiego*, ŚSHT 31 (1998), s. 251 nn. W. Paluchowski CM, *Filozofia człowieka u Dantego. Próba rekonstrukcji na podstawie pism Konstantego Michalskiego*, Kraków 2000, s. 99 nn.

¹¹ Ks. K. Michalski, *Filozofia wieków średnich*, op. cit.; Tenże, K. Michalski, *Nova et vetera*, op. cit.; Tenże, *Histoire de la philosophie*, M. Markowski, *Współczesna summa filozofii*, Przegląd Uniwersytecki 5 (1998), s. 24–25; C. Glombik, *Powrót do dzieła duchowego i filozoficznego ks. prof. dra. Konstantego Michalskiego*, w: *Ksiądz Prof. dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne...*, s. 37–49; S. Bafia CSsR, *Ks. Konstanty Michalski, Filozof czasów przelomowych*, w: *Ksiądz Prof. dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne...*, s. 50–56.

Dunsa Szkota, Wilhelma Ockhama i średniowiecznych rękopisów UJ. Kierownictwo tych prac zlecono ks. dr. Janowi Salamusze, uczniowi prof. Jana Łukasiewicza¹².

W drugiej połowie XX w. badania nad dziejami historii filozofii średniowiecznej bardzo się rozwinęły. Wiele wniosków, do jakich doszedł ks. Michalski ustąpiło w międzyczasie nowszym pracom. Wiele jednak podejmowanych przez ks. Michalskiego tematów jest nadal punktem wyjścia do dalszych badań¹³.

Również dalszych badań wymagałaby filozofia dziejów ks. Konstantego Michalskiego. W wielu jego pismach znajdują się interesujące sformułowania na jej temat. Jej źródła sięgają zapewne do studiów ks. Michalskiego nad heglizmem, jakie podejmował na swym seminarium historii filozofii. Obejmuje swym obszarem dzieje nie tylko starożytne, średniowieczne, ale i współczesną Europę¹⁴.

Działalność naukową ks. Michalskiego jako historyka filozofii wysoko ocenił Roman Ingarden. „Był on najwybitniejszym, jak dotąd, polskim historykiem, zarazem pierwszym w Polsce uczonym, który badania w zakresie historii filozofii postawił na prawdziwie europejskim poziomie, sięgając wprost do źródeł i prowadząc studia samodzielnie na odcinkach przed nim mało zbadanych lub nieznanych. Był zarazem pierwszym uczonym polskim, który pracując nad wyjaśnieniem głównych prądów w filozofii późniejszego średniowiecza na terenie Francji i Anglii w XIV w., wniósł w tej dziedzinie trwałe i istotny dorobek w naukę europejską.”¹⁵

Filozofia Boga

Ks. Konstanty Michalski ujmuje Boga w trzech płaszczyznach, jako Boga immanentnego, transcendentnego i oddziałującego na człowieka.

¹² Ks. K. Michalski, *Nad czym pracują przedstawiciele humanistyki*, Czas 176 (1935), s. 5 (z 29 VI),

¹³ M. Markowski, *Współczesna suma filozofii*, op. cit. Por. A. Przymusiła, *Stan badań nad filozofią XIV w. na podstawie prac Konstantego Michalskiego*. Materiały do historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce, Warszawa 1966, t. VI, s. 97–193; Tenże, *O polskiej filozofii średniowiecznej na podstawie prac Konstantego Michalskiego*. Materiały do historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce, Warszawa 1970, t. II (XIII), s. 104–149.

¹⁴ C. Głombik, *Powrót do dzieła duchowego i filozoficznego ks. prof. dra. Konstantego Michalskiego*, w: *Ksiądz Prof. dr Konstanty Michalski, Życie i działalność. Materiały posesyjne...*, s. 37–49. S. Bafia CSsR, *Ks. Konstanty Michalski: Filozof czasów przelomowych*, w: *Ksiądz Prof. dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne...*, s. 50–56.

¹⁵ R. Ingarden, *Ks. Konstanty Michalski, Uczony – filozof – człowiek*, Tygodnik Powszechny 34 (1947), s. 1 (z 24 VIII).

W sensie immanentnym Bóg jest obecny nie tylko w każdym człowieku, ale i w milionach ludzi. Było to ujęcie odwołujące się do doświadczeń św. Pawła i św. Augustyna. Św. Paweł mówił greckim mędrcom na Areopagu o Bogu immanentnym, w którym ruszamy się, żyjemy i jesteśmy. Na uwagę zasługują rola św. Pawła, jaką ks. Michalski przypisuje mu w filozofii. Jego miejsce w filozofii chrześcijańskiej zostało szerzej omówione w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* (n. 36). Św. Augustyn według ks. Konstantego Michalskiego, doszukiwał się immanencji Boga w dziejach ludzkości. W swoim *Państwie Bożym*, analizując cywilizację rzymską, doszedł do wniosku, że ludzkość zastąpiła Boga kultem cesarza. Świat starożytny upadł, gdyż próbowano z niego usunąć Boga, który w sposób immanentny znajdował się w ludziach jako jednostkach, jak i w rzeszach ludzkich.

Transcendencję Boga ks. Michalski ujmował poprzez stwórcze działanie wobec człowieka i świata. Bóg działa w człowieku w sposób naturalny poprzez akt stwórczy jego istoty oraz w sposób nadprzyrodzony, stwarzając łaskę w duszy człowieka. Umożliwia to w niej rozwój miłości w łączności z innymi cnotami.

Myśl o stwórczym działaniu Boga winna pobudzać człowieka do naśladowania, aby czynić sobie ziemię poddaną i tworzyć kulturę, która polega na upodabnianiu się człowieka do Boga.

Trzecia płaszczyzna Bożej obecności dotyczy jego oddziaływania na człowieka. Ks. Michalski ma tu na myśli Boga jako mądrego wychowawcę, który powinien być w tym względzie wzorem dla każdego człowieka. Bóg oddziałuje wychowawczo na postępowanie człowieka. Człowiek winien podobnie oddziaływać na drugiego człowieka, by kierował się swoją osobą ku dobru¹⁶.

Filozofia kultury

Człowiek jest podobny do Boga zarówno przez swą istotę, jak i charakter swego działania. Ks. Michalski uważa, iż człowiek podobieństwo do Boga winien ukazywać przede wszystkim przez swoje działanie i twórczość

¹⁶ Ks. K. Michalski, *Dokąd idziemy?* Kraków 1964, s. 30, 113. Tenże, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 62 n., 99; Ks. A. Usowicz, *O Autorze*, op. cit., s. 16–18; Ks. J. Telus CM, *Idea przewodnia antropologii ks. Konstantego Michalskiego*, w: *Ksiądz Prof. dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne...*, s. 60–63. J. Śliwiok, *Ksiądz prof. dra Konstantego Michalskiego rozważania o ochronie przyrody*, ŚSHT 31 (1998), s. 285.

w świecie kultury. Dzięki temu człowiek utrzymuje się w istnieniu, rozwija się i tworzy nowy świat, szczególnie w zakresie kultury. Jest ona wytworem życia ludzkiego i ściśle z nim związana. Tylko człowiek jest w stanie tworzyć i rozumieć kulturę¹⁷.

Ks. Konstanty Michalski podchodzi do kultury na płaszczyźnie filozoficznej. Jego ujęcie kultury obejmuje przestrzeń działania między Bogiem a człowiekiem.

Wymaga ona wypełnienia poprzez proces twórczy, którym jest rozwój kultury. Jest ona więc procesem, „przez który człowiek na swój sposób usiłuje do Boga się upodobnić”¹⁸.

Ks. K. Michalski mocno akcentuje, iż Bóg działa w świecie poprzez akt stwórczy. Duch ludzki naśladuje Boga w działaniu sprawczym, tworzy dzieła kultury. Ponieważ człowiek łączy w sobie ciało i ducha, dwa światy, naśladuje Boga w sferze jednej i drugiej, tworząc kulturę duchową i wywierając duchowe znamię na kulturze materialnej. W ślad za tym twierdzeniem ks. K. Michalski wyróżnia kulturę materialną i duchową¹⁹.

Wytwory kultury człowieka podlegają obiektywacji czyli uprzedmiotowieniu. Usamodzielniają się. Jest to dzieło człowieka jako podmiotu, mające swoje źródło w jego ludzkiej duszy. Wytwory kultury zachowują pewien związek z materią i duchem. W sensie materialnym dzieło kultury nie różni się od rzeczy otaczającego świata. Może być rozpatrywane w aspekcie fizycznym, chemicznym. Jest przedmiotem poznania zmysłowego. W sensie duchowym dzieło kultury zawiera w sobie coś z ducha ludzkiego, jego myśli i uczuć. Staje się znakiem i symbolem myśli ludzkiej.

Człowiek nie tylko tworzy kulturę, lecz również ją sobie przyswaja. Trzeba wyróżnić w świecie kultury dwie dziedziny: wiedzy, sztuki, literatury i techniki oraz organizacji i spraw społecznych. Człowiek te dziedziny tworzy i przyswaja, korzysta z nich. Dzieło kultury jako utwór literacki, dzieło sztuki lub opracowanie naukowe wzbogaca naszą myśl. Wyszły one z ducha ludzkiego i tylko do człowieka są w stanie przemówić.

Druga dziedzina kultury przejawia się w życiu społecznym, narodowym i państwowym. Korzystają z tego rodzice, naród, państwo. Kultura może przechodzić na dalsze pokolenia.

W chwilach ważnych duch bierze tu górę nad materią. Przykładem mogą być decyzje ludzkie o podejmowaniu założenia rodziny, tworzeniu się

¹⁷ Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem...*, s. 99.

¹⁸ Ibidem, s. 99 n; Tenże, *Dokąd idziemy?* Kraków 1964.

¹⁹ Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem...*, s. 99.

narodu, powstawaniu państwa. U podstaw społeczeństwa, narodu i państwa jest człowiek. On je tworzy swoim duchem i przyswaja je sobie. Przykładem szczególnego tworu kultury jest naród. Człowiek nie tylko do niego przynależy, lecz również uczestniczy w zakresie jego oddziaływania, szczególnie w sferze kulturalnej.

Kultura jest powiązana ze światopoglądem. Chrześcijaństwo odegrało w kulturze szczególną rolę ze względu na powiązanie ducha człowieka z najszlachetniejszą jego częścią, mianowicie nadprzyrodzoną łaską, która sprawia iż jednoczy i łączy ludzi ze sobą.

Kultura chrześcijańska z racji swej powszechności potrafi integrować elementy innych kultur, wybierać z nich to, co jest wartościowe dla życia nie tylko doczesnego, ale nawet wiecznego. Szczególne zasługi ma tu teologia duchowości. Perspektywy jakie daje człowiekowi kultura chrześcijańska budzą w nim opór. Nie jest zdolny tak dalece sięgać. Wymaga to ze strony człowieka heroizmu. Jest on możliwy tylko ze strony człowieka, a więc tam gdzie jest duch, który zdolny do poświęceń kieruje człowieka aż do szczęśliwości wiekustej.

Kulturę tworzy człowiek, zarówno jako zwykły, myślący człowiek oraz jako geniusz. Zwykły człowiek kulturę zachowuje i rozwija. Człowiek jako geniusz przewodzi grupie ludzi, podaje nowe idee, które są rozwijane przez współpracowników²⁰.

Filozofia człowieka

W podejmowanych przez ks. Michalskiego studiach i badaniach w filozofii człowieka sporo miejsca zajmuje problematyka psychologiczna i jej przedmiot materialny – dusza. Człowiek różni się od zwierząt. Do tego wniosku dochodził św. Tomasz, ale także według ks. K. Michalskiego współcześni filozofowie i psychologowie. Św. Tomasz jako argument wymieniał korzystanie przez człowieka z idei, rozumianej tu jako pomysł, który pozwala zmieniać świat za pomocą techniki i w ten sposób wychodzić poza okrąg człowieka – *faber*. Drugim momentem istotnym dla św. Tomasza jest *homo sapiens*. Człowiek potrafi uczynić świat przedmiotem swojej wiedzy i wyprowadzić z tej rzeczywistości pojęcie bytu jako bytu.

Trzecim momentem jest tzw. wiedza wielka, a więc metafizyka, psychologia lub kosmologia. Ma w nich miejsce uporządkowane myślenie i ro-

²⁰ Ibidem, s. 41–50, 97, 99, 100; Tenże, *Dokąd idziemy?* op. cit.

zumowanie. Czwartym momentem jest logiczna zdolność do refleksji i samokontroli w odniesieniu do uzyskanej wiedzy o świecie.

Myśl i wola różnią się od wrażeń i pożądań zmysłowych. Tylko myśl jest zdolna ująć stosunki między rzeczami oraz byt jako byt, jako coś innego od zjawiska. Poza aktami myśli winien znajdować się ich podmiot, który winien być tej samej natury co myśli, a więc niezmysłowy, duchowy.

Za tomistami ks. Michalski przyjmuje, iż ta sama dusza intelektualna może raz nazywać się duszą, innym razem duchem, umysłem. Nazywa się duszą, gdy jest źródłem życia wegetatywnego i psychiki zmysłowej. Zwraca się więc ku ciału. Nazywa się duchem, gdy bierze się pod uwagę jego przejawy w myśli i woli. A więc kieruje się ponad ciało. Ten właśnie duch sprawia, iż człowiek może stać się obrazem i podobieństwem do Boga²¹. „Człowiek w swej istocie posiada ducha jako zasadniczy swój składnik.”²² Stanowi on centrum, do którego biegną wszystkie promienie z całego człowieka. Człowiek jest wielkim, jak i to co przez siebie tworzy, mianowicie kulturę i duchowe funkcje.

Człowiek nie jest samym duchem, lecz duchem połączonym z ciałem.

Dusza ludzka jest nastawiona na byt. Przez łączność z ciałem żyje skończonością. Jest niespokojna, gdyż jest nastawiona na nieskończoność, wieczność i nieśmiertelność.

Następstwem duchowości duszy jest jej nieśmiertelność. Ma ona swoje uzasadnienie również w wierze. Prawda o nieśmiertelności duszy prowadzi do przekonania o potrzebie sprawiedliwości Bożej.

Dusza ludzka z racji swej niematerialności, nieśmiertelności, „zawiera w sobie coś boskiego”²³. To „boskie” może z duszy wypromieniowywać poprzez myśli, wolę i miłość duszy. Na ten boski element duszy można spojrzeć oczyma wiary i dostrzec na dnie duszy łaskę uświęcającą, która przejawia się w działaniu człowieka.

Szczególną uwagę ks. Michalski zwracał na doświadczenia mistyków średniowiecznych odnośnie tzw. iskierek duszy. Swoje wnioski na ten temat scharakteryzował następująco: „Od św. Pawła poprzez Pseudo-Dionizego, poprzez św. Augustyna i cały średniowieczny augustynizm, poprzez tomizm, poprzez Eckharta, Taulera i Suzona aż do św. Jana od Krzyża i św. Teresy, od Dantego aż do Mickiewicza rozbrzmiewa hymn pochwalny na cześć wychylającej się ku Bogu duszy. Nazywano ją różnie, nazywano ją

²¹ Tenże, *Między heroizmem a bestialstwem...*, s. 61 n.

²² Ibidem, s. 62.

²³ Ibidem, s. 67.

tajnią duszy, nazywano ją szczytem, dnem i duchowym okiem duszy, nazywano ją najszlachetniejszym ziarnem i zamczyskiem, w którym może mieszkać tylko Bóg. Działo się to wszystko dlatego, że widziano w nieśmiertelnej duszy samego Boga. Hymn na cześć tej duszy rósł jeszcze dalej w potęgę, kiedy chciano powiedzieć, że tam, na szczycie, zjawia się łaska uświęcająca. A razem z nią zapala się miłość, z której, jak z gorejącego krzewu, przemawia Bóg do człowieka, dając siebie w rozmaitych stopniach mistycznego zjednoczenia²⁴.

Psychologia pedagogiczna

Ks. K. Michalski studiował psychologię eksperymentalną w Lowanium. Stawiała ona wówczas w Europie swe pierwsze kroki. Wprawdzie w Polsce zajmował się głównie historią filozofii, to jednak podtekst psychologiczny jest obecny w wielu publikacjach, szczególnie w książce *Między heroizmem a bestialstwem*. Przy opracowywaniu psychologii, ks. Michalski uwzględniał zarówno poglądy Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jak i psychologów współczesnych. Te źródła brał pod uwagę również przy opracowywaniu swoich skryptów z psychologii ogólnej i rozwojowej²⁵.

Ks. Michalski zajmował się zarówno psychologią metafizyczną, historyczną, jak i współczesną. Starał się w nich odnaleźć wspólne elementy, gdyż dotyczyły tego samego problemu, mianowicie człowieka.

Występował przeciw twierdzeniom psychologii atomistycznej i sensualistycznej. Uważał, iż człowieka trzeba traktować jako żywą całość, jeden organizm. Dziecko nie może być traktowane jako rzecz, suma faktów psychicznych, gotowy i dorosły człowiek. Prowadzi to do depersonalizacji człowieka.

Ks. Michalski zwracał uwagę, iż koncepcjom psychologii atomistycznej sprzeciwiali się pedagodzy i wychowawcy, dla których bezużyteczne stały się podręcznikowe fikcje tej psychologii, co szczególnie dało o sobie znać na przykładzie pedagogiki. Wychowanie bowiem bierze pod uwagę całość, a więc wychowanka, wychowawcę i cel, do którego zmierza. Rodzina, naród, państwo widzą w dziecku swoją przyszłość. Człowiek, który wchodzi w życie nie chce być traktowany jako rzecz, lecz pragnie kierować się ku nieśmiertelności.

²⁴ Ibidem, s. 67 n.

²⁵ M. Markowski, *Filozofia wieków*, op. cit., s. 9 n.

Podstawą wychowania dziecka jest oddziaływanie na jego ducha. To samo trzeba powiedzieć o wychowawcy. Według św. Tomasza pierwszym wychowawcą jest Bóg, gdyż jest stwórcą sił duchowych i materialnych, poprzez które rozwija się człowiek. Bóg oddziałuje na człowieka od wewnątrz. Wnętrze dziecka kształtują w akcie rodzenia rodzice. Później tylko miłość otwiera to wnętrze. Wzrost ducha w dojrzewaniu dziecka przejawia się w ciągłym rozwoju jego rozumu i woli.

Podobnie winien postępować wychowawca, kierując się przede wszystkim miłością, aby niejako od wewnątrz do duszy człowieka wkładać zespoły cnót²⁶.

Etyka

W katolickiej pedagogice cel wychowania jest określany przez etykę, która bierze pod uwagę hierarchię wartości, a na jej szczycie jest Bóg. Człowiek zmierza do niego przez swoją wolę, która wybierając dobro, stopniowo kieruje się do Boga jako Dobra Najwyższego. Postępowanie ludzi jest bardzo zróżnicowane, stosownie do wartości moralnej czynów ludzkich. Ks. Michalski idzie tu za Arystotelesem, który biorąc pod uwagę wartość moralną czynów ludzkich, dokonał podwójnej klasyfikacji: w górę i w dół. Kolejność wznosząca jest następująca: powściągliwość, cnota, heroizm. Boskość duszy przejawia się w heroizmie człowieka. Dla Arystotelesa takim człowiekiem był Hektor, obrońca Troi. Kolejność zstępująca jest następująca: brak powściągliwości, bezecność i bestialstwo, w którym ujawnia się to, co w człowieku jest najniższe²⁷.

Za św. Tomaszem z Akwinu ks. Michalski tłumaczył te ukierunkowania następująco. Ku górze wznosi człowieka miłość, która porywa za sobą poznanie i wolę człowieka. Ku dołowi kieruje człowieka wewnętrzna anarchia. Właściwe miejsce między jednym a drugim krańcem jest w stanie zapewnić człowiekowi cnota moralna²⁸.

Człowiek otrzymał od Boga dwa rodzaje łaski. Jedna jest przeznaczona do osobistego uświęcenia. Druga, stanowiąca charyzmaty, jest przeznaczona dla innych, dla dobra społecznego.

Charyzmatem jest każda zdolność, genialność, wznoszenie się ponad przeciętność. Charyzmaty, a więc wszelkie dobro, zdolność, nawet

²⁶ Ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem...*, s. 98. A. Usowicz, *Idee przewodnie...*, s. 7.

²⁷ Ibidem, s. 67.

²⁸ Ibidem, s. 77.

²⁹ Ibidem, s. 94, 100.

majątek, mają służyć społeczeństwu, narodowi, państwu²⁹. Charyzmatami w sposób szczególny zostali obdarzeni ludzie określani jako geniusze i wielkie duchy.

Do geniusza, wielkiego ducha, należy dodać jeszcze bohatera. Oddaje on społeczeństwu dodatkowo własne zdrowie i istnienie. Geniusz i wielki duch naśladują różne Boże doskonałości, bohater natomiast „naśladuje tę jego miłość, przez którą tak ukochał świat, że Syna swego dał. A Syn ze swej strony oddał własne życie i każdemu zaleca życie swe oddać za swego brata w nowej miłości”³⁰.

Humanizm szukał drogi do heroizmu człowieka. Humanizm antyczny ujawniał się najpierw w mitologii i pieśniach, później dopiero w filozofii. Humanizm chrześcijański za Arystotelesem utożsamiał się z cnotą boską i widział ją głównie w swoich bohaterach – męczennikach, których nazywał świadkami.

Humanizm chrześcijański miał charakter elitarny, ale dostępny dla podejmujących moralny wysiłek. Trzeci humanizm ma miejsce dzisiaj. Obejmuje wszystkich ludzi. Dawniej pierwiastka transcendentnego szukano tylko w Bogu, dzisiaj tylko w człowieku, gdzie często dominują elementy uczuciowe, wolitywne, irracjonalne. Kieruje się ku przyszłości i często korzysta z symboli i marzeń.

Prawdziwy humanizm winien opierać się na heroizmie, na walce za ideę. Chrześcijaństwo jest wrażliwe na heroizm.

Św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Liber de causis* podaje, że w człowieku spotykają się jakby dwa światy: ducha i psychiki zwierzęcej. Świat ducha, poprzez duszę intelektualną, sięga nie tylko rozumu i woli, lecz i łaski uświęcającej, prowadząc do wydania owocu życia nadprzyrodzonego – miłości (*caritas*), w otoczeniu innych cnót wiary i nadziei³¹.

Heroizm

Ks. Konstanty Michalski za komentarzem św. Tomasza z Akwinu do *Sentencji* Piotra Lombarda wymienia dwie postawy: istnienia i działania człowieka – ludzką i ponadludzką. Heroizm jest właśnie postawą ponadludzką. Przewyższa cnotę „wyższą miarą dobra”³². Z postawą heroiczną, inaczej cnotą heroiczną, związane są trzy tezy. Pierwsza głosi, iż cnota he-

³⁰ Ibidem, s. 100.

³¹ Ibidem, s. 103 nn.

³² Ibidem, s. 163.

roiczna wchodzi w zakres darów Ducha Świętego. Druga teza precyzuje istotę cnoty heroicznej. Cnoty opierają się na działaniu ludzkim, natomiast cnota heroiczna korzysta z działania ponadludzkiego. Cnoty ludzkie doskonalą człowieka w miarę jego zdolności. Dary Ducha Świętego sięgają wyżej. Działa w nich sam Bóg.

Trzecia teza głosi, iż heroizm swoje nadludzkie działanie uzyskuje z wpływu darów Ducha Świętego. Wynika to z prawa sublimacji, według którego czynniki wyższe podnoszą niższe. Ma tu miejsce sublimacja cnót do wyżyn heroizmu. Ks. K. Michalski powołuje się na teorię sublimacji św. Tomasza z Akwinu, według której część wyższa człowieka zwraca się do niższej, aby ją podnieść. Zasadnicza rola należy tu do miłości. Funkcje niższe – dzięki niej – wchodzi na wyższe etapy.

Wszystkie typy heroizmu są pochodzenia boskiego. Pochodzą od Boga i do Boga wracają pod postacią kultu³³. Istnieją trzy typy heroizmu, mianowicie powiązanego z pietyzmem, męstwem i bojaźnią.

Heroiczny pietyzm

Pietyzm wynika z postawy zależności w istnieniu wobec Boga i rodziców. Człowiek ma więc pewne zobowiązania w zakresie czci Boga, rodziców i Ojczyzny. Pietyzm i męstwo wywierają zasadniczy wpływ na postawę człowieka w sferze jego ponadludzkiej, w której Bóg byłby motorem działania. Pietyzm może być traktowany jako cnota i dar Ducha Świętego. Określając pietyzm jako cnotę, sięga się do rodziców, którzy na płaszczyźnie biologicznej przekazują życie następnemu pokoleniu. Przy określeniu pietyzmu jako daru Ducha Świętego bierze się pod uwagę Boga jako Ojca i dawcę łaski. Wznosi on człowieka na wyżyny i pozwala do Boga mówić „Ojcze”, a do ludzi „Bracie”.

Ks. Michalski, za św. Tomaszem z Akwinu, łączy z darem pietyzmu błogosławieństwa Chrystusowe i owoce Ducha Świętego. Wymienia więc błogosławieństwa z Kazania na Górze: *Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości; Błogosławieni miłosierni*. Z owoców zaś Ducha Świętego bierze pod uwagę dobroć, wyrozumiałość i łagodność. Dołącza do tego grona pragnienie sprawiedliwości społecznej, „bezgraniczną ofiarność”.

³³ Ibidem, s. 159–163. Ks. P. Bortkiewicz TCHR, *Człowiek ocalony w systemie posttotalitarnym*, ŚSHT 31 (1998), s. 211 nn. L. Tyszkiewicz, *Człowiek dzisiejszy między heroizmem a bestialstwem. Rozważania kryminologa na kanwie myśli ks. Konstantego Michalskiego*, ŚSHT 31 (1998), s. 287. G. B. Szewczyk, *Postacie herosów literatury germańskich w myśli filozoficznej ks. Konstantego Michalskiego*, ŚSHT 31 (1998), s. 312.

Heroiczny pietyzm przejawiał się w szczególności sposobem u duszpasterzy, np. św. Grzegorza Wielkiego, św. Piusa X, św. Franciszka Salezego, ks. Piotra Skargi, św. Jana Vianney, św. Rafała Kalinowskiego, kard. Désiré Mercier, wychowawców np. św. Wincentego a Paulo, św. Jana Bosco, działaczy charytatywnych św. Alberta Chmielowskiego, o. Jana Beyzyma, u niektórych artystów np. Fra Angelico, Jacka Malczewskiego, Antoniego Wiwulskiego z Wilna, u świętych kobiet, np. Katarzyny ze Sieny, Teresy z Avila³⁴.

Heroiczne męstwo

Cnota męstwa wzmacnia człowieka w obliczu trudności i niebezpieczeństwa, a szczególnie przy zagrożeniu śmiercią. Człowiekowi zależy na życiu i podejmuje wysiłki, aby je uratować. Gdy dochodzi tu dar Ducha Świętego, męstwo otrzymuje wymiar ponadludzki, jak to okazuje się na przykładzie heroicznego męczeństwa.

W człowieku istnieją trzy motory działania: popędu zmysłowego, rozumu i impulsu ze strony Ducha Świętego. Ks. Michalski jako przedmiot rozważań bierze bojaźń i odwagę. Męstwo ma miejsce wówczas, gdy bojaźń i samorzutna odwaga złączą się z działaniem rozumu. Dochodzą do tego jeszcze impulsy Ducha Świętego. Cnota męstwa zmienia się w heroiczną postawę wobec wszelkiego niebezpieczeństwa. Istotne w heroicznym męstwie jest to, aby dominowały czynniki wyższe. Często pietyzm łączy się z męstwem. Ks. Michalski zwraca uwagę na świętych męczenników wczesnego chrześcijaństwa, na etos rycerski średniowiecza, na dawną liturgię błogosławieństwa krzyżowca. Akcentowano tam potrzebę obrony przed krzywdą ludzi słabych i pokrzywdzonych, walki ze złem, umiłowanie sprawy anizeli siebie. Ks. K. Michalski bliżej analizuje postacie hetmanów Stefana Żółkiewskiego i Karola Chodkiewicza, którym ks. Piotr Skarga poświęcił kazania i nabożeństwa, samego św. Tomasza z Akwinu, kard. Désiré Mercier, św. Benedykta, św. Karola Boromeusza, św. Piusa X³⁵.

Heroiczna bojaźń

Ks. Michalski tłumaczy za św. Tomaszem bojaźń przez miłość. Kończyć można „dobra doczesne, siebie samych i Boga”. Odróżnia bojaźń re-

³⁴ Ibidem, s. 112 nn, 171 nn.

³⁵ Ibidem, s. 120 nn, 176 nn.

ligijną od niereligijnej oraz synowską od niewolniczej. Bojaźń niereligijna ma swoje źródło w miłości do spraw ziemskich, doczesnych, przygodnych. W miłości do siebie ma swe źródło bojaźń niewolnicza czyli samolubna. Bojaźń synowska rodzi się z Boga. Jest ona ściśle powiązana z miłością wlaną i darem pietyzmu. Tylko bojaźń synowska może prowadzić do heroizmu. Bojaźń religijna opiera się na wartościach wyższych³⁶.

Heroiczne myślenie

Wiąże się ono darami poznawczymi Ducha Świętego, mianowicie: rady i umiejętności, rozumu i mądrości. Dary te odnoszą się do kontemplacji prawd bożych, a pośrednio do działania. Pozwala to w sposób oświecony spojrzeć na rzeczywistość i dostrzec w niej układ wartości, w którym rzeczy wobec Boga są tylko cieniem. W działaniu myślenie heroiczne prowadzi do wniosków praktycznych, a więc porusza wolę, prowadzi do czynu³⁷.

Bestialstwo

Przeciwieństwem heroizmu jest bestialstwo, skierowane w dół, oparte na zmysłach i biologii zwierzęcej, wymierzone przeciw sferze życia duchowego człowieka. W obrębie żądań i uczuć jest szal, w zakresie poznania zmysłowego ma miejsce anarchia wyobrażeń. Jeżeli występują obydwa zakresy łącznie, ma miejsce bestialstwo, zwane też niekiedy demonizmem.

Aby lepiej zrozumieć ten stan, trzeba wyjaśnić, co określa się stanem normalnym i anormalnym człowieka.

Normalny stan ma miejsce w człowieku wówczas, gdy bierze się pod uwagę to, co odpowiada wrodzonym czynnikom psychicznym, które łączą człowieka z psychiką zwierzęcą, ale i od niej wyodrębniają, szczególnie przez przejawy ducha, mianowicie rozum i wolę. Te właśnie elementy stanowią o płaszczyźnie duchowej człowieka, inne kierują w stronę jego biologii, czyli ku zwierzęcości.

Wpływ na bestialstwo w człowieku może mieć również określona ideologia³⁸.

³⁶ Ibidem, s. 133, 179 nn.

³⁷ Ibidem, s. 151.

³⁸ Ibidem, s. 166 nn. Ks. P. Bortkiewicz, op. cit., s. 218.

Jan Paweł II o ks. Konstantym Michalskim

Papież Jan Paweł II, który znał osobiście ks. Konstantego Michalskiego, jako student teologii i ksiądz, nie zapomniał o nim w swoich wypowiedziach. Na słowa ks. Konstantego Michalskiego Jan Paweł II powołał się 22 czerwca 1983 r. podczas otrzymania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Prawdzie i Rzeczpospolitej – pisze ks. Konstanty Michalski – służył Uniwersytet przez całe wieki, razem z nią dzielił dolę i niedolę, szczęścia i nieszczęścia, tak iż cała Rzeczpospolita mogła za Jagiełłą odezwać się do polskiej wszechnicy: *Filia mea, córko moja, kość z mojej kości i krew z mojej krwi*”.³⁹

Ks. Konstantego Michalskiego wspomniał Jan Paweł II w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei*, gdy pisze o pokoleniu młodych obecnego wieku: „Swoje młode życie rzucali na stos, który płonął. Chcieli potwierdzić, że dorastają do wielkiego i trudnego dziedzictwa, jakie otrzymali. Ja też należę do tego pokolenia i myślę, że heroizm moich rówieśników dopomógł mi w określeniu swojego własnego powołania. Ks. Konstanty Michalski, jeden z tych wielkich profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, po powrocie z obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen napisał książkę pod tytułem *Między heroizmem a bestialstwem*. Tytuł ten oddaje dobrze klimat epoki. Tenże sam ks. Michalski pisząc o bracie Albercie Chmielowskim, przypomniał ewangeliczne zdanie, że trzeba duszę dać (por. J 15,13). Można by mniemać, że w tym okresie straszliwej pogardy dla człowieka życie ludzkie potaniało, a jednak stało się tym cenniejsze. Nabrało wartości bezinteresownego daru”⁴⁰.

Jan Paweł II, biorąc pod uwagę słowa tytułu książki ks. Konstantego Michalskiego *Między heroizmem a bestialstwem*, określił nimi cały XX wiek.

Słowo *heroizm* odniósł do pokolenia ludzi, które wchodziło w ten wiek. Sam czuł się przynależny do tego pokolenia, które swoją postawą dopomogło mu w wyborze i określeniu życiowej drogi. Papież, przypominając aresztowanie i pobyt profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego wraz z ks. Michalskim w obozie koncentracyjnym, w *tym okresie straszliwej pogardy dla człowieka*, zdaje się odnosić słowo bestialstwo do tych właśnie ciemnych czasów. Przeciwstawia tu postawę brata Alberta Chmielowskiego i artykuł

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Dragowskazy dla Polaków Ojca św. Jana Pawła II*, t. II: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1987*, Kraków 1999 s. 320–321.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 100.

ks. Michalskiego o nim pod tytułem *Brat Albert duszę dał*⁴¹. Z jednej strony bestialstwo prowadzące aż do śmierci ludzkiej, z drugiej strony – heroizm daru życia w posłudze dla biednych.

* * *

Podany wyżej zarys filozofii ks. Konstantego Michalskiego nie jest kompletny. Zasadniczą przeszkodą jest trudny dostęp do jego pism, wydanych przeważnie w latach przedwojennych. Wprawdzie podstawą do ujęcia poglądów filozoficznych ks. Konstantego Michalskiego jest jego *Między heroizmem a bestialstwem*, jednak czytelnikowi dużą trudność sprawia brak w niektórych partiach tekstu systematyki myślowej. Wydane ostatnie trzy tomy pism ks. Michalskiego, *Filozofia wieków średnich, Nova et vetera* i *Histoire de la philosophie*, dotyczą głównie historii filozofii. Przydałoby się ponowne wydanie niektórych pomniejszych pism ks. Konstantego Michalskiego. Wprawdzie są one z pogranicza filozofii i teologii, jednak wiele poglądów ks. Michalskiego jest tu określonych bardzo precyzyjnie.

Oceniając poglądy filozoficzne ks. Konstantego Michalskiego trzeba powiedzieć, że nawiązują one do ciągu dziejów myśli ludzkiej. Z jednej strony nawiązują do tradycji filozofii średniowiecznej, szczególnie do św. Tomasza z Akwinu, z drugiej strony, ma tu miejsce próba uwspółcześnienia poprzez aktualne poglądy antropologiczne, mocno oparte na bazie psychologicznej.

Ks. Konstanty Michalski siedł tu za apelem encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*. Jego odpowiedź była zawarta zarówno w pracach badawczych nad dziejami filozofii średniowiecznej, w tym również krakowskiej, jak i we własnym stanowisku filozoficznym. Nurt tej filozofii zwany jest w jej dziejach neoscholastyką. Filozofia polska przełomu XIX/XX w. podejmowała szereg prób i rozwiązań. Należą do nich również prace i poglądy ks. Konstantego Michalskiego. Weszły do światowego dorobku filozoficznego. W Polsce budzą ciągle zainteresowanie i są przedmiotem dalszych prac badawczych. Potwierdzają to szczególnie ostatnie dziesiątki lat XX w.

RECENZENT: PROF. DR HAB. JAN CZERKAWSKI

⁴¹ Ks. Konstanty Michalski, *Brat Albert duszę dał*, Głos Brata Alberta, Kraków, rok VII 6 (1938), s. 199–218.

ZUSAMMENFASSUNG

Konstanty Michalski (1879–1947), Professor an der Jagiellonischen Universität zu Krakau, ist vor allem als wissenschaftlicher Forscher der mittelalterlichen Philosophie bekannt geworden. Zahlreiche Abhandlungen, die er über Thomas von Aquin, Johannes Buridanus, Johannes Mirecourt, A. Dante, sowie über die Krakauer Albertisten und Skotisten geschrieben hat, sind noch heute teilweise aktuell.

Michalski verfasste auch einige philosophische und theologische Bücher. Dazu zählen, u. a. *Zwischen dem Heroismus und der Bestialität*, *Die Ehe und die Familie im Lichte der christlichen Philosophie*, *Dem Unbekannten Gott*, *Eros und Logos bei Dante*, *Bruder Albert*, *Die Seele geben*, *Wohin gehen wir?*

In der Gottesphilosophie behandelt er Gott als den immanenten, transzendenten und auf den Menschen wirkenden.

In der Geschichte der Philosophie zeigte sich Michalski vor allem als Thomist. Diese Philosophie behandelt er jedoch als eine offene Wissenschaft, die er gerne mit der modernen Psychologie erweitert.

Die Philosophie der Kultur bedeutet nach Michalski ein Verfahren, durch das der Mensch versucht, sich Gott ähnlich zu machen. Gott wirkt in der Welt als Schöpfer, der Mensch versucht Gott schöpferisch nachzufolgen und bildet eine neue Welt, eine Welt der Kultur des Geistes.

In der Philosophie des Menschen benutzt Michalski die Anschauungen von Aristoteles und Thomas von Aquin. Der Mensch vereint in sich die Seele und den Leib. Im Menschen spielt die Seele eine besondere Rolle. Dank der Seele ist der Mensch homo sapiens, er kann denken und versuchen die Unendlichkeit zu erreichen.

Michalski entwickelte auch die pädagogische Psychologie. Er war Gegner der atomistischen Psychologie. Der Mensch ist nach Michalski kein Objekt, sondern er will unsterblich sein. Die Erziehung des jungen Menschen muss auf den Geist wirken. Das zeigt sich durch die Entwicklung der Vernunft und des Willens.

Die Pädagogik ist bei Michalski stark mit der Ethik verbunden. Nach Michalski geht es hier um eine Wertethik, deren höchste Stufe Gott sei. Der Mensch versucht, in der Weise Gott zu erreichen, dass er das Gute wählt und sich immer mehr dem Höchsten Gute nähert.

Beim Heroismus geht es um eine übermenschliche Stellung. Der Heroismus braucht mehr das Gute als die Tugend. Michalski verbindet den Heroismus mit der Pietät, dem Mut, der Gottesfurcht und dem Denken.

Im Gegenteil zum Heroismus steht die Bestialität. Sie ist gegen das geistige Leben im Menschen. Sie stützt sich auf die tierische Biologie und auf den Sinnenrausch.

Ks. LUDWIK NADOLSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

WSPÓLNA DEKLARACJA W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU

Słowa kluczowe: Wspólna Deklaracja, ekumenizm, luteranizm, łaska, wiara, Pismo Święte, dobre uczynki, usprawiedliwienie.

Schlüsselworte: Gemeinsame Erklärung, Ökumenismus, Luthertum, Gnade, Glaube, Heilige Schrift, gute Werke, Rechtfertigung.

Wspólną Deklarację między Światową Federacją Luterzańską a Kościołem rzymskokatolickim poprzedziły żmudne prace teologów, trwające 32 lata. Deklaracja wymienia raporty: „Ewangelia a Kościół” czyli tzw. Raport z Malty – Wszyscy pod jednym Chrystusem i raport „Kościół i usprawiedliwienie – rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu” oraz raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-rzymskokatolickiego.¹ (zob. Deklaracja, s. 1, przyp. 4 i 5).

Należy też wspomnieć o pracach ekumenicznej grupy roboczej teologów ewangelickich i katolickich w Niemczech. Te i inne dokumenty zostały uznane przez kościoły luterzańskie i rzymskokatolickie. Powyższe wysiłki doprowadziły do podpisania w Augsburgu 31 października 1999 r. Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Deklarację podpisali kolejno kard. Edward Cassidy – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i bp Christian Krause, prezydent Światowej Federa-

¹ *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*, w: S. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, Lublin 1985, s. 117–139 (polski przekład). Por. A. A. Napiórkowski OSPPE, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998. Por. Z. Kijas, *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterzańskim. Dokumenty i opracowania*, Kraków 2000.

cji Luteriańskiej. Jeden egzemplarz podpisanej Deklaracji trafił do Watykanu, drugi do Genewy – siedziby Światowej Federacji Luteriańskiej. Jan Paweł II, przed modlitwą Anioł Pański – w dniu podpisania Deklaracji powiedział, że dokument ten „jest podstawą, aby kontynuować i dalej rozwijać wysiłki teologiczne na płaszczyźnie ekumenicznej i aby podjąć także te trudności, które nadal istnieją. Ale nadzieja, że te trudności są do pokonania – wzrosła. Dokument jest poza tym wielkim wkładem w oczyszczeniu pamięci historycznej i we wzajemne świadectwo. Chcę Bogu dziękować za ten moment na drodze do jedności pomiędzy chrześcijanami.” Słowa te są wspaniałym komentarzem do wypowiedzi biskupa luteriańskiego po podpisaniu Deklaracji: „Ręce, które do siebie wyciągamy, nie mogą już napotkać pustki”. Przy tej okazji przypomniał ofiary katolików na tle wyznaniowym i prosił Boga o łaskę przebaczenia również kard. Cassidy.

Wspólna Deklaracja przyniosła „nowe życie i nową nadzieję dla całego ruchu ekumenicznego”.

Treść Wspólnej Deklaracji²

Deklaracja jest napisana naukowym językiem teologicznym, ma też charakter duszpasterski. Swoim stylem przypomina dokumenty Soboru Watykańskiego II.

Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu

„Do tych przeświadczeń i uzgodnień doszliśmy – jak mówi Wspólna Deklaracja – dzięki wspólnemu wsłuchiwaniu się w Słowo Boże. Wspólnie słuchamy Ewangelii, która mówi: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne* (J 3,16)”. W Nowym Testamencie tematy dotyczące „sprawiedliwości i usprawiedliwienia” są opisane w różny sposób. W Listach Pawłowych dar zbawienia jest m.in. określany jako „wyzwolenie do wolności” (Ga 5,1–13), „pojednanie z Bogiem” (2 Kor 5,17), „pokój z Bogiem” (Rz 6,11,23), „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17). Wśród tych określeń wyróżnia się określenie „usprawiedliwienie” grzesznika przez łaskę Bożą, które dokonuje się w wierze (Rz 3, 21–23).

² Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, Warszawa 1997 (Projekt ostateczny).

W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa mają swoje korzenie wszystkie wymiary Jego dzieła zbawczego, gdyż On jest naszym Panem, który został wydany za nasze grzechy i wzbudzony z martwych dla naszego usprawiedliwienia (por. Rz 4,25). Owa Boża sprawiedliwość jest darem przez wiarę dla tych, którzy jak Abraham ufają obietnicy Bożej. Sprawiedliwy z wiary żyć będzie (por. Rz 1,25). W Chrystusie Jezusie sprawiedliwość Boża staje się naszą sprawiedliwością. Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Jezusa Chrystusa, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę (por. Rz 3,25). *Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków [...] (Ef 2,18).*

Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów i przyjęciem do społeczności z Bogiem, już teraz, lecz w sposób doskonały w przyszłym królestwie Bożym (por. Rz 5,1 n). Usprawiedliwieni żyją z wiary, która pochodzi z Sakramentu Chrztu i Słowa Chrystusa, jest ona czynna przez miłość (Ga 5, 6), ta zaś jest owocem Ducha. Ponieważ jednak moce i żądze trapią wierzących wewnątrz i zewnątrz, tak że popadają w grzech, przeto muszą stale na nowo wsłuchiwać się w Słowo Boże, wyznawać swoje grzechy, i mieć udział w Ciele i Krwi Chrystusa oraz być napominani do życia w zgodzie z wolą Bożą. Dlatego Apostoł mówi usprawiedliwionym: *[...] zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem [...] Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania [...] (Flp 2,12 n).*

• Wspólne rozumienie usprawiedliwienia

Wysiłki teologów, biblistów i Sobór Watykański II pozwoliły sformułować konsens w podstawowych prawdach dotyczących usprawiedliwienia i dlatego XVI-wieczne potępienia doktrynalne nie dotyczą dzisiejszego partnera uzgodnień.

Katolicy i protestanci dzielą wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. „Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Wspólnie wyznajemy: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca i wzywa do dobrych uczynków”. Dostęp do zbawienia mamy przez wiarę, która jest dziełem Boga dokonującym się przez Słowo i Sakrament. Usprawiedliwienie jest dziełem miłosierdzia

Bożego, ale miłosierdzie możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć w wierze, „nigdy natomiast – w jakiegokolwiek formie – nie możemy na nie zasłużyć” (zob. Deklaracja).

Sprawy szczególne wplywajace ze wspolnego rozumienia usprawiedliwienia

Wspoldzialanie z laska

Gdy katolicy mówią, że człowiek „współdziała” z Bogiem poprzez wyrażenie zgody na Jego usprawiedliwiające działanie, to widzą w tej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wynikający z własnych sił.

Usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów

Wspólnie wyznajemy, że Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech i obdarza go nowym życiem w Chrystusie, a równocześnie Duch Święty wzbudza w nim czynną miłość. Obu aspektów oddziaływania łaski nie wolno od siebie oddzielać. Wiara jest czynna przez miłość, dlatego chrześcijanin nie może i nie powinien pomijać uczynków. Wszystko to jednak jest darem. Odnowa i czynna miłość są powiązane ze sobą przez wiarę w Jezusa Chrystusa. W tym znaczeniu mówimy, że samą wiarą – *sola fide* – w Jezusie Chrystusie człowiek jest usprawiedliwiony.

Grzeszność usprawiedliwionego

– zarazem jest grzesznym i sprawiedliwym (*iustus et peccator*)

Wyznajemy wspólnie, że choć człowiek jest już usprawiedliwiony, to równocześnie nie jest wolny od napierającej mocy grzechu, nie omija go też przez całe życie walka z egoistycznym pożądaniem starego człowieka. Również usprawiedliwiony, jak o tym świadczy modlitwa Pańska, musi prosić Boga codziennie o przebaczenie grzechów, jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty. Człowiek przez łaskę jest w pełni sprawiedliwym. Natomiast dzięki zakonowi poznaje, że pozostaje nadal grzesznikiem i że grzech w nim mieszka (por. 1 J 1,8). Nieustannie darzy zaufaniem fałszywych bogów i nie miłuje Boga niepodzielną miłością, jakiej domaga się On od niego jako jego Stwórca. Takie sprzeciwianie się Bogu jest w isto-

cie grzechem, ale dzięki usprawiedliwieniu ta zniewalająca człowieka pożądlivość jest „opanowana” przez Chrystusa, z którym usprawiedliwiony jest związany w wierze. Taki grzech nie potępia i nie grozi śmiercią wieczną. (Tak uczą luteranie.)

Katolicy uważają, że przez usprawiedliwienie jest usuwane wszystko, co jest rzeczywiście grzechem, mimo to pozostaje w człowieku pewna skłonność (pożądlivość), która wywodzi się z grzechu i do niego zmierza. Skłonności do grzechu, bez personalnego zaangażowania nie można jednak uważać za grzech.

Pewność zbawienia – zaufanie Bogu

Zarówno katolicy, jak i protestanci pewność zbawienia wyprowadzają z zaufania Bogu. Zgodnie z Soborem Watykańskim II katolicy uważają, że wierzyć w Boga oznacza całkowicie powierzyć siebie swojemu Stwórcy. Zgodnie z tym sensem nie można wierzyć w Boga i jednocześnie nie uznawać słów Jego obietnicy za godnych zaufania. Kiedy katolicy widzą w pełnieniu dobrych uczynków pogłębienie łaski, to nie negują potrzeby łaski do pełnienia dobrych uczynków, a ich zasługę widzą w obietnicy Boga mówiącego o zapłacie za nie w niebie.

W podstawowych prawdach dotyczących usprawiedliwienia katolicy i luteranie doszli do wzajemnego konsensusu, a różnice, które nadal istnieją są różnicami dopuszczalnymi.

Powyższe stwierdzenia nie naruszają powagi doktrynalnych potępień Soboru Trydenckiego Luteranickich Ksiąg Wyznaniowych, ale zachowują dla nas znaczenie „pożytecznych ostrzeżeń” (por. Wspólna Deklaracja nr 43 i 44).

Niech zakończeniem powyższych rozważań będą słowa abpa A. Nossola – przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, członka Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijańców oraz członka Komisji Dialogowej z Kościołem Prawosławnym i Luteranickim: „Podpisanie Wspólnej Deklaracji nie stanowi wprawdzie powodu do euforii, ale na pewno do radości, gdyż jeszcze żaden dokument nie spotkał się z tego rodzaju przyjęciem i akceptacją. Poza tym dotyczy on kwestii bardzo istotnej. Sam Luter zwykł nazywać artykuł o usprawiedliwieniu, czyli o naszym sposobie zbawienia, artykułem, od którego zależy byt Kościoła. Przez ten artykuł Kościół stoi i upada.

Podpisanie Wspólnej Deklaracji w Augsburgu stanowi dowód zgody tych dwóch Kościołów co do tego, że współczesny kształt nauki o uspra-

wiedliwieniu w obydwu Kościołach jest tak dalece zbieżny, że w zasadzie można mówić o zróżnicowanej zgodzie. Nie chodzi o to, że nauka jest inna i odstąpiliśmy od niej. W XVI w. w innym kontekście historycznym, interpretowaliśmy ją wąsko, a dzisiaj szeroka interpretacja, w oparciu o nowe, pogłębione analizy biblijne doprowadziła do dużej zbieżności". (Por. „Niedziela” z 23 stycznia 2000 r.).

Dalszy dialog z luteranami będzie dotyczył apostołskości Kościoła, sukcesji apostołskiej, sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Można wyrazić nadzieję, że skoro doszło do porozumienia w tak zasadniczej kwestii, jaką jest usprawiedliwienie, dojdzie do zbliżenia stanowisk także i w tych zagadnieniach.

Wspólne elementy w nauce o usprawiedliwieniu Marcina Lutra i Soboru Watykańskiego II

Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, sięga swymi korzeniami już XVI w. I gdy dziś patrzymy na wspólne porozumienie, pytamy, jak mogło dojść do tak zasadniczego podziału, skoro tak wiele elementów łączyło Kościoły w tej sprawie. Okazuje się, że nieporozumienia wynikały ze wzajemnego zwalczania się, a duch nienawiści nie pozwolił dostrzec prawdy po jednej i drugiej stronie. Jeszcze raz okazało się, że hermeneutyka nie dotyczy tylko Biblii, ale także wypowiedzi dogmatycznych. Trzeba więc w dochodzeniu do prawdy wypowiedzi teologicznych pytać o filozofię, która przyświecała danej nauce. I tak wiemy dziś, że M. Luter nie posługiwał się filozofią scholastyczną, a bardziej egzystencjalną i to o zabarwieniu kaznodziejskim. Wyrażał te same prawdy teologiczne, tyle że za pomocą innej filozofii. W nauce Lutra jakże wiele znajdujemy elementów nauki o łasce św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Przyjrzyjmy się zasadniczemu pytaniu M. Lutra: „Jak znajdę łaskę u Boga” i „Czy należę do wybranych?” Wiadomo, że łaski nie można zdobyć za pomocą dobrych uczynków ani poprzez odpusty. Łaska nie byłaby łaską, darem, gdyby człowiek mógł ją zdobyć poprzez własne wysiłki. Nie pomoże tu asceza żadnego zakonu, na którą tak bardzo liczył M. Luter. Żaden dobry uczynek nie może zapewnić człowiekowi posiadania łaski. Dlatego też Luter widzi usprawiedliwienie w trojakim „tylko”: tylko przez łaskę, tylko przez wiarę i tylko dzięki Chrystusowi mogą być usprawiedliwiony. Będąc usprawiedliwionym przez łaskę Bożą, a nie przez własne uczynki można mieć pewność własnego usprawiedliwienia. Pewność

ta płynie z zaufania Bogu w Jego Boskie miłosierdzie i z odkupieńczego dzieła Chrystusa. Kiedy grzesznik ufa w wierze, że Boże miłosierdzie i zbawcze dzieło Chrystusa osobiście się do niego – odnoszą – zdobywa pewność usprawiedliwienia.

W konfrontacji z reformacją narzucało się pytanie, czy sama wiara i zaufanie wystarcza do zbawienia? Można powołać się na potwierdzającą odpowiedź Listu do Rzymian (3,28). Jest tu powiedziane, że osiągamy zbawienie przez wiarę. Luter dodał tu słowo: „samą”. Nie było to jakąś nowością i sfalszowaniem. W tłumaczeniu Biblii z 1483 r. występuje to słowo w Liście do Galatów (2,16). Św. Tomasz z Akwinu w głosie do Listu do Tymoteusza (1,8) wyjaśnia, że usprawiedliwienia dostępujemy nie na mocy wypełniania uczynków prawa, lecz przez samą tylko wiarę. Kardynał Bellarmin (1542–1622) w dziele *O usprawiedliwieniu* przytacza szereg tekstów Ojców Kościoła mówiących o usprawiedliwieniu przez samą tylko wiarę.³ W zastosowaniu tej formuły nie chodzi formalnie o nią samą, tylko o to, co się przez nią rozumie. Formuła ta podkreśla, że człowiek jest usprawiedliwiony tylko przez łaskę, a nie przez własne uczynki. Chcąc zrozumieć wypowiedzi Apostoła Pawła i późniejsze komentarze do nich M. Lutra musimy mieć na uwadze, że zwraca się on do dwóch adresatów i dlatego w różny sposób te prawdy akcentuje. Zwracając się do Żydów, chce przeciwstawić się etycznemu optymizmowi (szczególnie w Liście do Rzymian (10, 6–11), a zwracając się do nowego Ludu Bożego (List do Galatów) mówi o zbawieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Nigdzie jednak św. Paweł nie mówi, że etycznie aktywność jest czymś złym. Dla niego wiara powinna określać całe życie i powinna przenikać także całe działanie. Usprawiedliwienie nie przynosi korzyści, gdy jest bez miłości (1 Kor 13). Tylko ta wiara ma wartość, która udoskonala się przez miłość (Ga 5,6.25, Rz 8,4,12,1 n). Kiedy św. Jakub (2,14–21) podkreśla niewystarczalność samej wiary, to jest to tylko pozorna sprzeczność ze św. Pawłem. Wynika to z całości Listu św. Jakuba. Czytelnicy Listu, odrzucając uczynki prawa jako nieskuteczne dla zbawienia, uważali za takie wszelkie działanie. Wiara ich była martwa, bowiem była bez uczynków. Św. Jakub nie osłabia więc roli wiary, żąda jednak życia z wiary. Podobnie uczył Luter. Choć mocno podkreślał, że usprawiedliwienia przez wiarę nie warunkują żadne uczynki, z drugiej strony zaznaczał też, że wiara usprawiedliwionego z wewnętrzną koniecznością pociąga za sobą dobre uczynki. Ze słów Jezusa o dobrym

³ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd II, München 1970, s. 557.

drzewie przynoszącym owoce, Luter wyciąga taki wniosek: „Niemożliwa jest wiara bez żarliwych, licznych i wielkich dzieł”.⁴ Decydujący jest tu następujący i nieodwracalny porządek logiczny: wiara wyprzedza uczynki; uczynki idą za wiarą.⁵ Podobnie też uczy Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu: „Wyznajemy wspólnie, że dobre uczynki – życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości – wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami. Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc. Jeżeli katolicy widzą dobre uczynki jako zasługujące – to nie kwestionują ich jako daru łaski, ale podkreślają odpowiedzialność człowieka za działanie.

Podobne nieporozumienie powstało odnośnie istoty usprawiedliwienia grzesznika. Katolicy twierdzili, że luterańskie usprawiedliwienie jest tylko czymś zewnętrznym i przypisaniem grzesznikowi sprawiedliwości Chrystusa. We Wspólnej Deklaracji (15) czytamy: „Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza, że Chrystus jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca i Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków.”⁶ Tak więc usprawiedliwienie grzesznika nie ma źródła w jego własnej mocy i wysiłkach, ale jest czymś zewnętrznym, jest obcą sprawiedliwością – właśnie sprawiedliwością Chrystusa. Luter chce przez to wypuklić dwie rzeczy: „Jesteśmy uznawani za sprawiedliwych ze względu na Chrystusa”⁷ oraz usprawiedliwienia może człowiek dostąpić tylko jako daru. Usprawiedliwienie ze względu na Chrystusa przychodzi wprawdzie z zewnątrz, niemniej dokonuje ono wewnątrz usprawiedliwionego rzeczywistego usprawiedliwienia. Nie jest to wprawdzie rzeczywistość w znaczeniu scholastycznym – ontologiczna, ale chrystopologiczna. Przez to, że wie-

⁴ G. Kraus, *Nauka o łasce – Zbawienie jako łaska*, pod red. W. Beinerta, tłum. W. Szymona OP, Kraków 1999, s. 164.

⁵ Ibidem, s. 164.

⁶ S. C. Napiórkowski, op. cit., s. 202.

⁷ M. Luter, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Weimarer Ausgabe) I–LX, Weimar 1883–1980, I, 83, cyt. za: G. Kraus, op. cit., s. 165.

rzący przyjmuje sprawiedliwość Chrystusa, On sam staje się obecny w sercach usprawiedliwionych. „Wtedy żyje nie sam sprawiedliwy, lecz żyje w nim Chrystus, ponieważ przez wiarę On w nim mieszka.”⁸ W usprawiedliwionym zapoczątkowuje się nowe stworzenie i rodzą się dobre uczynki.

Jak w takim świetle rozumieć stwierdzenie Lutera, że człowiek jest zarazem sprawiedliwy i grzeszny. I tu z pomocą przychodzi Wspólna Deklaracja. Czytamy: „Luteranie rozumieją opisaną sytuację w tym sensie, że chrześcijanin jest »zarazem sprawiedliwym grzesznikiem«. Jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem. Natomiast dzięki zakonowi poznaje, że nadal pozostaje grzesznikiem i że grzech jeszcze w nim mieszka. (1J 1,8; Rz 7,17.20); nieustannie darzy zaufaniem fałszywych bogów i nie miłuje Boga tą niepodzielną miłością, jakiej domaga się od niego Stwórca (Pwt 6,5; Mt 22,36–40). Takie sprzeciwianie się Bogu jest w swej istocie grzechem” (29), ale nie prowadzi do śmierci i nie odłącza całkowicie od Chrystusa. Katolicy taki stan rzeczy przypisują pozostającej po grzechu pożądliwości, a jeśli przyjmiemy, że ta pożądliwość jest ciągłym egoizmem obecnym także w człowieku usprawiedliwionym – wówczas nie widzimy trudności w takim podejściu luteran do usprawiedliwienia⁹.

RECENZENT: ABP PROF. DR HAB. ALFONS NOSSOL

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel wurde der historische Hintergrund der Entstehung der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung dargestellt. Im Weiteren wurde der Inhalt dieser Deklaration angeführt und analysiert. Im Teil II wurden die Gemeinsamkeiten der Lehre über die Rechtfertigung bei Luther und dem Tridentinischen Konzil dargelegt. Nach der Analyse der beiden Texte lässt sich feststellen, dass schon im 16. Jahrhundert keine wesentlichen Unterschiede im Verständnis der Rechtfertigungslehre bei Protestanten und Katholiken vorhanden waren. Die Unterschiede wurden erst im Eifer der gegenseitigen Bekämpfung überbetont.

⁸ M. Luter, *Werke*, op. cit., V, 202. Por. L. Vischer, *Usprawiedliwienie i uświęcenie z łaski w czasach przetrwania*, cz. I, Jednota 2/2000, s. 5–7.

⁹ A. J. Skowronek, *Z kościołem w trzecie tysiąclecie*, Włocławek 1999, s. 114–131.

Ks. MARIAN MACHINEK MSF
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ETYCZNO-RELIGIJNY SYSTEM L. N. TOŁSTOJA W OCZACH WSPÓŁCZESNYCH

Słowa kluczowe: L. N. Tołstoj, Tołstojanie, socjalizm religijny, opór bez używania przemocy, utopie.

Schlüsselworte: L. N. Tolstoj, Tolstojaner, religiöser Sozialismus, gewaltloser Widerstand, Utopien.

Lew N. Tołstoj (1828–1910) należy niezaprzeczalnie do wyjątkowych twórców przełomu XIX i XX w.¹ Jego wielkiej miary powieści: *Wojna i pokój*, *Anna Karenina*, a także szereg krótkich, mistrzowskich opowiadań należą dziś do światowej klasyki literackiej. Zważywszy jednak, iż cała twórczość Tołstoja liczy 91 tomów, trzeba stwierdzić, iż te najbardziej znane dzieła stanowią jedynie znikomą jej część. Biografowie rozróżniają dwa okresy w życiu Tołstoja. Ich cezurę stanowi głęboki kryzys światopoglądowy pisarza, przeżyty w końcu lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych.² W autobiograficznej *Spowiedzi* Tołstoj opisuje ten okres w swoim życiu jako czas wewnętrznych rozterek i dręczących pytań: „Po co?” i „Co potem?”. Wszystkie próby odpowiedzi na te rozterki zlewały się, jak zaświadcza pisarz, w jedną ciemną plamę.³ Tołstoj wyznaje, iż wielokrot-

¹ Obszerna biografia Tołstoja pióra W. Szklowskiego została wydana w języku polskim w tłumaczeniu R. Granasa: *Lew Tołstoj. Biografia*, Warszawa 1982.

² W 1881 r. Tołstoj zapisał w swoim dzienniku: „Przeżyłem na świecie 52 lata [...]. 35 lat spędziłem nie jako chrześcijanin, nie jako mahometanin, nie jako buddysta, lecz jako nihilista w najzwyczajszym, najbardziej dosłownym znaczeniu, to jest bez żadnej wiary. Dwa lata temu stałem się chrześcijaninem”. L. Tołstoj, *Dzienniki. 1847–1894*, tłum. M. Leśniewska, t. 1, Kraków 1973, s. 310.

³ L. N. Tołstoj, *Meine Beichte*, tłum. niem. R. Löwenfeld, Düsseldorf-Köln 1978, s. 31.

nie myślał o samobójstwie, z drugiej jednak strony to właśnie lęk przed śmiercią, z którą zetknął się tak blisko, przeżywając w roku 1860 agonię swojego brata, Mikołaja⁴, stał się dla pisarza wielkim problemem, który zdawał się przyćmiewać całą radość życia. Z tego egzystencjalnego kryzysu wyłania się nowy światopogląd, który można by bez wahania nazwać systemem etyczno-religijnym. Odtąd Tołstoj przestaje tworzyć wielkie dzieła epickie, pochłania go praca nad szeregiem wojowniczych memoriałów, traktatów i esejów, w których poddaje druzgocącej krytyce społeczeństwo i państwo, a także Kościół wraz z oficjalną religią. U szczytu sławy Tołstoj był niezwykle popularny, nie tylko w Europie, ale i w Stanach Zjednoczonych. Jego wypowiedzi były znane szerokiemu audytorium i żywo komentowane. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie nie tyle sam światopogląd Tołstoja (choć będzie go trzeba w kilku zdaniach naszkicować), ile oddziaływanie tego światopoglądu na ludzi wielkiemu pisarzowi współczesnych. Wśród nich znajdują się zarówno zdecydowani jego przeciwnicy, uważający go za pomyłonego demagoga i zarzucający mu destruktywną abnegację i niekonsekwencję, jak i gorący zwolennicy, widzący w nim niemal istotę ponadludzką i gotowi do przemiany życia, zgodnie z zasadami tego mistrza.

Tołstoj i jego anarchistyczna religia ubóstwienia życia

System Tołstoja narodził się z totalnej negacji cywilizacji i takiego kształtu społeczeństwa, jakie pisarz obserwował. Dwie podróże do Europy Zachodniej były dla niego wielkim rozczarowaniem. W roku 1857, w Paryżu, Tołstoj obserwował publiczne wykonanie kary śmierci na gilotynie. Przeżycie to było dla niego wstrząsem, który pogłębił i utrwalił negację cywilizacji i państwa jako takiego z jego aparatem przymusu.⁵ Nie tylko taki kształt wspólnoty państwowej, którą Tołstoj obserwował, ale każde państwo jest, zdaniem pisarza, źródłem zła, gdyż zasadza się na ucisku i wykorzystywaniu obywateli, utrzymuje aparat policyjny i armię, podsyca tendencje nacjonalistyczne, co z kolei prowadzi do wojen i zinstytucjonalizowanej przemocy. Co się tyczy dobra i zła, stwierdza Tołstoj

⁴ Zob. list do A. A. Feta, w: L. N. Tołstoj, *Briefe 1848–1910* (wyd. P. A. Sergejkenko), Berlin 1928, s. 79. Także: L. N. Tołstoj, *Über das Leben*, tłum. niem. A. Berger, Berlin 1902, s. 97.

⁵ Zob. L. Tołstoj, *Tagebücher 1847–1910*, tłum. niem. G. Dalitz, München 1979, s. 169. Także: L. N. Tołstoj, *Was sollen wir tun?*, tłum. niem. R. Löwenfeld, t. 1, München 1991, s. 34. Echem tego przeżycia są zapewne wstrząsające sceny wykonania kary śmierci w *Wojnie i pokoju* (L. N. Tołstoj, *Krieg und Frieden*, tłum. niem. G. Röhl, Frankfurt/Main 1996, s. 61n.) oraz *Zmartwychwstaniu* (L. N. Tołstoj, *Auferstehung*, tłum. niem. A. Hess, Frankfurt/Main 1996, s. 536).

w swoim dzienniku, to wszystkie rządy są takie same. Najlepszym ideałem jest anarchia.⁶ Opowiada się on za całkowitym zniesieniem prywatnej własności, dzieląc znany slogan P. J. Proudhona: „La propriété c'est le vol”.⁷ Posiadanie i obracanie pieniędzem, jak też nazywanie czegokolwiek swoją własnością urasta w oczach pisarza do rangi przyczyny wszelkiej przemocy. To właśnie poglądy na temat dopuszczalności używania przemocy odróżniają Tołstoję od innych anarchistów. Pod żadnym mianowicie pozorem i z żadnej racji nie wolno, zdaniem pisarza, używać przemocy. Dotykamy tutaj niejako źródeł społecznych i politycznych poglądów Tołstoję, religijnej bazy jego systemu. W czasie wspomnianego wyżej życiowego przełomu, Tołstoj zwraca się w stronę religii, ale po krótko trwających poszukiwaniach w Kościele prawosławnym, odwraca się od niego, proklamując własną religię, religię synkretyczną, opartą na tym, co we wszystkich religiach wspólne i odartą z wszystkiego, co nadprzyrodzone. Tołstoj widzi jej źródło w Ewangelii, choć jego interpretacja nazwana została, nie bez słuszności, „wielką pracą o niesłychanej arogancji”.⁸ Odrzucając nie tylko kościelną interpretację Biblii jakiegokolwiek proveniencji, ale także pojęcie Objawienia, cały Stary Testament oraz część ksiąg Nowego Testamentu, a koncentrując się na Ewangeliach, Tołstoj uważa, iż dostępne nam wersje czterech Ewangelistów są jedynie pełnymi zafalszowań interpretacjami jednej pierwotnej Ewangelii, którą Tołstoj pragnął zrekonstruować. Efektem tej pracy jest swoista „Ewangelia według Lwa Tołstoję”,⁹ w której Jezus Chrystus nie jest Synem Bożym, a tylko jednym z wielu nauczycieli prawdy o życiu. Wszystko, co nadprzyrodzone, a więc cuda, a także Wcielenie i Zmartwychwstanie Tołstoj usuwa ze swej Ewangelii.¹⁰

⁶ L. N. Tolstoj, *Tegebücher 1847–1910*, op. cit., s. 173. Zob. tenże, *Das Reich Gottes ist inwendig in euch oder das Christentum als eine neue Auffassung, nicht als eine mystische Lehre*, tłum. R. Löwenfeld, t. 1, Jena 1911, s. 189.

⁷ Własność prywatna jest kradzieżą. Zob. L. N. Tolstoj, *Tegebücher...* Zob. też list Tołstoję do cara Mikołaja II, w: L. N. Tołstoj, *Briefe*, op. cit. Także: W. Szklowski, *Lew Tołstoj. Biografia*, tłum. R. Granas, Warszawa 1982, s. 344.

⁸ F. Porché, *Leo Tolstoj. Die Wahrheit über sein Leben*, tłum. niem. H. Eulenberg/J. Lasserre, Düsseldorf 1954, s. 255.

⁹ Praca ta stanowi synopsę trzech tekstów: greckiego oryginału, oficjalnego tekstu cerkwi rosyjskiej i tekstu Tołstoję. Bardziej znane jest *Kratkoje izłożenije ewangelija*, w: *Pobnyje Sobranije Soczinenij w 91 t.*, t. 24, Moskwa 1957 n., s. 799–938. Zob. D. Kulakowska, *Ewangelia według Lwa Tołstoję*, *Studia polono-slavica orientalia* 5 (1978), s. 173–188.

¹⁰ Już w 1860 r. Tołstoj pisze w swoich pamiętnikach o projekcie napisania „materialistycznej Ewangelii”, czyli „biografii materialistycznego Chrystusa”. Zob. L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 205.

Tołstojowy Jezus jest, jak każdy inny człowiek, nosicielem pewnego „elementu boskiego”, który przenika wszystko, co żyje na ziemi. Ten element Tołstoj nazywa „synem człowieczym” i pod tym kątem interpretuje wszystkie biblijne teksty, używające tego terminu.¹¹ Tego syna człowieczego trzeba niejako „obudzić” w każdym człowieku, gdyż zakłamanie cywilizacji i oficjalnej religii powoduje swego rodzaju „hipnozę”, w której człowiek żyje niezgodnie z owym boskim elementem.¹² Jedynie tak panteistycznie¹³ pojętą sferę boską (ale w żadnym wypadku osobowego Boga¹⁴) jest Tołstoj w stanie zaakceptować. Tołstojowa religia jest więc religią samozbawienia, której jądrem jest „wiedza o życiu”, pojmowana przez pisarza jako sposób egzystencji wyzbyty z własnej tożsamości, skierowany całkowicie na dobro całej ludzkości, ku samowyniszczającej służbie innym. Tak też Tołstoj pojmuje miłość, którą stawia na czele swoich imperatywów moralnych i która stanowi niejako przejaw owego boskiego pierwiastka, znajdującego się w każdym człowieku. Ma być ona jednakowa dla wszystkich, a nie skierowana ku jakimś pojedynczym ludziom i obejmować wszystkie istoty żywe jako równorzędne z sobą samym.¹⁵

Istotną rolę w sformułowaniu przez Tołstoja konkretnej powinności moralnej w ramach jego utopijnego systemu spełnia Kazanie na Górze (Mt 5–7), a w nim tzw. antytezy (Mt 5, 21–48). Właśnie tutaj pisarz odkrył „pięć prostych, jasnych i dostępnych każdemu przykazań Chrystusa”.¹⁶ Te pięć przykazań, które Tołstoj często wymienia jako podstawę swej etyki, można by określić, kierując się analogią do Dekalogu, jako swego rodzaju „Pentalog”: nie gniewać się (por. Mt 5, 21–26), nie pożądać (por. Mt 27–32), nie przysięgać (por. Mt 5, 33–37), kochać nieprzyjaciół (por. Mt 5, 43–48) oraz najważniejsze z całej piątki: nie sprzeciwiać się złu siłą

¹¹ Dla Tołstoja „wywyższenie Syna Człowieczego” nie odnosi się do wywyższenia Chrystusa, lecz oznacza imperatyw moralny, nakazujący każdemu człowiekowi sposób życia, skierowany całkowicie ku dobru innych. Uwagi na temat Chrystologii Tołstoja w: M. Machinek, *Das Gesetz des Lebens? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems*, St. Ottilien 1998, s. 111–115.

¹² Pojęciem „hipnozy” Tołstoj lubi określać zarówno model życia współczesnej mu cywilizacji, jak i oficjalną naukę kościelną. Zob. L. N. Tolstoj, *Christentum und Vaterlandsliebe*, tłum. niem. L. Hauff, Berlin 1901, s. 31 n. oraz Tenże, *Besinnet euch! Ein Wort zum russisch-japanischen Krieg*, tłum. niem. R. Löwenfeld, Jena 1904, s. 100.

¹³ „Mówicie, że ja jak gdyby nie uznaję Boga. To nieporozumienie. Nie uznaję niczego, oprócz Boga.” L. Tołstoj, *Mysli o Bogu*, tłum. K. Tur, Białystok 1993, s. 44.

¹⁴ Ibidem, s. 23, 33.

¹⁵ Zob. List do W. W. Rachmaninowa z marca 1891 r., w: L. N. Tołstoj, *Briefe*, op. cit., s. 304.

¹⁶ L. N. Tołstoj, *Mein Glaube*, tłum. niem. R. Löwenfeld, München 1990, s. 100.

(por. Mt 5, 38–42).¹⁷ Właśnie głoszenie tego przykazania, którego konsekwencją był żarliwy sprzeciw wobec wojny i kary śmierci oraz radykalny pacyfizm, przyniosło Tołstojowi światową sławę i miano „sumienia ludzkości”. Pisarz jednak konsekwentnie unikał odpowiedzi na pytania o skutki absolutnego zakazu przemocy. Pytanie o skutki jest, zdaniem Tołstoja, po prostu fałszywie zadany pytanie. Trzeba zacząć iść w tym kierunku, twierdzi pisarz, trzeba poświęcić się, aby ludzkość wkroczyła na tę drogę, a wtedy nowe struktury współzycia między ludźmi, które na pewno będą różne od państw z ich aparatem przymusu, wyłonią się same.¹⁸

Już to szkicowe przedstawienie etyczno-religijnych poglądów Tołstoja może uzmysłowić wielką siłę jego idei. Padły one na podatny grunt w czasie rewolucyjnego wrzenia w ówczesnej Rosji, ale także w czasie ideowej pustki i poszukiwań nowych dróg w społeczeństwie zachodnim. Jest rzeczą ciekawą zbadanie losu idei Tołstoja, które odbiły się szerokim echem, czasem w zupełnie różnych od siebie środowiskach.

Krytycy Tołstoja

Trzeba jednak rozpocząć od krytyków Tołstoja. Rzecz jasna, iż jego polityczne i religijne poglądy nie spotkały się z przychylnością oficjalnych czynników państwowych i kościelnych. Tołstoj był zbyt znany, aby mógł być oficjalnie represjonowany przez carski aparat przemocy. Jednak większość z jego krytycznych dzieł do roku 1906 mogła ukazać się jedynie za granicą. Dla caratu stanowił on poważny problem, chociaż jego zdecydowany zakaz używania przemocy, sprawiał, iż władze nie musiały obawiać się z jego strony wzniecenia zbrojnej rewolucji. Jego poglądy religijne spowodowały natomiast ostry konflikt z cerkwią prawosławną, która w tamtym czasie była bardzo ściśle związana z władzami carskimi. Tołstoj zszargał wszystkie jej świętości, zanegował wszystkie podstawowe prawdy chrześcijaństwa, uważając je za zabobony.¹⁹ Gdy opublikowano *Zmartwychwstanie* (1899), a w nim niemal obrazoburczy opis nabożeństwa prawosław-

¹⁷ Tołstoj każe również niektórym postaciom swoich opowiadań odkrywać ów Pentalog. Dość wspomnieć chociażby postać Niechljudowa ze *Zmartwychwstania*, powieści powstałej już po życiowym przełomie Tołstoja. Zob. L. N. Tołstoj, *Auferstehung*, tłum. niem. A. Hess, w: Tenże, *Die Romane*, t. 7, Frankfurt/Main 1996, s. 626.

¹⁸ Zob. *Du sollst dem Bösen nicht Widerstand leisten*, w: L. N. Tolstoi, *Gott und Unsterblichkeit*, tłum. niem. L. A. Hauff, Berlin 1901, s. 126 n.

¹⁹ Ostra rozprawa z wiarą prawosławną zawarta jest w *Krytyce teologii dogmatycznej* (1880–1881). Zob. L. N. Tołstoj, *Kritik der dogmatischen Theologie*, tłum. niem. K. Ritter, t. 1–2, Jena 1911.

nego²⁰, 24 lutego 1901 r. Najświętszy Synod Cerkwi Prawosławnej – ekskomunikował Tołstoja.²¹

Nie tylko jednak czynniki oficjalne patrzyły z wielkim sceptycyzmem na poglądy Tołstoja. Do jego adwersarzy należeli również niektórzy członkowie rodziny pisarza. Gdy czyta się pamiętniki jego żony, Sofii Adrejewny Behrs, nie można oprzeć się wrażeniu, iż małżeństwo z Tołstojem stało się jej życiową tragedią. Tołstoj miał z nią trzynastoro dzieci, ciężar ich wychowania jednak, łącznie z prowadzeniem domu i wszystkich spraw gospodarczych, spoczywał na jego żonie. Nawet, gdy jej obraz może być subiektywny i nieco zniekształcony przez pogłębiający się coraz bardziej dystans i rosnącą wrogość między małżonkami, to jednak musi zastanawiać obojętność, niezrozumienie i chłód z jaką Tołstoj traktował swoich najbliższych.²² Nic więc dziwnego, iż Sofia Andrejewna mogła skomentować przełom religijny w życiu Tołstoja jedynie bardzo gorzkim stwierdzeniem: „I to miał być zwrot ku chrześcijaństwu! Los męczennika takiego chrześcijaństwa musiałam naturalnie nosić ja, nie on.”²³

Nie brakowało jednak również rzeczowej krytyki poglądów pisarza wśród jego dalszej rodziny i przyjaciół. Biografowie często cytują niemal rozpaczliwy list I. Turgieniewa, który usłyszawszy o przełomie religijnym Tołstoja i jego nowych religijno-etycznych poglądach, niedługo przed swoją śmiercią zaklinał pisarza, aby powrócił do literatury, gdyż właśnie to uczyniło zeń wielkiego poetę rosyjskiej ziemi.²⁴ Petersburgska arystokratka, A. A. Tołstaja, z którą pisarza łączyła długoletnia przyjaźń i bogata korespondencja, również nie szczędziła słów krytyki. Poglądy Tołstoja były dla niej dziwaczną, fantastyczno-romantyczną i ultraidealistyczną utopią, która mogłaby oczarować jedynie jego adoratorki. Wobec postulowanego przez pisarza absolutnego wyrzeczenia się przemocy, A. A. Tołstaja stwierdza, iż nawet takiemu wielkiemu pisarzowi nie uda się poprawić stworzenia i zaaranżować sielankowej rozmowy tygrysa z barankiem.²⁵

²⁰ Zob. L. N. Tolstoj, *Auferstehung*, op. cit., s. 194–201.

²¹ Dekret Świętego Synodu w tłumaczeniu francuskim znajduje się w książce N. Weisbeina, *L'évolution religieuse de Tolstoj*, Paris 1960, s. 370 n. Zob. też: W. Szklowski, *Biografia*, op. cit., s. 553 n.

²² Zob. S. A. Tolstoj, *Tagebücher, 1862–1897*, tłum. niem. J. R. Döring-Smirnov i R. Tietze, Regensburg 1982, s. 361.

²³ Tłum. własne z niemieckiego: S. A. Tolstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 304.

²⁴ Zob. S. Zweig, *Leo Tolstoj, Auferstehung. Nachwort: Tolstoj als religiöser und sozialer Denker*, Zürich 1993, s. 639.

²⁵ Zob. A. A. Tolstoj, *Erinnerungen der Gräfin A. A. Tolstoj*, w: *Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoj. 1857–1903*, tłum. niem. D. Berndl, München 1913, s. 71.

Tołstojanie

Nie ukrywana sympatia Tołstoja do chrześcijańskich sekt i małych radykalnych grup, która szła w parze z jego niemal alergiczną abominacją wobec wielkich Kościołów chrześcijańskich, nie pozostała bez wzajemności. Dla wielu poszukujących i kontestatorów Tołstoj stał się kimś w rodzaju „guru”, wskazującego drogę do prawdziwej religii. Z niektórymi grupami, do których należeli Molokanie czy Duchoborcy, łączyła Tołstoja wspólnota poglądów: radykalny pacyfizm, odrzucenie struktur państwowych, pewien racjonalizm wyznawanych poglądów religijnych, odrzucenie niektórych dogmatów, jak Trójca Święta czy Bóstwo Jezusa Chrystusa.²⁶ Prawdziwym i, dodać trzeba, dla pisarza niemiłym zaskoczeniem było powstawanie grup tołstojan, wyznawców światopoglądu pisarza, pragnących żyć razem w komunach, zgodnie z jego ideami. Tołstoj, który był propagatorem indywidualnego samodoskonalenia moralnego i zagorzałym przeciwnikiem wszelkiej organizacji czy to kościelnej, czy państwowej, spoglądał z rosnącym dystansem na powstające, szczególnie w czasie politycznej „odwilży” w Rosji po rewolucji w roku 1905, komuny, które z biegiem czasu zaczęły również powstawać w Europie Zachodniej, we Francji, Niemczech, Anglii, a nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie utrzymały się też najdłużej. Tołstoj obawiał się mocno, aby jego poglądy religijne nie posłużyły do powstania nowego „kościola”. Trudno jednak nie dostrzec faktu, iż jego religijno-etyczny system, pretendujący do jedynie słusznej wykładni Ewangelii i propagowany przez pisarza z niemal profetyczną świadomością nieomyślności, musiał w konsekwencji zrodzić grupy równie przekonanych i zagorzałych wyznawców. Tołstoj nie krył jednak dystansu i niechęci do tego ruchu. W swoich dziennikach pisarz stwierdza pełen oburzenia, iż nie istnieje coś takiego jak „tołstojanizm” czy „nauka Tołstoja”, a jedynie wieczna i powszechna prawda, którą on odnalazł w lekturze Ewangelii.²⁷

Wraz z ogromnym wzrostem popularności Tołstoja jego dom w Jasnzej Polanie stał się niemal miejscem pielgrzymkowym, odwiedzanym przez wielkie osobowości, ale też różnego rodzaju poszukiwaczy prawdy oraz wielbicieli i zwolenników jego nauki. Córka pisarza, Tatjana Tołstoj, według której ruch tołstojan był jedynie nieudolną próbą naśladowania jej ojca, bez głębszego zrozumienia jego idei, dokumentuje w swoich *Wspomnieniach* głę-

²⁶ Odnośnie stosunku Tołstoja do „kacerów” zob. L. N. Tolstoj, *Das Reich Gottes...*, t. 1, s. 94-110.

²⁷ Zob. L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 570.

boki dystans pisarza do ruchu jego zwolenników. Po odwiedzinach jednego z młodych tołstojan, pisarz miał stwierdzić, iż właśnie odwiedził go młody zwolennik sekty, która jest mu najbardziej obca i niezrozumiała: sekty tołstojan.²⁸

Otoczenie Tołstoja dostrzegło fakt, iż wielu z tych zapalonych wyznawców jego nauki było zwykłymi włóczęgami czy też abnegatami, obiecującymi sobie osobiste korzyści dzięki koneksjom z wielkim pisarzem i jego ideami. Żona pisarza, Sofia Andrejewna, nazywa tołstojan w swoich *Pamiętnikach* ciemniakami, niedouczoneymi i leniwymi plotkarzami.²⁹ Życie w komunach, zbudowanych według idei Tołstoja, musiało faktycznie przekraczać możliwości jego zwolenników, skoro grupy te zdołały się utrzymać jedynie kilka lat.³⁰

Socjalizm religijny

Wraz z rewolucją przemysłową pojawił się w świecie zachodnim ruch religijno-socjalny. Ruch ten, spokrewniony z myślą komunistyczną, ale mimo wszystko odróżniający się od niej, głosił dość rozpowszechniony w XIX w. pogląd, iż idee socjalistyczne wykazują wiele punktów stycznych z pierwotnym chrześcijaństwem. Jedną z najbardziej barwnych postaci tego ruchu jest ewangelicki teolog, L. Ragaz, którego uważa się wraz z H. Kutterem za założyciela religijnego socjalizmu w Szwajcarii.³¹ W swoim programowym referacie, wygłoszonym w 1906 r. zatytułowanym „Ewangelia i współczesna walka społeczna”, jak i w wielu swoich publikacjach, Ragaz opowiada się jasno po stronie strajkujących robotników i odwołuje się przy tym do Kościoła pierwotnego, uważając go za wspólnotę prawdziwego komunizmu. Wraz z Tołstojem jednak Ragaz sprzeciwia się używaniu przemocy, jak i ateizmowi komunistycznemu. „Biblia jest skierowana na rewolucję, nie na reakcję, ona jest dynamitem, a nie opium.”³² Ragaz patrzy więc na pierwotne chrześcijaństwo w świetle idei komunizmu, ale też na komunizm pod kątem chrześcijaństwa. Zapomniana nauka socjalna Jezusa, którego Ragaz uważa za największego przyjaciela robotników

²⁸ T. Tołstoj, *Ein Leben mit meinem Vater. Erinnerungen an Leo Tolstoj*, Frankfurt 1981, s. 200. Zob. też A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, Warszawa 1963, s. 234 n.

²⁹ S. A. Tołstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 155, 250.

³⁰ Zob. F. Porché, *Leo Tolstoj. Die Wahrheit über sein Leben*, tłum. niem. H. Eulenberg i J. Lasserre, Düsseldorf 1954, s. 265. Także, E. J. Simons, *Leo Tolstoj*, London 1949, s. 459.

³¹ Zob. W. Deresz, *Religiöser Sozialismus*, w: *Evangelisches Soziallexikon*, Berlin 1980, s. 1068–1070.

³² Tłum. własne z: L. Ragaz, *Die Gleichnisse Jesu. Seine soziale Botschaft*, Hamburg 1971, s. 25.

wszystkich czasów, musi, zdaniem Ragaza, zajaśnić pierwotną klarownością. Nic dziwnego, iż Ragaz często odwołuje się do nauki Tołstoja, szczególnie jest to widoczne w jego studium na temat Kazania na Górze. Wielki rosyjski pisarz jest dla Ragaza przykładem grafa i milionera, który pozostawił wszystko dla Chrystusa. Ragaz nie dostrzega albo pomija milczeniem fakt, iż etyczno-religijny system Tołstoja nie ma, szczególnie w swej religijnej warstwie wiele wspólnego z nauką chrześcijańską. Koncentruje się na socjalnych poglądach Tołstoja i widzi w nim kogoś, kto stał się „solą ziemi”. W odróżnieniu od Tołstoja, Ragaz pozostaje raczej w nurcie myśli chrześcijańskiej i na gruncie chrześcijańskich dogmatów, chociaż występuje jednocześnie z równie zajadłą krytyką wielkich Kościołów, a sympatyzuje z fundamentalistycznymi sektami chrześcijańskimi. Jego krytyka nie zwraca się jednak przeciw wierze chrześcijańskiej jako takiej (jak to czynił Tołstoj), lecz przeciw nazwijmy to socjalnemu jej wymiarowi; chociaż bardziej umiarkowana niż u Tołstoja, zwraca się też przeciw przedkładaniu kultu i pobożności ponad czynną miłość i socjalną sprawiedliwość.³³ Jak Tołstoj, tak i Ragaz jest przekonany, iż Kazanie na Górze może przerodzić się w ogólnoswiatową rewolucję, jeżeli zostanie wprowadzone w życie.³⁴ Obaj myśliciele zwracają się z tą samą gwałtownością przeciw próbom określenia wskazań etycznych Kazania na Górze jako niewykonalnej utopii. Jak Tołstoj (i pod jego wpływem), Ragaz odrzuca również bezwzględnie wojnę i karę śmierci.³⁵ Jeżeli chodzi o ideę nieużywania przemocy, jak też o ocenę wymiaru sprawiedliwości, Ragaz różni się od Tołstoja i rozważa te problemy z większym politycznym realizmem, przyznając każdemu prawo do obrony wobec przemocy. Jednak prawo to nie może przerodzić się w nieograniczone stosowanie przemocy jako środka do osiągnięcia jakiś, nawet bardzo wzniosłych, celów. Obaj myśliciele są zgodni w tym, iż dla społeczeństwa nie ma innej drogi, jak droga bezgranicznej miłości.³⁶

Ragaz odczuwał wielki podziw dla Tołstoja i widział w nim jednego z wielkich tego świata. Wraz z rozszerzaniem się idei socjalistycznych był przekonany, iż dane mu jest oglądać nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Religijny socjalizm nie sposób wprawdzie traktować jako ruchu bezpośrednio zainspirowanego przez idee Tołstoja, jednak nie da się za-

³³ L. Ragaz, *Die Bergpredigt Jesu*, Gütersloh 1992, s. 54.

³⁴ Ibidem, s. 8–9.

³⁵ L. Ragaz, *Jesus*, w: tenże, *Die Bibel. Eine Deutung*, t. 5, Zürich 1949, s. 107.

³⁶ L. Ragaz, *Die Bergpredigt Jesu*, op. cit. s. 95.

przeczyć, iż główni jego przedstawiciele nadali tym ideom konkretny kształt polityczny.

Komuniści

Trudno przypuszczać, aby czołowi przedstawiciele ruchu komunistycznego darzyli Tołstoja szczególną atencją za jego poglądy religijne. Bóg, który zgodnie z poglądami L. Feuerbacha był projekcją ludzkich tęsknot i pragnień, nie mógł stać się podstawą ideologii komunistycznej, nawet po odarciu go przez Tołstoja z wszelkiej nadprzyrodzoności i zredukowaniu do apersonalnej siły, przenikającej wszechświat i wszystko, co żyje. Radykalny ateizm komunizmu wykluczał zarówno istnienie boskiego elementu, boskiej „iskry” w duszy każdego człowieka, jak też powszechnej i absolutnej powinności moralnej, będącej odbiciem boskiej woli, co było przecież podstawą systemu Tołstoja. Jednakże bezkompromisowa walka z oficjalną religią zaskarbiła Tołstojowi sympatie komunistów. Łączyła ich też wielka sympatia do pierwotnego chrześcijaństwa, widzianego naturalnie jedynie jako ruch społeczny i interpretowanego w kategoriach marksistowskiej analizy rzeczywistości.³⁷ W tym świetle pobożność i wiara Kościoła były niczym innym, jak próbą religijnej podbudowy istniejącego systemu społecznego. Z tego też względu Kościołowi prawosławnemu przypisywano współodpowiedzialność za ucisk, niesprawiedliwość i przemoc. Trudno się dziwić, iż dzięki tej ideologicznej bliskości poglądów Tołstoj cieszył się w środowiskach komunistycznych, a później też w oficjalnej sowieckiej propagandzie, wielką popularnością i był uważany, obok F. Dostojewskiego, za jednego z najwybitniejszych synów narodu rosyjskiego. Gdy Tołstoj wypowiadał niemal uroczyste deklaracje, w rodzaju „siła leży w ludzie pracującym”³⁸, mógł liczyć na pełne poparcie komunistów.

Na bardzo zręczne wykorzystanie poglądów Tołstoja, wykreowanego na ludowego trybuna, świadczą artykuły opublikowane w latach 1908–1911 przez W. I. Lenina. Nazywa on Tołstoja „Kołosem”. Wielkość i oryginalność Tołstoja jest w tym, iż potrafił wyczuć i po mistrzowsku oddać to, co odczuwa prosty lud oraz, że swoim donośnym głosem potrafił wyrazić okrzyk rozpaczy wyzyskiwanych i ciemionych warstw społeczeństwa rosyjskiego. Tym samym Tołstoj stał się zwierciadłem rosyjskiej re-

³⁷ Zob. H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1991, s. 414.

³⁸ L. N. Tołstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 574.

wolucji.³⁹ W tym określeniu Lenina zawiera się jednakże nie tylko pozytywny obraz twórczości Tołstoja, lecz również druzgocąca krytyka. Lenin uważa, iż Tołstoj obrazuje w bardzo plastyczny sposób los rosyjskiego chłopstwa i jego wewnętrzną niespójność, charakteryzującą się z jednej strony mocną wolą zniszczenia opartego na klasowym wyzysku państwa, wraz z jego skorumpowanym rządem, ale z drugiej strony słabością, ograniczeniem i ciasną religijną naiwnością. Lenin potrafi określić Tołstoja jako genialnego artystę i wielkiego poetę, ale także jako opętanego Chrystusem ziemianina, naiwnego wieśniaka czy rozhisteryzowanego niedorajdę.⁴⁰ Z niezrozumiałych dla Lenina przyczyn Tołstoj bije się w piersi i zniża się do propagowania „jednej z najbardziej odrażających rzeczy, jakie istnieją, mianowicie religii.” Wprawdzie Lenin uważa, iż ten zwrot Tołstoja (a także całego ludu rosyjskiego) w stronę religii jest jedynie wyrazem rozpaczki i pesymizmu, tym niemniej religijne elementy w nauce Tołstoja były dla Lenina jedynie ulepszoną i oczyszczoną trucizną dla mas.⁴¹ Chociaż więc właśnie Tołstoj, zdaniem Lenina, był głosem ludu chłopskiego, jego nauka jedynie pogłębiła ciemnotę tego ludu i spowodowała, iż zamiast stanąć zbrojnie obok uświadomionej już klasy robotniczej, chłopci ograniczyli się do formułowania petycji. Mimo tej ostrej krytyki Lenin uważa, iż nauka Tołstoja, gdy usunie się z niej elementy religijne, może stać się dla rewolucji bardzo cenna, ponieważ obnaża bezlitośnie stosunki społeczne, a przez to przygotowuje grunt pod rewolucyjne wrzenie.

W swych artykułach Lenin wskazuje na punkt, w którym poglądy Tołstoja faktycznie odbiegały od poglądów komunistów: Tołstoj, konsekwentny pacyfista, był zdecydowanym przeciwnikiem zmiany systemu drogą rewolucji. Mimo swej sympatii dla ruchu komunistycznego, Tołstoj nie szczędził też słów krytyki wobec marksizmu. Z właściwą sobie wnikliwością i proroczą intuicją pisarz przewidział losy rewolucji. Nawet gdyby przewidywania Marksa się spełniły, zapisał Tołstoj w swoim dzienniku 3 sierpnia 1989 r., będzie to oznaczało jedynie prolongatę despotyzmu. Zamiast wielkich kapitalistów będą rządzić funkcjonariusze partyjni.⁴² Trzeba uznać za osobistą tragedię pisarza, iż mimo swej nieskrywanej krytyki

³⁹ W. I. Lenin, *Leo Tolstoj als Spiegel der russischen Revolution*, w: W. I. Lenin, *Werke*, Berlin 1972, t. 15, s. 201, tenże, *Tolstoj*, w: W. I. Lenin, *Werke*, op. cit., s. 328.

⁴⁰ Zob. W. I. Lenin, *Leo Tolstoj als Spiegel...*, op. cit., s. 198.

⁴¹ Zob. W. I. Lenin, *Tolstoj und seine Epoche*, w: W. I. Lenin, *Werke*, op. cit., s. 35. Tenże, *Tolstoj und die moderne Arbeiterbewegung*, w: W. I. Lenin, *Werke*, op. cit., s. 337.

⁴² L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 585.

rewolucji, żaden inny rewolucjonista dziewięćdziesiątych lat XIX w. nie przygotował tak dalece gruntu dla idei Lenina i Trockiego, jak zagorzały antyrewolucjonista, Lew Tołstoj. S. Zweig stwierdza ironicznie, że Tołstojowi należałby się właściwie pomnik na placu Czerwonym.⁴³

Idea pasywnego oporu

Na szczycie „Pentalogu” Lwa Tołstoja, czyli zbioru jego pięciu podstawowych zasad etycznych, stoi zasada niesprzeciwiania się złu siłą. Ponieważ dzieła Tołstoja, szczególnie te socjalno-krytyczne, bardzo szybko doczekały się nie tylko niemieckich, ale i angielskich przekładów, jego poglądy stały się popularne i szeroko dyskutowane na całym świecie. Tołstoj prowadził korespondencję z wieloma ludźmi różnych poglądów i religii. W kontekście tej części niniejszego opracowania interesujące są jego kontakty z Hindusami. Tołstojowski wykład Ewangelii, inspirowany myślą religijną Dalekiego Wschodu, musiał stanowić dobrą bazę dla wzajemnego porozumienia. Szczególnie bliska religijności hinduskiej była też zasada niesprzeciwiania się złu siłą, która wobec przemocy kolonialnej w Indiach, nabierała w tamtym czasie szczególnej aktualności. Tołstoj obserwował sytuację polityczną w Indiach i opublikował *List do Hindusa*, swego rodzaju memoriał, zachęcający do sprzeciwu wobec władz kolonialnych bez użycia przemocy.⁴⁴ Jednym z Hindusów zafascynowanych ideami Tołstoja był również Mahatma Gandhi. Już w czasie swoich studiów w Londynie, w wieku 20 lat, Gandhi zetknął się z Biblią. Począwszy od roku 1984 Gandhi zapoznawał się z głównymi socjalno-krytycznymi dziełami Tołstoja. Moralno-etyczny radykalizm Tołstoja musiał wyrzucić na Gandhim, który był wychowany w głębokiej religijnej tradycji oraz wzorcach hinduskich ascetów i wegetarian, głęboki wpływ. Gandhi nie odnalazł w dziełach Tołstoja ani specyficznie europejskiej myśli filozoficznej, ani też czysto chrześcijańskiej wiary, lecz raczej pojęcia i idee własnego, dalekowschodniego kręgu myślowego, zasymilowane i przepracowane przez rosyjskiego pisarza w połączeniu z chrześcijańskimi i biblijnymi pomysłami.⁴⁵ Tołstoj nie widział żadnych problemów w korzystaniu zarówno z Biblii, jak

⁴³ S. Zweig, *Leo Tołstoj, Auferstehung. Nachwort*, op. cit., s. 655–656.

⁴⁴ Zob. P. Birukoff, *Tołstoj und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen*, Zürich-Leipzig 1925, s. 50–68, szczególnie s. 52.

⁴⁵ Zob. M. I. Markovitch, *Tolstoi et Gandhi*, Paris 1928 (przedruk: Genève 1975), s. 17. Także: M. Green, *Tołstoj and Gandhi. Men of Peace. A Biography*, New York 1983, s. 7.

i z Upaniszad, ze zbiorów myśli Lao Tse czy Buddy, budując z tych elementów jeden system, oparty na wspólnych elementach tych tradycji. To właśnie Gita, święta księga Indii, harmonizowała tak zadziwiająco w jednym punkcie z Kazaniem na Górze, mianowicie w przykazaniu niesprzeciwiania się złu siłą. W pełnej zgodzie z poglądami Tołstoja, Gandhi formułuje swego rodzaju „Ewangelię” świętych ksiąg hinduizmu jako prawo miłości i prawo życia.⁴⁶ W swojej własnej tradycji religijnej odnalazł Gandhi przekonanie, iż droga niesprzeciwiania się złu siłą wiedzie jedynie poprzez ofiarę i cierpienie aż do męczeństwa. Również tutaj mógł Gandhi uzyskać potwierdzenie tej idei w dziełach rosyjskiego pisarza. Gandhi mógł też jedynie przytaknąć Tołstojowi w jego krytyce chrześcijaństwa. Doświadczenia Gandhiego w Anglii i Afryce Południowej doprowadziły do stwierdzenia, iż „wiele z tego, co uchodzi za chrześcijaństwo, [...] jest zaprzeczeniem Kazania na Górze”.⁴⁷ Nic więc dziwnego, iż biografowie Gandhiego wskazują na dwa źródła, na Biblię i dzieła Tołstoja, jako na decydujące czynniki, które kształtowały poglądy Gandhiego.⁴⁸

Obaj myśliciele wymienili kilka listów, z których pierwszy został wysłany przez Gandhiego, a jego nadejście zostało odnotowane przez Tołstoja pod datą 24 września 1909 r.⁴⁹ W swoich listach Gandhi określa sam siebie jako „skromnego naśladowcę” (humble follower) Tołstoja. Z kolei Tołstoj podkreśla ważność idei pasywnego sprzeciwu, którą to uważa za najważniejszą kwestię dla całej ludzkości.⁵⁰ W swoim trzecim liście do Tołstoja z 15 sierpnia 1910 r., a więc na kilka miesięcy przed śmiercią rosyjskiego pisarza, Gandhi informuje go o powstaniu wzorowanej na nauce Tołstoja komuny, w której największym prawem jest niesprzeciwianie się złu siłą.

Nie sposób nie dostrzec głębokiego wpływu, jaki wywarły idee Tołstoja na młodego Gandhiego i na jego słynną i zakończoną powodzeniem walkę bez używania przemocy przeciw kolonialnemu reżimowi w Indiach. Niektórzy mówią o widzialnym i skutecznym ucieleśnieniu tołstojowskiej idei niesprzeciwiania się złu siłą w osobie Mahatmy Gandhiego.⁵¹ W od-

⁴⁶ M. Gandhi, *Indian Home Rule*, Madras 1924, s. 4.

⁴⁷ Tłum. własne z: M. Gandhi, *Die Botschaft der Bergpredigt*, w: *In die Mitte des Lebens führt eine Spur*. Gott erfahren (Herder-Sonderband), Freiburg-Basel-Wien 1995, s. 56.

⁴⁸ M. I. Markovitch, *Tołstoj et Gandhi*, op. cit., s. 84 n.

⁴⁹ L. N. Tołstoj, *Tagebücher*, op. cit., s. 847.

⁵⁰ Zob. P. Birukoff, *Tołstoj und der Orient*, op. cit., s. 70. Zob. też L. Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi*, New York 1983, s. 96-100.

⁵¹ Zob. K. Hamburger, *Tołstoj. Gestalt und Problem*, Göttingen 1963, s. 160, przypis 89. Także: W. Szklowski, *Lew Tołstoj. Biografia*, op. cit., s. 593 n.

różnieniu od sławnego Rosjanina, Gandhi nie zadowolił się jedynie głosem wzniosłej idei, lecz z ogromną zręcznością i wielkim politycznym talentem nadał jej realny polityczny kształt. Nie ulega wątpliwości, iż u początków tej aktywności, która uczyniła z Gandhiego symbol i uosobienie dobra i prawdy, leżą poglądy Tołstoja.

* * *

Poglądy Lwa Tołstoja cieszyły się w ostatnich dekadach jego życia i bezpośrednio po jego śmierci wielką popularnością. Dla wielu antagonistów i kontestujących myślicieli Tołstoj był niekwestionowanym autorytetem, symbolem totalnego sprzeciwu i niezależnego myślenia, prorokiem nowych czasów w okresie dekadencji ideologicznej i potęgującego się rewolucyjnego wrzenia. Na pewno był on nieprzeciętną osobowością, obdarzoną wielkim talentem literackim, ale także człowiekiem uwikłanym w wewnętrzne walki, rozdartym i naznaczonym piętnem osobistych zmaganiań i poszukiwań. Rzecz ciekawa, że próby totalnego zastosowania w praktyce jego religijno-etycznego systemu, na które sam pisarz spoglądał z ogromnym sceptycyzmem, spełzły na niczym. Okazało się jednak, iż niektóre elementy tego systemu zostały z powodzeniem zaprzężone w służbę społecznych ruchów tamtego czasu, a cała twórczość Tołstoja miała niewątpliwy wpływ na podsycenie nastrojów rewolucyjnych w Rosji i poza nią. Ocena socjalno- i religijno-krytycznej twórczości Tołstoja jest podzielona. Obok niemal obsesyjnego poszukiwania prawdy, obok wielu pięknych myśli, iście proroczych osądów i wizji oraz uzasadnionej i słusznej krytyki, w twórczości Tołstoja nie brakuje też elementów dziwacznych i niezrozumiałych tak, iż można odnieść wrażenie, iż „dzieło porwało za sobą mistrza”.⁵²

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ GÓRALCZYK

ZUSAMMENFASSUNG

L. N. Tolstoj wurde durch seine großen Romane „Krieg und Frieden” und „Anna Karenina” weltberühmt. Dagegen sind seine sozial- und religionskritischen Schriften kaum bekannt. Gerade jedoch diese haben zu Lebzeiten des großen rus-

⁵² Zob. R. Rolland, *Das Leben Tołstojs*, tłum. niem. W. Herzog, Frankfurt/Main 1922, s. 128.

sischen Dichters einen großen Einfluß auf das politische Geschehen in Russland und darüber hinaus genommen. Neben den kritischen Stimmen, die in den Ansichten Tolstojs lediglich utopische Träumereien erblickten, gab es auch nicht wenige Anhänger dieses Apostels der Gewaltlosigkeit. Für den Staat, aber auch für die orthodoxe Kirche war Tolstoj ein rotes Tuch. Seine Werke durften bis zum Jahr 1906 in Russland nicht erscheinen und die Orthodoxe Synode schloss ihn 1901 aus der Kirche aus. Das trug erheblich zu seiner weltweiten Popularität bei, so dass sein Haus in Jasnaja Poljana zu einem Wallfahrtsort wurde. Die Versuche jedoch, in Russland, England, Frankreich und den Vereinigten Staaten Tolstojaner-Kommunen zu bilden, die nach seiner Lehre leben sollten, schlugen fehl. Der Dichter selber hat diese Versuche missbilligt. Dagegen durfte sein Einfluss auf die revolutionäre Bewegung in Russland erheblich sein. Entgegen seiner Hauptidee der Gewaltlosigkeit hat er, durch die schonungslose Staats- und Kirchenkritik, der proletarischen Revolution den Boden bereitet. Ebenfalls lässt sich in den Ideen des religiösen Sozialismus der Einfluss Tolstojs finden. Die Verklärung der Urkirche als einer urkommunistischen Gemeinde und die Kritik der etablierten Kirchen war der gemeinsame Nenner Tolstojs und der religiösen Sozialisten. Am meisten interessant scheint der Einfluss Tolstojs auf den jungen Gandhi und auf seine in die Tat umgesetzte und erfolgreiche Idee des passiven Widerstandes zu sein. Tolstoj bleibt ein grosser russischer Dichter, wenn sich in seinen Werken auch „viel Bizarres, Unverständliches, Schiefes“ findet und wenn man manchmal den Eindruck hat, dass „das Werk den Schöpfer mitgerissen“ hat (R. Rolland).

Ks. RYSZARD SZTYCHMILER
Wydział Zarządzania i Administracji UWM
w Olsztynie

PRAWO DO SKARGI POWODOWEJ WYRAZEM PRAW CZŁOWIEKA W KOŚCIELE

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, prawo procesowe, prawa człowieka, skarga powodowa, wszczęcie procesu kanonicznego.

Schlüsselworte: Kirchenrecht, Prozeßrecht, Menschenrechte, Klageschrift, kirchliches Verfahren.

Wejście w wiek XXI prowokuje do postawienia pytania: jakie znaczenie w następnych dziesięcioleciach będą miały prawa człowieka w ogóle, a zwłaszcza prawa człowieka w Kościele. Wydaje się, że ich rola nadal będzie wzrastała; ponadto od ogłoszenia Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1983 r. upłynęło niecałe 20 lat, a więc można przypuszczać, iż będzie on obowiązywał jeszcze wiele lat.

Jedną z podstawowych form korzystania z praw człowieka jest pomoc sądowa. Ma to miejsce także w Kościele. Koniecznym warunkiem, skorzystania z pomocy sądowej jest złożenie w sądzie skargi powodowej. Była ona takim warunkiem, gdy obowiązywał Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Jednak w normach dotyczących skargi, zawartych w kodeksie z 1983 r., zamieszczono kilka zmian¹. Warto tutaj zaznaczyć, że chociaż normy dotyczące skargi powodowej zamieszczone zostały w części II księgi VII KPK, a więc wśród norm określających postępowanie w pro-

¹ Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1505-1508. Zob. CIC/1917 kan. 1706-1710.

cesach spornych², to odnoszą się one w dużym stopniu także do procesu karnego³.

Można postawić hipotezę, iż ochrona praw człowieka w Kościele została w KPK z 1983 r. wzmocniona także przez normy odnoszące się do skargi powodowej. Rozważania podjęte w niniejszym artykule winny pomóc odpowiedzieć na pytanie, czy tak jest rzeczywiście? Ponadto prześludzona zostanie ochrona praw człowieka we wszystkich normach dotyczących skargi powodowej. W tym celu należy najpierw przedstawić pojęcie i znaczenie skargi powodowej, konieczność przestrzegania wymagań formalnych z nią związanych, konieczność zgodnego z prawem rozpatrzenia skargi, a następnie środki przeciwko odrzuceniu skargi.

1. Pojęcie skargi powodowej

Skarga powodowa jest pismem, w którym osoba zainteresowana, występująca od tej pory jako strona powodowa, przedstawia prośbę o interwencję sędziego, o rozpatrzenie przez niego przedstawionej sprawy (spornej w szerokim rozumieniu tego słowa) oraz o rozstrzygnięcie jej zgodnie z prawem⁴. Osobą wnoszącą skargę może być tak osoba fizyczna, jak i osoba prawna, byle tylko posiadała zdolność prawną. Znaczenie procesowe skargi oraz wymagania jej stawiane określił prawodawca przede wszystkim w kan. 1501–1504 KPK. Określenie jej znaczenia i wymagań służy niewątpliwie pewniejszej ochronie praw człowieka; określenia dokonane przez prawodawcę pozostawiają mniej elementu uznaniowego pracownikom kościelnego wymiaru sprawiedliwości.

2. Znaczenie skargi powodowej

Skarga powodowa jest konieczna tak dla dobra stron, jak i dla dobra sędziego⁵. Stronie powodowej umożliwia ona sformułowanie żądania, a stronie pozwanej zapoznanie się z tym żądaniem. Sędziemu umożliwia stabilne zajęcie się przedmiotem sporu.

² Kan. 1501–1655 KPK.

³ Zob. kan. 1721 KPK.

⁴ K. Lüdicke, *Prozeßrecht* (c. 1400–1752), w: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985- (7–18 Erg.-Lfg.) ad 1501/1; F. Ramos, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali*, Roma 1998 s. 263.

⁵ F. Ramos, *I tribunali ecclesiastici*, op. cit., s. 262.

Skarga formą realizacji praw człowieka

Skarga jest dla zainteresowanego środkiem i koniecznym warunkiem skorzystania z sądowej drogi dochodzenia swoich uprawnień. W prawie procesowym duże znaczenie ma zasada tzw. dyspozycyjności stron, czyli możliwość dysponowania przez stronę swoim prawem podmiotowym. Strona, której przysługuje jakieś prawo podmiotowe, prawo ochrony swojego posiadania lub uprawnień oraz związanego z tym prawa żądania sądowego przyznania lub potwierdzenia owego uprawnienia, nie musi zawsze korzystać ze swojego uprawnienia wynikającego z prawa materialnego i procesowego. Strona może zrzec się swojego uprawnienia. Czasem spokój lub utrzymanie dobrych stosunków z potencjalnym partnerem sporu może być wartością wyższą niż skorzystanie z przysługującego uprawnienia. Dlatego prawodawca kościelny, szanując wolność wyboru osoby zainteresowanej, dla wyrażenia zdecydowanej woli wszczęcia procesu żąda od niej przedstawienia pisma skargowego. Zasada ta ma pewne ograniczenia tylko w sprawach dobra publicznego.

W kan. 1502 prawodawca postanowił: „Kto chce kogoś pozwać, musi przedłożyć właściwemu sędziemu skargę powodową, w której przedstawi przedmiot sporu i wyrazi prośbę o posługę sędziego”. Tak więc wyrazem decyzji osobistej o skorzystaniu z pomocy sądowej jest odpowiednio zredagowana i przedłożona właściwemu sędziemu skarga powodowa. Sędzia właściwy to sędzia kompetentny do przyjęcia i rozpatrzenia skargi; jego kompetencja wynika z norm zawartych w kan. 1404–1415 KPK.

Szczególnym wyrazem wrażliwości Kościoła na potrzeby i prawa wiernych jest norma zawarta w kan. 1503 § 1 KPK. Otóż w sytuacji, gdy osoba zainteresowana „ma przeszkodę w przedstawieniu skargi powodowej, albo sprawa jest łatwa w dochodzeniu i mniejszej wagi”, sędzia może przyjąć ustną prośbę, na podstawie której notariusz sądowy zredaguje skargę pisemną⁶. Gdy zatem osoba zainteresowana dochodzeniem sprawiedliwości w Kościele nie potrafi napisać skargi powodowej, może uzyskać pomoc w siedzibie sądu. Sędzia przekonawszy się o zasadności prośby ustnej, tak pokieruje sprawę, aby została sporządzona formalna skarga, otwierająca drogę do przeprowadzenia procesu. Skarga sporządzona w formie pisemnej przez notariusza na zlecenie sędziego, powinna być przez osobę ją wnoszącą (lub wobec niej) odczytana i przez nią potwierdzona. Potwier-

⁶ Kan. 1503 § 2 KPK.

dzenie może nastąpić przez podpisanie przez powoda lub przez odnotowanie przez notariusza faktu potwierdzenia przez powoda⁷.

W kan. 1502 stwierdzono, iż „kto chce kogoś pozwać” do sądu, może przedłożyć skargę powodową, należy przez to rozumieć, że nie tylko katolicy, a nawet nie tylko ochrzczeni, lecz każdy człowiek może wnieść skargę powodową do sądu Kościoła katolickiego. Jeszcze wyraźniej stwierdzone to zostało w kan. 1476 KPK: „Każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, może występować przed sądem”. Chodzi tam przede wszystkim o występowanie w sądzie jako strona powodowa lub pozwana. Tak więc prawodawca kościelny otworzył jak najszerzej wszystkim ludziom prawo korzystania z pomocy sądów Kościoła katolickiego. Jest jednak oczywiste, że z pomocy tej będą korzystać tylko ci, którzy chcą rozstrzygnięcia sprawy w oparciu o normy prawa kanonicznego. Będą to najczęściej katolicy, lecz także mogą być to osoby z innych Kościołów lub nie należące do żadnego Kościoła, mające jakiś interes prawny w Kościele. W kan. 1501 prawodawca jeszcze raz stwierdza, że skargę może złożyć „ten, kto jest zainteresowany”, a więc praktycznie każdy człowiek⁸.

Skarga warunkiem rozpoczęcia procesu

Skarga jest dla sędziego koniecznym warunkiem formalnego jej przyjęcia i rozpoczęcia procesu. W kan. 1501 czytamy: „Sędzia nie może rozpoznawać żadnej sprawy, jeżeli ten, kto jest zainteresowany, albo rzecznik sprawiedliwości nie przedstawi prośby zgodnie z przepisami kanonów”. Chodzi tutaj o kanony 1502–1506⁹. Także w kan. 1620 nr 4 prawodawca stwierdza, że proces nie może być prowadzony bez skargi powodowej, a gdyby był w taki sposób prowadzony, wydany wyrok byłby nieskuteczny jako dotknięty wadą nieważności nieusuwalnej.

Norma z kan. 1501 potwierdza, iż decydujące znaczenie dla rozpoczęcia sprawy sądowej ma strona powodowa a nie sędzia. Sędzia nie może rozpocząć procesu z urzędu. W prawie procesowym obowiązuje zasada *nemo iudex sine auctore*, czyli sędzia nie może rozpocząć sprawy sądowej bez prośby powoda. Powodem jest najczęściej osoba, której prawo

⁷ K. Lüdicke, *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Normen und Kommentar*, Essen 1994 s. 104.

⁸ Zob. K. Lüdicke, *Prozeßrecht*, op. cit., ad 1501/2,4.

⁹ J. Llobell, *L'introduzione della causa, w: I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, Milano 1998, s. 35–76.

zostało naruszone lub wymaga ochrony prawnej. Jednak w niektórych sprawach dobra publicznego powodem może¹⁰ lub musi być promotor sprawiedliwości¹¹.

W porównaniu z poprzednim kodeksem, kan. 1501 jest nowy; nie ze względu na treść, lecz ze względu na redakcję. Zawarte w nim postanowienia wcześniej istniały tylko jako porozrzucone w innych normach, a teraz są przedstawione w jednej normie wprowadzającej. Wydaje się, iż takie dodatkowe podkreślenie omawianej dyspozycji i wysunięcie jej na czoło norm określających przebieg procesu spornego, świadczy o docenieniu znaczenia przez prawodawcę wspomnianego uprawnienia każdego człowieka do wyboru drogi sądowej lub pozasądowej w dochodzeniu swoich praw.

3. Konieczność zachowania elementów formalnych skargi

Forma skargi

Jak wyżej zaznaczono, skarga powinna być zasadniczo złożona w formie pisemnej. Gwarantuje to jej jednoznaczność i maksymalnie zapewnia obiektywizację żądania powoda¹². Wyjątkowo może być przedstawiona sędziemu ustnie, ale z wyżej wspomnianych racji winna ona zostać także sporządzona w formie pisemnej.

Konieczne elementy treściowe skargi

W kan. 1504 KPK prawodawca kościelny postanowił, że skarga, przez którą zaczyna się spór, musi uwzględniać następujące wymagania:

„1° wyrażać wobec jakiego sędziego sprawa jest wnoszona, czego się żąda i od kogo;

2° wskazywać, na jakim uprawnieniu opiera się powód i przynajmniej ogólnie fakty i dowody na poparcie roszczeń;

3° być podpisana przez powoda lub jego pełnomocnika, ze wskazaniem dnia, miesiąca i roku jak również miejsca zamieszkania powoda lub jego pełnomocnika albo miejsca pobytu oznaczonego przez nich dla odbierania akt;

4° wskazywać stałe lub tymczasowe zamieszkanie strony pozwanej”.

¹⁰ Np. w sprawach o nieważność małżeństwa; zob. kan. 1674 KPK.

¹¹ Tak jest w procesie karnym; zob. kan. 1721 KPK.

¹² F. Ramos, *I tribunali ecclesiastici*, op. cit., s. 264–267.

Tak więc, aby skarga mogła spełnić swoją rolę, czyli spowodować wszczęcie procesu sądowego, winna spełniać ściśle określone wymagania. Najpierw musi być podany adres strony powodowej i strony pozwanej, aby wiadome było, kto i od kogo czego żąda, aby możliwa była korespondencja sądu ze stronami. Zamiast lub obok adresu powoda może być też podany adres jego pełnomocnika, a przynajmniej adres do korespondencji z nim. Wykorzystanie przez powoda tej ostatniej możliwości chroni jego prywatność, lecz może utrudniać lub uniemożliwiać uzyskanie świadectwa jego wiarygodności, a czasem nawet ustalenie właściwości sądu w konkretnej sprawie¹³. Dlatego też nie należy radzić korzystania z tej możliwości. Jeśli idzie o adres strony pozwanej, to wystarcza podanie tylko zamieszkania stałego lub tymczasowego. Można podać też obydwie adresy, jeśli mają praktyczne znaczenie. Należy tu zaznaczyć, że podać należy przede wszystkim miejsce zamieszkania¹⁴, a nie zameldowania, gdyby te były różne.

Następnie skarga powinna określać sędziego, od którego żąda się pomocy sądowej. Musi więc być skierowana do konkretnego sądu, a nie w sposób ogólny do kościelnego wymiaru sprawiedliwości lub nawet do kościelnej władzy sądowej w danym kraju. Ten konkretny sąd bowiem winien być potem zaakceptowany także przez stronę pozwaną, co dokonuje się przez przyjęcie do wiadomości składu sądowego.

Najistotniejszą częścią skargi jest określenie przez powoda, czego on żąda, od kogo, na podstawie jakiego uprawnienia; musi zawierać ogólny zarys faktów i dowody na poparcie swoich roszczeń (kan. 1504 nr 1–2). W miarę dokładne określenie przedmiotu sporu pozwoli sędziemu odpowiedzieć na pytanie: czy jest on kompetentny do rozpatrzenia tego typu sprawy, a stronie przeciwnej, której z zasady przesyła się potem kopię skargi powodowej, daje możliwość poznania rzeczywistego przedmiotu sporu i ustosunkowania się do treści skargi.

Na ogół w procesie spornym kieruje się określone żądania do strony przeciwnej. Stroną tą może być osoba fizyczna lub prawna. Inaczej jest w procesie o nieważność małżeństwa; tam żąda się od Kościoła orzeczenia nieważności małżeństwa, choć Kościół nie jest stroną pozwaną, lecz sędzią.

Przy określaniu uprawnienia powoda nie wymaga się użycia przez niego fachowych terminów kanonistycznych ani powołania się na konkret-

¹³ Zob. K. Lüdicke, *Der kirchliche*, op. cit., s. 106.

¹⁴ Zgodnie z kan. 102 § 1–2 KPK.

ne przepisy prawne, lecz wystarcza materialne określenie uprawnienia. W sprawach małżeńskich, jeśli powód nie miał porady sądowej lub adwokackiej, nie można wymagać od niego dokładnego określenia prawa, na którym opiera swoje roszczenie¹⁵. Zasygnalizowane w skardze uprawnienie powinno zostać poparte przytoczeniem faktów i dowodów potwierdzających to uprawnienie. Czasem powód nie wie, jakie fakty są ważne dla udowodnienia słuszności jego roszczenia. Jeśli podać fakty, przynajmniej ogólnie, uzasadniające jego roszczenie, można na tym poprzestać. Jeśli ich brak, wtedy można żądać od powoda ich zgłoszenia.

Wreszcie skarga powinna być podpisana przez powoda lub jego pełnomocnika, ze wskazaniem dnia, miesiąca i roku, jak również miejsca zamieszkania powoda lub jego pełnomocnika albo miejsca pobytu oznaczonego przez nich do odbierania akt. Należy zawsze sprawdzić, czy pełnomocnik ma ważne pełnomocnictwo. Bez tego bowiem jego działanie byłoby nieważne.

Wskazania praktyczne

Aby skarga dobrze służyła powodowi, przebiegowi procesu i osiągnięciu sprawiedliwości, winna być krótka, uporządkowana i jasna¹⁶. Winna w sposób możliwie najkrótszy przedstawiać istotne elementy żądania; zbyt długa skarga męczy sędziego, utrudnia wyjaśnienie istotnego elementu sporu. Skarga winna mieć standardowy układ, aby można było w niej łatwo odszukać potrzebne informacje. Można w sądzie dawać zainteresowanym do wglądu wzór skargi, lecz należy odradzać redagowanie skarg zbyt rozwlekłych¹⁷.

4. Konieczność rozpatrzenia skargi

Skarga złożona w sądzie musi być rozpatrzona zgodnie z przepisami prawa. Normy kodeksowe obligują sędziego do szybkiego rozpatrzenia skargi powodowej, a także określają warunki i formę jej przyjęcia lub odrzucenia.

¹⁵ K. Lüdicke, *Der kirchliche*, op. cit., s. 105.

¹⁶ F. Ramos, op. cit., s. 267–268.

¹⁷ Skargi takie redagowane są często w Stanach Zjednoczonych.

Konieczność szybkiego rozpatrzenia skargi

Zgodnie z kan. 1505 § 1: „sędzia jednoosobowy lub przewodniczący trybunału kolegialnego – po ustaleniu, że zarówno sprawa należy do jego właściwości, jak i tego, że powód nie jest pozbawiony zdolności występowania w sądzie – powinien swoim dekretem jak najszybciej skargę albo przyjąć, albo odrzucić”.

O dopuszczeniu skargi do przewodu sądowego lub o jej odrzuceniu, decyduje sędzia. W sprawach, w których wystarcza udział jednego sędziego, decyzję podejmuje ten właśnie sędzia. W sprawach, w których konieczny jest udział kilku sędziów, decyzję podejmuje przewodniczący trybunału kolegialnego. Zgodnie z brzmieniem kanonu niedopuszczalne jest przekazywanie tej decyzji całemu kolegium sędziowskiemu¹⁸.

Przed podjęciem decyzji o dopuszczeniu skargi do przewodu sądowego, sędzia musi stwierdzić dwa fakty: 1) że przedłożona w skardze sprawa należy do jego właściwości sądowej, a więc że jest on kompetentny do jej rozpatrywania, 2) że powód nie jest pozbawiony prawa występowania w sądzie, a więc, że jest on osobą poczytalną¹⁹. Wymagania te bardzo wyraźnie służą ochronie praw nie tylko pozwanego, lecz także powoda, który bez spełnienia drugiego z wymienionych w kanonie warunków mógłby działać także na własną szkodę. Postawione w kanonie wymagania warunkują nie tylko pozytywne, lecz każde rozpatrzenie skargi.

Prawodawca wymaga od sędziego szybkiego reagowania na prośbę o pomoc przedstawioną w skardze powodowej. Nikt nie pisze skargi dla przyjemności. Zmusza do tego na ogół pilna konieczność wprowadzenia lub przywrócenia sprawiedliwości. A niesprawiedliwości nie powinno się tolerować. Dlatego sędzia ma obowiązek jak najszybciej (*quam primum*) skargę rozpatrzyć. Bez względu na to, czy powód otrzyma odpowiedź pozytywną czy negatywną, powinna ona w zasadzie zostać przygotowana w ciągu miesiąca od dnia złożenia skargi.

W kan. 1506 zamieścił prawodawca normę chroniącą powoda w sposób bardzo zdecydowany: „Jeśli w ciągu miesiąca od złożenia skargi powodowej sędzia nie wyda dekretu, mocą którego dopuszcza lub odrzuca skargę, według przepisu kan. 1505, strona zainteresowana może domagać się, by sędzia wypełnił swoje zadanie; jeśli mimo to sędzia milczy, to

¹⁸ K. Lüdicke, *Der kirchliche*, op. cit., s. 107.

¹⁹ Kan. 1505 § 1 KPK. Zob. F. Ramos, op. cit., s. 269–270.

po upływie bezużytecznie dziesięciu dni od złożenia prośby, uważa się skargę za przyjętą”. Zatem jeśli sędzia w ciągu miesiąca od wpłynięcia skargi nie wyda decyzji o jej przyjęciu lub odrzuceniu, strona ma prawo domagać się, aby sędzia jak najszybciej wypełnił swoje zadanie. Jeśli pomimo tego upomnienia sędzia dalej milczy, to po dziesięciu dniach sprawa jest przyjęta do przewodu mocą prawa. Nie ma ściśle określonej formy złożenia upomnienia. Powinno ono jednak zostać złożone w taki sposób, aby fakt ten można było potem udowodnić, np. przez uzyskanie na kopii potwierdzenia o złożeniu pisma lub przez dowód nadania przesyłki do sądu. Terminy określone w kanonie są bardzo korzystne dla powoda. Jednak czasem mogą one być zawieszane, np. w sytuacji, gdy powód nie pozostawił adresu swojego ani pełnomocnika.

W sytuacji określonej w kan. 1506 sprawa zostaje przyjęta do przewodu sądowego na podstawie fikcji prawnej: sprawę *pro admissio habeatur*. Jednak skutek ten nie następuje w kilku następujących sytuacjach:

- przy bezwzględnej niewłaściwości sędziego²⁰,
- przy braku zdolności procesowej powoda,
- gdy w piśmie skargowym nie było prośby powoda o rozstrzygnięcie sporu,
- gdy pismo skargowe nie zostało podpisane (nie ma ono znaczenia prawnego).

Wątpliwa jest możliwość zastosowania kan. 1506 w sytuacji, gdy sędzia jest względnie niekompetentny²¹. Nie ma też możliwości prawnej bezpośredniego przymuszenia sędziego do podejmowania działań w przyjętym drogą fikcji procesie²².

Warunki odrzucenia skargi

Zgodnie z kan. 1505 § 2 KPK „skargę powodową można odrzucić wyłącznie:

- 1° jeżeli sędzia lub trybunał są niewłaściwi;
- 2° jeżeli na pewno wiadomo, że powód nie ma zdolności występowania w sądzie;

²⁰ Kan. 1406 § 2 KPK.

²¹ Kan. 1407 § 2. Zob. K. Lüdicke, *Der kirchliche*, op. cit., s. 111–112.

²² Obowiązek wezwania w ciągu 20 dni strony pozwanej jest wyraźny, lecz nie ma już automatycznego środka do wyegzekwowania tego działania. Pozostaje jedynie możliwość ukarania sędziego; zob. kan. 1507 § 2 i kan. 1389 § 2 KPK.

3^o jeżeli nie zachowano przepisów kan. 1504, nn. 1–3;

4^o jeżeli z samej skargi powodowej jasno wynika, że roszczenie jest pozbawione jakiegokolwiek podstawy i nie może się zdarzyć, by w trakcie procesu jakaś podstawa się ujawniła”.

Użycie w kanonie sformułowania *reici potest tantum* wskazuje wyraźnie, iż przyczyny odrzucenia skargi wyliczone zostały taksatywnie. Tak więc w innych sytuacjach sędzia nie może odrzucić skargi. Przepis ten niewątpliwie mocno chroni uprawnienie osoby do dochodzenia sprawiedliwości w Kościele. Inne przepisy bardziej zdecydowanie nakazują – czasami – w podobnych sytuacjach skargę odrzucić²³.

Według nowego prawa nie należy przeprowadzać tzw. postępowania informacyjnego, czyli wstępnego rozpoznania, które miałyby uzasadnić przyjęcie sprawy. Stosowane pod rządami poprzedniego kodeksu było powodem zbędnego wydłużenia procedury i zacierало czytelność procesu.

Nie można przyjąć skargi od osoby nie mającej zdolności występowania w sądzie. Chodzi tu o dzieci, osoby chore umysłowo, osoby prawne występujące bez udziału ich prawnego przedstawiciela²⁴.

Sędzia powinien reagować na różne braki formalne skargi. Jeśli powód nie podaje dokładnie swojego uprawnienia lub dowodów z racji braku rozeznania, jakie dowody są w tej sprawie ważne, w sprawach dobra publicznego sędzia winien mu pomóc w poprawieniu skargi²⁵. Gdy powód nie dostarczy adresu strony pozwanej, nie jest to podstawą odrzucenia skargi, ale także nie biegnie termin do automatycznego przyjęcia sprawy²⁶.

Nie można przyjąć do przewodu skargi bez minimalnej szansy na pozytywne rozpatrzenie. Gdy bowiem z samej skargi powodowej wynika, że roszczenie jest pozbawione jakiegokolwiek podstawy i nie widać nadziei, by w trakcie procesu jakaś podstawa się ujawniła, wdrażanie procesu byłoby traceniem czasu. Jednak strona może odwołać się od decyzji negatywnej.

Forma prawna przyjęcia skargi

Sędzia nie może przyjąć skargi inaczej, jak tylko w formie pisemnego dekretu. Powinien on być uzasadniony. W dekrecie przyjmującym

²³ Kan. 1407 § 1–2, kan. 1673 KPK.

²⁴ Kan. 1478 i 1480 KPK.

²⁵ K. Lüdicke, *Der kirchliche*, op. cit., s. 108–109.

²⁶ *Ibidem*, s. 109.

skargę wystarczy uzasadnienie bardzo zwięzłe, ale zgodnie z kan. 1617 musi ono być²⁷. Dekret negatywny wymaga dokładniejszego uzasadnienia. Jedynie przyjęcie skargi mocą kan. 1506 dokonuje się bez dekretu w tej sprawie.

5. Możliwość złożenia poprawionej skargi

Zgodnie z kan. 1505 § 3: „Jeśli skarga powodowa została odrzucona z powodu wad, które mogły być poprawione, powód może przedstawić ponownie temu samemu sędziemu prawidłowo sporządzoną skargę”. Norma powyższa jest poważną pomocą osobom mniej zorientowanym w kanonicznym prawie procesowym. Bez większych formalności i bez wchodzenia na drogę apelacyjną mogą one poprawić skargę i wnieść ją do tego samego sędziego. Rozwiązanie takie jest ułatwieniem korzystania ze swoich praw wszystkim zainteresowanym, a zwłaszcza osobom mało znającym kanoniczne prawo procesowe.

6. Środki przeciwko dekretowi odrzucającemu skargę

Na podstawie kan. 1505 § 4: „Przeciwko odrzuceniu skargi powodowej strona ma zawsze prawo wnieść w ciągu dziesięciu użytecznych dni uzasadniony rekurs albo do trybunału apelacyjnego, albo do kolegium, jeżeli skarga została odrzucona przez przewodniczącego; sprawa zaś odrzucona powinna być rozstrzygnięta jak najszybciej”.

Jest to najprostsza forma sprzeciwu przeciwko odrzuceniu skargi. Termin upływa wtedy, gdy powód wiedział o możliwości rekursu i nie interweniował. Po upływie 10 dni kompetencje kolegium wygasają i skarga w tej samej formie nie może już być temu samemu sądowi przedstawiona. Jednak zmieniona skarga może być przedstawiona w każdym czasie.

Poza rekursem przeciwko dekretowi, gdy zostanie on rozpatrzony negatywnie, powód może w określonych sytuacjach²⁸ wnieść skargę o nieważność dekretu (odrzucającego skargę) lub o przywrócenie do stanu poprzedniego²⁹.

²⁷ Kan. 1617: „Decreta, quae si mere ordinatoria non sint, vim non habent, nisi saltem summarie motiva exprimant [...]”.

²⁸ Kan. 1617 KPK.

²⁹ Kan. 1645 KPK. Zob. F. Ramos, op. cit., s. 274.

7. Obowiązki sędziego wynikające z przyjęcia skargi

Podjmując decyzję o przyjęciu skargi powodowej sędzia ma świadomość, że rozpoczęty proces musi być prowadzony sprawnie oraz zgodnie z normami prawnymi. Do obowiązków sędziego, wynikających z przyjęcia skargi, należy: powiadomienie strony powodowej oraz wezwanie strony pozwanej (kan. 1507).

Powiadomienie i wezwanie strony powodowej

Mimo że prawodawca nie pisze wprost o obowiązku wzywania po przyjęciu skargi także strony powodowej, to jednak interpretacja taka wydaje się jak najbardziej uzasadniona. Otóż jest rzeczą oczywistą, że strona powodowa oczekuje powiadomienia o przyjęciu skargi. Strona ma prawo oczekiwać odpowiedzi na złożone pismo skargowe. Ponadto, skoro inni uczestnicy procesu mają być wezwani do sądu celem wypowiedzenia się w kwestii przedmiotu sporu, to taką szansę powinna mieć także strona powodowa. Może ona chcieć coś zmienić, dodać lub usunąć z treści skargi powodowej. Tak więc sędzia, zgodnie z normami zawartymi w kan. 1505 § 1 i kan. 1508 § 1, powinien powiadomić powoda o dekreście przyjmującym skargę oraz wezwać go do dalszych czynności procesowych.

Wezwanie strony pozwanej

Zgodnie z kan. 1507 § 1: „w dekreście przyjmującym skargą powodową, sędzia lub przewodniczący powinien wezwać, czyli pozwać przed sąd pozostałe strony dla zawiązania sporu, ustalając, czy mają one odpowiedzialność na piśmie, czy stawiają się wobec niego celem uzgodnienia wątpliwości. Jeśli z pisemnych odpowiedzi wynika konieczność wezwania stron, może to zarządzić nowym dekretem”. Tą „pozostałą stroną” jest przede wszystkim strona pozwana, ale także inni zainteresowani, jak np. strona interweniująca w sprawie, promotor sprawiedliwości, obrońca wężła. Strona pozwana powinna wcześniej dowiedzieć się o stronach procesowych i ich żądaniach niż inni zainteresowani. Zależnie od stopnia trudności sprawy sędzia może wezwać strony przed trybunał lub poprzestać na korespondencyjnej wymianie stanowisk. Nawet jeśli strona otrzyma wezwanie do stawienia się w sądzie, a ma trudności z dotarciem do sądu, może zawsze prosić o możliwość wypowiedzenia się drogą listowną.

Każda ze stron może z własnej inicjatywy zgłosić się do sądu i wtedy otrzyma informację o stanie sprawy. Sędzia nie musi wówczas wzywać stron, które przybyły same, lecz informuje je o stadium procesu, a notariusz jest zobowiązany sporządzić odpowiednią notatkę w aktach sprawy³⁰.

Postępowanie po przyjęciu skargi z mocy prawa

„Jeżeli skargę powodową uważa się za przyjętą według przepisu kan. 1506, dekret pozwania przed sąd winien być wydany w ciągu dwudziestu dni od złożenia prośby, o której mowa w tym kanonie”³¹. Tak więc prawodawca niejako przymusza sędziego do zadziałania nie tylko w chwili przyjmowania skargi, lecz także przy następnych czynnościach procesowych.

Wnioski

Jedną z podstawowych form korzystania z praw człowieka jest korzystanie z pomocy sądowej. Chociaż normy dotyczące skargi powodowej zamieszczone zostały wśród norm określających postępowanie w procesach spornych, to odnoszą się one w dużym stopniu także do procesu karnego.

Ochrona praw człowieka została wzmocniona w KPK z 1983 r. przez niektóre nowe sformułowania zawarte w normach odnoszących się do skargi powodowej. Analiza tych norm pozwoliła stwierdzić, iż prawa człowieka są chronione na wysokim poziomie we wszystkich tych normach. Wynika to ze znaczenia, jakie przyznano skardze powodowej, z norm o sposobie jej rozpatrywania i o środkach przeciwko odrzuceniu skargi. Skorzystanie z prawa do skargi jest formą realizacji praw człowieka, jest środkiem i koniecznym warunkiem korzystania z sądowej drogi dochodzenia swoich uprawnień.

Największym wyrazem uznania prawa człowieka do dochodzenia sprawiedliwości w Kościele jest norma, według której każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, może występować przed sądem. Chodzi tam przede wszystkim o występowanie w sądzie jako strona powodowa lub pozwana. Tak więc prawodawca kościelny otworzył jak najszerszej wszystkim ludziom prawo korzystania z pomocy sądów Kościoła katolickiego.

³⁰ Kan. 1507 § 3 KPK.

³¹ Kan. 1507 § 2.

Skarga jest koniecznym warunkiem formalnego rozpoczęcia procesu. Decydujące znaczenie dla rozpoczęcia sprawy sądowej ma strona powodowa a nie sędzia. Aby skarga mogła być rozpatrywana, musi ona zawierać wszystkie wymagane prawem elementy formalne skargi. W kan. 1504 KPK prawodawca kościelny podał najważniejsze wymagania prawne dotyczące skargi powodowej.

Kanoniczne prawo procesowe daje stronom wiele uprawnień, lecz warunkiem ich wykorzystania jest znajomość tych norm. Pewnym przyczynkiem do tego jest powrót wykładów z prawa kanonicznego do coraz liczniejszych szkół wyższych w Polsce.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH GÓRALSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Eine der Grundformen der Nutzung der Menschenrechte ist die Inanspruchnahme der Hilfe des Gerichtes. Der Schutz der Menschenrechte wurde im Kodex des Kirchenrechtes von 1983 durch einige neue Formulierungen verstärkt, die sich auf die Normen der Klageschrift beziehen. Die Analyse dieser Normen erlaubt die Feststellung, dass die Menschenrechte in allen diesen Normen auf einem hohen Niveau geschützt sind. Das ergibt sich aus der Bedeutung, die der Klageschrift zugeschrieben wurde, aus den Normen bezüglich ihre Behandlung sowie bezüglich der Mittel gegen ihre Abweisung. Der Gebrauch des Klagerechtes ist eine Form der Realisierung der Menschenrechte, es ist das Mittel und die notwendige Voraussetzung der Inanspruchnahme des Gerichtsweges bei der Erhebung der eigenen Rechte.

Der höchste Ausdruck der Anerkennung der Menschenrechte beim Verlangen nach Gerechtigkeit in der Kirche ist die Norm, dergemäss jeder, sowohl Getaufter als auch Ungetaufter, vor Gericht erscheinen kann. Es geht hier vor allem um das Erscheinen vor Gericht als Kläger oder Angeklagte. Der kirchliche Gesetzgeber öffnete sehr breit allen Menschen das Recht, die Gerichte der katholischen Kirche in Anspruch zu nehmen.

Die Klage ist die notwendige Voraussetzung des formellen Beginns eines Prozesses. Die Schlüsselrolle beim Anfang der Gerichtsverhandlung spielt der Kläger und nicht der Richter. Damit die Klage erörtert werden kann, muss sie alle im Gesetz vorgesehene Elemente haben. Im kan. 1504 führte der kirchliche Gesetzgeber alle notwendigen rechtlichen Voraussetzungen, die sich auf die Klage beziehen, an. Das kirchliche Recht gibt den Parteien viele Befugnisse, aber die Voraussetzung für ihre Inanspruchnahme ist die Kenntnis dieser Normen.

Ks ZDZISŁAW ŻYWICA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

TOŻSAMOŚĆ STU CZTERDZIESTU CZTERECH TYSIĘCY WYKUPIONYCH Z ZIEMI (studium egzegetyczne Ap 14,1-5)

Słowa kluczowe: Baranek, Syjon, 144 000 wykupionych, imię, głos, niebo, tron, Księga, pieśń nowa, 24 Starców, 4 Zwierzęta, dziewictwo, idolatria, kłamstwo, skaza.
Schlüsselworte: Lamm, Zion, 144 000 Herausgekauften, Name, Stimme, Himmel, Thron, Buch, neues Lied, 24 Alten, 4 Tiere, Jungfräulichkeit, Idolatrie, Lüge, Makel.

Księga Apokalipsy jest jedną z najtrudniejszych do interpretacji Ksiąg Nowego Testamentu. Każdy jej lektor i słuchacz styka się z licznymi problemami, trudnymi do zrozumienia. Składa się na to wiele spraw. Już samo umiejscowienie Księgi w jej własnym środowisku stwarza duże problemy, np.: jej aspekty literackie w odniesieniu do literatury tego okresu, odniesienia do tekstów Starego Testamentu i innych Ksiąg Nowego Testamentu, związki ze środowiskiem judaistycznym i hellenistycznym czasu gdy powstawała, odniesienia do sytuacji politycznej, społecznej i religijnej tego okresu. Ponadto istnieje mnóstwo trudności wpływających z zawartości samej Księgi: tekst z jego specyficznym słownictwem i gramatyką, styl autora z jego rytmem i figurami retorycznymi, rodzaj literacki, struktura całości i poszczególnych partii Księgi oraz perykop, przebogaty język symboli, z jego zróżnicowanymi implikacjami, który w interpretacji Apokalipsy zajmuje miejsce centralne, wreszcie tematyka teologiczno-biblijna przenikająca całą Księgę Apokalipsy.

Pomimo tych trudności Apokalipsa pozostaje ciągle Księgą aktualną i bardzo ważną w życiu współczesnego człowieka. Chrześcijańskie zgromadzenie liturgiczne, zebrane w celu jej odczytania i wysłuchania, nadal

reaguje bardzo aktywnie na lekturę słów Chrystusa. Gdy lektor odczytuje tekst z Ap 14,1-5, zgromadzenie stara się zrozumieć prawdziwe znaczenie poszczególnych słów i cały tekst, zamknięty w wizji autora Księgi. Natychmiast rodzą się pytania: Kim jest Baranek stojący na górze Syjon? Kim jest owe sto czterdzieści cztery tysiące wykupionych, noszących na swych czołach imię Baranka i Jego Ojca? Dlaczego ludzie ci zostali wykupieni z ziemi i spośród innych oraz jakie są motywy ich wykupienia? Co oznacza głos, który wychodzi z nieba, szum wielkich wód, huk potężnego gromu oraz dźwięk harf? Kim są grający na harfach, Starcy i cztery Zwierzęta przed tronem? Dlaczego nikt nie był w stanie nauczyć się i śpiewać nowej pieśni, prócz stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych?

Niniejsze studium to próba odpowiedzi na postawione pytania w oparciu o dotychczasowe wyniki badań tekstu oraz własną interpretację. Najpierw więc zostanie przedstawiona struktura badanej perykopy, by stworzyć w ten sposób jasny plan studium egzegetycznego poszczególnych elementów tekstu.

Struktura literacka Apokalipsy 14,1-5

Do dziś problem struktury literackiej Ap 14,1-5 pozostaje otwarty, choć podejmowane były bardzo liczne i kompleksowe próby jej ustalenia. Dotychczasowe rezultaty, często sprzeczne ze sobą wskazują, że nie osiągnięto jeszcze definitywnego rozwiązania tego problemu. Możemy jednak podjąć wysiłek ustalenia struktury minimum, sumując różne wskazania natury literackiej i treści Księgi.¹

Uwzględniając je możemy przyjąć, iż nasza perykopa ma typowy dwufazowy układ literacki:

¹ Por. N. Hohnjec, *Das Lamm – τό άρνίον in der Offenbarung des Johannes, Eine exegetischtheologische Untersuchung*, Roma 1980, s. 114–121; U. Vanni, *L'Apocalisse: una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1995, s. 110–115. Na przykład: E. Schüssler-Fiorenza, *The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-Politic Situation*, *Semeia* 36 (1986) 124, rozróżnia trzy części: I. część wizualna – w. 1; II. część akustyczna – w. 2–3; III. część wyjaśniająca – w. 4–5; E. Power, *A Pretended Interpolation in the Apocalypse* (Ap 14,4s), *Bibl* 4 (1953), s. 108–112, w polemice z A. Charles, stwierdza, iż nasza perykopa stanowi poemat składający się z dwóch dużych części: I – narracyjna 14,13 i II – poetycka 14,4–5. Pierwsza część dzieli się jeszcze na trzy mniejsze elementy, z których każdy zawiera trzy stychy. Część II natomiast dzieli się na dwie, a każda z nich zawiera cztery stychy. W pierwszej części znajduje się inkluzja między słowem 144 000 na początku pierwszego i na końcu drugiego wiersza. W drugiej części znajduje się inkluzja między słowami: „nie zostali skalani, gdyż są dziewicami” na początku wiersza 4 i „nie zostało znalezione kłamstwo... są bez skazy” na końcu wiersza 5. Te dwie inkluzje mają wyznaczać dwie części.

1) 14, 1-3 – zawiera dwie części wyrażone w sposób bardzo zręczny językiem symbolicznym: wizualna – w. 1 i akustyczna – w. 2-3. Akcja rozgrywa się najpierw na ziemi, następnie przenosi się do nieba, by znów powrócić na ziemię.

2) 14, 4-5 – ma charakter aplikatywny. We wszystkich przypadkach gdzie znajduje się materiał objaśniający pojawia się język symboliczny, aby wyrazić doświadczenie historyczne słuchaczy słowa. Autor stosuje tu typowe wyrażenie, mieszczące się w schemacie: „to jest/są...”, gdzie „to” ma charakter symboliczny i odnosi się do tego, co go poprzedza, natomiast „jest/są” odnosi się do aktualnej i konkretnej rzeczywistości historycznej. W tekście greckim zjawisko to jest wprowadzone wyrażeniem „οὗτοί εἰσιν” w 14,4 i podjęte przez dwukrotne „οὗτοι” zawsze w obrębie tego samego wiersza. W ten sposób wskazuje się na trzy kategorie osób powiązanych ze sobą, zawierające w sobie charakterystyki wyrażone w obrazie symbolicznym bezpośrednio poprzedzającym.² Aplikacja ta ma pewien ton liryczny, zbyt słaby, by stworzyć z niego celebrację hymniczną, stanowi jednak typowy dla apokaliptyki rodzaj literacki, z własnymi charakterystykami. Rozróżnienie typograficzne w wydaniu E. Nestle – K. Aland – pomiędzy wierszami 14,1-3 i 14,4-5 jest właściwe, ale niewystarczające, by wiersze 14,4-5 interpretować jako doksologie.³

Egzegeza

1. Baranek stojący na górze Syjon

Καὶ εἶδον (I ujrzałem) – otwiera część wizualną wizji, wprowadzając obraz symboliczny utworzony z widzenia, które w zastosowaniu języka apokaliptyki i Księgi Apokalipsy, ukazuje przesłanie sformułowane w umyśle autora, a które chce on przekazać językiem symboli lektorowi i słuchaczowi, wprowadzając go we własną symbolikę w taki sposób, by to co widzi autor było również widziane przez lektora i słuchacza słowa.

² Por. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 110-115.

³ Być może analizując kolejność pojawiania się następujących wyrażení: „οὗτοι”, „παρθένου”, „ἀπαρχή”, „ἄμωμοι”, „τῷ ἀρνίῳ” można by wyodrębnić strukturę koncentryczną A B B'A'

A – οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένου γὰρ εἰσιν

B – οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἔν ὑπάγῃ,

B' – οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ,

A' – καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν.

Τὸ ἀρνίον ἑστὸς (Baranek stojący) – odnosi się do pierwszej prezentacji Baranka w Ap 5,6: ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον (stojącego Baranka jakby zabitego)⁴ – gdzie Baranek zbliża się do tronu Boga w czasie sprawowania wielkiej uroczystości typowo liturgicznej i bierze z prawej ręki Boga „Księgę”, której wcześniej nikt, żadne stworzenie, nie było w stanie otworzyć i odczytać jej treści, ani to w niebie ani to na ziemi, ani to pod ziemią. Jedyne On–Baranek jest w stanie złamać jej pieczęcie, otworzyć ją, odczytać i zaktualizować w sposób dynamiczny jej zawartość. Zwrot ten reasumuje w sobie funkcję sakralną baranka paschalnego z Księgi Wyjścia⁵ i ofiary z siebie samego Cierpiącego Sługi Jahwe z prorocтва Deutero-Izajasza⁶ oraz Tęgo z Ewangelii Jana, który ma wszelką moc i władzę dzięki swej męce i zmartwychwstaniu.⁷ Jest to Baranek–Chrystus z pełnią swej mocy mesjańskiej (siedem rogów) i z pełnią Ducha (siedem oczu, które są siedmioma Duchami Boga), którego chce postać na całą ziemię.⁸ Z pełnią swej potęgi Ducha jest obecny aktywnie w rozwoju historii zbawienia. Pełnia jego mocy mesjańskiej pokona i podda sobie wszystkie negatywne siły przemocy, niesprawiedliwości i śmierci (Ap 19). Przede wszystkim, w sposób szczególny jest obecny i żywy w liturgii Kościoła, w którym chrześcijanie celebrują i uznają Go jako zmartwychwstałego oraz widzą Go i odczuwają jako zabitego. Wysławiają Baranka jako Zbawiciela, który wyzwolił ich z niewoli i uczynił ludem królewskim i kapłańskim (5,9n).

W naszym tekście odniesienie to wyraża się w ponownym użyciu ἑστηκὸς w formie ἑστὸς: Baranek „stojący na nogach” – w postawie pionowej, co jest symbolem antropologicznym i oznacza zmartwychwstanie. Jest to „stanie na nogach” aktywne i skuteczne, właśnie dzięki zmartwychwstaniu. W zależności od Baranka (ἀρνίον) jest również owo stanie na nogach ludzi: dwóch świadków, po ich zamordowaniu i następnie wstąpieniu

⁴ Wyrażenie ἀρνίον autor Księgi Apokalipsy stosuje 29 razy, zawsze odnosząc je do Chrystusa. W pierwszym zastosowaniu autor nadaje mu nośność biblijno-teologiczną. W pozostałych 28 zastosowaniach, choć bez szczegółowych specyfikacji, to jednak zawsze odwołują się one do tej samej nośności biblijno-teologicznej, wyrażonej w pierwszym zastosowaniu. Por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur*, Auf. 6, Berlin – New York 1988, 217; U. Vanni, *Questi seguono l'agnello dovunque vada (Ap 14,4), in sequimil*, ParSPV 2 (1980) 173.

⁵ Por. Wj 12. Należy przy tym zwrócić uwagę, że czasownik „nabyłeś” jest typowym terminem Księgi Wyjścia na oznaczenie wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej.

⁶ Por. Iz 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12.

⁷ Por. J 20,20.27.

⁸ Por. N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 46-52.

w nich Ducha życia od Boga *stanęli na nogi* (11,11). Zwycięzcy *stoją na nogach* (15,2) na morzu kryształowym zmieszonym z ogniem nowego stworzenia i przed tronem Boga (7,9).⁹ Tak więc, lud Boga z Chrystusem zmartwychwstałym i w mocy Jego zmartwychwstania będzie w stanie przewziąć dzieło dwóch Bestii i Smoka.

Ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών (na górze Syjon) – wyrażenie zaczerpnięte ze Starego Testamentu.¹⁰ Właśnie w zastosowaniu starotestamentalnym góra Syjon przywołuje na myśl Jeruzalem – miasto święte. Miejsce, które zawsze miało znaczenie symboliczne i szczególne, ponieważ tu mieszka Pan.¹¹ Dzięki temu zamieszkaniu staje się miejscem świętym, połączonym jednak z ziemią i ludźmi, co umożliwia bezpośredni dostęp do wszelkiego bogactwa wynikającego z obecności Boga. Tu Bóg się objawia, stąd wychodzi jego prawo i daje się słyszeć jego głos. Jest synonimem świątyni, ale bez żadnej implikacji kultycznej. Zestawiana wielokrotnie w paralelizmie synonimicznym z Jerozolimą, nie stanowi jej duplikatu, ale ukazuje się jako sama Jerozolima pod aspektem jej aktywności i skuteczności,¹² w wyniku czego staje się synonimem bezpieczeństwa: obecność Boga na Syjonie jest siłą dominującą nad wszelkimi nieprzyjacielskimi zagrożeniami.¹³ Jest również miejscem zbawienia: *Każdy kto wezwie imienia Pana będzie zbawiony, ponieważ na górze Syjon i w Jeruzalem będzie zbawienie* (Jl 3,5).¹⁴ Takie przekonanie spotyka się również w całej późniejszej literaturze judaistycznej.¹⁵ Szczególnie ścisły związek widzi się z 4 Ezd 13,35-36,¹⁶ gdzie greckie εἰστός odpowiada łacińskiemu „stabit”; a ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών odpowiada „super cacumen montis Sion”.

⁹ Por. J. Jeremias J., ἀρνίον, TWNT, t. 1, s. 344–355; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 177–184; U. Vanni, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 83–84; N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 113. 23–33; B. Maggini, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1988, s. 135–137; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibelkommentar NT 21*, Würzburg 1986, s. 73; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Züricher Bibelkommentare 18, Zürich, 1984, s. 147–148.

¹⁰ Por. G. Fohrer, Σιών κτλ., TWNT, t. 7, s. 291–318; F. Stolz, *Sijjon*, THAT, t. 2, s. 543–551; W. Bauer, Σιών, op. cit., s. 1503–1504.

¹¹ Por. Ps 2,6; 48,3; 74,2; 132,15.

¹² Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 100; E. Schüssler-Fiorenza, *The Followers of the Lamb*, op. cit., s. 129.

¹³ Por. G. Fohrer, Σιών κτλ., TWNT, t. 7, s. 307–315.

¹⁴ Jl 3,5; Mi 4,6-8; Za 3,13; Iz 11,9; 23; 24; 25,7-10.

¹⁵ Por. Lohse E., Σιών κτλ., TWNT, t. 7, s. 318–325.

¹⁶ „Ipsc autem stabit super cacumen montis Sion. Sion autem veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus”. Porównaj także 4 Ezd 2, 42–47 i Ap Bar 40,1-2.

W tejsze perykopie autor właśnie przez zastosowanie wyrażenia ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών przywołuje na pamięć ten kontekst starotestamentalny, który stanowi dla niego punkt wyjścia przedstawienia własnej wizji. Na górze Syjon pojawia się Chrystus-ἀρνίον, który, jak przypuszczamy z Ap 5,6 – gdzie ἀρνίον, pojawia się po raz pierwszy zabity i zmartwychwstały, ma pełnię mocy mesjańskiej i Ducha w celu wysłania go na ziemię. Jest to Chrystus w pełnym dynamizmie swego zmartwychwstania, totalnego zwycięstwa nad Smokiem, intronizowanymi przez niego Bestiami i fałszywym Prorokiem (Ap 12-13).¹⁷

2. Sto czterdzieści cztery tysiące z imieniem Baranka i Jego Ojca

Καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν (a z nim sto czterdzieści cztery tysiące, mający imię Jego i imię Jego Ojca wypisane na ich czołach) – wizja ta przywołuje wizję poprzednią z Ap 7,1-8 oraz wizję późniejszą nowego i mesjańskiego Jeruzalem z Ap 21,12-14, gdzie na bramach wysokiego muru są wypisane imiona dwunastu pokoleń Izraela, a na fundamencie z dwunastu warstw dwanaście imion dwunastu apostołów Baranka. Liczba 144 000 jest arytmetycznym symbolem Apokalipsy i ma walor jakościowy;¹⁸ wydaje się być wielokrotnością 12·12·1000.¹⁹ Tak więc wskazywałaby osoby zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, które w szczególny sposób przyczyniły się do przyjścia i realizacji królestwa Chrystusa, czyli zbawienia Boga w historii ludzkiej. W wizji Ap 7,1-8 mówi się o stu czterdziestu czterech tysiącach ἐσφραγισμένοι (opieczętowanych), których liczba wydaje się wynikać z pomnożenia 12 pokoleń Izraela przez 12 i przez 1000. Chodziłoby więc o „resztę Izraela” przeznaczoną do urzeczywistnienia zbawienia, które dla Apokalipsy jest aktywnym i dynamicznym królowaniem Chrystusa w historii – symbolem jej jest liczba 1000. Owe sto czterdzieści cztery tysiące wykupionych są bez wątplenia wyraźnie wyróżnieni spośród wielkiego tłumu zbawionych, którego nikt nie był w stanie policzyć – ὄν ἀριθμησαὶ αὐτὸν οὐδέϊς ἐδύνατο. Stanowią oni precyzyjnie określoną liczbę, postrzeganą przez

¹⁷ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 376–377; U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 177–178.

¹⁸ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 52–54.

¹⁹ 12 apostołów; 12 pokoleń Izraela; liczba 1000 jest religijnym symbolem naszego czasu chronologicznego (Ap 20,1-10), w którym jest obecny i aktywnie działa Chrystus, realizując swoje królestwo (Ap 20,1-6).

autora Księgi jako tę, którą ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων (usłyszałem liczbę opieczętowanych).²⁰

Nasza perykopa bardziej precyzuje liczbę 144 000: wszyscy oni noszą na stałe (ἔχουσαι – wyraża stałość i kontynuację) imię Chrystusa i imię Jego Ojca wypisane na czole. Fakt ten nawiązuje do Ez 9,4, ale znak „TAU” nie jest tu ekwiwalentem imienia Ojca i Baranka, co wskazuje, że nie chodzi w tym przypadku o niezaprzeczną zgodność literacką. Bardziej ścisły kontakt literacki istnieje z Ps 15(14),1-2, według którego na górze świętej zamieszka *ten, kto postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie i mówi prawdę w swoim sercu*.²¹

Wypisane imię przypomina zwyczaj wypalania ogniem na ciele niewolników imienia albo znaku odnoszącego się do jego pana–właściciela,²² co wskazywało przynależność na zawsze (nieodwracalną) do konkretnego pana. Prawdopodobnie autor Apokalipsy, przypominając tu ten zwyczaj, chce wskazać właśnie taką przynależność tych stu czterdziestu czterech tysięcy do Boga i Chrystusa, na zawsze i nieodwracalnie.²³ Znaczącym jest również miejsce na którym noszą oni to imię – czoło. Według symboliki antropologicznej Apokalipsy wskazuje się w ten sposób wyższą jakość osoby. Przynależność do Boga i do Baranka jest ostateczna, ale nie taka sama jak przynależność sługi do swego pana, bowiem imię jest wypisane na czole, a nie wypalone ogniem na przedramieniu. Poza tym chodzi o imię Boga i Baranka–Chrystusa, a nie ziemskiego pana–właściciela. Rozróżnienie imion Boga i Baranka nie oznacza podwójnej przynależności. Wszyscy spośród stu czterdziestu czterech tysięcy przynależą całkowicie do Boga oraz są w szczególnej relacji z Chrystusem–Barankiem, jak to już sugeru-

²⁰ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 54; E. Schüssler-Fiorenza, *The Followers*, op. cit., s. 131–134; R. Devine, *The Virgin Followers of the Lamb*, *Scripture* 16 (1964), s. 1–2.

²¹ Por. R. McCornack, *A Note on Apoc 14,1-5*, *ExpT* 32 (1920–1), s. 473; N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 112.

²² Tradycyjnie odznaczało się imię lub znak na ramieniu niewolników.

²³ Sama w sobie taka przynależność jest typowa dla sytuacji eschatologicznej. W Nowej Jerozolimie imię Boga będzie zapisane na czolach wszystkich mieszkańców (22,4). Dostrzegalny jest tu również związek kontekstualny z 3,12, lecz w naszym tekście brak na czolach tych 144 000 imienia Jerozolimy. To opuszczenie może oznaczać, że aktualnie przynależą do Boga i Baranka, choć nie osiągnęły jeszcze przynależności do Miasta Świętego – Jeruzalem.

Absolutnie inna jest przynależność do Bestii tych, którzy otrzymali od niej znamię na prawej ręce lub na czole (13,16).

Według N. Hohnjec, (*Das Lamm*, op. cit., s. 114), imię Baranka i Jego Ojca może wyrażać sakrament chrztu. Nie ma jednak, co do takiej interpretacji, wyraźnych wskazań, stąd też nie należy zbyt mocno akcentować takiej interpretacji, gdyż autor Księgi z pewnością nie chciał tu dawać żadnej nauki chrzcielnej.

je fakt przebywania z Nim na górze Syjon, a następnie zostanie jeszcze bardziej wyjaśnione w dalszych wierszach.²⁴

3. Głos z nieba

Καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρωδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (i usłyszałem głos z nieba jakby szum wielkich wód i jakby huk potężnego gromu. A głos, który usłyszałem, jakby dźwięk harfiarzy grających na swoich harfach).

Καὶ ἤκουσα (i usłyszałem) – otwiera część akustyczną, zawsze w obrębie tego samego obrazu symbolicznego, według ulubionego i typowego schematu autora Apokalipsy. Odnosi się przede wszystkim do φωνήν (głos, huk, szum) który, występując cztery razy, stanowi pewnego rodzaju motyw literacki całego wiersza. Głos usłyszany przez autora, który rozlega się idealnie na ziemi w gronie stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych, pochodzi ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (z nieba), tzn. jest głosem samego Boga. Głos ma podwójną charakterystykę:

Ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν (jakby szum wielkich wód) – zwrot ten przywołuje na pamięć teksty Starego Testamentu, a szczególnie z Ez 1, 24 i 43, 2. Oba teksty z odniesieniem do *wielkich wód* odnoszą się do transcendencji Bożej, czyli do samego Boga.²⁵ Tak więc, autor Apokalipsy przejmując dosłownie wyrażenia Ezechiela chce nam powiedzieć, że ten głos nie tylko pochodzi z transcendencji – mógłby pochodzić od kogoś przebywającego w obecności Boga – ale jest po prostu głosem samego Boga *in persona*, i chociaż w tekstach Ezechiela mówi się wyraźnie o chwale Boga, to głos, który teraz daje się słyszeć, nakazuje oczekiwać wielkiej manifestacji chwały samego Boga.²⁶

Ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης (jakby huk potężnego gromu) – w Starym Testamencie wyrażenie to,²⁷ szczególnie w teofaniach na Synaju,²⁸ wyraża głos Boga. Choć nie mamy tu dosłownego odniesienia literackiego do jakiegoś konkretnego tekstu ze Starego Testamentu, to jednak stałe odnie-

²⁴ Por. C. H. Lindijer, *Die Jungfrauen in der Offenbarung des Johannes* 14,4 in Fs. J. N. Sevenster, Brill-Leiden 1970, s. 136–137; U. Vanni, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 111; J. Roloff, *Die Offenbarung*, op. cit., s. 148.

²⁵ Por. O. Betz, φωνή κτλ, TWNT, t. 9, s. 274–278.

²⁶ Por. O. Betz, φωνή κτλ, TWNT, t. 9, s. 287–292; W. Bauer, φωνή, op. cit., s. 1736–1738.

²⁷ Por. Ps 29(28); 46(45),7; 68(67),34; Jr 25,30; Jl 4,16.

²⁸ Por. Wj 19,16–19.

sienie do Boga w takich sytuacjach na kartach Starego Testamentu nie pozostawia wątpliwości, iż autor Apokalipsy chce ponownie pokazać i podkreślić, że to właśnie Bóg przemawia w tym momencie. Przypomnienie Synaju umieszcza to odniesienie w kontekście Tory i Przymierza.²⁹

Charakterystyką ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν, (jakby dźwięk harfiarzy grających na swoich harfach) wprowadzoną powtórzeniem początkowej frazy części akustycznej καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα (a głos, który usłyszałem), autor Apokalipsy określa ostatecznie sam głos i treść którą wyraża. Teraz głos Boga zostaje wyrażony w terminach śpiewu i muzyki, które rozlegają się szczególnie uroczyście.³⁰ Ten instrument muzyczny, zgodnie z opisami Starego Testamentu, w Apokalipsie jest instrumentem typowo liturgicznym. Autor Księgi wspomina go jeszcze dwukrotnie: w uroczystej doksolologii, którą Starcy i Zwierzęta kierują do Baranka, gdy ten zbliżył się do Księgi (5,6) i gdy śpiewają kantyk Mojżesza i Baranka ci, którzy zwyciężają w kontekście nowego stworzenia (15, 2–3). Również w naszej perykopie nacisk na κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν podkreśla charakter celebracji liturgicznej na poziomie niebiańskim, w czasie trwania której dokonuje się interpretacji „głosu” Boga. Fakt, iż w pozostałych dwóch przypadkach harfy pojawiają się również w obecności Baranka, pozwala się spodziewać, że i tu chodzi o taką celebrację liturgiczną.³¹

4. Pieśń nowa przed tronem i przed czterema zwierzętami i starcami

Καὶ ᾄδουσιν ὡς ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (i śpiewają jakby nową pieśń przed tronem i przed czterema Zwierzętami i Starcami).

Καὶ ᾄδουσιν (i śpiewają) – ma swój podmiot w wyrażeniu κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων: ci, którzy grają na harfach i śpiewają.

Ὡς ᾠδὴν καινὴν (jakby pieśń nową) – przywołuje na pamięć wiele tekstów ze Starego Testamentu,³² a przede wszystkim zdanie z Iz 42,10: *Śpiewajcie Panu pieśń nową. W miejscach gdzie występuje ten tekst chodzi o celebrację Boga obecnego i aktywnego w historii swego ludu, celebrację*

²⁹ Por. O. Betz, φωνὴ κτλ, TWNT, t. 9, 274–278, 287–292.

³⁰ Wyrażenie κιθαρῳδῶν opisuje osobę, która grana na cytrze lub harfie i śpiewa. Por. W. Bauer, op. cit., s. 878.

³¹ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 179; J. Roloff, *Die Offenbarung*, op. cit., s. 148–149; H. Ritt, *Offenbarung*, op. cit., s. 74.

³² Szczególnie Psalm: 33(32),3; 40(39),4; 96(95),1; 98(97),1; 144(143),9; 149,1; Por. J. Behm, καινός, TWNT, t. 3, 450–452; W. Bauer, καινός, op. cit., s. 799–800.

dziękczynną za Jego wielką i skuteczną opiekę nad swoimi wybranymi, oraz za Jego wspaniałe cuda, czynione dla ich dobra. W Księdze Apokalipsy znajduje się wiele hymnów liturgicznych.³³ Pełnią one rozmaite funkcje: odpowiedź wiary i dziękczynienia wobec zbawczych akcji Boga, Jego zwycięstwa nad szatanem; jako wyznanie wiary w Boga i Chrystusa. W analizowanym tekście nie zostają ujawnione treści pieśni. Jej treść zostanie ujawniona jedynie w 19,1-10. Ukazana wizja jest jedynie antycypacją przyszłego wypełnienia i jako taka jest odczytywana. Chodzi tu o pieśń nową – καινήν. O pieśni nowej mówiło się już w 5,9: pieśń czterech Zwierząt i dwudziestu czterech Starców wobec Baranka godnego wziąć i złamać pieczęcie – zatem nowość ma wymiar chrystologiczny.³⁴ Ta sama uwaga dotyczy również Ap 15,3-4, zawsze przy akompaniamencie harf, gdzie dokonuje się śpiew kantyku Mojżesza i Baranka, odnosząc wszystko do realizacji historii zbawienia. Zatem chodzi o nowość świata Boga, świata, który w pełni zrealizuje się dopiero w przyszłości, ale już teraz jest obecny. Taka nowość ma charakter chrystologiczny. Nowa pieśń celebrowała zatem aktywną obecność Chrystusa-Baranka w ludzkiej historii.³⁵

Ἐνώπιον τοῦ θρόνου (przed tronem) – chodzi tu o symbol antropologiczny, który ukazuje, właśnie w sferze doświadczenia ludzkiego, w której jest wyrażony, aspekt godności i zdolności do wpłynięcia na losy życia innych. W Starym Testamencie oznacza tron królewski, na którym król sprawował swą władzę nad Izraelem, ale także oznaczał tron Boga – Króla Izraela.³⁶ W naszym tekście termin ten, w sposób wyraźny, odnosi się do Ap 4,1-11, gdzie tron o którym się mówi, jest tronem Boga, który na nim siedzi i sprawuje swą aktywną władzę nad światem, to znaczy dynamicznie realizuje historię zbawienia. Ze względu na tę akcję Boga, Chrystus-Baranek zabity i zmartwychwstały zajmuje centralne miejsce (5,6). Zatem działanie Boga w historii realizuje się w działaniu Chrystusa-Baranka. To właśnie On poprowadzi ją teraz dalej, w mocy swego zmartwychwstania i w pełni Ducha, aż do całkowitego i ostatecznego zwycięstwa nad wrogimi siłami.³⁷ W tę historię włączone są zarówno cztery Zwierzęta, jak i dwudziestu czterech Starców.

³³ Ap 4,1-11; 5,1-14; 7,9-17; 11,15-19; 12,10-12; 15,2-4; 19,1-10.

³⁴ W siedmiu listach do siedmiu kościołów jest mowa o „nowym imieniu” obiecany zwycięskiemu uczniowi (2,17) oraz o „nowym imieniu” Chrystusa (3,12). Szczególny jednak nacisk na ową nowość autor Księgi kładzie w rozdziale 21: „I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga” (21,2); „I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe»” (21,5).

³⁵ Por. B. Maggini, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 138-139; U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 179.

³⁶ Por. O. Schmitz, *θρόνος*, TWNT, t. 3, s. 161-163; W. Bauer, *θρόνος*, op. cit., s. 740.

³⁷ Por. O. Schmitz, *θρόνος*, TWNT, t. 3, s. 65-166; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 169.

Ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων (przed czterema Zwierzętami) – zawsze w odniesieniu do Boga, przede wszystkim w Ap 4,9, gdzie zostały wspomniane po raz pierwszy, oraz do 19 innych miejsc w całej Księdze Apokalipsy. Ukazują schematycznie pewien dynamizm wstępowania i zstępowania: wychodząc od Boga kieruje się w stronę historii ludzkiej, by następnie, wychodząc z historii ludzkiej (ziemi) powrócić ponownie do Boga. Taki dynamizm jest w pełni przeniknięty obecnością Ducha, zarówno w fazie zstępowania, jak i w fazie wstępowania. To, co te cztery Zwierzęta wyrażają, zarówno w ich prezentacji statycznej, jak i dynamicznej, odpowiada następującemu podwójnemu dynamizmowi: usytuowaniu w obecności Boga, zwróceniu w Jego stronę, reprezentują świat ludzi, obejmując całą rzeczywistość ziemską. W sposób szczególny, ten zwrot w kierunku Boga, jest widoczny podczas celebracji Boga. Bóg jest celebrowany w sobie samym, w swojej świętości i w swej potędze, która sprawia, że historia zbawienia nieustannie rozwija się i przybiera na sile. Cztery Zwierzęta pojawiają się w obecności Boga (4,9), spotykamy je w zstępowaniu Boga do ludzi (6,1.3.5.7; 17,7), jak również w akcji wstępowania do Boga (5,8. 11.14; 19,4); wszędzie z Chrystusem-Barankiem jako centralnym punktem odniesienia. Kiedy później historia zbawienia zostanie zamknięta, nie będzie już więcej tego ruchu, ponieważ zrealizuje się w pełni w zgodnym współżyciu Boga i ludzi w Nowym Jeruzalem, gdzie nastąpi przewyciężenie transcendencji i immanencji. Zwierzęta, podobnie jak i starcy spotkają się po raz ostatni w Ap 19,4 – mówiąc: Ἀμήν Ἀλληλουιά – i nie pojawiają się w Nowym Jeruzalem.³⁸

Καὶ τῶν πρεσβυτέρων (i Starcami) – termin ten pojawia się bardzo często w Starym Testamencie w różnych kontekstach, zawsze jednak ściśle związanych z historią ludu Izraela i w odniesieniu w szczególności do 12 pokoleń Izraela.³⁹ Osoby określone tym terminem są obecne w przepowiadaniu Chrystusa, mając od początku wielkie znaczenie w chrześcijańskiej wspólnoty wiernych.⁴⁰ W Apokalipsie termin ten pojawia się bardzo często w znaczeniu symbolicznym, niejednokrotnie w tym samym kontekście co i cztery Zwierzęta oraz w ścisłym związku z Barankiem. By móc dobrze odszyfrować jego znaczenie należy najpierw powró-

³⁸ Por. R. Bultmann, ζῶων, TWNT, t. 2, s. 875; W. Bauer, ζῶων, op. cit., s. 690–691.

Dla studium bardziej szczegółowego na temat interpretacji symbolu czterech Zwierząt zob. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 169–175.

³⁹ Por. G. Bornkamm, πρέσβυς κτλ, TWNT, t. 6, s. 655–661.

⁴⁰ Ibidem, s. 661–668.

cić do miejsca jego pierwszego pojawienia się w Ap 4,4.⁴¹ Ich obecność wokół tronu Boga wskazuje na ich osobisty i aktywny udział w dziejach historii zbawienia. Liczba 24 wydaje się być sumą 12 pokoleń Izraela i 12 apostołów Baranka, włączeni razem w ścisłą jedność w kontekście opisu murów Nowego Jeruzalem w Ap 21,12.14. Tak mielibyśmy do czynienia z jednym ludem Bożym, mając na uwadze dwie wielkie fazy realizacji objawienia: Stary i Nowy Testament. Termin *πρεσβύτερος* odnosi się do określonej umiejętności wpływu na innych, umiejętności, którą zyskuje się w wyniku mądrościowej refleksji i oceny sytuacji życiowej. Białe szaty czynią ich uczestnikami zmartwychwstania Chrystusa. Korony na głowach sytuują ich w kontekście aktualizowanego i rozpoznanego zbawienia, szczególnej bliskości z Bogiem oraz złączenia ze zgromadzeniem liturgicznym. Po ich „’Αμήν ’Αλληλουϊά” (amen, alleluja) (19,4), podobnie jak cztery Zwierzęta, nie spotyka się ich już więcej, nawet w Nowym Jeruzalem.⁴² Pokazuje to ich czasową tylko funkcjonalność, która, podobnie jak czterech Zwierząt, realizuje się jedynie w czasie rozwoju historii zbawienia aż do jej końcowego wypełnienia, oraz wskazuje, że nie są oni osobistościami już zdefiniowanymi, lecz stanowią raczej pewne schematy literackie postaci anonimowych. Schematy te są „puste”. To liturgiczne zgromadzenie słuchaczy słowa powinno je wypełnić, umieszczając osoby i imiona, które mogą być zaczerpnięte zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu. Są nimi święci i błogosławieni, na przykładzie których zgromadzenie liturgiczne się inspirowało.⁴³

5. Sto czterdzieści cztery tysiące wykupionych z ziemi

Καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς (a nikt nie mógł się nauczyć tej pieśni prócz stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych z ziemi).

Formuła negatywna: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ...* (a nikt nie mógł się nauczyć tej pieśni prócz...) wskazuje, że tylko oni są w stanie nauczyć się nowej pieśni z przestaniem chrystologicznym oraz, że uczą się jej rzeczywiście. Sto czterdzieści cztery tysiące są już faktycz-

⁴¹ Por. J. Roloff, *Die Offenbarung*, op. cit., s. 149.

⁴² Por. G. Bornkamm, *πρέσβυς κτλ*, TWNT, t. 6, s. 668–670; W. Bauer, *πρέσβυς*, op. cit., s. 1402–1403.

⁴³ Dla studium bardziej szczegółowego na temat interpretacji symbolu 24 Starców, zob. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, op. cit., s. 175–177.

nie wykupieni i pozostają tacy na zawsze.⁴⁴ Czynność ἀγοράζω (wykupić) odnosi się do dzieła Chrystusa, który skutecznie zapłacił okup za ludzi i to w cenie najwyższej jaką można sobie wyobrazić. Ponieważ należycie zapłacił okup, wykupił z przekleństwa Prawa, dając ludziom wolność, która zawiera gwarancję swej nieodwracalności. Tak oto ludzkość przeszła od poddania Prawu do synostwa Bożego i usprawiedliwienia przez wiarę.⁴⁵ Zatem Chrystus-Baranek, zgodnie z językiem Księgi Apokalipsy, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie ἠγόρασθη (wykupił) dla Boga ludzi z każdego pokolenia, różnojęzycznych narodów i ludów, czyniąc ich królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi (5,9-10).⁴⁶ Wszyscy oni są tymi, którzy ἠγὼράσθησαν ἀπὸ τῆς γῆς (zostali wykupieni z ziemi) – co nie oznacza separacji fizycznej od ziemi, przeciwnie, są widziani jako jeszcze na ziemi (na górze Syjon), również jeśli pozostaje to miejsce samo w sobie strefą wyjątkową. Ziemia oznacza tu ludzkość, która zamieszkuje świat. To z kolei znajduje jeszcze raz swoje potwierdzenie w wierszu 4 wyrażeniem paralelnym ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (wykupieni spośród ludzi), gdzie ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (spośród ludzi) odpowiada ἀπὸ τῆς γῆς (z ziemi). Ze względu jednak na wielką liczbę jeszcze do ἀγοράζειν (wykupienia), grupa stu czterdziestu czterech tysięcy znajduje się w sytuacji wykupienia i nabycia już zrealizowanego, co wyróżnia ich od reszty ludzi na ziemi, ale jedynie czasowo i funkcjonalnie. Stanowią oni ἀπαρχὴ τῶ θεῶ καὶ τῶ ἄρβ νίψ (pierwociny dla Boga i Baranka), jedynych wielkich żniw w historii zbawienia.⁴⁷

Po przeanalizowaniu pierwszej części perykopy, gdzie zostały wyjaśnione poszczególne symbole, pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie: kim jest owe sto czterdzieści cztery tysiące i dlaczego zostały wykupione z ziemi i spośród ludzi oraz jaki jest motyw ich wykupu? Odpowiedź nie jest prosta. W historii interpretacji dano już wiele różnych odpowiedzi,⁴⁸ które można zamknąć w pięciu grupach:

⁴⁴ Godnym podkreślenia jest zmiana rodzaju: od rodzaju żeńskiego χιλιάδες przechodzi się do rodzaju męskiego οἱ ἠγορασμένοι. Imiesłów czasu przeszłego perfektem οἱ ἠγορασμένοι sugeruje stałość faktu bycia wykupionym.

⁴⁵ Por. Ga 3,3-24; 4,1-5; Rz 3,25; 5,8.

⁴⁶ Por. F. Büchsel, ἀγοράζω, TWNT, t. 1, s. 126-128; W. Bauer, ἀγοράζω, op. cit., s. 22; U. Vanni, *Il sangue nell'Apocalisse*, in: *Atti della Settimana di studio „sangue e antropologia biblica”*, 11 (1981), s. 871.

⁴⁷ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 180.185; N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 118-119.

⁴⁸ By dostrzec ogromne trudności w interpretacji Ap 14,1-5 zob. W. Weichs, *Die dem Lamm folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14,1-5 in den letzten 80 Jahren*, TR 75 (1979), s. 372-375.

1. Wielu Ojców Kościoła i niektórzy współcześni egzegeci opowiadają się za literalną interpretacją, widząc tu dziewictwo w sensie realnym,⁴⁹ lub też wolność od grzechów seksualnych zarówno w małżeństwie, jak i poza nim.⁵⁰

2. Inni opowiadają się za interpretacją metaforyczną i widzą tu odrzucenie praktyki idolatrii, czyli oddawania czci bożkom pogańskim.⁵¹

3. Inni widzą tu męczenników, którzy przelali krew dla Chrystusa-Baranka.⁵²

4. T. I. Tambyah uważa, iż chodzi tu o aniołów.⁵³

5. Pewna grupa egzegetów współczesnych widzi sto czterdzieści cztery tysiące wykupionych jako tych, którzy należą nieodwracalnie do

⁴⁹ Wśród starożytnych komentatorów m.in.: Tertulian, Augustyn, Hieronim, Andrzej z Cezairei, Aretas, Grzegorz Wielki, Beda. Dla studium bardziej pogłębionego zob. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, trad. italiana di P. Brugnoli, Roma 1985, s. 440.

Wśród egzegetów współczesnych: W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1966, s. 379–385; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 116–121; E. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1933; M. Kiddle – M. K. Rose, *The Revelation of St. John*, London 1940, s. 261–270; J. Roloff, *Die Offenbarung*, op. cit., s. 149–150.

C. H. Lindijer, *Die Jungfrauen*, op. cit., s. 124–142, po przedstawieniu opinii innych autorów, oraz po przeprowadzeniu własnego studium słów kluczowych tekstu stwierdza: „Entscheiden wir uns für die dritte Erklärung: die παρθένοι sind die Unverheirateten. Die gespannte eschatologische Erwartung kann ein Grund gewesen sein für diese Bewahrung der Jungfräulichkeit; hiermit betonte doch ein Christ, dass er sich bereits von der alten Welt gelöst hatte und sich ganz und gar dem Reich zugewandt hatte. Die Abkehr von Unzucht kann eine Rolle mitgespielt haben bei dem Zustandekommen dieser Ansicht über die Ehelosigkeit” (s. 142).

⁵⁰ Por. T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, t. 2, Leipzig-Erlangen 1924–1926, s. 515–520; W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1928, s. 150.

⁵¹ Między innymi: Tikoniusz, Alcazar, Bossuet, Karren, Bougatsos. Dla studium bardziej szczegółowego zob.: Ch. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, Geneve 1966; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. 2, Edinburgh 1920, 1–11, 421–424; M. E. Boismard, *L'Apocalypse ou Les Apocalypses de St. Jean*, RB 56 (1949), s. 507–541; H. B. Swete, *Commentary on Revelation*, Grand Rapids 1977; A. Jankowski, *Apokalipsa Św. Jana. Wstęp-Przeład-Komentarz*, Poznań 1959, s. 223; B. Maggini, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 137; A. Lancellotti, *L'Apocalisse*, Roma 1970, s. 127.

Na przykład P. Prigent (*L'Apocalisse*, op. cit., s. 440–444), opierając się na tekstach Mt 19,12; 1Kor 7,1.8.26n; 8,7; Ap 3,4; 12,2-3; 17,4; 18,2-3 oraz tekstach ze Starego Testamentu: Iz 44,20; 53,9; 54,4; Jr 3,23; 13,25; Sof 3,13 opowiada się za interpretacją metaforyczną.

Podobną linię interpretacyjną podejmuje również E. Schüssler-Fiorenza, *The Followers*, op. cit., s. 132–134: „Thus the whole section 14:1-5 in its wider context underlines the fundamental decision that the audience faces: either to worship the anti-divine powers embodied by Rome and to become followers of the beast (Por. 13:2-4) or to worship God and to become companions of the Lamb on Mount Sion” (s. 134).

⁵² Por. J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, Paris 1955, s. 125; R. Devine, *The Virgin*, op. cit., s. 1-5.

⁵³ Por. T. I. Tambyah, *Virgins in Apoc 14, 4, ExT 32* (1920–21), s. 139, swoją argumentację oparł na Księdze Henocha 12,4; 15,3; 19,1.

Boga i do Chrystusa-Baranka. Wybór dziewictwa oznacza ich aktywne pójście za Bogiem i Barankiem, to znaczy życie w pełni zorientowane na prawdę Chrystusa.⁵⁴

Zróżnicowanie odpowiedzi skłania nas do przeprowadzenia szczegółowej analizy wersetów 4-5.

οὗτοί εἰσιν (to są ci) – formuła ta wprowadza drugą część naszej perykopy – część aplikacyjną. Autor Księgi przechodzi w ten sposób od obrazu symbolicznego i bardziej ogólnego do swej konkretnej realizacji na obszarze historycznego doświadczenia słuchaczy słowa. Formuła οὗτοί εἰσιν podjęte jeszcze przez dwukrotne οὗτοι (ci) wskazuje na trzy powiązane ze sobą pojęcia, które szczegółowo identyfikują tych, o których była mowa wcześniej. Ważnym pozostaje również fakt, że trzeci zaimek wskazujący οὗτοι z jednej strony pozostaje nierozdzielnie związany z dwoma pierwszymi, z drugiej zaś strony umożliwia nieskończoną serię innych możliwości.⁵⁵ Trzy zaimki wskazujące sugerują kolejność analizy tekstu w trzech etapach:

5.1. To są ci, którzy z kobietami nie zostali skalani, gdyż są dziewicami; Ὀὔτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γὰρ εἰσιν. Ὡς μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν (którzy z kobietami nie zostali splamieni).⁵⁶ Czasownik μολύνω (od którego pochodzi ἐμολύνθησαν), występuje jedynie trzy razy w Nowym Testamencie i oznacza skalenie religijne i moralne.⁵⁷ W 1Kor 8,7 (εἰδωλόθυτον μολύνεται) kontakt z praktykami pogańskimi powoduje w ludziach o słabej wierze skalenie sumienia. Jednak wyrażenie μολύνεται odnosi się tu do aktu wewnętrznego osoby, która dokonuje wyboru w doświadczeniu słabości; stąd też nie chodzi tu o typową skazę wynikającą z praktyki idolatrii. Dwa pozostałe przypadki znajdują się w księdze Apokalipsy: w 3,4, ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν – którzy nie splamili swoich szat) i w naszej perykopie; oba wzajemnie się oświetlają. W 3,4 kontekst mówi, mniej lub bardziej wyraźnie, o idolatrii, ale

⁵⁴ Por. U. Vanni, *Questi seguito*, op. cit., s. 180–192; N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 111–121; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op. cit., s. 74–75 charakteryzuje tych 144 000 wykupionych jako: „bereits vollendete Heilsgemeinde... sie ist Gottes Eigentum, ihre gesamte bräutliche Liebe Christus gehört (dies bedeutet jungfräulich sein), ihre Nachfolge schließt den Gehorsam im standhaften Leiden ein und besteht in der totalen Schicksalsgemeinschaft mit Christus, die Wahrhaftigkeit und Fehlerlosigkeit gehören zu ihrem Charakter”.

⁵⁵ Por. N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 115.

⁵⁶ R. H. Charles uważa tę frazę za późniejszy dodatek ostatniego autora Księgi. Odrzucił to E. Power. Patrz: E. Power, *A Pretended Interpolation*, op. cit., s. 108–112.

⁵⁷ Por. F. Hauck, μολύνω, TWNT, t. 4, s. 744; W. Bauer, μολύνω, op. cit., s. 1066.

wyrażenie samo w sobie jest ogólne: odnosi się do jakiegokolwiek skazy moralnej – co można wywnioskować z frazy *i oplukali swoje szaty* (7,14; 24, 14), która ma charakter, mimo wszystko, ogólny i nie da się zredukować tylko do idolatrii. W 14,4 czasownik ἐμολύνθησαν (zostali skalani) oddany w stronie biernej, odnosi się do sytuacji w której owo skalanie jest wymuszane na podmiocie z zewnątrz, a nie stanowi wolnego wyboru i aktu podmiotu. To jakieś wrogie siły zewnętrzne dokonują próby ich skalania. Grupa stu czterdziestu czterech tysięcy nie podjęła żadnej inicjatywy w tym kierunku, nie pojawiła się w nich nawet taka myśl i co więcej nie doszło do ich skalania, choć pojawiły się siły, które zamierzały to uczynić.⁵⁸

Skaza rodzi się ze związku z kobietami (μετὰ γυναικῶν) – wyrażenie to wskazuje na związek seksualny jako taki, bez precyzowania okoliczności. Może odnosić się do aktów seksualnych w małżeństwie jak i poza nim, tak więc jakiegokolwiek stosunek seksualny jest w stanie spowodować tego typu skazę.⁵⁹

Termin παρθένος (dziewica) w Septuagincie (LXX) jest semantycznym ekwiwalentem hebrajskiego terminu *הַיְתִימָה* i może oznaczać ogólnie: pannę, panienkę, dziewczynę,⁶⁰ która nie miała stosunku płciowego z mężczyzną,⁶¹ a w niektórych przypadkach wyraźnie chodzi również o dziewictwo.⁶² Czasami odnosi się do miasta albo do krain i państw, żeby wskazać, iż nie są zdobyte i podporządkowane.⁶³ Także lud Jahwe jest dziewczcą, która się nie skalala i nie naruszyła swej czystości przez praktyki idolatrii.⁶⁴ W Nowym Testamencie, w niektórych przypadkach, termin ten bywa rozumiany zgodnie z powszechnym znaczeniem językowym⁶⁵ i odnosi się bezpośrednio do kobiet; co może oznaczać, że są pannami (niezamężne i wolne od stosunku płciowego z mężczyzną).⁶⁶ W nauce św. Pawła ma prawdopodobnie znaczenie ascetyczne, które odnosi się do dziew-

⁵⁸ Według F. Hauck, *μολύω*, TWNT, t. 4, s. 745, chodzi tu o wyrażenie symboliczne wiary i ufności wspólnoty, która jest obiecaną dziewczcą dla oblubieńca Chrystusa (2Kor 11,12).

⁵⁹ Por. P. Prigent, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 439, przyp. 7.

⁶⁰ Por. Pwt 32,25; Ez 9,6; Lm 1,4.

⁶¹ Por. G. Dellling G., *παρθένος*, TWNT, t. 5, s. 831.

⁶² Por. Kpl 21,13; Wj 44,22; Pwt 22,23,28; Jdt 19,24; 21,11,12. J. M. Ford, *The meaning of Virgin*, NTS 12 (1965–66), s. 293–299, utrzymuje, iż wiele tekstów z literatury judaistycznej i chrześcijańskiej, używając terminu *παρθένος* określa kobiety, które jeden jedyny raz żyły w związku małżeńskim.

⁶³ Por. Iz 47,1; 37,22; Am 5,2.

⁶⁴ Por. Jr 18,13–15.

⁶⁵ Por. Mt 25,1,7,11.

⁶⁶ Por. Dz 21,9.

czyn, a być może również i do młodzieńców określonej wspólnoty, w której stale przebywają ze sobą, by zrealizować w ten sposób ideę ascetycznego życia chrześcijańskiego.⁶⁷ W naszym tekście termin παρθένοι może odnosić się zarówno do mężczyzn jak i do kobiet, jednakże pierwsza część wyrażenia mówi o związkach mężczyzn z kobietami οὗτοί εἰσι οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύθησαν (to są ci, którzy z kobietami nie zostali skalani), które powodują skalanie się mężczyzn. W drugiej części zwrot παρθένοι γάρ εἰσι (gdyż są dziewicami), zazwyczaj aplikowany do kobiet, autor Księgi Apokalipsy rozszerza jego perspektywę ponad wszelkie rozróżnienie i przeciwstawienie obojga płci i wskazuje osoby ludzkie, zarówno mężczyzn jak i kobiety.⁶⁸

Specyficzny charakter całego zdania jest zdeterminowany przez partykułę γάρ (gdyż, bowiem). W ten sposób zostaje potwierdzone, że pewna kategoria osób, które nie zostały skalane z kobietami, są rzeczywiście dziewicami. Te dwa fakty nie sprzeciwiają się sobie, wprost przeciwnie, noszą w sobie pewną tendencję stylistyczną Apokalipsy. Moglibyśmy dodać, że fakt bycia dziewicami (παρθένοι γάρ εἰσι) wprowadzona przez γάρ wyjaśnia pierwszy fakt bycia nieskalanymi z kobietami w pojęciach naturalnych, dziewictwa fizycznego.⁶⁹

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że pozostają jedynie dwie interpretacje jako najbardziej prawdopodobne: metaforyczna związana również z ideą małżeństwa oraz interpretacja w sensie naturalnym. Jednak należy pamiętać, że interpretacja metaforyczna opiera się na modelu, bardzo znanym w Starym Testamencie, ukazywania idolatrii jako zdrady małżeńskiej. Lud, oddając się praktykom idolatrii, łamie pakt miłości, przymierze, które łączy go z Bogiem i czyni go Jego „małżonką.” Małżonka musi, pozostać wierną, ale nigdy nie zostaje jej przypisany atrybut dziewictwa ani też dziewictwa od niej się nie żąda. W analizowanym tekście mówi się o dziewictwie, i co więcej, dziewictwie jako atrybucie przypisanym grupie stu czterdziestu czterech tysięcy, natomiast lud Boży w Starym Testamencie jest ukazywany zarówno w świetle pozytywnym, jak i negatywnym, zawsze jako małżonka.⁷⁰ Jeśli więc interpretacja metaforyczna nie ma solidnej podstawy, która by ją w pełni uwiarygodniała, zatem bar-

⁶⁷ Por. G. Dellling, παρθένος TWNT, t. 5, 835. Potwierdza, że wykupieni z ziemi są tymi, którzy pozostali czysti i nie ulegli pokusie apostazji.

⁶⁸ Por. W. Bauer, παρθένος, op. cit., s. 1266–1267.

⁶⁹ Por. Ap 19,8.

⁷⁰ N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 116, stwierdza, że są możliwe obie interpretacje: metaforyczna i naturalna.

dziej prawdopodobną staje się interpretacja realistyczna, naturalna. W tym przypadku jednak istnieje ogromna trudność do przewyciężenia: dlaczego zestawia się dziewictwo z wyrażeniem οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύθησαν (którzy z kobietami nie zostali skalani). Odpowiedź sugeruje kontekst liturgiczny, w którym grupa słucha słowa i postępuje w swym doświadczeniu apokaliptycznym. Według jednej koncepcji, znanej w Starym Testamencie – szczególnie w Wj 19,15 i 1Sm 21,5-6 każdy związek seksualny, dozwolony lub zakazany, stanowił przeciwskazanie do bezpośredniego uczestnictwa w praktykach religijnych. W tych przypadkach chodzi o przeciwskazanie okresowe (trzy dni), które uniemożliwia zbliżenie się bezpośrednio lub pośrednio do Boga. Tu moglibyśmy rozumieć owo οὐκ ἐμολύθησαν. Osoby, do których się to odnosi, właśnie w obrazie symbolicznym tych stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych, nie mają żadnego przeciwskazania, które uniemożliwia lub powstrzymuje ich kontakt z Bogiem. Mówiąc οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύθησαν (którzy z kobietami nie zostali skalani), autor Księgi, biorąc za punkt wyjścia to co zostało powiedziane w Wj 19,15 i 1Sm 21,5-6, ukazuje kategorie osób, które pozostają wolne od tego przeciwskazania i dzięki temu znajdują się w sytuacji nieustannej czystości sakralnej, tzn. są w stanie nauczyć się nowej pieśni. Zatem wyrażenie to, w pierwszej części zdania, miałoby walor symboliczny i oznacza trwałą czystość sakralną niezbędną do sprawowania kultu i uczestniczenia w nim. Druga część zdania, która ma charakter objaśniający: ten znajduje się w stanie trwałej świętości – czystości sakralnej, kto ma cnotę dziewictwa, rozumianą w sensie naturalnym. Dziewictwo zatem uzdalnia do zrozumienia i śpiewania nowej pieśni, umożliwiając zaistnienie między chrześcijanami i Bogiem relacji jednorodności i jedności liturgicznej. Taka interpretacja ma tę przewagę, że pozwala wyjaśnić adekwatnie tekst, właściwie doceniając wszystkie jego elementy literackie i filologiczne, wnosząc tym samym swój oryginalny przyczynek do ubogacenia starotestamentalnej teologii dziewictwa.⁷¹ Rozumiejąc tekst w sensie metaforycznym oraz widząc w nim przeciwskazanie do zaciągnięcia liturgicznej „skazy”, przewycięża się wszelką koncepcję dualistyczną i antyfeministyczną. Mówiąc o dziewictwie naturalnym, nie odnosi się ono do całego ludu Bożego, ale jedynie do określonej grupy, która je praktykuje dla dobra wszystkich pozostałych.⁷²

⁷¹ Por. Mt 19,12; 1Kor 7,34.

⁷² Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 181–183.

5.2. To ci, którzy naśladowują Baranka dokądkolwiek idzie; οἱ τοὶ οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ

Ὁἱ τοὶ οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ – imiesłów ἀκολουθοῦντες pochodzi od czasownika ἀκολουθέω – naśladować, towarzyszyć, iść z tyłu za kimś; być uczniem.⁷³ W Starym Testamencie czasownik *naśladować* odnosi się do kogoś kto trzyma się z tyłu osoby, której towarzyszy – idzie za nią. W swym pierwotnym znaczeniu nie ma żadnego zabarwienia religijnego; żołnierz naśladowuje swego wodza, kobieta naśladowuje mężczyznę, żona swego męża, uczeń Elizeusz naśladowuje swego mistrza Eliasza – również takie naśladowanie nie wskazuje na nic więcej jak tylko na akt służby, zatem uczeń towarzyszy swemu mistrzowi jako jego wierny sługa.⁷⁴ Ten ostatni sposób naśladowania stał się typowym terminem rabinicznym do określenia związku powstałego między uczniem i mistrzem. W wielu tradycyjnych narracjach znajdujemy opisy zawsze tego samego porządku: rabin poprzedza swego ucznia, a uczeń idzie za nim z tyłu, zachowując należyty dystans.⁷⁵ W Nowym Testamencie czasownik ἀκολουθεῖν w swym znaczeniu jest ściśle ograniczony i wyraża naśladowanie Jezusa.⁷⁶ Występuje wyłącznie w czterech Ewangeliach i jedyny raz w Księdze Apokalipsy, i to właśnie w naszej perykopie. Godnym podkreślenia jest fakt, że Nowy Testament zna tylko jego formę czasownikową. Zaniechano formy rzeczownikowej wyrażającej naśladowanie, ponieważ podkreśla tylko fakt pójścia za kimś, a nie samą ideę naśladowania. Kilkakrotnie czasownik ten wyraża pójście tłumu ludzi za Jezusem.⁷⁷ Przede wszystkim jednak odnosi się do postawy uczniów Jezusa – uczeń zostawia wszystko, żeby iść z tyłu za Jezusem. W tym miejscu staje się jasne, że ἀκολουθεῖν oznacza takie przyłgnięcie, które stwarza nowe relacje życiowe.⁷⁸ Takie naśladowanie nie jest zwyczajnym towarzyszeniem drugiej osobie, lecz stawia ucznia na ślady Jezusa-Mesjasza, stąd ἀκολουθεῖν oznacza udział w zbawieniu zaoferowanym w osobie Jezusa.⁷⁹ Najpierw jednak znaczy udział w przeznaczeniu Jezusa: komunie życia i cierpienia z Mesjaszem.⁸⁰

⁷³ Por. C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento greco-italiano*, Roma 1994. W. Bauer, ἀκολουθέω, op. cit., s. 60.

⁷⁴ Por. Jdt 9,4,49; Jr 2,2; 1Krl 19,20.

⁷⁵ Por. G. Kittel, ἀκολουθέω, TWNT, t. 1, s. 213.

⁷⁶ Wszystkie inne teksty Nowego Testamentu mówią o naśladowaniu bez implikacji religijnej.

⁷⁷ Por. Mk 3,7; Mt; 8,10.

⁷⁸ Por. Mt 8,22; Łk 5,11; 9,61; Mk 10,28

⁷⁹ Por. Łk 9,61; Mk 10,17,21; J 8,12.

⁸⁰ Por. Mk 8,34; Mt 8,19; J 12,25,26; G. Kittel, ἀκολουθέω, TWNT, t. 1, s. 213–215; W. Bauer, ἀκολουθέω, op. cit., s. 60.

Podczas gdy w czterech Ewangeliach ἀκολουθεῖν implikuje wybór Jezusa, który obejmuje całe ich życie, to w naszym tekście nie odnosi się ani do zamkniętej już przeszłości, ani do niewiadomej przyszłości. Natomiast całkowicie odnosi się do pełni czasu właśnie z Chrystusem–Barankiem zabitym i zmartwychwstałym, który tu i teraz realizuje dzieło zbawienia.⁸¹ Potwierdza to również fakt, że także w momencie wypełnienia się historii zbawienia za Chrystusem–Zwycięzcą będą szły (naśladować) wojska, które są w niebie, wszyscy odziani w biały, czysty bisior.⁸² Grupa tych, którzy poświęcają się pełni czasu aktywności Chrystusa–Baranka, jest w stanie nauczyć się nowej pieśni i wyraża to z całym dynamizmem historyczno-zbawczym.⁸³

Zwrot τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἄν ὑπάγῃ (Barankowi dokądkolwiek idzie) podkreśla nieograniczoną dyspozycyjność, elastyczną i chłonną, gotową do podjęcia i zaakceptowania sytuacji nagłych i niespodziewanych.⁸⁴

5.3. To ci, którzy zostali wykupieni spośród ludzi, pierwociny Bogu i Barankowi, w ustach ich nie zostało znalezione kłamstwo, są bez skazy; οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχή τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν

Ὡςτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (to ci, którzy zostali wykupieni spośród ludzi) – aoryst bierny ἠγοράσθησαν, który wyraża wykupienie już dokonane i jako fakt już zrealizowany o charakterze stałym, ma tu sens chrystologiczny (z Chrystusem jako podmiotem), taki sam jak to zostało przedstawione wyżej odnośnie do wiersza trzeciego.

Ἀπαρχή τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ (pierwociny Bogu i Barankowi). Wyrażenie ἀπαρχή, w LXX w sensie oryginalnym określa ofiarę z pierwocin pól i pastwisk składaną Bogu,⁸⁵ jakąkolwiek ofiarę dla świątyni lub kapłanów,⁸⁶ akty specjalne, a szczególnie dzieła religijne (również pogańskie) wykonywane dla sanktuarium⁸⁷ albo dla bóstw pogańskich.⁸⁸ Rzadko jest stosowane w sensie nie sakralnym jako: porcja, część.⁸⁹

⁸¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa*, op. cit., s. 223.

⁸² Por. Ap 19,14.

⁸³ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 183–184; N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 117–118.

⁸⁴ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 183–184.

⁸⁵ Por. Pwt 18,4; 26,2-10; Lb 5,9; 18,8-12.15; Nc 10,37; Ez 45,13-16.

⁸⁶ Por. 2Krn 31,5.

⁸⁷ Por. Wj 25,2; 35,5; 36,6; Ezd 8,25.

⁸⁸ Por. Ez 20,31.

⁸⁹ Por. 1Krl 10,4; Pwt 33,21; Ps 77,51; 104,36.

W Nowym Testamencie, w Rz 11,16, Paweł Apostoł odwołuje się do starotestamentalnych przepisów mówiących o złożeniu w ofierze Bogu szczególnego daru klepiska w postaci pierwocin ciasta.⁹⁰ Rozwijając paralelnie podobieństwo εἰ ἡ ῥίζα ἅγια, καὶ οἱ κλάδοι (jeżeli korzeń jest święty to i gałęzie) i metaforę εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἅγια, καὶ τὸ φύραμα (jeżeli pierwociny są święte to i ciasto) chce pokazać, że nadal jest ważne wybranie Boże narodu Izraela: pierwociny wiary jak Abraham, są gwarancją, że lud jako całość ma pewną część uprzywilejowaną w planie zbawczym Boga. W ten sam sposób rodzina Stefanasa, ochrzczona przez Pawła (1Kor 1,16) stanowi w 1Kor 16,15 pierwociny Achai. To samo w Rz 16,5, gdzie Epenet należy do pierwocin złożonych Chrystusowi przez Azję. Podobnie też należy rozumieć Jk 1,18.

W Rz 8,23, w radykalnej zmianie stosunku pomiędzy tym kto daje, a tym kto otrzymuje, ἀπαρχή, stanowi pierwociny ofiarowane człowiekowi przez Boga, czyli dar Ducha (pneuma) dany człowiekowi, aktualnie stanowiący zadatek i jedynie początek procesu, który znajdzie swoje wypełnienie w godności synostwa Bożego. Dar ten stanowi zatem definitywną przemianę duchową człowieka. W Rz 8,23 ἀπαρχή ma również znaczenie tymczasowe, doczesne. Podobna idea pojawia się później w 1Kor 15,20.23, gdzie Chrystus jest nazwany pierwocinami tych, co pomarli oraz jako ten, który zmartwychwstał pierwszy.⁹¹

W teźże perykopie syntagma τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ (Bogu i Barankowi) precyzuje sens ἀπαρχή (pierwociny). Chodzi tu o pierwociny, które odniesione do Chrystusa–Baranka, dotyczą Jego działalności w historii ludzkiej, a odniesione do Baranka, który realizuje w historii Boży plan zbawienia, dotyczą Jego mocy, władzy i panowania nad historią. Ci, którzy naśladują Baranka tworzą owe pierwociny, lecz bardziej w sensie funkcjonalnym – jako aktywna współpraca z Nim niż w sensie ściśle kultycznym; dlatego nie może odnosić się bezpośrednio do męczeństwa.⁹² Można by zatem powiedzieć, że mamy tu do czynienia, w pewnym sensie, z „liturgią historii.”⁹³

⁹⁰ Por. Lb 15,20-21.

⁹¹ Por. G. Dellinger, ἀπαρχή, TWNT, t. 1, s. 483–485; W. Bauer, ἀπαρχή, op. cit., s. 162.

⁹² Potwierdza to również Paweł gdy mówi o ἀπαρχή, w sensie globalnym, jak zostało to przedstawione wyżej.

⁹³ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., 185; A. Jankowski, *Apokalipsa*, op. cit., 223. Natomiast N. Hohnjec, *Das Lamm*, op. cit., s. 119, stwierdza: „So ist also unter ἀπαρχή, das Gottesvolk verstanden, das von Christus dem Lamm erkaufte ist (Off 5,9; 1,5). Und diese Gläubigen sind Gott und dem Lamm geweiht” – tak podkreśla sens kultowo-religijny. Podobnie P. Prigent, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 442–443.

Wyrażenie *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος* (a w ustach ich nie zostało znalezione kłamstwo) ma swoje korzenie w Starym Testamencie, w którym można wyróżnić następujące zastosowania:

a) w znaczeniu jurydycznym *ψεῦδος* jest jednym z najgorszych przestępstw, ponieważ w nim imię Jahwe zostaje użyte do złożenia krzywoprzysięstwa, a Jahwe jest przecież strażnikiem prawdy. Konsekwencją jest zatem przekleństwo tego, kto dopuszcza się krzywoprzysięstwa.⁹⁴

b) w znaczeniu mądrościowym i moralnym kłamstwo i kłamcy są przedmiotem powszechnego potępienia, ponieważ Jahwe jest strażnikiem prawdy i prawa. Typowym argumentem mądrości jest: kłamstwo to głupstwo.⁹⁵ Związek między etyką a ideą Boga nie jest jedynie zewnętrzny, wręcz przeciwnie, kłamstwo jest skierowane przeciwko samemu Bogu, dlatego było zawsze potępiane – szczególnie przez proroków.⁹⁶

c) w znaczeniu religijnym występuje w wielu specyficznych wątkach: niewierność wobec Boga; zwrot do zwodniczych idoli; fałszywe prorocтво.⁹⁷ Często kłamstwo jest związane z idolatrią: fałszywe bóstwa są złudne, a mimo to ich moc jest konfrontowana z potęgą Jahwe, który przewyższa przecież wszystkich i wszystko.⁹⁸

W Nowym Testamencie czasownik *ψεῦδομαι* (kłamać) i rzeczownik *ψεῦδος* (kłamstwo) są często stosowane przez Pawła i Jana.⁹⁹ Paweł stosuje czasownik *ψεῦδομαι* według schematu starotestamentalnego i desakralizującego.¹⁰⁰ Rzeczownik *ψεῦδος* charakteryzuje grzeszne postępowanie ludzkości, polegające na zamianie prawdy Bożej na kłamstwo.¹⁰¹ Paweł nie prezentuje żadnej teorii odnośnie do pochodzenia kłamstwa. Można by przypuszczać, że jest dziełem szatana, ale według Rz 5,12 grzech wszedł na świat przez człowieka. Pojawia się również w kontekście eschatologicznym: przyjściu antychrysta towarzyszyć będą kłamliwe znaki.¹⁰² Występuje także w parenezie, w katalogu bardzo ciężkich grzechów.¹⁰³ Dla Jana *ψεῦδος* stanowi antytezę praw-

⁹⁴ Por. Wj 20,16; Pwt 5,20; Kpł 5,21; Prz 6,16; 21,28; Za 5,3.

⁹⁵ Por. Ps 4,3; 62,51; Prz 6,12-15; 17,7; 20,17; 26,23-28; Mdr 10,14.

⁹⁶ Por. Ps 78,30; Oz 7,1.3.13; 10,13; Mi 6,12.

⁹⁷ Por. Am 2,4; Ps 40,5; Oz 7,13; Iz 59,13; Jr 14,14; 16,19; 23,17.32; Za 13,2-6.

⁹⁸ Por. Iz 57,4; Jr 3,23; 13,25. H. Conzelmann, *ψεῦδος*, TWNT, t. 9, s. 593-595; P. Prigent, *L'Apocalypse*, op. cit., s. 443.

⁹⁹ W Ewangeliach synoptycznych i Dziejach Apostolskich występuje jedynie dwa razy czasownik *ψεῦδομαι*: Mt 5,11 i Dz 5,3.

¹⁰⁰ Por. Rz 9,1; 2Kor 11,31; Ga 1,20.

¹⁰¹ Por. Rz 1,25.

¹⁰² Por. 2Tës 2,9.11.

¹⁰³ Por. Kol 3,9; Ef 4,25; 1Tm 1,9.

dy (ἀλήθεια). Kłamstwo nie jest, po prostu, jedynie błędną opinią, lecz przeciwieństwem prawdy, zatem jest niewiarą. Bóg jest światłością, stąd też należy zawsze mówić prawdę i zawsze w prawdzie postępować. Kłamstwo jest więc wyparciem się wiary, a kłamca historyczną manifestacją antychrysta.¹⁰⁴

W naszej perykopie wyrażenie καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος odnosi się do Sof 3,13, a szczególnie do Iz 53,9. Teksty te wskazują na szczerłość i prawość życia, w którym nie ma kłamstwa wobec innych. Kontakt literacki z tymi tekstami pozostaje jednak jedynie kontekstualny. Autorowi Apokalipsy nie chodzi o kłamstwo w sensie bardzo ogólnym, rozumianego jako błędna opinia. Dla niego termin kłamstwo ma o wiele głębszą nośność: chodzi mu o coś, co się czyni a nie coś, co się mówi.¹⁰⁵ Może się zatem odnosić do idolatrii, do jej konkretnej i czynnej praktyki. Jednak lista, która poprzedza, a zawiera inne tego rodzaju wyrażenia, rozszerza kontekst moralny kłamstwa: „ἕξω οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος” (*na zewnątrz są psy, guślarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalczy i każdy kto kłamstwo kocha i nim żyje* – 22,15). Zatem autor Apokalipsy, poszerzając tekst Iz 53,9, mówi, że żadnego tego rodzaju niemoralnego aktu ani żadnego tego typu fałszu nie dopuściła się grupa stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych. Tak więc, mając na uwadze Janowe rozumienie objawienia Chrystusa jako wezwanie do „czynienia prawdy”, można powiedzieć, iż żaden brak i żaden inny wybór niż prawda Chrystusa nie jest widoczny w postawie i mowie wykupionych. Pozostaje to w pełnej zgodzie z centralną prawdą ewangeliczną, tzn. bezwarunkową i radykalną praktyką nowego życia w Chrystusie. Taka praktyka życia odpowiada w pełni wyznaniu wiary wyrażonej w słowach, ponieważ wyrażenie ἐν τῷ στόματι αὐτῶν (w ich ustach) wskazuje na proklamacje ustną. Mamy tu również do czynienia z pewną oceną dokonaną przez Boga Ojca i Chrystusa: οὐχ εὐρέθη (nie zostało znalezione) jest passivum teologiczno-chrystopologicznym. Implikuje pewien sprawdzian, ocenę, osąd. Łączność z Bogiem i Barankiem tej grupy każe przypuszczać, że to właśnie Bóg i Baranek są tymi, którzy dokonują oceny ich stanu. Należy jednak mieć na uwadze, że tego wykupienia (ἡγοράσθησαν) dokonał Baranek.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Por. J 8,44-55; 1J 1,6; 2,4.21.27; 4,20. H. Conzelmann, *ψεῦδος*, TWNT, t. 9, s. 598-599; W. Bauer, *ψεῦδος*, op. cit., 779; P. Prigent, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 443-444.

¹⁰⁵ Por. Ap 21,27; 22,15.

¹⁰⁶ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 185-186; J. Roloff, *Die Offenbarung*, op. cit., s. 150; B. Maggini, *L'Apocalisse*, op. cit., s. 137-138.

ἄμωμοί εἶσιν (są bez skazy) – to wyrażenie dodaje ostatnią już kwalifikację z trzech grup charakterystyk stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych.¹⁰⁷ Termin ἄμωμος jest terminem liturgicznym. W Starym Testamencie jest stosowany do ukazania nieobecności fizycznych braków, które czyniły np. zwierzę godnym złożenia go w ofierze Bogu.¹⁰⁸ W Nowym Testamencie wyobrażenie ofiary sakralnej wolnej od fizycznych defektów zostaje podniesione od sfery kultowo-sakralnej, tzn. czysto moralnej i religijnej. Nieobecność defektów fizycznych, które w Starym Testamencie były wymagane dla zwierząt przeznaczonych do złożenia w ofierze, znajduje swe wypełnienie w nieskazitelności moralnej Odkupiciela, który ofiarowuje siebie samego z własnej woli.¹⁰⁹ Chrześcijanie są określani ἄμωμοι (bez skazy), w odniesieniu do ich pełnego życia przed Bogiem, jako nieustanne składanie czci należnej Bogu.¹¹⁰ W Apokalipsie termin ten odnosi się do owego w pełni zintegrowanego życia w doskonałej jedności z Bogiem i Chrystusem–Barankiem w pełnej prawdzie, wyznawanej słowem i potwierdzanej czynem. Ta integralność posiada wymiar liturgiczny, ponieważ ci, którzy przynależą do tej trzeciej kategorii, będą w stanie nauczyć się i śpiewać nową pieśń, którą przedstawia Chrystus–Baranek w kontekście celebracji liturgicznej. Liturgia niebiańska znajduje swoje przedłużenie i ucieleśnienie w liturgii życia. W tym kontekście można mieć na uwadze męczenników, ponieważ pełnia ofiary ich życia zrealizowała się w świadectwie męczeńskiej śmierci, choć nie wymaga go koniecznie. Podczas gdy poprzednie dwie kategorie charakterystyk stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych są rozdzielne, to ta trzecia może implikować zarówno pierwszą, czyli nieustanną sakralność dziewictwa, jak i drugą, tj. pełne naśladowanie Chrystusa–Baranka, w doskonałej z Nim jedności.

Szczegółowa analiza tekstu Ap 14,1-5 pozwala stwierdzić, iż sto czterdzięści cztery tysiące osób zgromadzonych na górze Syjon, opieczętowanych imieniem Baranka i Jego Ojca oraz wykupionych przez Baranka z ziemi i spośród ludzi, stanowią jedną, ściśle określoną i wyróżnioną wśród innych ludzi grupę osób, zachowującą jednak wewnętrzną różnorod-

¹⁰⁷ Czyni to w specyficznej konstrukcji gramatycznej, gdzie brak jakiegokolwiek elementu wiążącego z tym co poprzedza: nie ma ani spójnika καί, ani partykuły γάρ – co wprowadza podsumowanie w formie prawie że eksklamacji.

¹⁰⁸ Por. Wj 29,1; Kpł 1,3; 4,3; 5,15; Ez 43,22. Czasami ἄμωμος wskazuje na nieskazitelność religijną i moralną, która jest o tyle ważniejsza, że musi być rozpoznana przez Boga (2Krl 22,24; Prz 11,5; 20,7). F. Hauck, ἄμωμος, TWNT, t. 4, 836; W. Bauer, ἄμωμος, op. cit., s. 93.

¹⁰⁹ Por. 1P 1,19; Hbr 4,15; 7,26; 9,14. F. Hauck, ἄμωμος, TWNT, t. 4, s. 836.

¹¹⁰ Por. Ef 1,4; Flm 2,15; Kol 1,22.

ność cech i przymiotów, które odróżniają poszczególne osoby między sobą. Ta różnorodność cech i przymiotów odzwierciedla różnorodność ich konkretnych sytuacji życiowych. Jednakże grupa ta, pomimo jej wewnętrzniego zróżnicowania, ma równocześnie w tym samym czasie zdolność umożliwiającą wszystkim trzem kategoriom nauczenie się tej samej nowej pieśni. Można więc te trzy kategorie charakterystyk aplikować rozdzielnie do sytuacji konkretnych, w których poszczególne grupy ludzi realizują je rzeczywiście w jednym aspekcie, lecz jednocześnie, właśnie przez istniejące pomiędzy nimi podobieństwo, które wypływa z ich głębokiej wartości przed Bogiem i Barankiem, może stać się przyczyną ich łatwego połączenia się w zróżnicowaną jedność. Mamy tu zatem do czynienia z wielością, różnorodnością i wielobarwnością życia osoby ludzkiej, ale w głębokiej jedności z Bogiem Ojcem i Chrystusem-Barankiem.¹¹¹

Zatem można wśród nich spotkać osoby, które dla Chrystusa złożyły ślub czystości i żyją w nim, praktykując dziewictwo naturalne oraz strzegąc wolności od jakiegokolwiek skazy liturgicznej, co mogłoby uniemożliwić ich nieustanne naśladowanie Baranka dokądkolwiek idzie. Są obecni również ci, którzy obdarowani łaskami Ducha, we właściwy sobie sposób współpracują z Chrystusem w dziele zbawienia świata i realizacji Jego królestwa. To również ci, którzy w sposób bezwarunkowy przyjęli prawdę Chrystusa i ją praktykują w mowie i postępowaniu aż do męczeństwa włącznie, oddając w ten sposób nieustanną cześć Bogu i Barankowi.

RECENZENT: O. PROF. DR HAB. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

ZUSAMMENFASSUNG

Die Einzelanalyse von Ap 14,1-5 erlaubt die Feststellung, dass die auf dem Berg Zion versammelten, mit dem Siegel des Lammes und dessen Vaters versehenen, vom Lamm aus der Gewalt der Erde und der Menschen herausgekauften, 144 000 Personen, eine streng von anderen Menschen unterschiedliche Menschen-gruppe darstellen, die allerdings eine Vielfalt der Merkmale und Eigenschaften beibehält, welche die Personen voneinander unterscheiden. Diese Vielfalt der Eigenschaften und Merkmale spiegelt die Vielfalt ihrer Lebenssituationen wider. Trotz der inneren Differenzierung hat die ganze Gruppe in derselben Zeit die Fähigkeit,

¹¹¹ Por. U. Vanni, *Questi seguono*, op. cit., s. 186-187.

die allen drei Kategorien das Lernen desselben neuen Liedes ermöglicht. Man könnte also die drei Kategorien getrennt auf konkrete Situationen applizieren, in denen die einzelnen Menschen nur einen einzigen Aspekt realisieren. Gleichzeitig aber könnten sie leicht in eine verschiedenartige Einheit zusammengefasst werden, durch die Verbindung, die aus ihrer einzigartigen Stellung vor Gott und dem Lamm kommt. Wir haben hier also mit der Vielfalt und Verschiedenheit des Lebens einer menschlichen Person zu tun, allerdings in der tiefen Einheit mit Gott dem Vater und Christus, dem Lamm.

Man kann unter ihnen Menschen sehen, die für Christus ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben und gemäß dieses Gelübdes leben, indem sie ihre Jungfräulichkeit bewahren und sich vor jeder liturgischen Unreinheit schützen, was dem ständigen Nachahmen des Lammes, wo immer es hingehet, im Wege stehen könnte. Anwesend sind auch andere, die, beschenkt durch die Gnaden des Geistes, in ihrer eigenen Art mit Christus am Werk der Erlösung der Welt und am Aufbau des Gottesreiches mitarbeiten. Es sind auch jene, die vorbehaltlos die Wahrheit Christi empfangen haben und sie in Wort und Tat leben bis zum Martyrium und dadurch Gott und dem Lamm die immerwährende Ehre geben.

MARIA ŁUDCZAK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

TEORIA KATECHEZY BIBLIJNEJ W POLSCE W LATACH 1945-1961

Słowa kluczowe: historia biblijna, katecheza, nauczanie religii, prawda religijna.

Schlüsselworte: biblische Geschichte, Katechese, Religionsunterricht, religiöse Wahrheit.

Katecheza w Polsce powojennej znalazła się w trudnej sytuacji. Zniszczenia wojenne, przemiany społeczno-polityczne, stosunek władz państwowych do katechizacji¹ zmusiły teoretyków katechezy do zajęcia się przede wszystkim działalnością praktyczną, nie pozostawiając już wiele czasu na rozważania teoretyczne. Brakowało też warsztatu pracy, ponieważ przerwano wydawanie wielu czasopism, w tym też „Przeglądu Katechetycznego” w roku 1948. Dopiero po roku 1956, wraz ze wznowieniem wydawania czasopism oraz potrzebą ujednoczenia katechizmu, następuje pewne ożywienie w literaturze katechetycznej. Pomimo tych trudności, wydano w tym okresie dwie pozycje książkowe i pewną ilość artykułów, których analiza daje obraz teorii katechezy biblijnej. Należy przypuszczać, że katecheza biblijna tego okresu jest odwzorowaniem intelektualno-wychowawczej katechezy okresu międzywojennego. Niewątpliwie, uzależnione było to od wytycznych, obowiązujących wówczas, programów nauczania religii.

¹ Por. m.in. S. Wójcik, *Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego*, Wrocław 1995, s. 80-98; J. Doppke, *Katechizacja w Polsce*, Pelplin 1998, s. 21-44.

Wytyczne programów nauczania religii

W latach 1945–1961 obowiązywały dwa programy nauczania religii: przyjęty w roku 1946 „Program nauki religii w szkołach powszechnych”², będący powtórzeniem programu z 1935 r. oraz „Program nauki religii katolickiej w szkole podstawowej”³ z 1958 r.

Historia biblijna była jednym z przedmiotów nauczania, przewidzianym w klasie II, V i VI według Programu 46 oraz w klasie III i IV w Programie 58. Poszczególne opowiadania biblijne miały występować i w innych klasach. W Programie 58 wprowadzono pewne zmiany treści, nie znaczące jednak z punktu widzenia katechezy biblijnej⁴, poszerzono treści Starego Testamentu, usunięto natomiast część tematów Nowego Testamentu. W programie historii biblijnej Starego Testamentu były więc prezentowane księgi zwane „historycznymi” i część ksiąg prorockich. W historii biblijnej Nowego Testamentu dużo miejsca zajmują opowiadania o wydarzeniach zbawczych, dokonanych przez Jezusa Chrystusa, opowiadania o cudach oraz o działalności apostołów, chociaż są również tematy o nauczaniu w przypowieściach, o Kazaniu na Górze i błogosławieństwach, o spotkaniu z Samarytanką, Marią i Martą.

Biorąc pod uwagę zawartość historii biblijnej, a zwłaszcza eksponowanie wydarzeń ze szkodą dla mów prorockich czy mów Jezusa, traktowanie na równi postaci z ksiąg historycznych (królowie) i dydaktycznych (Tobiasz), jak również samo sformułowanie tematów, świadczące o tym, że na pierwszym miejscu stawia się opowiadania o wydarzeniach – należy przyjąć, że mamy tu do czynienia z klasyczną historią biblijną, wywodzącą się z czasów oświecenia. Historia biblijna, już od początków istnienia, a więc w ujęciu Johanna I. Felbigera (opracowana przez Benedykta Strau-

² Program nauki religii w szkołach powszechnych, zatwierdzony przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (nr II, PR. 5481) 35 z dnia 1 X 1935 oraz nr VI, PG-1857/46 z dnia 16 XI 1946. Odtąd skrót: Program 46.

³ Program nauki religii katolickiej w szkole podstawowej (kl. I–VII) zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty pismem z dnia 22 V 1958, nr PO 3-630/58 oraz przez Komisję Szkolną Episkopatu – pismem z dnia 28 II 1958, nr 14/58, Poznań 1958. Odtąd skrót: Program 58.

⁴ J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 107–108, Program 58 został opracowany podczas jednego posiedzenia Podkomisji Programowej Komisji Szkolnej Episkopatu. Wprowadzono następujące zmiany: przedstawiono przedmioty (historia biblijna, katechizm, sakramenty, przykazania) w niektórych klasach oraz rozszerzono do jednego roku nauczanie historii biblijnej Starego Testamentu, a skrócono do jednego roku nauczanie historii biblijnej Nowego Testamentu.

cha), podawała naukę o przeszłości, historię religii i „przygotowywała do teologicznie ujętych prawd wiary”⁵.

Tak rozumiana historia biblijna była jednym z przedmiotów nauczania religii obok katechizmu, liturgiki, nauki moralności, zaś w szkole średniej – historii Kościoła, dogmatyki, etyki. Zasadniczo jeden rok nauczania był poświęcony jednemu przedmiotowi, ale właściwie wszystkie lata katechezy były ukierunkowane na poznanie prawd wiary, a więc na katechizm. Świadczy o tym analiza celów nauczania podanych w poszczególnych klasach. Wielokrotnie powtarza się zalecenie, by z jednej strony pogłębiać i utrwalać prawdy katechizmowe w związku z czytaniem wypisów z Pisma Świętego lub opowiadaniem biblijnym, a z drugiej uwzględniać w poszczególnych tematach katechizmowych odnośne teksty biblijne. Teksty biblijne miały więc odgrywać rolę służebną, pomocniczą w stosunku do prawd katechizmowych. Taką formułę zawiera program zarówno w odniesieniu do przedmiotu historii biblijnej, jak i do poszczególnych opowiadań biblijnych.

Obowiązujący program nauczania religii spotyka się z krytyką dotyczącą przede wszystkim podziału na przedmioty. Wysunięto postulat wszechstronności programu w każdej klasie⁶. Zauważa się również troskę o przybliżenie młodzieży tematyki biblijnej Nowego Testamentu. Już w latach czterdziestych znajdujemy dwie propozycje czytania tekstu Nowego Testamentu w każdej klasie szkoły średniej. Jednak jest tu mowa o „niezależnym” czytaniu Pisma Świętego, bez jakichkolwiek powiązań z zasadniczym materiałem nauczania. Mamy więc do czynienia, w dalszym ciągu, z dwutorowością nauczania⁷.

Zadania historii biblijnej w wypowiedziach katechetów

Józef Łapot rozumie katechezę biblijną jako systematyczną naukę dziejów biblijnych i wyznacza jej trzy zadania. Na pierwszym miejscu sta-

⁵ J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, pr. zb. pod red. M. Majewskiego, Kraków 1991, s. 17–19; J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 39, 46; J. Szpet, *Historia biblijna i typy jej podręczników w nauczaniu katolickim w Wielkim Księstwie Poznańskim w porównaniu z nauczaniem biblijnym w Niemczech*, Poznań 1992, s. 146, 159; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu*, Kraków 1994, s. 30; Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 104; W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987, s. 15.

⁶ Zarysy nowego programu nauki religii (Projekt poznańskiego Koła Księży Prefektów), (1947), s. 147; J. Charytański, „*Lumen Vitae*” i „*L'année Catéchétique*”, *Kat* 3 (1959), s. 236.

⁷ Zarysy nowego programu nauki religii (Projekt poznańskiego Koła Księży Prefektów), s. 150–152; J. Rychlicki, *Niepojęta zagadka*, *PKtch* 31 (1948), s. 197, 199.

wia zapoznanie uczniów z mową i działaniem Boga, co ma prowadzić do głębszej znajomości prawd religijnych. Uważa, że młodzież powinna znać i opowiadać wydarzenia biblijne, zanim zaczną je rozważać. Ma to wzmocnić szacunek dla mowy Bożej oraz pomóc w zdobywaniu umiejętności wypowiedzenia się i dokładności w pracy. Drugim zadaniem katechezy biblijnej jest, według J. Łapota, ukazanie roli i znaczenia obydwu Testamentów. Przyjmując, że Pismo Święte jest zapisem, „protokołem dwukrotnie zawierającego przymierza między Bogiem a ludzkością”, autor opowiada się za jednością prawdy objawionej w całej Biblii. Tę jedność postrzega w idei mesjańskiej. Jednakże realizacja tego zadania jest ukierunkowana znowu na poznanie prawd Bożych. Temu celowi ma służyć podjęcie przez katechetów następujących zagadnień: rozwój idei mesjańskiej w typach i proctwach, współdziałanie Boga z narodami i poszczególnymi ludźmi, zapoznanie z tekstami starotestamentalnymi używanymi w liturgii oraz praktyczne wskazania dla moralności zawarte w księgach sapiencjalnych. Następnym zadaniem stawianym przez J. Łapota katechezie biblijnej jest analiza przeżyć postaci biblijnych⁸, która będzie omawiana poniżej.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że przedmiotem katechezy jest dla J. Łapota prawda religijna. Dostarczają jej „Dzieje Biblijne”, katechizm, historia Kościoła i liturgia, ale syntezę wiedzy religijnej daje katechizm. Wszystkie inne przedmioty nauczania mają korelować z katechizmem, on ma być bowiem osią dydaktyczną⁹. J. Łapot, ukazując praktyczne stosowanie tego założenia, ponownie stwierdza, że katecheza biblijna, historyczna czy liturgiczna ma rozszerzać i pogłębiać znajomość systematycznej nauki Kościoła podawanej w katechizmie dla dzieci, a dla młodzieży w dogmatyce i etyce¹⁰.

Zagadnieniem nauczania historii biblijnej zajął się również Bronisław Kulesza. Postrzega on historię biblijną – świętą (terminów tych używa zamiennie) w kategoriach jej walorów dydaktyczno-wychowawczych. Określa ją jako naukę najbardziej psychologiczną, najbardziej wychowawczą i kompletną. B. Kulesza zamieszcza wprawdzie stwierdzenie o Bogu przemawiającym w Piśmie Świętym, mówiącym „swoją mową o Sobie”, lecz sprowadza tę myśl do łaski Bożej towarzyszącej czytaniu i nauczaniu Pisma Świętego. Autor zauważa, iż w przemawianiu Boga w Piśmie Świętym, jak w każdym przemówieniu, jest treść i forma. Tę treść – swą prawdę, Bóg

⁸ J. Łapot, *Katechetyka*, Kielce 1947, s. 74–75.

⁹ *Ibidem*, s. 33, 85.

¹⁰ *Ibidem*, s. 38–39.

pozostawił w depozycie Kościoła, a swą „mowę” przekazał w Piśmie Świętym. To rozróżnienie wskazuje na podstawową ideę lat 1945–1961: rozdział między zbiorem prawd, czyli treścią Pisma Świętego a formą, słowem Boga. I właśnie bezpośredniość mowy Bożej w Piśmie Świętym jest podstawą dla B. Kuleszy do uznania historii świętej za najbardziej psychologiczną i przydatną w wychowaniu. Historia biblijna jest, według autora, nauką samodzielną. Jej samoistność upatruje B. Kulesza w nakreślonym przez Boga celu Biblii. Biblia jest bowiem historią Boga, tak więc w wyjaśnianiu poszczególnych opowiadań biblijnych należy ukazywać historię tego, co Bóg uczynił dla ludzi. Pomimo tego stwierdzenia B. Kulesza stoi na stanowisku pomocniczości historii świętej w nauczaniu innych przedmiotów nauki religii, o czym świadczy także następujące zalecenie: „Historię Św. wypełniamy godziny na nią przeznaczone, Biblią Św. ożywiamy lekcje katechizmu”¹¹. Takie stwierdzenie jest reprezentatywne dla poglądów katechetycznych omawianego przedziału czasowego, wskazuje bowiem na dwutorowość nauczania historii biblijnej i katechizmu oraz na pomocniczą rolę treści biblijnych w nauczaniu religii.

Józef Dajczak nie poświęca wiele miejsca w swej obszernej *Katechetyce* historii biblijnej. Przedmiotem jego zainteresowania jest katechizm, jego przydatność, a nawet konieczność w procesie nauczania. Postawienie katechizmu na pierwszym miejscu narzuca tym samym historii biblijnej pewne zadania służebne. J. Dajczak uważa, że celem katechezy jest nauczyć, wychować, pośredniczyć w otrzymaniu łaski. Katecheza – według niego – powinna polegać na „jasnym, zwięzłym i treściwym podaniu objawionych prawd wiary i obyczajów. Te zadania spełnia się w katechezie szczególnie przy pomocy nauki katechizmu”¹². Dostrzegając potrzebę umożliwienia dziecku przeżyć religijnych, autor podporządkowuje temu zadaniu dzieje objawienia Bożego i dzieje Kościoła. Stwierdza, iż według założeń katechetyki Biblia i katechizm wzajemnie się wspomagają i uzupełniają. Wyszczególnia jednakże tylko możliwości „wspomagania” nauki katechizmu przez dzieje biblijne: uzasadnienie nauki wiary i obyczajów, uzmysławianie za pomocą przykładów, uzupełnianie, ukazanie procesu powstawania systemu prawd wiary i obyczajów. J. Dajczak informuje o nowej tendencji w katechetyce, o pierwszorzędnej roli Pisma Świętego w katechezie w ujęciu metody kerygmatycznej. Umieszcza on bowiem kateche-

¹¹ B. Kulesza, *Nauczanie Biblii*, HD 19 (1950), s. 680–684; szczególnie s. 682.

¹² J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 142.

zę kerygmatyczną w rzędzie metod; pytanie o kerygmę jest dla niego pytaniem o metodę, a nie o źródła. W takim ujęciu, zauważa J. Dajczak, katechizm stał się elementem pomocniczym. Nie akceptuje jednak tego, przyjmując dla katechizmu rolę uwspółcześniania, uaktualniania dogmatów i zasad moralnych. „Gdyby chrześcijaństwo należało już do historii, wystarczyłoby w nauce o nim historyczne biblijne opowiadanie. Skoro zaś Kościół chrześcijański jest w pochodzie dziejów ciągle aktualny [...] potrzebna jest systematyczna synteza nauki chrześcijańskiej, którą zawiera katechizm” – pisze autor¹³.

Z przeprowadzonej analizy wypowiedzi J. Łapota, B. Kuleszy, J. Dajczaka widać wyraźnie, iż stoją oni na stanowisku służebności, pomocniczości historii biblijnej wobec katechizmu. Wprawdzie u J. Dajczaka pojawia się stwierdzenie o naczelnym miejscu Pisma Świętego w katechezie i o drugorzędności katechizmu, ale jest to tylko zasygnalizowanie przez tegoż autora pewnego nurtu, nurtu kerygmatycznego, którym się nie zajmuje i niewłaściwie formułuje jego istotę.

Dydaktyczno-wychowawcze i psychologiczne wykorzystywanie perykop biblijnych

Pismo Święte było w ciągu wieków nieodłączną częścią nauczania religijnego. Jerzy Rychlicki uzasadnia ten stan rzeczy „swoistą wymową” ksiąg świętych powodującą większy wpływ na uczniów niż dowody rozumowe¹⁴. B. Kulesza natomiast zwraca uwagę na fakt, że w Biblii Bóg mówi sam o sobie; co sprawia, że nauczanie historii świętej jest najbardziej psychologiczne i wychowawcze¹⁵. Tę przydatność Biblii widziano przede wszystkim w możliwości formułowania poglądu, uzasadniania wymagań moralnych, a także w analizie przeżyć postaci biblijnych.

Pogląd

Pojęcie „poglądu” wywodzi się z opracowanej przez Henryka Stieglitza metody nauczania religii, zwanej metodą monachijską. Opierała się ona na teorii stopni formalnych, opracowanej przez Jana F. Herbarta i udoskonalonej przez jego uczniów: Tuiscona Zillera i Wilhelma Rheina. W pię-

¹³ Ibidem, s. 155.

¹⁴ J. Rychlicki, *Niepojęta zagadka*, op. cit., s. 197.

ciostopniowym schemacie metody monachijskiej przedstawienie poglądu było przewidziane podczas realizacji drugiego stopnia¹⁶.

Znaczenie terminu „pogląd” było różnie pojmowane. J. Rychlicki informuje, że początkowe rozumienie poglądu jako podstawy do tworzenia pojęć za pomocą zewnętrznych zmysłów, zostało poszerzone, zgodnie ze wskazaniem psychologii i pedagogiki doświadczalnej, o działanie na „wewnętrzne zmysły”: wyobraźnię, przeżycia spostrzeżeniowe i emocjonalne¹⁷. Marian Finke również podaje informację o poszerzeniu w okresie międzywojennym funkcji poglądu o przeżyciowe zetknięcie się wychowanka z rzeczywistością religijną. Zresztą, sam zabiegał bardzo o przeżyciowość nauczania religijnego¹⁸. Inaczej rozumie pogląd J. Dajczak. Czyni on rozróżnienie pomiędzy „poglądem w katechezie” a „poglądowością w nauczaniu”, rozumiejąc przez nauczanie poglądowości zasadę dydaktyczną, mającą na uwadze żywiwość w przeciwieństwie do werbalizmu. Sam zaś pogląd określa jako uzmysłowienie jakiejś prawdy religijnej czy moralnej za pomocą żywych i barwnych opowiadań biblijnych¹⁹. Tak więc funkcjonują równocześnie różne ujęcia poglądu: dawniejsze – jako podstawa do tworzenia pojęć i nowsze, w którym chodzi o przeżyciowe zetknięcie ucznia z religijną rzeczywistością. Jednakże większość autorów wypowiada się na temat poglądowych opowiadań biblijnych w tym drugim znaczeniu.

Przekonanie o tym, że żywe, barwne, ciekawe opowiadania biblijne nadają się do wytworzenia poglądu dla prawd katechizmowych, było wówczas bardzo rozpowszechnione. Podstawy ku temu dawały ówczesne programy, o których była mowa wyżej. Wacław Niemyski odwołuje się ponadto do wymagań programu nauczania z 1935 r.: pierwszorzędnej roli katechizmu oraz konieczności opierania tematów katechizmowych na tle

¹⁵ B. Kulesza, op. cit., s. 680.

¹⁶ W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, op. cit., s. 42–43: 1. Podanie celu i przygotowanie pracy; 2. Wykład – przedstawienie poglądu; 3 – wyjaśnienie czyli wypracowanie danej prawdy z poglądu; 4. Zebranie jako syntetyczne ujęcie danej treści z poglądu; 5. Zastosowanie. Opisując tę metodę W. Kubik wyjaśnia: „po wprowadzeniu tematu (celu) i nastawieniu psychicznym dziecka na realizację celu, następowała prezentacja poglądu (opowiadanie), z którego wypływało wyjaśnienie elementów tematu, a zebranie służyło facyzacji zastosowania.

¹⁷ J. Rychlicki, *Poglądowe nauczanie dziejów Kościoła*, PKtch 29 (1946), s. 14–15.

¹⁸ M. Finke, *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, pr. zb. pod red. M. Finke, Poznań – Warszawa – Lublin 1964, s. 561. Por. też M. Finke, *O większą przeżyciowość w nauce religii*, PKtch 4 (1960), s. 485.

¹⁹ J. Dajczak, *Poglądowość a nauczanie religii*, AK 39 (1947), t. 47, s. 396–397; J. Dajczak, *Katechetyka*, op. cit., s. 45–47, 151.

opowiadań biblijnych²⁰. Do takiego stwierdzenia dochodzi także Wincenty Zaleski na podstawie Programu 46 oraz Programu 58²¹. Tę ideę zawierają także propozycje nowego programu nauki religii w ujęciu poznańskich księży prefektów. Autorzy przyjmują opowiadania biblijne jako materiał poglądowy²², a w uwagach metodycznych próbują poprzez pomysł „Katechizmu organicznego” (zawierającego zespół prawd dynamicznych z punktu widzenia właściwości psychicznych uczniów danej klasy) rozwiązać problem nauczania katechizmu na tle historii biblijnej. Dostrzegają oni trudność wyprowadzania „bez naciągania” definicji katechizmowych z poglądu historii biblijnej, próbują ją przezwyciężyć, pozostają jednak przy poglądzie, tle opowiadań biblijnych dla prawd wiary²³. Omawianie prawd religijnych „na tle odpowiedniego faktu biblijnego”, według Walentego Gadowskiego, jest przeciwieństwem nauczania abstrakcyjnego²⁴. J. Łapot zaś wyprowadza konieczność stosowania poglądu biblijnego z faktu użycia przez Boga konkretów w ukazywaniu prawd religijnych w Piśmie Świętym. Używanie tych konkretów ma, według J. Łapota, także walory dydaktyczne: pobudzanie uczniów do zainteresowania, skupianie ich uwagi, a także działanie na rozum i wolę oraz przeżycie danej prawdy. Biorąc to wszystko pod uwagę, autor konkluduje: „Pismo św. jest niezastąpione, gdy chodzi o materiał dla poglądu”²⁵. Takie poglądy głoszą i inni autorzy: B. Kulesza²⁶, J. Czuj²⁷ oraz J. Szychowski, który jednak zastrzega, iż teksty biblijne muszą „pasować” do danej prawdy lub ją „popierać”. Nie wyjaśnia jednak tych sformułowań. Jako bardzo dobry przykład poglądowości J. Szychowski podaje przypowieści ewangeliczne lub „opowiadania cudów” i wobec tego powinny być one uwzględniane przy nauczaniu katechizmu²⁸.

Wyżej przedstawione wypowiedzi wyrażają przekonanie ich autorów o szczególnej przydatności opowiadań biblijnych jako materiału poglądowego w przekazywaniu prawd religijnych. W przyjętej przez nich meto-

²⁰ W. Niemyski, *W sprawie katechizmów*, PKtch 30 (1947), s. 86. W. Niemyski stwierdza, iż ten program obowiązuje, gdyż nie został odwołany.

²¹ W. Zaleski, *Nauka religii w kl. I szkoły powszechnej*, PKtch 30 (1947), s. 75–76. Por. też W. Zaleski, *Przygotowanie do I Spowiedzi i Komunii św. według nowego programu*, Kat 3 (1959), s. 219.

²² *Zarysy nowego programu nauki religii (Projekt poznańskiego Koła Księży Prefektów)*, op. cit., s. 149–150.

²³ *Ibidem*, s. 152.

²⁴ W. Gadowski, *W sprawie reformy katechizmu dla dzieci*, PKtch 31 (1948), s. 194.

²⁵ J. Łapot, op. cit., s. 73.

²⁶ B. Kulesza, op. cit., s. 686.

²⁷ J. Czuj, *Poglądy katechetyczne św. Augustyna*, PKtch 30 (1947), s. 13.

²⁸ J. Szychowski, *O poglądzie w nauczaniu religii*, Kat 3 (1959), s. 58–60.

dzie monachijskiej przedstawiano nowy materiał uczniom w sposób naprowadzający, indukcyjny, za pomocą obrazów, opowiadań biblijnych, z których później abstrahowano pojęcia katechizmowe²⁹. O stosowaniu poglądu biblijnego w ruchu metody wypowiadał się Jan Charytański, wskazując na niewłaściwość wniosków wyprowadzanych z perykop biblijnych, np. nauki o Trójcy Świętej z pogładowego przedstawienia chrztu Chrystusa w Jordanie. Za niewłaściwe uznaje także konstruowanie definicji katechizmowych na podstawie perykop biblijnych, jak to czyniono w tzw. Skopusmethode, np. „opowiadanie o uciszeniu burzy na morzu prowadzi do pytań katechizmowych: Kto to jest Bóg? Co znaczy stworzyć?”³⁰ Również bp Gerard Kusz, nawiązując do stwierdzeń J. Charytańskiego, podaje przykłady świadczące o pomocniczości perykop biblijnych w nauczaniu katechizmu³¹.

Analiza przeżyć postaci biblijnych

Jest ona jednym z zadań stawianych katechezie biblijnej przez J. Łapotę. Celem analizy przeżyć postaci biblijnych jest pomoc młodzieży w znalezieniu rozwiązania swoich trudności wewnętrznych, a ponadto wyzwolenie motywacji do pracy nad sobą. Przykładowo autor proponuje ukazanie dokonującego się w duszy Kaina procesu, zakończonego zabójstwem; zastanowienie się, jak Abraham doszedł do wielkiej miłości Boga; jak to się stało, że Szawel został apostołem Chrystusa?³² Według B. Kuleszy nauka Biblii jest nauką najbardziej psychologiczną, wychowawczą. W opowiadaniach biblijnych nie można więc poprzestawać na przedstawieniu wydarzeń, należy analizować przeżycia postaci biblijnych, ich pragnienia, smutki i radości, wahania i zmagania. W opowiadaniu o ofierze Izaaka B. Kulesza chce uświadomić dzieciom ból Abrahama i strach Izaaka oraz doprowadzić do przekonania o potrzebie zaufania Bogu. Zaleca także analizę uczuć Jezusa, by stał się On bliski młodzieży. Zajmowanie się analizą psychologiczną nie wypacza idei Pisma Świętego, pisze autor, bowiem Biblia mówi przede wszystkim o wielkich sprawach Bożych, które się dzieją w du-

²⁹ W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, op. cit., s. 45.

³⁰ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, op. cit., s. 40.

³¹ G. Kusz, *Biblia w katechezie wczoraj i dzisiaj*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, pr. zb. pod red. J. Kudasiewicza, Lublin 1991, s. 89.

³² J. Łapot, op. cit., s. 75.

szach ludzkich³³. J. Dajczak uważa, że dziecku potrzebne są przeżycia religii chrześcijańskiej. Te przeżycia można odnaleźć w dziejach objawienia Bożego, ukazujących religijność wielkich postaci. Autor odwołuje się do założeń psychologicznej metody nauczania Biblii zapoczątkowanej przez Paula Bergmanna. Jest w nich zawarte przekonanie o wychowawczej roli historii biblijnej; o jej dynamicznym, postępującym toku sprawiającym zainteresowanie uczniów; o wzbudzaniu przeżyć uczniów poprzez „historyczne opowiadania”; o oddziaływaniu przyswojonych tą drogą prawd na całą osobowość uczniów, co warunkuje kształtowanie ich charakteru³⁴.

Taka analiza uczuć postaci biblijnych była szeroko stosowana w katechezie. Także biblista, Michał Peter, uważa, że wewnętrzne przeżycia postaci biblijnych są często najważniejszym pouczeniem dawanym uczniom, np. powitanie Ewy przez Adama, dostrzegającego jej naturalną równość; walka z pokusą w duszy Ewy. Jednak warunkiem musi tu być uwzględnienie intencji hagiografa³⁵. To zastrzeżenie jest bardzo ważne, bowiem zwolennicy tendencji psychologizowania nie zawsze uwzględniali intencje hagiografa, a nawet posuwali się do włączania w opowiadania biblijne elementów apokryfów, legend, prywatnych objawień. Kierunek ten zapoczątkowany przez P. Bergmanna, J. Charytański nazwał „psychologizującym pedagogizmem”³⁶.

Zastosowanie moralne

Postrzeganie treści biblijnych w aspekcie zastosowania moralnego jest reprezentowane przez wielu autorów. Niektórzy z nich piszą o zastosowaniu w powiązaniu z analizą przeżyć postaci biblijnych, upatrując jej celowość właśnie w oddziaływaniu na wolę uczniów. Tak ujmuje to zagadnienie J. Łopot³⁷ oraz B. Kulesza, który z opowiadania o Kainie i Ablu wyciąga wniosek o konieczności przeproszenia Boga przed złożeniem ofiary³⁸. Autorzy, piszący o zastosowaniu moralnym, różnie postrzegają jego związek z tekstem biblijnym. W. Gadowski pisze o przykładzie zaczerp-

³³ B. Kulesza, op. cit., s. 686–690.

³⁴ J. Dajczak, *Katechetyka*, op. cit., s. 142, 150–151.

³⁵ M. Peter, *Prehistoria biblijna w katechezie*, Kat 1 (1957), s. 9–10.

³⁶ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, op. cit., s. 40–41. Pisał o tym również G. Kusz, *Biblia w katechezie wczoraj i dzisiaj*, op. cit., s. 90; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie znaków Starożytności*, op. cit., s. 30; Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, op. cit., s. 105.

³⁷ J. Łopot, op. cit., s. 76.

³⁸ B. Kulesza, op. cit., s. 685.

niętym z Biblii na poparcie, odkrytych samodzielnie przez uczniów, wniosków moralnych³⁹. Takie stwierdzenie suponuje wybieranie z Pisma Świętego tekstów i cytatów potwierdzających to, co uczniowie mają realizować, jaką motywację mają przyjąć dla swego postępowania. Zastosowanie moralne, nie mające żadnego związku z tekstem biblijnym, ma też swoich zwolenników. Nieznany autor (podpisany B. Cz.) za punkt wyjścia bierze życiowość zastosowania. Nie może ono być z wysiłkiem „dociągane” do lekcji, ma być jej praktycznym wynikiem, naturalną kwintesencją. Jeśli jednak teksty biblijne, zdaniem autora, nasuwają trudności w adaptacji do życia, np. podczas lekcji o figurach mesjańskich, trzeba pod koniec zrobić ćwiczenie na temat jakiegoś często powtarzającego się konfliktu w domach uczniów i wyprowadzić wnioski⁴⁰. Ta wypowiedź wskazuje wyraźnie na dwutorowość lekcji, z jednej strony bowiem mamy informacje o figurach mesjańskich, zaś z drugiej wychowawcze cele pozabiblijne. Jest to charakterystyczny brak dostrzegania związku idei mesjańskich z życiem Kościoła czy chrześcijanina. L. Mnichowski jest również przekonany o ważności stopnia formalnego zastosowania, będącego często jedyną okazją do aplikacji moralnej. Stąd pomysł przekonania młodzieży o potrzebie kształcenia charakteru i przybliżenia jej bosko-ludzkiego ideału Chrystusa. W nauczaniu religii w klasie ósmej, której tematykę stanowią katechezy o życiu Chrystusa, L. Mnichowski proponuje cykl pouczeń o charakterze, nie licząc się wcale z wymową omawianego tekstu biblijnego. Na przykład w jednostce lekcyjnej zatytułowanej „Osoba Chrystusa” (Kim jest Pan Jezus?) zastosowaniem będzie: Chrystus wzorem charakteru. W jednostce drugiej, mówiącej o ojczyźnie Jezusa, zastosowaniem będzie poznanie samego siebie. W jednostce zatytułowanej „Zwiastowanie anielskie” (Łk 1,26–38) trzeba zwrócić uwagę, zdaniem autora, na potrzebę kształcenia charakteru⁴¹. W tej propozycji również zauważa się podejmowanie aspektu moralnego w całkowitej izolacji od omawianego tekstu biblijnego. Teksty biblijne, przekazujące wiedzę o życiu, zostały podporządkowane celom wychowawczym nie powiązanych z treściami biblijnymi.

W analizowanych wyżej wypowiedziach katechetów można dostrzec różne sposoby dochodzenia do tego formalnego stopnia lekcyjnego, jakim jest zastosowanie. Znajdujemy tu próby wyszukiwania treści biblijnych, dostosowywanych do wysuniętych wniosków moralnych; ale także

³⁹ W. Gadowski, *Ulepszanie metodyki*, PKtch 30 (1947), s. 63.

⁴⁰ B. Cz., *Pośrodku życia*, Kat 5 (1961), s. 93, 95.

⁴¹ L. Mnichowski, *Zastosowanie w katechezach o życiu Chrystusa*, Kat 6 (1962), s. 355–357.

odnotowujemy zabiegi, w których dla osiągnięcia tzw. życiowości zastosowania, oddziela się je całkowicie od omawianych treści biblijnych. Spośród tych dwóch tendencji: dopasowywania wypowiedzi perykop biblijnych oraz całkowitego ich zaniechania, druga bierze swój początek w traktowaniu historii biblijnej jako nauki o przeszłości, a nie o terażniejszości, o czym była mowa wyżej. Pierwsza zaś jest świadectwem, panującego w owym czasie, postrzegania treści biblijnych w aspekcie moralnym. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy były niewątpliwie założenia programów nauczania religii. Analiza wytycznych Programu 46 ukazuje bowiem służebne traktowanie treści biblijnych w stosunku do wychowania moralnego⁴². Pewną, bliską czasowo, wykładnią Programu 46 są „Uwagi metodyczne i rozkład materiału nauki religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych III stopnia” wydane jako rękopis przez częstochowskich księży prefektów w 1946 r. Interesujące nas zastosowanie moralne pojawia się w klasie piątej przy tematach biblijnych z Nowego Testamentu, np.: „Pokłon Trzech Królów – adoracja”, „12-letni Pan Jezus w świątyni – uczęszczanie na nabożeństwa”, „Wskreszenie młodzieńca z Naim – pogrzeb chrześcijański”⁴³. Także Program 58 nakazuje, według W. Zaleskiego, uwzględnienie w poszczególnych tematach, zastosowania moralnego o obowiązkach dziecka⁴⁴.

Takie ujęcia są pozostałością moralizmu okresu oświecenia, kiedy w katechezie na pierwszym miejscu stawiano zastosowanie moralne, niestety, często mające niewiele wspólnego z wypowiedzią tekstu biblijnego, co słusznie zauważyli późniejsi katechetycy⁴⁵.

Rozumienie istoty Pisma Świętego

W wypowiedziach wyżej cytowanych autorów dostrzegamy ujmowanie Pisma Świętego w roli służebnej w stosunku do innych przedmiotów nauczania religijnego. Wykorzystywanie perykop biblijnych jako poglądu dla omawianych prawd wiary, szukanie w Piśmie Świętym przeżyć

⁴² Zauważamy to np. w temacie „12-letni Pan Jezus w świątyni”, gdzie występuje ukierunkowanie na „wzór pobożności”.

⁴³ *Uwagi metodyczne i rozkład materiału nauki religii rzymsko-katolickiej w szkołach powszechnych III stopnia*, Częstochowa 1946, s. 16.

⁴⁴ W. Zaleski, *Przygotowanie do I Spowiedzi i Komunii św. według nowego programu*, op. cit., s. 219.

⁴⁵ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, op. cit., s. 39; G. Kusz, *Biblia w katechezie wczoraj i dzisiaj*, op. cit., s. 89–90; A. Długosz, *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu*, op. cit., s. 30; Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, op. cit., s. 104.

postaci biblijnych i motywacji dla postanowień podejmowanych na stopniu formalnym „zastosowania” prowadzi do postawienia pytania o pogląd tychże autorów na istotę Pisma Świętego, na jego zawartość i stosowane zasady interpretacji.

Zawartość Pisma Świętego

Józef Łapot postrzega Pismo Święte jako bazę materiałową prawd religijnych i zasad moralnych, jako „skarbiec konkretów”, służących Bogu do ukazania odwiecznych prawd. Przestrzega wprowadzić przed traktowaniem Pisma Świętego jako tylko zbioru prawd lub jako tylko historii ludzkości. Widzi w nim bowiem mowę Bożą i Boże działanie, wyrażające się w ojcowskiej współpracy z ludźmi oraz dwukrotnym zawarciu przymierza Boga z ludźmi, którego zapis podaje Biblia. To działanie Boga w Starym Testamencie wyraża się w przygotowaniu i prowadzeniu człowieka do szczęścia, a w Nowym Testamencie poprzez usynowienie ludzkości dokonane przez Jezusa Chrystusa. Uwidacznia się ono także w duszach poszczególnych postaci. Stary Testament jest, według J. Łapota, pierwszą częścią spisane go objawienia Bożego, co oznacza w tym ujęciu, iż zawiera aktualne, zawsze i dla wszystkich, prawdy objawione. Łącznikiem i centralną postacią całego Pisma Świętego jest Mesjasz – Chrystus, gdyż Stary Testament ukazuje tęsknotę człowieka za Nim, zaś Nowy Testament przedstawia dokonane przez Niego usynowienie ludzkości przez Boga. Według J. Łapota Pismo Święte zawiera przede wszystkim objawione prawdy wiary, chociaż autor dostrzega w nim również słowa oraz działanie Boga zmierzające do usynowienia ludzkości. Aktualność Starego Testamentu dla uczniów dostrzega J. Łapot w wykorzystywaniu tekstów biblijnych w liturgii Kościoła, w symbolach liturgicznych i we wskazaniach moralnych ksiąg sapiencjalnych, zaś związek Starego Testamentu z Nowym dostrzega poprzez ideę mesjańską⁴⁶. Poglądy, którym wyraz dał J. Łapot, są niemalże równocześnie podawane fragmentarycznie także przez innych autorów. J. Czuj nazywa księgi święte, a zwłaszcza Ewangelie „niewyczerpaną kopalnią”, zawierającą wspaniałe obrazy, przypowieści i podobieństwa. Stary Testament zaś miał przechować, przekazać i coraz bardziej rozwijać ideę mesjańską⁴⁷. Na historyczną stronę Ewangelii zwraca uwagę J. Rychlicki.

⁴⁶ J. Łapot, op. cit., s. 73–75.

⁴⁷ J. Czuj, op. cit., s. 12.

Przyjmuje on, że Ewangelie ukazują szczegóły z życia Zbawiciela, Jego „naziemską postać”⁴⁸. W artykule B. Kuleszy „Nauczanie Biblii” widać pewien zwrot w postrzeganiu Pisma Świętego. Według niego Biblia jest historią Boga, „historią tego, co Bóg uczynił dla ludzi”, dzieje ludzkie zaś stanowią tło do ukazania Opatrzności Bożej. Pismo Święte jest żywym słowem Boga, przemawiającego także dzisiaj. B. Kulesza rozróżnia w Biblii treść i formę ludzkiej mowy, choć w innym miejscu opowiada się za ujęciem natchnienia biblijnego jako dyktatu Ducha Świętego⁴⁹. J. Dajczak dostrzega w Piśmie Świętym wiele zdarzeń przydatnych do przeżyć, rozważań i refleksji nad własnym życiem, chociaż stwierdza, iż niektóre fakty biblijne są ilustracją realizacji planu zbawienia ludzi przez Boga. Nie mówi też nic o Starym Testamencie i jego stosunku do Nowego⁵⁰. W innym miejscu wypowiada się pozytywnie na temat wypisów z Pisma Świętego. Są one, w przeciwieństwie do parafrazujących teksty biblijne opowiadań biblijnych, słowem Bożym. Zawierają teologię słowa Bożego, określaną przez J. Dajczaka mianem teologii kerygmatycznej⁵¹. J. Sierakowski wypowiada się na temat łączności obydwu Testamentów. Sprzeciwia się traktowaniu okresu starotestamentalnego jako tylko przygotowania na przyjście Mesjasza. Krytykuje także pomijanie objawienia Bożego danego w tej epoce. Dzieje narodu izraelskiego są, według niego, jedynie tłem objawienia Bożego, którego następnym etapem jest Nowy Testament⁵².

Wyżej omawiani autorzy interesują się przede wszystkim walorami dydaktycznymi Biblii i z tego punktu widzenia piszą o jej treściach. W tych wypowiedziach przeważa rozumienie Pisma Świętego jako zbioru prawd religijno-moralnych. Zauważa się także naukę historii – biografii Jezusa Chrystusa i podkreślanie ascetyczno-wychowawczych wartości Pisma Świętego. Pojawia się, z jednej strony, idea historii Boga z człowiekiem i przemawiania Boga, a z drugiej rozdział historii od planu zbawienia, poprzez traktowanie wydarzeń jako ilustracji lub tła rządów Opatrzności Bożej.

⁴⁸ J. Rychlicki, *Niepojęta zagadka*, op. cit., s. 199.

⁴⁹ B. Kulesza, op. cit., s. 680, 684.

⁵⁰ J. Dajczak, op. cit., s. 150–151.

⁵¹ J. Dajczak, *Refleksje recenzyjne na temat katechizmów i podręczników do nauki religii wydanych w ostatnich latach w Polsce*, Kat 2 (1958), s. 205.

⁵² J. Sierakowski, *O właściwy obraz Ziemi Świętej w pojęciu ucznia*, Kat 2 (1958), s. 53.

Zasady interpretacji Pisma Świętego

Józef Dajczak stawia katechetom wymaganie dobrej znajomości Pisma Świętego, wiadomości z egzegezy i z archeologii biblijnej. Chce, by zapoznawać dzieci z tłem omawianych perykop. Nie wiadomo jednak, co autor rozumie pod określeniem „wiadomości z egzegezy”, gdyż poprzestaje na ogólnikowym stwierdzeniu. J. Dajczak przedstawia postulaty „metody kerygmatycznej”, warunkujące skuteczność katechezy. I tu także poprzestaje na ogólnikowych stwierdzeniach o konieczności wyjaśnienia istoty natchnienia biblijnego, stosunku natchnienia do nauk przyrodniczych i historycznych, podaniu starszym uczniom introdukcji ogólnej do Pisma Świętego i szczegółowych do każdej z ksiąg, a także zapoznanie ich z archeologią biblijną i geografią Palestyny⁵³. Brak jakichkolwiek wyjaśnień zdaje się wskazywać na to, że J. Dajczak nawet w podawaniu informacji o ruchu kerygmatycznym, zmieniającym diametralnie stosunek do Pisma Świętego w katechezie, pozostaje przy apologetyzmie z końca XIX w. Na ogólnikowych stwierdzeniach poprzestaje także J. Rychlicki, postulując konieczność komentowania szczegółów historycznych Ewangelii, dotyczących ziemskiego życia Zbawiciela, korzystania z komentarza, a nawet napisania specjalnego komentarza dla tych celów⁵⁴. B. Kulesza rozróżnia w Piśmie Świętym treść i formę. Nie poświęca jednak temu zagadnieniu wiele uwagi poza stwierdzeniem, że Bóg „mówiąc”, podawał jakąś treść przyobleczoną w formę ludzkiej mowy. Przypomina także zasadę św. Augustyna: „Nowy Testament w Starym się ukrywa, Stary zaś w Nowym się odkrywa”, postulując w nauczaniu Biblii wzajemne nawiązywanie treści Starego i Nowego Testamentu⁵⁵. Autor podpisujący się inicjałami (K.M.) zwraca uwagę na prawdziwość historyczną opowiadania. Katecheta ma uczyć historii a nie legend, stąd też winien przedstawiać prawdziwe szczegóły z życia ludzi owych czasów. Opowiadanie historyczne winno więc zachować poczucie czasu i miejsca opisywanych wydarzeń⁵⁶. O prawdziwość szczegółów biblijnych opowiadań, zwłaszcza przeznaczonych dla małych dzieci, zabiega także Barbara Jabłońska⁵⁷. To stanowisko prezentuje rów-

⁵³ J. Dajczak, *Katechetyka*, op. cit., s. 152; Por. też J. Dajczak, *Poglądowość a nauczanie religii*, op. cit., s. 411.

⁵⁴ J. Rychlicki, op. cit., s. 199.

⁵⁵ B. Kulesza, op. cit., s. 680, 687.

⁵⁶ K. M., *Realia biblijne w katechezie*, Kat 5 (1961), s. 35–36.

⁵⁷ B. Jabłońska, *O języku katechetycznym*, Kat 1 (1957), s. 40–41.

niez J. Sierakowski. Chce, by katecheta dostarczał uczniom wiedzę geograficzno-historyczną o Ziemi Świętej. Ma to pomóc im w zrozumieniu objawienia Bożego Starego i Nowego Testamentu⁵⁸.

W przedstawionych wyżej wypowiedziach poszczególnych autorów zauważa się troskę o przyswojenie przez uczniów realiów biblijnych, o osadzenie opowiadań w ówczesnych warunkach społecznych i geograficzno-historycznych. Nie zauważa się jednak zainteresowania teoretyków katechezy zasadami interpretacji Pisma Świętego. Powstaje zatem pytanie: czy ówczesna biblistyka nie podsuwała już nowszych rozwiązań, nowych reguł interpretacyjnych i w jakiej mierze mogły być one impulsem dla katechezy biblijnej?

Katechetyczne postulaty biblistów

Na postawione wyżej pytanie można szukać odpowiedzi w opracowaniach dotyczących wydanej przez Piusa XII w roku 1943 encykliki *Divino afflante Spiritu*⁵⁹. Eugeniusz Dąbrowski już w 1946 r. wydał ją, wraz z komentarzem, w języku polskim⁶⁰. Zagadnienia w niej poruszane podejmował wielokrotnie w swych publikacjach. Podkreślał konieczność korzystania przez biblistów z tekstów oryginalnych (hebrajskiego i greckiego), zwracał uwagę na pierwszeństwo sensu dosłownego nad duchowym, istnienie rodzajów literackich w opisach zdarzeń historycznych oraz konieczność poznania osoby autora natchnionego, tzn. „w jakim czasie żył, jakimi źródłami ustnymi czy pisanymi się posługiwał”⁶¹. Obowiązkowi odkrywania i uwzględniania rodzajów literackich w interpretacji opisów zdarzeń historycznych E. Dąbrowski przypisuje wielką wagę. Tu autor odwołuje się do encykliki *Divino afflante Spiritu*, zawierającej naukę o istnieniu w opisach historycznych pewnych form, właściwości językowych, sprawiających, że te opisy można nazwać „przybliżonymi”. Biblijni autorzy posługiwali się również wyrażeniami hiperbolicznymi, „nawet nieraz paradoksalnymi”⁶², mając na uwadze religijną celowość historycznych opisów biblijnych. E. Dą-

⁵⁸ J. Sierakowski, *O właściwy obraz Ziemi Świętej w pojęciu ucznia*, op. cit., s. 50.

⁵⁹ Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943), nr 10, s. 297–325; Z. Wawrzczak, *Pius XIII Papież. O właściwym rozwoju studiów biblijnych*, RBL 11 (1958), s. 248–268.

⁶⁰ Por. E. Dąbrowski, *Ojca Św. Piusa XII Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych. Przekład i komentarz*, Warszawa 1946.

⁶¹ E. Dąbrowski, *Znaczenie encykliki Piusa XII o studiach biblijnych*, w: E. Dąbrowski, *Studia biblijne*, Poznań 1952, s. 14–17.

⁶² *Ibidem*, s. 18.

browski, odwołując się do wskazań encykliki Piusa XII, postawił wniosek o bliższe sprecyzowanie rodzaju literackiego (Rdz 1–3)⁶³, przekonywał o jej znaczeniu i możliwości praktycznego wykorzystania w pracy duszpasterskiej, nie podając jednak żadnych konkretnych wskazań⁶⁴. Podczas obrad sekcji biblistów (w 1948 r.) E. Dąbrowski wskazywał na trudności napotykanne przy opracowywaniu biografii Jezusa Chrystusa, chociaż nie zajął w tej kwestii stanowiska⁶⁵. Na temat konieczności stosowania zasad wskazanych w encyklice Piusa XII zabiera głos również Ludwik Stefaniak. Ukazuje on pozytywne strony, kwestionowanej jeszcze przez niektórych biblistów, metody historyczno-krytycznej. Opowiada się za wyższością biblijnego sensu wyrazowego nad sensem duchowym. Stwierdza, że to właśnie sens wyrazowy winien być podstawą teologii⁶⁶. Pismo Święte w duszpasterstwie jest przedmiotem artykułu Feliksa Gryglewicz z roku 1948, w którym, nawiązując do *Divino afflante Spiritu*, ukazuje możliwości zaznajomienia wiernych z objawieniem Bożym zawartym w Piśmie Świętym. Autor pisze o konieczności lepszego wyjaśniania tekstów biblijnych w kazaniach oraz w nauczaniu religii. Postuluje zaznajamianie uczniów, obok obowiązujących podręczników historii biblijnej, z tekstem Ewangelii i z fragmentami Starego Testamentu. Proponuje wprowadzenie tekstu Ewangelii w miejsce obowiązkowego podręcznika do nauczania religii w niektórych klasach oraz wprowadzenie nauki Pisma Świętego w szkole średniej kosztem nauczania historii Kościoła⁶⁷. W sprawie lepszego wykorzystywania zdobyczy nauk biblijnych w działalności duszpasterskiej wypowiada się również Augustyn Jankowski. W oparciu o encyklikę Piusa XII zwraca uwagę na zasadę jedności całej Biblii i postuluje wprowadzenie do treści kazań tematów niejako „osiowych”, łączących oba Testamenty, jak np.: idea Przymierza (Starego i Nowego), koncepcja Ludu Bożego, rozwój idei mesjańskiej⁶⁸. A. Jankowski uważa, że bibliści powinni popularyzować zdobycze nauk biblijnych, by odświeżyć katechezę biblijną. Zwraca uwagę na konieczność zastosowania wskazań interpretacyjnych

⁶³ E. Dąbrowski, *Pochodzenie człowieka według Pisma świętego*, AK 41 (1949), t. 51, s. 135; też E. Dąbrowski, *Studia biblijne*, Poznań 1952, s. 128.

⁶⁴ E. Dąbrowski, *Ruch biblijny we współczesnym Kościele*, Kat 5 (1961), s. 5.

⁶⁵ W. Smereka, *Ze Zjazdu Teologicznego w Krakowie (w dniach od 6-8 kwietnia 1948 r.)*, RBL 1 (1948), s. 88.

⁶⁶ L. Stefaniak, *Kierunki i postulaty współczesnej biblistyki katolickiej*, RBL 13 (1960), s. 270–274, 277.

⁶⁷ F. Gryglewicz, *Pismo święte w duszpasterstwie*, RBL 1 (1948), s. 88.

⁶⁸ A. Jankowski, *Pismo święte na ambonie ze stanowiska biblistyki*, RBL 11 (1958), s. 13.

omawianej encykliki w lekcjach o stworzeniu świata, raju i upadku pierwszych rodziców. Uważa, że młodzież powinna spotkać się z tekstem biblijnym, a nie jego parafrazą, gdyż tekst jest najskuteczniejszym środkiem prowadzącym do spotkania z Bogiem. A. Jankowski chce starszą młodzież zainteresować odkryciami archeologii i papirologii w celach apologetycznych. Przecistawiając się poglądom kwestionującym historyczność Jezusa, widzi potrzebę opracowania książki, wykazującej, że Pismo święte ma rację⁶⁹.

Z analizy powyższych wypowiedzi wynika wniosek, że bibliści polscy, przekonani o potrzebie zastosowania osiągnięć biblistyki do celów duszpasterskich, zwracali uwagę na zagadnienia poruszone w encyklice Piusa XII, a mające, według nich, znaczenie dla katechezy. Starali się uczulić katechetów na czytanie tekstu Pisma Świętego dzieciom i młodzieży w miejsce opowiadania parafrazującego tekst biblijny, przywiązywali dużą wagę do teorii rodzajów literackich, wskazując na konieczność określenia i uwzględnienia w nauczaniu rodzaju literackiego (Rdz 1–3). Ukazywali hiperbolizm, „przybliżoność” i paradoksalność niektórych opisów historycznych. E. Dąbrowski dotknął problemu właściwości opracowywania biografii Jezusa na podstawie Ewangelii, ale nie zajął w tej kwestii stanowiska. Bibliści zwracali uwagę na słowa encykliki *Divino afflante Spiritu* wskazujące na zainteresowanie się osobą autora natchnionego, współczesne mu warunki społeczno-kulturowe i korzystanie przezeń z różnych źródeł. Mówili o przekazywaniu uczniom wyników odkryć archeologicznych w celu wykazania prawdziwości niektórych zapisów biblijnych. A. Jankowski postulował wprowadzenie do treści nauczania tematów poddawanych przez teologię biblijną, niestety, podjętych dopiero później przez katechezę kerymatyczną.

RECENZENT: KS. DR HAB. JERZY BAGROWICZ

ZUSAMMENFASSUNG

Die biblische Katechese in den Jahren 1945-1961 ist im Grunde genommen eine Fortsetzung der Katechese aus der Zeit zwischen den Kriegen. Die Lern-

⁶⁹ A. Jankowski, *Rozwój nauk biblijnych a potrzeby duszpasterstwa polskiego*, RBL 12 (1959), s. 165, 168-170. A. Jankowski podaje za wzór książkę: W. Keller, *Und die Bibel hat doch Recht*, Düsseldorf 1955.

programme sahen die biblische Geschichte als einen der Gegenstände der religiösen Bildung vor. Die Themenpalette weist auf die Fortsetzung der Prämissen aus ihrer Entstehungszeit hin, also eine historisierende Betrachtung der biblischen Texte. Die biblische Geschichte sollte den katechismusartigen Unterricht des Glaubens und der Sitten unterstützen. In dieser Art wurde oft die Intention des Hagiographen unterschlagen. Sie wurde auch nicht berücksichtigt in der Auswahl biblischer Texte für die moralische Erziehung der Schüler. Wir haben hier mit der Fortsetzung des aufklärerischen Moralismus zu tun. Die biblischen Inhalte dienten außerdem zur Erweckung der religiösen Gefühle bei den Kindern mit Hilfe der Analyse der Erfahrungen biblischer Gestalten. Die Analyse wurde ziemlich freizügig durchgeführt und hatte oft mit der authentischen Aussage des inspirierten Verfassers nichts zu tun. Die soeben dargestellten Äußerungen des Moralismus, Historismus, des psychologisierenden Pädagogismus und der katechismuszentrierten Konzepte weisen auf die dienende Rolle der biblischen Katechese in den Jahren 1945-1961 hin. Die oben angeführten abweichenden Meinungen beweisen eine langsame Öffnung der polnischen Katechese für neue Strömungen.

Gleichzeitig werden in den Jahren 1945-1961 die Anmerkungen der Bibelwissenschaftler an die Adresse von Seelsorgern und Katecheten immer lauter. Die Darstellung der von den Bibelwissenschaftlern formulierten Postulate führt zur Feststellung einer großen Kluft zwischen ihrer Wahrnehmung der Heiligen Schrift und dem Behandeln der Bibel durch die Theoretiker der Katechese.

Ks. EDWARD WISZOWATY
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

DUSZPASTERSTWO POLICJI W KRAJACH EUROPY

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, policja, etyka chrześcijańska, posługa.
Schlüsselworte: Seelsorge, Polizei, christliche Ethik, Dienstag.

Duszpasterstwo policji jest służbą Kościoła dla policjantek i policjantów oraz ich rodzin, mającą na celu przybliżenie wartości ewangelicznych i życzliwe towarzyszenie ludziom, którzy na co dzień, niejednokrotnie z narażeniem życia, pełnią odpowiedzialną służbę dla dobra demokratycznego państwa i społeczeństwa. Jego podstawę teologiczną stanowi powszechna wola zbawcza Boga, najpełniej wyrażona w osobie Jezusa Chrystusa, natomiast antropologiczną – uznanie potrzeb i wartości duchowych człowieka oraz prawa do nieskrępowanego ich rozwijania i pielęgnowania. W większości krajów europejskich, zarówno katolickich, jak i niekatolickich, którym dzieje oszczędziły doświadczenia komunizmu, ma ono ponad półwieczną historię i przedstawia dużą różnorodność form: od postaci nieformalnej, jak w Irlandii (chyba tak potraktować trzeba również działalność francuskiego stowarzyszenia Policja i Humanizm), aż po duszpasterstwo ujęte w ścisłe ramy organizacyjno-prawne (Niemcy). W Polsce, podobnie jak w innych krajach postkomunistycznych, powraca ono w oparciu o demokratyczne przemiany i stawia pierwsze, nieśmiałe kroki.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania, w ogólnym zarysie, organizacji i form tego duszpasterstwa w tych krajach europejskich, które mają w tym względzie znaczącą tradycję, jak i tych, gdzie duszpasterstwo to stawia dopiero pierwsze kroki. Ze względu na szczupłość miej-

sca pominięte tu zostaną rozważania natury teologicznej, które powinny stanowić punkt wyjścia każdej refleksji teologiczno-pastoralnej. Zrealizowanie przedstawionego wyżej celu nie będzie rzeczą łatwą, chociaż bowiem duszpasterstwo to stanowi ciekawy przykład współdziałania Kościoła i państwa, jak dotąd, w literaturze teologiczno-pastoralnej i prawnej poświęcono temu tematowi niewiele uwagi¹. Najbardziej rozwinięte i udokumentowane wydaje się być duszpasterstwo policji w Niemczech, dlatego jemu poświęcimy najwięcej miejsca. Również rozległość problematyki pozwala na jedynie szkicowe jej przedstawienie.

Duszpasterstwo o charakterze nieformalnym

W ten sposób określamy duszpasterstwo policji w tych krajach, w których nie zostało ono ujęte w żadne struktury formalno-organizacyjne albo działa ono poza oficjalnymi strukturami kościelnymi. Do krajów tych należy zaliczyć Irlandię, gdzie duszpasterstwo to ma chyba najdłuższą tradycję, i Francję. W Irlandii działalność duszpasterską wśród policjantów, jako jedni z pierwszych, podzieli przed ponad stu laty pasjoniści. W grudniu 1993 r. w Dublinie uroczystie obchodzono 100-lecie tego wydarzenia. W dalszym ciągu duszpasterstwo policji w tym kraju pozostaje domeną tego zakonu. Dzisiaj, podobnie jak na początku, działalność ta ma charakter nieformalny i nie zostały wypracowane żadne struktury, które stanowiłyby organizacyjno-prawne ramy tego duszpasterstwa². Zgodnie z tradycją, pierwszy kontakt z młodymi kandydatami na policjantów duszpasterz nawiązuje podczas ich przygotowania do zawodu, potem towarzyszy ich aktywnej pracy zawodowej, jak również podtrzymuje tę więź z policjantami emerytowanymi. Jest obecny przy tak ważnych momentach życia policjantów, jak ślub, chrzest dziecka czy pogrzeb. Duszpasterz policji jest także pierwszą osobą, która składa wizytę rodzinie policjanta, który po-

¹ Dotąd ukazało się jedyne monograficzne opracowanie duszpasterstwa policji w Republice Federalnej Niemiec i w Berlinie Zachodnim: H. Schwark, *Geschichte und Rechtsgrundlagen der Polizeiseelsorge in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1986. W Polsce, w pracy zbiorowej, poświęconej różnym formom duszpasterstwa specjalnego, duszpasterstwo policji zostało jedynie wymienione z nazwy we *Wprowadzeniu*, R. Kamińskiego. Zob. *Duszpasterstwo specjalne*, pod red. R. Kamińskiego, B. Drożdża, Lublin 1998, s. 16. Poza tym ukazały się dwa artykuły E. Wiszowatego, *Duszpasterstwo policji w Polsce*, WWA 35 (1988), s. 97–103 oraz: *Policja i duszpasterstwo policji w nauczaniu papieża*, w: *Ostaszków, Twer, Miednoje. Zbrodnia przypominana*, pod red. P. Majera, A. Misiuka, Szczytno 2000, s. 54–61.

² Biorąc pod uwagę liczebność korpusu policyjnego, być może takie struktury nie są potrzebne.

legł na służbie. Duszpasterstwo policji w Irlandii nie stanowi też części struktury organizacyjnej policji (Irish Police Force) i dzięki temu posiada wysoko cenioną i szanowaną przez wszystkich policjantów niezależność a sami duszpasterze cieszą się niekwestionowanym autorytetem i zaufaniem³. Ów nieformalny charakter okazuje się więc w tym wypadku atutem tego duszpasterstwa.

Również we Francji, zwanej „najstarszą córą Kościoła”, duszpasterstwo policji w sensie formalnym do dzisiaj nie istnieje, co więcej, jakakolwiek działalność Kościoła w obrębie policji do niedawna była tam wręcz zakazana. Zakaz ten bezpośrednio wynikał ze skrajnej interpretacji konstytucyjnego zapisu o laickości państwa francuskiego i zasady rozdziału Kościoła od państwa, w czym można widzieć pokłosie rewolucji 1789 r. W myśl tej interpretacji, według której „laicki” oznacza wręcz „antychrześcijański” lub „antywyznaniowy”⁴, żaden urzędnik państwowy, a więc i policjant, do czasu pozostawania w służbie nie mógł ujawniać ani tym bardziej publicznie wyrażać swoich przekonań religijnych. W szkolnictwie policyjnym do tej pory nie był realizowany program etyki zawodowej, a Kościół nie mógł w szeregach Policji Narodowej prowadzić jakiegokolwiek działalności (inaczej wygląda sprawa w żandarmerii, która ze względu na swój status militarny, objęta została duszpasterstwem wojskowym).⁵ W wyniku tej sytuacji wielu policjantów czuło się zmuszonymi do ukrywania swojej wiary pod pozorem zachowania wymogu „laickości”. Czynili to także w obawie o swoją karierę zawodową. Przybierało to postać swoistej „zabawy w chowanie”. Wierzący policjanci, którzy na co dzień ze sobą współpracowali, dopiero po odejściu na emeryturę rozpoznawali się jako wierzący chrześcijanie.

W tej sytuacji, w obliczu smutnych doświadczeń policji francuskiej związanych ze zjawiskiem kolaboracji w czasie II wojny światowej, a zwłaszcza z różnymi nadużyciami, jak np. stosowaniem tortur w czasie wojny

³ E. McCarthy, *Ireland. Participants introduce their Countries and Work*, w: 2. *Europäisches Symposium Polizei und Kirche*, D. Krcysler, S. Schindele (Hrsg.), Frankfurt am Main, 8 bis 12 Mai 1995, s. 63.

⁴ We Francji słowo „laicit” dla jednych jest wyrazem szacunku dla religijnych i wyznaniowych różnic, dla innych natomiast oznacza „neutralność” rozumianą jako zakaz jakiegokolwiek wyrażania tych różnic. W świadomości niektórych przekształciło się w synonim gotowości do walki z Kościołem. Por. A. Mahe, *Presentation de la Communauté Chrétienne des Policiers de France „Police et Humanisme”*, w: *iw.*, s. 56. Zob. również: W. Piwowski, *Laicyzm*, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1989, s. 227 n. Tenże, *Laicyzacja*, w: *iw.*, s. 225–227.

⁵ Zob. E. Wiszowaty, *Sprawozdanie z III Europejskiego Sympozjum Policji, Kościołów i Państw pt. „Europa jutra, jaka etyka policjanta”*, Policyjny Biuletyn Szkoleniowy, 3–4 (1998), s. 108.

w Algierii (1961)⁶, czy szerzącą się korupcją, które u wielu policjantów, zwłaszcza chrześcijan, budziły poważne konflikty sumienia, zaczęto poszukiwać rozwiązań, które umożliwiłyby stopniowe przewyciężanie wspomnianych nadużyć, a z drugiej strony postawiłoby tamę łamaniu sumienia funkcjonariuszy Policji Narodowej. W ten sposób doszło do tajnego spotkania grupy inicjatywnej policjantów w celu wymiany doświadczeń i przeanalizowania w świetle Ewangelii aktualnego położenia. Na tym spotkaniu postanowiono, aby publicznie dać wyraz odmowy wykonywania określonych działań, które byłyby sprzeczne z sumieniem i godnością człowieka. Za aprobatą episkopatu francuskiego grupa ta powołała do istnienia organizację, która przybrała oficjalną nazwę *Police et Humanisme – Communauté Chrétienne des Policiers de France* (Policja i Humanizm – Wspólnota Chrześcijańskich Policjantów Francji). Status prawny tej organizacji niczym nie różni się od statusu innych stowarzyszeń kulturalnych lub sportowych, niemniej pozwala on policjantom, którzy są chrześcijanami, spotykać się w legalnych ramach. Za główny cel przyjęła ona propagowanie wśród policjantów zasad etyki chrześcijańskiej według metody wypracowanej w JOC („Voir – Juger – Agir”, tzn. widzieć, osądzić, działać). W praktyce oznaczało to, że konkretne przypadki nadużyć lub sytuacji budzących wątpliwości, najpierw były rejestrowane, następnie poddawane analizie i dyskusji w ramach spotkań organizacyjnych, by w końcu znaleźć swój epilog w postaci interwencji u zwierzchnich władz policyjnych.

Police et Humanisme, podobnie jak inne, przez prawo uznane organizacje, posiada radę nadzorczą, wybieraną przez walne zgromadzenie. Ma prawo zbierać od swoich członków składki przeznaczone na działalność statutową i wydaje co dwa tygodnie biuletyn informacyjny „*Le Veilleur*” (Strażnik)⁷. Działania *Police et Humanisme* zmierzają przede wszystkim do tworzenia małych wspólnot w ramach poszczególnych służb w komisariatach lub w miastach. Grupy te nie mają żadnego, odgórnie ustalonego programu działania, lecz oczekuje się od nich zdolności analizowa-

⁶ Stanowisko katolików francuskich w sprawie stosowania tortur w czasie wojny algierskiej było podzielone. Usprawiedliwiali je m. in. kapelan generała Massu, redaktorzy miesięcznika „*Verbe*”, a także biskup Lefebvre. Zdecydowanie potępił już w 1955 r.: arcybiskup Algieru Jaseph Duval, katolicycy intelektualści François Mauriac i Pierre-Henri Simon, a także niektórzy wojskowi, m.in. gen. Ballardier. W 1959 r. episkopat francuski wskazał na odczłowieczający charakter tortur w tzw. zielonym dokumencie. Por. G. Minois, *L'Église et la guerre*, tłum. pol. A. Szymanowski, *Kościół i wojna*, Warszawa 1998 s. 426.

⁷ Pełny tytuł: „*Le Veilleur*”. Bulletin trimestriel. Organe de „*Police et Humanisme*”.

nia tego, co zdarzyło się w ich policyjnym środowisku. Określone problemy z zakresu etyki, czy moralności, są podejmowane wówczas, gdy wynikają z konkretnej, zaistniałej sytuacji, a nie w postaci systematycznego wykładu, czy kursu. W ten sposób np. analizowano problem samobójstw w policji i zjawisko alkoholizmu. Ten rodzaj pracy okazał się w praktyce bardzo owocny, a władze policyjne dzisiaj zwracają się często do Wspólnoty Chrześcijańskich Policjantów z prośbą o opinię lub interwencję w różnych sprawach⁸. Członkowie *Police et Humanisme* w życiu prywatnym i w pracy zawodowej kierują się zasadami, zawartymi w Karcie Wspólnot Chrześcijańskich Policjantów Francji. Składa się na nią siedem artykułów, które w luźnym tłumaczeniu brzmią:

- art. 1. Żyć Ewangelią w policji;
- art. 2. Być odpowiedzialnym wzajemnie za siebie;
- art. 3. Służyć człowiekowi w policji;
- art. 4. Szanować religijną neutralność policji;
- art. 5. Być świadkiem Męki Chrystusa;
- art. 6. Modlitwę łączyć z codziennym życiem;
- art. 7. W etyce wychodzić z tego, co zostało przeżyte.

Każdy z tych artykułów rozwinięty został w postaci szerszego omówienia⁹. Karta jest wyrazem usiłowania, by życie i pracę policjantów należących do wspólnot przepoić wartościami, które mają swoje źródło w Ewangeliach. W jej świetle etyka nie jest jedynie jakimś dodatkiem do zawodu policjanta, czymś „nadto”, lecz stanowi wręcz istotę samej funkcji stróża porządku publicznego, bowiem policjant nie pracuje nad materią, nad rzeczami, ale z człowiekiem¹⁰.

Stowarzyszenie „*Police et Humanisme*” w dniach 4–8 maja 1998 r. zorganizowało w Paryżu międzynarodowe sympozjum pt. „Europa jutra, jaka etyka policjanta?” Odbywało się ono pod patronatem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Francji, a uczestniczyli w nim, oprócz policjantów ze wszystkich państw europejskich oraz kanadyjskiego Quebecu, także przedstawiciele władz państwowych i duchowni różnych wyznań, pełniący duszpasterską posługę w policji. Na zakończenie sympozjum M. F. Monneger-Goyomar – Komisarz Generalny do spraw szkolenia policjantów

⁸ Por. A. Mahe, op. cit., s. 56–57.

⁹ *Charte des Communautés Chrétiennes des Policiers de France „Police et Humanisme”*, w: *III-ème Symposium européen des Polices des Eglises et des Etats*, pod red. J. P. Chevenementa, F. Mayora, Paris 4–8 05 1998, s. 31–35.

¹⁰ Por. *Charte des Communautés Chrétiennes*, art. 2.

– stwierdziła, iż nieznamość dziedzictwa kulturowego i religijnego wśród młodych Francuzów, także kandydatów na policjantów, jest oczywista. Zapowiedziała zmiany we francuskim szkolnictwie policyjnym, polegające na częściowym ograniczeniu czasu przeznaczanego na wykształcenie techniczno-zawodowe na rzecz przekazu wartości kulturowych i religijnych¹¹. Był to niewątpliwym sukces stowarzyszenia a zarazem przejaw poważnych zmian w stosunku państwa francuskiego do religii. Według słów prezydenta stowarzyszenia, André Mahe, trzeba było jednak prawie trzydziestu lat żmudnej pracy, aby przekonać władze, że chrześcijańska koncepcja człowieka i oparta na niej etyka, nie są sprzeczne z uznawanym przez nie laickim humanizmem¹². Jakkolwiek działalność Police et Humanisme nie jest w sensie formalnym duszpasterstwem policji, stanowi niewątpliwie doskonały przykład apostołstwa świeckich policjantów-chrześcijan, które posiada szczególną skuteczność ze względu na swój świecki kontekst¹³.

Model francuski jest poważnie brany pod uwagę w Szwajcarii, gdzie duszpasterstwo policji do dziś również nie istnieje. Długą tradycję natomiast ma tam duszpasterstwo wojskowe, a w ostatnich latach zostało rozbudowane duszpasterstwo więziennictwa. Pojawiła się również alternatywna koncepcja połączenia duszpasterstwa Policji z duszpasterstwem więziennictwa, jednak wydaje się ona wątpliwa, ponieważ w wypadku jej przyjęcia duszpasterz znalazłby się niejako między dwoma frontami¹⁴.

Duszpasterstwo policji powiązane z duszpasterstwem polowym

Innym rozwiązaniem problemu duszpasterstwa policji jest powiązanie go z duszpasterstwem wojskowym i pozostawienie w ramach kompetencji biskupa polowego. Taki model funkcjonował do roku 1986 w Hisz-

¹¹ Por. E. Wiszowaty, *Sprawozdanie z III Europejskiego Sympozjum Policji, Kościołów i Państw*, op. cit., s. 111.

¹² Tenże: *Etyka Policji w świetle III Europejskiego Sympozjum Policji, Kościołów i Państw „Europa jutra, jaka etyka policjanta?”*, t. XXXV (1998), s. 198.

¹³ Zob. KDK nr 35: „[...] ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczy, których się spodziewają (por. Hbr 11,1), jeśli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznawanie wiary. Ta ewangelizacja [...] nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu.” Sobór Watykański, 11, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968.

¹⁴ W Szwajcarii istnieje policja miejska i kantonalna. Obecnie nie można mówić o lęku policjantów przed kontaktami z Kościołem ale raczej o daleko idącej rezerwie. Zob. P. de Mestral, *Präsentation der Teilnehmer: Switzerland*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 75–76.

panii i nadal funkcjonuje we Włoszech, przynajmniej w odniesieniu do żandarmerii (tzw. karabinierów), a ostatnio, z pewnymi modyfikacjami, został przyjęty w Austrii.

Służbę duszpasterską wśród włoskich karabinierów pełni 27 kapelanów, których pracę koordynuje urząd do spraw kościelnych przy dowództwie generalnym karabinierów¹⁵. Ich działalność jest regulowana zarówno normami prawa państwowego, jak i prawa kanonicznego. Dziewięciu spośród nich realizuje posługę duszpasterską w oddziałach szkoleniowych, natomiast pozostali w oddziałach regionalnych. Praca kapelana w oddziałach szkoleniowych jest łatwiejsza, ponieważ stanowią one jednorodną całość i mają jednakową strukturę. Wymagana jest jednak stała obecność kapłana i większa jego dyspozycyjność. Duże znaczenie w pracy pastoralnej mają kursy przygotowawcze do sakramentu bierzmowania i małżeństwa, kursy z zakresu etyki zawodowej oraz działania mające na celu zapobieganie narkomanii, prowadzone wspólnie z lekarzami wojskowymi.

Oddziały terenowe policji wykazują dużą nieregularność, ponieważ są rozrzucone w terenie, poza tym kapelani mają tu do czynienia z ludźmi, którzy oprócz problemów osobistych i związanych ze służbą, mają również różne problemy rodzinne, co stawia ich przed dodatkowymi wyzwaniami. Duszpasterz pełni często funkcję „męża zaufania”, przez co realizowany jest pastoralny postulat duszpasterstwa skierowanego na osobę¹⁶. W podobny sposób zorganizowane jest duszpasterstwo straży granicznej i służby celnej. Realizuje je taka sama liczba kapelanów, podobny jest podział terytorialny i zadania pastoralne¹⁷.

Jak już wspomniano, do roku 1986 również w Hiszpanii opiekę duszpasterską nad policją pełniło wojskowe duszpasterstwo polowe¹⁸. Parlament hiszpański ustawą z 13 marca 1986 r. powołał do istnienia policję narodową, jako uzbrojoną instytucję o charakterze cywilnym, co w konsekwencji spowodowało, że również duszpasterstwo policji musiało zrezygnować ze swego militarnego charakteru, chociaż nadal pozostało ono

¹⁵ Dane dotyczą 1995 r. Oprócz karabinierów we Włoszech istnieje wiele innych formacji policyjnych (np. Policia Stradale). Autorowi nie udało się dotrzeć do informacji na temat duszpasterstwa w tych formacjach.

¹⁶ V. Capogni, *Generalkommando der Carabinieri. Amt für kirchlichen Dienst*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 65–66.

¹⁷ *Ibidem*, s. 65.

¹⁸ Wynikało to z faktu, że za bezpieczeństwo publiczne odpowiedzialne były dwa organy: najwyższy zarząd policji o charakterze cywilnym i policja bezpieczeństwa o charakterze militarnym. Zob. J. M. Estepa Llaurens, *Presentacion de España*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 80.

w gestii arcybiskupa polowego¹⁹. Do roku 1995 posługę duszpasterską pełniło sześciu kapelanów terenowych (w Madrycie, Barcelonie, Vitorii, Bilbao i Avili), finansowo utrzymywanych przez główny zarząd policji, których pracę koordynował główny kapelan terenowy (Capellán Mayor), otrzymujący za swoją pracę pewien rodzaj uznania osobistego, które nie ma charakteru finansowego. Ze względu na istniejące potrzeby, zamierzano poszerzyć ich liczbę do 15–20. Każdy z kapelanów dysponuje odpowiednim biurem. Żaden nie ma jednak personelu pomocniczego do spraw czysto administracyjnych, bowiem taki przysługuje tylko arcybiskupowi polowemu. Arcybiskup polowy dysponuje również katedrą polową w Madrycie, która służy realizacji zadań pastoralno-liturgicznych. W szkole policyjnej w Avili znajduje się pomieszczenie, które prowizorycznie (tymczasowo) służy jako kaplica. Do codziennych zadań duszpasterzy terenowych należy, w myśl porozumienia zawartego z Dyrekcją Generalną Policji, zapewnienie opieki duchowej i formacji religijno-moralnej policjantom, którzy tego sobie życzą (85% funkcjonariuszy, to katolicy). W programie szkolenia i kształcenia policjantów znajduje się etyka, jednak jej wykład pozostaje w gestii wykładowców świeckich. Wykład deontologii policyjnej, który obowiązywał w epoce frankistowskiej, został usunięty.

Na życzenie wielu policjantów duszpasterstwo policji powołało Stowarzyszenie Młodzieży św. Michała Archanioła (Asociación Juvenil Santo Angel de la Guarda), które przyjęło za cel wspieranie wychowania i formacji duchowej młodzieży z rodzin policjantów. Realizuje ono to zadanie poprzez organizację różnego rodzaju kursów, obozów letnich, cieszących się dużą popularnością, a także wycieczek i pielgrzymek do wielu sanktuariów w świecie, w tym również do Polski.

Szczególnego duchowego wsparcia potrzebują rodziny policjantów, którzy zginęli na posterunku, zwłaszcza w aktach terroru²⁰. We wszystkich tych wypadkach duszpasterze organizują uroczystości żałobne w porozumieniu z władzami policyjnymi, a także starają się zapewnić wszechstronną pomoc rodzinom zmarłych i rannym policjantom, przebywającym w szpi-

¹⁹ Odpowiednia ugoda w tym zakresie została podpisana przez arcybiskupa polowego jako reprezentanta Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Hiszpanii oraz Dyrektora Generalnego Policji, reprezentującego Ministerstwo Spraw Wewnętrznych rządu hiszpańskiego 11 grudnia 1986 r. Por. przypis 18.

²⁰ Tylko w okręgach Madrytu, Kraju Basków i Katalonii w latach 1987–1995, w aktach terrorku ze strony separatystów baskijskich zginęło 50 policjantów. Ibidem, s. 81. Kampania terrorystyczna ze strony wspomnianych ugrupowań została wznowiona pod koniec stycznia 2000 r., wywołując falę protestów ze strony całego społeczeństwa Hiszpanii.

talach, nawiązując współpracę ze służbą socjalną policji (Accjón Social de la Policia).

W Austrii, do niedawna duszpasterstwo policji w sensie właściwym nie istniało, chociaż funkcjonuje i jest ogólnie znane i akceptowane w tamtejszym społeczeństwie duszpasterstwo wojskowe. Zapewne to podsunęło myśl, by podobną formą opieki duszpasterskiej objąć także inne formacje mundurowe. Pierwsze kroki w kierunku utworzenia takiego duszpasterstwa zostały podjęte przez tamtejszą Konferencję Episkopatu w kwietniu 1995 r., właśnie z inicjatywy biskupa polowego Christiana Wenera. W rozmowach z Ministrem Spraw Wewnętrznych, 17 sierpnia 1995 r., przyjęto koncepcję utworzenia duszpasterstwa tzw. władz wykonawczych (Exekutivseelsorge), przy czym określenie to obejmuje wszystkie służby umundurowane, podległe Ministerstwu Spraw Wewnętrznych, do których należą: żandarmeria, straż bezpieczeństwa – Sicherheitswache (nie mylić ze służbą bezpieczeństwa w byłych krajach komunistycznych), policja kryminalna, służby celne i policja sądowa²¹.

Zastanawiano się, czy tą szeroką formułą duszpasterstwa nie objąć również duszpasterstwa więziennictwa, jednak pozostawiono ten problem otwartym. Do rozmów tych zostali włączeni także przedstawiciele innych Kościołów i wyznań. Pierwszym zadaniem tak rozumianego duszpasterstwa była szeroko zakrojona akcja informacyjna, dotycząca jego organizacji i celów, skierowana przede wszystkim do funkcjonariuszy poszczególnych służb, jak również do duchowieństwa i ogółu społeczeństwa. Ponieważ duszpasterstwo to miało się zająć również kształceniem funkcjonariuszy poszczególnych służb w zakresie etyki zawodowej, postanowiono utworzyć radę, której zadaniem było opracowanie programów i materiałów dla nauczających. W myśl podjętych uzgodnień, duszpasterstwo to nie może ograniczyć się do propozycji organizacji nabożeństw liturgicznych i prelekcji w domach rekolekcyjnych, lecz musi być życzliwym towarzyszeniem funkcjonariuszom w ich służbie, a przede wszystkim zapewnić opiekę duszpasterską tym spośród nich, którzy brali udział w szczególnie ciężkich akcjach lub znajdują się w szpitalach. Zadaniem duszpasterzy jest również

²¹ Pod mianem „Exekutive” rozumie się w Austrii nie tylko służby państwowe, ale także umundurowane służby pomocnicze (prawnicy, lekarze policyjni). W roku 1995 straż bezpieczeństwa (Sicherheitswache) obejmowała 11 tysięcy funkcjonariuszy, z czego 6 tysięcy w samym Wiedniu, żandarmeria 12 tysięcy, policja kryminalna 2 tysiące. Wraz z pozostałymi służbami daje to około 35 tysięcy funkcjonariuszy. Zob. D. Beese, *Präsentation der Teilnehmer: Österreich*, w: *2. Europäisches Symposium...*, s. 70.

doradztwo w sprawach osobistych, rodzinnych a nawet służbowych, o ile nie koliduje to z interesem służby. Duszpasterstwo to podjęło także wysiłek przygotowania i dokształcania współpracowników świeckich, którzy włączyliby się w realizację wspomnianych wyżej zadań pastoralnych²². Nowość tej formy duszpasterstwa polega na tym, że swoim zasięgiem obejmuje różne rodzaje służb, co pozwala na ich zbliżenie i, być może, odnalezienie możliwości współdziałania nie tylko na płaszczyźnie służbowej, ale również wzbogacenie relacji pozasłużbowych.

Duszpasterstwo policji w krajach niekatolickich

W krajach zdominowanych przez wyznania niekatolickie, duszpasterstwo policji, o ile w ogóle istnieje, także jest zróżnicowane zarówno pod względem struktur, jak i form działania. Chodzi tu przede wszystkim o kraje skandynawskie i Islandię, gdzie dominującym wyznaniem jest luteranizm, oraz o anglikańską Anglię i prawosławną Grecję.

Korpus policyjny w Islandii liczył w 1995 r. zaledwie 610 nieuzbrojonych funkcjonariuszy (na około 265 tysięcy ludności i przy znikomym procencie przestępczości)²³. Do roku 1993 duszpasterstwo policji w tym kraju nie istniało. W roku 1993, przy okazji reformowania tego korpusu, o pełnienie funkcji duszpasterza został poproszony kapelan jednego ze szpitali w Reykjavíku, jest to więc dla niego zajęcie jedynie dodatkowe. W zakres jego posługi, oprócz opieki nad rodzinami zmarłych policjantów i organizacji uroczystości żałobnych, wchodzi m.in. pomoc policjantom, którzy uczestniczyli w szczególnie obciążających psychicznie zdarzeniach służbowych lub też przeżywają poważne trudności osobiste czy rodzinne²⁴.

Na temat duszpasterstwa policji w Finlandii nie ma bliższych danych. Wskazówką na jego istnienie może być udział przedstawiciela fińskiego Kościoła luteranckiego w 3. Europejskim Sympozjum Policji, Kościołów i Państw w Paryżu, w 1998 r. Na podobnym sympozjum we Frankfurcie nad Menem w roku 1995 Finlandia nie była reprezentowana²⁵.

²² Ibidem.

²³ Kościół ewangelicko-augsburski w Islandii od roku 1917 ma status kościoła państwowego. Liczba katolików w 1995 r. wynosiła tam zaledwie 2500 osób, nie ma też żadnych katolickich inicjatyw w stosunku do policji. Zob. też: E. Gigilewicz, B. Kumor, *Islandia. Republika Islandii*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. VII, kol. 523, Lublin 1997.

²⁴ Por. K. Sigurbjörnsson, *Island*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 63–65.

²⁵ Por. *Liste des participants au 3-ème symposium européen des Polices, des Eglises et des Etats du 4 au 8 mai 1998 à Paris Europe de demain: qu'elle éthique du policier?* Supplément au „Meilleur”, n° 96/1998, s. 10.

Kościół luterański w Norwegii także nie wypracował jakiegokolwiek formy duszpasterstwa policjantów, chociaż utarła się praktyka, że w niektórych przypadkach policja prosi o pomoc duchownego. Do przypadków takich należy m.in. przekazywanie wiadomości o śmierci rodzinie lub krewnym zmarłego. Biskup diecezji Oslo wyznaczył też jednego duchownego do współpracy z policją i specjalnym zespołem ratunkowym: Rescue Service w wypadkach dużych katastrof²⁶. Do dzisiaj również funkcjonuje w Norwegii prawo azylu kościelnego. Na tym tle wynikł spór między władzami kościelnymi a Wydziałem do spraw Policji w Ministerstwie Sprawiedliwości, bowiem w latach 1993–94 w kościołach norweskich szukało schronienia około 700 uciekinierów z Kosowa. W wyniku pertraktacji wszyscy uciekinierzy opuścili kościoły i większości z nich został przyznany azyl polityczny w Norwegii²⁷.

Wśród krajów skandynawskich najbardziej rozwinięte wydaje się być duszpasterstwo policji w Szwecji. W 1995 r. czynnych było w tym kraju 10 duszpasterzy policji, w większości zatrudnionych na część etatu (docelowo zamierza się zatrudnić duszpasterza w każdym dystrykcie policyjnym)²⁸. W Narodowej Wyższej Szkole Policji w Sztokholmie od pewnego czasu odbywają się dwutygodniowe kursy dla duchowieństwa, w czasie których przyszli duszpasterze poznają pracę policji i trudności, z jakimi się ona spotyka. Ciekawą inicjatywę stanowią wspólne, dwudniowe seminaria duchownych i policjantów, odbywające się w niektórych dystryktach. Ich celem jest wzajemne, bliższe poznanie się i znalezienie płaszczyzn współdziałania (np. zapobieganie przestępczości młodzieży, współdziałanie w sytuacjach kryzysowych, jak np. wielkie katastrofy komunikacyjne czy ekologiczne)²⁹.

²⁶ Rescue Service to rodzaj wspólnego przedsięwzięcia, w którym uczestniczy straż pożarna, służba zdrowia, administracja cywilna i różne organizacje ochotnicze w likwidowaniu skutków katastrof. Por. B. Oftestad, *Nationale Polizei-Akademie in Oslo, Norwegen*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 67.

²⁷ Azyl kościelny, to prawo schronienia w miejscach świętych, przysługujące w zasadzie wszystkim ściganym (także dłużnikom wraz z mieniem, które mają przy sobie, z wyłączeniem jednak cudzej własności). Azyl kościelny wpłynął niewątpliwie na istniejący dziś zwyczaj udzielania przez państwo schronienia na swoim terytorium różnym kategoriom zbiegów, prześladowanych przede wszystkim ze względów politycznych. Zob. L. Winowski, *Azyl*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 1, kol. 1222–23, Lublin 1993. Por. również: B. Oftestad, op. cit., s. 67–68.

²⁸ Organizacja policji w Szwecji obejmuje obecnie 24 dystrykty, stan liczebny policjantów: około 17 tysięcy. Por. A. Andersson, *Die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Polizei*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 74 n.

²⁹ Ibidem,

Bardzo dynamiczny rozwój wykazuje w ostatnich latach duszpasterstwo policji w Anglii. W roku 1988 w duszpasterstwie tym pracowało niespełna 20 duchownych, natomiast w roku 1995 było zaangażowanych w pracy z policją już ponad 200 duchownych wszystkich wielkich wyznań. Dla większości z nich głównym zajęciem jest praca w parafiach lub innych wspólnotach religijnych; zaangażowanie w policji stanowi jedynie zajęcie dodatkowe. Etatowych kapelanów policji, opłacanych przez Kościół anglikański, jest pięciu (są to kapelani dla Metropolitan Police, West Midlands Police, Durham Constabulary, Hampshire Constabulary i Police Staff College). Kapelan Metropolitan Police w Londynie pełni funkcję koordynatora całego duszpasterstwa policji (senior chaplain)³⁰. Ma on do dyspozycji 44 duchownych różnych wyznań chrześcijańskich i jednego rabinę, którzy wykonują swoją pracę społecznie. Kapelani traktowani są jako goście w jednostkach, dla których zostali powołani, co pozwala im zachować krytyczny dystans. Jednak są projekty włączenia duszpasterstwa w potężną, wypracowaną w ciągu długiego czasu, strukturę organizacyjną policji. Lord Runcie, wcześniej arcybiskup Canterbury, dla wyrażenia roli Kościoła w stosunku do policji, użył określenia krytyczna solidarność (critical solidarity)³¹. Właśnie taką rolę wobec policji stara się pełnić anglikańskie duszpasterstwo policji, wymagając od poszczególnych duszpasterzy, z racji pełnionej funkcji, mających niejednokrotnie dostęp do bardzo drażliwych informacji, szczególnej wrażliwości politycznej i osobistej.

Zadanie kapelana policji polega więc nie tylko na służbie czysto duszpasterskiej, lecz jest również służbą wspierającą wszystkich policjantów i przedstawicieli służb cywilnych jednostki, dla której został mianowany, niezależnie od ich przekonań religijnych. Zadanie to jest realizowane przez budowanie osobistych więzi i bycie dla funkcjonariuszy „mężem zaufania”, który stoi poza strukturami podległości służbowej. W pracy „w ścisłym sensie duszpasterskiej” brane są pod uwagę cztery aspekty: sakramentalny, pastoralny, profetyczny i „budowania mostów”. Aspekt sakramentalny rozumiany jest w ten sposób, że duszpasterz powinien być znakiem nieustannej obecności Boga we wszystkich zakresach ludzkiej aktywności, a zwłaszcza tam, gdzie muszą być podejmowane trudne decyzje i rozstrzygnięcia. Pastoralny oznacza, że w duszpasterstwie człowiek musi

³⁰ Metropolitan Police jest największą jednostką policji w Wielkiej Brytanii, liczącą 29 tysięcy policjantów i 15 tysięcy cywilnych sił pomocniczych (dane z 1995 r.). Por. C. B. Wright, *Great Britain*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 61.

³¹ *Ibidem*, s. 62.

być traktowany jako całość. Nie można oddzielać jego potrzeb czysto duchowych, które byłyby przedmiotem duszpasterstwa, od potrzeb naturalnych. Stąd konieczna jest współpraca ze wszystkimi instytucjami socjalnymi w ramach policji. Aspekt profetyczny wyraża się w tym, by pracę policji ukazywać jako służbę społeczną, która musi być wypełniana z wrażliwością i prawością oraz z szacunkiem dla obywateli. Oznacza także potrzebę podejmowania problemów etycznych, związanych z tą służbą. „Budowanie mostów” wyrasta natomiast ze świadomości, że zarówno policja, jak i Kościół pełnią swoje role w obliczu wzmożonej krytyki i sceptycyzmu ze strony społeczeństwa, chodzi więc o rzeczywiste partnerstwo między nimi w tej służbie³².

Grecja jest krajem, gdzie na mocy konstytucji z 1 stycznia 1952 r. religią panującą jest „religia Prawosławnego Wschodniego Kościoła Chrystusowego”, a 95% obywateli wyznaje prawosławie³³. Duszpasterstwo policji w Grecji istnieje już od ponad pięćdziesięciu lat. Jego utworzenie było wynikiem współpracy greckiego Kościoła prawosławnego i państwa i miało na celu moralne i duchowe wsparcie funkcjonariuszy policji. Z ciekawszych inicjatyw, podejmowanych przez to duszpasterstwo, można wymienić: wspomaganie personelu policyjnego w rozwiązywaniu problemów socjalnych i rodzinnych funkcjonariuszy, organizacja obozów wakacyjnych dla dzieci personelu policyjnego, urządzenie imprez, służących rozwijaniu muzyki bizantyjskiej, a także tradycyjnych, greckich tańców, organizowanie uroczystości bożonarodzeniowych i wielkanocnych dla rodzin policyjnych. Grecja jest krajem homogenicznym pod względem narodowym i religijnym, co znacznie tę pracę duszpasterską ułatwia³⁴.

Duszpasterstwo policji w Niemczech

W porównaniu z krajami wyżej omówionymi, najbardziej rozwiniętą postać przedstawia duszpasterstwo policji w Niemczech. Jest ono najlepiej udokumentowane, dlatego też poświęćmy mu tutaj najwięcej miejsca. Podmiotami tego duszpasterstwa są Kościoły katolicki i ewangelicki. Oby-

³² Ibidem.

³³ Inne religie są dozwolone, natomiast zakazane są wszelkie wystąpienia przeciw religii panującej i nawracanie. Zob. B. Kumor, *Grecja, Kościół prawosławny*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. VI, kol. 74, Lublin 1993.

³⁴ Por. E. Pistolis, *Griechenland. Die Polizei dient einem sich umbildenden Europa, die Kirche dient einer sich ändernden Polizei*, w: *2. Europäisches Symposium...*, s. 58–59.

dwa Kościoły realizują tę służbę na rzecz policji wyznaniowo samodzielnie, jednak w daleko posuniętej współpracy ekumenicznej. Duszpasterstwo to na dwóch fundamentalnych zasadach: konstytucyjnej zasadzie rozdziału Kościoła od państwa i zasadzie wolności religijnej³⁵. Jest ono skierowane do wszystkich policjantów, niezależnie od ich wyznania i stosunku do religii. Struktura organizacyjna tego duszpasterstwa jest dostosowana do struktury policji. Trzeba pamiętać, że Niemcy są państwem federalnym i każdy kraj ma swoją własną policję, podległą ministerstwu spraw wewnętrznych własnego kraju, wchodzącego w skład państwa związkowego³⁶. Struktura policji krajowych jest jednakowa, co upraszcza bieżącą współpracę i współdziałanie w sytuacjach kryzysowych. Duszpasterstwo policji opiera się na odrębnych porozumieniach, zawartych pomiędzy Kościołami katolickim i ewangelickim a władzami zwierzchnimi policji poszczególnych krajów.

Od powstania do likwidacji w III Rzeszy

Jako pierwszy zainicjował działalność duszpasterską wśród policjantów w Niemczech, tuż po utworzeniu pierwszych oddziałów policji państwowej we wrześniu 1919 r., ówczesny kapelan wojskowy (Feld- und Lazarettseelsorger), ks. Joseph Schneider, na terenie Bawarii³⁷. Była to inicjatywa, początkowo nie mająca oddźwięku ani u władz kościelnych, ani policyjnych. Kiedy zamierzał z tej pracy zrezygnować, oficerowie policji i szeregowi policjanci zwrócili się do Landtagu o oficjalne mianowanie go kapłanem policji, co też wkrótce nastąpiło³⁸. Warto zwrócić uwagę, że

³⁵ Obok duszpasterstwa policji istnieje w Niemczech samodzielne duszpasterstwo służby granicznej i duszpasterstwo wojskowe. Na temat tego ostatniego zob. m.in. A. Olechowski, *Duszpasterstwo w Bundeswehrze*, Wojsko i Wychowanie, nr 96/1, s. 82–83.

³⁶ Szczególne miejsce zajmuje Centralny Urząd Kryminalny – Bundeskriminalamt (BKA), koordynujący pracę policji kryminalnej w całym Niemczech. Policja niemiecka opiera się na ujednoliconej drodze zawodowej. Po wykształceniu kandydata do Schutzpolizei następuje kwalifikacja do jednej z czterech specjalności: Bereitschaftspolizei, Schutzpolizei, Wasserschutzpolizei i Kriminalpolizei. Por. D. Beese, *Der kirchliche Dienst in der Polizei*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 50.

³⁷ Ks. J. Schneider, ur. 10 stycznia 1893 r., wyświęcony w 1917, dr filozofii, kapelan wojskowy, później pierwszy, pełnoetatowy duszpasterz policji z tytułem: Referent für Seelsorge und Erziehung beim Landespolizeiamt im Bayern (Referent dla duszpasterstwa i wychowania w krajowym urzędzie policji w Bayern), urzędujący w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych w München. Por. H. Schwark, *Geschichte und Rechtsgrundlagen der Polizeiseelsorge in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)*, Frankfurt am Main, Bern, New York 1986, s. 1–3.

³⁸ Etat duszpasterza policji należał wówczas do X grupy uposażenia. Otrzymywał on również do dyspozycji 10 tysięcy DM na wydatki rzeczowe, z czego możliwe było finansowanie duszpasterzy pomocniczych. Por. H. Schwark, *Geschichte und Rechtsgrundlagen der Polizeiseelsorge*, op. cit., s. 2 n.

wydarzenie to zbiega się z powstaniem pierwszego, demokratycznego państwa niemieckiego, Republiki Weimarskiej³⁹. W lutym 1921 r. Dyrekcja Policji w Monachium wydała tymczasową instrukcję służbową, dotyczącą duszpasterstwa policji, która w zarysie określała zadania katolickich duszpasterzy policji i zasady ich współdziałania z władzami policyjnymi. Instrukcja, oprócz określenia miejsca i czasu regularnych Mszy św. dla poszczególnych oddziałów, a także nabożeństw okolicznościowych i zasad uczestniczenia w nich, kładzie szczególny nacisk na osobisty kontakt duszpasterza z policjantami. W tym celu duchowny powinien być w stałym kontakcie z dowódcami pododdziałów, którzy ze swej strony zobowiązani są udzielać mu wszelkiego możliwego wsparcia. Obowiązkiem duszpasterzy było również prowadzenie wykładów, które dla katolików miały charakter obligatoryjny. Treść wykładu, miejsce i czas wygłoszenia, miały być wcześniej uzgodnione z dowódcą odcinka i w przeddzień przedstawione komendanturze. Instrukcja regulowała również sprawy związane z pogrzebami funkcjonariuszy policji. Ci, którzy zmarli w lazarecie, mogli być grzebani przez duszpasterza policji. We wszystkich innych wypadkach konieczne było pozwolenie właściwego urzędu parafialnego. Poza tym do 15 stycznia każdego roku duszpasterz policji zobowiązany był złożyć pisemne sprawozdanie z całokształtu swej działalności w komendanturze policji⁴⁰.

W sierpniu 1921 r. władze zwierzchnie policji w Monachium doszły do wniosku, że na podobnych zasadach należy zorganizować opiekę duszpasterską dla funkcjonariuszy ewangelickich. W wyniku tych działań, pod koniec roku 1932, w każdym garnizonie policji na terenie Bawarii byli kapelani policji obydwu wyznań. Nastąpił również duży rozkwit rekolekcji zamkniętych i różnego rodzaju spotkań o charakterze religijno-moralno-edukacyjnym, ponieważ chętni mieli możliwość uzyskania zwolnienia ze służby na ten czas. Ciężar finansowania duszpasterstwa spoczywał na władzach landowych i to zarówno w zakresie kosztów osobowych (etat kapelana), jak i rzeczowych (fundusz dyspozycyjny, przeznaczony na finansowanie wydatków rzeczowych, podróży służbowych, ale też zatrudnienia duszpasterzy pomocniczych)⁴¹.

W Prusach potrzeba tego rodzaju duszpasterstwa początkowo nie znajdowała zrozumienia ani u władz kościelnych, ani państwowych, toteż

³⁹ W Weimarze, w sierpniu 1919 r., Zgromadzenie Narodowe uchwaliło konstytucję, wprowadzającą ustrój demokratyczny w Niemczech.

⁴⁰ Por. H. Schwark, op. cit., s. 3–4.

⁴¹ Ibidem, s. 4–8.

podjęte zostało ono z pewnym opóźnieniem⁴². Na pierwszej konferencji poświęconej duszpasterstwu policji w Rheinprovinz (19 V 1930 r.) z licznym udziałem przedstawicieli władz postanowiono, że funkcja duszpasterza policji będzie powierzana jedynie szczególnie odpowiednim duchownym, „stojącym na gruncie państwa” (auf dem Boden des Staates stehende Geistliche)⁴³.

W początkach sierpnia 1930 r. tematem duszpasterstwa policji w Niemczech zajęła się również Konferencja Biskupów w Fuldzie⁴⁴. Zaleciła ona wszystkim biskupom ordynariuszom mianowanie w swoich diecezjach odpowiednich duchownych kapelanami w szkołach i jednostkach zwartych (Bereitschaften). Uporządkowanie struktury tego duszpasterstwa ze strony kościelnej przyniósł pierwszy zjazd katolickich duszpasterzy policji w Bonn. Według jego zaleceń praca kapelanów garnizonowych powinna koncentrować się na jednostkach zwartych policji (Bereitschaften), natomiast funkcjonariusze rozrzucony w poszczególnych okręgach powinni być objęci opieką duszpasterską przez parafie, którym przekazano listy zamieszkujących na ich terenie policjantów. Zwraca uwagę fakt, że wiele inicjatyw dotyczących duszpasterstwa, wychodziło wówczas od samych policjantów⁴⁵. Z myślą o większym zaangażowaniu świeckich w to duszpasterstwo wprowadzono instytucję „mężów zaufania” (Obleute), dla których zorganizowano specjalny kurs na temat: „Kształtowanie osobowości i etos zawodowy katolickiego funkcjonariusza policji”⁴⁶. Dalszym impulsem dla rozwoju wewnętrznej organizacji duszpasterstwa policji w Niemczech była kolejna Konferencja Biskupów w Fuldzie w sierpniu 1932 r., która zaleciła, by we wszystkich diecezjach zostali mianowani referenci do spraw duszpasterstwa policji, którzy przejęliby duszpasterstwo w szkołach i jego koordynację w garnizonach. W tym celu mieliby oni spotykać się od czasu do czasu na wspólnych konferencjach. Policjanci skoszarowani

⁴² Dopiero w roku 1924 ks. Reinhold Friedrichs podjął duszpasterstwo wśród młodych kandydatów na policjantów w szkole policyjnej w Münster, w porozumieniu z ówczesnym pruskim MSW. Ibidem, s. 8.

⁴³ Ibidem, s. 11.

⁴⁴ Fulda – dawne opactwo benedyktyńskie, ośrodek kultu św. Bonifacego, od roku 1867 jest miejscem dorocznych spotkań tzw. Fuldajskiej Konferencji Biskupów, a następnie Niemieckiej Konferencji Biskupów. Por. M. Wrzeszcz, *Fulda, biskupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, pod red. L. Bieńkowskiego, t. V, kol. 752, Lublin 1989.

⁴⁵ Np. 22 marca 1932 r. zarząd Związku Policjantów Pruskich (VPP) skierował list do pruskiego MSW, w którym wyraził pilną potrzebę opieki duszpasterskiej ze strony Kościoła i konieczność świadomego jej wsparcia przez państwo. Ibidem, s. 14.

⁴⁶ Ibidem, s. 15, przyp. 49.

mogli pod kierunkiem swojego duszpasterza tworzyć tzw. wspólnoty pracy (Arbeitsgemeinschaften), które następnie powinny być włączone do Związku Katolickich Urzędników Niemiec (KBV), celem zapewnienia im łączności ze zorganizowanym, katolickim życiem wspólnotowym. Wspólnoty te nie mogły prowadzić jakiegokolwiek działalności partyjno-politycznej i gospodarczej, natomiast powinny pielęgnować przyjazną współpracę ze wszystkimi członkami garnizonu, bez względu na ich wyznanie i światopogląd. Członkowie wspólnot płacili na rzecz KBV miesięczną składkę w wysokości 25 fenigów⁴⁷. Wspomniany Związek Urzędników wydawał własne pismo „Beamten-Wacht”, które ukazywało się z dodatkiem „Polizeibeamte”, redagowanym specjalnie dla policjantów.

Celem wysiłków władz kościelnych na terenie Prus było podobne uregulowanie spraw duszpasterstwa policji do istniejącego już w Bawarii, a zwłaszcza przejęcie finansowania tego duszpasterstwa przez władze landu. Pośrednią odpowiedzią na te zamierzenia było stanowisko pruskiego MSW, zaakceptowane jednak przez uczestników I Konferencji Referentów Diecezjalnych w październiku 1932 r., że praca duszpasterska będzie użyteczna tylko wówczas, gdy duszpasterze nie będą stali bezpośrednio w państwowym stosunku służbowym, poza tym uniknie się w ten sposób wrażenia jakiegokolwiek ich zależności od państwa⁴⁸.

Informacje o początkach i rozwoju duszpasterstwa policji poza Bawarią i Prusami są raczej skąpe. Wiadomo, że takie inicjatywy istniały zarówno ze strony Kościoła katolickiego, jak i ewangelickiego i najbardziej intensywny charakter miały w Wirtembergii. Praca duszpasterska obejmowała Msze św., pielgrzymki, rekolekcje, organizację czasu wolnego, a także wykłady, na których, obok tematyki religijnej, już wówczas podejmowano problemy z zakresu etyki zawodowej.

Ten bujny rozwój duszpasterstwa policji w Niemczech zaczyna być stopniowo ograniczany z chwilą przejścia władzy przez Hitlera w 1932 r. i nastaniem reżimu narodowo-socjalistycznego. I tak w Bayern, w odbywających się jeszcze w styczniu 1935 r. dniach skupienia (Einkehrtage), pozwolono uczestniczyć jedynie połowie zgłaszających się, uzasadniając to obowiązkami służbowymi. W lutym dowódcy garnizonów policji otrzymali zakaz wysyłania przedstawicieli Landespolizei na uroczystości kościelne, a pod koniec tego roku ta formacja policji została wcielona do Wehrmach-

⁴⁷ Były to zalecenia komitetu powołanego przez Konferencję Duszpasterzy Policji w Oberhausen na posiedzeniu w grudniu 1932 r. Por. ibidem, s. 19.

⁴⁸ Ibidem, s. 17.

tu, przez co duszpasterstwo policji straciło rację bytu. Wstrzymane też zostały wszelkie dotacje finansowe, a inicjator duszpasterstwa, i do tego czasu jedyny pełnoetatowy kapelan – ks. J. Schneider, przeniesiony w stan spoczynku.

W Prusach władze narodowo-socjalistyczne przyjęły początkowo postawę przychylną wobec duszpasterstwa policji, sądząc, że być może uda się je wprząc w realizację celów partyjno-państwowych. Szczytem tej przychylności był dekret dotyczący duszpasterstwa policji (*Polizeiseelsorgeerlaß*) z 10 kwietnia 1933 r., a więc niespełna dwa i pół miesiąca po objęciu władzy przez Hitlera, w którym nie tylko uznawały one doniosłość tego duszpasterstwa w pielęgnowaniu wartości obyczajowych, a także rzetelnego rozumienia zawodu, zakorzenionego w wierze religijnej, ale wychodziły daleko naprzeciw różnym, dotąd nie spełnionym oczekiwaniom obydwu Kościołów w tym zakresie (wystawienie odpowiednich dokumentów kapelanom, udostępnienie stosownych pomieszczeń, a nawet korzystanie z samochodów służbowych)⁴⁹. Cel tych manipulacyjnych umizgów stał się wyraźnie czytelny już w połowie roku, dlatego m.in. ówczesny arcybiskup Kolonii zakazał udziału w procesji Bożego Ciała zwartym kolumnom SA, SS i Hitlerjugend, co władze zripostowały zakazem udziału w tej procesji oddziałów słuchaczy szkół policyjnych. W roku 1934 w sposób niezakończony mogli jeszcze prowadzić duszpasterstwo duchowni życzliwie nastawieni do NSDAP. Wkrótce zaczęto wydalać katolickich policjantów z szeregów Schutzpolizei. Ze względu na grożące represje stały się również niemożliwe odwiedziny rodzin policjantów przez duszpasterzy. Duszpasterstwo w Landespolizei zostało ostatecznie zlikwidowane przez wcielenie jej, podobnie jak w Bawarii, do Reichswehry. W roku 1936 na czele niemieckiej policji staje Himmler. By jej funkcjonariuszy pozyskać do SS dawał różne, kuszące oferty, które wymagały jednak zerwania wszelkich więzi kościelnych. Nieliczni policjanci, którzy nie chcieli przyjąć tych propozycji, byli szykanowani. Ostatecznie rozdział duszpasterstwa policji w Niemczech przed II wojną światową został zamknięty dekretem Himmlera z 19 stycznia 1937 r., w którym m.in. czytamy: „Rządy poszczególnych landów proszę, aby jednocześnie unieważniły jeszcze obowiązujące ustalenia odnośnie duszpasterstwa Policji, ponieważ przestały istnieć przesłanki dla takiego duszpasterstwa w obecnym porządku Policji”⁵⁰. Duszpasterstwu ewangelic-

⁴⁹ Dekret przytacza w całości w swojej rozprawie: H. Schwark, op. cit., s. 34–35.

⁵⁰ „Die Landesregierungen bitte ich, noch gültige Bestimmungen über Polizeiseelsorge gleichzeitig aufzuheben, weil die Voraussetzungen für eine Polizeiseelsorge in der Ordnungspolizei gegenwärtig nicht gegeben sind”. Cyt. za: H. Schwark, op. cit., s. 40.

kiemu pozostawiono początkowo możliwość pełnienia swoich funkcji na wezwanie, jednak wkrótce stało się to fikcją. Pozbawioną jakiegokolwiek wpływu Kościoła i kontroli społecznej policję totalitarna władza mogła teraz dowolnie kształtować, stosownie do wcześniej przyjętych, zbrodniczych celów.

Wznowienie duszpasterstwa po II wojnie światowej

Powojenne, katolickie duszpasterstwo policji w Niemczech, od pierwszych, bojaźliwych początków, rozwija się pod przemożnym wpływem myśli ekumenicznej⁵¹. Jest ono rozumiane jako duszpasterstwo w miejscu pracy, którego podstawowymi formami są: konferencje, katecheza dorosłych, praca w grupach, rozmowy indywidualne. Msze św. i inne nabożeństwa stanowią margines działalności, bowiem duszpasterstwo to stara się umocnić wśród policjantów świadomość, że są oni członkami swoich parafii⁵².

W roku 1953 MSW Północnej Nadrenii-Westfalii wydało pierwszy po wojnie dekret, regulujący sprawy duszpasterstwa policji, w myśl którego duszpasterstwo to otrzymało daleko idące wsparcie ze strony władz policyjnych (także finansowe). Policjanci skoszarowani otrzymali prawo do trzech dni wolnych od pracy na udział w rekolekcjach lub innych ćwiczeniach religijnych, bez odliczania tego czasu od urlopu⁵³.

Podobne uregulowania prawne, będące wynikiem wzajemnych uzgodnień między władzami policyjnymi i kościelnymi, miały również miejsce w innych krajach związkowych. Jednocześnie stopniowo dojrzewała myśl, że cała praca policji musi znaleźć oparcie na zasadach etyki zawodowej, która powinna zająć się, m.in., zagadnieniem tzw. wartości podstawowych i problemem odpowiedzialności. Wyraźne rozróżnienie między właściwym duszpasterstwem policji, realizowanym przez mianowanych duszpasterzy, a wykładem etyki zawodowej, który w uznaniu doniosłości zasad etyki chrześcijańskiej dla świadomego odpowiedzialności rozumienia zawodu policjanta również został powierzony policyjnym duszpasterzom, dokonało się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. O ile jed-

⁵¹ Poważną trudność w opracowaniu tego okresu stanowi brak dostępu do materiałów archiwalnych ostatnich trzydziestu lat.

⁵² Por. W. H. Knapp, *Zielvorgaben für die Katholische Polizeiseelsorge in Hessen*. Mps w posiadaniu autora artykułu, s. 4; H. Schwark, op. cit., s. 56, 58.

⁵³ Wsparcie finansowe wyniosło wówczas 13,5 tysiąca DM na koszty osobowe i 6 tysięcy DM na koszty rzeczowe dla każdego z Kościołów. Por. H. Schwark, op. cit., s. 55.

nak duszpasterstwo należy do wyłącznych zadań obydwu kościołów i mieści się w sferze ich odpowiedzialności, o tyle wykład etyki zawodowej mieści się w zakresie odpowiedzialności państwa (konkretnie, poszczególnych krajów związkowych), które częściowo, lub w całości realizację tego obowiązku powierzyły kościołom⁵⁴. Udział policjantów w różnego rodzaju akcjach duszpasterskich jest dobrowolny, wykład etyki natomiast ma charakter obowiązkowy.

Jeśli chodzi o strukturę organizacyjną duszpasterstwa policji w Niemczech, jej podstawowym filarem jest biskup diecezjalny, który wyłącznie jest odpowiedzialny za realizację tego duszpasterstwa w swojej diecezji i właśnie od niego duszpasterze policji otrzymują misję do wykonywania tej szczególnej służby. Funkcję koordynacyjną na płaszczyźnie diecezjalnej pełni mianowany przez biskupa diecezjalnego dziekan (Polizeidekan). Ponieważ granice diecezji nie pokrywają się z granicami poszczególnych landów, biskupi diecezjalni danego landu powołują dziekana krajowego (Landespolizeidekan), którego zadaniem jest koordynacja pracy duszpasterskiej w granicach landu. Bezpośrednią pracę duszpasterską w szkołach i jednostkach policji prowadzą pełnoetatowi i pomocniczy duszpasterze (Polizeipfarrer), którzy najczęściej są czynni także w duszpasterstwie parafialnym (są proboszczami małych parafii lub wikariuszami), a także świeccy referenci pastoralni. Wszyscy oni są zrzeszeni w Federalnym Zespole Roboczym Katolickiego Duszpasterstwa Policji (Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Polizeiseelsorge, w skrócie: BAG), który na walnym zgromadzeniu wybiera swój zarząd. Coraz większego znaczenia nabierają rady duszpasterskie policjantek i policjantów przy poszczególnych ogniwach duszpasterstwa policji⁵⁵. Na czele całej struktury organizacyjnej tego duszpasterstwa, od końca lat siedemdziesiątych, stoi Pełnomocnik Konferencji Biskupów Niemiec (Der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, w skrócie: Polizeibischof), który m.in. reprezentuje duszpasterstwo policji na płaszczyźnie Konferencji Episkopatu Niemiec, prowadzi pertraktacje z władzami federalnymi i mianuje przewodniczącego BAG spośród członków zarządu. Podobnie, jak pozostali członkowie struktury organizacyjnej

⁵⁴ Kościoły pełnią swoją własną misję i nie potrzebują dodatkowej legitymizacji ze strony państwa i odwrotnie: zwierzchność państwowa nie potrzebuje dodatkowej legitymizacji ze strony kościołów. Demokratyczne państwo prawa nie może i nie chce kreować wartości i ustalać ich hierarchii, lecz pozostawia to siłom społecznym, do których zalicza Kościoły. Por. D. Beese, *Der kirchliche Dienst in der Polizei*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 50 n.

⁵⁵ Por. W. H. Knapp, *Polizeibeirat soll erweitert werden*. Mps w posiadaniu autora artykułu, s. 1.

duszpasterstwa policji, również i on nie posiada rzeczywistej władzy jurysdykcyjnej, która w całości przysługuje biskupowi diecezjalnemu.⁵⁶ Po odzyskaniu przez Niemcy państwowej jedności w 1989 r. szybko pojawiły się inicjatywy, mające na celu objęcie opieką duszpasterską również policjantów na terenie tzw. nowych landów.

Jeśli chodzi o strukturę personalną ewangelickiego duszpasterstwa policji, uderza brak jakiegokolwiek ukształtowania hierarchicznego. Jest ono koordynowane i zarządzane pod względem administracyjnym przez teologiczno-prawnych referentów poszczególnych kościołów krajowych (Landeskirche), przy czym jest to dla nich tylko jedno z wielu zadań, które mają do spełnienia. Po długich dyskusjach ostatecznie został powołany pełnomocnik do spraw duszpasterstwa policji na płaszczyźnie Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD), praktycznie pełniący jedynie funkcję reprezentacyjną. Miejscem współpracy ewangelickich duszpasterzy policji na płaszczyźnie EKD jest Konferencja Ewangelickich Duszpasterzy Policji, która jest stałą grupą roboczą, powołaną głównie w celu wymiany doświadczeń i organizacji doksztalcania. Jej pracami kieruje zarząd, składający się z trzech osób, który wylania spośród siebie rzecznika Konferencji (Sprecher)⁵⁷.

Podsumowując, można stwierdzić, że porozumienia między władzami państwowymi i kościelnymi, tworzące ramy duszpasterstwa policji w poszczególnych landach Niemiec, mają różny charakter (porozumienie, dekret, umowa) i nie istnieje żadna regulacja prawna, która obejmowałaby całe Niemcy. Porozumienia te, oprócz duszpasterstwa policji, regulują także problem wykładu etyki zawodowej w szkolnictwie policyjnym i kwestię finansowania tego duszpasterstwa.

Kraje Europy Środkowo-Wschodniej

W krajach Europy Środkowo-Wschodniej, pozostających po II wojnie światowej w strefie dominacji ZSRR, jakkolwiek obecność Kościoła w szeregach milicji, które wszędzie pełniły przede wszystkim rolę stróża rewolucyjnych przemian⁵⁸, była nie do pomyślenia. Dopiero upadek komunizmu w roku 1989 i związany z tym proces przekształcania komunistycznej aparatu ucisku w formację mającą na celu ochronę bezpieczeństwa

⁵⁶ Por. H. Schwark, op. cit., s. 212–221.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 229–255; O. Beese, op. cit., s. 51.

⁵⁸ Por. Z. Jakubowski, *Milicja Obywatelska (1944–1948)*, Warszawa 1983, s. 3.

obywateli i porządku publicznego⁵⁹, przyniósł Kościołowi szansę rozszerzenia działalności ewangelizacyjnej na obszary wcześniej zakazane i postawił przed trudnym zadaniem nowej ewangelizacji także tej części funkcjonariuszy, dla których religia i moralność przestały już odgrywać jakąkolwiek rolę w życiu.

W Polsce przedwojennej działalność duszpasterska wśród policjantów rozpoczęła się wkrótce po powstaniu Policji Państwowej w roku 1919, a więc niemal równocześnie z odzyskaniem, po 150 latach niewoli, niepodległego bytu państwowego⁶⁰. Posługę duszpasterską pełnili kapelani okręgowi, a do ich zadań należało m.in. odprawianie nabożeństw w niedziele i święta oraz z okazji uroczystości policyjnych i patriotycznych, poświęcanie gmachów szkół i instytucji, organizowanie pogrzebów funkcjonariuszy ale również niesienie opieki duchowej policjantom, wykład zasad moralności chrześcijańskiej w szkołach policyjnych i, co warte podkreślenia, współdziałanie w pracach samopomocy społecznej na terenie okręgu policyjnego⁶¹. Działalność ta została przerwana agresją hitlerowskich Niemiec i ZSRR na Polskę we wrześniu 1939 r.

Antyreligijne nastawienie reżimu komunistycznego, sprzeczne z oficjalnie głoszoną zasadą wolności sumienia i wyznania, uniemożliwiło jakąkolwiek działalność duszpasterską w szeregach Milicji Obywatelskiej przez cały okres powojenny. Duszpasterstwo policji w Polsce, podobnie jak w innych krajach postkomunistycznych, powraca dopiero na fali demokratycznych przemian po roku 1989. Obecnie we wszystkich diecezjach są diecezjalni duszpasterze policji, mianowani przez miejscowych biskupów na prośbę komendantów wojewódzkich policji. W części są oni już zatrudnieni na etatach cywilnych w komendach wojewódzkich, co pozwala im w pełni poświęcić się tej pracy. Na etacie jest również kapelan Komendy Głównej Policji. Odpowiedzialnym za ten szczególny rodzaj duszpasterstwa z ramienia episkopatu jest mianowany przez Konferencję Episkopatu Polski krajowy duszpasterz policji. W dniach 29–30 listopada 1999 r. odbyło się kolejne spotkanie duszpasterzy policji z całej Polski z przedstawicielami Komendy Głównej Policji, mające na celu wypracowanie struktury tego duszpasterstwa i bliższe określenie jego zadań w środowisku policjantów.

⁵⁹ W Polsce wyrazem tego procesu jest Ustawa o Policji z dnia 6 kwietnia 1990 r. DzU nr 30 1990, poz. 179.

⁶⁰ Tematowi duszpasterstwa policji w Polsce poświęcony został przez autora odrębny artykuł: *Duszpasterstwo Policji w Polsce*, WWA 35 (1998) s. 97–103.

⁶¹ Por. Okólnik Komendanta Głównego Policji Państwowej nr 177 z 10 XII 1921 r.

Poza Polską, po 1989 r. inicjatywy mające na celu objęcie duszpasterską troską środowiska policjantów miały miejsce, jak już wyżej wspomniano, na terenie byłej DDR, a także w Czechach, Słowacji i Rumunii.

W Republice Czeskiej⁶², ze względu na obciążenie przeszłością, tylko nieliczni milicjanci zachowali swoje stanowiska zawodowe, przy czym przytłaczająca większość z nich, to ludzie niewierzący. Działalność duszpasterska w czeskiej policji ma więc charakter raczej przypadkowy i eksperymentalny i jest nastawiona przede wszystkim na pokonanie istniejących z obu stron uprzedzeń⁶³. Kościoły poszukują raczej możliwości współdziałania z policją na terenie „neutralnym”, jak np. przeciwdziałanie narkomanii⁶⁴.

W Słowacji służba kościelna w oddziałach MSW⁶⁵ została wprowadzona decyzją rządu z 6 grudnia 1994 r. i jej celem było przede wszystkim zagwarantowanie humanitarnego przebiegu transformacji tych służb. Dla koordynacji tego duszpasterstwa służyć ma utworzone stanowisko dziekana na poziomie ministerialnym z etatem pułkownika i dwa stanowiska pomocnicze przy poszczególnych oddziałach MSW z etatami podpułkowników. Koszty tej działalności ponosić miało MSW⁶⁶.

W Rumunii, gdzie dominującym wyznaniem jest prawosławie, działalność duszpasterska w policji rozpoczęła się od organizowania nabożeństw z okazji uroczystości państwowych i Dnia Policji oraz zapewnienia opieki duszpasterskiej w szpitalach policyjnych. W roku 1995 został opracowany przez przedstawicieli rumuńskiego Kościoła Prawosławnego i Ministerstwa Obrony projekt ustawy o duszpasterstwie wojskowym. Przy jego tworzeniu brano również pod uwagę policję z zamiarem zastosowania podobnych rozwiązań w duszpasterstwie policji, w któ-

⁶² Republika Czeska powstała w wyniku rozpadu Czechosłowacji 1 stycznia 1993 r. i liczy około 10 mln mieszkańców, z czego około 2 mln katolików i 160 tysięcy Braci Morawskich.

⁶³ Około 10,5% Braci Morawskich i 11,5% katolików, nie wyluczając hierarchów, było współpracownikami służby bezpieczeństwa. Chrześcijańska Konferencja Pokojowa (CPC), zrzeszająca Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie z 70 krajów, była wprost kierowana przez agentów służby bezpieczeństwa z zamiarem szerzenia propagandy na rzecz socjalizmu i komunizmu w krajach zachodnich i osiągnięcia wpływu na Światową Radę Kościołów. Por. M. Simek, *Tschechien*, w: *Europäisches Symposium...*, s. 83 n.

⁶⁴ Np. centrum dla narkomanów w Brnie zostało założone przez byłego narkomana a obecnie studenta teologii katolickiej, J. Voborila. Por. M. Simek, op. cit., s. 84.

⁶⁵ Oddziały te na podstawie decyzji rządu Republiki Słowacji mają następującą strukturę: oddziały obrony cywilnej, policja graniczna, kompanie wartownicze MSW i kompania sportowa MSW. Por. T. Gaplovsky, *Einführung der Seelsorge und des kirchlichen Dienstes in den Truppen des Innenministeriums der Slowakischen Republik*, w: *Europäisches Symposium...*, s. 76.

⁶⁶ Ibidem, s. 77.

rym chciano widzieć m.in. gwaranta demokratycznej transformacji tej instytucji⁶⁷.

W międzynarodowym sympozjum, poświęconym problematyce duszpasterstwa i etyki policji w 1998 r. w Paryżu brał również udział przedstawiciel Litwy, ks. Edmundas Paulionis; brakuje jednak jakichkolwiek danych o istnieniu i dalszym rozwoju duszpasterstwa policji w tym kraju⁶⁸. Również na Węgrzech realizacja tego typu duszpasterstwa wydaje się sprawą dalekiej przyszłości ze względu na brak zainteresowania tym problemem strony kościelnej oraz niechętny stosunek władz państwowych⁶⁹.

Duszpasterstwa policji stały się już faktem w większości demokratycznych krajów Europy, a o coraz większym zainteresowaniu tą problematyką może świadczyć fakt, iż na sympozjum we Frankfurcie nad Menem, odbywającym się w 1995 r. pod hasłem: *Policja w służbie nowej Europy, Kościół w służbie nowej Policji*, uczestniczyło 16 delegacji, natomiast w kolejnym, odbywającym się w Paryżu, w roku 1998, pod hasłem: *Europa jutra: jaka etyka Policji*, aż 36, w tym delegacja Quebecu. Trzeba jednakże zauważyć, że w co najmniej dwóch delegacjach na to sympozjum z Europy zachodniej (Belgia i Szwecja) i w 14 z krajów, które wcześniej należały do strefy wpływów ZSRR, nie było przedstawicieli Kościołów, co może świadczyć, że duszpasterstwo policji praktycznie tam nie istnieje. Również Holandia nie była reprezentowana na żadnym z tych sympozjów.

We wszystkich krajach, gdzie duszpasterstwo policji istnieje, funkcjonuje ono jako uzupełniające w stosunku do zwykłego duszpasterstwa parafialnego. Nigdzie nie występują policyjne parafie personalne. Odpowiedzialnym za realizację tego duszpasterstwa na terenie diecezji jest zawsze biskup diecezjalny i wyłącznie w jego rękach leży władza jurysdykcyjna w tym zakresie. Krajowe, ponaddiecezjalne struktury organizacyjne duszpasterstwa policji mają jedynie charakter koordynacyjny i doradczy.

Władze policyjne oczekują od Kościołów, by duszpasterzami policji mianowały duchownych, którzy stoją na gruncie demokratycznego państwa prawa i jego konstytucyjnego porządku, Kościoły natomiast bronią swojej autonomii w zakresie duszpasterstwa i nie chcą przyjąć na siebie

⁶⁷ S. Buchin, *Einige Angaben zur seelsorglichen Arbeit der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in der Polizei*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 71 n.

⁶⁸ Por. *Liste des participants au 3-ème symposium européen des Polices, des Eglises et des Etats*, op. cit., s. 12.

⁶⁹ Por. Géza Ifi, *Ungarn*, w: 2. *Europäisches Symposium...*, s. 85 n.

funkcji umacniania w szeregach policji posłuszeństwa władzy, obowiązkowości i dyscypliny. Nowym elementem duszpasterstwa policji, wypracowanym po II wojnie światowej, przede wszystkim na terenie Niemiec, jest wykład etyki zawodowej w szkolnictwie policyjnym, prowadzony na podstawie porozumień między właściwymi władzami kościelnymi i państwowymi.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. RYSZARD KAMIŃSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Die Polizeiseelsorge ist eine Art kategorialer Seelsorge, deren Ziel es ist, Menschen, die im Alltag, nicht selten unter Bedrohung ihres Lebens, im Dienst des demokratischen Staates und der demokratischen Gesellschaft stehen, mit den Werten des Evangeliums vertraut zu machen und sie wohlwollend zu begleiten. Als erste haben den seelsorglichen Dienst an Polizisten die Geistlichen des Passionistenordens in Irland aufgenommen. In Deutschland entstand die Polizeiseelsorge, sowohl katholische als auch evangelische, anfangs der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, nach dem Beginn der Weimarer Republik. Nach der Machtergreifung durch Hitler im Jahre 1933 wurden diese Aktivitäten schrittweise eingeschränkt bis zu ihrer gänzlichen Abschaffung durch das 1937 von Himmler erlassene Dekret. Nach dem Fall des Dritten Reiches wurde die Polizeiseelsorge in den fünfziger Jahren wieder aufgenommen. Die Regierung der Bundesrepublik Deutschland betraute die Kirchen (sowohl die evangelische als auch die katholische) mit dem Ethikunterricht an den Polizeischulen.

In den anderen europäischen Ländern entwickelte sich die Polizeiseelsorge entsprechend den lokalen Traditionen und Bedingtheiten, manchmal im Zusammenhang mit der Militärseelsorge (z. B. in Italien). In Frankreich, aufgrund des Konzepts eines streng laizistischen Staates, existiert eine Polizeiseelsorge formell nicht. Ihre Funktion erfüllt die in den sechziger Jahren entstandene Organisation „Police et Humanisme – Communauté Chrétienne des Policiers de France“ (Polizei und Humanismus – Gemeinschaft Christlicher Polizisten Frankreichs), deren Hauptziel die Propagierung der Grundsätze christlicher Ethik in den Reihen der französischen Polizisten ist. In allen Ländern zeichnen sich die Aktivitäten der Polizeiseelsorge durch Achtung der Grundsätze der Freiwilligkeit, Gewissens- und Religionsfreiheit aus.

Auch in Polen begannen die seelsorglichen Aktivitäten unter den Polizeibeamten bald nach der Entstehung der Staatspolizei im Jahre 1919. Sie wurden unterbrochen durch den Überfall des Nazideutschlands und der UdSSR auf Polen im September 1939.

Die antireligiöse Einstellung des kommunistischen Regimes, die im Widerspruch zu dem offiziell propagierten Grundsatz des Gewissens- und Religionsfreiheit stand, machte jede pastorale Aktivität in den Reihen der Bürgermiliz in der ganzen Nachkriegszeit praktisch unmöglich. Die Polizeiseelsorge in Polen, wie auch in einigen Ländern des ehemaligen Ostblocks, kehrt erst auf der Welle der demokratischen Umwälzungen nach dem Jahr 1989 zurück.

Ks. STANISŁAW KOZAKIEWICZ
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

WPŁYW STANISŁAWA HOZJUSZA NA KONWERSJĘ FABIANA KWADRANTYNA

Słowa kluczowe: dogmaty eucharystyczne, herezyk (herezja), katolicyzm, kontreformacja, kontrowersja, literatura hagiograficzna, reformacja protestancka.

Schlüsselworte: eucharistische Dogmen, Häretiker (Häresie), Katholizismus, Gegenreformation, Konversion, hagiographische Literatur, protestantische Reformation.

Konwersje były i są naturalnym zjawiskiem w rozwoju duchowym człowieka. Chociaż sam motyw i treść konwersji stanowi wewnętrzne przeżycie samego nawróconego, to jednak kiedy konwertyta ujawnia swe przeżycia, motywy czy dzieje wewnętrznej przemiany w formie opisu, wówczas tekst taki pełni rolę nie tylko ściśle religijną, ale i publicystyczno-propagandową, czy wręcz literacką¹.

Pojawienie się wszakże drukowanych relacji na tematy konwersyjne w literaturze europejskiej było wynikiem głębokiego fermentu religijnego reformacji protestanckiej czasów nowożytnych².

Zjawisko publicznych konwersji w szesnastowiecznej Europie łączy się generalnie z postanowieniami doktrynalnymi Soboru Trydenckiego, który stworzył podstawy prawno-teologiczne katolickiej ortodoksji, zaliczając w sposób jednoznaczny do grona herezyków wszystkie odłamy pro-

¹ M. Korolko, *Refleksje o literaturze konwersyjnej w Polsce w drugiej połowie XVI wieku na przykładzie tekstów Kaspra Wilkowskiego i Hieronima Powodowskiego*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, Warszawa 1984 s. 241.

² Ibidem, s. 241.

testantyzmu³. W polskiej literaturze hagiograficznej w XVI i XVII w. herezyka nie traktowano jako partnera, z którym można dyskutować, ale którego należy omijać do tej chwili aż się opamięta i nawróci, czyli wróci do Kościoła katolickiego. Dlatego chętnie sięgano po opisy różnych konwersji, a zwłaszcza znanych osobistości. Literatura konwersyjna stanowiła więc pewnego rodzaju panegiryk, którego „zadaniem jest pochwała rzeczy lub ludzi, pochwała, która konstruowana według ustalonych kanonów retorycznych formułowana była za pomocą stałych, przekazywanych w tradycji motywów i figur stylistycznych”⁴. Panegiryk jest więc zjawiskiem stałym w literaturze: „istniał i istnieje nie jako wynik zboczenia pewnego w twórczości piśmienniczej, lecz jako właściwość natury ludzkiej ukultywowanej, która do całkowitego swojego wyrazu wymaga koniecznie ganiaenia i chwaleńia”⁵.

Konwersje dobrze znano w ówczesnej Europie i Polsce. Szczególnie za panowania Stefana Batorego rozpoczął się, odnotowywany w różnych źródłach kościelnych, głównie w kronikach zakonnych, wzmożony proces grupowych, a nawet masowych konwersji⁶.

Po Soborze Trydenckim nastąpiła konsolidacja katolicyzmu, przystępującego „od lat sześćdziesiątych tego stulecia do generalnej ofensywy przeciwko reformacji”⁷. Powstał w ten sposób zorganizowany ruch kontrreformacyjny, który miał swoich przywódców. Należał do nich biskup warmiński, kardynał Stanisław Hozjusz, o którym H. Dziechcińska napisała: „sztandarową postacią polskiej, a także europejskiej kontrreformacji i szermierzem moralnej odnowy człowieka i literatury był Stanisław Hozjusz”⁸.

Niemal wszystkie konwersje, które miały miejsce w Polsce w wieku XVI wpływały przede wszystkim z odruchu serca i potrzeby intelektualnej podbudowy swojej wiary w ramach wolnego wyboru wyznania, bez obaw o swoją karierę. Jeśli chodzi o późniejsze konwersje w okresie kontrreformacyjnym, to często były one podyktowane naciskiem Kościoła, czy władzy państwowej⁹.

³ Ibidem, s. 244.

⁴ H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627*, Warszawa 1971, s. 62–63.

⁵ W. Bruchnalski, *Między średniowieczem a romantyzmem*, Warszawa 1975, s. 205.

⁶ H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska...* s. 95. M. Korolko, op. cit., s. 245.

⁷ M. Korolko, op. cit., s. 245. A. K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zeszyty Historyczne, z. 77, s. 22.

⁸ A. K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zeszyty Historyczne, z. 77, s. 22.

⁹ Ibidem, s. 35.

Od lat siedemdziesiątych XVI stulecia można było zauważyć ciekawe zjawisko i to nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie, że dzieci niemal natychmiast po śmierci swojego protestanckiego ojca przechodziły na katolicyzm. Reformacja jednak szybko straciła siłę przyciągania i przestała imponować ówczesnej społeczności szlacheckiej w Polsce. Społeczeństwo w Polsce szesnastowiecznej w większości składało się z chłopów, a mieszczaństwo polskie nie odgrywało większej roli w życiu politycznym Polaków. Polski obóz reformacyjny osłabił również rozłam w Kościele kalwińskim, w wyniku czego pojawił się antytrynitaryzm braci polskich. Świadkiem tego wszystkiego był Stanisław Hozjusz¹⁰. Inni z kolei badacze tego problemu skłonni są twierdzić, że osłabienie reformacji w Polsce, jak też w ówczesnej Europie, następowało już w drugim pokoleniu, któremu nie imponowały wieczne dysputy i jałowe spory¹¹.

W pierwszej fali nawróceń na katolicyzm bardzo ważną rolę odegrały podróże naukowe za granicę i to zarówno do pierwszoplanowych ośrodków różnowierczych, takich jak: Wittenberga, Lipsk, Bazylea, Strasburg czy Genewa, jak i do prężnych środowisk kontrreformacyjnych na czele z Rzymem i Wiedniem. Stąd pierwsze dezercje Polaków z obozu protestanckiego nastąpiły poza krajem ojczystym, miejscem zaś ich był najczęściej Wiedeń, a przede wszystkim Rzym i Padwa¹².

W historiografii polskiej, zarówno starszej, jak i współczesnej, poświęconej dziejom kontrreformacji, problem konwersji religijnych nie doczekał się monograficznego opracowania. Nie oznacza to, iż nie był przedmiotem zainteresowań. Oprócz opracowań biograficznych, poświęconych takim głośnym konwertytom, jak: Mikołaj Krzysztof Radziwiłł-Sierotka, Lew Sapieha, Christian Francken czy Fabian Kwadrantyn, w polskiej literaturze historycznej przejścia z protestantyzmu na katolicyzm traktowane są jako uboczny problem przy rozważaniach dotyczących, np. kontaktów intelektualnych Polski z krajami zachodnimi, czy w monografiach poświęconych wybitnym ludziom epoki renesansu i baroku¹³.

Interesującym problemem jest również i to, że coraz częściej w kościelnej historiografii unika się obecnie samego terminu „kontrreformacja” dla określenia reformy Kościoła katolickiego po Soborze Trydenc-

¹⁰ J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. I. Lublin 1994, s. 77 n.

¹¹ Ibidem, s. 33–34.

¹² Ibidem, s. 24.

¹³ Ibidem, s. 21.

kim¹⁴. Śledząc literaturę tego przedmiotu można zauważyć, że raczej kręgi laickie chętnie posługują się pojęciem „kontrreformacja”, a unikają go środowiska zbliżone do kościelnych i jak już wspomniano, kościelne.

Wpływ Stanisława Hozjusza na niektóre konwersje Polaków

Stanisław Hozjusz, zwany przez współczesnych badaczy „przywódcą polskiej kontrreformacji”, który gorliwość duszpasterską wyrażał słowami: *bellum haereticorum pax est ecclesiae*¹⁵, często wpływając osobiście na konwersje synów ówczesnej elity polskiej, np. kasztelana rogozińskiego Stanisława Rozrażewskiego, Andrzeja Zborowskiego – syna wojewody poznańskiego, Olbrachta Łaskiego – wojewody sieradzkiego, czy Andrzeja Opalińskiego – kasztelana przemyskiego, śremskiego i marszałka nadwornego.

Wspomniane wyżej konwersje nastąpiły również pod wpływem wiedeńskiej placówki jezuitów. Sam Hozjusz z wielką satysfakcją donosił z Wiednia wojewodzie poznańskiemu, iż jego syn *qui mortuus erat, revixit*. Z jego też inspiracji świeży konwertyta udał się do Wiednia z końcem 1562 roku, gdzie utwierdził się w wierze, będąc pod wpływem prężnego zakonu kontrreformacyjnego, jakim byli jezuici¹⁶.

Natomiast na konwersję Olbrachta Łaskiego, Hozjusz wpłynął razem z nuncjuszem Wincentym Portico¹⁷. Z kolei na powrót do Kościoła katolickiego, Andrzeja Opalińskiego, Kardynał z Warmii zabiegał przez ks. Wawrzyńca Modliszewskiego, którego wysłał do Śremska, o czym pisze sam konwertyta w liście dziękczynnym, adresowanym do Hozjusza¹⁸.

Mecenat Stanisława Hozjusza w konwersji Fabiana Kwadrantyna

Stanisław Hozjusz jako biskup warmiński szczególną troską otoczył młodzież pochodzącą z rodzin innowierczych. By pozyskać ją dla Kościoła, kształcił młodych ludzi na swoim dworze, często nawet za własne pieniądze. Młodzieńcy z rodzin protestanckich, którzy znaleźli się na dwo-

¹⁴ Por. H. D. Wojtyńska, *Reformacja. Reforma katolicka. Kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęć*, RTK, 24 (1977), z. 4, s. 223–249.

¹⁵ M. Korolko, op. cit., s. 245.

¹⁶ A. K. Banach, op. cit., s. 24–25.

¹⁷ Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, rkps, 628, k. 124–125 (fotografia zaginionego rękopisu w zbiorach Archiwum Prowincji Małopolskiej Jezuitów w Krakowie).

¹⁸ List Andrzeja Opalińskiego do Stanisława Hozjusza ze Śremska z dnia 22 III 1568 r., Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 1609, f. 831–832.

rze biskupa warmińskiego, byli wychowywani w atmosferze religijnej, przykładem zaś był dla nich sam Hozjusz. Atmosfera domu, jak też wielka gorliwość i pobożność, zwłaszcza eucharystyczna, takiego mecenasa, decydowała często o tym, że chłopcy ci wyrzekali się błędów i jednali się z Kościołem katolickim. Do takich wychowanków Hozjusza należał również Fabian Kwadrantyn. O nim to pisał wyraźnie biskup Marcin Kromer do nuncjusza Jana Andrzeja Caligari: „Vixit autem (Quadrantinus) Romae aliquot annis Ill.mi olim Cardinalis nostri Hosii... opera ad catholicam ecclesiam traductus”¹⁹.

Dzieciństwo i lata młodzieńcze Hozjuszowego wychowanka

„Kwadrantyn” to spolszczona forma nazwiska. Właściwie Fabian Kwadrantyn nazywał się Dreiloth, natomiast nazwa „Viertel”, podawana przez niektórych autorów, jest błędna²⁰. Niezjący już benedyktyn tyniecki, Paweł Szczaniecki uważał, że Kwadrantyn po niemiecku nazywał się „Viertel” albo „Viertler”²¹. W wersji łacińskiej nazwisko brzmi „Quadrantinus” i w takiej formie występuje w literaturze tego okresu.

Fabian Kwadrantyn żył w latach 1549²²–1605. Był kapłanem diecezji warmińskiej, jezuitą, działaczem kontrreformacyjnym²³, kaznodzieją i pisarzem polemicznym. Pochodził z mieszczańskiej rodziny protestanckiej i był chyba Niemcem. Rodzina jego od wielu pokoleń mieszkała w Starogardzie Gdańskim, gdzie Kwadrantyn urodził się i uczył w miejscowej szkole. Rodzice, jako zamożni mieszczanie, wysłali go na dalszą naukę do Gdańska. W 1565 r. Fabian był już konwiktozem i stypendystą kardynała Stanisława Hozjusza w Kolegium Jezuickim w Braniewie. To w Braniewie po dwóch latach edukacji w szkole jezuickiej, i będąc pod wielkim

¹⁹ List bpa Marcina Kromera do Jana Andrzeja Caligari z dnia 5 V 1580 r., ASV Polonia 17, f. 120.

²⁰ PSB XVI, s. 332.

²¹ P. Szczaniecki, *Nawrócenie Kwadrantyna*, *Nasza Przeszość XIX* (1964), s. 225. W swojej argumentacji powołuje się na ks. S. Załęskiego. Zob. S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. I, Lwów 1902, s. 768.

²² W kazaniu, wygłoszonym w Braniewie, Kwadrantyn wspomina swoje nawrócenie i podaje następującą datę: „... per sacrosanctam fidem catholicam peperisti, anno salutis MDLXVII aetatis, meae decimo septimo”. Zob. PDE 1883/84, Braniewo 1884, s. 9. To źródło pozwala twierdzić, że urodził się w 1550 r.

²³ M. Biskup określa Kwadrantyna jako jednego z ważniejszych kontrreformatorów „polskich” w Inflantach. Zob. M. Biskup, *Źródło do początków kontrreformacji polskiej w Inflantach w bibliotekach szwedzkich*, w: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 15 (1970).

wpływem swojego mecenasa, zostaje katolikiem. O swoim nawróceniu na katolicyzm sam Kwadrantyn wspomniiał w późniejszym kazaniu, jakie wygłosił pod koniec życia w Braniewie w święto liturgiczne św. Michała Archanioła. Starał się utwierdzić w wierze katolickiej chwiejnych mieszczan braniewskich i dlatego powołał się na swoje nawrócenie: „Jesu Christo Deo et Servatori meo, per sacrosanctam fidem catholicam peperisti, anno salutis MDLXVII aetatis, meae decimo septimo”²⁴. Wspomniany o. Szczaniecki uważał, że Kwadrantyn nawrócił się w 23. roku życia, co chyba nie jest zgodne ze źródłami²⁵.

W cytowanym wyżej kazaniu, wygłoszonym w stylu panegirycznym, Kwadrantyn uważa Braniewo za szczególne miasto swojego życia, nazywając je „najdroższą matką”: „Civitas mea Brunsbergensis, mater carissima, mihi que in Dno plurimum dilecta [...] Tibi ego non modo quidquid est in me, sive doctrinae, sive studiorum, sive alterius boni...”²⁶.

Swoją decyzję nawrócenia na katolicyzm Kwadrantyn podał w tzw. declamationes albo recantationes, które wygłosił w formie zeznania, jakie złożył przed nauczycielami i uczniami kolegium braniewskiego.

W 1569 r. Kwadrantyn wyjechał do Rzymu jako dworzanin Hozjusza i dzięki jego poparciu został przyjęty 2 marca 1570 r. w poczet studentów Collegium Germanicum w Rzymie. W tym czasie złożył również ślub wstąpienia do jezuitów, ale nie mógł go wypełnić, ponieważ nie zgadzał się na jego wstąpienie do jezuitów sam Stanisław Hozjusz. Podkreślał on, że kształcił Kwadrantyna dla diecezji warmińskiej. W kolegium niemieckim Fabian skończył studia filozoficzne i został zaraz mianowany przez kardynała Hozjusza kanonikiem dobromiejskim, o czym sam ów napisał Marcinowi Kromerowi z Rzymu: „Mittimus igitur isthuc Nicolaum²⁷ priedem promissum iam canonicatum Gutstatensem, non doctissimum quidem illum, sed valde pium, [...] Alter canonicus creatus est per me Fabianus Quadrantinus, qui cum philosophiae cursum iam absolverit, ut idem in theologia quoque faciat volo. Quamobrem ita ante non proficiscitur isthuc ad residentiam”²⁸.

²⁴ PDE 9.

²⁵ P. Szczaniecki, *Nawrócenie Kwadrantyna...*, op. cit., s. 225.

²⁶ PDE 1884, 9.

²⁷ Pierwszym kanonikiem, mianowanym razem z Kwadrantynem, był sekretarz Hozjusza, Miłkołaj Gallus (Gall). Zob. BUJ 60/III 1043. List ten napisał Hozjusz 21 grudnia 1571 r.

²⁸ BUJ 60/III 1043. Pisał również o tym do Kromera i Stanisław Reszka z Rzymu, 13 grudnia 1572 r.: „Illustrissimus Dominus Cardinalis iam contulit canonicatum Gutstadiensem Nicolao Gallo et alterum Fabiano Quadrantino”. Autograf: Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps, 28/II k. 23–24.

Wolą Hozjusza było, aby Kwadrantyn skończył w Rzymie również studia teologiczne. Pragnienia te się spełniły i mógł osobiście w Rzymie, 13 czerwca 1574 r. wyświęcić swojego wychowanka na kapłana warmińskiego. Już jako kapłan, jesienią tego samego roku, Kwadrantyn wrócił na Warmię, gdzie był przez dwa lata kapłanem biskupa Marcina Kromera. Musiał być już wcześniej znany biskupowi, skoro uczynił go on w 1575 r. swoim pełnomocnikiem przed nuncjuszem Wincentym Laureo w sporze z kapitułą warmińską, dotyczącym kompetencji sądowniczych biskupa warmińskiego w stosunku do swoich podwładnych²⁹.

Kwadrantyn jako proboszcz i duszpasterz

Już po dwóch latach pracy Kwadrantyn jako kapłan biskupa, mając 28 lat, został mianowany proboszczem w Reszlu. Szybko dał się poznać jako doskonały nauczyciel i mecenas miejscowej szkoły, którą zreformował według najlepszych wzorów humanistycznych i troszczył się o utrzymanie jej na wysokim poziomie. Był jednak człowiekiem niespokojnym i często przeżywał kryzysy wiary. Niespodziewanie opuścił w styczniu 1578 r. parafię w Reszlu i wrócił do rodzinnego Starogardu. Miotaly nim ciągle wątpliwości doktrynalne, a zwłaszcza nie mógł pogodzić się z decyzją Soboru Trydenckiego, że świeccy mogą przyjmować Komunię św. tylko pod jedną postacią. Wspominał o tym również w swoim liście, skierowanym do władz miejskich Reszla. Swoim nagłym odejściem z parafii reszelskiej zszokował również zamek biskupi w Lidzbarku Warmińskim. Kanclerz kurii biskupiej w Lidzbarku Warmińskim, Jan Kreczmer, w korespondencji dał dowód swojego zaniepokojenia i określił Kwadrantyna jako człowieka, w którym „drzemie ciągle dusza protestancka”. Biskup Kromer w lutym tego samego roku napisał list do Kwadrantyna i domagał się od niego, aby stawiał się natychmiast w sądzie biskupim. Tenże stawiał się w Lidzbarku i skruszony, przed sądem kościelnym, odwołał błędne poglądy i na nowo złożył katolickie wyznanie wiary. Zeznania złożył w obecności kanonika fromborskiego, kanclerza Jana Kreczmera i jezuitę Adama Brocka – profesora w kolegium braniewskim. Cieszył się zapewne uznaniem mieszkańców Reszla i miejscowej władzy, którzy nie starali się o nowego proboszcza, ale czekali na jego powrót, gdzie zresztą wrócił po złożonych zeznaniach.

²⁹ AAWO, Varia 12, s. 707.

Proboszczem w Reszlu był 3 lata (do roku 1579 r.) i zapewne dał się poznać jako zdolny kapłan, choć ciągle ujwaniała się jakaś niestałość w decyzjach i z gruntu protestanckie wychowanie, ponieważ z takiej rodziny się wywodził. Wielki wpływ zapewne na jego życie mieli jezuita braniewscy, których był wdzięcznym wychowankiem. Szczególna wrażliwość miała ogromny wpływ na jego wybory życiowe: chociaż wyświęcony był na kapłana warmińskiego, to jednak często zdradzał się swoimi zainteresowaniami zakonnymi. Postanowienia, a nawet śluby wstąpienia do jezuitów, wpisały się wyraźnie w jego życiorys.

Brak konsekwencji w podejmowanych decyzjach życiowych dał się zauważyć również w kilkakrotnych ślubach wstąpienia do jezuitów, które Kwadrantyn składał. Nuncjusz w Polsce, Wincenty Lauro, w swoim liście do biskupa Marcina Kromera z 16 marca 1578 r. wspominał o poczynionych staraniach, dotyczących zwolnienia z powyższych ślubów: „Dobrze, że Kwadrantyn opamiętał się za sprawą swego pasterza [Kromera]. Zwolnić go ze ślubu wstąpienia do zakonu nie mogę, bo nie mam takich facultates, ale za sprawą Hozjusza łatwo w Rzymie postaramy się o taką dyspensę”³⁰. Ta sprawa była już dobrze znana Rzymowi, ponieważ o staraniach o dyspensę pisał również Stanisław Reszka w liście do Kromera z 6 marca 1579 r.³¹

Chociaż sprawa o zwolnienie ze ślubu wstąpienia do jezuitów była załatwiana w Rzymie, nawet w tym czasie, kiedy był jeszcze proboszczem reszelskim, to jednak Kwadrantyn wstąpił do jezuitów w Braniewie, 3 maja 1579 r. i już 31 maja tegoż roku złożył śluby zakonne. Wkrótce jednak przeżył ponowne załamanie wewnętrzne i opuściwszy Braniewo przebywał od 24 lipca 1579 r. do 24 kwietnia 1580 r. w kolegium jezuickim w Poznaniu, gdzie, jak sądzono, dojdzie do równowagi wewnętrznej. Latem 1580 r. wrócił do Braniewa i tutaj w międzyczasie otrzymał dymisję z zakonu. Na pewno biskup Marcin Kromer pisał o kłopotach, jakie miał z Kwadrantynem do nowego nuncjusza w Warszawie, którym został Jan Andrzej Caligari. Nuncjuszowi również zlecił sprawę zwolnienia Kwadrantyna ze ślubów zakonnych, o czym sam nuncjusz napisał w liście swoim z dnia 25 maja 1580 r. do biskupa warmińskiego: „Sprawę Kwadrantyna poleciłem prowincjałowi Towarzystwa Jezusowego i papieżowi”³². Ponieważ

³⁰ AAWO, Acta Cap. Ab 5 k.127, nr 87.

³¹ Autograf: Kraków. Biblioteka Czartoryskich, rkps, 308, k. 561–564; kopia: AAWO, rkps, D 121, k. 171–173.

³² AAWO, Acta Cap. Ab 5 k. 143, nr 102.

były konwiktor hozjański okazał się człowiekiem niestałym duchowo, musiał więc zadowolić się jedynie skromną posadą kanonika rezydencjalnego w Dobrym Mieście.

Pod koniec maja 1582 r. na życzenie Stefana Batorego, Kwadrantyn objął parafię w Parnawie³³ w nowo utworzonej diecezji wendeńskiej w Inflantach. W tym czasie w diecezji wendeńskiej, w warunkach iście misyjnych, pracowało trzech kapłanów warmińskich: Fabian Kwadrantyn, Andrzej Kruger i Ertmann Tölksdorf (Tolgsdorff). Jak wynika z listu biskupa wendeńskiego, Ottona Schenckinga, do Kromera, napisanym w Wolmarze w uroczystość Bożego Ciała 1585 r., Kwadrantyn dał się poznać jako dobry i gorliwy kapłan. Biskup Wolmaru dziękuje więc biskupowi warmińskiemu za wszystkich kapłanów warmińskich, pracujących w jego diecezji. Kapłani ci „wiele dusz zjednali i wiele wycierpieli”; ludzie nazwali prawdziwymi apostołami Łotwy: „ab Episcopo Warmiensi missos esse sacerdotes veros Apostolos Livoniae”³⁴. Również kasztelan zakroczymski i starosta parnawski, Jan Leśniowolski, w liście pisany ręką Kwadrantyna w Parnawie, w przeddzień uroczystości Trójcy Świętej 1585 r., pozytywnie pisał o jego pracy duszpasterskiej: „Codziennie obcuję z Fabianem Kwadrantynem. Obaj warujemy tu nad brzegiem Szwecji: on wiary pilnuje, ja na zamku. W zimie ogarnia nas tęsknota, wówczas obaj czytamy Pismo Święte i Historię Kromera”³⁵. Praca w Inflantach „polskich” była trudna i na wskroś misyjna. Kapłani warmińscy pracowali w dość trudnych warunkach. Katolicy tam mieszkający należeli do różnych grup etnicznych. Tereny te zamieszkiwała przeważnie ludność niemiecko-łotewska, estońska, jak też polska. W Parnawie i okolicach dość dużo mieszkało ludności pochodzenia polskiego. Kwadrantyn, jak wynika z jego korespondencji, miał wielkie trudności z dotarciem do tych ludzi, ponieważ bardzo słabo znał język polski. Prace nad rekatolizacją tych ziem szły bardzo opornie, co zniechęcało również Kwadrantyna, który podobnie jak dwaj pozostali kapłani warmińscy prosił w swoich listach biskupa warmińskiego o pozwolenie na powrót na Warmię.

Z korespondencji Kwadrantyna z biskupem Marcinem Kromerem można dowiedzieć się o trudnych warunkach Kościoła katolickiego w Inflantach. Korespondencja duchownych warmińskich z tego okresu zacho-

³³ W literaturze można spotkać również pisownię: „Pernawa”.

³⁴ AAWO, Acta Cap. Ab 5 k. 201, nr 140.

³⁵ AAWO, Acta Cap. Ab 5 k. 172–173.

wała się w dziele rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Uppsali w niepaginowanym tomie H.157³⁶. W tej bibliotece zachowało się 7 listów, których autorem był Kwadrantyn. Natomiast w dziale rękopisów Biblioteki Kapitulnej i Krajowej w Linköping w tomie listów Kromera zachowały się 3 jego listy. Wychowanek Hozjusza pisał listy przeważnie z Parnawy (jeden napisał w Rydze i jeden w Grodnie). Listy te pochodzą z lat 1582 – 1585. Najcenniejszym jest jego list, napisany w Parnawie z 22 lipca 1582 r.³⁷, a więc na początku swojej pracy misyjnej w Inflantach. W liście tym stara się wszechstronnie naświetlić ówczesną sytuację w mieście i stosunki ze Szwedami w północnej Estonii. Będąc gorliwym obrońcą katolicyzmu, starał się usilnie usunąć kaznodzieję luterńskiego z Parnawy, a jednocześnie zawarł kompromis z niemieckim mieszczaństwem tego miasta w sprawie odprawiania nabożeństw protestanckich w parafialnym kościele św. Mikołaja w Nowej Parnawie³⁸. W liście tym opisuje również wyprawę misyjną proboszcza parafii katolickiej w Nowej Parnawie, który próbował nawrócić na katolicyzm wiejską ludność estońską, nie odnosząc jednak pozytywnych skutków. Kwadrantyn, jak równie dwaj pozostali kapłani warmińscy, borykał się z wielkimi trudnościami materialnymi. Z kolei w innym liście, pisanym w Parnawie 8 października 1582 roku³⁹ żali się do biskupa Kromera z powodu mianowania Solikowskiego arcybiskupem lwowskim, który był głównym mecenasem nad rekatolicyzacją mieszkańców polskich Inflant, szczególnie dbającym o byt materialny misjonarzy warmińskich. W ostatnim swoim liście z roku 1582, napisanym 28 grudnia⁴⁰, próbuje wytłumaczyć się z zarzutów, jaki stawiał Kwadrantynowi biskup Kromer, że misjonarz inflancki odnosi niewielkie owoce w swojej pracy duszpasterskiej w Inflantach, a zwłaszcza wśród niemieckich mieszczan parnawskich i polskiej załogi tego miasta. Biskup Warmii postawił również zarzut, który świadczyłby niechlubnie o Kwadrantynie, że właściwie szuka tylko korzyści materialnych. Przyczyną nieskutecznych działań duszpasterskich Kwadrantyna wśród Polaków parnawskich jest bardzo słaba

³⁶ M. Biskup, op. cit., s. 205.

³⁷ Biblioteka Kapitulna i Krajowa w Linköping, sygn. Br Nr 17, vol. II, nr 41.

³⁸ Nowa Parnawa leżała na lewym brzegu rzeki tej nazwy i stanowiła miasto królewskie wraz z zamkiem starościńskim. Stara Parnawa - mniejszy ośrodek miejski - leżący na prawym brzegu rzeki, należała do biskupstwa ozylskiego. Oba ośrodki znajdowały się na terenie południowej Estonii. Zob. H. Laakmann, *Geschichte der Stadt Pernau in der Deutsch-Ordenszeit* (bis 1558), Marburg 1956, s. 25 nn.

³⁹ Biblioteka Uniwersytecka w Uppsali, H. 157.

⁴⁰ Ibidem.

jego znajomość języka polskiego. W liście skarżył się również na trudną sytuację materialną, w jakiej się znajdują wszyscy kapłani warmińscy, jak też pisał o ciągłych utarczkach pogranicznych z załogami szwedzkimi w Estonii. W innych listach Kwadrantyn pragnie zapewnić biskupa warmińskiego o swoim posłuszeństwie i cierpliwości, jak również oświadcza, że nie zostałby w Parnawie dłużej, gdyby Kromer nie nakłonił go do tego swoimi pismami. Informuje również Kromera, że postanowił wrócić na Warmię na swoją dobromiejską kanonię około Zielonych Świąt, tj. 19 maja 1583 r.⁴¹ Zamiany powrotu na Warmię, niestety nie zostały przez niego zrealizowane. W liście z Parnawy z 9 listopada 1584 r.⁴² wyraża Kwadrantyn swoją gotowość pozostania w Parnawie aż do przybycia nowego biskupa wendeńskiego, które ulega ciągłemu opóźnieniu. Przy tym postanawia przystąpić do remontów kościołów, którym groziło zawalenie, na własny koszt lub z darów wiernych, gdyż obawiał się, że te świątynie popadną w całkowitą ruinę, zanim przybędzie biskup. W kolejnym liście, napisanym w Parnawie 15 lipca 1585 r., przebija wyraźnie zniechęcenie z powodu dalszego opóźniania przybycia biskupa wendeńskiego, od którego uzależniony jest również finansowo. Kwadrantyn informował w liście biskupa Kromera, że ze względu na krytyczną sytuację materialną, w jakiej się znalazł, musiał zwrócić się do kardynała Jerzego Radziwiłła z prośbą o zasiłek aż do czasu przybycia biskupa wendeńskiego.

Dopiero w 1586 r. do Wolmaru przybył biskup Andrzej Patrycy Nidecki, który powierzył Kwadrantynowi nawet obowiązki wikariusza generalnego. Jednak po roku umiera biskup Nidecki i Kwadrantyn musi wrócić do Parnawy, gdzie stara się bronić swoich parafian przed protestantyzmem.

Praca duszpasterska w Parnawie nie trwała jednak długo, bo już w 1588 r. Kwadrantyn wstąpił do jezuitów w Krakowie. Po skończeniu nowicjatu pomagał przez jakiś czas mistrzowi nowicjatu w wychowywaniu nowicjuszy jezuickich. W tym okresie dał się również poznać jako świetny kaznodzieja. Władze zakonne znały doskonale przeszłość Kwadrantyna i dlatego nie chciały mu powierzyć ważniejszych stanowisk w zakonie. Pomimo swoich zdolności i dobrego wykształcenia musiał jednak siedem lat spędzić w różnych domach zakonnych na terenie Polski.

W styczniu 1595 r. napisał list do ówczesnego generała Towarzystwa Jezusowego z prośbą, aby zakon uwierzył w stałość jego powołania

⁴¹ Kwadrantyn zaznaczył o tym w liście, napisanym w Parnawie, 30 marca 1583 r. Zob. Biblioteka Uniwersytecka w Uppsali, H. 157.

⁴² Biblioteka Kapitałna i Krajowa w Linköping, sygn. Br Nr 17, vol. II nr 70.

i powierzył mu jakieś stanowisko. Decyzją władz zakonnych Kwadrantyn został prefektem Seminarium Duchownego w Braniewie, ale już jesienią 1597 r. został wezwany na dwór królewski, aby objąć posadę kaznodziei niemieckiego i spowiednika królowej Anny Austriaczki, żony Zygmunta III Wazy, która 10 lutego 1598 r. umarła w jego obecności. Do 15 maja 1600 r. Kwadrantyn przebywał na dworze królewskim jako kaznodzieja i wychowawca dzieci królewskich. Po opuszczeniu dworu królewskiego wrócił do Braniewa, gdzie do końca życia pracował jako kaznodzieja i gorliwy propagator reformy katolickiej.

Kwadrantyn jako pisarz

Kwadrantyna jako pisarza „ukszałtowało Braniewo” – pisze w swojej pracy doktorskiej Halina Keferstein – tam „słuchał teologii i filozofii, zawsze z tamtejszym domem jezuitów utrzymywał kontakt, by wrócić pod koniec życia do miasta swej młodości, do szkół i ludzi, którzy ukształtowali jego życiową postawę”⁴³.

Kwadrantyn od młodości, jak wynika z przedstawionego życiorysu, był formowany również przez kardynała Stanisława Hozjusza, który do końca swojego życia na pewno wpływał swoją pobożnością, wiedzą, gorliwością duszpasterską i postawą teologa-polemisty na duchową i intelektualną, jak też pisarską sylwetkę swego wychowanka, a nade wszystko wpłynął zdecydowanie na jego nawrócenie. Jako uczeń szkoły braniewskiej i stypendysta Hozjusza, często widział swojego mecenasa na modlitwie i budował się jego duchową żarliwością, nade wszystko umiłowaniem Eucharystii, którą ów celebrował z wielką pobożnością.

Do głównych utworów Fabiana Kwadrantyna należą zeznania, jakie złożył po swoim nawróceniu przed wychowawcami braniewskimi, jak też wychowankami kolegium jezuickiego. Te zeznania nie miały charakteru sądowego, ale stanowiły swoisty protokół, który był sporządzony na podstawie odpowiedzi, jakich udzielił młodzieniec-konwertyta na pytania stawiane przez przełożonych braniewskich, dotyczących motywacji jego nawrócenia, czyli przejścia z konfesji ewangelickiej na katolicyzm. Zgodnie ze znaną już praktyką jezuitów braniewskich *recantationes*, czy *revocationes* zostały spisane, a następnie opublikowane⁴⁴.

⁴³ H. Keferstein, *Książka w Braniewie 1565–1626*, Olsztyn 1978, mps, s. 110.

⁴⁴ P. Szaniecki, op. cit., s. 227.

Zeznania te przybrały formę dzieła teologicznego, a dokładnie z zakresu teologii liturgii. Zgodnie ze zwyczajem tego okresu, tytuł owego dzieła, wydane go drukiem, jest długi i rozbudowany: *Palinodiae sive revocationes Fabiani Quadrantini, cum factus esset ex lutherano Catholicus, recitatae Brunbergae in Collegio Societatis Iesu. Coloniae 1571*⁴⁵.

Bardzo trudno jest ustalić właściwego autora tego dzieła. Ogólnie przypisuje się je samemu Hozjuszowi. Zapewne sławny polemista wykorzystał proste i szczere wyznania młodego Kwadrantyna do napisania utworu teologicznego, który miał służyć w jego gorliwej pracy kontrreformacyjnej. W opracowaniach na ten temat można spotkać kilka stanowisk:

1. Autorem jest Fabian Kwadrantyn, a Hozjusz patronował wydawnictwu⁴⁶,

2. Autorem jest Stanisław Hozjusz⁴⁷,

3. Utwór został napisany wspólnymi siłami⁴⁸.

Należałoby jednak Hozjusza uważać za autora *Palinodiów*, ponieważ w II *Recantatio* pisze o polskich patronach, wymieniając św. Wojciecha i św. Stanisława Biskupa i Męczennika, których uważał za apostołów polskiego narodu: „inter quos fuerunt etiam Adalbertus et Stanislaus, nostrae gentis Apostoli”⁴⁹. Hozjusz był przecież polskim biskupem, a Kwadrantyn mieszczaninem niemieckim.

W pierwszym wydaniu utwór ten został nazwany *revocationes*, natomiast w następnych wydaniach, np. weneckim z 1575 r., występuje już słowo *recantationes*, a gdzie indziej nie ma już greckiego słowa *palinodiae*. W pojedynczych wydaniach tego utworu pod tytułem występuje adnotacja: „iussu et autoritate Ill-mi et R-mi Cardinalis Stanislai Hosii aeditae”. Natomiast w zbiorowych wydaniach pism Hozjusza jest inna adnotacja: „ab Ill-mo Cardinali Hosio conscriptae”⁵⁰. Wiadomo, że nad zbiorowym wydaniem pism kardynała Hozjusza czuwał bezpośrednio jego długoletni osobisty sekretarz, Stanisław Reszka i dlatego adnotacja ta skłania wielu

⁴⁵ Utwór ten został wydany przez M. Cholinusa. Zob. Estr XXV, s. 433.

⁴⁶ Zwolenniczką tej opinii jest H. Keferstein, która wprost twierdzi, że autorem *Palinodiów* jest Kwadrantyn. Zob. H. Keferstein, *Książka w Braniewie...*, s. 111.

⁴⁷ Wielu autorów zgadza się z tą opinią, np. A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum*, t. I Freiburg im Br. 1906, s. 347; J. Bochenek, *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Warszawa 1936, s. 25, 128; „W 1567 pisze Hozjusz *Palinodiae*... wydane w 1568 w Dylindze” (zdaniem P. Szczanieckiego tego wydania nie znają bibliografowie); K. Piekarski, *Katalog Biblioteki Kórnickiej*, Kórnik 1929, gdzie na s. 158 pisze: „Wedle Reszki autorem *Palinodiae* jest właściwie Hozjusz”.

⁴⁸ Taka opinię głoszą m.in.: S. Frankl, *Doctrina Hosii de sacrificio missae*, CT, F 16, 1935, s. 326; G. Gansen, *Quadrantinus*, LThK, t. VIII (1936), s. 571n.; P. Szczaniecki, op. cit., s. 229.

⁴⁹ S. Hosii, *Opera omnia*, Coloniae 1584, s. 726.

do uznania kardynała Hozjusza za autora *Palinodii*. Zresztą sam Stanisław Reszka w *Stanislai Hosii vita* wyraźnie pisze: „Scripsit autem in vita sua hos qui sequuntur libros in defensionem fidei christianae... item Recantationes septem, quas e Fabiano Quadrantino publice ad instructionem et exemplum recitari et evulgari voluit”⁵¹.

To znakomite dzieło teologiczne w opracowaniu polemicznym służyło zapewne Hozjuszowi jako doskonała pomoc w umacnianiu wiary. Hozjusz w liście do Kromera, pisanym z Rzymu 29 grudnia 1571 r., wyraża swoje pragnienie, aby *Palinodiae* dotarły do elblążan, których zawsze otaczał wielką troską duszpasterską, ponieważ najczęściej stawiali oporów w zachowaniu ortodoksyjnej wiary: „Palinodiae Fabiani Quadrantini vellem spargi inter cives Elbigenses, qui non sunt litterarum rudes”⁵².

Kwadrantyn jest również autorem kazania okolicznościowo-panegirycznego z okazji wjazdu do Warszawy Anny, księżniczki austriackiej i żony Zygmunta III Wazy, wydane w Grazu 1598 r.

Podobny charakter miało napisane przez Kwadrantyna epitafium na śmierć królowej, pt. *Speculum pietatis in obitum... Annae Austriacae Poloniae Sueciaeque Reginae*, wydane w 1601 i 1606 r. w Braniewie. Adresatem tego epitafium był młody król Władysław IV, który jako dziecko został sierotą i dlatego Kwadrantyn chciał, aby syn uczył się tych cnót, którymi odznaczała się matka.

Współpracował również Kwadrantyn z Tomaszem Treterem w tłumaczeniu *Peregrynacji* wielkiego konwertyty, Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła–Sierotki⁵³. Zapisał się też jako świetny kaznodzieja kontrreformacyjny, który wygłaszał kazania w Braniewie, Poznaniu, Krakowie, Parnawie czy Rydze.

Kwadrantyn jest też autorem listów, które pisał przede wszystkim do Marcina Kromera z Parnawy⁵⁴. Opisał też 26 marca 1601 r. tzw. cud, który miał miejsce w Jezioranach w 1577 roku⁵⁵.

⁵⁰ Ibidem, s. 719; Estr XVIII, s. 289; por. również wydanie weneckie z 1573 r., fol. 343 n; Estr XXV s. 433 n.

⁵¹ Wydał S. Smoczyński, Pelplini 1938. Appendix II: *Obitus et elogium Cardinalis Hosii*.

⁵² BUJ 60/II, s. 815–818.

⁵³ K. Hartleb, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła pielgrzymka do Ziemi Świętej*, w: *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrzewskiego*, Lwów 1933, s. 40.

⁵⁴ Fabian Kwadrantyn do Kromera. Parnaviac 18 VI 1582, AAWO, Acta Cap. D 37, k. 113–117.

⁵⁵ AAWO, Acta Cap. A 88, k. 291–292.

Nawrócenie Hozjuszowego konwiktor

Kardynał warmiński jako obrońca jedności Kościoła, podzielonego przez reformację Lutra i nawrócony młodzieniec to dwaj bohaterowie dzieła teologicznego zwanego *Palinodiami*. *Palinodiae* są raczej konstrukcją literacką, składającą się z siedmiu tzw. recantationes, w której faktyczne nawrócenie Kwadrantyna jest tylko okazją do podjęcia szerszego tematu. Treść jest polemiczna, w której autor, a jest nim zapewne Stanisław Hozjusz, stara się argumentami biblijnymi i patrystycznymi wykazywać błąd twórcy reformacji i bronić prawdziwej wiary chrześcijańskiej, którą w jego rozumieniu – wielkiego teologa-polemisty – jest tylko konfesja katolicka. Już w pierwszej części utworu, na samym początku, duch polemiczny jest wyraźny. Reformację określa mianem „nowinkarstwa”. Ci, którzy odeszli od sukcesji apostoelskiej, a jest nim Luter i jego zwolennicy, nie są zdolni poznać prawdziwej Ewangelii Chrystusowej, bo odrzucili najwyższy autorytet Biskupa Rzymu. W „nowinkarstwie”, jak pisze, łatwo dojść do ateizmu, ponieważ nie ma tam urzędu kapłaństwa i składania Ofiary, czyli Mszy św., Hozjusz stara się następnie powołać na zeznania Kwadrantyna, który w formie modlitwy, skierowanej do Chrystusa, dziękuje za łaskę wiary, że poznał prawdziwego Boga w świętym Kościele katolickim, w którym jest Duch Święty i gdzie można poznać jedynie Boga, bo w tym Kościele jest kapłaństwo i składanie Najświętszej Ofiary. Nawołuje dlatego innowierców do nawrócenia i wzywa ich do powrotu do jedności z Kościołem. Kościół Boży utożsamia z papieżem: „Quod autem a fundamento Papatum, hoc est, Ecclesia Dei”⁵⁶. To odejście od papieżstwa sprawiło, że Kościół został zachwiany w swoich fundamentach i stało się to również przyczyną i źródłem wszelkich błędów trynitarnych i chrystologicznych. Za plecami młodego konwertyty woła jednak sam Hozjusz: „[...] jeśli w symbolu wiary codziennie wypowiedzicie słowa, że wierzycie w święty, katolicki Kościół, bądźcie więc posłuszni jego przepisom i instytucjom, jak też jego sądowi [...] i nie chcecie być bardziej uczeni od niego [...], z największą uległością oddajmy siebie, chcemy jemu zawierzyć, jego słuchajmy, jego lękajmy się jak samego Boga, który czuje, jakie są sprawy boskie, który zaleca, co powinno się czynić w sprawach ludzkich, za którym jak za wodzem pójdziemy, ponieważ jest kolumną i ostoją prawdy, jeśli za nim pójdziemy, nigdy nie zbłądzimy”⁵⁷.

⁵⁶ S. Hosii, *Opera omnia*, t. 1, Coloniae 1584, s. 721.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 722.

Ubolewa dalej sam Kwadrantyn z tego powodu, że był wyznawcą luteranizmu, a teraz dzięki łasce Bożej został chrześcijaninem: „Fui namque pro dolor, Lutheranus, nunc sum per Dei gratiam Christianus”⁵⁸. Jest to typowe myślenie Hozjusza, który w swojej żarliwości i wielkiej miłości do Kościoła instytucjonalnego był przeświadczony, że wtedy jest ktoś chrześcijaninem, jeśli jest katolikiem. Luteranizm nie był uznawany w okresie teologii polemicznej za chrześcijaństwo. Przez swoje nawrócenie Kwadrantyn mógł poznać prawdziwego Chrystusa i Jego Ewangelię. Zapewnia to sukcesja apostołska, która trwa w Kościele katolickim jako jedynym Kościele Chrystusowym: „nec alium Christum agnosco, quam qui natus est in Bethlehem, nec aliud Evangelium, quam quod per longam sacerdotum et Episcoporum successionem ab Apostolis et Evangelistis per manus nobis traditum et multo ante per Prophetas in scripturis sanctis promissum accepimus”⁵⁹. Dla Kwadrantyna, a chyba jeszcze bardziej dla Hozjusza, tylko katolik jest chrześcijaninem. Marcina Lutra Kwadrantyn, a właściwie Hozjusz, uważa za tego człowieka, który „podzielił” Chrystusa, a więc dzieląc Kościół, dzieli się samego Chrystusa. Kościół jest przecież Mistycznym Ciałem Chrystusa. Głównym motywem jego nawrócenia był przede wszystkim Kościół, o prawdziwości którego stanowi papieństwo i sukcesja apostołska. Ten depozyt wiary, przekazany od apostołów, od Piotra poczynając, jest strzeżony przez wszystkich jego następców aż do ówczesnego papieża, którym był Pius V. Takiemu Kościołowi, zbudowanemu na Piotrze, którego następcą jest każdy Biskup Rzymu, Chrystus dał moc Ducha Świętego i dzięki temu jedynie taki Kościół jest Kościołem i nieomylnie przekazuje Prawdę Bożą: „Qui vero sequuntur Ecclesiae Spiritum cui soli sanae scripturam intelligentiae lux promissa et missa est, ii demum sunt, qui vident et verum scripturae sensum assequuntur”⁶⁰. Taki Kościół, jak dalej wyznaje, jest samą Ewangelią: „sam Kościół jest raczej żyjącą Ewangelią, napisaną nie atramentem, lecz Duchem Świętym, nie na tablicach kamiennych, lecz na tablicach ciał serca”⁶¹.

Na początku III *Recantatio* ujawnia cel swoich zeznań. Mają one przyczynić się do uzdrowienia doktryny Kościoła i nawrócić tych, którzy jeszcze błędzą, jak też umocnić w wierze tych, którzy zrozumieli swój błąd i skruszeni wrócili do jedności z Kościołem.

⁵⁸ Ibidem, s. 724.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, s. 723.

⁶¹ Ibidem.

Obok papieżstwa i sukcesji apostołskiej, które stanowią decydujący motyw jego nawrócenia i poznania prawdziwego Kościoła Chrystusowego, jest również Msza św., w której jako konwiktor Hozjusza na pewno często uczestniczył. Hozjusz odprawiał Mszę św. z wielką pobożnością i dlatego mógł przyczynić się do obudzenia w swoim wychowanku wrażliwości eucharystycznej. Mszę św. wyraźnie określa jako Najświętszą Ofiarę Ciała i Krwi Chrystusa, która jest ceną odkupienia ludzi⁶². W swoim żarliwym wykładzie o Mszy św. Hozjusz chce przekonać wszystkich wątpiących, że sprawowana przez świętych szafarzy „jest stawiana przed nasze oczy, abyśmy wiedzieli, w jaki sposób Chrystus nas umiłował i siebie samego wydał jako ofiarę za nas i jako przyjemną woń Bożą”⁶³. Wyjaśniając wartość odkupieńczą Eucharystii chce jednocześnie pouczyć, że Jezus Chrystus jest jedynym Kapłanem, ponieważ jest Ofiarą i Ofiarnikiem, bo Siebie samego złożył na ołtarzu Krzyża. Chrystus, oddając swoje życie na krzyżu sprawił, że Jego śmierć stała się pojednaniem i odkupieniem. Aby przekonać tych wszystkich, którzy odeszli od Ołtarza i nie uczestniczą w Najświętszej Ofierze, podaje liczne teksty Ojców Kościoła Wschodniego i Zachodniego, którzy uczyli o Mszy św. jako ofierze. Taki wykład eucharystyczny, poparty licznymi tekstami patrystycznymi, jednoznacznie świadczy o Hozjuszu jako autorze *Palinodii*.

W różnych miejscach *Palinodii* Kwadrantyn wyraża swoją ogromną wdzięczność jezuitom braniewskim, którzy mają swój wielki udział w poznaniu prawdziwej wiary przez niego: „wasze to było sadzenie i wasze podlewanie, wasza troskliwość to sprawiła, że poznałem prawdziwego Boga i odstąpiłem od okrutnego kultu bałwochwalczego (horrenda idololatria), od którego uciekłem i przyjąłem prawdziwy kult prawdziwego Boga (verique Dei verum cultum agnoverim)”⁶⁴.

Motywy konwersji, ukazane w *Palinodiach*, pokrywają się doskonale z nauką Hozjusza o liturgii, znaną przede wszystkim z jego *Konfesji*. Choć ukazuje Mszę św. w perspektywie istotnych dogmatów eucharystycznych, to jednak stara się przede wszystkim zwrócić uwagę na zagadnienia liturgiczne, takie jak: kapłaństwo ministerialne, praktyka komunijna pod jedną postacią i to postacią chleba, bo tak nakazał Sobór Trydencki i trzeba dokładnie wypełniać to postanowienie, aby nie odłączyć się od Chrystusa, który stał się ceną odkupienia. Msza św. jest najbardziej reprezen-

⁶² Ibidem, s. 728.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, s. 723.

tatywnym aktem liturgii chrześcijańskiej, dlatego w *Palinodiach* i *Konfesji* Hozjusza jest utożsamiana z samą liturgią⁶⁵.

Msza św. jest przede wszystkim pamiątką i uobeczeniem odkupienia i dlatego często są używane przez Hozjusza w *Konfesji* i *Palinodiach* następujące określenia tego Najświętszego Misterium religii chrześcijańskiej: *memoria, commemoratio, recordatio, repraesentatio, sacrificium, oblatio*⁶⁶. Uwydatnienie tego było potrzebne, aby wyjaśnić motywy, które skłoniły Kwadrantyna do nawrócenia. Msza św. nie istnieje abstrakcyjnie, ale jest dziełem, które sprawuje Kościół: „Pia Mater Ecclesia” – tak czule, z pietyzmem Hozjusz pisał o Kościele. W *Konfesji* Hozjusza, jak i w *Palinodich*, Kościół jest ukazany jako troskliwa matka, która nieustannie czyni wysiłki, aby dzieło Chrystusa upamiętnić i w sercach swoich wyznawców utrwalić: „Hanc igitur propitiationem, hanc oblationem et hostiam, qua nos in cruce Christus redemit et auribus et animis fidelium pia Mater Ecclesia semper est inculcare conata, numquam ut ex eorum pectoribus eius elabi memoria posset”⁶⁷. Hozjusz swoje przemyślenia na temat Kościoła w *Palinodiach* i *Konfesji* ilustrował konkretnymi przykładami: odwoływał się do miejscowych zwyczajów, wspominając takie polskie miasta jak Lublin, czy Braniewo, mówił o świętych narodowych, o „naszym języku”, o Polakach, Rusinach i Prusakach.

Paweł Szczaniecki w swoim artykule, poświęconym nawróceniu Fabiana Kwadrantyna, w następujący sposób charakteryzuje tę niezwykłą postać człowieka i kapłana z okresu polskiej kontrreformacji: „Oto rys życia tak typowy dla tego wieku: bujne zdolności doskonale pokierowane w zakonie, wielkie przyjaźnie i zaciekle nienawiści, bogactwo wydarzeń i dokonań. Mimo to jednak zatarła się pamięć o Kwadrantynie, który nie doczekał się monografii”⁶⁸.

RECENZENT: KS. PROF. DR HAB. JERZY MISIUREK

⁶⁵ Ibidem, s. 728. Zob. też: *Konfesja* Hozjusza, tłum. bp J. Wojtkowski: *Chrześcijańskie wyznaczenie wiary katolickiej*, Olsztyn 1999, s. 182.

⁶⁶ *Palinodiae*, op. cit., s. 727; zob. przypis 45.

⁶⁷ Ibidem, s. 724. Zob. też: *Konfesja* Hozjusza..., s. 131–132.

⁶⁸ P. Szczaniecki, op. cit., s. 236.

ZUSAMMENFASSUNG

Stanisław Hozjusz ist einer der größten Gestalten der Kirche des 16. Jahrhunderts. Er zeichnete sich durch einen großen pastoralen Eifer aus, um die Einheit der Kirche in Ermland zu bewahren und sie vor den „Neuigkeiten“ Luthers (so hat er die Reformation bezeichnet) zu schützen. Als Kardinal fühlte er sich für die ganze Kirche verantwortlich. Ein schöner Zug seiner pastoralen Tätigkeit in der Ermländer Kirche war die Hilfe in der katholischen Ausbildung der Jungen, die aus protestantischen Familien stammten. Einer der Lieblingsschützlinge von Hozjusz war der junge deutsche Bürger, Fabian Kwadrantyn, der aus Starogard Gdanski stammte. Er gehörte zu den Lieblingsschülern des Großen Patrons und deswegen hatte dieser einen bedeutenden Einfluss auf seine Bekehrung, die in speziellen Aussagen, genannt „Recantationes“, beschrieben wurde. Es war ein bekannter Brauch der Braunsberger Jesuiten, die alle Bekehrungsgründe, die ein junger Schützling von Hozjusz genannt hat, aufschrieben. Die Bekehrung eines solchen Jünglings war ohne Zweifel ein großer Erfolg des Kardinals, der anhand dieser Aussagen ein polemisches Werk verfasst hat, in dem er als ein gediegener polemischer Theologe die Andersgläubigen zu überzeugen versuchte und dabei sich so vieler theologischer Argumente wie nur möglich bediente. Sicher hat Kwadrantyn seine Konversion auch damit begründet, dass er Christus in der Kirche erkannt hat, in der das päpstliche Amt und die apostolische Sukzession Zeichen der Einheit sind und in der die heilige Messe und andere Sakramente durch die Priester gefeiert werden.

Ks. ALOJZY SZORC
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ANDRZEJ BATORY JAKO KOADIUTOR MARCINA KROMERA (1584–1589)

Słowa kluczowe: dominium warmińskie, koadiutoria z prawem następstwa, Kuria Rzymska.
Schlüsselworte: Ermländer Domäne, Koadiutor mit Nachfolgerecht, Römische Kurie.

W dniu 2 listopada 1999 r. minęła czterechsetna rocznica od gwałtownej śmierci Andrzeja Batorego. Duchowny ten miał tylko święcenia subdiakonatu i to przyjęte dopiero w 1597 r. pod naciskiem nuncjusza papieskiego Germanica Malaspiny, niemniej nawet z tak niskim stopniem święceń wpisał się w poczet biskupów warmińskich dzięki uprawnieniom jurysdykcyjnym i faktycznej władzy kościelnej i świeckiej, jaką zwykle posiadał każdorazowy biskup warmiński. O tej rocznicy zapomniała obecna diecezja, zwykle kultywująca pamięć swoich poprzednich rządców. Nie uczciła jej nawet istniejąca w Warszawie Fundacja Batorego, której trudno chyba znaleźć bardziej adekwatne pole działalności. Niech tymczasem lukę tę wypełni ten oto skromny artykuł.

System koadiutorii

Łacińskie słowo *coadiutor* oznacza pomocnika. W prawie kanonicznym występuje często np. w zwrocie wikariusz koadiutor, przez co należało rozumieć księdza zatrudnionego w parafii do pomocy proboszczowi. Biskup dany do pomocy innemu biskupowi ordynariuszowi diecezji nazywany jest też z łacińska sufraganiem. Miano biskupa w zasadzie należy się tylko duchownemu, który posiada święcenia zwane sakrą biskupią. W hi-

stории jednak słowo to związane zostało ze stanowiskiem rządcy diecezji, tak też nazywano sprawujących tę władzę, którzy nawet nie mieli sakry biskupiej. W dziejach diecezji warmińskiej dwóch było takich „biskupów” bez sakry biskupiej, obaj z królewskiego rodu: jeden to Andrzej Batory, drugi zaś to Jan Olbracht Waza. Co dziwne, nikt sufragana nie nazywał biskupem diecezji, w której pracował, chociaż właśnie ten posiadał sakrę biskupią.

Słowo „koadiutor” stosowane było w dwóch zestawieniach: koadiutor kanonika i koadiutor biskupa. W obu przypadkach istniało założenie, że będzie on z prawem następstwa, stąd pełny łaciński zwrot brzmi: *coadiutor cum iure successionis*. Zatem koadiutor w ramach swego stanowiska miał zapisaną gwarancję, że zostanie następcą swego pryncypała. Tę gwarancję mogła zniweczyć śmierć albo świadoma rezygnacja. Niezawodność urzędu sprawiała, że przy załatwianiu koadiutorii na kanonię czy biskupstwo należało uzyskać zgodę tych decydentów, którzy władni byli obsadzić kanonię oraz biskupstwo. Przy obsadzaniu kanonii warmińskich obowiązywały przepisy zawarte w tzw. konkordatach niemieckich z 1448 r. Zapisana tam była tzw. *alternativa mensium*, tzn. kanonie, które zawakowały w miesiącach nieparzystych – obsadzał papież (Kuria Rzymska), zaś w miesiącach parzystych – kapituła wspólnie z biskupem w drodze głosowania, przy czym biskup miał tylko jeden głos, chociaż oddawał go jako pierwszy.

Nominacja na biskupa warmińskiego od początku XVI w. w rzeczy samej była całkowicie uzależniona od decyzji królewskiej. Za przełomowy punkt w rywalizacji panujących w Polsce o obsadzanie biskupstw przyjmuje się rok 1460, kiedy to Kazimierz Jagiellończyk narzucił swego kandydata na biskupstwo krakowskie, wbrew woli papieskiej i elekcji kapituły. Jedynie Warmia, wspierana przez stany Prus Królewskich, przez pewien czas stawiała królom polskim opór. Trzech biskupów warmińskich zdobyło tę godność poza decyzją królewską; byli to Mikołaj Tungen, Łukasz Wattenrode i Fabian Luzjański. Potem nie znamy ani jednego przypadku, aby ktoś zdobył tę godność bez wyraźnej zgody albo raczej nominacji wystawionej przez króla. Ostatnim biskupem warmińskim, który został wybrany przez kapitułę był Fabian Luzjański. Tutaj kapituła po prostu fortelem zdołała ominąć króla i wybrać swego kandydata. Brzemienny w następstwa układ piotrkowski z 7 grudnia 1512 r., narzucony przez króla Zygmunta I, unormował obsadzanie biskupstwa warmińskiego, w praktyce wyeliminował inicjatywę kapituły przy wyborze biskupa, bo na tzw. listę czterech ka-

noników warmińskich zaproponowanych przez króla do wyboru, na pierwszym miejscu był wpisany kandydat królewski, najczęściej sekretarz kancelarii królewskiej. Aby zachować pozory, że kapituła wybiera biskupa spośród kanoników, kandydat królewski otrzymywał od kapituły kanonię, a gdy został biskupem, zwracał ją do ponownej dyspozycji. Wolny wybór biskupa stał się fikcją, ale kapituła dokonywała „wyboru” kandydata wytypowanego przez króla. Taki stan istniał za pierwszej Rzeczypospolitej, po zaborach kontynuowali go królowie pruscy. W przypadku koadiutora król niby zabiegał o zgodę kapituły, ale miało to znaczenie formalne.

Przy doborze koadiutora na kanonię można mówić o większej praworządności, bowiem tutaj faktycznie zgodę musiał wyrazić papież, biskup i kapituła. W obu przypadkach inicjatywa promocji na koadiutora (tak na kanonię, jak i biskupstwo) wychodziła od aktualnego posiadacza danego beneficjum. To właśnie ten dobierający koadiutora musiał uzyskać akceptację od wymienionych współdecydentów. Często ten główny, dzierżący beneficjum, dobierając koadiutora chciał komuś wyświadczyć miłą przysługę. W idei koadiutora istniało jakieś niedołęstwo tego aktualnego posiadacza, on z powodu starości czy choroby nie radził sobie z obowiązkami, dobierał więc pomocnika, cedował na niego część pracy i część dochodów. Ten pomocnik to najczęściej ktoś bliski, czasami członek rodziny lub dworu. Zatem system koadiutorii na płaszczyźnie kanonii zawierał w sobie wiele cech nepotyzmu albo przynajmniej protekcjonizmu. W Prusach Królewskich czasami stany pruskie, zatroskane o dobór indygenów na kłuczowe stanowiska kościelne w diecezjach, usiłowały wprowadzić swego człowieka na koadiutorię, aby tym samym w razie rzeczywistego wakansu zagrozić dostęp niepożądanym kandydatom, nie legitymującym się indygenatem pruskim. Jednakże na dworze królewskim ten manewr taktyczny separatystów diecezjalnych był dobrze znany i właściwie prawie zawsze bywał w czas utracany. Przykładów można by tu podać kilka, ale poprzestaniemy na jednym: kiedy Hozjusz został biskupem warmińskim w 1551 r., wielu patriotów diecezjalnych zaraz chciało narzucić mu swego kandydata na koadiutora z prawem następstwa. Chodziło im nie o troskę duszpasterską, ale o likwidację niebezpiecznego przyczółka zaistniałego na korzyść ludzi z Korony. Młodemu jeszcze Hozjuszowi (miał wtedy 46 lat) koadiutor nie był wcale potrzebny, ale pragnęli tego patrioci pruscy, by po narzuconym im Polaku, przyszedł oczekiwany przez nich Prusak.

W kapitule warmińskiej koadiutora z prawem następstwa chyba jako pierwszy dobrał sobie Mikołaj Kopernik. Jego pomocnikiem był gdańsz-

czanin Jan Leutz. Astronom przez kilka lat prowadził starania, ale sfinalizował je 7 maja 1543 r. Tęgo właśnie dnia Jan Leutz, chłopiec dwunastoletni, wspólnie z ojcem stawiał się we Fromborku i objął koadiutorię na kanonię Kopernika. W protokołach kapituły pod datą 21 maja 1543 r. odnotowano, że Jan Leutz faktycznie objął kanonię, którą posiadał „ongis” kanonik Mikołaj Kopernik¹. Zatem astronom zmarł nie później niż 21 maja. Sposób zdobycia kanonii w drodze koadiutorii od tego czasu był stosowany w kapitule, ale niezbyt często. Natomiast prawdziwą lawinę koadiutorii odnotować można w drugiej połowie XVIII w. Wtedy tak wielu kanoników dobierało koadiutorów, że bardziej roztropni podnieśli alarm w obawie, że system ten może w ogóle zburzyć wolność wyboru kanoników. Po zaborze Warmii kanonie finansowo straciły na znaczeniu i trend dobierania koadiutorów podupadł sam.

O wiele bardziej doniosłe znaczenie od kanonickich miały koadiutorie biskupów ordynariuszy. Wynikało to z faktu niezawodności objęcia diecezji przez koadiutora oraz z rangi społecznej i gospodarczej biskupa. Z tego względu przy nadaniu takiej koadiutorii na Warmii stosowano wszystkie rygory jak przy nadaniu biskupstwa. Występowała więc nominacja wystawiona przez króla polskiego, zatwierdzenie jej przez papieża i wreszcie wybór kandydata przez kapitułę i zaprzysiężenie przez niego tzw. *articuli iurati*. Rzecz jasna przy nominacji sama zasadność wszelkiego wyboru jest problematyczna, niemniej kapituła przestrzegwała tej czczej ceremonii, aby uratować chociaż pozory zagwarantowanych jej przez konkordaty z 1448 r. praw do wolnego wyboru biskupa. Podobnie było w całej Polsce. Kapituły zbierały się i wybierały na biskupa kandydata narzucenego im przez króla.

W dziejach Warmii tylko trzech biskupów tę godność osiągnęło przez uprzednie zapewnienie sobie koadiutorii aktualnego biskupa. W taki sposób biskupstwo zdobył Marcin Kromer, właśnie Andrzej Batory i wreszcie Ignacy Krasicki. Bardzo bliski osiągnięcia celu był Jan Dantyszek. Jemu była załatwiana koadiutoria przy Maurycym Ferberze, ale nie została sfinalizowana. Ferber zmarł zanim nadeszła bulla dla Dantyszka jako koadiutora i do biskupstwa warmińskiego, popierany przez Bonę, zdążył drogą normalną. Sprawa musiała być daleko posunięta, bowiem były już gotowane *articuli iurati* dla Dantyszka jako koadiutora², ale kiedy inną drogą

¹ M. Biskup, *Regesta Copernicana*, Wrocław 1973, s. 217–218.

² AAWO, AK, Dok. Kap., A 4, k. 9.

został biskupem, podano mu do podpisania zupełnie inny tekst artykułów³. Z wymienionych najbardziej dramatyczne dzieje miała koadiutoria Kromera, bo była dana jakby na raty, w formie zatajonej. Hozjusz, aby nie drażnić kapituły i stanów Prus Królewskich najpierw Kromera zamianował w sierpniu 1569 r. swoim czasowym zastępcą, po kilku miesiącach, będąc już w Rzymie, najpierw uczynił go administratorem, zaś 2 czerwca 1570 r. papież dał akt koadiutorii, mając oczywiście zgodę nie tylko Hozjusza, ale przyzwolenie głównego decydenta czyli króla polskiego. Zasadniczym powodem tego zawirowania był fakt, że Kromer nie posiadał obywatelstwa pruskiego i według prawa dzielnicy nie mógł otrzymać takiego stanowiska. Stróżem praw dzielnicy była kapituła, a kiedy ta skapitulowała⁴, przeciw Kromerowi ciągle występowały stany Prus Królewskich. One to spowodowały, że Kromer nie został przez nie uznany za biskupa warmińskiego, ale nie zrezygnował. Nigdy jednak nie uzyskał aprobaty i nie został dopuszczony do przewodniczenia generalnemu sejmikowi Prus Królewskich, które to stanowisko od 1508 r. z urzędu należało się biskupowi warmińskiemu. Kromer jako koadiutor Hozjusza rządził diecezją długo, bo prawie 10 lat. Nie przyjął sakry biskupiej, rządził ze skromnym tytułem koadiutora, permanentnie kwestionowanego, a godnością najwyższą były święcenia kapłańskie i prałatura kantora w kapitule warmińskiej. Hozjusz naciskał go, aby przyjął sakrę biskupią, ale Kromer zwlekał. Nie chciał przyjmować tytułu *in partibus infidelium*, chociaż Hozjusz sugerował, aby przyjął tytuł biskupa pomezkańskiego, a więc diecezji rozdwojonej, której część, należąca do Polski, podlegała biskupowi chełmińskiemu, zaś część znajdująca się w księstwie pruskim została całkowicie protestantyzowana, tzn. katolików tam prawie nie było. Kromer nie przypuszczał, że i jemu zostanie dany koadiutor, jak on wcześniej Hozjuszowi. Karty rozdawał król Stefan Batory. To on sprowadził z Siedmiogrodu swego bratanka i kierował jego karierą.

Andrzej Batory urodził się w 1563 r. w rodowym grodzie Batorych Somlyó. Jego ojciec, również Andrzej, był rodzonym bratem króla polskiego. Był komendantem twierdzy Wielki Waradyn. Zmarł w 1563 r. w kilka miesięcy po urodzeniu się najmłodszego syna Andrzeja. Oprócz niego miał jeszcze dwóch starszych synów: Stefana i Baltazara. Matka tych trzech chłopców, Małgorzata z Mailath, o wiele lat przeżyła swego męża. Kiedy

³ Oryginał tamże, AK, Dok. Kap. A 4, k. 3a, oraz kopia tamże, Privilegia C, k. 7–8.

⁴ Kapituła uznała koadiutorię Kromera na swym posiedzeniu 23 IX 1571 – AAWO, AK, Acta Cap. 2, k. 43.

syn Andrzej objął biskupstwo po Kromerze, ona przeniosła się na Warmię, a przy niej zgromadziła się spora grupa Węgrów, z których kilku kształciło się w jezuickich szkołach w Braniewie, zwłaszcza zaś w międzynarodowym wówczas Alumnacie Papieskim⁵. Ród Batorów z Somlyó był katolicki, chociaż w Siedmiogrodzie bardzo silne były kościoły protestanckie, zwłaszcza kalwini i wielu z rozgałęzionego rodu Batorów było wyznawcami tej religii.

Król Stefan Batory w 1575 r., jadąc do Polski, zabrał ze sobą osieroconego bratanka Andrzeja. Chłopiec liczył wówczas 12 lat. Król nie miał jasnej koncepcji co do przyszłości bratanka. Okazał dużo taktu i nie chciał narzucać mu swego zdania. Widział go raczej w stanie duchownym, chociaż czasami pragnął go skierować na tory kariery rycerskiej z cichymi zamiarami przekazania mu tronu polskiego. Ambicje władzy świeckiej w Andrzeju zrodziły się potem same i stały się powodem jego zguby. Tymczasem król bratanka kierował na tory kariery łatwiejszej, kościelnej, nie zamykając możliwości zmiany frontu, jak to czyniło wielu w tamtych czasach. Bogate rody zwykle jednego swego członka, najczęściej najmłodszego syna, kierowały do stanu duchownego. Dzieci królewskie w wieku wręcz dziecięcym zostawały biskupami, kardynałami. Rzym chętnie takie działania promował, aby pozyskać sobie poważnych decydentów potrzebnych w walce z naporem tureckim albo do powstrzymania reformacji. W doktrynie Marcina Lutra panujący świeccy urastali wręcz do roli moderatorów lokalnego Kościoła. Przy obowiązującej wówczas zasadzie: *cuius regio eius religio*, rozumiemy znaczenie religijnej postawy króla czy księcia.

Andrzej Batory w kolegium jezuickim w Pułtusk

Kolegium jezuickie w Pułtusk zostało zorganizowane w 1566 r. jako drugie w Polsce po braniewskim. Do jego powstania przyczynił się biskup płocki Andrzej Noskowski, który od roku 1565 współpracował z Hozjuszem i jezuitami braniewskimi. Niezamożna szlachta mazowiecka otrzymała dobrą szkołę typu gimnazjalnego. Od czasu do czasu do tych ambitnych Mazurów dołączył jakiś przedstawiciel rodów zamożnych i to szkoły dodawało nowego, chociaż niewypracowanego uroku. W kolegium pułtuskim takim asem był bratanek królewski Andrzej Batory. Nuncjusz pa-

⁵ *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798*, hrsg. G. Lühr, Braunsberg 1925, nr 46, 70, 121, 169–178, 200, 203–205, 225, 290, 291.

pieski Jan Andrzej Caligari⁶ zainteresował się tym młodzieńcem i robił wszystko, aby skierować go do hierarchii kościelnej. W czasie wczesnej kontrreformacji dyplomacji rzymskiej bardzo zależało na pozyskiwaniu dla Kościoła rodów znaczących, w szczególności zaś głów koronowanych. Dość skuteczną metodą wiązania z Kościołem rodów było nadzielanie ich synom wysokich stanowisk w Kościele. W tym wyścigu o dusze ludzkie dochodziło do takich sytuacji, że nawet godności kardynalskie były nadzielane zupełnie młodym chłopcom królewskim, książęcym czy magnackim. Znamy kuriozalne przypadki, kiedy to kardynałem lub tzw. biskupem zostawał zaledwie trzyletni chłopiec. Syn Zygmunta III Wazy Jan Olbracht na stanowisko biskupa warmińskiego został przez ojca promowany w 1621 r., kiedy miał zaledwie 9 lat.

Andrzej Batory stanął w centrum uwagi dyplomacji kościelnej. Kiedy jego stryj, król Stefan Batory, oświadczył, że pragnie, aby w jego rodzie ktoś służył Bogu w Kościele i spośród bratanków wskazał na Andrzeja, uchwycił się tego nuncjusz Caligari i zaczął królowi sugerować, że młodzieńiec ten szybko może zostać kardynałem. Rozpoczęło się systematyczne „urabianie” tego chłopca. W tej dziwnej akcji „powołaniowej” sam król zachowywał się dość powściągliwie. Dawał do zrozumienia, że młody bratanek musi sam dojrzeć i określić swoją drogę życiową. Mniej delikatności wykazali współpracownicy i klientela króla. Nad urobieniem Andrzeja w kierunku stanu duchownego usilnie pracowali dwaj nuncjusze: wspomniany Caligari i jego następca Albert Bolognetti. Poczynania tychże możemy śledzić z opublikowanej przez Ludwika Boratyńskiego, Edwarda Kuntzego i Czesława Nanke dokumentacji ich działalności w Polsce. W końcu grudnia 1578 r. Andrzej Batory został umieszczony w kolegium pułtuskim⁷. W tym czasie szkoła ta przeżywała dobre czasy i liczyła około 400 uczniów. Żadnego z nich hierarchowie nie obserwowali z takim zainteresowaniem jak Andrzeja. Nuncjusz rozplýwał się w pochwałach chłopca, nazywał go aniołem dobroci, podkreślał, że mimo młodego wieku Andrzej w końcu 1578 r. władał czterema językami: rodzinnym węgierskim, polskim, niemieckim i łaciną. Nad kształceniem chłopca czuwał opiekun wyznaczony przez króla, a był nim sekretarz królewski Bartłomiej Zawadzki, który wnet w nagrodę otrzymał kanonię krakowską. W Pułtusku obok Andrzeja Batorego kształciło się kilku innych Węgrów, innowierców, któ-

⁶ MPV, t. 4: J. A. Caligarii nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta 1578–1581, ed. L. Boratynski, Cracoviae 1915. W tym tomie znajdujemy wiele informacji o Andrzeju Batorym, zob. indeks, s. 874.

⁷ Ibidem, s. 96, 105.

rzy ponoć przechodzili na katolicyzm, co nuncjusze i jezuita chętnie tłumaczyli błogosławionym wpływem na ziomków Andrzeja, który pochodził z rodziny katolickiej. Jezuita zostali zobligowani, aby do Pułtuska stać wybitniejszych nauczycieli, ze względu na Batorego, ale rzecz jasna szło to na profit duchowy wszystkich elewów tegoż kolegium. Caligari sugerował królowi, aby bratanek adoptował na syna, zgodnie z prawem polskim⁸. Mógł to być dobry pomysł, bo król ze swą niekochaną małżonką Anną Jagiellonką nie miał i nie spodziewał się potomstwa, ale w aktach brak dalszego ciągu tej sprawy, co by świadczyło, że złota myśl nuncjusza przeminęła bez echa.

Andrzej Batory w Pułtusku przebywał do sierpnia 1583 r., odwiedzany od czasu do czasu przez dostojników. Raz złożył mu wizytę biskup warmiński Marcin Kromer. Nuncjusz Caligari w depe szach do kardynała sekretarza stanu Tolomeo Galli biskupa Como (stąd częściej był nazywany Cardinalis Comensis) wręcz lubował się w serwowaniu informacji o nawet drobnych wydarzeniach i sprawach Andrzeja, np. 20 marca 1581 r. donosił z Warszawy, że podczas uroczystości liturgicznych w Palmową Niedzielę w procesji król szedł z palmą, a obok niego bratanek⁹. Ów kardynał Tolomeo Galli, Andrzejowi Batoremu z okazji jego promocji z klasy gramatyki do klasy retoryki przysłał jakiś hojny upominek. Wiemy o tym z zachowanego listu dziękczynnego Andrzeja¹⁰.

Postępy w nauce i rozwoju sławił znany jezuita Antonio Possevino. Sam lekarz królewski Andrzej Zechius leczył chłopca, kiedy ten poważnie zachorował. Mimo tego komfortu Andrzej Batory nie był nadmiernie rozpieszczany przez jezuitów w domu. Musiał się poddać dyscyplinie obowiązującej uczniów kolegium. Ciągłe pozostawał w internacie i w ciągu pierwszych trzech lat pobytu tylko jeden raz wyjechał poza Pułtusk. Był to koszarowy styl bycia. Prowincjał polskich jezuitów Jan Paweł Campa no, który pisał z Pułtuska do generała Klaudiusza Aquaviva¹¹, przynajmniej dwa razy zdradził prawdę o osobie i pobycie Andrzeja Batorego w Pułtusku. Oto 25 sierpnia 1582 r. pisał: „Andrzej Batory z polecenia króla jeszcze jeden rok pozostanie w Pułtusku, co stanowi wielką niedogodność

⁸ Ibidem, s. 601.

⁹ Ibidem, s. 588.

¹⁰ J. Kolberg, *Beiträge zur Geschichte des Kardinals und Bischofs von Ermland Andreas Bathory*, Bd. 17, Braunsberg 1910, s. 565.

¹¹ Listy opublikował L. Lukacs, *Documenta Romana historiae Societatis Jesu in regnis olim coronae Ungarice unitis*, Romae 1967, s. 134, 167 et passim.

temuż kolegium, lecz trzeba to znieść w cierpliwości. Zdjął szaty i usposobienie duchowne, owszem odłożył nawet brewiarz, czemu król nie sprzeciwia się, bo nie chce go zmuszać do określonego stanu”. O kryzysie duchowym Andrzeja, Campano donosił generałowi 29 grudnia tegoż roku, mianowicie stwierdził, że bratanek królewski do tego stopnia obrzydził sobie pobyt w kolegium, iż wolałby mieszkać (jak się on wyraził) w jaskini. O tym usposobieniu młodzieńca podobne świadectwo dał wicerektor kolegium pułtuskiego Piotr Fabricius w liście do generała z 9 stycznia 1583 r., w którym pisał: „bratanek królewski jeszcze uczy się w naszej szkole, chętnie by pożegnał nasz Pułtusk, ale król życzy, by tu pozostał do sierpnia”.

W tej atmosferze jego zamiary wstąpienia do stanu duchownego poddane zostały ciężkiej próbie i jeśli nie wygasły do końca, to zapewne zdecydowanie osłabły. Pewnej reanimacji gasnące powołanie Andrzeja poddał często bawiący wówczas w otoczeniu króla i w południowo-wschodniej Europie charyzmatyczno-demoniczny jezuita Antonio Possevino. Uwiecznił go nam w swojej wizji artystycznej Jan Matejko na znanym płótnie „Batory pod Pskowem”. Na zwycięskim szlaku króla jezuita zakładali kolegia na kresach północno-wschodnich, ale Possevino w tamtym kierunku nie miał zamiarów organizować ważnych stanowisk kościelnych dla Andrzeja Batorego. Być może dlatego, że w tamtym regionie funkcjonowało inne „cudowne dziecko” Kościoła, konwertyta kardynał Jerzy Radziwiłł. Possevino planował Andrzeja Batorego skierować tam skąd przyszedł – do Siedmiogrodu, w charakterze biskupa diecezji, którą planowano tam założyć w miejscowości Egned. Można snuć pewne analogie między biskupstwem w Wenden w Inflantach a tym węgierskim. Miały być one bastionami katolicyzmu, niezmiernie energicznie szerzonego w diasporze przez jezuitów. Antonio Possevino założył kilka seminariów papieskich: w Braniewie, w Wilnie, ale też w miejscowości Claudiopolis (Cluj w Siedmiogrodzie). Nowa diecezja z Andrzejem Batorym jako biskupem i prężne seminarium (którego statuty ułożone przez Possevina bardzo wnikliwie studiował sam król Stefan Batory) miały dać silne wsparcie katolickiej reformie w tym kraju, gdzie wyznania protestanckie stanowiły większość. Ostatecznie odnośnie Siedmiogrodu ten plan został zrealizowany tylko częściowo, bowiem powstało kolegium i seminarium papieskie, natomiast nowa diecezja nie zaistniała.

Andrzej Batory kanonikiem warmińskim (1581–1585)

Król, jak tylko mógł, starał się promować swego bratanka. Tymczasem postanowił wprowadzić go na drogę kariery kościelnej. Rozpoczął skromnie od kanonii warmińskiej, ale godność ta miała być stopniem pośrednim, bo król mierzył wyżej. Jego pragnieniem było osadzenie Andrzeja Batorego na tronie biskupów warmińskich. Należało jednak wpieryw uzyskać zgodę Kromera, na którego teraz naciskał król, kanclerz Zamoy-ski i nuncjusz Caligari. Była to „trójca” niezmiernie wpływowa. Starania były prowadzone od 1581 r. Najpierw Andrzejowi Batoremu należało „załatwić” kanonię warmińską, bo teoretycznie rzecz biorąc o biskupstwo, czy choćby o koadiutorię z prawami następstwa mógł zabiegać tylko kanonik kapituły fromborskiej. W tym czasie wszystkie kanonie były obsadzone, więc na rzecz Andrzeja Batorego musiał zrezygnować któryś z aktualnych posiadaczy kanonii. Uczynił to Jakub Alemani, bodajże pierwszy Włoch w kapitule warmińskiej. W okresie późniejszym, w XVII i XVIII w., w tej kapitule bywało naraz po kilku Włochów, przysyłanych tu przeważnie albo za pośrednictwem nuncjusza, albo dworu królewskiego lub obu tych pośredników działających w porozumieniu. Alemani pochodził z Florencji. Kanonię warmińską uzyskał 3 listopada 1579 r. w drodze prowizji papieskiej. Ustąpił z niej sam Marcin Kromer, który wtedy po śmierci Hozjusza przyjął sakrę biskupią i stał się faktycznym biskupem warmińskim. Prawo nie pozwalało na kumulowanie w jednej diecezji stanowiska biskupiego i kanonickiego. Fakt, że Kromer odstąpił kanonię Alemaniemu, a teraz on Andrzejowi Batoremu, zda się sugerować, że istniała jakaś cicha zmowa, której efektem miało być wprowadzenie bratanka królewskiego do kapituły warmińskiej, co jak wspomniano miało stanowić sytuację przejściową do uzyskania biskupstwa warmińskiego. Alemani z kanonii zrezygnował osobiście we Fromborku 20 czerwca 1581 r. Wybór nowego kanonika na kanonię wakującą w miesiącu parzystym należał do kapituły i ta 16 sierpnia w głosowaniu jednogłośnie opowiedziała się za Andrzejem Batorym¹². Bratanek królewski na instalację nie przyjechał do Fromborka. Kanonię objął przez pełnomocników, którym 28 sierpnia 1581 r. wystawił pełnomocnictwo. Do Pułtuska przyjechał Stanisław Brzozowski – administrator diecezji płockiej kanclerz tamtejszej kapituły, kanonik pułtu-

¹² AAWO, AB, A 88, k. 105–106; AK, Acta Cap, 2, k. 65–66; Ab 2, k. 65; Ab 5, k. 104. MPV, t. 4, s. 669–671.

ski. Wobec niego Andrzej Batory do objęcia kanonii upoważnił dwóch kanoników fromborskich: Jakuba Tymmermanna i Stanisława Hozjusza z Rubna¹³. Alemanni kanonii warmińskiej nie odzyskał nigdy i chyba wcale o to nie zabiegał. Król skierował go w misji dyplomatycznej do Szwecji, co stanowiło duże wyróżnienie dla skromnego duchownego. Kanonicy mieli obowiązek rezydencji przy katedrze, pod sankcjami ekonomicznymi. W praktyce polegało to na tym, że pewne dochody, zwłaszcza w naturze, były przewidziane tylko dla kanoników rezydujących. Kanonicy nierezydujący otrzymywali tylko tzw. corpus praebendae. Andrzej Batory mimo tych sankcji rezydencji nie podjął, zresztą był bardzo młody, nie miał święceń kapłańskich i z tego względu jego udział w życiu liturgicznym przy katedrze nie mógł być pełny. Kanonię warmińską Andrzej Batory dzierżył przez cztery lata. Kiedy został koadiutorem, w bulli nominacyjnej na to stanowisko papież zobowiązał go do zrzeczenia się do pół roku z kanonii. Andrzej Batory uczynił to 11 grudnia 1585 r. na rzecz swego kanclerza Tomasza Tretera¹⁴.

Zabiegi o koadiuturię warmińską (1581–1584)

Plan uczynienia Andrzeja Batorego biskupem w Siedmiogrodzie był trudny do zrealizowania. Król bratankowi obmyślił bardziej bezpieczną drogę kariery kościelnej. Postanowił uczynić go koadiutorem z prawem następstwa biskupa Marcina Kromera na Warmii, który urodzony w 1512 r. miał wtedy prawie 70 lat. Ten bardzo gorliwy, może nieco nazbyt rygorystyczny biskup nie miał na Warmii łatwego życia. Właściwie przez cały okres swoich dwudziestoletnich rządów pozostawał w stałym napięciu z własną kapitułą, a zwłaszcza napięcia te rodziły się wobec senatu i stanów Prus Królewskich.

W roku 1581 ułożono plan ustanowienia Andrzeja Batorego koadiutorem z prawem następstwa Marcina Kromera. Głównym promotorem tego zamysłu był Andrzej Zamoyski i nuncjusz Jan Andrzej Caligari. Niewątpliwie obaj działali w porozumieniu z królem Stefanem Batorym. Jakąś cichą rolę odegrał Piotr Tylicki, sekretarz królewski, późniejszy podkanclerzy, kanclerz, kolejno biskup kujawski, warmiński i krakowski.

¹³ APKB, zespół akt HBA, C 1a, Kasten 504. A. Batory w liście do kapituły potwierdził przyjęcie kanonii, o czym kapituła 22 IX 1581 r. powiadomiła Kromera – zob. AAWO, AB, D 123, k. 66.

¹⁴ AAWO, AK, Acta Cap. 1a, k. 81, 90, Ab 4, k. 95, 104–105: Andrzej Batory do Marcina Kromera, Miechów 28 i 30 I 1586. List ten miał ze sobą Treter, który jechał na Warmię, aby przejąć kanonię w osobiste posiadanie. A. Batory obiecywał pomoc Kromerowi w sporze przeciwko Czarlińskim.

Jako pierwszy do Kromera zwrócił się w tej sprawie Zamoyski. W liście pisanym w Zamościu 4 kwietnia 1581 r., kanclerz dokładnie wyłożył biskupowi pragnienie królewskie, aby Andrzej Batory został koadiutorem Kromera z prawem następstwa. Kanclerz pisał tak:

Wiem o tym, że Wasza Dostojność większą część swego życia poświęcił na ważne misje zlecane mu przez panujących królów i cesarzy. Wiem też jak starannie i roztropnie te zadania wykonywał. To sprawia, że mogę otwarcie i to nawet listownie przedłożyć Waszej Dostojności taką sprawę: nasz król w swoim gorącym przywiązaniu do religii katolickiej pragnie, aby ktoś z jego rodziny poświęcił się pracy w Kościele. Ma tu przede wszystkim na myśli swego bratanka Andrzeja, który uczy się w kolegium pułtuskim, jest młodzieńcem szlachetnych obyczajów, łączący w sobie skromność z pobożnością. Król pragnie, aby Wasza Dostojność przyjął go na swego koadiutora. Bardzo proszę o ujawnienie swego zdania w tej kwestii. Nie pociągnie to za sobą uszczuplenia dochodów i wystarczy jakieś niewielkie finansowe zabezpieczenie stabilności owego koadiutoria, co król Waszej Dostojności wyrówna z innych źródeł. Ten bliski związek z członkiem rodu królewskiego będzie bardzo korzystny tak Waszej Dostojności osobiście, jak i całej diecezji warmińskiej. Potrzebnej koadiutorowi kanonii może użyzyć obecny na dworze kanonik warmiński Jakub Alemanni, brat kierownika kuchni królewskiej Dominika. Tej decyzji wasza Dostojność nie będzie żałował¹⁵.

List ten Kromer otrzymał 13 kwietnia, zaś odpowiedź dał dnia następnego. Co ciekawe i ważne zarazem: ten list Kromera zachował się w formie jego własnoręcznej minuty, z licznymi poprawkami, ale dobrze czytelny¹⁶. Zatem Kromer sam redagował ten ważny list, o takiej treści:

„Zaiste, chociaż przygniata mnie wiek i niejednokrotnie choroby, to jednak w miarę możliwości spełniam obowiązki biskupie i nie potrzebuję koadiutora, zwłaszcza takiego, który ze względu na swój wiek nie jest w stanie mnie wesprzeć. Jednakże we wszystkim i również w tej kwestii pragnąłbym wyjść naprzeciw woli królewskiej i bratankowi króla, młodzieńcowi wysokich walorów dopomóc w zdobywaniu godności, o ile to będzie

¹⁵ MPV 4, s. 670.

¹⁶ AAWO, AB, D 120a, k. 31. Z tego przekazu opublikował C. Walewski, *Marcin Kromer. Dodatki*, Warszawa 1874, s. 63–64.

w mojej mocy. Zabrania mi tego fakt przysięgi, jaką złożyłem przed kapitułą obejmując biskupstwo. Jest tam zapisane takie sformułowanie: »Ślubuję, że bez zgody kapituły nie zrezygnuję z biskupstwa na rzecz innej osoby oraz nie przyjmę koadiutora z prawem następstwa«. Proszę zrozumieć, że nie mogę złamać przysięgi. Kapituła posiada od papieża gwarancję na wolny wybór biskupa. Należy więc uzyskać jej zgodę, ale ktoś inny zdołał to uzyskać skuteczniej ode mnie. Będę mógł sprawę na kapitule przedłożyć, gdy Andrzej Batory przyjmie niższe święcenia i zdobędzie kanonię warmińską. Może zwrócić się do papieża albo do nuncjusza, by rozwiązali te dylematy. Ja nie jestem przeciwny, bylebym nie był na tym stratny. Niech król nie da się zwieść pogłoskom, jakoby biskupstwo warmińskie przynosiło biskupowi 30 tys. złotych dochodu. Faktycznie ma on nie więcej niż połowę tego”.

Tyle treści zawarł Kromer w tym ważnym liście. Widać w nim niejakie wahania i zarazem chęć zadośćuczynienia woli królewskiej. Na pewno w tym wszystkim brakowało mu entuzjazmu, i trudno temu się dziwić, bowiem młodociany koadiutor bez święceń i sakry był właściwie nieprzydatny. Jedynym jasnym punktem było pochodzenie pretendenta i związanie z tym nadzieje na rozwiązanie po myśli Kromera i kapituły pewnych zadawnionych spraw, takich jak rewindykacja Tolkmicka z okręgiem, kościoła św. Mikołaja w Elblągu, ewentualne wymuszenie na stanach Prus Królewskich, aby dopuścili Kromera do należnego mu z urzędu przewodnictwa radzie pruskiej i sejmikowi generalnemu. Wszystko to mógł ewentualnie zrealizować król Stefan Batory, wdzięczny za uznanie jego bratanka koadiutorem. Strona warmińska postulaty te precyzowała, ale król konkretnie nie przyjął zobowiązań i faktycznie nic z tego nie zrealizował, dał jedynie niewiele znaczącą gwarancję na poszanowanie przywilejów warmińskich. Jedynym pozytywnym elementem w tych obietnicach dworu pod adresem Warmii było zapewnienie niezbyt jasno precyzowane przez króla, powtarzane przez nuncjusza i sekretarzy królewskich, że Andrzej Batory posiada wystarczające uposażenie dane mu przez króla i nie sięgnie po dochody należące do biskupa warmińskiego. Jednakże Jan Zamoyski był w tym mniej powściągliwy i dawał do zrozumienia, że owa koadiutoria nie pociągnie za sobą większych wydatków ze strony Warmii, co oczywiście stanowiło element niejasności.

Mimo nalegań Zamoyskiego i kolejnych nuncjuszy sprawa koadiutorii utknęła w martwym punkcie. Powód był prosty: zarówno Kromer, jak

i kapituła byli w gruncie rzeczy tej koadiutorii przeciwni. Jeśli ulegali na pisma z dworu lub nuncjatury, to czynili to chwilowo, z oportunistycznym, aby wnet powrócić na dawne pozycje. Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że Andrzej Batory na Warmii był dzieckiem niechcianym. Przeciwno niemu wypowiedziały się i to na piśmie stany pruskie, przynajmniej dwa razy: na sejmiku w Toruniu 8 października 1581 r. i potem na sejmiku w Grudziądzu 1 października 1583 r.¹⁷ Andrzej Batory pisał prywatnie z Pułtuska do Kromera uprzejme listy, ale nic z tego nie wynikało. Strona warmińska redagowała pisma, które miały tytuły mniej więcej takie: argumenty dlaczego Andrzej Batory nie może być przyjęty na koadiutora warmińskiego. Jeden z takich elaboratów znalazłem w archiwum berlińskim¹⁸, inny zaś w archiwum diecezjalnym warmińskim. Kromer, który (jak wspomniano) rzadko zgadzał się ze swoją kapitułą i ciągle z nią polemizował, czasami wręcz walczył, w kwestii koadiutorii był tej samej myśli. Doszło do nieco zabawnej sytuacji. Oto bowiem Kromer, który został koadiutorem Hozjusza, łamiąc punkt artykułów zaprzysiężonych, który przytoczył wyżej Zamoyskiemu, teraz stał się obrońcą tego lokalnego prawa.

Argumenty strony warmińskiej przeciw koadiutorii Batorego spisane w kilku punktach znane były Janowi Zamoyskiemu, który je razem z obszernym listem napisanym do nowego nuncjusza Alberta Bolognettiego przesłał 12 października 1581 r., a w liście poddał je krytyce¹⁹. Te same argumenty spisane zapewne w kilku egzemplarzach zostały rozpowszechnione w dzielnicy pruskiej, między senatorami²⁰. Strona warmińska wśród nich szukała sprzymierzeńca przeciwko koadiutorii i niezawodnie znalazła. Kapituła warmińska w liście do rady pruskiej obecnej na sejmiku w Toruniu 22 września 1581 r. prosiła o poparcie przeciw koadiutorii²¹. Odpowiedź rady dana 8 października była w zasadzie pozytywna kapituła, ale też i mało obiecująca, bowiem radcy postanowili sprawę odłożyć „auf

¹⁷ Oba pisma z tych sejmików są w: APKB, HBA, C 1a, Kasten 504.

¹⁸ Ibidem, (karty nie numerowane); odnośny dokument ma nagłówek: *Rationes de non accepto in coadiutorem illustri domino Andrea Bathori*. Spisany jest ręką sekretarza kapituły warmińskiej Klemensa Kalhorna z poprawkami naniesionymi przez kanclerza kapituły Macieja Heina; jest to zatem minuta dokumentu.

¹⁹ Cały list i te artykuły opublikowane w MPV, t. 5: *Alberti Bolognetti nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta 1581-1585*, a L. Boratyński p.m. collecta, pars 1, 1581-1582, ed. E. Kunze et C. Nanke, Cracoviae 1923-1933, s. 71-75.

²⁰ Ten tekst w języku łacińskim opublikował G. Lengnich, *Geschichte der preussischen Lande*, Tl. 3, Danzig 1724, *Documenta*, nr 49, s. 120-121.

²¹ Ibidem, nr 51, s. 122-123.

ferner bedencken"²². Stany po prostu solidaryzując się z kapitułą, nie zamierzały podejmować zbyt radykalnych środków, aby nie narazić się królowi, który przy zachowaniu pewnego umiaru stawiał jednak na promocję swego bratanika. Opór przeciw niemu nie słabł. Jeszcze w 1583 r. Marcin Kromer przesłał królowi pewne spisane zastrzeżenia przeciw koadiutorii Andrzeja Batorego. Zostały one ujęte w siedmiu punktach. Oto ich istotna treść²³:

1. Andrzej Batory nie ma wieku kanonicznego i trzeba będzie czekać kilka dobrych lat zanim będzie on gotów podjąć obowiązki biskupie, tymczasem Kromer wprawdzie jeszcze krzepki, ale jest już podeszłego wieku i trzeba się z tym liczyć.

2. Statuty kardynałów Commendonego i Hozjusza zgodnie z dekretami soboru trydenckiego stanowią, że biskupem warmińskim może zostać tylko ten duchowny, który przynajmniej na pół roku wcześniej przyjął święcenia kapłańskie.

3. Pakta między królami polskimi a Warmią stanowią, że oprócz indygenów biskupem może zostać syn albo brat królewski; kto jednak kandyduje na biskupstwo warmińskie musi być w pełni kanonikiem, tzn. posiadać czynny i bierny głos w kapitule oraz mieć przynajmniej święcenia subdiakonatu.

4. Bratanek królewski nie może być uważany na równi z synem lub bratem króla, a tylko ci dwaj mają prawa równe indygenom. Zatem Andrzej Batory nie może zostać koadiutorem, a w konsekwencji biskupem warmińskim, bo nie ma obywatelstwa pruskiego czyli indygenatu.

5. Pakta przewidują, że król desygnuje czterech kanoników, z których kapituła jednego wybierze na biskupa. Nie ma mowy o wyznaczeniu kogoś na koadiutora, bez sporządzenia owej listy czterech. Król Zygmunt I określił takie koadiutorie jako sprzeczne z zawartymi paktami.

6. Kanonicy pod przysięgą zobowiązują się strzec praw kościoła katedralnego, nie mogą więc zgodzić się na zaakceptowanie jednego, naznaczonego odgórnie koadiutora.

7. Każdorazowy biskup warmiński jest z urzędu prezesem rady pruskiej, jest więc osobą nie tylko należącą do diecezji, ale całej dzielnicy, musi więc być wybrany zgodnie z prawem, by dzielnica ta nie czuła się pokrzywdzona.

²² Ibidem, nr 52, s. 123–124.

²³ Ten przekaz znajduje się w AAWO, AB, D 75, k. 104; na jego odwrocie Kromer osobiście wpisał: *Impedimenta coadiutoriae domini Andrae Bathori a capitulo conscripta et a nobis regi missa 1583*. Właściwie są one prawie identyczne z tymi z 1581 r.; zob. MPV, t. 5, s. 73.

Jan Zamoyski, we wspomnianym liście do nuncjusza z 12 października podjął polemikę z tymi zastrzeżeniami Warmii wobec koadiutorii Batorego. Kanclerz m.in. przytoczył potwierdzony źródłowo fakt, że papież w 1579 r. na biskupa Ratyzbony naznaczył trzyletniego Filipa, syna księcia bawarskiego Wilhelma V. Zarzuty przeciwko koadiutorii Andrzeja Batorego – dowodził kanclerz – dadzą się sprowadzić do dwóch: brak wieku kanonicznego i brak indygenatu. Zamoyski i nuncjusz oraz wszyscy inni zwolennicy polityki dworskiej mieli na to jedną prostą odpowiedź: od tych defektów może być dyspensa, odnośnie wieku udzieli jej papież, zaś odnośnie indygenatu król. Nuncjusz całą sprawę zrelacjonował w depeszy do Rzymu. Otrzymał odpowiedź, którą 19 marca 1582 r. zakomunikował Zamoyskiemu²⁴. Nuncjusz pisał, że papież przyjął z dużą radością informację, iż Andrzej Batory ma szczerze aspiracje do stanu duchownego i prosił nuncjusza, aby przekonał o tym Kromera. Nie była to wypowiedź jasna, ale nie ulega wątpliwości, że papież w ten sposób opowiedział się za koadiutorią Andrzeja Batorego, chociaż nie chciał zmuszać Kromera i kapituły. Po cichu dawał nuncjuszowi do zrozumienia, aby oponentów perswazją nakłonił do uległości. W liście do Kromera nuncjusz Bolognetti 22 marca 1582 r. prosił, aby biskup i kapituła dali niezwłocznie odpowiedź w sprawie koadiutorii Kromera. Nuncjusz pisze, że słyszał, iż kapituła dawniej miała opory przeciwko przyjęciu Andrzeja Batorego na koadiutora, ale podobno teraz w tej samej kwestii zmieniła zdanie. Nuncjusz pochwała nową decyzję. Według niego Kromer jeszcze porządzi tak długo, dopóki Andrzej Batory nie wyrośnie. Ponadto w przypadku przyjęcia Andrzeja Batorego, Kromer znacznie łatwiej u króla uzyska to, o co prawie ciągle prosi (chodzi o Elbląg) przeciwko ludziom złej woli. Jeśli taka zmiana jest faktem, nuncjusz prosi go powiadomić, ale też chce wiedzieć w przypadku dalszej odmowy. Przez gońca, który wiezie ten list, prosi dać odwrotną pocztą odpowiedź i nuncjusz nie ukrywa, że zależy mu na odpowiedzi pozytywnej. Prosi też, aby strona warmińska uppełnomocniła przebywających na dworze dwóch swoich kanoników: Mikołaja Kosa i Andrzeja Nideckiego do dalszych rozmów z nuncjuszem w tej sprawie²⁵. Marcin Kromer przybył do Fromborka na Wielki Tydzień 1582 r. Wielkanoc tego roku przypadała 15 kwietnia. Biskup święcił oleje i odprawił inne nabożeństwa w katedrze przewidziane w ceremoniale. Przy tej okazji przeprowadził

²⁴ MPV 5, s. 281.

²⁵ Ibidem, s. 391–392.

z kanonikami naradę w kwestii koadiutorii Andrzeja Batorego. Odpisał nuncjuszowi 11 kwietnia²⁶, a osobno kapituła 13 kwietnia dała odpowiedź na list nuncjusza w sprawie koadiutorii. Kromer wyjaśniał nuncjuszowi, że sprawa koadiutorii Andrzeja Batorego przez stronę warmińską nie była dotąd załatwiona zdecydowanie negatywnie, tylko zawieszana i odkładana. Przed dwoma laty (pisał) zwrócił się do mnie kanclerz Jan Zamoyski, abym przyjął Andrzeja Batorego na koadiutora. W parę miesięcy po kanclerzu w tej samej sprawie zwrócił się sam król, przez posłańca. Kromer odpisał królowi, że zaprzysiągł pewne artykuły, które biskupowi warmińskiemu nie pozwalają na taką jednoosobową decyzję. Po paru miesiącach król pisał zarówno do Kromera, jak i kapituły warmińskiej. Kromer zdał się całkowicie na zdanie kapituły. Biskup wspólnie z kapitułą spisali i przesłali królowi zestaw obiekcji przeciwko koadiutorii. Przez siedem miesięcy nie było żadnego odzewu. Dało to stronie warmińskiej do myślenia – wydawało się, że strona dworska odstąpiła od lansowania Andrzeja Batorego na Warmię. Dopiero teraz porusza to nuncjusz zapewne z polecenia króla, domyśla się Kromer. Nuncjuszowi zakomunikowano te same obiekcje, co wcześniej królowi.

Z wymienionych tam powodów nie wyraziliśmy zgody wówczas, również nie wyrażamy i dziś. Wiele z naszych obiekcji można by usunąć powagą papieską, bowiem chcemy przysłużyć się królowi nam życzliwemu, ale temu nie pozwala nam nasze religijne sumienie, względ na dobro Kościoła i państwa. Oczekujemy stanowczej rady od nuncjusza. Dwaj, którzy są w Warszawie Mikołaj Kos i Andrzej Patrycy Nidecki, których nuncjusz proponował stronie warmińskiej uppełnomocnić ich do prowadzenia sprawy koadiutorii, pisze Kromer, ci bracia nasi nie są kapitulnymi (*non sunt capitulares*). Tyle treści zawierał list Kromera do nuncjusza.

Rzeczywiście, zarówno Kos, jak i Nidecki byli wprawdzie prałatami kapituły warmińskiej, pierwszy prepozytem (od 1564 r.), drugi kantorem (od 1579 r.), ale żaden z nich wówczas nie posiadał kanonii, tzn. prebendy kanonickiej we Fromborku. Nie będziemy tu dokładnie wyjaśniać, dlaczego możliwa była taka kuriozalna wręcz okoliczność posiadania prałatury bez kanonii, powiemy tylko ogólnie, że jest to wynik oporu kapituły warmińskiej przeciwko ludziom narzucanym jej z zewnątrz. Wspomniany Nidecki od lat utrzymywał bardzo ożywione kontakty z Hozju-

²⁶ Ibidem, s. 306–307.

szem i Kromerem. Był ich obu rzecznikiem, ale też i informatorem o tym, co się dzieje na dworze. Nidecki z życzliwości radził Kromerowi, aby niezwłocznie zadośćuczynić woli królewskiej i dać koadiutorię Andrzejowi Batoremu, bo wszelkie kunktatorstwo w tej sprawie może obrócić się na niekorzyść Kromera²⁷.

Odpowiedziała również (jak wspomniano) kapituła warmińska 13 kwietnia 1582 r. Na wstępie złożyła nuncjuszowi gratulacje z powodu przybycia do Polski; opóźnienie z wysłaniem listu tłumaczyła tym, że nie miała pewnych wiadomości, gdzie aktualnie nuncjusz przebywa. Kromer okazał kapitule list nuncjusza, w którym ten wymaga od kapituły, aby w oddzielnym liście ujawniła swoje zdanie w kwestii koadiutorii Andrzeja Batorego. Kapituła w tej materii sama nic nie czyniła i nie była tego samego zdania co Kromer. Ponadto kapituła chce zachować się wiernie wobec Stolicy Apostolskiej²⁸.

List Kromera był więc względnie konstruktywny, natomiast kapituły należy uznać za dość enigmatyczny. Wynikało to z faktu, że kapituła zawsze czuła się stróżem praw i przywilejów warmińskich, a koadiutoria zdawała się te prawa naruszać. Godne uwagi jest to, że kapituła, która w wielu sprawach demonstrowała odmienne od Kromera zdanie, teraz jakby chciała się schronić za jego plecami w konfrontacji z całą grupą dworską. Monarcha zawsze miał wiele możliwości, by kogoś skarcić lub nagrodzić. Na całym świecie utrata łaski panującego stanowiła poważne memento dla poddanych. Niejeden dygnitarz przecierpiał sytuację, kiedy cesarz lub król nie dopuścił go do ucałowania ręki. Stefan Batory kilkakrotnie dał Kromerowi do zrozumienia, że trzyma jego stronę w tej atmosferze bojkotu całej dzielnicy pruskiej osoby Kromera jako biskupa warmińskiego. Stanowiło to niewątpliwie ciche przynaglenie do załatwienia sprawy koadiutorii. Niełatwo było przeciwstawić się takim potentatom jak król i jego najbliżsi współpracownicy. Kiedy do tego na korzyść Andrzeja Batorego zabrzmiał głos autorytetów wysokich i wręcz najwyższych przełożonych kościelnych, opór tych niżej stojących musiał być skruszony i tak się ostatecznie stało. Swoją wymianę myśli z Kromerem i kapitułą nuncjusz streścił w depeszy do kardynała Ptolomeo Galli 1 maja 1582 r., zaś dnia następnego pisał znowu do Kromera. Przedmiotem uwagi nuncjusza była

²⁷ Dał temu wyraz w liście pisanym do Kromera z Warszawy 21 III 1582 – oryg. AAWO, AB, Ab 2, k. 111. Oto istotne sformułowanie: „Si rex vult, quamprimum tibi maturandum esse censeo, ne rerum tuarum bene gerendarum occasione tantam temere amisisse videare”.

²⁸ Ibidem, s. 308.

kartka kapituły, na której spisano argumenty przeciw koadiutorii. Przesłał je Kromer z listem do nuncjusza 25 kwietnia 1582 r.²⁹ Nuncjusz, analizując argumenty strony warmińskiej i list Kromera, wyraża radość, że biskup nie jest przeciwny koadiutorii i pragnie, aby papież swym autorytetem rozstrzygnął wątpliwości. Nuncjusz tu pozwolił sobie na nadinterpretację wypowiedzi Kromera, czyniąc z niego zwolennika koadiutorii, podczas gdy rzecz miała się inaczej. Sformułowane przez stronę warmińską w 1581 r. obiekcje przeciwko koadiutorii nie zostały do końca wyjaśnione i rozwiane. Nuncjusz miał je spisane na tej osobnej kartce. Usiłował ustosunkować się do nich i wskazać drogi ich rozwiązania. Ciągłe powtarzał, że pewne trudności potrafi rozwiązać papież, natomiast trudnościom, które wysuwają stany pruskie, zaradzi król, zaś obiekcje, co do przywilejów kapituły rozwiąże sam Kromer. Należy przekonać kapitułę, że pewne jej przywileje mają charakter beneficjum.

W tym ostatnim sformułowaniu nuncjusza można odczytać niebezpieczną deprecjację przywilejów, którym zawsze tak chlubiła się kapituła. Nuncjusz Bolognetti w sposób dość enigmatyczny dał do zrozumienia, że podstawy prawne oporu kapituły są dość kruche, bowiem jego zdaniem wszystkie przeszkody kwalifikowały się do rozstrzygnięcia na drodze decyzji autorytarnej, np. od braku wieku kanonicznego oczekiwał dyspensy od papieża, zaś od braku indygenatu, dyspensy od króla. Nuncjusz polecił Kromerowi z treścią tego listu zapoznać kapitułę. Zapowiadał, że zwróci się do papieża o potrzebne dyspensy i przepowiadał diecezji warmińskiej z tej koadiutorii „pociechę i wsparcie”. Miał oczywiście na myśli przyszłe profity z tytułu królewskiego pochodzenia koadiutora.

Kapituła warmińska nie była usatysfakcjonowana tymi ogólnikowymi obietnicami. Swoje stanowisko nuncjuszowi Bolognettiemu jeszcze raz szeroko wyjaśniła w liście z 12 maja 1582 r.³⁰ Kapituła z lubością przyjęła opinię nuncjusza, iż między nią a Kromerem, co do koadiutorii Andrzeja Batorego jest pełna zgodność poglądów. Nie może ustąpić ze względu na przysięgę i poczucie potrzeby obrony przywilejów dzielnicy. W długim i zawitym liście kapituła nadal polemizowała z nuncjuszem i konkludowała, że Andrzej Batory powinien wpieryw uzyskać dyspensę papieską i zgodę stanów pruskich, król zaś niech da pisemną gwarancję, że owa koadiutoria nie spowoduje uszczuplenia praw kapituły i dzielnicy pruskiej, a tak-

²⁹ Ibidem, s. 329.

³⁰ Ibidem, s. 337–339.

że niech z tej okazji nuncjusz u króla spowoduje, aby kapitule zwrócono dobra odebrane jej w ramach akcji egzekucji. Zdaniem kapituły tego punktu do protokołu koadiutorii można nie wpisywać. Wystarczy jeśli król ustnie to przyobieca. W liście nie ma nazwy tych dóbr, ale edytorzy akt nuncjusza (Ludwik Boratyński, Edward Kuntze i Czesław Nanke) trafnie wskazali, że chodzi tu o Tolkmicko, które razem z okręgiem zostało kapitule odebrane w sierpniu 1569 r. i przekazane Maciejowi Żalińskiemu³¹. W całej sprawie koadiutorii Andrzeja Batorego postulat zwrotu Tolkmicka został zgłoszony przez kapitułę po raz pierwszy i potem jeszcze kilka razy powtórzony, chociaż bezskutecznie. Kromer był tym mniej zainteresowany, bo kapituły i jej spraw nie darzył sympatią. On miał na uwadze inne profity z koadiutorii Andrzeja Batorego: liczył jednak na wsparcie w swej starości, na skuteczną pomoc w odzyskaniu kościoła św. Mikołaja w Elblągu i na ogólne wsparcie przeciwko okalającym Warmię zewsząd innowiercom³². Gdy te warunki zostaną spełnione, kapituła wyrazi zgodę i więcej zwlekać nie będzie.

Nuncjusz swój list do kapituły i jej odpowiedź przesłał do Jana Zamoyskiego, aby wykazać się gorliwością i starannością. Zasadnicze myśli zawarte w liście kapituły powtórzył Kromer w swoim własnym liście do nuncjusza pisanym w Lidzbarku 20 maja 1582 r.³³ Za główną przeszkodę w pozytywnym załatwieniu przez siebie i swoją kapitułę sprawy koadiutorii nadal uważał brak gwarancji na poszanowanie przywilejów warmińskich. Zdaniem Kromera ten punkt załatwić może łatwo król wspólnie z papieżem. Dokładnie wyjaśnił nuncjuszowi dlaczego kapituła jako warunek wyrażenia zgody stawia zwrot dóbr Tolkmicka, które król Aleksander na sejmie w Piotrkowie w 1504 r. nadał Łukaszowi Watzenrode, a ten za pewne zobowiązania finansowe zaciągnięte na kupno Szkarpawy wnet odstąpił kapitule.

Na list kapituły z 12 maja Bolognetti odpowiedział 23 maja³⁴. Nuncjusz nareszcie uświadomił sobie jasno dwa postulaty kapituły: 1) gwarancja na poszanowanie praw kościoła warmińskiego, 2) zwrot Tolkmicka. Nuncjusz nie szczędził komplementów kapitule, ale nie zdekla-

³¹ Ibidem, s. 339, przypis 2.

³² Te zamiary Kromera ujawnił Reszka w liście do Zamoyskiego, Rzym 12 V 1584, MPH, t. 7, s. 237. Autor listu pisał, że kardynał, protektor Polski, Aleksander Farnese prosił wyjaśnić motywy dlaczego Kromer zamierza przyjąć koadiutora; Reszka odpowiedział: *dixi de aetate, de Elbingensibus, de haereticorum vicinitate*.

³³ Ibidem, s. 345.

³⁴ Ibidem, s. 348–349.

rował się, na ile jest w stanie przyczynić się do spełnienia przez króla tych dwóch warunków.

Kandydat na koadiutora osobiście nie podejmował tych problemów z pogranicza polityki i gospodarki warmińskiej. Nadal pozostawał w Pułtuskach i realizował program szkolny pod nadzorem jezuitów i Bartłomieja Zawadzkiego. Nadal od czasu do czasu odwiedzali go różni ludzie duchowni i świeccy zainteresowani rozwojem chłopca i w miarę jego postępu w latach zatroskani o wybór drogi życiowej. Rysował się coraz wyraźniej znany dylemat: czy Andrzej Batory ma sposobić się do życia w stanie duchownym, czy też do kariery politycznej. Bezpośredni jego wychowawcy, jezuita, mieli odpowiedź jasną. Oni chcieli go widzieć w sutannie i w infule na jakiejś ważnej placówce. Taki pogląd prezentował bawiący wówczas w Polsce Antonio Possevino, który w maju 1582 r. przybył do Warszawy, a wnet udał się do Pułtuska w celu przekazania Andrzejowi Batoremu listu od króla³⁵. Nuncjusz Bolognetti właściwie ciągle interesował się chłopcem, np. w liście do Jana Zamoyskiego z 1 czerwca 1582 r. prosił o informację, ile lat ma ten młodzian³⁶. Z kolei Andrzej Batory, zmęczony tkwieniem w miejscu, wypytywał nuncjusza dokąd uda się król, do Lublina czy do Warszawy. Nudził się i szukał okazji wyrwania się z tej złotej klatki. Prosił nuncjusza 15 sierpnia 1582 r., aby mógł z królem udać się do Częstochowy, żalił się, że przez trzy lata nie wyjeżdżał z Pułtuska i tylko raz, ostatnio przez trzy tygodnie był w Grodnie. Młodzian znał już fortele żaka, bowiem sugestywnie przekonywał nuncjusza, że do nauki skłonniejszy ten, kto się zrelaksuje, gdyż łuk ciągle napięty zatracą sprężystość! Nuncjusz prosił króla, aby pozwolił Andrzejowi Batoremu chociaż na dwa lub trzy dni przybyć do nuncjusza do Warszawy. Powoli dojrzewała sprawa wyjazdu Andrzeja za granicę. Młodzieniec czekał na to, bo pobyt w Pułtuskach go zmęczył³⁷. Niewątpliwie dużo u jezuitów nauczył się, tutaj wyrósł z lat dzieciństwa do młodości. Potem wszyscy podkreślali jego jezuickie wychowanie i nie było w tym przesady. On sam chętnie to przypominał, zwłaszcza kiedy podczas wojaży wypadło mu zatrzymać się na kwaterze w kolegiach jezuickich.

Zagęszczała się atmosfera zainteresowania Andrzejem Batorem. Jan Zamoyski konsekwentnie lokował go na Warmii, ale pomysłowy Possevino chciał go widzieć w Siedmiogrodzie. Roztropny król Stefan Batory,

³⁵ Ibidem, s. 359.

³⁶ Ibidem, s. 367.

³⁷ Ibidem, s. 438.

który kochał swego miłego zresztą bratanka, dość dyskretnie brał udział w tej dyskusji na temat jego przyszłości. Postanowił wysłać go za granicę, aby po dłuższym terminowaniu w kolegium jezuickim przewietrzył się, zobaczył świata i przy okazji sam wypróbował i sprawdził własne serce, ku czemu się ono rzeczywiście skłaniało. Król miał jednak pewne swoje ciche preferencje, np. nie tracił z oka sytuacji w rodzinnym Siedmiogrodzie i kierowany atawizmem tam plasował osobę i losy swego bratanka, nie precyzując bliżej, czy na stanowisku władcy świeckiego czy raczej biskupa. Czasami przymierzał go do tronu polskiego.

Król w liście z 1 września 1582 r., przekazany przez Possevina, wezwał do kraju Stanisława Reszkę na rozmowę w sprawie biskupstwa w Siedmiogrodzie. Monarcha wahał się, czy to stanowisko zalecić Reszce czy bratankowi. Reszka, mieszczanin z Buku, wyrósł na postać znaczącą, napisał kilka dzieł teologicznych. Brał bardzo żywy i aktywny udział w staraniach dworu polskiego o odzyskanie spadku po królowej Bonie. Znał dobrze nie tylko język włoski, ale i realia rzymskie. Jako sigillator Świętej Penitencjarii (od 1575 r.) zaskarbił sobie szerokie wpływy i znajomości w Kurii Rzymskiej, i to nie tylko wśród niższych urzędników, ale kardynałów i kolejnych papieży. Niewątpliwie swoją wysoką pozycję zbudował na sławie przebywającego wówczas w Rzymie wielkiego Hozjusza, którego był kanclerzem i pełnomocnikiem, ale też biografem i edytorem jego dzieł. Król upatrzył tego duchownego na przewodnika dla bratanka Andrzeja. Reszka wezwany listownie do kraju, 17 listopada wyruszył z Rzymu, do Krakowa przyjechał 12 stycznia 1583 r. Zameldował się królowi, odwiedził Kromera w Lidzbarku i kapitułę we Fromborku, gdzie od 1571 r. był kanonikiem, chociaż z tego tytułu nie pobierał żadnych dochodów. Teraz wielu życzliwych Reszce stało listy do Kromera i kanoników z postulatami, by kapituła fromborska wyasygnowała mu choć część dochodów ze względu na duże koszty związane z jego powrotem do kraju i koniecznością ułożenia tu pobytu. Reszka oczywiście odwiedził Andrzeja Batorego w Pułtusku i naszkicował mu plany na wyjazd³⁸. Szczegółowym ułożeniem marszruty zajął się sam król, Jan Zamoyski i nuncjusz. Cały dwór był pochłonięty wyjazdem bratanka królewskiego. Królowi zależało, aby ten młodzieniec otarł się o dwory królewskie i książęce, by spotkał się z ludźmi

³⁸ O przygotowaniach do tej podróży zob. pisany po polsku list-instrukcję Reszki do Tomasza Tretera z 23 VII 1583, wyd. T. Chrzanowski, *Uzupełnienia do biografii Tomasza Tretera*, Rocznik Historii Sztuki, t. 15, Wrocław 1985, s. 153-155.

uznanymi na niwie państwowej bądź kościelnej. Do takich należał kardynał Karol Boromeusz w Mediolanie³⁹. Ten wybitny purpurat miał młodego Andrzeja wręcz przetestować, czy zwiąże się on z Kościołem, czy też chwyci się świeckich zaszczytów. Starania o koadiutorię warmińską i nadzieje na jej zdobycie jeszcze nie przesądzały o przyszłych losach tego człowieka.

Wyjazd Andrzeja Batorego

Król Stefan Batory zdecydował, że Andrzej wyjedzie do Italii po wyznaczonym na 12 czerwca 1582 r. ślubie Jana Zamoyskiego z Gryzeldą Batorówną⁴⁰. W dniu 7 września 1583 r. wystawił bratankowi długą instrukcję i wręczył plik listów polecających do różnych dostojników państwowych i kościelnych. Król bardzo przykładał się do należytego przygotowania tej eskapady. Sam dobierał skład służby, która miała towarzyszyć Andrzejowi. Zasięgał opinii o poszczególnych towarzyszach jego podróży. Napisał mu nawet mowę powitalną do papieża, bowiem synowiec miał złożyć obediencję ze zdobytch Inflant.

Z Krakowa ruszyli w sobotę 10 września 1583 r. Dzięki diariuszowi Reszki⁴¹ znamy szczegółowo okoliczności podróży i trasę, którą podróżnicy zdążali do Rzymu: przez Bytom, Ołomuniec, Landshutt, Dachau, Augsburg, Brixien, Trydent, Brescię, Piacenzę, Modenę, Rimini. Do Rzymu dotarli 30 listopada. Na rezydencję otrzymał pałac papieża Innocentego, w którym przed przyjazdem Andrzeja Batorego przez pewien czas zatrzymywał się kardynał D'Austria. Reszka zatroszczył się, aby bratanek królewski złożył wizyty wybitniejszym osobistościom i w swojej czasowej rezydencji podjął ich rewizytujących. Jak łatwo się domyśleć, centralnym momentem było spotkanie z papieżem. Grzegorz XIII przyjął Andrzeja Batorego 4 grudnia 1583 r. i od razu, niejako na powitanie, zamianował go protonotariuszem apostolskim. Takiemu prałatowi należy się strój duchowny, nazywany rokieta. Kardynał Filip Buoncompagni, bratanek papieża

³⁹ Szerzej o kontaktach synowca królewskiego z tym sławnym kardynałem zob. F. Hipler, *Andreas Batory, Bischof von Ermland und der hl. Karl Borromäus*, PDE, Braunsberg 9 (1877), s. 103-107. Zob. wymiana listów między Boromeuszem a A. Batorem na początku 1584 r., zob. MPH, t. 7, s. 685-688.

⁴⁰ Zob. list Reszki do Kromera, Kraków I V 1583, druk C. Walewski, *Marcin Kromer. Dodatki...*, s. 70-71. Gryzelda Batorówna, córka Zygmunta Batorego wojewody siedmiogrodzkiego, była stryjeczną siostrą Andrzeja Batorego.

⁴¹ *Stanisłai Rescii diarium 1583-1589*, ed. J. Czubek, Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, t. 15, cz. 1, Kraków 1915.

podarował Andrzejowi dwie rakiety. Publiczne przywdzianie tej szaty nastąpiło na konsystorzu dnia następnego, a dokonał tego sam papież. Na te i podobne wyróżnienia dwudziestolatka, młodzieniec jeszcze nie zasłużył. Otrzymał je na konto swego stryja, króla Stefana Batorego, na którego Rzym ciągle liczył, że po zakończeniu kampanii przeciw Moskwie stanie się silnym ogniwem ligi antytureckiej, chociaż ta gałąź Batorych skłonna była do kompromisu z Turcją przeciw Habsburgom. Przejazd Andrzeja Batorego i pobyt w Rzymie zamienił się w jeden wielki tryumfalny pochód, który mógł zawrócić w głowie młodzikowi, jednakże Reszka i wszyscy preceptorzy czuwali, aby utrzymać go w wewnętrznej dyscyplinie, organizowali mu nawet pewne lekcje i ćwiczenia duchowe. Dni upływały na wizytach, wiwatach, nabożeństwach pompatycznych połączonych z czołobitnością. Wszyscy wiedzieli, że Andrzej Batory wyczekuje w Rzymie na nominację kardynalską. Jerzy z Tyczyna pisał do Kromera 24 grudnia 1583 r.: „Illustrissimus dominus Andreas Batori nepos regius uczciwie się tu sprawuje i rychle, da li Pan Bóg, indubie będzie kardynałem”⁴². Podczas pobytu Andrzeja Batorego w Rzymie na konsystorzu 13 grudnia 1583 r. miało miejsce nadanie godności kardynalskiej aż 18 kardynałom. W tej grupie znalazł się Jerzy Radziwiłł, który akurat urastał do rangi konkurenta Andrzeja Batorego. Ze względu na sławę i prestiż króla polskiego wielu oczekiwało, że znajdzie się w tej grupie również Andrzej Batory. Rzecz stała się dość głośna, więc papież chciał uspokoić zaniepokojone umysły. Przez Tyczyna dał znać, że bratanek królewski tylko dlatego tym razem nie został włączony do grona kardynalskiego, ponieważ król Stefan Batory nie zadeklarował się, czy kieruje swego bratanka do kariery duchowej⁴³.

Andrzejowi Batoremu w Rzymie towarzyszyła duża grupa szlachty polskiej i duchownych polskich. Oni wszyscy byli na utrzymaniu króla polskiego, który bratankowi nie szczędził grosza. Ciągłe jednak Reszka słał do podskarbiego koronnego nowe zapotrzebowania na pieniądze. Doraźnie zaś pilne potrzeby pokrywał z pożyczek, które zaciągnął u znanych domów bankierskich.

Król Stefan Batory, wysyłając Andrzeja do Rzymu, nie tylko chciał wprowadzić go towarzysko w szeroki świat chrześcijańskiej Europy, ale

⁴² *Georgii Ticini ad Martinum Cromerum, epistolae (a. 1554–1585)*, ed. G. Axer, Wratislaviae 1975, s. 170.

⁴³ MPH, t. 6: *Alberti Bolognetti nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta 1581–1585*, pars 2, ed. E. Kuntze, Cracoviae 1938, s. 718.

temu wyjazdowi nadał rangę dyplomatycznego poselstwa⁴⁴. Bratanek królewski otrzymał polecenie złożenia papieżowi od króla polskiego homagium ze zdobytych Inflant. Młodzian, z tą wcale niełatwą misją, wystąpił przed papieżem 5 grudnia 1583 r. Odczytał pismo królewskie i został dopuszczony do ucałowania stóp papieskich. Reszka odnotował⁴⁵, że papież nie do końca czuł się ukontentowany, ponieważ król w rzeszonym piśmie nie zawarł używanego w takich deklaracjach zwrotu o posłuszeństwie wobec Stolicy Apostolskiej, ponadto papież mógł czuć się zakłopotany ze względu na cesarza, który ciągle podnosił pretensje do praw zwierzchnich odnośnie północno-wschodniego rejonu Europy. Mimo tych niezręczności papież legację Batorych i homagium przyjął i na prywatnej audiencji 8 grudnia Andrzejowi Batoremu dał do zrozumienia, że docenia fakt zdobycia Inflant i jakby potwierdzał prawa króla polskiego do tych obszarów na zasadzie faktu dokonanego (*beatus qui tenet*).

Nadanie koadiutorii

W tym czasie, gdy Andrzej Batory ze swoją świtą podróżował po Italii, bez jego udziału i wpływów szybko dojrzewała u Kromera i kapituły decyzja, by zaniechać dalszego oporu i bratankowi królewskiemu nadać stanowisko koadiutora. Najdłużej oponowały stany pruskie, które radziły kapitule zwlekać i sprawę odsuwać⁴⁶. Taka taktyka przy determinacji króla Stefana Batorego nie miała szans powodzenia. Nuncjusz zarówno Caligari, jak i Bolognetti kilkakrotnie powtarzali znany nam argument, że skrupuły stanów może rozwiać król, zaś kapituły i Kromera papież. Kapituła do stanów pruskich w sprawie koadiutorii Andrzeja Batorego pisała 24 września 1583 r. Prosiła o pomoc w odrzuceniu koadiutorii⁴⁷. Stany jednak 1 października 1583 r. odłożyły to do następnego zebrania, argumentując małą ilością uczestników⁴⁸.

Król nie czekał na decyzje stanów. Na początku 1584 r. wysłał do Fromborka swego sekretarza Piotra Tylickiego, który przynaglił kapitułę do przyjęcia Andrzeja Batorego na koadiutora. Istotny przełom w sprawie

⁴⁴ To i następne poselstwo A. Batorego do Rzymu omówił M. Banaszak, *Z dziejów dyplomacji watykańskiej. Poselstwa obediencyjne w latach 1534–1605*, cz. 2, Warszawa 1975; na s. 154–193 rozdział zatytułowany: „Poselstwa Stefana Batorego z 1583 i 1586 r.”

⁴⁵ *Stanisłai Rescii diarium*, s. 6–7.

⁴⁶ G. Lengnich, *Geschichte der preussischen Lande*, Tl. 3, *Documenta*, nr 51–52, s. 122–124.

⁴⁷ *Ibidem*, nr 66, s. 137–139.

⁴⁸ *Ibidem*, nr 67, s. 139–140.

nadania stanowiska koadiutora Andrzejowi Batoremu miał więc miejsce dopiero po trzech latach od rozpoczęcia starań. Ze swego stanowczo negatywnego stanowiska kapituła stopniowo ustępowała, ale nie za darmo. Zażądała od króla dwóch rzeczy: gwarancji poszanowania w przyszłości praw kapituły do wolnego wyboru biskupa oraz zwrotu odebranego w 1569 r. Tolkmicka z okręgiem. Pierwszy postulat teoretycznie wyglądał na trudniejszy, faktycznie jednak było odwrotnie. Królowie łatwo dawali takie gwarancje (*cautio regia*) i potem w ogóle nimi nie krępowali się. Stefan Batory oczekiwaną przez kapitułę warmińską gwarancję rzeczywiście wnet dał. W Grodnie 10 lutego 1584 r. wydał w tej sprawie doniosły dokument spisany na delikatnym pergaminie⁴⁹. Monarcha pisał w nim, że wysoko sobie ceni fakt, iż kapituła odstąpiła od ustawowych warunków stawianych kandydatowi na stanowisko biskupa warmińskiego i przyjęła bratanka królewskiego Andrzeja na koadiutora z prawem następstwa po Marcynie Kromerze. Jednocześnie król dał gwarancję poszanowania na przyszłość praw kapituły do wolnego wyboru biskupa, i obiecywał swoją wdzięczność.

Kapituła już 11 lutego 1584 r. wystosowała do papieża pismo powiadamiające o tym, że 10 lutego wybrała Andrzeja Batorego na koadiutora⁵⁰. Prepozyt kapituły zaraz po dokonaniu owego wyboru koadiutora, ten fakt donośnym głosem zakomunikował ludziom zebranych w katedrze. Uderza nas zbieżność dat gwarancji królewskiej i aktu wyboru przez kapitułę. Logicznie biorąc, decyzja kapituły powinna zapaść po otrzymaniu od króla pisma, zaś na dostarczenie którego z Grodna do Fromborka potrzeba było kilkunastu dni. Sprawę wyjaśnia pewien pozornie drobny fakt. Otóż w dawnym archiwum królewskim udało się natrafić na minutę owej gwarancji królewskiej⁵¹. Jest ona spisana ręką kanonika warmińskiego Samsona Woreina. Zatem on był główną przyczyną sprawczą tejże gwarancji, król zaś swoim podpisem i pieczęcią jej treść uznał za swoją i nadał moc prawną. Widocznie między dworem królewskim a kapitułą była jakaś linia cichej współpracy, dzięki czemu dotyczący koadiutorii akt królewski

⁴⁹ Zachował się w AAWO, AK, Dok. Kap. C 7, ponadto w tymże archiwum w kilku kopiach. Ten dokument do Fromborka dotarł na początku marca, o czym kapituła 4 III 1584 r. powiadomiła Kromera – ten list jest w: AAWO, AB, D 124, k. 6.

⁵⁰ Kopia współczesna tego dokumentu spisana przez sekretarza kapituły Klemensa Kalhorna znajduje się w: AAWO, AK, Ab 12, k. 3. Nagłówek wpisany przez kanonika Zachariasza Jana Szolca (1630–1692) brzmi tak: *Census venerabilis capituli in coadiutoriam episcopatus illustrissimi domini Andree Batthoreo canonico Varmiensi principi.*

⁵¹ APIKB, HBA, C 1a, kasten 500. Niestety, wewnątrz tego pudła dokumenty nie są ponumerowane.

wcześniej był znany we Fromborku zanim w Grodnie otrzymał kształt ostateczny. Dokument ten do Fromborka przyniósł pokojowiec królewski, o czym kapituła 4 marca 1584 r. poinformowała Kromera. Król przez tego posłańca zarazem powiadał, że wnet przyśle kogoś do Fromborka, kto w imieniu Andrzeja Batorego zaprzysięgnie *articuli iurati* i jednocześnie król obiecywał spełnić inne prośby kapituły. Nie wymienił ich, ale kanonicy byli przekonani, iż chodzi o zwrot Tolkmicka. Kapituła, w wymienionym liście do Kromera, wyraziła nadzieję, że koadiutoria ta „będzie stanowić oparcie dla religii chrześcijańskiej i okaże się w skutkach zbawienna dla całej diecezji”⁵².

Kapituła spisany akt nadania koadiutorii przesłała królowi i samemu zainteresowanemu, który przebywał w Rzymie, bawił się dobrze, ale razem z Reszką w pewnym napięciu oczekiwał na wieści z kraju. Niebawem otrzymał dokumenty nadesłane mu przez Kromera, aprobujące go na koadiutora. Ucieszył się tym faktem, czemu dał wyraz w liście 5 maja 1584 r. Warto tutaj przytoczyć w tłumaczeniu z łaciny ten wymowny dokument:

„Przewielebny w Chrystusie Ojcze i Panie. Otrzymałem od Waszej Dostojności list z gratulacjami z okazji mego pomyślnego dotarcia do Rzymu a razem z listem dokument potwierdzający mnie na koadiutora. Widzę w tym coś więcej niż ojcowskie usposobienie w stosunku do mnie, który jakby nie miał dość moich sukcesów i pragnie jeszcze mnie promować przebywającego tu w Rzymie. Wiem dobrze jak wiele Waszej Dostojności zawdzięczam. Nie znajduję wprost słów podziękowania za tak wielki gest i dar w stosunku do mojej osoby. Dziękuję więc jak tylko potrafię. Pozostanę wdzięczny do końca mego życia. Nie mogło mnie spotkać nic bardziej wspaniałego nad to, iż Wasza Dostojność powołał mnie na swego współpracownika na niwie kościelnej, przy boku biskupa, który cieszy się opinią roztropnego, uczonego, czujnego pasterza, kochanego przez wiernych. Mam nadzieję, że i ja z Bożą pomocą, mając wzór w waszej Dostojności i w świetlanej pamięci kardynała Stanisławie Hozjuszu, będę użyteczny Kościołowi warmińskiemu. Dobrej woli i wysiłku z mej strony nie zabraknie, efekty zaś są w rękach tego, który daje siłę wzrostu temu wszystkiemu, co my sadzimy i podlewamy. To on natchnął Waszą Dostojność, by mnie zatrudnił w swojej winnicy. Nie zaniecham więc błagać Pana, aby moje czyny i myśli kierował ku pomnażaniu chwały swego najświęt-

⁵² AAWO, AB, D 124, k. 6.

szego Imienia i pożytkowi Kościoła. Uda mi się tego dokonać łatwiej, jeśli Wasza Dostojność jak ojciec wesprze mnie swymi mądrymi radami i napomnieniami, o co usilnie proszę. Zrobię wszystko co jest powinnością oddanego i posłusznego syna, zatroskanego, aby Wasza Dostojność nigdy tego nie żałował, że dobrał mnie do współpracy. Proszę mi tylko stworzyć okazję do wprowadzenia w czyn tych deklaracji”⁵³.

Młodzieniec był widocznie rozrzewniony, chociaż dokładnie nie wiemy, które myśli wy dobył on sam ze swego serca, a które podsunęli mu preceptorzy. Humanisci potrafili pisać piękne listy i prawić sobie komplementy w sposób czasami nawet nas wręcz żenujący.

Nie ulega wątpliwości, że Andrzej Batory oczekiwał na koadiutorię, podobnie jak na godność kardynalską. Te fakty zbiegły się ze sobą i mogły mu nieco zmać radość z pobytu w Italii. Król Stefan Batory był pewien swego i radził Reszce, aby bratanek wpierw został ogłoszony kardynałem a potem koadiutorem. Rzeczywiście, w takiej kolejności otrzymał oba wysokie tytuły. Reszka wiele się napracował, aby papież czem prędzej włączył Andrzeja Batorego do kolegium kardynalskiego. Wszystkim było oczywiste, że musi to się stać, ale każdy dzień zwłoki oczekującemu i jego opiekunom był bardzo uciążliwy. W podtekście niejako mógł powstać zarzut, że papież mało ceni króla polskiego, bo właściwie tylko dzięki urodzeniu, a nie zasługom, Andrzej, mając wtedy 21 lat, aspirował do tej godności. Reszka obawiał się również, że kardynałowie nie wyrażą zgody ze względu na młodociany wiek. Zabiegał więc, aby „z szacunku dla króla polskiego” skrócić proces Andrzejowi Batoremu dochodzenia do kardynalatu i pragnął, aby na konsystorzu tej sprawy nie relacjonował jakiś kardynał, ale sam papież. Reszce w pełni udało się. Na konsystorzu 4 lipca 1584 r., z pominięciem normalnej procedury, papież ogłosił Andrzeja Batorego kardynałem⁵⁴. Wkrótce, 3 grudnia, ten sam papież wydał przepisy o walorach aspirujących do godności kardynalskiej. Wymagał, aby kandydat liczył nie mniej niż 25 lat życia. W praktyce jednak ten przepis nie był przestrzegany i nadal bywali promowani znacznie młodsi, przeważnie z rodów panujących. Drugą godnością, jaka spadła na Andrzeja Batorego podczas jego

⁵³ Tekst z kodeksu AAWO, Ab 5, k. 117 opublikował C. Walewski, *Marcin Kromer. Dodatki...*, s. 76–77.

⁵⁴ MPV, t. 7, *Alberti Bolognetti nuntii apostolici in Polonia epistolarum et actorum*, pars III fasc. 2, Kraków 1950, nr 179, s. 236–237 et passim; *Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera (z lat 1568–1588)*, wyd. A. J. Kalinowska, SW 20 (1991), s. 514–515.

pobytu w Rzymie, była koadiutoria warmińska. O ile sprawa kardynalatu rozgrywała się w samym Rzymie, to koadiutorii raczej w kraju. Rzecz jasną głównym promotorem jednej i drugiej był autorytet i życzenie króla Stefana Batorego. Przy koadiutorii zasadniczym polem scierania się opcji i poglądów stanowiła Warmia i tylko na drugim planie Prusy Królewskie⁵⁵.

Nowe napięcie w kwestii koadiutorii zaistniało na linii Kromer – kapituła. Dotąd biskup niby solidaryzował się z kapitułą, co do promocji Andrzeja Batorego na koadiutora warmińskiego. Jednak ogólnie biorąc, u Kromera nigdy nie wygasł zastarzały trend rywalizacji, a okresowo nawet walki ze swoją kapitułą warmińską. Główne powody i zasadniczy przebieg tych mało budujących spięć zostaną przedstawione na innym miejscu. Jeśli chodzi o koadiutorię Batorego, to Kromer dąsał się na kapitułę za jej (jego zdaniem) ambicje do nazbyt znaczącej roli w promocji bratanka królewskiego. Ujawniała się ona w tym, że kapituła swoją zgodę na tę koadiutorię w formie pisemnego elaboratu sama przesłała do króla i do papieża, co więcej, zaczęła ponaglać samego biskupa, by dalej z tym nie zwlekał. Kromer po prostu obawiał się, aby w oczach króla i papieża nie wypaść gorzej od swojej kapituły. Swemu zdenerwowaniu dał wyraz w liście do króla z 7 marca 1584 r.⁵⁶ Żalił się tam, że kapituła w nadmiarze ambicji nadużywa swoich praw, skoro do króla przesłała swoją pisemną zgodę na koadiutorię Andrzeja Batorego, bowiem do papieża należy naznaczyć koadiutora biskupowi, kiedy ten wyrazi takie życzenie. Kapituła warmińska, odmiennie od innych katedr, ma zapisane w tzw. artykułach zaprzysiężonych, że biskup na koadiutora może przyjąć tylko tego kandydata, na którego kapituła wyrazi swoją zgodę.

Ja tego przestrzegalem – pisze Kromer – tymczasem nasi kanonicy uzurpują sobie uprawnienia biskupie. Król nie powinien się na to zgodzić, aby kapituła uszczuplała uprawnienia przyszłych biskupów i doprowadzała do dwuwładzy w diecezji. Zdaniem Kromera wystarczy przyzwolenie samego biskupa na koadiutorię Andrzeja Batorego, zaś kapituła swoją zgodę powinna wyrazić tylko wobec biskupa i na tym jej rola powinna się kończyć.

Tyle treści zawiera w sobie ten jędrny list starego biskupa, którego emulacja z własną kapitułą wyraźnie podnieciła. Trzeba przyznać, że Kro-

⁵⁵ Świadczą o tym choćby dwa listy kapituły do Kromera, z 4 i 16 III 1584 r. – AAWO, AB, D 124, k. 5–8.

⁵⁶ Opublikował H. Ehrenberg, *Italienische Beiträge zur Geschichte der Provinz Ostpreussen*, Königsberg 1895, nr 86, s. 60–61.

mer miał dużo racji, ale popełnił pewne przekłamanie w twierdzeniu, że o doborze koadiutora z prawem następstwa decyduje biskup i papież. Rzeczywistość była inna: o tym w ogromnej części współdecydował król. W tym czasie w Polsce bez woli króla nie zostało obsadzone żadne biskupstwo. Faktycznie sam król decydował o koadiutoriach i mamy na to dowody. Oto akurat w tym czasie jakiś wyższy duchowny bez zezwolenia królewskiego zabiegał w Rzymie o koadiutorię na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Stefan Batory wkroczył w zdecydowanie i swemu dyplomacie Jerzemu z Tyczyzna polecił sparaliżować to przedsięwzięcie ambitnego duchownego⁵⁷.

W stolicy chrześcijaństwa sprawa koadiutorii Andrzeja nie napotkała na jakiegokolwiek przeszkody. Czuwał nad tym niezmordowany Reszka, a wspierał go znany jezuita Wawrzyniec Maggio. W dniu 3 maja dotarły do Rzymu wszystkie potrzebne dokumenty na koadiutorię, a były to: pisemna zgoda Kromera, osobno zgoda kapituły oraz pismo polecające od króla do papieża⁵⁸. Po otrzymaniu tych dokumentów, Reszka 6 maja pisał do Kromera o planowanym dalszym toku postępowania i powiadał, że Andrzej Batory nabrał ochoty do pracy w Kościele do zwalczania herezji i w tym celu studiuje teologię⁵⁹. Ostatni głos należał do papieża, który 25 lipca 1584 r. ogłosił bullę proklamującą bratanka królewskiego Andrzeja Batorego koadiutorem z prawem następstwa biskupa warmińskiego Marcina Kromera⁶⁰. Ten dokument dotarł na Warmię drogą pocztową, tymczasem Andrzej Batory 24 lipca otrzymał od papieża błogosławieństwo na drogę i dnia następnego młodzieniec wyposażony w dwie bardzo wysokie godności kościelne wyjechał z Rzymu w kierunku Polski. Sędziwy kompozytor Giovanni Pierluigi da Palestrina ofiarował mu „swoje śpiewy”, trzy księgi motetów⁶¹. Po drodze odwiedził Boromeusza w Mediolanie, potem przez Wenecję kierował się na północ. Tak jak przed rokiem, gdy jechał do Rzymu tak i teraz panujący i wysocy hierarchowie kościelni wychodzili mu naprzeciw, gościli, dawali podarunki i składali hołdy. Świadek tych spraw Jerzy z Tyczyzna w liście z Rzymu do kardynała Jerzego Radziwiłła 24 września 1584 r. pisał o pobycie Andrzeja Batorego w Italii tak: „Był jegomość wszędzie po ziemi włoskiej splendido apparatus exceptus et trac-

⁵⁷ Zob. kopię listu króla do Tyczyzna, Lwów 24 VIII 1583 – AAWO, AB, D 75, k. 100.

⁵⁸ *Stanisłai Rescii diarium*, s. 32.

⁵⁹ *Listy Stanisława Reszki do Kromera*, SW 20 (1991), s. 512–514.

⁶⁰ Bullę papieską publikujemy w dodatku do tego artykułu.

⁶¹ F. Hippler, *Andreas Bathory und Pierluigi Palestrina*, ZGAE, Bd. 11, 1897, s. 97–103.

tatus”⁶². Przebieg podróży treściwie opisał Reszka w swoim diariuszu, partiami prowadzonym przez Tomasza Tretera. Reszka nie zawsze mógł towarzyszyć Andrzejowi Batoremu. Dość często musiał odejść od orszaku i gdzieś zatrzymać się dłużej, by wypłacić długi, jakie zaciągnął na utrzymanie dworu kardynała. Za cały rok te długi urosły do 11 800 skudów, ale Reszka wypłacał je dzięki stałemu dopływowi pieniędzy od króla Stefana Batorego, który, jak wspomniano, dla swego bratanka był bardzo hojny i rzeczywiście w dużym stopniu zastąpił mu ojca.

Do Krakowa Andrzej Batory dotarł 20 października 1584 r. Pamiętamy, że stąd ruszył do Rzymu 15 września 1583 r., zatem ten wyjazd trwał rok, miesiąc i pięć dni. O ile wiemy, Andrzej Batory po powrocie z Italii nie spieszył się na Warmię w celu objęcia koadiutorii. Z diariusza Reszki wynika, że kardynał przebywał w swoim opactwie miechowskim, często wyjeżdżał do odległych wsi należących do opactwa, gdzie zajmował się polowaniem i łowieniem ryb pod lodem. Zajeżdżał też do Niepołomic, Tyńca, Krakowa, 9 stycznia 1585 r. powrócił do Miechowa. Na Gromniczną Andrzej Batory w Miechowie, zwyczajem rzymskim, rozdawał wiernym świece. Witął w Krakowie 21 lutego nowego nuncjusza Hieronima Bovio. Natomiast 14 marca przyjmował w Miechowie samego króla Stefana Batorego, który po skończonym sejmie, mając nieco wolnego czasu, odwiedził bratanka. Kardynał wyjechał naprzeciw stryjowi w 30 wozów, sam siedział w dużym wozie włoskim. Synowiec powitał stryja piękną mową, tak że król ze wzruszenia nie zdołał słowa wypowiedzieć. Kiedy się opamiętał, zrewanżował się kilkoma zdaniem po węgiersku. Dnia następnego król z bratankiem udali się do Krakowa. Tutaj król udzielił nowemu nuncjuszowi posłuchania. Obecny przy tym był również Andrzej Batory. Król po konsultacji z Reszką 5 kwietnia 1585 r. określił z jakich osób ma się składać dwór Andrzeja Batorego. Na marszałka nazaczył kanonika krakowskiego Stanisława Suchorzewskiego⁶³. Reszka 24 kwietnia 1585 r. dużo rozmawiał z królem na temat wyjazdu kardynała na Warmię⁶⁴. Ruszyli tam 9 maja, do Warszawy dotarli 18 maja i tu Andrzej Batory złożył wizytę królowej Annie Jagiellonce, która przyjęła go dość cierpko. Nie kochana przez króla królowa nie wykrzesala z siebie ciepła wobec jego

⁶² *Georgii Ticinii ad principes Radziwill epistolae*, ed. G. Axer, Wratislaviae 1980, s. 50.

⁶³ Ciekawy zbiór listów Reszki do Suchorzewskiego znajduje się w: AAWO AB, Ab 3. Niestety, karty w tym kodeksie zostały oderwane od grzbietu jakiegoś kodeksu i są duże ubytki tekstu. W tych listach często jest mowa o Andrzeju Batorym.

⁶⁴ Opis tej ekspedycji zob. *Stanisłai Rescii diarium...*, s. 95–104.

bratanka. Dalej droga ich wiodła przez Pułtusk, Przasnysz, Janowo, 28 maja dotarli do wsi Butryny, dnia następnego wjechali do Olsztyna, 31 maja do Dobrego Miasta. W Smolajnach Andrzej Batory odwiedził Jana Hozjusza brata kardynała. Gdy Andrzej Batory w sobotę 1 czerwca zbliżał się do Lidzbarka, wyszedł mu naprzeciw sam biskup Kromer ze świtą i uroczystie wprowadził gościa do zamku. Biskup chełmiński Piotr Kostka i płocki Piotr Dunin Wolski z okazji przyjazdu Andrzeja Batorego do Lidzbarka gratulowali Kromerowi tak dostojnego koadiutora i następcy⁶⁵. Znając źródłowo faktyczne usposobienie biskupa warmińskiego, trudno powiedzieć, by ten fakt go aż tak bardzo ucieszył. Rzadko kiedy ustępujący hierarcha raduje się tym faktem i wręcz trudno tego od niego oczekiwać.

W niedzielę, 2 czerwca, po nabożeństwie rozpoczęły się narady, w jaki sposób przeprowadzić objęcie koadiutorii. Kromer sugerował, aby obaj na Zielone Świątki udali się do Fromborka i tam odbyli naradę z kapitułą. Reszka podpowiadał, że należy wpierw wysłać kogoś do kanoników i przeprowadzić rozmowę na temat artykułów zaprzysiężonych⁶⁶, bo doszły go wieści, że znalazło się wiele sformułowań niezgodnych z duchem soboru trydenckiego i kardynał nie może ich z czystym sumieniem podpisać. Do zdania Reszki przychylił się również Kromer. W świcie Andrzeja Batorego był teolog Dominik Ferri, którego młodemu kardynałowi do świty polecił kardynał Karol Boromeusz, kiedy 12 września 1584 r. Andrzej Batory w drodze do Polski zatrzymał się w Bolonii. Ferri był członkiem kapituły mediolańskiej; miał być ekspertem teologicznym młodego kardynała. W kwestii artykułów Ferri radził, aby podpisujący je dodał klauzulę: „o ile są zgodne z uchwałami Soboru Trydenckiego”. Na tej naradzie postanowiono, że wpierw do Fromborka udadzą się Tomasz Treter, kanclerz Andrzeja Batorego i teolog Dominik Ferri. Mieli oni *per procura* objąć dla swego pryncypała koadiutorię i omówić, jak kapituła wprowadzi Andrzeja Batorego w osobiste posiadanie koadiutorii. Cała grupa 5 czerwca dotarła do Fromborka. Reszka w imieniu króla pozdrowił kanonika Samsona Woreina, zaś od Mikołaja Kosa jako prepozyta zażądał, aby sprawę koadiutorii doprowadził do końca. Dnia następnego, 6 czerwca, nastąpił akt przekazania koadiutorii na ręce pełnomocników. Uroczystość rozpoczęto od Mszy św. do Matki Boskiej, patronki katedry fromborskiej. Potem zebrała się kapituła i zaprosiła delegatów. Do głosu zostali dopuszczeni Treter

⁶⁵ C. Walewski, *Marcin Kromer. Dodatki...*, s. 83–84; AAWO, AK, Ab 5, k. 102, Ab 2, k. 122.

⁶⁶ Szerzej omówiłem to w osobnym zwięzłym opracowaniu pt. *Artykuły zaprzysiężone Andrzeja Batorego z 1585 r.*; tekst oddany do druku w publikacji Instytutu Historii UWM, pod red. E. Mierzwę.

i Ferri, oni też okazali odnośne dokumenty i prosili o dopuszczenie Andrzeja Batorego do koadiutorii. Kapituła wyraziła zgodę, pod warunkiem jednak, że Andrzej Batory przyjmie i podpisze artykuły zaprzysiężone. Posłańcy poprosili, by im owe artykuły okazać, a kiedy je przedłożono, widniał już na nich podpis Piotra Tylickiego wielkiego sekretarza królewskiego. Artykuły 7 czerwca 1585 r. zaprzysięgli i podpisali w imieniu Andrzeja Batorego wszyscy jego pełnomocnicy. Początkowo kapituła nie chciała pozwolić, aby podpisujący zamieścili klauzulę „o ile nie są sprzeczne z uchwałami Soboru Trydenckiego”. Po dyskusji jednak ustąpiła, ale zażądała, aby do tej klauzuli dołączono słowo *directe*, tzn. wprost, i w ten sposób owa klauzula w języku oryginalnym brzmiała: „Quatenus non sunt directe contraria decretis concilii Tridentini”. Po tej przysiędze uderzono w dzwony, odśpiewano „Te Deum laudamus”. Delegaci opuścili Frombork i do Lidzbarka dotarli 8 czerwca. Zdali sprawozdanie biskupowi i jego koadiutorowi. Postanowiono, że Andrzej Batory, już jako pewny następca Kromera powinien powiadomić o tym najbliższego sąsiada, tzn. władców Prus Książęcych. W tym celu 9 maja udali się do Królewca Stanisław Suchorzewski i Fabian Plemiński, obaj ze świty Andrzeja Batorego.

Pełnomocnicy Andrzeja Batorego chcieli, aby on – jako koadiutor – przyjął przysięgę od poddanych biskupstwa, ale Marcin Kromer odradził im to. Argumentował, że na zebranie szlachty trzeba 20 dni i wyrażał obiekcje, czy król życzy sobie, aby za życia jednego biskupa, poddani składali przysięgę jego następcy. Pełnomocnicy dali się przekonać. Kromer tylko polecił burgrabiom podać do wiadomości sam fakt doboru koadiutora. Biskup swemu koadiutorowi w upominku podarował starożytny srebrny puchar. Obaj udali się do Braniewa. Mieszczanie tej metropolii warmińskiej, 13 czerwca, witali dostojnych gości bardzo uroczyście. Naprzeciw wyszedł burmistrz Jan Bartsch. Cały następny dzień Kromer z Batorym bawili u jezuitów braniewskich. Obecny przy tym był Antonio Possevino. Wszyscy wzięli udział we Mszy św. w Alumnacie Papieskim. Koadiutor odwiedził również seminarium diecezjalne, które mieściło się przy kościele parafialnym. W Braniewie, 15 czerwca, odbył się niezwykły chrzest, zostali ochrzczeni dwaj chłopcy tatarscy, a rodziców chrzestnych zastąpił sam Andrzej Batory, który każdemu dał po 10 dukatów, Reszka zaś od siebie 5 dukatów. Po obiedzie tego dnia cały orszak udał się z Braniewa do Fromborka. U wejścia do katedry witali go kanonicy, znowu odśpiewano „Te Deum laudamus”, mowę powitalną głosił prepozyt Mikołaj Kos. Kardynał w kapitularku podpisał artykuły zaprzysiężone, a potem przez dwóch pra-

łatów został instalowany. Biskup Kromer odśpiewał uroczyste nieszpory o Trójcy Świętej.

Zachował się oryginalny egzemplarz artykułów zaprzysiężonych⁶⁷, sześć zapisanych kart folio oprawionych w biały pergamin. Pod tekstem są tam adnotacje i podpisy Piotra Tylickiego, Dominika Ferri, Tomasza Tretera i Andrzeja Batorego. Ten jako koadiutor własnoręcznie wpisał na końcu takie słowa:

„Andreas Bathoreus Sacrae Romanae Ecclesiae diaconus cardinalis deputatus coadiutor ecclesiae Varmiensis omnia per venerabiles dominos Dominicum Ferri et Thomam Treterum procuratores nostros nomine nostro gesta, acta, facta, recepta, iurata, promissa et subscripta (quatenus directe non sunt sancto Concilio Tridentino contraria) sub poenis et obligationibus expressis confirmo, approbo, ratifico hac manus meae subscriptione. Ita me Deus adiuvet”.

Zarówno w oryginale, jak i w kopii notarialnej⁶⁸ artykułów zaprzysiężonych przez Andrzeja Batorego brak daty. Możemy ją ustalić dzięki diariuszowi Reszki. Z niego jasno wynika, że Ferri i Treter artykuły podpisali 7 czerwca 1585 r., zaś Andrzej Batory 15 czerwca. Owe artykuły, zaprzysiężone pierwszy raz na Warmii, podpisał biskup Fabian Luzjański w 1512 r., potem musiał to uczynić każdy następny biskup. Teksty początkowo były dość odbiegające od siebie, ale od 1572 r., kiedy te artykuły poddał rewizji nuncjusz kardynał Jan Franciszek Commendone, składały się one z 14 punktów, prawie bez zmian kopiowane w tekstach przedkładanych do podpisania kolejnym biskupom. Co interesujące, artykuły podpisane przez Andrzeja Batorego nie są powtórzeniem ustalonego schematu, są one w kilku punktach odmienne od artykułów podpisywanych przez innych biskupów. Przede wszystkim artykuły podpisane przez Andrzeja Batorego liczą nie 14, ale 18 punktów, a wśród nich kilka niespotykanych wcześniej i potem.

Zaraz po przyjęciu koadiutorii Andrzej Batory urządził przejażdżkę przez miasta Prus Królewskich, a więc dzielnicy, gdzie miał z urzędu pełnić stanowisko prezesa rady pruskiej. Był w Malborku, Gdańsku, Toruniu i w szeregu innych miastach, wszędzie witany z dużą pompą. Obawiał się nieco wizyty w Gdańsku, w mieście, które niedawno ze Stefanem Batorym prowadziło formalną wojnę. Przed świtą Andrzeja Batorego za-

⁶⁷ Ich tekst oryginalny znajduje się w artykule odnotowanym w przypisie 66.

⁶⁸ Znajduje się ona w kodeksie AAWO, AK, Privilegia D, k. 47–50.

wsze jechali jego negocjatorzy, którzy szczegółowo omawiali ceremonie powitania bratanka królewskiego. Gdańszczanie wyrazili zgodę i wizyta Andrzeja Batorego w Gdańsku w dniach od 5 do 8 lipca 1585 r. przebiegała całkiem spokojnie a nawet okazale. Z północy Polski Andrzej Batory przeszedł na południe i tu na odcinku Miechów–Kraków raz po raz urządzał przejażdżki stosownie do życzenia króla i własnej fantazji. Krótki pobyt na Warmii świadczy o tym, że koadiutor właściwie nie znalazł pola pracy w diecezji i nikt go tu nie próbował zatrzymać. Koadiuturię otrzymał niby dla wsparcia starego i coraz bardziej podupadającego na zdrowiu Kromera, ale nie mając wyższych święceń właściwie był nieużyteczny. W sumie, prowadził życie dość niskiego lotu. Starał się jednak w miarę możliwości zrobić coś dobrego dla swej przyszłej diecezji. Kromer we Fromborku, odprowadzając Andrzeja Batorego na pół mili w kierunku Malborka, przy pożegnaniu wręczył mu spis spraw, które Andrzej powinien załatwić u króla. Biskupowi chodziło o utracenie akcji sądowej szlachty warmińskiej z rodu Czarlińskich, którzy spór z Kromerem o uprawnienia połowowe w kilku jeziorach wnieśli do trybunału koronnego w Radomiu⁶⁹. Obaj rządcy Warmii (biskup i kapituła) zawsze uważali, że oni w swoich domenach stanowią ostatnią instancję sądową i wszelkie próby apelacji do sądów pozawarmińskich traktowali jako naruszenie swoich istotnych przywilejów. Na prośbę kapituły i Kromera Andrzej Batory usiłował dopomóc w załatwieniu pewnych sporów granicznych z Prusami⁷⁰.

Andrzej Batory zatrzymał się w swojej rezydencji w opactwie miechowskim, podobno coś studiował, ale też zajmował się polowaniem. Stanisław Reszka z Częstochowy, 1 października 1585 r., napisał do Andrzeja potężny list, prawie poemat na temat korzyści płynących z polowania. Przytaczał przykłady myśliwych zapisanych w Biblii (m.in. Nemrota), wspominał sukcesy myśliwskie cesarzy rzymskich⁷¹. W sumie dziwnie brzmią te nazbyt świeckie sformułowania kierowane od duchownego do przyszłego biskupa.

Zaniepokojony król nie bardzo wiedział, jak pokierować bratankiem, toteż w sierpniu 1585 r. postanowił wysłać go znowu do Rzymu. Pod

⁶⁹ Zob. list Andrzeja Batorego do Kromera, Miechów 30 I 1586 – AAWO, AK, Ab 4, k. 104–105.

⁷⁰ Andrzej Batory w liście do Kromera nadanym z Pelplina 16 VII 1585 r. powiadał o swoim spotkaniu z posłańcami księcia pruskiego. Przeprowadzoną rozmowę biskupowi zrelacjonuje obecny przy tym kanonik warmiński Jan Hannow – AAWO, AK, Ab 5, k. 175. Pisała również o tym kapituła do Kromera 9 X 1585 – AAWO, AB, D 124, k. 22–23.

⁷¹ Ten niezwykle, jak na duchownego autora i w dodatku preceptora list opublikował sam Reszka, zob. *Stanisłai Rescii epistolarum liber unus*, Neapoli 1594, nr 25, s. 248–272.

nadzorem króla został opracowany skład dworu kardynała, trasa przejazdu i kosztorys podróży. Kierownikiem świty kardynała został ponownie Reszka, któremu król, tuż przed wyjazdem, dał 22 maja 1585 r. opactwo jędrzejowskie⁷². Grupa wyjechała 22 marca 1586 r., a do Rzymu dotarła 3 czerwca tegoż roku. Bratanek królewski brał udział w konsystorzu, był dobrze przyjmowany przez nowego papieża Sykstusa V, któremu złożył ho magium od króla polskiego. Potem podróżował, składał i przyjmował wizyty dostojników kościelnych. Ten barwny korowód został przerwany przez śmierć króla w Grodnie 12 grudnia 1586 r. Wiadomość o tym fakcie dotarła do Rzymu 6 stycznia 1587 r. w depeszy nuncjusza Bovio. Andrzej Batory obawiał się, „aby ktoś nie dokonał zamachu na biskupstwo war mińskie i opactwo miechowskie”. Młody kardynał pożegnał papieża i pośpiesznie powracał do kraju. Jego stałe miejsce zatrzymania to opactwo miechowskie.

W czasie bezkrólewia, tu i ówdzie w Polsce, kardynał Andrzej Batory nie był poważnie brany pod uwagę jako następcę swego stryja, jako że ten kilka razy nieśmiało zdradzał życzenie przygotowania bratanka na tron polski. W tym celu król dążył do pewnej modyfikacji prawa polskie go. Andrzeja Batorego chętnie by widział na tronie polskim papież Syk stus V i Turcja, ale te siły były daleko i nie dość zdeterminowane. Nie ma racji Jerzy Besala, autor monografii Stefana Batorego⁷³, jakoby bratanka królewskiego na tron polski popierał wszechwładny wówczas kanclerz Jan Zamoyski⁷⁴. Większość decydentów (w tym Anna Jagiellonka) opowiada ło się za Zygmuntem Wazą. Słaba konkurencja na czele ze Zborowskimi wysunęła brata cesarza, księcia Maksymiliana, co stało się powodem krót kiej wojny zakończonej bitwą pod Byczyną 18 stycznia 1588 r. i uwięzie nia austriackiego pretendenta.

Grupa Węgrów, która przy królu Stefanie zadomowiła się w Polsce, poczuła się teraz nieswojo i wycofywała się z naszego kraju. Andrzej Ba tory utrzymał się jednak przy koadiutorii warmińskiej, opactwie miechow skim i czerwińskim. Jan Zamoyski i nowy król Zygmunt III Waza okazy wali respekt dla pokrewieństwa z królem Stefanym Batorym i jeszcze

⁷² Był pierwszym opatem komendataryjnym tego klasztoru, zob. *Cystersi w Polsce*, pod red. D. Olszewskiego, Kielce 1990, s. 80, 196.

⁷³ J. Besala, *Stefan Batory*, Warszawa 1992, s. 481. Zob. W. Sobieski, *Trybun ludu szlacheckiego*, Warszawa 1978, s. 292.

⁷⁴ J. Zamoyski w liście do M. K. Radziwiłła, Zamość 2 V 1587 r., oświadczył, że nie będzie forsować kandydatury Andrzeja Batorego na tron polski. Ten list wydał W. Sobieski, *Archiwum Jana Zamoyskiego*, t. 4, Kraków 1948, nr 1216, s. 115–117.

w 1587 r. próbowali zapewnić mu koadiutorię przy mocno leciwym biskupie krakowskim Piotrze Myszkowskim⁷⁵, ale tenże biskup nie popierał go i na koadiutora dobrał biskupa wileńskiego kardynała Jerzego Radziwiłła, od lat konkurenta Andrzeja. Batory musiał zadowolić się tym, co otrzymał od swego stryja. Obejmując koadiutorię zgodnie z tenorem bulli papieskiej musiał do sześciu miesięcy zrezygnować z kanonii warmińskiej. Uczynił to pismem do Kromera adresowanym z Malborka 21 czerwca 1585 r., ale nie całkiem bezinteresownie, bo kanonię przekazał swemu kanclerzowi Tomaszowi Treterowi⁷⁶. Kapituła warmińska to zaakceptowała.

Andrzej Batory, jako koadiutor, w ciągu tych kilku lat starał się zrobić coś dobrego dla Warmii. Próbował kapitule dopomóc w odzyskaniu Tolkmicka, biskupowi i proboszczowi elbląskiemu w odzyskaniu kościoła św. Mikołaja, starał się nakłonić regentów pruskich do polubownej regulacji granic z Warmią. Próbował dopomóc Kromerowi w pacyfikacji kilku szlachciców warmińskich, którzy sądzili się z tym biskupem. O ile wiemy, niewiele zdołał uzyskać w wymienionych kwestiach. Dopóki żył król Stefan Batory, wszyscy na Warmii wiele spodziewali się po jego bratanku, co zresztą nie trwało długo. Po śmierci króla Stefana Batorego bratanek Andrzej cieszył się estymą u nowego króla Zygmunta III Wazy i w społeczeństwie, głównie ze względu na pamięć o zasługach króla Stefana. O ciągłości tego szacunku dla Andrzeja i jego rodu świadczy pewna krótka hasłowa elegia z 1595 r. W tłumaczeniu polskim brzmi ona tak: „Żyj długo szlachetna krwi króla Stefana. Zapisz księgi sławnymi czynami. Ty posiadasz ducha godnego księcia, zdolności i prawość. Pnij się wzwyż”⁷⁷.

Podczas utarczek Jana Zamoyskiego z Maksymilianem teatr działań zbrojnych miał miejsce w pobliżu Miechowa. Wsie należące do tego opactwa zostały zdewastowane, a tym samym uszczuplone dochody z tego opactwa, które zwłaszcza po śmierci króla stanowiły zasadniczy trzon uposażenia Andrzeja Batorego. Tę okoliczność wziął pod uwagę Marcin Kromer i dokumentem wystawionym w Lidzbarku 26 marca 1588 r. zapisał Andrzejowi Batoremu z komornictwa reszelskiego dużą część dochodów, które szczegółowo określił we wspomnianym dokumencie⁷⁸. Wtedy Kromer był już słaby i Andrzej Batory jego względy mógł zaskarbić grzech-

⁷⁵ Ibidem, s. 261–262; AAWO, AK, Ab 3, k. 66.

⁷⁶ AAWO, AK, Ab 4, k. 99. Zob. też przypis 14.

⁷⁷ *Die älteren Elegia episcoporum Warmiensium*, Monumenta Historiae Warmiensis, t. 8, Braunschweig 1888, s. 500. Jest to ostatnia w tym zbiorze elegia.

⁷⁸ AAWO, AB, A 5, k. 25–26.

nym listem z Pułtusza 14 marca, w którym zapowiadał, że wnet przyjedzie na Warmię, aby służyć Kromerowi⁷⁹. Rzeczywiście przyjechał, ale nie zabił dłużej, musiał wyjechać, jedynie za zgodą Kromera 14 marca 1588 r. nazaczył administratora biskupstwa, a został nim kanonik i prepozyt warmiński Mikołaj Kos. Jednakże ten nie przyjął oferowanego mu stanowiska, przeto za zgodą kapituły został mianowany Jan Kreczmer, który wyraził zgodę⁸⁰.

Marcin Kromer zmarł 23 marca 1589 r. Andrzej Batory przebywał wtedy na sejmie w Warszawie. Na wezwanie kapituły do Lidzbarka przybył 8 maja, odbył ingres we Fromborku⁸¹ i w ten sposób stał się pełnoprawnym biskupem warmińskim, chociaż nie miał święceń biskupich, a nawet święceń kapłańskich. Po uroczystościach w katedrze, Andrzej Batory w asyście dwóch kanoników Henryka Sempławskiego i Wojciecha Lichtenhaima przyjmował hołd od swoich siedmiu komór biskupich⁸². Było to homagium bardzo rozbudowane, bo poddani zostali szeregowani do dwunastu grup, z których każda miała osobną rotę przysięgi, w tym cztery w języku polskim. Biskup objazd swego dominium, połączony z przyjęciem przysięgi, rozpoczął od Braniewa 19 czerwca 1589 r., a skończył 5 lipca w Reszlu. Niedługo zabił w swej diecezji, bowiem 7 lipca 1589 r. zamianował Jana Kreczmera administratorem biskupstwa, a sam wyjechał do Siedmiogrodu⁸³. Przez dziesięć lat wypadło Andrzejowi Batoremu rządzić Kościołem i dominium warmińskim. Przedstawienie i ocena tego okresu wykracza poza ramy tej pracy i trzeba będzie ją podjąć osobno.

Andrzej Batory jako opat komendataryjny bożogrobców w Miechowie (1583) i kanoników regularnych w Czerwińsku (1593)

Kumulacja beneficjów kościelnych, mimo przeciwnych postanowień soboru trydenckiego, w Kościele polskim (i nie tylko) stała się faktem tak powszechnym, że nawet luminarze duchowieństwa tych czasów (np. Hozjusz, Commendone) nie widzieli w tym nic złego. Utaił się nawet dość zabawny zwrot: „beneficjum bez podszewski”. Natrafiłem nań w korespon-

⁷⁹ AAWO, AB, D 24, k. 90.

⁸⁰ AAWO, AB, A 5, k. 26–27.

⁸¹ A. Eichhorn, *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, ZGAE, Bd. 1, Mainz 1860, s. 364–372.

⁸² AAWO, AB, A 5, k. 64–69. Poddani składali przysięgę grupami, w sumie według 12 rot, w tym 4 w języku polskim.

⁸³ *Ibidem*, k. 69–70.

dencji biskupa warmińskiego Jana Stefana Wydźgi (1659–1679)⁸⁴, ale być może geneza tego sformułowania jest wcześniejsza. Zasadniczym beneficjum Andrzeja Batorego była koadiutoria i biskupstwo warmińskie. Trokliwy stryj bardzo wcześnie, bo już w 1583 r. do tego głównego beneficjum hojną ręką dorzucił całkiem przytulną „podszewkę” – opactwo miechowskie, zaś jego następca w 1593 r. czerwińskie. Andrzej Batory podobnie jak jego preceptor Reszka nie wstąpił do żadnego z zakonów, pozostał opatem komendataryjnym, do którego należała zasadnicza część dochodów danego opactwa. Nie będziemy tu dowodzić, że ten system był krzywdzący dla mnichów i bardzo szkodliwy dla rozwoju życia zakonnego.

Po śmierci opata Szymona Lugowskiego, 17 stycznia 1583 r. (biskupa nominata przemyskiego) król Stefan Batory zwrócił się do konwentu bożogrobców miechowskich, aby na miejsce zmarłego wybrali Andrzeja Batorego. Według prawa kanonicznego i konstytucji zakonnych opatów mieli wybierać zakonnicy, ale królowie polscy im to prawo praktycznie odebrali i narzucali swoich kandydatów. Chcieli bogate opactwa podobnie jak biskupstwa zarezerwować swoim kandydatom. Andrzej Batory jako młodzieniec dwudziestoletni sięgał po opactwo, w którym przebywało wielu dostojnych mnichów. Zakonnicy rozumieli, że z królem nie wygrają i będą musieli tego nowego opata przyjąć. W obronie swej dyscypliny zakonnej opatowi postawili twarde warunki ujęte w 17 punktach⁸⁵. Były to swego rodzaju *pacta conventa*, co do zasadniczej idei bardzo zbliżone do artykułów zaprzysiężonych biskupów warmińskich czy wrocławskich. Niektóre z tych warunków były bardzo radykalne, np. domagano się, aby Batory złożył śluby zakonne, przyjął święcenia kapłańskie i na stałe rezydował w Miechowie. Andrzej Batory te warunki niby przyjął, ale potem ich nie respektował. Batory opatem miechowskim był przez 17 lat. Nie rezydował w Miechowie, ale często tam przebywał. Prepozyturę miechowską zatrzymał nawet wtedy, gdy po śmierci Kromera objął rządy na Warmii. Istniał przepis państwowy, że wolno kumulować prepozyturę z biedniejszym biskupstwem. Nawet wymieniano kilka tych skromniejszych biskupstw, ale nikomu nie przyszło do głowy, by zaliczać do nich warmińskie. Mimo to Andrzej Batory opactwo miechowskie zatrzymał. Zrezygnował z nie-

⁸⁴ AAWO, AK, Aa 1 i 3.

⁸⁵ Ich spis zob. MPV, t. 6, s. 125. Ogólne informacje i literaturę na temat tego opactwa zob. Z. Pęchowski, *Miechów. Studia z dziejów miasta i Ziemi Miechowskiej do roku 1914*, Kraków 1967. O Andrzeju Batorym najwięcej na s. 323–328, na s. 326 zamieszczono reprodukcję portretu Andrzeja Batorego.

go dopiero w 1599 r., kiedy jechał do Siedmiogrodu, by zostać tam księciem świeckim. Na odjeźdym wystosował do zakonników czuły pożegnalny list⁸⁶.

Jako opat miechowski Batory zachował się całkiem przyzwoicie. Dobrze gospodarował dość okazałym majątkiem opactwa, które obejmowało dwa miasta Miechów i Skoryszów oraz 39 wsi i 21 folwarków, kilka młynów i karczem. Dobra klasztorne potwierdził w arendę podskarbiemu nadwornemu Jackowi Młodziankowskiemu, który z tego tytułu rocznie wpłacał 8 tysięcy złotych. Andrzej Batory prowadził aktywną gospodarkę. Sprzedał posiadłość zakonu na Słowacji, a za zdobyte w ten sposób pieniądze zakupił wieś bliżej klasztoru. Ponadto dokonał w 1598 r. podziału dochodów napływających z posesji. Zatrzymał sobie i swoim następcom opatom komendatariuszom dochody z obu miast, 33 wsi i 20 folwarków, natomiast na potrzeby społeczności zakonnej pozostawił dochody z 6 wsi, jednego folwarku, 2 młynów, jednej karczmy, kilka ogrodów, stawów, browaru, łaźni i dziesięciny z gruntów kmiecych kilku okolicznych wsi. W sumie uważano, że Andrzej Batory honorowo obszedł się z zakonnikami, ale przecież sobie zagarnął lwią część dochodów. Widocznie inni opaci komendataryjni byli jeszcze bardziej zachłanni. Andrzej Batory dbał o dyscyplinę zakonną, której promotorem był surowy teolog towarzyszący kardynałowi kanonik kapituły mediolańskiej Dominik Ferri. Na wniosek Andrzeja Batorego (1585, 1587) zostały w zakonie miechowitów ustanowione cztery prowincje: wielkopolska, małopolska, ruska i mazowiecka. Batory w 1598 r. wydał zmienione statuty konwentu miechowskiego. Ich tekst ukazał się drukiem w oficynie braniewskiej Schönfelda.

Andrzej Batory otrzymał od swego stryja drugie opactwo, tym razem u kanoników regularnych w Czerwińsku⁸⁷. Najpierw z woli króla został w 1593 r. koadiutorem z prawem następstwa chorowitego opata czerwińskiego Stanisława Fałęckiego, a po jego śmierci w 1595 r. objął opactwo. Zakonnicy próbowali oponować, ale zostali zignorowani, bo po stronie opata komendatariusza stanął król Zygmunt III, nuncjusz papieski Germanik Malaspina, prymas Stanisław Karnkowski i biskup płocki Wojciech Baranowski. Andrzej Batory zabiegał o biskupstwo krakowskie. Nie otrzymał go, mimo poparcia królewskiego. Opactwo czerwińskie mia-

⁸⁶ Fragment przytacza Z. Pęchowski, op. cit., s. 327; Andrzej Batory m.in. pisał do zakonników: „Odchodząc pozdrawiam was po raz ostatni”. Przeczynał śmierć?

⁸⁷ H. Fornalski, *Poczet opatów klasztoru kanoników regularnych w Czerwińsku*, *Nasza Przeszłość*, t. 6, s. 26-27.

ło stanowić pewną rekompensatę. Biskupstwo krakowskie przejął kardynał Jerzy Radziwiłł. Andrzej Batory niewiele wpływał na życie tego klasztoru. Całość spraw pozostawił przeorowi domu, którym wówczas był Mikołaj Bonkowski. Opactwo to Andrzej Batory zatrzymał do śmierci. Jego następcą w Czerwińsku został Jerzy Zamoyski – biskup chełmski, archidiacon lubelski, kanonik krakowski, po jego śmierci w 1621 r. opatem został Mikołaj Szyszkowski, późniejszy biskup warmiński. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jedynym motywem ubiegania się o opactwa były sprawy materialne.

Andrzej Batory był tak naprawdę zaledwie subdiakonem. Tytuł opata dwóch klasztorów, koadiutora i biskupa warmińskiego właściwie nosił nieprawnie, bo miał tylko święcenia niższe. Subdiakoniat przyjął w 1597 r. w Lidzbarku. Udzielił mu ich nuncjusz Germanik Malaspina, który wręcz wycisnął na Batorym takie postępowanie. Był zatem „biskupem” nie tylko bez sakry biskupiej, ale i bez święceń kapłańskich.

* * *

Andrzej Batory, rządcą diecezji i podwójny opat, umarł śmiercią żołnierza. To nieczęsty przypadek w dziejach Kościoła. Zapłacił cenę za to wewnętrzne rozdwojenie, o którym była mowa. Beneficja kościelne nie zadowolili go. Zapragnął zaistnieć jako władca świecki. Ciągnęło go do rodzinnego Siedmiogrodu. Jeździł tam wiele razy, miał tam swoje majątności rodowe, często niszczone przez wojny i lokalne zamieszki. Ta kraina nie należała do spokojnych zakątków Europy, podobnie jak sąsiednie Wołosza i Mołdawia. We wszystkich trzech była ludność mieszana, przeważnie rumuńska i węgierska. W tym regionie krzyżowały się wpływy i interesy trzech mocarstw ościennych: cesarstwa, Turcji i Polski. Pogromcą Andrzeja Batorego był człowiek, który jest bohaterem narodowym Rumunii, wojewoda multański Michał Waleczny⁸⁸. On rozpoczął walkę o zjednoczenie ziem, które uważał w całości za rumuńskie, tj. Mołdawię, Wołoszy i Siedmiogrodu⁸⁹. W Siedmiogrodzie rządził Zygmunt Batory, stryjeczny brat kardynała. Był to władca surowy, posuwający się nawet do okrucieństwa. Wielu uważało go za człowieka chorego psychicznie. Dopuścił się on

⁸⁸ D. Bieńkowska, *Michał Waleczny*, Katowice 1975, Na s. 127–140 o śmierci Andrzeja Batorego.

⁸⁹ J. Demel, *Historia Rumunii*, Wrocław 1986, na s. 161–168, rozdz. pt. „Michał Waleczny 1593–1601. Próba zjednoczenia ziem rumuńskich”.

krwawej pacyfikacji swej opozycji i stracił wielu ze szlachty, m.in. Baltazara Batorego, rodzonego brata kardynała. Zygmunt Batory nie radził sobie na książęcym tronie, był chory, a może chciał zadośćuczynić winę bratobójstwa. Postanowił abdykować i księstwo przekazać Andrzejowi.

W dniu 31 grudnia 1598 r. kardynał w towarzystwie swego brata Stefana wyruszył z Lidzbarka kierując się na południe Polski, 2 stycznia przebywał w Smolajnach. Dalej pojechał sam z niewielką grupą służących mu Węgrów. Zatrzymał się jeszcze w opactwie Miechowskim, skąd 8 lutego skierował list pożegnalny do Reszki⁹⁰. Z treści tego listu da się zrozumieć, że przeczuwał grożące mu niebezpieczeństwo. W dalszą drogę z Miechowa ruszył 9 lutego i do Siedmiogrodu dotarł w końcu lutego.

Znamy dwa listy Andrzeja Batorego do kapituły warmińskiej. W pierwszym datowanym 1 marca 1599 r. w Barthalon donosił, że szczęśliwie dojechał do Siedmiogrodu, wszystko układa się mu pomyślnie i czeka na sejm, który ma się zebrać w niedzielę *Laetare*, która tego roku przypadała na 21 marca. Po zakończeniu sejmu i ułożeniu spraw zamierzał powrócić na Warmię, tymczasem prosił kapitułę, „aby diecezja nie wyglądała na opuszczoną nawet pod nieobecność biskupa”⁹¹. W następnym liście, pisany z Meggesi 26 marca, zamianował kanonika Henryka Hindenberga administratorem diecezji, dodał przy tym: „Proszę Waszmościów, aby nie dawali wiary rozszerzanym na mój temat pogłoskom. Ja was sam listownie o wszystkim powiadomię. Zależy mi na rzetelnej informacji. Kanonik administrator niech bacznie dopilnuje, aby załogi zamków warmińskich pozostały mi wierne”⁹². Na sejmie 28 marca 1599 r. Zygmunt Batory przekazał władzę Andrzejowi i od tego momentu był on księciem siedmiogrodzkim. Zygmunt Batory przyjechał 16 sierpnia 1599 r. do Lidzbarka. Przywiózł ze sobą swoje klejnoty, ale te padły łupem pożaru 5 grudnia. Ogień zaprószyli nietrzeźwi Węgrzy, słudzy byłego już księcia. On sam straty swoje szacował na 70 tysięcy talarów.

W tym czasie Andrzej Batory już nie żył. Został zabity 2 listopada 1599 r. Po kilku przegranych potyczkach z wojskami Michała Walecznego salwował się ucieczką w Karpaty i tam dopadli go wolni chłopci tzw.

⁹⁰ Ten list jest opublikowany przez T. Wierzbowskiego, *Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego i biografii pisarzy polskich*, t. 1, 1398–1600, Warszawa 1900, nr 468, s. 320. Wyrażał obawę, że jeśli się nie uda „ero victima et martyr novus”.

⁹¹ AAWO, AK, Ab 12, k. 5, tekst łaciński.

⁹² Ibidem, k. 6–7, tekst łaciński. Z innego źródła, AAWO, AB, A 5, k. 578, wynika, że A. Batory Hindenberga na administratora nazначył tuż przed wyjazdem z Warmii.

szeklerzy. Obcięli głowę kardynała i przestali ją Michałowi, a ten przez kilka dni pokazywał ją wszystkim. Potem kazał sprowadzić korpus i pochował w Alba Julia z honorami należnymi panującemu.

W aktach warmińskiej kurii biskupiej znajduje się interesujący opis śmierci kardynała⁹³. Redaktor tego tekstu odnotował, że błakającego się incognito Andrzeja zdradził szeklerom sługa Błażej Sekel, który służył mu na Warmii i razem udał się do Siedmiogrodu. Kardynał nie sporządził testamentu, zostawił natomiast 18 626 złotych długu, który należało potrącić z masy spadkowej. Przez 18 lat ciągnął się w tej sprawie proces sądowy, prowadzony przez kolejnych nuncjuszy w Warszawie i w Rocie Rzymskiej. Zachował się spis książek sprzedanych po zmarłym⁹⁴. Duża ich ilość i wartość poszczególnych pozycji wskazuje, że jednak wykształcenie zdobyte u jezuitów nie poszło na marne.

Andrzej Batory pięknoduch, cudowne dziecko rodu, właściwie zawiódł wszystkich, tak rodzinę, jak i diecezję warmińską oraz bożogrobców miechowskich. Był wprawdzie człowiekiem o dużym uroku osobistym, ale wychowany w atmosferze nadmiernego uznania, zainteresowania, a nawet swego rodzaju kokieterii ze strony hierarchów kościelnych. Mimo twardej szkoły jezuickiej w Pułtusk, nie nauczył się stawiać sobie jasno celów życiowych. Rozdarty między wmówionymi mu aspiracjami kościelnymi a ambicjami politycznymi rodu, wypalił się całkowicie.

RECENZENT: PROF. DR HAB. MARIAN PAWLAK

Tekst bulli papieskiej dla Andrzeja Batorego na koadiutorię warmińską

Rzym, 25 VII 1584

Oryginał: nieznan.

Kopia współczesna: AAWO, AB, A 88, k. 367r-371r. Cały tekst pisany przez Fryderyka Berenta notariusza biskupiego. Zgodność tej kopii z oryginałem i fakt wykonania dokumentu na końcu pisemnie poświadczył sekretarz kapituły Klemens Kalhorn, Frombork 7 VI 1585. Nagłówek pisma: *Bullae apostolicae copia super coadiutoriam episcopatus Varniensis illustrissimi cardinalis Bathorei*.

⁹³ AAWO, Ab, A 5, k. 578. Nagłówek tego zapisu brzmi: *De obitu illustrissimi cardinalis*.

⁹⁴ AAWO, AB, A 11, k. 148–153.

Gregorius episcopus servus servorum Dei

Dilecto filio Andreae sancti Adriani diacono cardinali Bathoreo nuncupato, salutem et apostolicam benedictionem.

Romanus Pontifex in potestatis plenitudine a celesti pastore constitutus ad regimen et salubrem directionem ecclesiarum omnium, praesertim cathedralium, pro sui muneris officio dies noctesque incumbens, quae cuique in eis iuvandis conservandisque expediunt, uti rerum qualitas postulat simulque locorum et temporum conditio patitur, non modo praesenti statu, sed et futuro inspecto consulte providet, ut ecclesiae ipsae a noxiis quantum potest conserventur. Cum itaque, sicut accepimus, venerabilis frater noster Martinus episcopus Varmiensis ob adversa valetudinis et senectutis incommoda non valeat deinceps regimini et administrationi ecclesiae Varmiensis Sedi Apostolicae immediate subiectae, cui praeest, per seipsum ut expediret incumbere ac propria, cupiat te qui fratris charissimi in Christo filii Stephani Polonorum regis filius, et ut accepimus in vigesimo primo aetatis tuae anno constitutus, ac dilectis filiis capitulo dictae ecclesiae valde gratus et acceptus existis, sibi in coadiutorem perpetuum et irrevocabilem in regimine et administratione dictae ecclesiae, haereticorum et impiorum hominum machinis usquequaque tentatae atque adeo universi ducatus Prussiae ipsi regi in temporalibus subiecti, in quo illa consistit, pietate insigni ac praesidio et opera devotaque industria tua strenue fulciri et defendi posse. Motu proprio et ex certa scientia nostra, deque apostolicae potestatis plenitudine te dicto Martino episcopo, quoad vixerit et praedictae ecclesiae Varmiensi praefuerit, coadiutorem perpetuum et irrevocabilem in regimine et administratione praedictis in eisdem spiritualibus et temporalibus, cum plena et libera facultate auctoritate et potestate omnia quae ad huiusmodi coadiutoris officium de iure et consuetudine et alias quomodolibet pertinent, faciendi et exercendi, ita tamen quod ipse Martinus episcopus omnes census et redditus nec non commoda et emolumenta quaecunque mensae episcopalis dictae ecclesiae ex omnibus cameratibus, castris, oppidis, villis, molendinis, lacubus, praediis, sylvis, mellificiis, aliisque possessionibus et bonis ad dictam mensam spectantibus et spectaturis quomodolibet provenientia nihil prorsus excepto libere et absque ulla diminutione per se vel alium seu alios propria auctoritate percipere et exigere, et in suos usus convertere debeat, nec super his a te opibus aliqui praedito impedire poterit, ipse tamen Martinus episcopus omnia onera ecclesiae et mensae praedicti incumbentia omnino supportabit et persolvat, te libero ab illis remanente, qui etiam, nisi quando et quo tempore ille voluerit et expresse permiserit, in coadiutoris huiusmodi officio et exercitio te interponere nequeas eiusdem Martini episcopi ad hoc expresso accedente consensu, auctoritate apostolica tenore praesentium constituimus et deputamus, et nihilominus ipso Martino episcopo cedente vel decedente, seu dictae ecclesiae Varmiensi alias quomodolibet praesesse desinente et illa quovis modo vacante, etiam apud sedem praedictam ex nunc prout extunc et econtra, donec ad aetatem legitimam perveneris, si eam tunc

non attigeris, etiamsi tempore vacationis praedictae officium coadiutoris huiusmodi exercere nondum inceperis, et per se steterit quominus illud exercueris, administratorem ipsius ecclesiae in eisdem spiritualibus et temporalibus, etiam una cum ecclesia sancti Adriani, quae denominatio tui cardinalatus existit, canonicatu et praebenda eiusdem ecclesiae Varmiensis, quorum ducentorum, nec non praepositura domus Sancti Spiritus Sepulchri Dominici Miechoviensis ordinis sancti Augustini Cracoviensis dioecesis, cuius octo millium ducatorum auri de camera fructus reditus et proventus secundum communem existimationem valorem annum non excedunt, et quos ex dispensatione apostolica obtines, canonicatu et praebenda videlicet, ad sex menses ex die cessationis coadiutoriae huiusmodi numeratos constituimus et deputamus, et deinde, si tempore vacationis huiusmodi ad ipsam aetatem legitimam perveneris, de persona tua eidem ecclesiae Varmiensi provideamus, ac te illi in episcopum praeficimus et pastorem, deque eadem persona tua ipsi ecclesiae provisum, et te illi in episcopum et pastorem praefectum decernimus, curam et administrationem eiusdem ecclesiae tibi in eisdem spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, ita tamen quod propriae ecclesiae sancti Adriani praedictae praeesse non desinas, sed illius et dictae simul ecclesiae Varmiensis verus praesul et pastor existas. In illo qui dat gratias et largitur premia confidentes quod dirigente Domino actus tuos praedicta ecclesia Varmiensis regetur utiliter et prospere dirigetur, ac grata in eisdem spiritualibus et temporalibus suscipiet incrementa. Volumus autem, ut tu coadiutoris huiusmodi officio durante ab alienatione qualibet bonorum immobilium et pretiosorum mobilium mensae praedictae penitus abstineas, ac de gestis et administratis per te ratione eiusdem officii iuxta tenorem constitutionis felicis recordationis Bonifacii Papae VIII praedecessoris nostri super hoc editae rationem reddere, utque officio ipso cessante tu intra dictos sex menses canonicatum et praebendam praedictos, quos ipsis sex mensibus elapsis vacare decernimus, eo ipso dimittere omnino tenearis. Ac etiam volumus, ut administratione huiusmodi durante debitis et consuetis praedictae mensae supportatis oneribus de residuis illius fructibus, redditibus et proventibus disponere et ordinare potuerunt seu etiam debuerunt, alienatione tamen quorumcunque illius bonorum immobilium et preciosorum mobilium tibi penitus interdicta. Quocirca per apostolica scripta mandamus circumspectioni tuae, ut impositum tibi a Domino onus regiminis et administrationis dictae ecclesiae varmiensis sic sollicitè geras et fideliter prosequaris, ut exinde sperati fructus adveniant, ipsa ecclesia gubernatori provideo et fructuoso administratori gaudeat se commissam, tuque praeter aeternae retributionis praemium nostram et dictae sedis benedictionem et gratiam uberius consequi merearis. Nec non dilectis filiis capitulo eiusdem ecclesiae Varmiensis ac clero et populo civitatis et dioecesis Varmiensis, vasallis quoque eiusdem ecclesiae autem capitulum et clerus tibi coadiutori futuroque administratori et episcopo Varmiensi humiliter intendentes, ac te pro nostra et dictae sedis reverentia benigne suscipientes, exhibeant tibi in his omnibus, quae ad huiusmodi coadiutoris officium pertinent illo durante et deinde tanquam patri et pastori animarum

suarum obedientiam et reverentiam debitas et devotas tuaque salubria monita et mandata suscipiant, humiliter et efficaciter adimplere procurent. Populus vero te tanquam patrem et pastorem animarum suarum suscipiens et debita honorificentia prosequens tuis monitis et mandatis salubribus, etiam in his omnibus, quae ad huiusmodi coadiutoris officium pertinent, humiliter intendant, ita ut tu in eis devotionis filios et ipsi in te per consequens patrem benevolum invenisse gaudeatis. Vasalli autem praedicti te debito honore prosequentes tibi fidelitatem solitam nec non consueta servitia et iura tibi etiam coadiutori et administratori ab eis debita exhibere procurent. Alioquin sententiam sive poenam quam rite tuleris seu statueris in rebelles ratam habebimus et faciemus auctore Domino usque ad satisfactionem condignam inviolabiliter observari. Rogamus quoque et hortamur attente praedictum Stephanum Regem, ut te et praedictam ecclesiam Varmiensem haberis pro nostra et dictae sedis reverentia perpensius commendatos in ampliandis et conservandis iuribus vestris, sic te benigni faveris auxilio prosequatur, ut tu eius fultus praesidio in commisso tuae curae praedicto officio possis Deo propitio prosperari ac eidem regi a Deo perennis vitae primum et a nobis condigna proveniat actio gratiarum. Insuper ut statum tuum iuxta dignitatis tuae splendorem decentius tenere et expensarum onera, quae te iugiter de necessitate subire oportet facilius perferre valeas, tecum ut etiam postquam in vim provisionis et profectionis praedictarum pacificam possessionem seu quasi regiminis et administrationis praedictorum ac ipsius ecclesiae Varmiensis bonorum, seu maioris partis eorum assecutus fueris et munus consecrationis susceperis, praeposituram praedictam quae conventualis et forsitan generalis existit, ut prius, quoad vixeris, etiam una cum sancti Adriani et Varmiensibus ecclesiis praedictis, quamdiu illis praefueris, etiamsi ad praeposituram ipsam consueverit quis per electionem assumi, eique cura etiam iurisdictionalis imminet animarum, retinere libere et licite valeas, generalis consilii et aliis apostolicis constitutionibus ac ecclesiae Varmiensis et domus ordinisque praedictorum iuramento, confirmatione apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus, caeterisque contrariis nequaquam obstantibus, apostolica auctoritate praedicta tenore praesentium te specialis dono gratiae dispensamus. Decernentes praeterea praeposituram praedictam non vacare, ac praesentes litteras et in eis contenta, quaecunque suos integros effectus sortiri debere, in omnibus et per omnia perinde ac si in consistorio nostro ac de fratrum nostrorum consilio facta et concessa fuissent, nec non irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate, scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus autem, ut praepositura praedicta debitis propterea non fraudatur obsequiis et animarum cura in ea si qua illi imminet, nullatenus negligatur, sed eius congrue supportentur onera consueta.

Datum Romae apud sanctum Marcum, anno incarnationis Dominicae millesimo quingentesimo octuagesimo quarto, octavo Calendas Augusti, pontificatus nostri anno decimo. Magister prodaturus Caesar Glorierius, A. De Alexiis, anno a nativitate Domini millesimo quingentesimo octuagesimo quarto, die vero vigesi-

ma octava mensis Julii praedictus reverendissimus dominus Martinus episcopus per reverendum dominum Stanislaum Rescium Sacrae Poenitentiariae sigillatorem procuratorem suum referentem constitutioni et deputationi litterarum expeditioni Pontius Sena referenta apud Caesarem secretarium. Auscultata et collationata est haec praesens bullae copia, et concordat ad verbum cum suo vero originali. Quod ego Clemens Calhorn publicus sancta apostolica autoritate et venerabilis capituli Varmiensis notarius manu mea propria attestor, anno Domini MDLXXXV die VII mensis Junii. Hae litterae apostolicae fuerunt mandatae executioni dataque possessio a venerabili capitulo ecclesiae Varmiensis in eadem ecclesia Varmiensi illustrissimi et reverendissimi cardinalis Bathorei coadiutoris procuratoris.

Stanislaus Hosius de Rubno canonicus et cancellarius manu propria.

ZUSAMMENFASSUNG

Der König Stefan Batory nahm den jungen Andreas Batory zu sich, den Sohn des früh verstorbenen Bruders, Andreas. Der junge Andreas verbrachte fünf Jahre in Jesuitenkolleg in Braniewo (Braunsberg), wo er, entsprechend dem Willen des Königs, lernen sollte. Inzwischen führten der König, der Kanzler Jan Zamoyski und die folgenden Nuntien in Polen breite Konsultationen bezüglich der Zukunft des Jünglings. Es gab zwei Möglichkeiten: Er konnte entweder die staatliche oder die kirchliche Karriere ergreifen. Gewählt wurde ein dritter Zwischenweg: Es wurde beschlossen, dass Andreas zuerst in die Kreise der kirchlichen Hierarchie eingeführt wird, um ihn später auf die diplomatische Karriere umzuschulen. Unter dem königlichen Einfluss wurde Andreas 1581 Domherr von Ermland, 1583 Abt von Jędrzejów und Czerwińsk und 1584 Koadiutor mit Nachfolgerecht des Ermländer Bischof Martin Kromer. Die Tatsache der Ermländer Koadiutorie hatte einen Widerstand des Kapitels und der Stände des Königlichen Preussen zur Folge, weil Andreas kein preussisches Einzöglingsrecht hatte und minderjährig war. Martin Kromer war ebenfalls nicht erfreut, einen Koadiutor zu bekommen, aber aus Respekt gegenüber dem König und der höchsten kirchlichen Obrigkeit protestierte er nicht und stimmte schließlich zu. Dank der Intervention der Nuntien wurde Andreas als Koadiutor durchgesetzt. Er hatte dieses Amt bis zum Tod Kromers 1589 inne. Faktisch übte er keine geistlichen Funktionen aus und hielt sich außerhalb der Diözese auf. Die Macht in Ermland ergriff er nach dem Tod Kromers und regierte bis zu seinem tragischen Tod am 2. November 1599.

IRENA MAKARCZYK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

BISKUP TOMASZ UJEJSKI WOBEC PROBLEMÓW WOJSKOWYCH W DOBIE WOJNY SZWEDZKIEJ (1650-1660)

Słowa kluczowe: armia koronna w poł. XVII w., kontrybucje na wojsko z Warmii w poł. XVII w., biskupstwo warmińskie, kapituła warmińska, prepozyt w kapitule.

Schlüsselworte: Die Armee der Krone in der Hälfte des 17. Jahrhundert, Kriegssteuer von Ermland an die Armee in der Hälfte des 17. Jahrhundert, Das Fürstbistum Ermland, Das Domkapitel, Der Propst des Domkapitels.

W dziejach Rzeczypospolitej lata pięćdziesiąte XVII w. zapoczątkowały kilkunastoletni okres niemalże nieustannych zmaganiań militarycznych. Kiedy w 1648 r. Europa Zachodnia odetchnęła po wojnie trzydziestoletniej, teatr działań wojennych przez najbliższe lata rozgrywał się na terenach ówczesnej Rzeczypospolitej. W połowie XVII w. powoli zaczęła się zmieniać konfiguracja na mapie politycznej Europy. Umocniona po wojnie trzydziestoletniej, Szwecja wkrótce zwróciła swe zapędy zaborcze na rozszerzenie wpływów nad Bałtykiem, zamierzając przekształcić go w wewnętrzne jezioro szwedzkie. Na wschodzie w siłę wzrastała do tej pory mało znacząca Moskwa, która nie zrezygnowała z odzyskania wcześniej utraczonych na rzecz państwa polskiego terenów Smoleńszczyzny, Siewierszczyzny i Czernihowszczyzny. Z kolei na południowym wschodzie, jak zawsze czujnym okiem bieg wypadków śledziła Turcja, angażując swe siły militaryczne w zależności od własnych korzyści politycznych. Te trzy obce siły przez najbliższych kilka lat miały ogromny wpływ na losy państwa polskiego.

W tej sytuacji ówczesna polityka polska koncentrowała się głównie wokół spraw militarnych. W obliczu prowadzonych działań wojennych, na pierwsze miejsce wysunął się problem zorganizowania armii i jej należytego zaopatrzenia. Dla Rzeczypospolitej było to zadanie nastrożające ogromne trudności. Koszty musiało ponosić całe społeczeństwo, co w praktyce oznaczało nakładanie na nie podatków i różnych innych kontrybucji.

Warmia, jako jedna z prowincji ówczesnej Rzeczypospolitej, również zobowiązana była razem z całą dzielnicą pruską włączyć się do dźwignia ogólnych ciężarów wojennych. Podporządkowanie się tej niewielkiej krainy, terytorialnie pokrywającej się z ówczesnym biskupstwem warmińskim, ogólnym przepisom fiskalnym, obowiązującym w czasie wojny, stało się dla Warmii szczególnie uciążliwe. Ówczesni rządcy obu domen warmińskich: biskup Wacław Leszczyński (1644–1658) i kapituła fromborska, niejednokrotnie podejmowali starania na dworze królewskim, by Warmię chociaż w części uwolnić od narzucanych wówczas na nią wysokich zobowiązań.

Osobą, która wspomagała biskupa w tych działaniach, a czasami go nawet wyręczała, był ówczesny prepozyt kapituły warmińskiej, Tomasz z Rupniewa Ujejski. Wprawdzie nie należał on do pierwszoplanowych kreatorów ówczesnej polityki Rzeczypospolitej, niemniej w wymiarach dzielnicy znaczył wiele i dlatego koleje jego losu i działalności publicznej godne są zainteresowania.¹

Ujejski żył w latach 1612–1689, pochodził z ziemi sandomierskiej. Cieszył się zaufaniem czterech kolejnych królów polskich: Władysława IV, Jana Kazimierza, Michała Korybuta Wiśniowieckiego i Jana III Sobieskiego. Jako młody duchowny karierę rozpoczął w kancelarii dworskiej Władysława IV przy boku sławnego kanclerza Jerzego Ossolińskiego. Szybko zdobył zaufanie nie tylko kanclerza, ale też króla Władysława IV, który w 1642 r. mianował go sekretarzem królewskim. Z rąk tegoż króla Ujejski otrzymał też pierwsze beneficja kościelne: w 1647 r. kanonię płocką, a w 1648 r. koadiuturię kustosa gnieźnieńskiego Jana Gembickiego. Szcze-

¹ Autorka jest w trakcie przygotowywania monografii Tomasza Ujejskiego. Niniejszy artykuł stanowi niewielki tylko fragment jego bogatej działalności. Podstawowe wiadomości na temat Tomasza Ujejskiego zob.: J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 4, Gniczno 1883, s. 184–195; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 2 (L–Ż), Olsztyn 1988, s. 195–196; A. Kopiczko, *Tomasz Ujejski. Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, pr. zb. pod red. J. Guzowskiego, Olsztyn 1996, s. 262–263. Istnieje też osiemnastowieczna monografia T. Ujejskiego napisana w stylu epoki, której autorem jest jezuita: J. Briccius, *Vita venerabilis Patris Thomae de Rupniwv Ujejski*, Brunsbergae 1706.

gólnym zaufaniem darzył go król Jan Kazimierz. Ujejski należał do grona najbliższych doradców króla. W roku 1649 Jan Kazimierz obdarzył Ujejskiego kolejnym dość zamożnym beneficjum, jakim było komendataryjne opactwo benedyktyńskie w Płocku. Walory Ujejskiego jako rzetelnego urzędnika dworskiego i jako człowieka o nienagannej postawie moralnej poznał też Wacław Leszczyński, wcześniej również sekretarz kancelarii dworskiej, a od 1644 r. biskup warmiński. W tych trudnych i skomplikowanych politycznie czasach, biskup Leszczyński potrzebował dobrego doradcy i zaufanego współpracownika. Człowiekiem, który spełniał oczekiwania biskupa był właśnie Ujejski. W grudniu 1649 r. zmarł kanonik warmiński Jan Perowicz². Zgodnie z tzw. konkordatami niemieckimi z 1448 r. obowiązującymi na Warmii, obsadzenie kanonii, która zawakowała w miesiącu parzystym, należało do kapituły wspólnie z biskupem. Ten drugi przewodniczył w posiedzeniu wyborczym i oddawał swój jeden głos jako pierwszy. Kanonicy nie musieli kierować się preferencjami biskupa. Na kanonię biskup Leszczyński przedstawił kapitule jako swego kandydata Tomasza Ujejskiego, prezentując go jako męża sławnego pobożnością, pochodzeniem i nauką. Kapituła, większością głosów, 21 marca 1650 r., wybrała na nowego kanonika kapituły fromborskiej Ujejskiego. Od tego czasu, na blisko 30 lat, Ujejski związał się z Warmią. W dwa lata później Jan Kazimierz skorzystał z przysługującego mu prawa i na wakującą po śmierci Łukasza Górnickiego prepozyturę warmińską, w 1652 r., mianował Ujejskiego³. Najwyższym jednak beneficjum, jakie otrzymał Ujejski była w 1656 r. nominacja na biskupstwo kijowskie, a z tym oczywiście wiązała się godność senatora Rzeczypospolitej. Ze względu jednak na walki prowadzone na terenie diecezji kijowskiej, Ujejski, za dyspensą papieską, rezydował na Warmii. Cieszył się też ogromnym zaufaniem kolejnego biskupa warmińskiego Jana Stefana Wydźgi (1659–1679). Mimo niemalże powszechnego uznania i szacunku, Ujejski u schyłku życia zrezygnował z biskupstwa kijowskiego i ze wszystkich beneficjów. W podeszłym już wówczas wieku zrealizował swoje życiowe pragnienie i w 1677 r. wstąpił w Wilnie do zakonu jezuitów. Okres jego działalności publicznej naznaczony był ogromną pracowitością i rzetelnością. Miał też dar rozwiązywania trudnych spraw, dlatego niejednokrotnie z polecenia króla, senatu, biskupów warmińskich i kapituły fromborskiej, powierzane mu były do wykonania

² A. Eichhorn, *Die Prälaten des ermländischen Domkapitel*, ZGAE 3 (1886), s. 328–333.

³ *Ibidem*, s. 329.

misje wymagające tego rodzaju predyspozycji. Ujejski związany przez wiele lat z Warmią, dobro Kościoła warmińskiego stawiał zawsze na pierwszym miejscu.

Trudne czasy dla Rzeczypospolitej połowy XVII w. rozpoczął konflikt wewnętrzny na południowo-wschodnich terenach, kiedy w 1648 r. na Ukrainie, pod wodzą Bohdana Chmielnickiego doszło do wybuchu powstania chłopsko-kozackiego. Problem kozaczyzny nie był nowym, sięgał bowiem jeszcze wieku XVI. Po unii lubelskiej (1569), kiedy Ukraina została włączona do Korony, wkrótce rozwinął się tam konflikt na tle społeczno-narodowościowym. Kozaczyzna bowiem stawiała opór wszelkiemu podporządkowaniu się organizmom państwowym. W niedługim czasie, bo po unii brzeskiej (1596) dołączył aspekt religijny konfliktu, kiedy Kozacy stali się obrońcami prawosławia przeciwko zwolennikom unii z Rzymem. Problemy te z czasem narastały i w drugiej połowie XVI w. i w pierwszej XVII w. doszło do kilku zbrojnych wystąpień przeciw panowaniu tam Rzeczypospolitej. Mimo że we wszystkich Kozacy ponieśli klęskę, nie złamało to w nich ducha walki, już wówczas przybierającej charakter narodowyzwolenczy. Powstanie Chmielnickiego przerodziło się w długotrwały konflikt, tragiczny w skutkach dla Rzeczypospolitej. Ostatecznie zakończył się on w 1667 r. podpisaniem w Andruszowie układu, na mocy którego Rzeczpospolita na zawsze utraciła całą lewobrzeżną Ukrainę razem z Kijowem.

Sprawa kozaczyzny już z początkiem powstania w 1648 r. przybrała charakter konfliktu międzynarodowego. Chmielnicki zdołał bowiem przeciwko Rzeczypospolitej uzyskać pomoc ze strony Tatarów i w 1654 r. Rosji, kiedy oddał się pod władzę cara. Zawarty w tym samym roku w Perejestawiu układ z państwem moskiewskim przerodził konflikt ukraińsko-polski w wojnę między Rosją a Rzeczpospolitą. Jeszcze w tym samym 1654 r. armie rosyjskie wkroczyły na terytorium wschodniej części Rzeczypospolitej, zajmując Smoleńszczyznę, prawie całą Białoruś i część Litwy. Jednak najtrudniejsze lata miały nadejść w niedługim czasie, bowiem latem 1655 r. do wojny z Polską przystąpiła Szwecja.

Rzeczpospolita nie była w stanie prowadzić działań wojennych na kilku frontach. Wymagało to bowiem zaangażowania potężnej liczebnie armii i olbrzymich funduszy związanych z jej utrzymaniem i wyposażeniem⁴.

⁴ Wyczerpująco problem ten przedstawił J. Wimmer, *Wojsko polskie w drugiej połowie XVII wieku*, Warszawa 1965, s. 34.

O ile element pierwszy, czyli potencjał ludzki nie stwarzał większego problemu, to czynnik materialny, czyli środki na utrzymanie armii stanowił w drugiej połowie XVII w. barierę wręcz nie do pokonania. W historii wojska polskiego kwestia finansowania armii zawsze stanowiła poważny problem, niemniej w omawianym okresie wystąpił on w formie znacznie ostrzejszej. Powodów takiego stanu rzeczy było kilka i dotyczyły one zarówno sfery gospodarczej, jak i ustrojowej ówczesnego państwa polskiego. Przede wszystkim w 1648 r. Rzeczpospolita nie była przygotowana do większych akcji militarnych. Po kilkunastu latach pokoju za Władysława IV, stan liczebny stałej armii koronnej został poważnie zredukowany. W latach 1647–1648 liczba wojska kwarcianego w Koronie wynosiła nieco ponad 4000 żołnierzy. Z drugiej strony, szlachta niechętnie płaciła podatki na wojsko i na sejmach dążyła do jak największego ograniczenia liczby stałej armii. W przededniu powstania Chmielnickiego ogólne siły zbrojne Rzeczpospolitej wynosiły około 11 tysięcy żołnierzy. Wewnątrz kraju pozostawała gwardia królewska (1200 żołnierzy), natomiast reszta wojska rozlokowana była na ziemiach ukraińskich. Część z nich stacjonowała w majątkach dwóch magnatów kresowych, a zarazem hetmanów koronnych Mikołaja Potockiego i Marcina Kalinowskiego. W pierwszej fazie walk z siłami kozacko-tatarskimi wojsko pod dowództwem wspomnianych hetmanów zostało pobite pod Żółtymi Wodami (16 V) i Korsuniem (26 V). Obaj hetmani dostali się do niewoli, a armia koronna praktycznie przestała istnieć. Jej odbudowanie wymagało czasu i funduszy. Wprawdzie wypadki na Ukrainie zmobilizowały szlachtę do uchwalenia podatków na nowe zaciągi wojska, jednak ich liczba była zbyt mała, aby walczyć z potężną siłą kozacko-tatarską. Do działań latem 1649 r. Jan Kazimierz wyruszył już na czele piętnastotysięcznej armii, jednak siły przeciwnika były tak przerażająco większe, że 15 sierpnia pod Zborowem armia koronna doznała znowu dotkliwej porażki.

Ta dość wysoka liczba wojska notowana była po raz pierwszy od wielu lat, jednak jej zaopatrzenie stanowiło dla skarbu poważny problem. Już wówczas nie zdołano w porę wypłacić żołnierzom przynależnych im świadczeń. W grudniu 1649 r. dług państwa wobec wojska wynosił ponad 2 miliony złotych. Problem opłaty wojska był najważniejszą sprawą ostatnich dni sejmu obradującego w Warszawie od 22 listopada 1649 r. do 13 stycznia 1650 r., bowiem nie opłacone wojsko zagroziło buntem. Analizując konstytucje sejmowe z czasów panowania Jana Kazimierza, można zauważyć, że problem opłaty wojska był niemalże koronnym tematem wszyst-

kich sejmów⁵. Była to zresztą najpoważniejsza pozycja wydatków ze skarbu centralnego. Rodzajów wydatków było kilka. Podstawową pozycją był żołd płacony żołnierzom; zróżnicowany w zależności od rodzaju wojska. Najwyższą stawkę rocznego żołdu otrzymywała husaria (164 złote), najniższą zaś piechota (120 złotych). Drugi rodzaj świadczeń na wojsko stanowiła hiberna, czyli specjalny dodatek na utrzymanie wojska w okresie zimowym i wczesną wiosną, przed wyruszeniem na kampanię. Świadczenie to nazywane też było „chlebem zimowym”. Obowiązek zakwaterowania i wyżywienia wojska na leża zimowe, od pierwszej połowy XVII w. ciążył na dobrach królewskich i duchownych. Do roku 1649 hiberna wypłacana była w naturze. Na sejmie w 1649 r. podjęto uchwałę, że przez najbliższy rok, do sejmu 1650 r., oprócz świadczeń w naturze, dobra królewskie i duchowne obciążone zostaną dodatkowo podatkiem w gotówce w wysokości 2 złotych od łanu. W roku 1650 wrócono do świadczeń w naturze, z tym że uniwersał królewski z tego roku dokładnie określał wysokość tych świadczeń z 1 łanu; przy czym więcej pobierano z dóbr królewskich, nieco mniej zaś z duchownych. W późniejszych latach do świadczeń w naturze czasami włączano podatek w gotówce, co zależne było od ilości sił zbrojnych. Hiberna na ogół przeznaczona była dla jazdy. Oprócz wspomnianych dwu świadczeń, żołnierz koronny czasami otrzymywał specjalną gratyfikację za udział w niektórych kampaniach. Były to tzw. donatywy. Z budżetu wojskowego należało opłacić hetmanów i urzędników wojskowych, pokryć wydatki na artylerię, utrzymać oddział kozaków zaporskich. Czasami też skarb koronny ponosił koszty najmu oddziałów cudzoziemskich. W sumie, w drugiej połowie XVII w. roczne koszty utrzymania armii koronnej wahały się w granicach 6–8,5 miliona złotych, co stanowiło ponad 90% całego budżetu. Miały być one pokrywane z podatków. Problem jednak tkwił w tym, że te nigdy nie wpływały do skarbu centralnego w terminie i wysokości uchwalonej przez sejm. Była to niemalże trwała niewydolność ówczesnego systemu administracji podatkowej Rzeczypospolitej, który to system był zróżnicowany i skomplikowany. Również sposób pobierania podatków był nieprzejrzysty, mianowicie część podatków wpływała bezpośrednio do podskarbiego koronnego, część najpierw do wybranych przez sejmiki wyborców. Po drodze zdarzały się też różne nadużycia finansowe i pewne sumy do skarbu centralnego nie trafiały ni-

⁵ Zob. *Volumina legum*, (strony według wcześniejszego wydania pijarów), t. 4; wyd. J. Ohryzko, Petersburg 1859.

gdy. U podstaw niedomagań systemu podatkowego leżał wadliwy system ustawodawczy Rzeczypospolitej. Sejm wymagał reform, a na te szlachta, broniąc swej „złotej wolności”, nie dawała przyzwolenia. Podejmowane przez kolejnych monarchów (Zygmunta III, Władysława IV, Jana Kazimierza) próby usprawnienia prac sejmu kończyły się fiaskiem, bowiem szlachta widziała w tym głównie próby zamachu na jej prawa.

Te mankamenty były m.in. przyczyną nieterminowych świadczeń na rzecz wojska. Wypłacane były jedynie skromne zaliczki, natomiast na resztę zaległych należności żołnierze musieli czekać nieraz po kilka lat. Ta sytuacja rodziła w armii niechęć do dalszej walki, niesubordynację, a w ostateczności groźne i nieobliczalne w skutkach konfederacje. Nie opłacone wojsko samo szukało środków na własne utrzymanie. Często bezprawnie zajmowane były królewszczyzny, czasami też dobra kościelne. W miejscach pobytu żołnierze niejednokrotnie dokonywali ogromnych spustoszeń. Było to zjawisko dość powszechne i aby temu zaradzić na sejmie koronacyjnym Jana Kazimierza w 1649 r. uchwalony został specjalny dekret o dyscyplinie obowiązującej wojsko⁶. Innym problemem, równie uciążliwym, był przydział grup żołnierzy na leża i zabezpieczenie im tzw. chleba zimowego czyli hiberny. Obowiązek ten spoczywał, jak wspomniano, na dobrach królewskich i duchownych. Stawki tych świadczeń były dość wysokie i egzekucja należności przysparzała niemało kłopotu, ale bardziej nieznośnym był sam pobyt takich, czasami kilkusetosobowych, grup żołnierzy. Stąd też władcy diecezji czy królewszczyzn niejednokrotnie podejmowali pertraktacje z dowódcami wojsk, aby oni odstąpili od zakwaterunku i w zamian przyjęli kwotę w gotówce. Nie zawsze jednak takie na poły prywatne transakcje dochodziły do skutku i trzeba było dźwigać trudy pobytu żołnierzy.

Do takowych świadczeń zobowiązana była też Warmia, która zwłaszcza w okresie walk na Ukrainie, wojny z Rosją i Szwecją, niejednokrotnie musiała przyjmować różne grupy wojskowe.

Problem opłaty i utrzymania wojska stał się szczególnie aktualnym w 1651 r., kiedy stan liczebny armii osiągnął wielkość około 30 tysięcy żołnierzy. Tyle bowiem regularnego wojska brało udział w czerwcu tego roku w walkach pod Beresteczkiem. Pospolite ruszenie, mniej więcej o tej samej sile, po akcji beresteckiej powróciło do swoich domów. Wojska koronne, które pozostały na Ukrainie znalazły się w bardzo trudnej sytuacji. Tereny ukraińskie były bowiem spustoszone walkami. Wojsko nie otrzyma-

⁶ *Volumina legum*, t. 4, s. 267, pkt. 7: *Disciplina militaris*, zob. też s. 282, pkt 6.

ło też w porę żołdu. Armia cierpiała głód, a do tego dziesiątkowała je epidemia zarazy. Stan armii w połowie sierpnia spadł do 18 tysięcy żołnierzy. Dług wobec wojska z tytułu nie wypłaconego żołdu wynosił ponad milion złotych. Sprawę tę, a zwłaszcza zaopatrzenia wojska na zimę, miał rozpatrywać sejm zwołany przez Jana Kazimierza na początku 1652 r. W instrukcji przedsejmowej król zwracał się do szlachty, by rozpatrzyła sprawę zimowego zaopatrzenia wojska. Władysław Czapliński, autor monografii obu sejmów z 1652 r.⁷, zauważa, że apel króla nie był dość jasny, bowiem niewiadomo było, czy król kosztami hiberny chciał dodatkowo obciążyć jeszcze szlachtę, bo przecież obowiązek ten spoczywał na dobrach królewskich i duchownych. Instrukcja królewska sugerowała też możliwość zamiany pospolitego ruszenia inną formą; król proponował utworzenie armii z „żołnierza łanowego”. Ze spraw skarbowych w instrukcji była mowa o podatkach, a ściślej o trudnościach w ich egzekwowaniu. Dwór podkreślał, że zaplanowana przez sejm wysokość podatków w praktyce jest nieosiągalna, co też jest powodem permanentnego zadłużenia wobec wojska.

Sejmiki ziemskie, odbywające się przed sejmem, bardzo różnie ustosunkowały się do instrukcji królewskiej. Problem ten podjął również generalny sejmik pruski, jaki obradował od 6–10 stycznia 1652 r.⁸. Z senatorów obecni byli tylko trzech: biskup warmiński Wacław Leszczyński, wojewoda chełmiński Jan Kos i malborski Jakub Weiher. W komplecie przybyli przedstawiciele wielkich miast pruskich: Gdańska, Elbląga i Torunia. Sejmik zdecydowanie przeciwstawił się wszystkim propozycjom królewskim, mianowicie hibernie, wojsku łanowemu, a także koekwacji podatkowej, czyli zrównaniu wysokości podatku z Prus z innymi województwami. Decyzję tę tłumaczono obroną przywilejów dzielnicy pruskiej. Wszystkie pretensje zebranych na sejmiku stanów pruskich na sejmie w Warszawie przedstawił biskup Wacław Leszczyński. Stanowisko strony pruskiej w kwestii wysokości płaconych przez tę dzielnicę podatków spotkało się z ostrą krytyką. Izba poselska zarzuciła Prusakom, że płacą niższe stawki tytułem jednego poboru niż poprzednio, ponadto że w 1650 r. nie wzięli udziału w pospolitym ruszeniu oraz że dokonali zaciągu pewnych oddziałów w celu obrony własnej prowincji, zaś koszt utrzymania tego wojska chcieli przerzucić na skarb centralny. Niestety, ani spraw pruskich, ani ważniej-

⁷ W. Czapliński, *Dwa sejmy w roku 1652*, Wrocław 1955, s. 48.

⁸ *Ibidem*, s. 54.

szych ogólnopaństwowych nie załatwił ów sejm, bowiem 5 marca, po raz pierwszy w historii, doszło do zerwania sejmu poprzez *liberum veto* zgłoszone przez posła upickiego Władysława Sicińskiego. Najpilniejsze sprawy państwowe rozpatrywał wówczas, już po sejmie, senat. Postulaty wojskowe odłożono do załatwienia przez następny sejm. Do wojska zaś wysłano senatorów z poleceniem załagodzenia napiętej sytuacji panującej wśród sfustrowanych żołnierzy.

Po zerwanym sejmie atmosfera w kraju stała się bardzo poważna. Na Ukrainie nadal nie było spokoju. Do Warszawy dochodziły wiadomości o prowadzonych przez Chmielnickiego rokowaniach z Turcją o uzyskanie jej zgody na wyprawę na Wołoszczyznę i pertraktacjach z Moskwą w sprawie przyłączenia Ukrainy do Rosji i uzyskania jej pomocy na wypadek wojny z Polską. Tymczasem wojsko koronne zagroziło konfederacją, gdyż coraz większe było rozgoryczenie wskutek nieotrzymania żołdu. Trudna sytuacja zmuszała Jana Kazimierza do zwołania drugiego już w tym roku sejmu. Obrady sejmików odbyć się miały 1 czerwca, natomiast sejm 23 lipca. W instrukcji królewskiej na sejmiki dużo miejsca poświęcono sprawom wojska, mianowicie szczególną uwagę zwrócono na należną wojsku wypłatę i zabezpieczenie hiberny. Obrady sejmików ziemskich i wojewódzkich odbywały się w atmosferze doszłych już wieści o totalnej klęsce wojsk koronnych pod Batohem, gdzie zginął hetman polny koronny Kalinowski i razem około 8 tysięcy żołnierzy. Ponownie aktualny stał się konflikt na południowo-wschodnich terenach Rzeczypospolitej. Wkrótce z kancelarii królewskiej wyszły uniwersały wzywające szlachtę na pospolite ruszenie 10 lipca pod Piotrowinem w lubelskim. Jan Kazimierz apelował do szlachty, aby uchwaliła większe siły zbrojne. To samo zadanie otrzymał od króla sejmik pruski, jaki obradował 25 czerwca⁹. Co do pospolitego ruszenia, stany pruskie postanowiły zwrócić się z prośbą do króla o zwolnienie z niej szlachty tej dzielnicy. Powoływano się na dawne przywileje. W zamian stany oferowały możliwość przeprowadzenia w Prusach zaciągu do wojska koronnego.

Sejm zwołany na 23 lipca 1652 r., na wniosek dworu skrócono do dwóch tygodni. Obrady zostały zdominowane przez dwa tematy, mianowicie sprawy skarbowe i reformę wojska. 29 lipca wywiązała się bardzo burzliwa debata nad skarbowością dzielnicy pruskiej. Szczegółowo sprawę tę omówił Władysław Czapliński we wspomnianej monografii obu sejmów

⁹ Ibidem, s. 142.

z 1652 r.; tu jedynie warto nadmienić, że posłowie innych województw domagali się równego opodatkowania Prus z pozostałymi dzielnicami. Biskup Wacław Leszczyński uczestniczył w obu sejmach 1652 r. Już podczas pierwszego posłowie innych województw podnieśli sprawę płacenia podatków z dzielnicy pruskiej. Biskup zdawał sobie sprawę, iż postawa roszczeniowa województw wobec Prus może powtórzyć się na najbliższym sejmie. Sprawy te żywo interesowały biskupa, gdyż dotyczyły one również obu domen warmińskich. Innym jeszcze wniesionym na sejmie, prócz skarbowego, problemem dla Warmii mógł być spodziewany przydział wojsk na leża zimowe. Dlatego też po otrzymaniu instrukcji przedsejmowej i powiadomienia o terminie sejmku, biskup niezwłocznie wystosował list do kapituły warmińskiej¹⁰. Leszczyński nie czekał na ustalenia „generału” pruskiego, ale jeszcze na tydzień przed jego rozpoczęciem pisał do kapituły, aby na sejm skierować prepozyta Tomasza Ujejskiego, który należycie zatroszczyłby się o sprawy Warmii. Miał on dołożyć wszelkich starań, aby Warmię uwolnić od uciążliwego obowiązku utrzymania jakiejś grupy wojska. Biskup liczył na pomyślność misji Ujejskiego, gdyż wiedział, że jest on dobrze rozeznanym w sytuacji na dworze królewskim i cieszy się tam ogromnym uznaniem. Wyjazd Ujejskiego biskup Leszczyński polecił traktować jako misję dla dobra Kościoła warmińskiego, dlatego też do kapituły zwrócił się z prośbą, aby absencję potraktowała jako uprzywilejowaną, co w konsekwencji oznaczało zapewnienie mu pełnych dochodów kanonicznych.

Do Warszawy Ujejski wyjechał w czerwcu 1652 r. i tam na miejscu przekonał się, że sprawy zlecone przez biskupa i kapitułę były trudne do przeprowadzenia i wymagały dłuższego pobytu na dworze królewskim. Kapitulę fromborskiej o tym fakcie donosił Leszczyński.¹¹ Na dworze Ujejski przebywał już trzy miesiące. Jednak nie uważał tego za czas stracony. Tak samo sądził biskup Leszczyński, który pisał do kanoników, że długa absencja Ujejskiego przy katedrze okazała się bardzo owocna dla Warmii. Zdołał on bowiem u króla wystarać się o dokument, mocą którego Warmia miała być wolna od werbunku do wojska, od zakwaterowania i przemarszu żołnierzy. Takie decyzje w stosunku do Warmii Jan Kazimierz zakomunikował hetmanowi polnemu z poleceniem ich wyegzekwowania. Mimo takich zarządzeń samego króla, wielu dowódców, jakby na własną

¹⁰ AAWO, AK, Ab 13, k. 241 – list pisany z Lidzbarka 18 czerwca 1652.

¹¹ AAWO, AK, Ab 17, k. 12 – list pisany z Lidzbarka 16 września 1652.

rękę, zabiegało o skierowanie ich oddziałów na Warmię. Była ona bowiem, jak i cała dzielnica pruska, mimo wszystko uważana za krainę dość zamożną. Dodatkowym jeszcze argumentem dla wojska był fakt sporej odległości Warmii od głównej strefy działań wojennych, co sprawiało, że tereny te wówczas nie były jeszcze tak bardzo zniszczone. Biskup Leszczyński pamiętał uciążliwości poprzedniego pobytu wojska na Warmii i tym razem za wszelką cenę starał się być wolnym od tego przykrego obowiązku. Polecił więc Ujejskiemu, by nadal pozostał na dworze królewskim i czuwał nad sprawami Warmii. Do kapituły zaś biskup zwrócił się z prośbą, aby Ujejskiemu przedłużyła prezencję do końca października, czyli nieobecność uznała za usprawiedliwioną przy pełnym uposażeniu.

Starania podjęte przez Tomasza Ujejskiego w 1652 r. przyniosły oczekiwany rezultat, czyli wolność Warmii od zakwaterowania i zaopatrzenia wojsk. Jednak był to sukces doraźny, bowiem w okresie, kiedy Rzeczpospolita prowadziła przez kilkanaście lat prawie nieustannie walki, problem utrzymania żołnierzy powracał praktycznie każdego roku i sytuacja zmieniała się jak w kalejdoskopie. Decydenci szybko zapominali o udzielonych gratyfikacjach, a wojskowi byli niecierpliwi i często nie respektowali tych decyzji.

Pod koniec 1653 r. Warmii ponownie zagroziło przyjscie na leża jakiejś grupy żołnierzy. Tym razem jednak akcja osłony biskupstwa okazała się o wiele trudniejsza. Kierowali nią obecni w Warszawie biskup Leszczyński, prepozyt Ujejski i kanonik Fantoni. Wypadło im stoczyć istną batalię, lecz niestety nie zdołali całkowicie uchronić biskupstwa od obciążeń wojskowych. Biskup Leszczyński przebywał w stolicy już od września 1653 r., bowiem od tego miesiąca do marca 1654 r. przypadał mu obowiązek półrocznej rezydencji przy królu¹². W celu obrony przed wojskiem domeny kapitulnej, do stolicy przybyli kanonicy Ujejski i Fantoni. Pertraktacje z wojskiem okazały się trudne i wymagały dłuższego pobytu kanoników w Warszawie, dlatego też biskup 14 stycznia 1654 r. skierował list do kapituły warmińskiej¹³ z wnioskiem, aby obu przedłużyła prezencję. Przebywającemu w stolicy prepozytowi Ujejskiemu kapituła zleciła jeszcze kilka innych ważnych jej spraw do załatwienia na dworze królewskim. O realizacji tych poruczeń Ujejski informował kapitułę w liście pisanym z Warszawy 15 stycznia 1654 r.¹⁴ Obszernie przedstawił też czynione przez obu kanoników

¹² *Volumina legum*, t. 4, s. 386.

¹³ AAWO, AK, Ab 17, k. 48.

¹⁴ *Ibidem*, k. 51–52.

i biskupa starania w celu uwolnienia Warmii od wojska. Biskup Leszczyński zdołał uzyskać od króla obietnicę wyłączenia Warmii od ciężarów na rzecz wojska. Taki efekt miał przynieść list królewski do hetmana, zwalniający biskupstwo warmińskie od zakwaterunku żołnierzy. Jednakże jeszcze przed doręczeniem owego listu hetmanowi, do Warszawy przyjechali oficerowie wojskowi z asygnatami na Warmię, do której przydzielonych zostało na utrzymanie kilka grup wojska. Mimo to biskup Leszczyński i Tomasz Ujejski nie zaprzestali dalszych starań. Ów list królewski zwalniający Warmię od wojsk posłali do hetmana przez pewnego pułkownika, któremu biskup Leszczyński dał w upominku sto złotych, aby wpłynął na hetmana, i by ten asygnaty warmińskie skierował w inne miejsce. Oficerów zaś, którzy przybyli do stolicy ze skierowaniem na Warmię, Leszczyński z Ujejskim prosili, aby z wyjazdem wstrzymali się do chwili otrzymania odpowiedzi od hetmana. Liczyli bowiem, że hetman zmieni jeszcze swoją wcześniejszą decyzję. Ze wspomnianego wyżej listu Ujejskiego dowiadujemy się, że niestety było już za późno, aby Warmia mogła być absolutnie wolna od wojsk. Pozostało jedynie z wojskiem dojść do porozumienia i w zamian za pobyt na Warmii wypłacić im adekwatny ekwiwalent w gotówce.

Pertraktacje z dowódcami wojsk toczyły się dość opornie. Wojsko było bowiem bardzo rozgoryczone ciągłym czekaniem i obietnicami wypłaty zaległych należności. Frustracje wojska pogłębił ponadto fakt nieudanej jesiennej (1653) wyprawy żwanieckiej, która okazała się fatalna w skutkach. Oprócz bowiem nieudanej akcji militarnej, wojsko nękały głód, zaraza i zimno. Zorganizowane wówczas w grudniu 1653 r. koło wojskowe należało do najbardziej burzliwych, jakie odbyły się w XVII w. Hetman Potocki został wprost zmuszony do wzięcia udziału w obradach koła swego buntującego się wojska. Na jego oczach wojskowi niszczyli asygnaty i grozili zawiązaniem związku wojskowego¹⁵. W takim też nastroju rozgoryczenia przedstawiciele wojska przybyli do Warszawy na sejm, jaki miał rozpocząć obrady 11 lutego 1654 r.¹⁶ W takiej również atmosferze rozmowy z wojskiem w Warszawie prowadzili biskup Leszczyński wspólnie z Tomaszem Ujejskim. W przeddzień rozpoczęcia sejmku, 10 lutego, Ujejski przekazywał kapitule niezbyt pomyślne wiadomości¹⁷. Nic bowiem nie pomógł list

¹⁵ A. Kersten, *Stefan Czarniecki 1599–1665*, Warszawa 1963, s. 191.

¹⁶ Daty trwania tego i kolejnych sejmów koronnych za: *Chronologia polska*, pr. zb. pod red. B. Włodarskiego, Warszawa 1957.

¹⁷ AAWO, AK, Ab 17, k. 53.

króla do hetmana, ani „gorące starania (nie bez kosztu) Jegomości Księdza Biskupa”. Hetman jedynie wyraził słowa pocieszenia i zapewnienia, iż następnym razem Warmia będzie wolna od obciążeń wojskowych. Jednak tym razem, pisał dalej Ujejski: „potrzeba, aby wydać chleb”, czyli ponieść koszty hiberny. Biskup Leszczyński i Ujejski postanowili raz jeszcze zwrócić się o pomoc do Jana Kazimierza. Przedstawić mieli królowi niedostatek i trudności biskupstwa związane z wcześniej już uchwalonym podatkiem na wojsko. Zamierzali też prosić Jana Kazimierza, aby ten określił sumę, jaką należałoby wręczyć dowódcom, aby nie wkraczali z wojskiem na Warmię. Owa wizyta u króla przyniosła pewne rezultaty, bowiem 21 lutego Jan Kazimierz wydał odezwę do dowódców wojsk¹⁸, którzy zamierzali kierować się na leża na Warmię. Król podkreślał, że ze względu na pewne prawa biskupstwa warmińskiego, jak też z powodu szczególnych zasług biskupa Leszczyńskiego, „który nam to i Rzeczpospolitej dobrze zasłużył, a osobiście że i przedtym znaczny poczet ludzi wojennych, i roku przeszłego zupełną chorągiew dragońską swym kosztem na usługę Rzeczpospolitej stawiał”, Warmia winna pozostać wolna od wszelkich obciążeń na rzecz wojska. Skoro jednak stało się już niemożliwym, aby asygnaty wcześniej wystawione mogły być przeniesione, Jan Kazimierz zwracał się do dowódców, by mieli wzgląd na wyniszczenie biskupstwa i w swoich żądaniach zachowali umiarkowanie oraz zadowolili się taką sumą, jaką biskup dobrowolnie zadeklaruje się im wypłacić. Stronie warmińskiej pozostało już tylko prywatne pertraktowanie z dowódcami oddziałów co do wysokości kontrybucji. Wszelkie zabiegi oraz starania czynione przez biskupa Leszczyńskiego i Ujejskiego u króla i hetmana odbywały się tuż przed rozpoczęciem sejmu zimowego 1654 r., natomiast rozmowy z wojskiem toczyły się w czasie trwania sejmu.

Cały okres obrad sejmowych Ujejski spędził bardzo pracowicie. W bardzo krótkim liście do kapituły z 12 lutego 1654 r.¹⁹ pisał, że jest ograniczony czasem, dlatego też dalsze ustalenia odnośnie pertraktacji z wojskiem obiecał przesłać za kilka dni. Wnet po rozpoczęciu sejmu, Ujejski 15 lutego skierował list do dziekana kapituły warmińskiej Przeclawa Szemborowskiego²⁰. Ujejski z ubolewaniem donosił, iż kosztów utrzyma-

¹⁸ A. Szorc, *Kapituła warmińska w dobie potopu szwedzkiego 1654–1661. Protokoły z posiedzeń kapituły i jej korespondencja*, (praca w druku). W niniejszym artykule wykorzystałam tę pracę, którą udostępnił mi autor w formie wydruku komputerowego, za co w tym miejscu składam podziękowanie.

¹⁹ AAWO, AK, Ab 17, k. 54.

²⁰ Ibidem, k. 55–56.

nia wojska nie da się uniknąć. Dotyczyć one miały zarówno domeny biskupiej, jak i kapitulnej. Prosił Szemborowskiego, aby na powyższe wydatki przygotował konfratrów z kapituły. Odnośnie wysokości obciążeń należnych z domeny biskupiej, biskup Leszczyński sam miał prowadzić rozmowy z dowódcami, zaś w sprawie należności z domeny kapituły pertraktować miał Ujejski. Zresztą obaj ze sobą ściśle współpracowali, bowiem w oczach wojskowych Warmia stanowiła całość i oni nie bardzo rozróżniali, co należało do biskupa, a co do kapituły. Przydział do konkretnych miast warmińskich (w domenie biskupiej i kapitulnej) otrzymało kilku dowódców wraz ze swymi oddziałami. Niektórych z nich znamy z nazwiska. Najdłużej i najtrudniej przebiegały rozmowy z pułkownikiem Berkem, który posiadał asygnaty do dwu komór kapitulnych: olsztyńskiej i pieniądzeńskiej. Z nim to Ujejski miał paktować, ale musiał poczekać aż Berk powróci do Warszawy, bowiem aktualnie przebywał w Olsztynie. Prepozyt Ujejski polecał kanonikom dobrze go traktować, aby Berk łagodniej usposobił się do dalszych rozmów. Biskup Leszczyński nie ustawał w działaniu i używał wszelkich sposobów, aby obie domeny uwolnić od zbyt wysokich obciążeń. O poparcie w staraniach o umiarkowane obciążenia biskup Leszczyński, Ujejski i Fantoni o pomoc zwrócili się do ówczesnego nuncjusza w Polsce, Piotra Vidoni. Nie znamy końcowego rezultatu tej wizyty, wiadomo jedynie, że nuncjusz obiecał interweniować u króla i senatorów.

Kolejne wiadomości z Warszawy Ujejski przekazał kapitule 5 marca²¹. Informował kanoników, iż rozmowy z wojskiem nie są jeszcze zakończone, gdyż jak pisał: „z temi ludźmi ciężka jest sprawa”. Ujejski prosił kanoników, aby dali szybko odpowiedź odnośnie wysokości kwoty, jaką może zaoferować Berkowi, by ten z wojskiem nie wkraczał do dóbr kapitulnych. Więcej szczegółowych informacji na temat rozmów z wojskowymi i pewne już z nimi ustalenia w sprawie obciążeń poszczególnych miast warmińskich Ujejski przekazał administratorowi kapitulnej komory olsztyńskiej, Michałowi Sidlerowi²². Z jednym oficerem udało się pertraktacje sfinalizować. Był nim niejaki Jelttan, który otrzymał przydział do Fromborka (w domenie kapitulnej) i Bisztynka (w domenie biskupiej). Stronie warmińskiej udało się wykupić oba miasta od zakwaterunku żołnierzy, oczywiście za odpowiednią opłatą. Dowódca ten zgodził się na przyjęcie stu złotych w gotówce i na resztę świadczeń w naturze, co stanowić mia-

²¹ Ibidem, k. 61.

²² Ibidem, k. 59–60.

ły 3 łaszty owsa (dwa z domeny biskupiej i jeden z kapitulnej). Owe sto złotych za obie domeny biskup Leszczyński wypłacił od razu, natomiast 2 łaszty owsa należne z Bisztynka biskup polecił wydać z magazynów komory lidzbarskiej. Z kolei Tomasz Ujejski zdecydował, że łaszt należny z Fromborka, ów oficer pobierze z Olsztyna, na co Ujejski dał mu pisemne poświadczenie. Ujejski prosił administratora Sidlera, aby zboże to odwoził na miejsce postoju oficera Jelttana i aby ten „nie wprowadził do Fromborka czterdziestu koni, których z sobą prowadzi”. Prawdopodobnie te sto złotych i 3 łaszty zboża zadowolili tegoż oficera i jego żołnierzy, gdyż dalej Ujejski pisał: „tak tedy jednego się odprawiało”. Zawartą przez biskupa Leszczyńskiego i Tomasza Ujejskiego ugodę ze wspomnianym dowódcą i dyspozycje odnośnie opłaty w gotówce, jak też w naturze, kanonik Sidler zakomunikował kapitule 9 marca 1654 r. Okazuje się, że administrator częściowo zmienił dyspozycję Ujejskiego i ów łaszt owsa polecił wydać nie z Olsztyna, ale z Pieniężna. Z listu powyższego dowiadujemy się ponadto, że majątek dowódcy Jelttana znajdował się w miejscowości Osiek pod Bartoszczami, bowiem tam należało dostarczyć zboże.

Z dużymi oporami toczyły się pertraktacje, ze wspomnianym już, dowódcą Berkiem. Na pisemną prośbę Ujejskiego ów oficer na rozmowy wrócił z Olsztyna do Warszawy. Już na wstępie Berk postawił dość wygórowane żądania, mianowicie chciał, by Warmia na okres trzech miesięcy przyjęła 600 żołnierzy i każdemu miesięcznie płaciła po 11 złotych. Pobyt tak dużego oddziału wojska byłby dla Warmii bardzo uciążliwy, dlatego też biskup Leszczyński i Tomasz Ujejski chcieli nakłonić Berka, by zgodził się na przyjęcie uzgodnionej wspólnie kwoty w gotówce i zaniechał kwatery w biskupstwie. Początkowo pułkownik nie wyrażał zgody, ale biskup Leszczyński i Tomasz Ujejski poszukiwali różnych sposobów, by Berk zmienił decyzję. Nie było to zadanie łatwe, bo jak pisał Ujejski: „Pan Berk bardzo twardo się nam stawia”. Zapewne, aby oponenta nieco ułagodzić, obaj duchowni musieli uciec się do środków niezbyt licujących z ich stanem: podarunki i poczęstunek. Ujejski donosił kapitule: „już dwa dni pijem i targujemy się”. W końcu pułkownik Berk okazał się skłonny do ustępstw, gdy dowiedział się, że Ujejski „na zoldatow postąpił tysiąc czerwonych złotych”, a „Berkowi samemu konsolacji złotych półtora tysiąca”. Oprócz wspomnianych „prezentów”, strona warmińska zaoferowała dodatkowo osiem tysięcy złotych, ale kwota ta nie do końca satysfakcjonowała Berka. Ujejski zapowiadał dalsze negocjacje, chociaż wspólnie z Leszczyńskim obstawali przy tej wysokości obciążenia. Prepozyt Ujej-

ski miał przy sobie za mało gotówki, prosił więc Sidlera, by porozumiał się z kapitułą, i by ta do Warszawy niezwłocznie przesłała sumę 7,5 tysiąca złotych.

Rozmowy strony warmińskiej z wojskiem toczyły się, jak już wspomniano, w czasie sejmu zimowego 1654 r., o czym Ujejski informował kanonika administratora komory olsztyńskiej Michała Sidlera. Ten zaś niezwłocznie słał wieści z Olsztyna do Fromborka. Z tej korespondencji wiemy, że obrady sejmowe skupiły się wokół toczącej się zapalczywej walki opozycji z królem o rozdanie wakujących wielkich buław hetmańskich, ponadto, że do Warszawy z dnia na dzień napływały coraz bardziej niepokojące wieści z Ukrainy i Moskwy. Pisał, że miasta ukraińskie zajmowane są przez Moskwę, bowiem Chmielnicki i starszyzna kozacka złożyli przysięgę carowi (była to ugoda pieriejesławska). Z listu dowiadujemy się też, że duża liczba wojska moskiewskiego skierowała się pod Smoleńsk i ciągnie ze sobą 80 dział do rozbijania murów obronnych. Wiadomości te wnet potwierdziły się, bowiem już w maju armia carska rozpoczęła oblężenie Smoleńska.

Ujejski zarejestrował te wielkie zdarzenia polityczne, jednakże sam nadal był pochłonięty pertraktacjami z pułkownikiem Berkiem. Pewne okrucieństwa tych informacji znamy dzięki listom, które słał do kapituły lub poszczególnych kanoników. I tak w liście z 8 marca²³ przedstawił kapitułę wszystkie trudności przez jakie należało przebrnąć, aby zawrzeć ugodę z wojskiem. Ostatecznie pułkownik Berk zgodził się na przyjęcie gotówki i zrezygnował z kierowania wojsk na Warmię. Umowa stanęła na 8 tysięcy. Daninę tę miały pokryć dwa komornictwa kapitulne: Pieniężno i Olsztyn. Strona warmińska musiała zgodzić się na ową sumę 8 tysięcy, gdyż Berk bardzo chciał jechać na Warmię, a nawet, jak pisał Ujejski, myślał o werbowaniu tam żołnierzy. Prepozyt uzasadniał swoim konfratom z kapituły, że wykupienie się od wojsk, nawet tak wysokim haraczem, było krokiem słusznym, gdyż uniwersały, jakie otrzymał biskup Leszczyński, nie do końca gwarantowały wolność Warmii od zakwaterunku tam wojsk. Ujejski podał też zmiany odnośnie swoich wcześniejszych dyspozycji dotyczących 8 tysięcy. Otóż 5 marca prosił o jak najszybsze dostarczenie tej kwoty do Warszawy, obecnie zaś (8 III) donosił, że Berk a konto 8 tysięcy otrzymał już 100 dukatów węgierskich, a resztę pobierze osobiście lub przez kogoś w Olsztynie w dniu św. Benedykta (21 III).

²³ Ibidem, k. 57–58.

Prowadzone przez Ujejskiego pertraktacje zasadniczo dotyczyły domeny kapitulnej. O domenę biskupią musiał zatroszczyć się sam biskup Leszczyński. Prowadził on osobno rokowania z wojskiem, które posiadało asygnaty do miast w domenie biskupiej. Ujejski z nazwiska wspominał dwóch dowódców, którzy paktowali z Leszczyńskim: a byli nimi niejaki Perpesse i Celary²⁴. O innych oficerach pisał, że rozjechali się po domach i niemożliwe były tymczasem z nimi rozmowy. Między dowódcą Perpesse a biskupem Leszczyńskim umowa stanęła na 400 złotych, natomiast z Celarem trwały jeszcze uzgodnienia. Ujejski w tym udziału nie brał, bowiem oddziały te miały skierowania do domeny biskupiej. Niemniej ściśle współpracował z Leszczyńskim. Obaj wspólnie uzyskali wizytę u nuncjusza Piotra Vidoni. Przedstawili mu trudną sytuację biskupstwa warmińskiego. Podkreślali, że Warmii od wojsk grozi krańcowa ruina, jeśli nie zostanie ona wsparta przez Stolicę Apostolską, której bezpośrednio podlegała. Prosilili zatem o *patrocinium et protectionem*. Nuncjusz zapewnił, iż będzie pilnie starał się o ochronę praw Kościoła warmińskiego. Na ile w praktyce zdołał to zrealizować, tego nie wiemy. Tak zakończyła się akcja prowadzona przez biskupa Leszczyńskiego i kanoników Ujejskiego i Fantoniego w Warszawie wiosną 1654 r. Tym razem nie udało się ochronić Warmii od wydatków, poniosła ona bowiem dość wysokie koszty w zamian za uwolnienie się od zakwaterunku wojska w jej domenach.

Wkrótce, bo 28 marca, sejm został zerwany. Wprawdzie kończył się ustawowy termin obrad (6 tygodni), ale ze względu na wiele nie załatwionych spraw obrady chciano przedłużyć. Na prolongatę obrad nie wyraził zgody poseł dzielnicy pruskiej Paweł Białobłocki.

Sprawa rozdziału wojsk powróciła na kolejnym sejmie, drugim w tym roku, tym razem nadzwyczajnym, jaki Jan Kazimierz zwołał na 6 czerwca. Biskup Leszczyński wybierał się tylko na końcowe obrady sejmku, a po nich miał zamiar wyjechać na kurację do Baden. W liście do kapituły warmińskiej pisanym z Opola 6 czerwca²⁵ biskup prosił, by na sejm pojechał prepozyt Tomasz Ujejski, i aby tam pilnował spraw Warmii. W kolejnym liście, również z Opola z 16 czerwca²⁶, biskup informował kapitułę, że z powodu choroby nie będzie w stanie w ogóle wziąć udziału w obradach sejmku, dlatego też prosił, by w Warszawie Ujejski pozostał do

²⁴ Zapewne chodzi o Klaudiusza Perpesse dowódcę regimantu dragońskiego i Pawła Celarego dowódcę regimantu pieszego, J. Wimmer, op. cit., s. 89.

²⁵ AAWO, AK, Ab 17, k. 70.

²⁶ Ibidem, k. 71.

końca sejmu, i za ten okres otrzymał pełne dochody kanonickie. Prepozyt Ujejski na sejm pojechał i pierwsze informacje z Warszawy przekazał kapitule 5 lipca²⁷. Ujejski bardzo starał się, aby powierzone mu zadanie wykonać pomyślnie dla Warmii i jak pisał: „abyśmy z poddanyymi naszymi zostawali immunes od ciężarów żołnierskich”. Szukał wstawiennictwa u królowej Ludwiki Marii, a także u obu hetmanów koronnych. Od tych ostatnich zdołał uzyskać zapewnienie na piśmie, że na Warmię nie będą kierowane żadne asygnaty. Za uzyskanie takiego pisma od hetmana, biskup Leszczyński już wcześniej zadeklarował wyłożyć tysiąc imperiałów. Tę „ofer-tę” biskupa Ujejski przedstawił hetmanowi, i jak można przypuszczać, miała ona wpływ na pozytywną decyzję.

Sejm obradował do 20 lipca. W atmosferze już nieuchronnej wojny z Rosją, sprawa liczebności armii i podatku na jej utrzymanie, stała się pierwszoplanową. Ujejski donosił kapitule, że znowu należy spodziewać się wysokich podatków na rzecz wojska. Z Warszawy Ujejski zamierzał wyjechać w tydzień po zakończeniu sejmu. Jednak w stolicy musiał pozostać dłużej²⁸. Powodem tego była prośba biskupa Leszczyńskiego, by dworu nie opuszczał wcześniej, dopóki z kancelarii królewskiej nie zostaną wydane wszystkie dokumenty dotyczące dyspozycji wojsk. Oczywiście Ujejski dopilnować miał, by na Warmię takowych skierowań nie było. Zadanie powierzone przez kapitułę i biskupa, Ujejski wykonał pomyślnie dla obu domen warmińskich i w najbliższym czasie były one wolne od obciążeń na wojsko. Od obu hetmanów koronnych Ujejski otrzymał w tej sprawie stosowne pisma. Prawdopodobnie na Warmię miało też być skierowane część wojska autoramentu cudzoziemskiego, bowiem od księcia Bogusława Radziwiłła otrzymał Ujejski dokument uwalniający Warmię od wojsk obcych. Te korzystne Warmii decyzje Ujejski otrzymał głównie dzięki wstawiennictwu u króla Ludwiki Marii i nuncjusza Piotra Vidoni. O ich poparcie Ujejski zabiegał już wcześniej. Po skończonej misji prepozyt Ujejski prosił kapitułę o dodatkowych 30 dni wolnych od rezydencji przy kościele warmińskim (katedrze fromborskiej). Prośbę Ujejskiego poparł biskup Leszczyński, który prosił kapitułę, aby nieobecność Ujejskiego uznać za usprawiedliwioną i za ten okres wypłacić mu pełne dochody²⁹.

Na przełomie roku 1654 i 1655 wojska polskie w połączeniu z Tatarami prowadziły działania zbrojne na Ukrainie przeciw połączonym si-

²⁷ Ibidem, k. 72.

²⁸ Ibidem, k. 74.

²⁹ Ibidem, k. 76 – list pisany z Pragi 8 sierpnia 1654.

tom rosyjsko-kozackim. Walki nie przyniosły rozstrzygnięcia ani też żadnych korzyści stronie polskiej. Wojska przeciwnika nie zostały rozbite, zaś Tatarzy zawiedli w tej kampanii. Na koniec jeszcze dokonali straszliwych zniszczeń, mordów i grabieży. Armia koronna poniosła duże straty, wojsko znalazło się w opłakanym stanie. Znowu zabrakło funduszy na wypłatę żołdu, szerzyły się dezercja i grabieże. W takim stanie znajdowała się armia w przededniu zagrożenia szwedzkiego. Wprawdzie rozejm ze Szwecją obowiązywał do 1661 r., jednak coraz częściej zaczęły napływać wieści, że Karol Gustaw szykuje się do wojny z Polską. Jan Kazimierz traktował te informacje dość niefrasobliwie. Już w styczniu 1655 r. elektor Fryderyk Wilhelm, przez zaufanego posła Kurtzbach-Zawadzkiego, ostrzegął Jana Kazimierza o niebezpieczeństwie grożącym ze strony szwedzkiej³⁰. Radził zawrzeć z Moskwą pokój, choćby nawet na mniej korzystnych warunkach, aby wspólnie stawić czoła Szwedom. Senatorowie żądali od króla zwołania sejmku celem refleksji nad obronnością kraju. To wszystko znowu dało się sprowadzić do wielkości niezbędnych finansów. Na 12 marca zwołana została rada senatu, w której uczestniczył m.in. biskup Leszczyński. Senat niczego nie ustalił, gdyż na wszelkie sugestie senatorów Jan Kazimierz był niemalże głuchy. Nie chciał ani zwołać sejmku, ani też wysłać do Szwecji nowego poselstwa lub pełnomocnictw poselstwu aktualnie przebywającego w Szwecji, w celu zawarcia wieczystego pokoju. Dopiero pod naciskiem prymasa król zgodził się zwołać sejm na 19 maja. Sejmiki odbywać się miały 28 kwietnia.

Na ten sejm wybierał się Tomasz Ujejski, który senatorem jeszcze nie był, ale jako zaufany dworu zawsze był tam mile widziany. Do Warszawy dotarł on zapewne w pierwszej połowie kwietnia, gdyż pierwszy list do kapituły warmińskiej wysłał 20 kwietnia³¹. Ujejski w drodze do stolicy spotkał się z biskupem chełmińskim. W Warszawie nie zastał już kanonika Fantoniego, który w międzyczasie wyjechał na Warmię. Będąc w stolicy, Ujejski dość szybko zorientował się w bieżących sprawach politycznych. Jak zwykle szczególnie interesowały go sprawy wojskowe i podatkowe w kontekście diecezji warmińskiej. Kapituła donosił m.in., iż na podstawie uzyskanych w kancelarii dworskiej informacji, zarówno warmińskie, jak i pozostałe biskupstwa będą w najbliższym czasie zobowiązane do wystawienia określonej ilości żołnierza łanowego. Ujejski zapewniał

³⁰ I. Dzieduszycki, *Polityka brandenburska w latach 1656–1657*, Kraków 1879, s. 24.

³¹ AAWO, AK, Ab 17, k. 11.

kanoników, iż w powyższej sprawie będzie bacznie obserwował rozwój sytuacji. Podał też interesującą wiadomość, mianowicie, iż do Warszawy wkrótce przybyć miał poseł szwedzki. Ujejski żywił nadzieję, że ostatecznie wyjaśnione zostaną rozpowszechniane pogłoski o zagrożeniu szwedzkim. W związku z przybyciem posła, na dworze królewskim odbywać się miały poufne narady, w których udział miał wziąć również Ujejski, nie ulega wątpliwości, że w charakterze doradcy Jana Kazimierza.

Ujejski zmęczony dyplomacją na wysokim szczeblu, zapragnął spokojnie spełniać obowiązki kanonickie. Wyraził nadzieję powrotu na Warmię na posiedzenie generalne kapituły w dniu 6 maja. Na wypadek jednak jedno lub dwudniowego spóźnienia prosił o usprawiedliwienie. Posiedzenie kapituły przeniesiono na 8 maja. Ujejski nie wziął w nim udziału. Okazało się, że sprawy publiczne zatrzymały go w Warszawie. Nie było też chyba sensu powracać na Warmię, bowiem już 19 maja sejm rozpoczął obrady. Udział w nim wziął również biskup Leszczyński. Sejm zdominowany został przez dwie sprawy, po pierwsze debatowano nad obroną przed Szwedami i przed nowym atakiem Rosji, po drugie nad zorganizowaniem dużej liczebnie armii i uchwaleniem podatków na wojsko. Wszystkie te przygotowania były bardzo spóźnione w czasie, bowiem zebranie podatków i wyposażenie armii wymagało co najmniej kilku miesięcy, tymczasem już w lipcu Szwedzi wkroczyli w granice zachodnie Rzeczypospolitej.

Informacje o przebiegu sejmu i najnowsze wiadomości polityczne Ujejski przesłał na Warmię pod adresem kanonika a zarazem biskupa sufragana Wojciecha Pilchowicza, który pod nieobecność biskupa Leszczyńskiego pełnił funkcję administratora diecezji. List ten nie zachował się, a o jego istnieniu i ogólnej treści dowiadujemy się z kolejnego listu Ujejskiego, tym razem do kapituły warmińskiej, jaki wystosował on z Warszawy 31 maja 1655 r.³² Nie powtórzył w nim informacji, jakie przekazał Pilchowiczowi. Tłumaczył to wielością absorbujących go podczas sejmu zajęć. Wkrótce jednak obiecał te zaniedbania nadrobić, bowiem wyjawiał zamiar przyjazdu do Fromborka. I tym razem plany rychłego powrotu na Warmię stały się niemożliwe. W obliczu coraz bardziej realnego zagrożenia szwedzkiego, król potrzebował oddanego sobie i mądrego doradcy, jakim był Ujejski. Jan Kazimierz wysoce go cenił i tym należy tłumaczyć fakt, że często go wręcz przetrzymywał przy sobie. Na takich ludziach zwykle

³² Ibidem, k. 120.

koncentrowała się łaska monarchy. Nadarzyła się wówczas ku temu korzystna sytuacja. Otóż Jan Leszczyński, biskup kijowski, otrzymał 21 kwietnia 1655 r. nominację papieską na biskupstwo chełmińskie. Wówczas na wakujące biskupstwo kijowskie król Jan Kazimierz nominował Tomasza Ujejskiego. Z odnośnym pismem 5 lipca 1655 r. Jan Kazimierz zwrócił się do papieża Aleksandra VII. Król pisał, że byłoby grzechem przeciw Kościołowi i państwu, aby człowiek tak wielkich cnót nie służył dobru ojczyzny jako senator. W ten sposób król tego od dawna faktycznego senatora, jakim był Ujejski, formalnie związał z dworem i sprawami ogólnopaństwowymi.

Po skończonym 20 czerwca sejmie, biskup Leszczyński powrócił na Warmię. Z Jezioran 15 lipca wystosował list do kapituły warmińskiej³³. Donosił w nim m.in., że Jan Kazimierz prosił, aby Ujejski mógł pozostać na dworze królewskim przez najbliższe trzy miesiące, bez uszczerbku dla jego dochodów kanonickich w kapitule warmińskiej. W liście tym Leszczyński nazwał Ujejskiego „biskupem nominatem kijowskim”.

Przez najbliższe miesiące Ujejski dzielił losy okupowanej przez Szwedów Rzeczypospolitej. W sierpniu Jan Kazimierz opuścił Warszawę i ruszył na południe, by schronić się na Śląsku. Tomasz Ujejski jakiś czas przebywał w okolicach Jarosławia, gdzie w klasztorze św. Katarzyny jego brat Kazimierz był przeorem. Starał się wrócić na Warmię, ale grasujący po całej Polsce Szwedzi ten powrót uniemożliwiali. Pisał o tym kanonikom fromborskim biskup Leszczyński 29 października 1655 r.³⁴ Jednak Ujejskiemu udało się wrócić do Fromborka w pierwszych dniach listopada. O tym fakcie natychmiast dowiedział się biskup Leszczyński, który wówczas przebywał w Malborku. Stamtąd 4 listopada wystosował list do kapituły³⁵ z prośbą, by Ujejski jak najszybciej przybył do Malborka. Biskup Leszczyński wybierał się wówczas do elektora i chciał najpierw pewne sprawy omówić z Ujejskim.

Wkrótce Prusy Królewskie i Warmia podzieliły ciężki los reszty kraju. Na jesieni 1655 r. i te tereny zajął okupant szwedzki. Szlachta pruska liczyła na pomoc zbrojną elektora Fryderyka Wilhelma. Zresztą Jan Kazimierz ze wszech miar nalegał, aby w tej sprawie strony doszły do porozumienia. Zawarty między Prusami i elektorem w Ryńsku 12 listopada 1655 r. układ gwarantować miał wspólną obronę przed Szwedami. Na mocy tego układu do twierdz Prus Królewskich i Warmii zostały wprowa-

³³ Ibidem, k. 125.

³⁴ Ibidem, k. 139.

³⁵ Ibidem, k. 141.

dzione załogi elektora. W obawie przed nadciągającymi od Torunia i Brodnicy dużymi siłami szwedzkimi, biskup Leszczyński 4 grudnia 1655 r. wysłał do elektora dwóch posłów z prośbą o dodatkowe siły (ponad te ustalone w Ryńsku). Misję tę sprawowali kanonik Zygmunt Krzysztof Stössel i kapitan oddziału polskiego stacjonującego w Ornece Wolfgang Kreitz. Mieli oni prosić elektora o 300 żołnierzy, którzy zabezpieczyliby Ornetę, Dobre Miasto, Olsztyn i Barczewo. Gdy jednak do Prus wkroczyli Szwedzi, wojska elektora zamiast bronić, zaczęły się wycofywać do Prus Książęcych. Poddawały się kolejne miasta, m.in. Toruń, Malbork, jedynie Gdańsk stawiał dzielnie opór i faktycznie obronił się.

Po wkroczeniu Szwedów kanonicy fromborscy rozproszyli się po całym Prusach. Dwaj z nich – Wawrzyniec Ludwigo Demuth i Jan Jacobelli – wyjechali do Gdańska, gdzie ukryli skarb kapituły. Biskup Leszczyński i część kanoników szukała schronienia w Królewcu. Tam też przez pewien czas przebywał Ujejski. Jan Briccius podaje³⁶, że w Królewcu Ujejski czynił starania u elektora, by z Braniewa nie usuwał jezuitów. Z Królewca Ujejski udał się do jezuitów w Świętej Lipce, a stamtąd do otoczonego przez Szwedów Reszła. Po ustąpieniu Szwedów z Reszła, Ujejski wyjechał do Braniewa, gdzie zastał wojsko szwedzkie plądrujące kolegium jezuickie.

Z końcem 1655 r. Szwedom załamał się tryumfalny pochód przez terytorium Rzeczypospolitej. Siły militarne najeźdźcy wyraźnie zaczęły topnieć. Hetmani koronni wraz z wojskiem, którzy wcześniej opowiedzieli się za Karolem Gustawem, jesienią zaczęli go opuszczać. Rozszerzać się też zaczął ruch partyzancki przeciw Szwedom. Na początku 1656 r. powrócił Jan Kazimierz. Wszystkie te czynniki spowodowały, że Karol Gustaw szukać musiał sprzymierzeńca do dalszej wspólnej walki. Prowadzone już wcześniej pertraktacje z elektorem Fryderykiem Wilhelmem, 17 stycznia 1656 r., przybrały kształt układu, na mocy którego elektor uznał się lennikiem szwedzkim i otrzymał w zamian Warmię. Ten akt boleśnie dotknął tak biskupa, jak i kapitułę, gdyż pozbawiał ich władzy świeckiej nad domenami. Zarówno biskup Leszczyński, jak i większość kanoników na początku 1656 r. podpisała kompromitujący patent uległości wobec elektora Fryderyka Wilhelma, zaapewniając o gotowości złożenia homagium „jako swemu naturalnemu władcy”. Nie uczynili tego jedynie trzech kanonicy, mianowicie dwaj przebywający wówczas w Gdańsku: Demuth i Jacobelli oraz będący na Warmii Tomasz Ujejski. W ówczesnych warunkach

³⁶ J. Briccius, *Vita venerabilis Patris Thomae de Rupniew Ujejski, Brunbergae 1706*, s. 74, 76–78.

można mu to poczytać za prawdziwe bohaterstwo. Pierwsi dwaj przebywali w niezdobytym Gdańsku, natomiast Ujejski mógł obawiać się odwetu elektora.

Lata drugiej wojny szwedzkiej były dla Warmii bardzo ciężkimi, bowiem na kolejne kilka lat stała się ona terenem przemarszu i pustoszenia przez wojska, nie tylko szwedzkie, ale też brandenburskie, austriackie i polskie. Jak bardzo złupione zostały te tereny może obrazować fakt, że dowódca szwedzki Jan von Rosen, który zarządzał komornictwem fromborskim, zobowiązany został, aby z tego terenu, na potrzeby wojenne zdobył 26 tysięcy imperiałów. Nie był jednak w stanie wykonać tego zadania, gdyż sam stwierdził wielkie ubóstwo mieszkającej tam ludności.

Zniszczonej Warmii Jan Kazimierz kilkakrotnie starał się nieco ulżyć, m.in. przez zapewnienie wolności od stacjonowania na jej terenie oddziałów wojskowych. Taki fakt miał miejsce na początku 1657 r., kiedy po kampanii jesienno-zimowej na Pomorzu wojsko wojewody ruskiego Stefana Czarnieckiego nie otrzymało obiecanej zapłaty i za cichym przyzwoleniem wojewody zapuściło się na grabież w okoliczne miejscowości. W obawie, aby wojsko nie wdarło się w granice Warmii, z Gdańska, 8 lutego, Stefan Czarniecki z polecenia króla zwrócił się do dowódców wojskowych nakazując im, by do dóbr biskupa warmińskiego i kapituły nie kierowali swoich oddziałów.

Warmia jeszcze w roku 1658 i 1659 musiała ponosić ciężary utrzymania sporej grupy wojska i to nie tylko polskiego, ale też autoramentu cudzoziemskiego. Kiedy bowiem 27 maja 1657 r. Rzeczpospolita zawarła układ z cesarzem Leopoldem, do Polski przybyło 12 tysięcy żołnierzy austriackich, by wspólnie walczyć z najeźdźcą szwedzkim. W pierwszym etapie wojska te miały wziąć udział w uwolnieniu Krakowa, a 11 września skierowano je na znajdujący się w rękach szwedzkich Toruń. Oblężenie Torunia odłożono jednak do wiosny. W okresie zimowym należało wojskom zapewnić leża. Utrzymanie tak dużej grupy było dla wyniszczonej Rzeczpospolitej ogromnym ciężarem, można powiedzieć, że ponad siły. Ponadto dowództwo austriackie żądało wysokiego żołtu i nie było skłonne do ustępstw. W końcu 18 stycznia 1658 r. w Poznaniu strony zawarły ugodę, na mocy której Rzeczpospolita zgodziła się zapewnić wojsku austriackiemu leża zimowe i utrzymanie. Większa część żołnierzy kwatery otrzymała w województwie poznańskim i kaliskim, ale też spora grupa otrzymała przydział do Prus Królewskich. W samym tylko biskupstwie warmińskim przebywał korpus austriacki generała Heistera, w skład któ-

rego wchodziły trzy regimenty rajtarii i dwa dragonii. W innych regionach Prus stacjonowało w sumie 3 tysiące jazdy litewskiej i 24 chorągwie wojska królewskiego pod dowództwem generała Grodzickiego. W Prusach wojska te miały pozostać jeszcze jakiś czas. Zdecydował o tym zjazd warszawski, jaki Jan Kazimierz zwołał w lutym 1658 r. Uczestniczyli w nim senatorowie i część szlachty cieszącej się zaufaniem króla. Wśród wielu ważnych spraw państwowych omawiana też była kwestia opłacenia wojska i ratowania poddanych Rzeczypospolitej przed ciężarami wojny. Zjazd warszawski był niejako wstępem do planowanego na lipiec sejmiku, pierwszego od czasu drugiej wojny szwedzkiej. Efektem końcowym zjazdu był dokument nazwany „Decyzją królewską”, który 15 marca podpisali i zobowiązali się przestrzegać wszyscy uczestnicy zjazdu. Można jedynie przypuszczać, że udział w nim wziął również Tomasz Ujejski na podstawie jego listu pisanego z Barczewa 4 lutego do dziekana kapituły warmińskiej Przemysła Szemborowskiego³⁷. Wprawdzie nie ma w nim wyraźnej wzmianki o zjeździe, ale jest mowa o wyjeździe do Warszawy, i jak można przypuszczać na dłużej, gdyż Ujejski ustanowił aż trzech swoich zastępców i obiecał przysyłać wiadomości z Warszawy. Być może pozostał w stolicy aż do sejmiku, jaki obradował od 10 lipca do 30 sierpnia 1658 r. Zachowane z tego okresu nieliczne protokoły posiedzeń kapituły nie notują obecności Ujejskiego. Po raz pierwszy Ujejski uczestniczyć miał w pracach sejmiku jako pełnoprawny senator Rzeczypospolitej z racji posiadanej od 1656 r. godności biskupa diecezji kijowskiej. O udziale Ujejskiego w sejmie świadczy też jego podpis na dokumencie przyjętym przez sejm 25 lipca 1658 r. Była to instrukcja dana komisarzom udającym się do Wilna na rozmowy w sprawie elekcji cara Aleksandra na króla polskiego. Ze spraw dotyczących dzielnicy pruskiej, sejm podjął ważną decyzję dotyczącą wojsk stacjonujących na tym terenie, mianowicie zobowiązał tzw. prowiantmagistrów generalnych do zabezpieczenia owemu wojsku na dwa miesiące zaopatrzenia.

Warmia, poza wspomnianym wojskiem austriackim, musiała przyjąć oddziały innych armii, zwłaszcza zaś okupanta Brandenburgii, a także pewne grupy wojsk polskich. Ci ostatni wprawdzie byli uważani za swoich, ale też potrafili dokuczyć ludności; na Warmii stacjonowali jeszcze w 1659 r. Jan Kazimierz 15 czerwca tego roku wydał uniwersał dotyczący opłat z Warmii na wojsko polskie. Król przekonany przez Ujejskiego

³⁷ AAWO, AK, Rep. 1281-2a, k. 3-4.

i Leszczyńskiego, że prowincja ta była mocna zniszczona, nie domagał się więc od jej mieszkańców dodatkowych kontrybucji. Zwrócił się jednak do Tomasza Ujejskiego, który wówczas pełnił funkcję administratora diecezji, aby tradycyjnie zbieraną i odprowadzaną akcyzę mógł przeznaczyć na utrzymanie wojska. Był to ze strony króla gest przychylności wobec Warmii, ponieważ w warunkach „normalnych” akcyza stanowiła dochód skarbu królewskiego. Król dobrze wiedział o następstwach wszelkiego rodzaju zakwaterowaniu wojsk, i to nawet niezależnie od ich narodowości. Trafnie to ujął znany współczesny historyk Adam Kersten: „Wygłodniały żołnierz nie zastanawiał się nad tym, że jest w rodzinnym kraju, grabieże i pożary były trwałym śladem przemarszu wojsk”³⁹. Doświadczyli tego również mieszkańcy Warmii. Oto dziekan kapituły Przeclaw Szemborowski pisał z Lidzbarka 9 czerwca 1659 r. do dowódcy wojsk stacjonujących na Warmii, że jest mu wdzięczny, iż wycofał pewne oddziały z legionu Konięcpolskiego, gdyż dokonali oni ogromu szkód, mianowicie w Pieniężnie nietrzeźwi żołnierze spalili przedmieścia, inne polskie oddziały spaliły doszczętnie Dobre Miasto i Bisztynek, a wojska brandenburskie Biskupiec. Dziekan Szemborowski prosił owego dowódcę, aby ten zwrócił się do polskiego generała Grodzickiego, by poskromił żołnierzy. W zasięgu tych niszczących działań żołnierzy znalazła się też Tomasz Ujejskiego posiadłość koło Czerwonki.

W roku 1659 powoli wygasaly regularne działania zbrojne, wnet definitywnie zakończone pokojem oliwskim. Życie polityczne powracało do normy, czego wyrazem były m.in. regularne sejmy. W tymże roku sejm Rzeczypospolitej mógł się odbyć już w ustawowo określonych terminach i trwał sześć tygodni. Był to sejm zwyczajny i obradował w Warszawie od 17 marca do 2 maja. Udział w nim wziął również Tomasz Ujejski. Jego nazwisko kilkakrotnie pojawia się w konstytucjach sejmowych.⁴⁰ W punkcie 21 (o mennicy) Tomasz Ujejski został odnotowany jako jeden z członków komisji skarbowej. Powołani przez sejm komisarze do Warszawy mieli przybyć na 9 czerwca 1659 r. i stosując się do przepisów skarbowych uchwalonych na sejmie 1654 r. otworzyć działalność mennicy koronnej. Sejm wprowadził na terenach Ukrainy nowy porządek administracyjny. Ustalono dla tych ziem miejsca, gdzie odbywać się miały sejmiki, elekcje,

³⁸ Wysokość obciążeń z I lanu i sposób ich egzekwowania przedstawia 26 punkt konstytucji sejmowej: *Volumina legum...*, t. 4, s. 532–533.

³⁹ A. Kersten, op. cit., s. 323.

⁴⁰ *Volumina legum...*, t. 4, s. 599–600, 634–635, 639, 646.

a także winny być rozstrzygane sprawy sądowe. Została powołana specjalna komisja demarkacyjna ziem: kijowskiej, żytomierskiej i owruckiej. Z ramienia senatu do tej komisji wszedł biskup kijowski Tomasz Ujejski. Najważniejszym zadaniem sejmu w 1659 r. była ratyfikacja układu zawartego z Kozakami w Hadziaczu 16 września 1658 r., na mocy którego miał powstać obok Korony i Litwy trzeci członek Rzeczypospolitej, mianowicie Księstwo Ruskie. Miało ono obejmować tereny województwa kijowskiego, braclawskiego i czernihowskiego. Księstwo to miało funkcjonować na podobnych zasadach jak Litwa, czyli brać udział we wspólnym sejmie, posiadać własne urzędy, trybunał, a metropolita i biskupi prawosławni wejść do senatu z takim samym prawem, jak biskupi katoliccy. Ugoda znosiła na kresach brzeską unię kościelną, która i tak nie była tam respektowana. Metropolicie sejm przyznał miejsce w senacie po arcybiskupie lwowskim. Tenże sejm powołał specjalną komisję, która miała zająć się uporządkowaniem własności kościelnych, aby „dobra cerkiewne pro iure et iustitia, jako komu należą, oddawać”. Do tej komisji ze strony senatu powołany został, obok sufragana płockiego ks. Zygmunta Czyżewskiego, również Tomasz Ujejski.

Postanowienia ugody hadziackiej zostały przez sejm przyjęte i ratyfikowane, chociaż miała ona przeciwników zarówno po stronie polskiej, jak i kozackiej. Na płaszczyźnie religijnej ugodzie sprzeciwili się biskupi katoliccy. Jak konstatuje Briccius⁴¹; biskupi znaleźli poparcie u nuncjusza Piotra Vidoni, który w czasie sejmu w imieniu samego papieża zaprotestował przeciwko niekorzystnym decyzjom podważającym egzystencję unii kościelnej. Protest nuncjusza poparł biskup Ujejski, jako biskup kijowski zaniepokojony stratami katolicyzmu w tamtym regionie. Jego zdaniem, krzywdzące Kościół katolicki i unię postanowienia nie powinny w ogóle znaleźć miejsca w zawartym traktacie. Jak zresztą wiadomo, żywot ugody hadziackiej był bardzo krótki, bowiem ledwie przez sejm 12 maja 1659 r. potwierdzona, już 27 października tego roku przestała istnieć.

Wśród bardzo wielu postanowień sejmowych z 1659 r. należy wspomnieć o jeszcze jednej konstytucji, która ściśle wiązać się będzie z wydarzeniami roku 1660. Otóż spośród członków senatu i izby poselskiej wybrano kilkudziesięcioosobową grupę tzw. deputatów, czyli delegatów sejmu, którzy ratyfikować mieli ewentualne układy ze Szwecją i Moskwą. Otrzymali oni władzę decydowania na równi z tą, jaką miał sejm w normalnych warunkach.

⁴¹ J. Briccius, op. cit., s. 147–148.

Niewątpliwie w obliczu trwającej od 1655 r. wojny ze Szwecją, upragnionym wydarzeniem stało się zawarcie pokoju. Zmęczone walką strony polska i szwedzka zaczęły szukać porozumienia. Po wielu staraniach pośrednika, posła francuskiego Antoniego de Lumbres, rozmowy pokojowe rozpoczęły się na początku stycznia 1660 r. w klasztorze w Oliwie, sfinalizowane aktem pokojowym 12 maja 1660 r. Układ ten wymagał jeszcze ratyfikacji. Normalnie tego aktu dokonywał sejm, natomiast tym razem zadanie to wypełnić mieli, wspomniani wyżej, delegaci sejmu wybrani w 1659 r. Jan Kazimierz pismem z 18 maja wzywał wszystkich deputowanych na konwokację do Warszawy na dzień 14 czerwca. Ostatecznie układ pokojowy Polski ze Szwecją ratyfikowany został 26 czerwca 1660 r. Wśród grupy osób upoważnionych do podpisania tego doniosłego aktu widnieje też nazwisko biskupa kijowskiego Tomasza Ujejskiego.

RECENZENT: PROF. DR HAB. MARIAN PAWLAK

ZUSAMMENFASSUNG

Der Schwerpunkt der vielseitigen Aktivitäten von Tomasz Ujejski in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts war die Militärproblematik. Es war nämlich eine Zeit, in der die Republik jahrelang fast ununterbrochen militärisch aktiv war.

Ermland als eine der Provinzen der Republik war auch zum Tragen der Lasten des Krieges verpflichtet. Die Unterstellung dieses verhältnismäßig kleinen Landes, dessen Territorium sich damals mit dem Ermländer Bistum deckte, unter die allgemeinen, im Krieg geltenden Steuergesetze, wurde in Ermland besonders beschwerlich. Die damaligen Herren der beiden ermländischen Domänen, Bischof Leszczyński und das Kapitel von Frombork (Frauenburg) versuchten mehrmals am königlichen Hof, Ermland zumindest zum Teil von den hohen Abgabepflichten zu befreien. Die Person, die den Bischof in diesen Bemühungen unterstützte oder gar ersetzte, war der ehemalige Präpositus des Kapitels von Frombork und Bischof von Kijów (Kiew), Tomasz Ujejski.

Die aus dieser Zeit erhaltene Korrespondenz (in der polnischen Sprache) von Ujejski mit dem Kapitel von Frombork und seinen einzelnen Domherren zeigt, wie stark er sich für die volle oder wenigstens partielle Befreiung Ermlands vom Einquartieren von Soldatengruppen in seinen Domänen oder für das Verhindern der Auszahlung hoher Kriegssteuer an die Armee eingesetzt hat. Das Quellenmaterial enthält wichtige Hinweise zur Darstellung der öffentlichen Tätigkeit von Tomasz Ujejski in der Zeit des zweiten schwedischen Krieges.



Bp JACEK JEZIERSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

THEOBALT – KRONIKA EKUMENICZNEGO DIALOGU

Termin „Theobalt” to skrót i zbitka dwóch słów: teologia i Bałtyk. Z inicjatywą „Theobalt”, czyli międzykościelnych spotkań ekumenicznych, gromadzących przedstawicieli Kościołów i wspólnot chrześcijańskich z krajów, które leżą nad Bałtykiem (Dania, Estonia, Finlandia, Litwa, Łotwa, Niemcy, Norwegia, Polska, Rosja, Szwecja), wystąpił Luterski Kościół w Szwecji. Patronują temu ekumenicznemu przedsięwzięciu luterscy biskupi Visby, miejscowości położonej na Gotlandii, wyspie należącej do Szwecji. W czerwcu 1998 r. odbyła się w Visby konferencja „Theobalt IV”. Zgromadziła około 70 uczestników: świeckich, mnichów, pastorów (kobiet i mężczyzn), księży i biskupów. Pracowali oni w dwóch grupach: oficjalnych przedstawicieli wspólnot kościelnych oraz młodzieży z różnych narodów i wyznań.¹

„Theobalt” został pomyślany jako spotkanie ekumeniczne (teologiczne), jako płaszczyzna wzajemnego poznania, uczenia się innych tradycji chrześcijańskich, a także przyjaźni i partnerstwa osób oraz Kościołów. Podczas konferencji „Theobalt IV” zwrócono szczególną uwagę, by dotychczasowym cyklicznym spotkaniom (co trzy, cztery lata) nadać nowy wymiar. Zwrócono uwagę, że Bałtyk winien stać się morzem ekumenicznym (*Mare Oecumenicum*). Poza tym należy przejść od dialogu wyłącznie teologicznego do praktycznych ekumenicznych działań. Dyskusje teologiczne grzęzną bowiem często w trudnościach i rozbieżnościach. W ostatnich latach XX w. zaobserwowano ekumeniczny impas.

¹ W konferencji „Theobalt IV” brali udział: bp Jacek Jezierski z Olsztyna, ks. dr Marian Jan Wittlieb ze Szczecina oraz Aleksandra Redlińska z Darłowa i Jan Seidler ze Szczecina. Zob. Kościół nad Odrą i Bałtykiem 13-15 (1998), s. 31 (z 21 VI-1 VIII).

Przedstawiciele Luteranckiego Kościoła w Szwecji, biskup Biörn Fjärstedt (Visby), biskup Jonas Jonson (Strängnäs), proponują stworzenie ekumenicznej sieci Kościołów chrześcijańskich regionu Morza Bałtyckiego. Wypracowaniu koncepcji „Theobalt” jako ekumenicznej sieci służyły spotkania grup roboczych w Rydze (29 IV 1999) oraz w Warszawie (5–6 II 2000)².

Byłoby dobrze, gdyby budowy „sieci” (Baltic Church Network THEOBALT) podjęli się razem prawosławni, protestanci i rzymskokatolicy. Stąd też koordynator projektu biskup Visby zaprasza do udziału w spotkaniach roboczych przedstawiceli trzech dużych wyżej wymienionych tradycji chrześcijańskich. Jest to dość trudne przy aktualnej powściągliwości w kontaktach ekumenicznych Patriarchatu Moskiewskiego.

Nie wystarczają dziś dialogi bilateralne i budowanie tzw. mostów, dotyczące dwóch partnerów. „Sieć” umożliwi zwielenokrotnienie kontaktów, a przez to przyspieszenie procesu wzajemnego uczenia się i ekumenicznego dojrzewania Kościołów i wspólnot.

Wybrzeże Bałtyku stanowiło naturalne miejsce spotkania i zderzenia się trzech tradycji chrześcijańskich. Istnieją tu doświadczenia historyczne, polityczne, kulturalne i wyznaniowe krzyżowania się oraz nakładania różnych wpływów, a także doświadczenie istnienia zróżnicowanych tradycji chrześcijańskich oraz odkrywania jedności chrześcijaństwa. To doświadczenie nabiera nowego wymiaru w kontekście zjawiska sekularyzacji i materializmu praktycznych współczesnych społeczeństw dobrobytu oraz społeczeństw w krajach postkomunistycznych.

Ekumeniczna sieć „Theobalt” nie ma być nową organizacją czy też radą Kościołów i społeczności chrześcijańskich, ale miejscem kontaktu i partnerstwa, informacji i komunikacji wzajemnej.³ Pomoc ma w tym strona w internecie „Theobalt” oraz koordynująca rola ośrodka diecezjalnego Visby. „Sieć” ma sprzyjać rozwiązywaniu i łagodzeniu społecznych i międzynarodowych napięć oraz konfliktów. Ma być także chrześcijańskim wkładem w budowanie europejskiej wspólnoty, jak również kształtować chrześcijańską wrażliwość ekologiczną (ochrona Bałtyku) i sprzyjać promocji chrześcijańskich wartości, pokoju, demokracji, pojednania narodów i Kościołów.

Oprócz oficjalnych konferencji, aktywność „sieci” ma polegać na partnerstwie i wymianie pomiędzy parafiami różnych narodów i wyznań.

² Zob. Report from an ad hoc group meeting in Riga on the 29th of April 1999.

³ Pojęcia „sieć” używa również Jan Paweł II: „rozległa sieć ekumenicznej współpracy nadal nieustannie się poszerza”. Patrz: Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 43.

W Warszawie, 5–6 lutego br., odbyło się robocze spotkanie przygotowujące ekumeniczne zgromadzenie „Theobalt V”, planowane na czerwiec 2001 r. Luterski biskup Visby zamierza zaprosić do siebie przedstawicieli Kościołów i wspólnot chrześcijańskich regionu Morza Bałtyckiego. Analizowano również możliwości tworzenia ekumenicznej sieci Kościołów chrześcijańskich nad Bałtykiem, służącej wymianie i partnerstwu. W spotkaniu wzięli udział: biskupi Luterskiego Kościoła Szwecji Biörn Fjärstedt, Jonas Jonsson oraz kanonik Ragnar Svenserud. Był również biskup luterski Ilkka Kantola z Turku (Finlandia), Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny reprezentował o. Varsanowiusz Doroszkiewicz, Kościół rzymskokatolicki – biskup Rimantas Norvila z Kowna (Litwa) oraz biskup Jacek Jezierski z Olsztyna.

Ks. ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL
w Lublinie

ŻYDZI I JUDAIZM W JUBILEUSZOWYM RACHUNKU SUMIENIA*

Jako Następca Piotra proszę, aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymał od swego Pana, uklęknął przed obliczem Pana i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci.

Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium*¹, n. 11.

Aby spełnić prośbę następcy Piotra – uklęknąć przed obliczem Pana i błagać o przebaczenie dawnych i obecnych grzechów – konieczny jest dobry rachunek sumienia, który powinien pomóc w uświadomieniu popełnionego zła oraz uprzytomnić potrzebę przeproszenia tego, komu zło zostało wyrządzone. Wyrażenie żalu za popełnione zło oraz naprawienie krzywd (przynajmniej postanowienie poprawy) jest przecież warunkiem uzyskania przebaczenia.

Rachunek sumienia – *sumienie* – to sprawa bardzo osobista. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że Dzień Judaizmu stwarza dobrą okazję do podjęcia problemu: w przypadku każdego chrześcijanina (katolika) ów rachunek sumienia nie będzie pełny, jeżeli nie zwróci on uwagi na postawę Kościoła w stosunku do Żydów i judaizmu w przeszłości oraz dziś; jeżeli – w tym kontekście – nie zapyta o swój własny stosunek do Żydów i judaizmu (w przeszłości oraz dziś).

* Jest to tekst przemówienia, wygłoszonego w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Olsztynie, z okazji drugiego Dnia Judaizmu, 18 stycznia 1999 r.

¹ Bullę, ogłaszającą Wielki Jubileusz Roku 2000, zaczynającą się od słów: „*Incarnationis mysterium*”, ogłosił Jan Paweł II 29 listopada 1998 r.

Chciałbym odpowiedzieć na następujące pytanie: dlaczego w jubileuszowym rachunku sumienia chrześcijanina nie może zabraknąć pytań o stosunek do Żydów i judaizmu? Odpowiadając na postawione pytanie i mając na uwadze przede wszystkim aspekt przedmiotowy, podmiotową „zawartość” takiego rachunku sumienia pozostawiam osobistej wrażliwości.

Zdaję sobie jednak sprawę, że udzielając odpowiedzi nie zdołam też uciec od własnej wrażliwości i wcale nie zamierzam od niej uciekać. Nie wolno uciekać od samego siebie. Za wspaniałym poetą, Zbigniewem Herbertem, chcę powtórzyć:

ocalałeś nie po to aby żyć
masz mało czasu trzeba dać świadectwo
[...]
Bądź wierny Idź²

* * *

I. Jako młodziutki ksiądz – w drugim roku kapłaństwa – z wielkim zdziwieniem, wręcz niedowierzaniem, czytałem następujące zdanie w jednej z deklaracji Soboru Watykańskiego II: „Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom” (*Nostra aetate*, n. 4). Dlaczego, czytając zacytowany fragment, byłem wówczas zdziwiony? Ponieważ podczas moich studiów w Seminarium Duchownym ani na wykładach z Historii Kościoła, ani na żadnych innych o wrogości chrześcijan do Żydów nie słyszałem. Raczej – powiadano – było odwrotnie.³

Jest prawdą, że kupione polskie tłumaczenie dokumentów Soboru Watykańskiego II – ukazały się one w roku 1968⁴ – najpierw zacząłem czytać od deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich; jest prawdą, że interesowało mnie w niej przede wszystkim to, co dotyczyło Żydów. Dlaczego? Problem żydowski towarzyszył mi od wczesnych lat

² Por. Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*, w: *Wiersze zebrane*, Warszawa 1982, s. 255–256.

³ Podręcznikiem Historii Kościoła, z którym miała do czynienia większość kandydatów do kapłaństwa lat sześćdziesiątych w Polsce, był: ks. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. I–II, Opole 1960.

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Tekst łacińsko-polski), Poznań 1968. Cytowana często w tym tekście Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, n. 4, patrz: tamże, s. 520–522.

dziecięcych; z olbrzymią intensywnością pojawił się w Seminarium Duchownym – tuż przed wyższymi święczeniami; w pierwszym roku pracy kapłańskiej dowiedziałem się, że ludzie mówią o mnie *Żydek*; wreszcie do rozpoczęcia lektury dokumentów Soboru II, od wymienionej deklaracji zachęcał poniekąd sam czas – to był właśnie rok '68 w Polsce (!); w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w którym rozpoczynałem studia filozoficzne, pojawiła się młodzież żydowska wypędzona z innych uczelni.

Wówczas na przejściowym zdziwieniu wszystko się zakończyło. Dokumenty Soboru postawiłem na półce, problem żydowski – wciąż nie był moim osobistym problemem. Nie odnosiłem wrażenia, że jest to problem ważny dla Kościoła. Wszystko zmieniło się radykalnie dopiero po dziesięciu latach, gdy dowiedziałem się, że jestem wyrwanym śmierci żydowskim dzieckiem. I już odtąd poprzez lata z narastającą mocą – już nie zdziwieniem, lecz bólem – powraca zacytowane zdanie z soborowej deklaracji: „Kościół opłakuje akty nienawiści, antysemityzmu kierowane przeciw Żydom”. Dziś mam pełną świadomość, że problem żydowski – sprawa stosunku Kościoła do Żydów i judaizmu – jest bardzo ważny dla Kościoła, do rozumienia jego tożsamości. Dlatego mam odwagę o owym problemie mówić i tak mówić, jak mówię. To nie jest tylko mój problem, to jest również problem całego Kościoła; również – a może szczególnie – Kościoła w Polsce!

2. Znany historyk żydowski Jules Isaac, autor prac o chrześcijańskich korzeniach antysemityzmu oraz pięknej pracy, *Jezus i Izrael*, podczas audiencji udzielonej mu przez Jana XXIII⁵, 13 czerwca 1960 r. – a więc jeszcze przed Soborem, który rozpoczął się 11 października 1962 r. – zapytał, czy może mieć nadzieję na zmianę postawy Kościoła w stosunku do Żydów. W odpowiedzi usłyszał: „Ma pan prawo do czegoś więcej niż nadzieja”⁶. Natomiast już po Soborze (1982 r.), Jan Paweł II, w jednej ze swych wypowiedzi, stwierdził: „Strasliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami”⁷. Na ogół słysząc (czytając) podobne wypowiedzi kierujemy uwagę na zagładę Żydów w czasie ostatniej wojny. I słusznie! Shoah był apogeum cierpień i wstrząsnął wieloma sercami. Co zresztą wy-

⁵ W dniu 3 września 2000, Jan Paweł II ogłosił pięciu nowych błogosławionych; pośród nich dwóch papieży: Piusa IX oraz Jana XXIII.

⁶ Patrz: L. Accattoli, *Quand le pape demande pardon*, tłum. T. Laget, Paris 1997, s. 40; por. *Kiedy Papież prosi o przebaczenie*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Kraków 1999, s. 29.

⁷ Por. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, pod red. ks. W. Chrostowskiego i ks. Ryszarda Rubinkiewicza, Warszawa 1990, s. 115.

rażnie stwierdza zacytowana wypowiedź Papieża, straszliwe prześladowania dotykały Żydów w różnych okresach historii i – należy to podkreślić – o żadnych prawach nie mogli nawet marzyć np. Żydzi mordowani w czasie wypraw krzyżowych, czy paleni na stosach i inkwizycji. Tym razem – wydarzenie Soboru Watykańskiego II – otworzyło oczy wielu ludziom i wstrząsnęło sercami.

Czwarty rozdział soborowej deklaracji, o której wspomniałem, poświęcony Żydom i judaizmowi rozpoczyna się od słów: „Zagłębiając tajemnicę Kościoła, Święty Sobór obecny *pamięta* o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. [...]. Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów”. Najkrótszym i chyba najtrafniejszym komentarzem do zacytowanych sformułowań Soboru jest stwierdzenie Jana Pawła II: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm⁸.”

Dlaczego zatem spotykając poprzez wieki bardzo wielu wyznawców Jezusa Chrystusa – stykaliśmy się z antyjudaizmem? Biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim II na postawione pytanie udzielili wyraźnej odpowiedzi, którą już cytowałem, a w której stwierdza się jednoznacznie, iż Kościół – nie z racji politycznych, ale pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo i pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – *opłakuje* akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane przeciw Żydom (*Ecclesia deplorat*).

Jest zatem oczywistością, że chrześcijanin, na progu trzeciego tysiąclecia, w swoim rachunku sumienia nie może pominąć pytania o stosunek Kościoła do Żydów i judaizmu; nie może nie zbadać własnego sumienia w tej materii. Poniewierając bowiem Żydów i judaizm, poniewiera Jezusa Chrystusa, sieje zgorszenie, jest antyświadcstwem ducha Ewangelii, zarodzi antychrześcijaństwa⁹.

⁸ Por. *Żydzi i judaizm w dokumentach...*, op. cit., s. 110.

⁹ W Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, Jan Paweł II pisał: „Gdy zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechów swoich synów, pamiętając o wszystkich sytuacjach w przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary *ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadcstwa i zgorszenia*” (n. 33; kursywa moja).

3. Wskazaniu potrzeby takiego właśnie rachunku sumienia służyło watykańskie sympozjum poświęcone źródłom antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim, w którym miałem szczęście i zaszczyt uczestniczyć. Trochę o nim pisano, pisałem i ja¹⁰. W moim przekonaniu watykańskie sympozjum poświęcone antyjudaizmowi było poniekąd okazją, aby dostatecznie głośno i wyraźnie wskazać na bardzo ważny „punkt” w „rachunku sumienia”, do którego Piotr naszych czasów wezwał synów i córki Kościoła w ramach przygotowań do obchodów roku 2000. Dowodem na to jest przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone w czasie audiencji, udzielonej uczestnikom tegoż sympozjum (31 października 1997 r.)¹¹.

„Wasze obrady – mówił Papież – wpisują się w program przygotowań do Wielkiego Jubileuszu, przed którym wezwałem synów Kościoła do dokonania bilansu mienionego tysiąclecia, a zwłaszcza naszego wieku, w duchu «rachunku sumienia», jaki jest potrzebny, aby Jubileusz stał się czasem nawrócenia i pojednania” (n. 1). Otóż do owego bilansu, którego trzeba dokonać w duchu «rachunku sumienia», watykańskie sympozjum wpisało, jak powiedział Papież: „refleksję teologiczną na niezwykle doniosły temat.” Jakiż to temat? – „[...] właściwa interpretacja teologiczna relacji między Kościołem Chrystusa a narodem żydowskim, [...]” (n. 1).

Dlaczego właśnie taki temat jest ważny i powinien się znaleźć we wspomnianym bilansie rozpatrywanym w duchu „rachunku sumienia”? Odpowiedź Jana Pawła II jest jednoznaczna: „W świecie chrześcijańskim bowiem – [...] – zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemych win, rodząc wrogie postawy wobec tego ludu. Przyczyniły się one do uśpienia wielu sumień [...]” (n. 1). I za te *uśpione*, a nawet tylko ospałe, sumienia w okresie Holokaustu odpowiedzialność ponoszą również owe „błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu”, ponosi odpowiedzialność niesiony przez wieki – antyjudaizm.

Tak więc Biskup Rzymu nie oczekiwał od uczestników sympozjum odpowiedzi na pytanie: czy antyjudaizm w środowisku chrześcijańskim miał miejsce, czy też go może w ogóle nie było?! Na to pytanie już ojcowie ostatniego Soboru udzieli wyraźnej odpowiedzi w Deklaracji *Nostra*

¹⁰ Por. *Sympozjum o antyjudaizmie (Watykan 30 X – 1 XI 1997)*, *Studia Judaica* 1 (1998), s. 95–102; *Aby jubileusz był czasem nawrócenia i pojednania*, *Ethos* 3 (43) (1998), s. 343–351.

¹¹ Tekst przemówienia Ojca Świętego cytuję za: *L'Osservatore Romano*, n. 1 (199) 1998, s. 30–31 (wyd. pol.).

aetate: Ecclesia deplorat (Kościół oplakuje)¹². Oczywiście symposium nawiązywało merytorycznie przede wszystkim do wymienionej soborowej deklaracji. A czego oczekiwał następca Piotra od uczestników tegoż symposium? „Wasze trzeźwe spojrzenie na przeszłość – mówił – zmierzające do oczyszczenia pamięci, jest bardzo potrzebne, aby można było wyraźnie ukazać, że antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia i zasługuje na bezwzględne potępienie”¹³ (n. 1, wyróżnienie moje).

Symposium watykańskie nie tylko zagadnienie antyjudaizmu uczyniło „punktem” w rachunku sumienia przygotowującym do obchodów Wielkiego Jubileuszu, ale jego uczestnicy byli poniekąd pierwszymi, których do tegoż rachunku sumienia zaproszono. Problem jednak dotyczy całego Kościoła – wszyscy powinni się poczuć zaproszeni do rachunku sumienia w kwestii judaizmu. Wydaje się bowiem poza wszelką dyskusją – i o tym też pisałem – że właśnie antyjudaizm był „zapalnikami” w bombie antysemityzmu¹⁴.

Nie można również nie zauważyć, że w przemówieniu Ojca Świętego – podobnie jak w przebiegu obrad symposium – teologia Izraela zajęła bardzo ważne, poniekąd centralne miejsce. Chyba po raz pierwszy padły w tej materii tak ważne i jednoznaczne słowa Biskupa Rzymu. „Ten mały naród – mówił Ojciec Święty o Żydach – [...] wywodzi swój początek z faktu wybrania przez Boga. Bóg, Stwórca nieba i ziemi, zwołał ten lud i prowadzi go. Jego istnienie nie jest więc zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym, [...]. Jest faktem nadprzyrodzonym. Ten lud trwa na przekór i wbrew wszystkiemu dlatego, że jest ludem Przymierza i że mimo niewierności człowieka Bóg pozostaje wierny swojemu Przymierzemu” (n. 3).

Chrześcijaństwo nie jest, oczywiście, judaizmem. Spotykając chrześcijaństwo – nie spotykam judaizmu, ale chrześcijaństwo zachwaszczone antyjudaizmem bardziej zaślania niż ukazuje prawdę o Jezusie z Nazaretu. odrywanie Jezusa Chrystusa od Jego żydowskiego środowiska jest pozabawianiem Go tożsamości. Biskup Rzymu stwierdza: „Dlatego właśnie ci,

¹² Chodzi tu o cytowany już fragment wypowiedzi wziętej z *Nostra aetate*, n. 4.: „Kościół [...] pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje...”

¹³ Por. Symposium o antyjudaizmie (Watykan 30 X – 1 XI 1997), *Studia Judaica* 1 (1998), s. 95. Przy okazji należy zauważyć, że – mając na uwadze aspekt religijny (perspektywę wiary) – usprawiedliwieniem dla antysemityzmu nie może być nawet antypolonizm. Nie ma bowiem żadnego uzasadnienia dla religijnego traktowania „narodu polskiego” – chyba że bałwochwalstwo. Wykorzystywanie kontekstów religijnych do rozgrywek politycznych jest zwykłym nadużyciem – niestety często obecnym nie tylko na naszym rodzimym „podwórku”.

¹⁴ Por. R. J. Weksler-Waszkinel, *Niedobre dziedzictwo wieków*, Akcent 4 (70) 1997, s. 116-124.

którzy uważają fakt, iż Jezus Chrystus był Żydem i żył w środowisku żydowskim, za przypadkowy kontekst kulturowy, który można by zastąpić inną tradycją religijną i rozpatrywać postać Jezusa w oderwaniu od niego, nie pozbawiając Go tym samym tożsamości, nie tylko błędnie rozumieją sens historii zbawienia, ale – co więcej – podważają istotę prawdy o Wcieleniu i uniemożliwiają prawidłowe podejmowanie inkulturacji” (n. 3). I znowu powtórzmy: Jezus Chrystus, Syn Boży i Syn Maryi jest Żydem i fakt ten jest istotną prawdą o Wcieleniu. *Słowo stało się Ciałem*, Bóg stał się człowiekiem. Ale nie jakimś człowiekiem abstrakcyjnym. Rok 2000 po narodzeniu Jezusa Chrystusa, rok Wielkiego Jubileuszu, to uczczenie, adoracja i dziękczynienie za ową pełnię czasu, gdy Bóg zesłał swojego Syna, *zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem* (Ga 4,4), *syna Dawida, syna Abrahama* (Mt 1,1)¹⁵.

4. Absurdem byłoby przypuszczenie, że problem antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim to zagadnienie interesujące tylko Papieża i może jeszcze kilkadziesiąt osób, których zaproszono do refleksji nad tymże zagadnieniem. Problematyka symposium wzbudziła ogromne zainteresowanie opinii publicznej. Sam fakt podjęcia przez Kościół tak drażliwego i obolałego tematu jak antyjudajizm i jego konsekwencje, ożywił w jednych środowiskach nadzieję, w innych – niepokój, że nastąpi przeproszenie Żydów.

Nic takiego nie miało miejsca w trakcie symposium, bo nie po to zostało ono zwołane. Nie mam wątpliwości, że Jan Paweł II, wykorzystując materiały symposium, uczyni to w miejscu i czasie oraz w sposób najbardziej stosowny.

Kościół nie pozostawia bynajmniej wiernych w błogim oczekiwaniu na gesty i słowa papieskie. Chodzi o to, aby owe słowa i gesty były jak najgłębiej rozumiane i przyjmowane jako świadectwo Piotra umacniającego swoich braci w wierze (por. Łk 22,32). I w tym kontekście, jak się wydaje, należy spojrzeć na dokument Watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, datowany na dzień 16 marca 1998 r., podpisany przez jej przewodniczącą, kard. Edwarda Cassidy, noszący tytuł: *Pamiętajmy: refleksje nad Shoah*. Wraz z dokumentem – i to jest bardzo ważne – opublikowano list Jana Pawła II, z 12 marca 1998 r., skierowany do tegoż kardynała Cassidy’ego, a w nim słowa: „Żywię głęboką nadzieję, że dokument *Pamiętamy...* [...] rzeczywiście przyczyni się do ulecze-

¹⁵ W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy (n. 488): [...] „Bóg odwiecznie wybrał na Matkę swego Syna córkę Izraela, młodą Żydówkę z Nazaretu w Galilei” [...].

nia ran pozostałych po dawnych nieporozumieniach i krzywdach. *Oby dopomógł on pamięci...*” Tak więc Papież, w parę miesięcy po watykańskim symposium, znowu przypomina o obowiązku „oczyszczania pamięci”. A sam dokument? Czytam w nim m.in.: „Naród żydowski, składając jedyne w swoim rodzaju świadectwo o Świętym Izraela i o Torze, doznał wielu cierpień w różnych epokach i w wielu miejscach na ziemi. Jednakże *Shoah* był z pewnością najgorszym z nich. Brak słów, by wyrazić nieludzkie okrucieństwo, z jakim Żydzi byli prześladowani i mordowani w naszym stuleciu. Wszystko to wyrządzano im tylko dlatego, że byli Żydami” (n. II). Autorzy dokumentu odróżniają, oczywiście, antysemityzm rasistowski, głęboko antychrześcijański i bezpośrednio odpowiedzialny za zagładę Żydów, od powstałego w środowisku chrześcijańskim antyjudajizmu. Czyż jednak ten ostatni nie ułatwił *Endlösung der Judenfrage*?

W ciągu 2000 lat różnie, bardzo różnie, układały się wzajemne relacje żydowsko-chrześcijańskie. „Historia relacji między Żydami a chrześcijanami – czytamy w dokumencie – jest bolesna. Świadomość tego wyraził Jan Paweł II, zwracając się wielokrotnie z apelem do katolików, abyśmy przemyśleli nasze stanowisko na temat naszych stosunków z narodem żydowskim. Bilans tych relacji w okresie minionych 2000 lat jest bowiem wyraźnie negatywny”¹⁶ (n. III). Kiedy pojawia się pytanie dotyczące postawy chrześcijan w latach drugiej wojny światowej w stosunku do prześladowanych, zwłaszcza prześladowanych Żydów, odpowiedź jakiej dokument udziela jest już bardzo wyraźna: „[...] duchowy opór i konkretne działanie chrześcijan – czytamy w dokumencie – nie były takie, jakich można było oczekiwać od uczniów Chrystusa” (n. IV). I wreszcie stwierdzenie jakże wyraźne i jednoznaczne: „Dla chrześcijan to brzemień ciężące na sumieniu ich braci i sióstr z czasów drugiej wojny światowej powinno być wezwaniem do pokuty” (n. IV).

Wydaje się, iż najnowszy watykański dokument, o którym zaledwie napomknąłem, jeszcze wyraźniej ujawnił potrzebę rachunku sumienia, i raz jeszcze zawołał: *Ecclesia deplorat!* A przecież to jeszcze nie wszystko.

¹⁶ Mówienie więc o asymetryczności relacji nie jest żadną opcją prożydowską, którą podobno miał reprezentować śp. red. Jerzy Turowicz oraz środowisko „Tygodnika Powszechnego”. Jest to stanowisko reprezentowane przez autorów watykańskiego dokumentu. Jest to również stanowisko samego Jana Pawła II, który w czasie pamiętnej wizyty w Synagodze Większej w Rzymie, 13 kwietnia 1986 r., powiedział: „Uwzględnienie wiekowych uwarunkowań kulturowych nie może [...] być przeszkodą w uznaniu tego, że akty dyskryminacji, nieusprawiedliwionego ograniczania wolności religijnej, ucisku, także w zakresie swobód obywatelskich, wobec Żydów, były zjawiskami obiektywnie godnymi najgłębszego ubolewania.” Por. *Żydzi i judaizm*, op. cit., s. 164.

Na tym nie kończy się – płynące od grobów apostoelskich – budzenie świadomości chrześcijan. Zwracam uwagę na homilię wygłoszoną przez o. Rainero Cantalamessa, kaznodzieję Domu Papieskiego, podczas ubiegłorocznego (1998 r.) nabożeństwa wielkopiątkowego, celebrowanego przez Jana Pawła II w Bazylice św. Piotra. Kaznodzieja papieski sięgnął pamięcią do samych początków, zauważył coś ważnego i groźnego zarazem. Wydaje się, że to „coś” jest wciąż obecne w sercach wielu współczesnych. „Cóż się stało – pytał wielkopiątkowy kaznodzieja w Bazylice św. Piotra – z chwilą przejścia od pierwotnego Kościoła judeochrześcijańskiego do Kościoła pogan? Poganie przejęli polemikę Jezusa i apostołów z judaizmem, ale nie przejęli ich miłości do Żydów! *Polemika została przejęta, miłość nie.* Mówiąc o zburzeniu Jerozolimy, które dokonało się, Ojcowie Kościoła nie płakali. Przeciwnie! Tu tkwi sedno problemu: brak miłości, czyli niewierność wobec centralnego nakazu Ewangelii¹⁷.”

Sedno zarysowanego problemu tkwi w braku miłości – w niewierności wobec głównego nakazu Ewangelii! I dlatego właśnie, aby Wielki Jubileusz był czasem nawrócenia i pojednania, potrzebny jest dobry rachunek sumienia, i wyznanie grzechu, i prośby o przebaczenie, i wysiłek zmierzający do naprawienia zła, i codzienna, cierpliwa miłość w stosunku do Żydów. Bo nie możesz przynieść swego jubileuszowego daru przed ołtarz, jeżeli wprzód nie pojednasz się z bratem swoim, *starszym bratem w wierze*. Emmanuel Lévinas w tekście zatytułowanym *Religia dorosłych*, stwierdza: „Zło nie jest zasadą mistyczną, którą można zmasakrać za pomocą obrzędu, jest zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi. Nikt, nawet Bóg, nie może zastąpić znieważonego”¹⁸.

Wniosek wydaje się oczywisty: znieważonego – znieważonego przez wieki – trzeba przeprosić i uczynić wszystko, co tylko możliwe, aby porzucić niesione przez wieki stereotypy i uprzedzenia. Watykański dokument *Pamiętamy: Refleksje nad Shoah*, kończy się apelem: „...już nigdy nie możemy pozwolić, aby zatrute ziarna antyjudaizmu i antysemityzmu zakorzeniły się w jakimkolwiek sercu” (n. V).

Najpierw i przede wszystkim powinniśmy uczynić wszystko, co tylko w naszej mocy, aby glebę naszych serc z owego „zatrutego ziarna antyjudaizmu i antysemityzmu” oczyścić.

¹⁷ Patrz: o. R. Cantalamessa OFM Cap., *Kościół wobec Izraela*, Tygodnik Powszechny 18 (1998).

¹⁸ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 12–25.

* * *

Mając na uwadze odbytą już pielgrzymkę Jana Pawła II do Ziemi Świętej (21–26 marca 2000)¹⁹, pragnę, by wszyscy zapoznali się z zamieszczonym poniżej przemówieniem Jana Pawła II wygłoszonym w Yad Vashem, w Jerozolimie, 23 marca, oraz z Jego modlitwą odmówioną przed Ścianą Zachodnią (Ścianą Płaczu), dnia 26 marca.

Przemówienie Jana Pawła II w Instytucie Pamięci Yad Vashem, 23 marca 2000²⁰

Z naszych serc wydobywają się słowa starożytnego Psalmu:

*Stałem się jak sprzęt wyrzucony.
Słyszę bowiem złorzeczenie wielu:
„Trwoga dokoła”,
gdy przeciw mnie się zbierają,
zamysłają odebrać mi życie.
Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie,
Mówię: „Ty jesteś moim Bogiem” (Ps 21,13–15).*

1. W tym miejscu pamięci umysł i serce, i dusza odczuwają wyjątkową potrzebę milczenia. Milczenia, by wspominać. Milczenia, by próbować uchwycić jakiś sens wspomnień, które cofają nas w przeszłość. Milczenia, ponieważ nie ma słów dostatecznie mocnych, aby opłakiwać straszliwą tragedię Shoah. Mam osobiste wspomnienia tego wszystkiego, co się stało, gdy naziści okupowali Polskę w czasie wojny. Pamiętam mojego żydowskiego przyjaciela i sąsiadów, z których część zginęła, a niektórzy przeżyli.

Przybyłem do Yad Vashem, aby złożyć hołd milionom Żydów, którzy – ogołoceni ze wszystkiego, zwłaszcza ze swej godności ludzkiej – zostali zamordowani w wyniku Holokaustu. Minęło ponad pół wieku, lecz pamięć pozostaje.

Tutaj, podobnie jak w Oświęcimiu i wielu innych miejscach Europy, zniewala nas echo rozdzierającego serce jęku tak wielu osób. Mężczyźni, kobiety i dzieci krzyczą do nas z głębi przerażenia, którego zaznali. Jakże moglibyśmy nie zwrócić uwagi na ich wołanie? Nikt nie może pomniejszyć rozmiarów tego zjawiska.

2. Pragniemy pamiętać. Lecz pragniemy pamiętać w pewnym celu, po to mianowicie, aby zapewnić, że już nigdy więcej nie zwycięży zło, jak to się stało z milionami niewinnych ofiar nazizmu.

Skąd u człowieka mogła się wziąć tak skrajna pogarda dla drugiego człowieka? Ponieważ doszedł on do momentu pogardy Boga. Jedynie bezbożna ideologia mogła zaplanować i przeprowadzić eksterminację całego narodu.

Cześć oddawana przez Państwo Izrael w Yad Vashem Sprawiedliwym Wśród Narodów za bohaterские działania w obronie Żydów, czasami aż do oddania własnego życia, jest

¹⁹ Por. mój artykuł, *Radość i spełniona nadzieja*, *Życie duchowe* 23 (2000), s. 32–38.

²⁰ Tekst przemówienia cytuję za: *Ojciec Święty Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa. Pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu*, Kraków 2000, s. 94–98.

uznaniem, iż nawet w najciemniejszej godzinie nie gaśnie wszelkie światło. Dlatego Psalmy i całe Pismo Święte, pomimo świadomości ludzkiej zdolności do zła, głoszą także, że do zła nie będzie należeć ostatnie słowo. Z głębi cierpienia i smutku serce wierzącego woła: *Ja pokładam ufność w Tobie, Panie, mówię: „Ty jesteś moim Bogiem”* (Ps 31,14).

3. Żydzi i chrześcijanie mają wspólne olbrzymie dziedzictwo duchowe, wyływające z samoobjawienia się Boga. Nasze nauczanie religijne i nasze doświadczenie duchowe domagają się, byśmy zwyciężali to zło dobrem. Pamiętamy, ale bez żadnego pragnienia zemsty lub zachęcania do nienawiści. Dla nas pamiętać to znaczy modlić się o pokój i sprawiedliwość oraz poświęcić się ich sprawie. Jedynie w świecie pokoju i sprawiedliwości dla wszystkich można zapobiec powtórzeniu się błędów i straszliwych zbrodni przeszłości.

Jako Biskup Rzymu i Następca Apostoła Piotra zapewniam naród żydowski, że Kościół katolicki, kierując się ewangelicznym prawem prawdy i miłości, a nie względami politycznymi, jest głęboko zasmucony z powodu nienawiści, aktów prześladowania i okazywania antysemityzmu skierowanego przeciw Żydom przez chrześcijan w jakimkolwiek czasie i miejscu. Kościół odrzuca dyskryminację w jakiegokolwiek postaci jako zaprzeczenie obrazu Stwórcy nieodłącznego od każdej istoty ludzkiej (por. Rdz. 1,26).

4. W tym miejscu uroczystej pamięci gorąco modlę się o to, aby nasz smutek z powodu tragedii, którą przeżył naród żydowski w dwudziestym wieku, doprowadził do nowych stosunków między chrześcijanami i Żydami. Budujmy nową przyszłość, w której nie będzie już żadnych uczuć antyżydowskich wśród chrześcijan ani uczuć antychrześcijańskich wśród Żydów, lecz raczej nastanie wzajemny szacunek, wymagany od tych, którzy wielbią jedyne Stwórcę i Pana, a w Abrahamie widzą naszego wspólnego ojca w wierze (por. dokument *Pamiętamy. Refleksje nad Shoah*).

Świat musi usłyszeć ostrzeżenie, kierowane do nas przez ofiary Holokaustu i przez świadectwo tych, którzy przeżyli. Tutaj w Yad Vashem pamięć żyje i rozpala nasze dusze. Każe nam ona wołać:

Słyszę bowiem zlorzeczenia wielu (...). Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie, mówię: Ty jesteś moim Bogiem (Ps 31,13–15).

Modlitwa odmówiona przez Jana Pawła II pod Ścianą Zachodnią, 26 marca 2000²¹.

Boże naszych ojców,
który wybrałeś Abrahama i jego potomstwo,
aby Twoje Imię zostało zaniezione narodom;
bolejemy głęboko nad postępowaniem tych,
którzy w ciągu dziejów przysporzyli cierpień
tym Twoim synom,
a prosząc Cię o przebaczenie pragniemy tworzyć trwałą
więź
prawdziwego braterstwa
z ludem przymierza.
Przez Chrystusa Pana naszego. Amen.

²¹ Jest to tekst tej samej modlitwy, którą już raz odmówił Papież, w Bazylice św. Piotra w Rzymie, podczas uroczystej liturgii pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, 12 marca 2000. Por. *Wyznanie win i prosba o przebaczenie*, Wiadomości KAI 12 (2000), s. 24–25; por. *La documentation catholique*, 16 avril 2000, N° 8 (2224), s. 384.



Ks. STANISŁAW KOZAKIEWICZ
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

50-LECIE KAPŁAŃSKIEJ POSŁUGI BISKUPA JANA OBLĄKA*

Biskup Jan Władysław Obląk był 49. ordynariuszem warmińskim. Związał się z Warmią od 1949 r., dokąd przybył z ziemi tarnowskiej. Urodził się 26 maja 1913 r. w Borzęcinie w wielodzietnej rodzinie chłopskiej Jana Obląka i Wiktorii z Łobodów. Stan duchowny obrał również najmłodszy brat późniejszego biskupa, Tadeusz, który od wielu lat pracuje jako profesor prawa kanonicznego i misjonarz jezuicki w Tokio w Japonii. To właśnie z jego listu, pisanego z Tokio 7 lutego 1986 r., można dowiedzieć się o początkach drogi kapłańskiej Jana Obląka. „Pamiętam dobrze – wspomina o. Tadeusz Obląk TJ – jak byłeś święcony w katedrze tarnowskiej; jako mały chłopiec byłem na tej uroczystości razem z rodzicami. Te święcenia kapłańskie na zawsze pozostały mi w pamięci i w sercu. A potem były prymicje w Borzęcinie Dolnym wraz z ks. Musiałem i uczta prymicyjna w naszym starym domu. Pamiętam też, jak wraz z naszym Tatą jeździłem po różne zakupy na tę uroczystość do Brzeska i do Tarnowa. I jeszcze pamiętam, jak odwoziliśmy Cię na pierwszą placówkę

* Złoty jubileusz kapłaństwa biskupa warmińskiego, dra Jana Władysława Obląka, obchodzony był uroczystie w kościele współkatedralnym św. Jakuba w Olsztynie 19 czerwca 1986 r., a następnie cichy – z powodu choroby – srebrny jubileusz sakry biskupiej, który minął 1 kwietnia 1987 r. – były one doskonałą okazją, aby dedykować specjalny rocznik „Studiów Warmińskich” dostojnemu jubilatowi, ponieważ był on założycielem i kilkuletnim redaktorem tego naukowego periodyku. Ówczesny redaktor naczelny „Studiów Warmińskich”, ks. prof. Alojzy Szorc, zaproponował autorowi niniejszego artykułu opracowanie życiorysu naukowego bpa J. Obląka; z powodu trudności wydawniczych, jakie wówczas istniały, nie ukazał się specjalny numer jubileuszowy i dlatego niniejszy artykuł nie został opublikowany. Dzięki życzliwości redakcji „Forum Teologicznego” tekst ten mógł się ukazać w dziale „Materiały”, aby w ten sposób pozostał ślad po pasterzu Kościoła warmińskiego i známym historyku Kościoła.

do Ciężkowic.” Na stanowisku wikarego w Ciężkowicach zastała przyszłego biskupa warmińskiego druga wojna światowa. W latach 1941–42 był wikariuszem w Nowym Sączu, a od 1943 r. administratorem parafii Lisia Góra w diecezji tarnowskiej. W 1947 r. ks. Jan Obłąk, został przeniesiony do Dąbrowy Tarnowskiej. Pracę duszpasterską umiał pogodzić z dalszą nauką, studiując historię Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Na tej uczelni uzyskał tytuł magistra, a 17 czerwca 1948 r. otrzymał stopień doktora teologii na podstawie przedłożonej pracy „Kardynał Bernard Maciejowski jako biskup krakowski”.

Następnego roku opuścił swoje rodzinne strony i 12 czerwca 1949 r. przybył do Olsztyna, który po wojnie został stolicą biskupstwa warmińskiego. Przez kilka miesięcy pracował jako duszpasterz w Elblągu i Żuławce Sztumskiej, ale jeszcze w tym samym roku powrócił do Olsztyna, gdzie 1 września otrzymał nominację na dyrektora Biblioteki Seminaryjnej i kustosa Archiwum Diecezji Warmińskiej. Tego samego dnia, ówczesny rządca diecezji, ks. infułat Teodor Bensch mianował go dyrektorem i profesorem Niższego Seminarium Duchownego w Olsztynie. Natomiast w dzień inauguracji Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, tj. 17 października tegoż roku, ks. dr Jan Obłąk został mianowany wicerektorem i wykładowcą historii Kościoła, patrologii i sztuki kościelnej. W czasie uroczystości inauguracyjnej wygłosił prelekcję „Warmińskie Seminarium Duchowne”. Z obowiązków wicerektora WSD „Hosianum” został zwolniony na własną prośbę dekretem ordynariusza diecezji, biskupa Tomasza Wilczyńskiego, 29 sierpnia 1957 r. W latach 1958–62 był również redaktorem „Warmińskich Wiadomości Diecezjalnych”. 26 października 1959 r. ówczesny ordynariusz, biskup Tomasz Wilczyński, uhonorował ks. Jana Obłąka godnością kanonika katedralnego we Fromborku za długoletnią pracę naukową, pedagogiczną i wychowawczą w „Hosianum”. W dwa lata później, w listopadzie, ks. Obłąk otrzymał list od Prymasa Polski, Stefana kardynała Wyszyńskiego, w którym został powiadomiony, iż papież Jan XXIII mianował go tytularnym biskupem abbirytańskim i sufraganiem warmińskim. Uroczystości przyjęcia sakry biskupiej z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego odbyły się 1 kwietnia 1962 r. w bazylice katedralnej we Fromborku. Nominację na wikariusza generalnego diecezji warmińskiej otrzymał 2 października tegoż roku. W latach 1962–68 był rektorem Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie. W tym też czasie wydarzeniem niezwykłym w historii Kościoła był Sobór

Watykański II. Biskup Jan Obłąk uczestniczył w drugiej i czwartej jego sesji. Po śmierci ordynariusza diecezji, biskupa Józefa Drzazgi, we wrześniu 1978 r. został wybrany wikariuszem kapitulnym. Pracował następnie przez dwa lata (1979–81) jako wikariusz generalny biskupa warmińskiego Józefa Glempa. Kiedy ten został przeniesiony na stolicę prymasowską w Gnieźnie i metropolitalną w Warszawie, wówczas biskup Obłąk został wybrany ponownie przez kapitułę warmińską (był jej prepozytem od 30 listopada 1969 r.) na wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej. W kwietniu 1982 r. Jan Paweł II mianował go biskupem warmińskim. Uroczysty ingres do kościoła współkatedralnego św. Jakuba w Olsztynie odbył się 2 maja tegoż roku, a do bazyliki katedralnej we Fromborku 30 maja. Biskupiej posłudze J. Obłąka w Kościele warmińskim przyświecały wybrane słowa św. Jana Chrzciciela: „Prostujcie drogę Panu”. Po trzech latach pasterzowania z powodu postępującej choroby, biskup Jan Obłąk przekazał rządy w diecezji warmińskiej biskupowi Edmundowi Piszczowi, mianowanemu przez Stolicę Apostolską administratorem apostolskim *sede plena*. Doświadczony cierpieniem i postępującą chorobą, zachowując najpierw tytuł biskupa warmińskiego, następnie emerytowanego biskupa warmińskiego, spędzał czas na modlitwie w swoim mieszkaniu przy ul. Staszica 13 w Olsztynie, gdzie umarł 16 grudnia 1988 r. i został pochowany w kościele współkatedralnym św. Jakuba w Olsztynie w bliskim sąsiedztwie śp. biskupa Józefa Drzazgi.

Sylwetka naukowa

Biskup Jan Władysław Obłąk był znanym historykiem, który swoją wieloletnią pracą naukową związał się na stałe z diecezją warmińską, opracowując jej najstarsze, jak też najnowsze dzieje. Nie tylko drukował artykuły w „Studiach Warmińskich”, czasopiśmie o profilu historyczno-teologicznym pracowników WSD „Hosianum”, ale również i w innych rocznikach i periodykach naukowych, popularnonaukowych, a także pastoralnych. Popularyzował również w wielu odczytach wiedzę o przeszłości Warmii. W dowód uznania Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Historycznego, obradującego w listopadzie 1982 r., przyznało biskupowi Janowi Obłąkowi godność honorowego członka tego Towarzystwa.

Ksiądz biskup interesował się również historią sztuki, szczególnie kościelnej i dbał, jako wieloletni przewodniczący Komisji Episkopatu Pol-

ski ds. Sztuki Sakralnej, o należytej konserwację zabytkowych kościołów i kaplic w diecezji warmińskiej, jak też i w całej Polsce.

W czasie uroczystości jubileuszowej w konkatedrze olsztyńskiej, przed Mszą św. pontyfikalną, celebrowaną przez biskupa Obłaka, ks. prałat Alojzy Szorc (uczeń i następca biskupa Obłaka na katedrze historii Kościoła WSD „Hosianum”) wygłosił referat „Sylwetka naukowa Biskupa Jubilata”. W swoim wystąpieniu prelegent zwrócił szczególną uwagę na trzy zasadnicze momenty w pracy naukowej biskupa Obłaka, a mianowicie na: dydaktykę, organizację nauki i własną pracę naukową, które to płaszczyzny najlepiej charakteryzują jego sylwetkę naukową. W części poświęconej pracy dydaktycznej referent powiedział: „Ks. Biskup wykładał od 1949 r. w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie historię Kościoła, patrologię, historię sztuki, a w razie potrzeby także inne przedmioty, np. przez wiele lat była w seminarium historia Polski, aby uzupełnić braki w wykształceniu ogólnym przybywającej młodzieży. [...] Ksiądz Biskupa jako wykładowcę doskonale znamy. Jest w tym kościele wielu jego uczniów, którzy byli jego słuchaczami. Był to okres wielkiego braku podręczników. [...] W tej sytuacji należało na wykładzie jak najwięcej zapisać. Rozumiejąc to Ksiądz Biskup mówił dokładnie, wolno, myśl prowadził klarownie. Opierał się głównie na podręczniku ks. Umińskiego i jest reprezentantem jego metody historii, którą Umiński przyswoił sobie na uniwersytecie w Monachium pod kierunkiem ks. Alojzego Knopflera i właściwie w 80% przejął jego podręcznik. [...] Knopfler, Umiński i nasz Solenizant to w trzech pokoleniach reprezentanci tej samej metody historii Kościoła. Podstawową ich tezę była wielka miłość do Kościoła, pojęta jako adagium, że «dobry syn nie mówi źle o swej matce». Stąd w tej metodzie jest wiele miejsca dla tendencji apologetycznych i przemilczania albo tuszowania punktów przykrych w dziejach Kościoła, takich jak: inkwizycja, stosunek do kapitalizmu i warstw panujących [...]. Mimo to Solenizant miał szereg własnych oryginalnych przemyśleń z zakresu historii Kościoła powszechnego, np. usprawiedliwiał nacisk administracyjny przy nawracaniu krajów pogańskich. Wiele ciekawych tez głosił z zakresu historii Kościoła w Polsce. Tutaj sięgał po opracowanie monograficzne, np. Widajewicza, celem wyjaśnienia okoliczności chrztu Polski. Moje wywody o Obłaku jako dydaktyku nie mogą być poparte dziełami drukowanymi Jubilata, bowiem z tego zakresu Ksiądz Biskup nie publikował prac i opieram się tylko na własnej pamięci i subiektywnych odczuciach, [...]. W sumie zawdzięczamy Księdzu Biskupowi solidną formację historyczną”.

Kreśląc sylwetkę naukową biskupa Obląka, ks. prof. Szorc przedstawił go również jako organizatora nauki. „Od początku prowadził bibliotekę WSD i archiwum diecezjalne. Zbierał książki, gdzie mógł. Część udało się przejąć z wypalonego gmachu seminarium braniewskiego, część z parafii, ze strychów, gdzie leżące książki nierzadko szły na podpałkę, [...]. Głównym jednak źródłem były zakupy książek, ukazujących się na bieżąco, co przy nader skromnym budżecie przeznaczanym zwykle na ten cel, wcale nie było sprawą łatwą. Mimo to udało się zebrać bibliotekę liczącą około 40 tysięcy woluminów, w tym sporo starodruków i inkunabułów. Pasję zbierczą Solenizant ujawnił zwłaszcza w organizowaniu archiwum. [...] Biskup Jubilat jeździł po parafiach i ściągał cenniejsze rękopisy, jako że na sprowadzanie w całości ksiąg parafialnych nie było miejsca. [...] W 1969 r. został przewodniczącym Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym kard. Stanisława Hozjusza i tutaj również w dużym stopniu przyczynił się do organizacji badań z natury swej historycznych.

Przez wiele lat był przewodniczącym Komisji ds. Sztuki Kościelnej, gdzie spożytkował swoją dużą wiedzę z tego zakresu. Próbował też organizować muzeum diecezjalne gromadząc eksponaty, ale do dziś nie udało się szerzej tej akcji rozwinąć z braku na to miejsca.”

Problematyce Warmii biskup Jan Obląk poświęcił wiele życia jako historyk i duszpasterz. Ks. Szorc powiedział: „[...] w kręgu zainteresowania Księdza Biskupa znalazła się Warmia, którą wprost zafascynował się. Podjął w jakimś zakresie te badania, które prowadziła Historischer Verein für Ermland (1856). Właściwie sam jeden usiłował stawić czoła, by nauka polska w tym względzie nie dała się zepchnąć do roli przysłowiowego kopciuszka. Świadom, że historycy niemieccy z różnych względów pomijali sprawy polskie (nieznajomość języka, niechęć, itp.), Solenizant podjął tę zaniedbaną stronę w historii i eksponował, gdzie mógł, element polski. Z tego względu, biorąc geograficznie, uwagę skupił zwłaszcza na południowej polskiej Warmii, badał komornictwo olsztyńskie, działalność duszpasterską nad polską ludnością Warmii (1565)”.

Jako historyk czynnie włączał się również w obchody wielkich rocznic, które w tym czasie odbywały się w diecezji warmińskiej: 700-lecie Warmińskiej Kapituły Katedralnej (1960), 20-lecie Kościoła polskiego na Ziemiach Odzyskanych (1966), 400-lecie Warmińskiego Seminarium Duchownego (1965), 500. rocznica urodzin Mikołaja Kopernika (1973), czy 400. rocznica śmierci kardynała Stanisława Hozjusza (1979). Zainteresowania naukowe obejmowały również sztukę regionu warmińskiego. Chęć-

nie sięgał także do badań historycznych, dotyczących mecenatu naukowego takich wielkich biskupów warmińskich, jak: Szyszkowski, Leszczyński czy Grabowski. Tematyką jego zainteresowań naukowych był też kult maryjny na Warmii, a zwłaszcza cześć Matki Boskiej Częstochowskiej wśród polskich Warmiaków. Interesował się również kultem św. Wojciecha na Warmii, czy 40-godzinnym nabożeństwem. Wiele swoich opracowań poświęcił sanktuariom maryjnym na Warmii: Świętej Lipce i Gietrzawłdowi.

Biskup Jan Obłąk opracował szereg biogramów osób związanych z Warmią. Jest również autorem wielu artykułów, poświęconych takim problemom warmińskim, jak: kapitulacje wyborcze, egzemplcja Warmii, poczta na Warmii za Ignacego Krasickiego, wojna północna, architektura i malarstwo na Warmii. Natomiast z problematyki dziewiętnastowiecznej interesował się przede wszystkim Kulturkampfem i stosunkiem niemieckich biskupów do katolików polskich na Warmii.

Sylwetkę naukową biskupa Jana Obłąka najlepiej charakteryzuje bibliografia jego prac, publikowanych na przestrzeni prawie czterdziestu lat. Bibliografia ta jest niekompletna z powodu trudności znalezienia i odnotowania rozproszonego dorobku naukowego.

I. Pozycje książkowe

1. *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 161.
2. *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870*, Lublin 1960, s. 151.
3. *Katedra we Fromborku*, Olsztyn 1969, wyd. 2: 1980, s. 28+200 (ilustracje).
4. *Święta Lipka*, Olsztyn 1975, s. 153, wyd. 2: 1982, s. 170.
5. *Gietrzwałd*, Olsztyn 1979, s. 147.

II. Artykuły, rozprawy, referaty

1947

1. *Kardynał Bernard Maciejowski jako biskup krakowski*. Praca doktorska napisana na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1947 (mps, s. 148, Biblioteka WSD „Hosianum”).

1950

2. *Wielki Jubileusz na Warmii w roku 1576*, WWD 1950, z. 1, s. 14–21.
3. *Polska Prezbiterologia Warmińska*, WWD 1950, z. 2, s. 12–19; z. 3, s. 15–21; z. 4, s. 4–14; z. 5, s. 13–20; z. 6, s. 5–12.

1951

4. *Polska Prezbiterologia Warmińska*, WWD 1 (1951), z. 1, s. 21–28; z. 2, s. 16–23.

1955

5. *Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego*, Polonia Sacra 1955, z. 2–3, s. 123–136.

1956

6. *Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej (luty–wrzesień 1945)*, Polonia Sacra 1956, z. 3–4, s. 397–410.
7. *Kontrakty między kapitułą warmińską a rzeźbiarzami w Dębniku w sprawie ołtarza marmurowego*, Biuletyn Historii Sztuki, nr 2, s. 295–296.
8. *Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939*, KMW 1 (1957), s. 50–61; nr 2, s. 112–127.
9. *Pani Ziemi Warmińskiej*, AK 1957, z. 1, s. 47–61.
10. *Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”*, AK 1957, z. 2, s. 203–217.
11. *Dzieje Boreschowa i jego obrazu*, Biuletyn Historii Sztuki 1(1957), s. 70.
12. *Materiały do działalności kulturalnej Ignacego Krasickiego. O stosunku do sztuki i zbiorach artystycznych*, „Studia Pomorskie”, pod red. M. Walickiego, t. II, Wrocław 1957, s. 401–426.

1958

13. *Z działalności ks. Walentego Barczewskiego*, KMW 1 (1958), s. 113–130.
14. *Uzupełnienie do „Wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800–1939”*, KMW 3 (1958), s. 312–318.
15. *Kontakty uczonych polskich z Archiwum Fromborskim przed I wojną światową*, KMW 4 (1958), s. 388–400.
16. *Początki 40-godzinnego nabożeństwa na Warmii*, WWD 1958, z. 6, s. 30–32.
17. *Cześć Niepokalanego Poczęcia [NMP] na Warmii*, WWD 1958, z. 6, s. 30–32.
18. *Jan Karol Konopacki, biskup nominat warmiński (1583–1643)*, Nasza Przeszłość 8 (1958), s. 153–179.
19. *Hozjańskie konstytucje seminarium duchownego*, WWD 1958, z. 5, s. 37–44.
20. *Język polski w kościołach i szkołach na Warmii w pierwszej połowie XIX wieku*, Zapisy Historyczne 1958, z. 1–3, s. 175–189.
21. *Stanisław Drożyłowski, kapelan i dworzanin Ignacego Krasickiego*, Rocznik Olsztyński 1958, s. 31–45.
22. *Nieznane kalendarze lubelskie na rok 1639*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 1959, z. 1, s. 73–80.
23. *Pieczenie kancelarii biskupiej i kapitulnej na Warmii*, Rocznik Olsztyński 1959, s. 119–134.
24. *Życie kościelne na Warmii w świetle „relatio status” bpa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657*, RTK 1959, z. 3, s. 5–31.

25. *Glaznocki Andrzej (ok. 1611–1668), kanonik warmiński*, PSB, t. VIII, s. 43.
26. *Gotzheim Walenty (1804–1874), misjonarz katolicki na Mazurach*, PSB, t. VIII, s. 389.
27. *Wojciech Rudnicki i jego oświadczenie ostatniej woli*, *Nasza Przeszość* 10 (1959), s. 431–437.

1960

28. *Zgromadzenie św. Wincentego à Paulo na Warmii*, *Nasza Przeszość* 11 (1960), s. 47–58.
29. *Grunenberg Mateusz (ok. 1788 – ok. 1850), wydawca i autor polskich śpiewników i modlitewników*, PSB, t. IX, s. 51.
30. *Hatten Andrzej Stanisław (1763–1841), biskup warmiński*, PSB, t. IX, s. 303.
31. *Hein Maciej (+1954), kanonik kapituły warmińskiej*, PSB, t. IX, s. 346.
32. *Jerzy Ertli, budowniczy Świątę Lipki*, *Rocznik Olsztyński* 1960, s. 117–130.
33. *Szkoła muzyczna w Świątę Lipce (1722–1909)*, *KMW* 3 (1960), s. 351–371.

1961

34. *Statuty Warmińskiej Kapituły Katedralnej (w rozwoju historycznym)*, *WWD* 1961, z. 5, s. 45, 58.
35. *O początkach kapituły katedralnej na Warmii*, *WWD* 1961, z. 5, s. 8–25.
36. *Jubileusz Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, *Przewodnik Katolicki* 33 (1961), s. 526.
37. *Ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w diecezji warmińskiej*, *Nasza Przeszość* 14 (1961), s. 269–278.
38. *Konserwacja gotyckich zabytków sztuki w diecezji warmińskiej*, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1961, z. 1–2, s. 333–345.
39. *Feliks Nowowiejski jako organista w Olsztynie*, *KMW* 2 (1961), s. 182–189.
40. *Mapa komornictwa olsztyńskiego z XVII wieku*, *KMW* 4 (1961), s. 558–562.
41. *Uroczystości jubileuszowe 700-lecia istnienia Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, *WWD* 1961, z. 6, s. 48–49.

1962

42. *Korespondencja Kazimierza Jaroszyka z Eugeniuszem Buchholzem*, *KMW* 3 (1962), s. 642–660.

1963

43. *Warmia w dobie wojny siedmioletniej*, *KMW* 1 (1963), s. 27–48.
44. *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914*, *Nasza Przeszość* 18 (1963), s. 35–138.
45. *O początkach seminarium duchownego w Braniewie*, *Przewodnik Katolicki* 31 (1963), s. 436.

1964

46. *Działalność biskupów warmińskich w zakresie sztuki w połowie XVII wieku*, RTK 1964, z. 4, s. 51–85.
47. *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego*, SW 1964, s. 8–59.
48. *Spotkanie z Chrystusem przy stole ofiarnym (przemówienie wygłoszone przez Radio Watykańskie 13 XI 1963 r.)*, WWD 2 (1964), s. 22–24.

1965

49. *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, Nasza Przeszość, 22 (1965), s. 183–261.
50. *Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii*, SW II (1965), s. 7–30.

1966

51. *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, SW III (1966), s. 7–44.
52. *Kardynał Hozjusz*, AK 1966, z. 3, s. 164–167.

1967

53. *Sprawa inwentarza biskupstwa warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna*, SW IV (1967), s. 5–33.
54. *Kolberg Piotr (ok. 1665 – po 1725), artysta malarz*, PSB, t. XIII, s. 304–305.
55. *400-lecie pierwszego seminarium duchownego w Polsce*, Tygodnik Powszechny 51 (1967), s. 1.
56. *400 lat warmińskiego seminarium w Braniewie*, Przewodnik Katolicki 32 (1967), s. 477–478.

1968

57. *O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie*, SW V (1968), s. 5–41.

1969

58. *Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, SW VI (1969), s. 5–22.

1970

59. *Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, SW VII (1970), s. 9–33.
60. *Kazanie wygłoszone 25 X 1970 roku w kościele św. Jakuba w Olsztynie podczas Mszy św. w intencji beatyfikacji Sługi Bożego Stanisława Hozjusza* (mps, s. 6, w AAWO).

1971

61. *Odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego „Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach”*, SW VIII (1971), s. 5–31.

1972

62. *Mikołaja Kopernika „Inwentarz dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520” oraz inne zapisy archiwalne*, SW IX (1972), s. 7–85.
63. *Kopernik czy Sculteti?* SW IX (1972), s. 519–522.
64. *Protmann Regina (1522–1613). Hagiografia polska*, pod red. R. Gustawa, t. II, Poznań 1972, s. 252–255.

1973

65. *Poczta biskupia na Warmii*, Biuletyn Filatelistyczny I (1973).
66. *Biskup Ignacy Krasicki organizatorem poczty na Warmii*, SW X (1973), s. 75–86.

1974

67. *Mikołaj Kopernik – życie i działalność*, SW XI (1974), s. 511–518.
68. *Kościół katolicki w Polsce w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi z okazji 500. rocznicy jego urodzin*, SW XI (1974), s. 537–548.
69. *Nowe uzupełnienie wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800–1939*, SW XI (1974), s. 549–562.

1975

70. *Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich*, SW XII (1975), s. 5–27.
71. *Gietrzwałd*, Tygodnik Powszechny 36 (1975), s. 3.

1976

72. *Z życia Polonii w stanie Nebraska*, Tygodnik Powszechny 46 (1976), s. 4.

1977

73. *Objawienie Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych*, SW XIV (1977), s. 7–73.
74. *Gietrzwałd*, Przewodnik Katolicki 26 (1977), s. 1–2.
75. *Objawienie Matki Boskiej w Gietrzwałdzie* (streszczenie, mps, s. I, w AAWO).
76. *Objawienie Matki Boskiej w Gietrzwałdzie w świetle archiwów diecezjalnych, ze szczególnym uwzględnieniem treści postania*. Referat wygłoszony 24 VI 1977 r. podczas Kongresu Mariologicznego w Olsztynie (taśma magnetofonowa, AAWO nr inw. 2–3).

1978

77. *Ksiądz Walenty Barczewski*, WWD 1978, z. 5, s. 225–233.

1981

78. *Słowo wstępne na otwarcie sympozjum ku czci Stanisława Hozjusza, dnia 22. 10. 1978*, SW XVIII (1981), s. 5–19.
79. *Kult Matki Częstochowskiej w diecezji warmińskiej do roku 1939*, Studia Claromontana I (1981), s. 109–120.
80. *Życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie wieków XIX i XX*, SW XVIII (1981), s. 267–284.

1982

81. *Miscellanea Krasiciana*, SW XIX (1982), s. 95–121.
82. *List pasterski w związku z uroczystością pokoronacyjną cudownego obrazu Matki Bożej Królowej Pokoju ze Stoczka Warmińskiego* (mps, s. 4, w AAWO).
83. *List pasterski z okazji zwycięstwa pod Wiedniem 1683* (mps, s. 3, w AAWO).

III. Maszynopisy bez daty i niedrukowane

84. Katalog inkunabułów biblioteki WSD „Hosianum” w Olsztynie (w posiadaniu dyrektora biblioteki i AAWO).
85. *Imiennicy Jana XXIII na Stolicy Piotrowej a Polska Piastów* (AAWO, H 329/3, s. 13; szpalta drukarska WWD z 1963 r. pod tytułem: „Imiennicy Jana XXIII na Stolicy Piotrowej a Polska”, ostatecznie niewydrukowany, zob. AAWO, H 329/3).
86. *„Rugi pruskie” na Warmii i Mazurach*, AAWO, H 329/6, s. 32.
87. *Wprowadzenie uchwał Soboru Trydenckiego na Warmii*, AAWO, H 329/4, s. 14.
88. *Teologia Mikołaja Kopernika*, AAWO, H 329/4, s. 3.
89. *Historia procesu beatyfikacyjnego kard. Stanisława Hozjusza*, AAWO, H 329/3, s. 25+kilka luźnych kartek.
90. *Sprawa beatyfikacji kard. Stanisława Hozjusza*, AAWO, H 329/3, s. 4.

Enchiridion indulgentiarum. Normae et concessionones. Editio quarta. Libreria Editrice Vaticana MCMIC (1999), s. 126

Sobór Trydencki na XXV sesji 4 grudnia 1563 r. ogłosił dekret o odpustach, określając jako dogmat, iż Kościół ma władzę udzielania odpustów i że są one pożyteczne (DS 1835; BF VII, 503). Te prawdy wiary obowiązują niezmiennie.

Papież Paweł VI wykorzystał okres głosowań na Soborze Watykańskim II do wysłuchania stanowisk Konferencji Biskupów na temat pokuty i odpustów, aby wydać dwie konstytucje apostolskie, odnawiające praktykę Kościoła w tych dziedzinach. Konstytucja apostolska *Paenitemini* ogłoszona została już 17 lutego 1966 r.

Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* ukazała się prawie rok później, 1 stycznia 1967 r. Norma 13 tejże konstytucji poleca: „Wykaz odpustów zostanie przejrany w ten sposób, aby odpustami zostały obdarzone jedynie ważniejsze modlitwy i ważniejsze dzieła pobożności, miłosierdzia i pokuty”.

Dwa pierwsze wydania *Wykazu odpustów*, różniące się tylko słownie, ukazały się w czerwcu i październiku 1967 r., trzecie w maju 1986 r., wreszcie czwarte – w lipcu 1999 r. Inspiracją do jego wydania było ogłoszenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 bullą Papieża Jana Pawła II *Incar-nationis mysterium*, dnia 29 listopada 1998 r.

Nowe wydanie zawiera normy prawne, wykaz czynów obdarzonych odpustami oraz konstytucję Pawła VI *Indulgentiarum doctrina*. Trzy dotychczasowe ogólniejsze formy udzielania odpustu: 1) obowiązki stanu, 2) miłosierdzie, 3) wyrzeczenie, uzupełnione zostały czwartą: 4) świadectwo wiary. Wykaz odpustów uwydatnia rodzinę, Kościół i Eu-

charystię. Na uwagę zasługuje zbiór modlitw Katolickich Kościołów Wschodnich.

Należy życzyć, aby to czwarte wydanie *Wykazu odpustów* zostało przełożone na język polski, za wzorem pierwszego, które ukazało się w tłumaczeniu śp. ks. Edwarda Szafrrowskiego.

BP JULIAN WOJTKOWSKI

Bp Wacław Świerzawski, „*Idźcie i nauczajcie*”. *Uniwersytet w życiu Kościoła. Hodie* Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1996, s. 432

Wacław Świerzawski urodził się w 1927 r. w Złoczowie w archidiecezji lwowskiej*. Okres zdobywania nauki w szkole średniej przypadł na czasy okupacji hitlerowskiej, stąd dwuetapowy tok kształcenia. W 1943 r. ukończył szkołę handlową, a rok później zdał egzamin maturalny na tajnych kompletach w liceum humanistycznym. W latach 1944–49 studiował teologię w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie (od 1945 r. mieszczącym się w Kalwarii Zebrzydowskiej). Sakrament święceń otrzymał 11 grudnia 1949 r. Jego pięćdziesięcioletnia posługa jako kapłana Chrystusa obejmuje dwie rozległe dziedziny – duszpasterstwo i działalność naukową.

Daty wskazujące na pogłębianie formacji intelektualnej i duchowej biskupa W. Świerzawskiego to rok 1950 – magisterium z teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim; lata 1952–54 – okres studiów na Uniwersytecie Warszawskim, uwieńczony magisterium z prawa kanonicznego na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Następnie studia w Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie – 1965–68 i obrona doktoratu z teologii na *Anselmianum* w 1968 r. W roku 1975 biskup W. Świerzawski uzyskał habilitację w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w 1981 r. tytuł profesora nadzwyczajnego i w 1989 r. profesora zwyczajnego tejże Akademii.

* Informacje biograficzne ks. bpa W. Świerzawskiego podaje za: *Diligis Me? Pasce*, t. 1, pod red. ks. S. Czerwika i ks. M. Mierzwy, *Hodie* Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1999, s. 11–15.

Biskup W. Świerzawski jest założycielem i długoletnim dyrektorem Instytutu Liturgicznego przy Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej i sprawował tę funkcję do chwili powołania na urząd biskupa diecezji sandomierskiej przez papieża Jana Pawła II. Sakrę biskupią ks. W. Świerzawski otrzymał 28 kwietnia 1992 r. Od 1994 r. jest członkiem Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, przewodniczącym Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski i członkiem watykańskiej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. W roku 1997 wszedł do Rady Naukowej Episkopatu Polski.

W swoim dorobku naukowym biskup Świerzawski ma ponad trzydzieści książek i kilkaset artykułów dotyczących teologii liturgii i duchowości. Pod jego opieką powstało wiele prac magisterskich, licencjackich i doktorskich. Jest członkiem od roku 1983 redakcji polskiej wersji *Communio*. Założył i wydaje (od 1994 r.) pismo „Anamnesis”, Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski.

Biskup W. Świerzawski jest autorem publikacji „*Idźcie i nauczajcie*”, *Uniwersytet w życiu Kościoła* wydanej w 1996 r. przez *Hodie* Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu. Dedykuje ją Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w pięćdziesiątą rocznicę posługi kapłańskiej. Książka podzielona jest na trzy komplementarne części. Pierwsza zajmuje się określeniem ducha i tożsamości uczelni katolickiej. Zawiera mowy rektorskie i biskupie ks. W. Świerzawskiego głoszone podczas podniosłych chwil, m.in. dla Papieskiej Akademii Teologicznej, Instytutu Liturgicznego przy Wydziale Teologicznym tejże Akademii, Wyższego Seminarium Diecezjalnego i Instytutu Teologicznego w Sandomierzu. Część druga przedstawia Uniwersytet Katolicki jako mistyczne ciało. Autor zajmuje się ukazaniem etosu pracownika nauki, teologa, bibliotekarza uczelni katolickiej. Uświadamia jaka jest rola studenta w sutannie, siostry zakonnej i zakonnika studiujących teologię oraz studenta świeckiego. Tłem do tych rozważań są sylwetki teologów i rektorów zasłużonych w budowaniu konstrukcji uniwersyteckich: św. Tomasza z Akwinu, bł. biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, ks. Konstantego Michalskiego CM i sługi Bożego ks. prof. Wincentego Granata. Część trzecia przedstawia okoliczności erygowania Wydziału Teologicznego i osobę fundatorki, opierając się głównie na przemówieniach ks. biskupa W. Świerzawskiego, głoszonych podczas nowenny przed 600-leciem Wydziału Teologicznego w Krakowie.

Mówiąc o Uniwersytecie Katolickim należy niewątpliwie sięgnąć do Konstytucji apostołskiej Jana Pawła II *Ex corde Ecclesiae profecta Universitas*

Catholica będącej *magna charta* na tej płaszczyźnie. Biskup W. Świerzawski, nawiązując do tego dokumentu, zwraca uwagę na jego główną myśl, która stanowi jednocześnie priorytet uczelni katolickiej – wymóg ewangelizacji, szkolenie apostołów Jezusa Chrystusa (s. 55–56). Autor zauważa w układzie treści charakterystyczny dla Papieża rys. Jest nim zestawienie – osoba i czyn. Osoba uniwersytetu ma poczucie swojej tożsamości i posłannictwa, które prowadzi do spełnienia w czynie, do misji i posługi (s. 57). Autoświadomość uniwersytetu kształtuje chrześcijańska inspiracja wynikająca z zaangażowania całego organizmu uniwersyteckiego, jak również refleksja uwzględniająca nauczanie Kościoła nad rosnącym potencjałem ludzkiej wiedzy, ortodoksyjność i instytucjonalne włączenie w służbę ludziom (Jan Paweł II, *Ex corde Ecclesiae Universitas*, 13; s. 58). Powyższe zasady są uwarunkowane odpowiednimi metodami naukowymi. Są to: „a) dążenie do integracji wiedzy, do tak zwanego tworzenia „syntezy wyższego rzędu”, jaka jest w «mysterium Christi»; każda dyscyplina tu uprawiana wyrasta z tego źródła i dąży do tego szczytu; b) dialog między wiarą a rozumem; c) troska o etyczny wymiar nauki; d) konieczność ujmowania wszystkiego w perspektywie teologicznej (15)”, (s. 58).

Uniwersytet to połączenie mnogości dyscyplin, przedmiotów, odpowiadających im metod. Wydaje się, że pluralizm w dziedzinie poznania wyklucza stworzenie syntezy, prawdziwej jednostki bez domieszki fałszywego irenizmu. Jednak testament Chrystusa – *Aby byli jedno* (J 17,11) – jest możliwy do realizacji. Zasadą jednoczącą wielość myśli jest uczestnictwo w mądrości. Aby osiągnąć to zamierzenie należy najpierw odnaleźć Centrum i skierować się ku transcendencji, pomijając dzielące struktury i formy. Poznawczy postęp, który tworzy uniwersytet nie jest prostą sumą fragmentów rozproszonej wiedzy. Fundamentalne pytania o początek i kres ostateczny prowadzą do Całości, do Pełni, do Boga (s. 131–134).

Teolog nie rodzi się przez samo poznanie rozumowe, ale do tego, aby być dobrym teologiem, oprócz otwarcia się na łaskę i zgodę woli konieczne jest przyświadczenie intelektu. Jeżeli tej części składowej aktu wiary zabraknie, będziemy mieli do czynienia z fideizmem. Nauka Kościoła oponuje przeciwko pomijaniu wiedzy, a oparciu się tylko na wierze, objawieniu i religii. Stąd konieczność dogłębnych studiów biblijnych, teologicznych, filozoficznych i historycznych, które zapewnia uniwersytet (s. 81–83).

Innym błędem i zagrożeniem obecnej doby jest makiawelizm. Ślady skażenia tą teorią (nie tylko w dziedzinie polityki) są widoczne w dzisiejszej rzeczywistości – jest nim np. teza o podporządkowaniu etyki na-

uce, egoistycznie i subiektywnie rozumiany antropocentryzm (s. 45). Lekarstwem na tę chorobę jest wprowadzenie do szkół wyższych – uniwersytetów – teologii jako antidotum na stechnicyzowany obraz świata, przywrócenie mu właściwej, wertykalnej optyki. Zasadą, która wyznacza porządek istnienia jest „ekonomia (sic!) Wcielenia” (s. 50), wykraczająca poza doczesność, szokująca swą odmiennością i prostotą. Życie, jakie oferuje, to komunია z Bogiem, nadzieja zmartwychwstania. Początkiem chwały czasów ostatecznych jest przyjęcie zaproszenia do uczestnictwa w misterium Eucharystii, wiara w Jej moc i konsekwencja życia Nią w codzienności (s. 50).

Uniwersytet jest miejscem szczególnym. Dodatkowej rangi przydaje mu określenie katolicki. Jego zadanie to nie tylko nauczanie i uczenie się, ale również formacja. Ograniczenie do przekazu doktryny, poprzestanie na teologii „siedzącej”, czyli poszukiwaniach prawdy, którym nie towarzyszy głębokie życie wewnętrzne zdobywane „na kłęczkach” i uwieńczone odnalezieniem i przyłgnięciem do Prawdy Jedynej, do Boga jest wypaczeniem idei uniwersytetu. Tę ideę zawiera skrót myślowy – naśladowanie Chrystusa – synteza pracy naukowej i pracy nad sobą, połączenie sali wykładowej i biblioteki z kaplicą i liturgią (s. 19–20). Nauka czyni zrozumiałym to, co niezrozumiałe, dalekie „[...] student, umie naprawdę tylko to, co rozumiał. [...] Ale trzeba zawsze przy tym dodawać to drugie: student umie naprawdę tylko to, co miłuje” (s. 20). Misja uniwersytetu jest wyraźna i jednoznaczna, powtarzana przez wieki od św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu do chwili obecnej, oznacza kochanie rozumu i rozumienie w miłości. W efekcie sprowadza się do specjalnego rodzaju przepływu wiedzy, będącego owocem miłości i kontemplacji (s. 20–21). W innym miejscu biskup W. Świerżawski o pracy nad teologią mówi, że jest to „studium pełne pasji – nie ciekawości! pasji, rzetelnego trudu, mądrości ukrzyżowanej” (s. 84).

Środowiskiem umożliwiającym realizację celów uniwersytetu jest społeczność przeniknięta tym samym duchem, wypełniająca nakaz Chrystusa z Wieczernika i przede wszystkim darząca innych zdolnością wspólnotwórczą. Przyczyną więzi, jaka powinna zaistnieć między profesorami, studentami, personelem administracyjnym jest osoba Jezusa Chrystusa i wszystko, co wynika z Jego przesłania: dążenie do prawdy, takie samo pojmowanie godności człowieka, miłość braterska (Jan Paweł II, *Ex corde Ecclesiae Universitas*, 21, s. 58–59).

Zadania uniwersytetu są dwojakiego rodzaju. Pierwsze to prowadzić dialog ze światem, dokonywać syntezy wiedzy o Bogu i o świecie, wska-

zywać Prawdę. Tę grupę zadań można określić jako otwarcie na zewnątrz. Druga forma aktywności uniwersytetu dotyczy jego samego i organizmu, z którego się narodził, czyli Kościoła. Strzeżenie i zgłębianie depozytu wiary, troska o jej przekaz, dążenie do wspólnoty z Bogiem – to główne kierunki realizacji. Uniwersytet i Kościół są związane ze sobą trwale, organicznie, tak jak dziecko i rodzic. Są to więzy najściślejsze, o których nie można zapomnieć, a tym bardziej pominąć je. Uniwersytet czerpie z tradycji Kościoła, Kościół widzi w nim swoją nadzieję i przyszłość.

ANNA KOŁAKOWSKA

Cyprian Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 380

Dydaktyka symbolu w wychowaniu religijnym jest dziedziną pedagogiki religii nieczęsto objętą badaniami naukowymi polskich uczonych. Kiedyś podjął badania z tej dziedziny w aspekcie problematyki historycznej prof. Janusz T. Maciuszko (*Symbole w religijności doby baroku i kontreformacji*, Warszawa 1986), ale wciąż brakuje poszukiwań szczególnie w perspektywie znaczenia symbolu we współczesnym przepowiadaniu Misterium Paschalnego Chrystusa.

Przepowiadanie orędzia zbawienia i przekaz treści teologicznych w czasach współczesnych wymagają unowocześnionej refleksji dydaktyczno-pedagogicznoreligijnej, zwłaszcza w środowisku szkoły. W Niemczech, np. reformując system szkolny posłużono się słynną teorią *curriculum*. Stała się ona również ważną dydaktyczną zasadą w szkolnym nauczaniu religii, bowiem oparto ją na naukach empirycznych i w jedno połączono elementy poznawcze i emocjonalne. Dzięki temu stała się bardziej dostępną i skuteczniejszą. W osiągnięciu wyraźnie sformułowanych celów nauczania religii, przekazu wiary – decyduje nie tylko Kościół i teologia, ale również społeczeństwo, szkoła, uczniowie. To z kolei zakłada, że w kształtowaniu się całego procesu pedagogicznoreligijnego powinny mieć swój udział i inne dyscypliny wiedzy mające za cel promocję ucznia, człowieka.

Właśnie studium ks. dr. hab. Cypriana Rogowskiego jest poszukiwaniem takiego rozwiązania problemu nauczania religii, które sprostałoby wymogom *kairosu* środowiska zróżnicowanego wyznaniowo i kulturowo. Podejmuje więc on zagadnienia żywo dyskutowane na płaszczyźnie socjokulturowej, pedagogiki religii: czym są symbole, jak odbierane są przez katechizowanych i jak winny przekazywać treść wiary w procesie dydaktyczno-wychowawczym.

Do rozwiązania problemu postawionego w tytule rozprawy autor podchodzi w wymiarze interdyscyplinarnym, korzystając z takich nauk, jak: filozofia, psychologia rozwojowa, psychoanaliza, pedagogika, teologia. Ponadto ustosunkowuje się do dość zróżnicowanych w tej dziedzinie poglądów i opcji rozumienia symboli, ich genezy i natury takich autorów, jak: A. Baumgartena, I. Kanta, E. Cassirera, S. Langer, J. Piageta, C. G. Junga, P. Ricoeura, R. Guardiniego, K. Rahnera, P. Tillicha. Analizując ich doktryny – ocenia możliwość ich ewentualnej recepcji w praktyce dydaktyczno-wychowawczej i pedagogicznoreligijnej w katechezie. Opowiada się przy tym za poglądami E. Cassirera, S. Langer i R. Guardiniego. Dostrzegając ewolucję pedagogiki religii, dochodzi do wniosku, że zmierza ona raczej od dydaktyki korelacji ku dydaktyce symbolu. Daje się to zauważyć przede wszystkim w literaturze niemieckiej (s. 10).

W rozdziale pierwszym, poświęconym omówieniu symbolu w kontekście socjokulturowym ukazuje najnowszą historię pedagogiki religii, której rozwój zainspirował Sobór Watykański II. Sobór w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* zarysowuje obraz Kościoła służebnego (s. 55), a w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, z kolei przedstawia obraz Kościoła nauczającego. Ujęcia te mają swoje miejsce w nauczaniu pedagogicznoreligijnym. Natomiast deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim pozwala wyprowadzić wnioski dydaktyczno-pedagogicznoreligijne. Egzemplifikacją tego wpływu na nauczanie pedagogicznoreligijne było na gruncie niemieckim opracowanie tzw. teorii Curriculum – Revision, według której uczeń powinien przyswajać tylko to, co uzdalniałoby go do przewyższenia teraźniejszych i przyszłych sytuacji życiowych. Lekcja religii staje się przez to koncepcyjnie jednym z przedmiotów szkolnych, w którym uczniowie w oparciu o chrześcijańskie prawdy objawione mogą na nowo w sposób konstruktywny odnaleźć odpowiedź na nurtujące ich problemy życiowe. Zadaniem szkolnej lekcji religii jest wykształcenie w katechizowanych zdolności do krytycznej oceny życia i umożliwienie wolnego wyboru wartości ewange-

licznych. W Niemczech, tam gdzie ją realizowano, uczniowie zrozumieli słuszność i konieczność lekcji religii w szkole. To zahamowało też falę protestów i wypisywania się z zajęć religii w szkole. Wśród koncepcji pedagogiki religii w Niemczech na szczególną uwagę zasługuje zasada korelacji. Autorom tej formy dydaktyki udało się połączyć dwa wymiary: teologiczny i antropologiczny, a przez to zwrócić uwagę na zwrotną zależność ludzkiej egzystencji i chrześcijańskiej tradycji. Dydaktyka korelacji uświadomiła wielowymiarowy aspekt nauczania religii z uwzględnieniem różnych podstawowych form religijno-dydaktycznych. W nauczaniu otwartym widzi się szansę połączenia wiedzy religijnej ze sprawnościami percepcyjnymi i działaniami dzieci, a tym samym przeciwdziałanie dominacji tekstu i przekazu wyizolowanych pojęć. Z nauczaniem kooperatywno-całościowym łączy się wymiar estetyczny, który w pedagogice religii odwołuje się do takich aspektów, jak: wrażliwość na Objawienie Boże, kreatywność, wrażliwość i zaangażowanie na rzecz słabszych, trudności w wierze.

W kontekście tych ustaleń autor omawia pojęcia dydaktyki symbolu w aspekcie filozoficznym (rozdz. II). Analizując poglądy filozofów dotyczące problematyki symbolu dochodzi do wniosku, że dziecko, gdy chodzi w ogóle o symbole, w tym również symbole religijne, przyswajając ich nie może w zwykły sposób pamięciowy, lecz musi je samo postrzegać, widzieć, słyszeć, rekonstruować. W tym kontekście wychowanie do symbolu jawi się jako zastosowanie w religijnym przepowiadaniu preferencji tego, co widoczne, słyszalne, czyli postrzegalne zmysłowo. W aspekcie filozoficznym dydaktyka symbolu ma w pierwszym rzędzie wymiar wizualny i werbalny i to może być owocnie wykorzystane w wymiarze pedagogiki religii.

Analizując dydaktykę symbolu w psychologii rozwojowej (rozdz. III) autor uważa, że należy zwracać uwagę nie tyle na określone symbole i ich przekazy znaczeniowe, ile bardziej na proces samego kształtowania znaczeniowego, w którym to procesie dziecka nie może zastąpić żaden nauczyciel, lecz ono samo musi mieć w nim udział. Dydaktyka symbolu w takim sensie może mieć zastosowanie w nauczaniu biblijnym, w rozważaniach o świętych, jak również przy wprowadzaniu do uczestnictwa w Eucharystii, w wychowaniu etycznym. Procesy nauczania, które wychodzą od przeżyć konkretnych zdarzeń, czy też od symboli prezentatywnych, umożliwiają dziecku, za pomocą jego zmysłów, samodzielną aktywność, gwarantując nie tylko bezpośredni kontakt z codziennością i tym samym większą wrażliwość, ale zapewniają również, że nauczanie nie prowadzi do abstrakcyjno-kognitywnej jednostronności.

Autor rozprawy prowadzi również rozważania dotyczące recepcji dydaktyki symboli w pedagogice (rozdz. IV). Ujmuje ją jako dydaktykę korelacji, jak również dydaktykę odpowiadającą etapom rozwoju dziecka. Analizuje przeto aspekty wychowawcze w okresie wczesnego dzieciństwa, szkoły podstawowej i średniej, zwraca uwagę na wychowawczy aspekt symbolu we wczesnym dzieciństwie: od narodzin, przy których dziecko styka się z takimi symbolami, jak: światło, woda, ręce położnej, piersi i ramiona matki. Kiedy dziecko styka się po raz pierwszy z symbolami i oswaja się z nimi, to – używając terminologii teologicznej – można mówić o rzeczywistości bycia bezwarunkowo zaakceptowanym. Rodzice są pierwszymi ważnymi symbolami, którym przypisuje się takie cechy jak bezpieczeństwo i niezawodność. Ćwiczenie zmysłów powinno mieć miejsce już bardzo wcześnie. I tak w okresie prenatalnym np. częsty śpiew matki gwarantuje dziecku radosną atmosferę i bezpieczeństwo. Jeśli chodzi natomiast o ćwiczenia zmysłu wzroku, to należy zważyć, że dzieci w pierwszym miesiącu widzą najlepiej z odległości około 20 cm, dlatego ważne jest, by matki pochylały się często nad dziećmi, trzymały je na rękach. Ćwiczenie zmysłów w okresie niemowlęcym może mieć wymiar religijny, chociażby podczas chrześcijańskich świąt obchodzonych w rodzinie, wspólnych wyjść do kościoła. Najbardziej istotnymi czynnikami właściwego rozwoju dziecka są: otoczenie o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym, które nie jest zakłócanie przez środki audiowizualne, ćwiczenie zmysłów, rytualny przebieg elementarnych przejawów życia, do których należy zaliczyć święta i ich obchodzenie. Wychowawczy aspekt symbolu na etapie szkoły podstawowej ma miejsce w wychowaniu estetycznym, permanentnym ćwiczeniu zmysłów. Ważną funkcję pełni tu rola opowiadania jako forma literacka przekazywania biblijno-chrześcijańskich wartości duchowych, uczestnictwo w świątach roku kościelnego. Na etapie szkoły średniej procesy nauczania powinny opierać się na przeżyciach konkretnych zdarzeń czy symbolach prezentatywnych. Nie wolno jednak przeoczyć, że wysiłki dydaktyczne dotyczące symbolicznej struktury treści religijnych i biblijnych wiążą się również z niebezpieczeństwem, że „to w gruncie rzeczy tylko symbol” (s. 206). Owego niebezpieczeństwa uniknie się, jeśli potrafi się uwrażliwić uczniów na ich treści, a wtedy oni sami nabiorą pozytywnego do nich stosunku.

W następnej części (rozdz. V) autor analizuje aktualne koncepcje dydaktyczno-symboliczne, w których omawia się rozumienie symbolu, jego kształtowanie i aplikacje praktyczne u takich autorów, jak: Hubertus Halb-

fas (teoria opartą na integrującym ujęciu symbolu), Georg Baudler (dydaktyka korelacji – koncepcja wprowadza w symboliczno-narracyjną teologię i w dydaktykę korelacji), s. Maria Oderisa Knechtle (koncepcja wychowania symbolicznego odpowiadająca rozwojowi dziecka), a także z perspektywy protestanckiej – Peter Biehl (krytyczna koncepcja symbolu z góry zakładająca elementarne estetyczne wychowanie do symbolu, stąd też nie spełnia w całości swojego zadania).

W aplikacji badań interdyscyplinarnych problematyki symbolu autor rozprawy przechodzi do jego analizy w kontekście teologicznym (rozdz. VI), koncentrując się na ujęciu symbolu według Romano Guardiniego, Karla Rahnera i protestanckiego teologa Paula Tillicha. Podejmuje także tematykę odnoszącą się do sakramentu jako symbolu oraz wymiaru estetycznego sakramentów. W religiologii, zwłaszcza o orientacji fenomenologicznej, istotna funkcja symbolu sprowadza się do tego, aby uobecnić to, co „boskie i święte”, aby rzeczywistości te mogły być postrzegane i doświadczone. Z punktu widzenia dydaktyki szczególne znaczenie mają poglądy Romano Guardiniego i jego koncepcja „kształcenia liturgicznego” (s. 247–262), którego pierwszym zadaniem jest zdolność symboliczna; z jednej strony trzeba ją ćwiczyć jako cielesną ekspresywność, a z drugiej – jako zdolność postrzegania tego, co w symbolu jest wyrażone: „ludzkie działanie jest więc działaniem sprawnościowo-symbolicznym”. Wychowanie do symbolu powinno mieć początek u dziecka już bardzo wcześnie. Według Guardiniego w wychowaniu symbolicznym i liturgicznym należy wychodzić od „elementarnych gestów liturgicznych”, także od żywego przykładu w rodzinie i wspólnocie, prowadzić od „ujęcia pojęciowego” do żywego obcowania z rzeczami. Guardini i Rahner rozumieją symbole nie jako abstrakcyjne pojęcia dogmatyczne, lecz jako konkretne sprawy i przedmioty, które bezpośrednio wiążą się z człowiekiem i konstytuowane są w pierwszym rzędzie przez postrzeganie zmysłowe. Funkcja symbolu polega na reprezentowaniu, tzn. uobecnianiu rzeczywistości.

Autor, wyprowadzając wnioski z podjętych badań, uważa, że nauczanie religii musi być czymś więcej niż przejściem przez „mauzoleum religii”; musi oddziaływać na egzystencję ludzką, uwidaczniać się w komunikacji międzypersonalnej i w relacjach ze światem. Bez symbolicznych form w procesach nauczania religii nie można mówić o pełnym wymiarze religijności jako takiej, która stanowi konstytutywny moment osobowości i tożsamości człowieka. Autor przyznaje, że ustalenia te oczywiście nie zamykają kolejnych badań w praktyce pedagogiki religii. Współcześnie bowiem

w Niemczech zauważa się tendencje do nauczania międzyreligijnego, mającego na celu rozwój właściwej świadomości w tej materii i uwrażliwienie uczniów na różne tożsamości religijne, co z kolei łączy się z problematyką kształcenia w kontekście międzykulturowym.

Ks. C. Rogowski zaprezentował w rozprawie dojrzałość refleksji badawczej i opanowanie warsztatu naukowego, czego wymagało interdyscyplinarne podejście do rozwiązania problemu postawionego w tytule dzieła. Ukazał zależności i związki dydaktyki symbolu na płaszczyźnie wielu dyscyplin naukowych. Odnosił się obiektywnie do poglądów analizowanych autorów, wskazując na to, co możliwe jest od nich do przejścia na grunt pedagogiki religii. Jest to więc cenne i poważne dzieło w literaturze katechetycznej i pedagogice religii w Polsce. Przybliży bowiem czytelnikowi polskiemu współczesną koncepcję wychowania religijnego w społeczeństwie zróżnicowanym religijnie i kulturowo, jakim jest społeczeństwo niemieckie. W jednoczącej się Europie może być to niewątpliwie wyzwaniem dla naszych nauczycieli religii w szkole. Autor, jakkolwiek przybliży koncepcję dydaktyki symbolu w oparciu o literaturę niemiecką, to jednak wytycza drogę do wielu rozwiązań dydaktycznych na gruncie polskim.

W wydanej niedawno pod red. ks. prof. dr hab. R. Murawskiego bibliografii katechetycznej (1999) zauważa się, że nadal zbyt mało podejmuje się dyskusji dotyczących języka przekazu. W dziedzinie analizy struktury języka, zagadnień nowoczesnej lingwistyki mamy ciągle wiele do zrobienia. Tym większa więc zasługa ks. C. Rogowskiego, adiunkta Wydziału Teologii UWM, że w swojej pracy naukowej podjął badania nad hermeneutyką symbolu w jego dydaktycznych aspektach. Jest to bardzo potrzebny, a nawet konieczny kierunek refleksji w pedagogice religii i w nauczaniu katechetycznym. Autor mógł poruszać się tu z pewną swobodą, ponieważ studia z zakresu pedagogiki religii i katechetyki odbywał w Niemczech na uniwersytecie w Kassel. Tam też mieszka i na bieżąco śledzi literaturę tego zagadnienia.

KS. WŁADYSŁAW NOWAK



Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis
AAWO, AB – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Biskupie
AAWO, AK – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Kapituły
AK – Ateneum Kapłańskie
APKB – Archiv Preussischer Kulturbesitz
ASV – Archivio Secreto Vaticano
Bibl – Biblica
BF – Breviarum fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła
BUJ – Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego
CIC – Codex Iuris Canonici
CS – Colloquium Salutis
CT – Collectanea Theologica
DA – Sobór Watykański II, Deklaracja o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
DV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*
DS – Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum
DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*
Estr – K. Estreicher, *Bibliografia polska*, I–XXXIV
ExT – The Expositor Times
HBA – Staatsarchiv Königsberg. Herzogliches Briefarchiv
HD – Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski
IM – Jan Paweł II, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incar-nationis mysterium*
Kat – Katecheta. Dwumiesięcznik poświęcony zagadnieniom nauczania religii

- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- LThK – Lexikon für Theologie und Kirche
- MPH – Monumenta Poloniae Historica
- MPV – Monumenta Poloniae Vaticana
- ParSPV – Parola, Spirito e Vita
- PDE – Pastoralblatt für die Diözese Ermland
- PKtch – Przegląd Katechetyczny
- PSB – Polski słownik biograficzny
- RB – Revue Biblique
- RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
- RMat – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*
- RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
- SW – Studia Warmińskie
- ŚSHT – Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
- THAT – Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*
- TR – Theologische Rundschau
- TWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)
- WWA – Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne (do 1992 – Diecezjalne – WWD)
- ZGAE – Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands

Teksty Pisma Świętego cytowane są według IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1989. Skróty ksiąg biblijnych tamże, s. 13.

Indeks osób

- Accattoli L. 56, 319
Achremczyk S. 2
Adamski F. 70, 72
Aland K. 147
Alcuin 14
Aleksander, car 308
Aleksander Jagiellończyk, król 256
Aleksander VII, papież 305
Alemanni D. 248
Alemanni J. 246, 248
Alexiis A. de 282
Allo E. B. 158
Amsterdamski S. 52
Andersson A. 201
Anna (Austriaczka) żona Zygmunta III
 Wazy 228, 230
Anna Jagiellonka 244, 267, 272
Anna Karenina 115, 128
Aquaviva K. 244
Arystoteles 89, 96–98, 104
Axer J. 260, 267
- Backett S. 51
Bafia S. 90, 91
Bagby F. 52, 57
Bagrowicz J. 188
Ballardier, generał 194
Banach A. K. 218, 220
Banasiak B. 50
Banaszak M. 261
- Baranowski W. 276
Barczewski W. 335, 338
Bartsch J. 269
Batorówna G. 259
Batory A. (ojciec Andrzeja) 241, 283
Batory A. (kardynał) 5, 7, 237, 238,
 240–254, 256–279, 283
Batory B. 241, 278
Batorych, ród 242, 261
Batory S. (brat Andrzeja) 241, 278
Batory Z. 259, 277, 278
Bartnik C. 31, 63, 66
Baudler G. 350
Bauemker C. 89
Bauer W. 148, 149, 152–157, 159,
 161, 163, 165, 167, 168
Bauman Z. 44
Baumgarten A. 347
Beese D. 199, 204, 210, 211
Behm J. 153
Behrs S. A. 120, 122
Beinert W. 112
Bellarmin R. 111
Bensch T. 330
Berger A. 116
Bergmann P. 180
Berent F. 279
Berk, pułkownik 298–300
Berndl D. 120
Besala J. 272

- Betz O. 152, 153
Beyzym J. 100
Białobłocki P. 301
Biehl P. 350
Bielicki T. 52
Bieńkowska D. 277
Bieńkowska E. 45
Bieńkowski L. 206
Birukoff P. 126, 127
Biskup M. 221, 226
Bochenek J. 229
Boismard M. E. 158
Bolognetti A. 243, 250, 252, 255–257,
260, 261, 264
Bona, królowa 240, 258
Bonifacy VIII, papież 281
Bonkowski M. 277
Boratyński L. 243, 250, 256
Bornkamm G. 155, 156
Boromeusz K. 259, 266, 268
Bortkiewicz P. 54, 55, 99, 101
Bortnowska H. 14
Borzyszkowski M. 5, 7, 87–104
Bousset W. 158
Bovio H. 267, 272
Brixtius J. 286, 306, 310
Brock A. 223
Bruchnalski W. 218
Brütsch C. 158
Brzozowski S. 246
Buber M. 62
Buchin S. 214
Buchholz E. 336
Büchsel F. 157
Bultmann R. 155
Buoncompagni F. 259
Burydan (Buridanus) J. 90, 104
Buzzetti C. 163

Caligari J. A. 221, 224, 242–244, 246,
247, 261
Cambier J. 158

Cameron J. A. 16
Camus A. 49
Cano M. 17
Cantalamesa R. 325
Capogni V. 197
Carrier H. 53
Cassidy E. 105, 106, 323
Cassirer E. 347
Cassius D. 13
Celary P. 301
Charles A. 146, 158, 159
Charytański J. 173, 179, 180, 182
Chevenement J. P. 195
Chmielewski A. 52
Chmielnicki B. 288, 289, 293, 300
Chodkiewicz K. 100
Cholinus M. 229
Chrostowski W. 62, 319
Chrzanowski T. 258
Chudy W. 70
Ciorian E. M. 49
Commendone J. F. 251, 270, 274
Compano J. P. 244, 245
Comte A. 46
Conzelmann H. 124, 166, 167
Czajkowski J. 53, 54
Czajkowski M. 62
Czapliński W. 292, 293
Czarlińscy 247, 271
Czarnecki S. 296, 307
Czerkawski J. 103
Czerwik S. 342
Czubek J. 259
Czuj J. 178, 183
Czyżewski Z. 310

Dajczak J. 175–177, 180, 184, 185
Dalitz G. 116
Dante A. 88, 90, 95, 104
Dantyszek J. 240
D’Austria, kardynał 259
Dąbkowska E. 82

- Dąbrowski E. 186–188
Deleuze G. 50
Delling G. 160, 161, 165
Demel J. 277
Demuth W. L. 306
Denifle H. 89
Deresz W. 122
Derrida J. 50
Devine R. 151, 158
Dilthey W. 47
Długosz A. 173, 180, 182
Doktór J. 62
Doppke J. 171
Döring-Smirnov J. R. 120
Doroszkiwicz V. 315
Dostojewski F. 48, 124, 126
Drażek C. 71
Drożyłowski S. 335
Drożdż B. 192
Drzazga J. 331
Dudzikowa M. 82
Dudzińska-Facca A. 319
Duhem P. 87, 89
Duval J. 194
Dyr A. 65
Dziechcińska H. 218
Dzieduszycki I. 303
Dziuba J. 2
- Ehrenberg H. 265
Ehrle F. 89
Eichhorn A. 287, 274
Ekhart 95
Ertli J. 336
Estepa Llaurens J. M. 197
Estreicher K. 229, 230, 353
Eulenberg H. 117, 122
Ewertowski S. 5, 7, 43–57
- Fabricius P. 245
Fafińska M. 2
Fałęcki S. 276
- Fantoni L. 295, 298, 301, 303
Farnese A. 256
Felbiger J. I. 172
Ferber M. 240
Ferraris M. 50
Ferri D. 268–270, 276
Fet A. A. 116
Feuerbach L. 46, 51, 124
Fijaś J. 14–16, 17, 18, 19
Filip, syn ks. bawarskiego Wilhelma V
252
Filostrates F. 13
Finke M. 177
Fischer L. 127
Fjärstedt B. 314, 315
Flaga A. 71
Fohrer G. 149
Ford J. M. 160
Fornalski H. 276
Fra Angelico 100
Francken C. 219
Frankiewicz M. 89
Frankl S. 229
Friedrichs R. 206
Fryderyk Wilhelm, elektor 303, 305, 306
- Gabryl F. 89
Gadamer H. G. 50
Gadowski W. 178, 180, 181
Galileusz 90
Galli P. 254
Gallus (Gall) M. 222
Gałkowski J. 70
Gandhi M. 126–129
Gaplovsky T. 213
Gargani A. 50
Garwoliński T. 5, 7, 21–32
Gembicki J. 286
Gierasimiuk J. 47
Gigilewicz E. 200
Glaznocki A. 336
Glemp J. 331

- Glorierius C. 282
Głombik C. 88-91
Gniewek J. 71
Góralczyk P. 56, 128
Góralski W. 144
Górnicki L. 287
Górniewicz J. 78, 82
Gottier G. 33
Gotzheim W. 336
Grabmann M. 89
Grabowski A. S. 2, 334, 337
Granás R. 115, 117
Granat W. 343
Green M. 126
Grodecki T. 50
Grodzicki K. 308, 309
Grunenberg M. 336
Gryglewicz F. 187
Grzegorz XIII, papież 259, 280
Guardini R. 347, 350
Gurycka A. 78
Gustaw R. 338
Guzowski J. 5, 7, 33-42
- Habsburgowie 260
Hadorn W. 158
Halbfas H. 349, 350
Hamburger K. 127
Hannow J. 271
Hartleb K. 230
Hartman J. 49
Hatten A. S. 336
Hauck F. 159, 160, 168
Hauff L. 118, 119
Heidegger M. 47, 48, 57
Hein M. 336, 350
Heister, generał 307
Hegel G. W. F. 51, 89
Herbart J. F. 176
Herbert Z. 318
Herling-Grudziński G. 43, 44
Herzog W. 128
- Heska-Kwaśniewicz K. 90
Hess A. 116, 119
Himmler H. 208, 215
Hindenberg H. 278
Hipler F. 259, 266
Hitler A. 207, 208, 215
Hohnjec N. 146, 148, 149, 151, 157, 159, 161, 164, 165
Hozjusz J. 268
Hozjusz S., kardynał 5, 7, 217-224, 226, 228-235, 239, 241, 242, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 258, 274, 333, 337, 339
Hozjusz S. z Rubna (bratanek kardynała) 283
Humboldt W. von 14
Husserl E. 46, 57, 87
- Ingarden R. 91
- Jabłońska B. 185
Jacobelli J. 306
Jagiello Władysław, król 102
Jakub z Gostynina 90
Jakubowski Z. 211
Jan XXIII, papież 319, 339
Jan Duns Szkot 91
Jan z Głogowa 90
Jan Kazimierz, król 286, 287, 289, 292-294, 297, 301, 303-308, 311
Jan Obracht Waza 238, 243
Jan Paweł II (Wojtyła K.), papież 3, 5, 7, 21-24, 27, 31-33, 36-45, 52-57, 62-65, 70, 71, 74-76, 92, 102, 106, 131, 314, 317, 319-321, 323-327, 331, 341, 343-345, 353, 354
Jan III Sobieski, król 286
Jan ze Stobnicy 90
Jankowski A. 158, 164, 165, 169, 187, 188

- Janowski A. 82
Janson J. 314, 315
Jaroszyk K. 336
Jaroszyński P. 76
Jaspers K. 15, 16, 18, 20
Jaworski W. L. 89
Jedlicki J. 45, 47, 52
Jelttan, oficer 299
Jeremias J. 149
Jerzy z Tyczyna (Georgii Ticinii) 260,
266, 267
Jeziernski J. 2, 6, 8, 313-315
Judycki S. 47
Jules I. 319
Jung C. G. 347
- Kalhorn K. 250, 262, 279, 283
Kalinowska J. A. 2, 264
Kalinowski M. 289, 293
Kamiński R. 192, 215
Kamiński S. 76
Kamykowski Ł. 59, 62, 67
Kania I. 49
Kant I. 45, 51, 347
Kantola I. 315
Karnkowski S. 276
Karol Gustaw 303, 306
Karol Wielki 14
Kartezjusz R. 51
Kasper W. 50
Kazimierz Jagiellończyk, król 238
Kazimierz Wielki, król 19
Keferstein H. 228, 229
Keller W. 188
Kersten A. 296, 309
Kiddle M. 158
Kijas Z. 62, 105
Kisiel R. 53
Kittel G. 163
Klim S. 56
Klimanowska D. 44
Kłoczowski J. A. 64
- Kłósak K. 88-90
Knapp W. H. 209, 210
Knechtle M. O. 350
Knopfler A. 332
Kociszewski A. 75
Kolberg J. 337
Kołakowska A. 6, 8, 346
Kołakowski A. 47, 48
Konarzewski K. 78
Konięcpolski S. 309
Konopacki J. K. 335
Kopernik M. 90, 239, 240, 333, 338,
339
Kopiczko A. 286
Kopiec J. 88
Korolko M. 217, 218, 220
Korytkowski J. 286
Kos J. 292
Kos M. 252, 253, 268, 269, 274
Kostka P. 268
Kowalczyk S. 45, 49-51
Kowalska M. 49, 50
Kozakiewicz S. 5-8, 217-235, 329-339
Krasicki I. 240, 334, 335, 337, 338
Krasnodębski Z. 44
Kraus G. 112
Krause C. 105
Krapiec M. A. 76
Kreczmer J. 223, 274
Kreitz W. 306
Kreysler D. 193
Kromer M. 5, 7, 221-227, 230, 240-242,
244, 246-256, 258, 260-263, 265,
266, 268-271, 273-275, 280, 283,
337
Kruger A. 225
Kruszewski K. 82
Kubik W. 173, 177, 179
Kudasiewicz J. 173, 179
Kulesza B. 174-189, 184, 185
Kulpaczyński S. 85
Kułakowska D. 117

- Kumor B. 200, 203
Kung H. 51
Kunowski S. 78
Kuntze E. 243, 250, 256, 260
Kurtzbach-Zawadzki 303
Kuryś A. 325
Kusz G. 179, 180, 182
Kutter H. 122
Kwadrantyn F. (Dreiloth) 5, 7, 217,
219–235
- Laakmann H. 226
Laget T. 319
Lancellotti A. 158
Langer S. 347
Laotse 127
Lasserre J. 117, 122
Laureo W. 223, 224
Lefebvre 194
Legutko R. 44
Lengnich C. 250
Lenin W. I. 124–126
Leon XIII, papież 89, 103
Leonardo da Vinci 89
Leopold, cesarz 307
Leszczyński J. 305
Leszczyński W. 286, 287, 292, 294–296,
298–302, 304–306, 309, 311, 334,
335
Leśniewska M. 115
Leśniowolski J. 225
Leutz J. 240
Lewinas E. 62, 325
Lichtenhaim W. 274
Lindemann A. 124
Lindijer C. H. 152, 158
Lisicki P. 56
Llobell J. 134
Lohmeyer E. 158
Lohse E. 149
Lombard P. 98
Löwenfeld R. 115, 117, 118
- Lüdicke K. 132, 134, 136–140
Ludwika Maria, królowa 302
Lugowski S. 275
Lukacs L. 244
Lumbres A. de 311
Lühr G.
Luter M. 109–113, 231, 232, 235,
242
Luzjański F. 238, 270
Lyotard J. F. 49, 50
- Ładyka J. 51
Łapot J. 173, 174, 176, 178–180, 183
Łaski O. 220
Łobocki M. 78, 82
Łoboda W. 329
Łoś S. 14
Łoziński J. 47
Łudczak M. 5, 7, 171–189
Łukasiewicz J. 91
Łukaszyk E. 50
- Mach R. 87, 89
Machinek M. 2, 5, 7, 115–129
Maciejowski B. 330–334
Maciuszko J. T. 346
Mackie J. 51
Madyda W. 13
Maggini B. 149, 154, 158, 167
Maggio W. 266
Mahe A. 193, 195, 196
Majer P. 192
Majewski M. 173
Majka J. 70
Makarczyk I. 5, 8, 285–311
Maksymilian, książę Habsburg 272,
273
Malaspina G. 237, 276, 277
Malczewski J. 100
Malek R. 65
Małgorzata z Mailath 241
Marek Aureliusz 13

- Marek Z. 173, 180, 182
 Maritain J. 72, 89
 Markovitch M. I. 126, 127
 Markowski M. 14, 88, 89, 91, 96
 Marks K. 50, 51, 125
 Marrou H. I. 13, 14
 Maryniarczyk A. 76
 Massu, generał 194
 Matejko J. 245
 Mauriac F. 194
 Mayor F. 195
 McCarthy E. 193
 McCornack R. 151
 Mercier D. 89, 100
 Merecki J. 48
 Mestral P. de 196
 Michalski K. 5, 7, 87–100, 102–104,
 343
 Michał z Biestrzykowa 90
 Michał Korybut Wiśniowiecki, król 286
 Michał Waleczny 277–279
 Michał z Wrocławia 90
 Mickiewicz A. 95
 Mierzwa E. 268
 Mierzwa M. 342
 Migasiński J. 49
 Mikołaj II, car 117
 Minois G. 194
 Miralles A. 24, 26
 Mirecourt J. 90, 104
 Misiuk A. 192
 Misiurek J. 219, 234
 Młodziankowski J. 276
 Mnichowski L. 181
 Modliszewski W. 220
 Moneger-Goyomar M. F. 195
 Mrówczyński P. 50
 Murawski R. 351
 Myszkowski P. 273

 Nadolski L. 5, 7, 105–113
 Nanke C. 243, 250, 256

 Napiórkowski S. C. 105, 112
 Napoleon B. 14
 Narowiejski F. 336
 Natanson W. 89
 Nestle E. 147
 Newman J. H. 14, 16–20
 Nidecki A. P. 227, 252–254
 Niechljudow 119
 Niedźwiedź G. 56
 Niemyski W. 177, 178
 Nietzsche F. 47, 50, 57
 Norvila R. 315
 Noskowski A. 242
 Nossol A. 109, 113
 Nowak W. 2, 6, 8, 351
 Nowowiejski F. 336

 Obłąk J. (ojciec biskupa) 329
 Obłąk J. (biskup) 6, 8, 329–334
 Obłąk T. 329
 Ockham W. 91
 Oftestad B. 201
 Ohryzko J. 290
 Olechowski A. 204
 Olszewski D. 272
 Omelaniuk A. J. 75
 Opaliński A. 220
 Oracki T. 286
 Ossoliński J. 287
 Ozimek E. 82

 Paciorek A. 65
 Palestrina G. P. da 266
 Paluchowski W. 90
 Parzych K. 5, 7, 59–68
 Paweł VI, papież 38, 39, 341
 Pawlak M. 279, 311
 Pawlak Z. 193
 Paulionis E. 214
 Pęchowski Z. 275, 276
 Perowicz J. 287
 Perpesse K. 301

- Peter M. 180
Petrykowski P. 82
Piaget J. 347
Piekarski K. 229
Pieronek T. 19
Pilarczyk W. 75
Pilchowicz W. 304
Pistolis E. 203
Piszcz E. 5, 7, 10, 331
Pius V, papież 232
Pius IX, papież 319
Pius XII 186–188
Piwowarski W. 42, 193
Platon 16, 89
Plemiński F. 269
Popper K. 52, 57
Porché R. 117, 122
Portico W. 220
Possenti V. 48
Possevino A. 244, 245, 257, 258, 269
Potocki M. 289, 296
Power E. 146, 159
Powodowski H. 217
Prigent P. 158, 160, 165–167
Protmann R. 338
Proudhon P. J. 117
Przymusiła A. 91
Pseudo-Dionizy 95
- Rachmaninow W. W. 118
Radziwiłł B. 302
Radziwiłł J. 227, 245, 260, 266, 267, 273, 277
Radziwiłł M. K. (Sierotka) 219, 230, 272
Ragaz L. 122, 123
Rahner K. 347, 350
Rak R. 88
Ramos F. 132, 135, 137, 138, 141
Redlińska A. 313
Rembierz M. 90
- Reszka S. 222, 224, 229, 230, 256, 258–261, 263, 264, 266–272, 275, 278, 283
Reszke R. 50
Rhein W. 76
Ricoeur P. 89, 347
Ritt H. 149, 153, 159
Ritter K. 119
Rodziński A. 70
Rogowski C. 346, 347, 351
Röhl G. 116
Rolland R. 128, 129
Roloff J. 149, 152, 153, 156, 158, 167
Rose M. K. 158
Rosen J. von 307
Roty R. 50
Rousseau J. J. 45
Rozrażewski S. 220
Rubczyński W. 89
Rubinkiewicz R. 319
Rudnicki W. 336
Ruini C. 24
Runcie, abp Canterbury
Rychlicki J. 173, 176, 177, 183–185
Rynio A. 77
- Sakowicz E. 62
Salamucha J. 89, 91
Salij J. 54, 55
Sapieha L. 219
Scheffczyk I. L. 65
Schencking O. 225
Schindele S. 193
Schmaus M. 111
Schmitz O. 154
Schneider J. 204, 208
Schönfels J. 276
Schopenhauer A. 48
Schüssler-Florenza E. 146, 149, 151, 158
Sculteti A. 338
Schwark H. 192, 204, 205, 208, 209, 211

- Szczaniecki P. 221, 222, 228, 229, 234
Seidler J. 313
Sekel B. 279
Semczuk A. 122
Semplawski H. 274
Sergejenko P. A. 116
Sevenster J. N. 152
Shea Th. M. 78
Siciński W. 293
Sidler M. 298–300
Sidorek J. 46
Sierakowski J. 184, 186
Sigurbjörnsson K. 200
Simek M. 213
Simon P. H. 194
Simons E. J. 122
Skarga B. 50
Skarga P. 100
Skoczyński J. 48
Skorowski H. 73, 75
Skowronek A. J. 113
Smereka W. 187
Smoczyński S. 230
Sobieski W. 272
Solikowski D. 226
Sołżenicyn A. 52
Spengler O. 47, 57
Spinoza B. 51, 89
Steinhuber A. 229
Stefan Batory, król 218, 225, 241–243, 245–247, 249, 257, 259–262, 264–267, 270, 272, 273, 275, 280, 283
Stefaniak L. 187
Stieglitz H. 176
Stolz F. 149
Stössel Z. K. 306
Strauch B. 172, 173
Straughan R. 78, 82
Stroba J. 172
Styczeń T. 70
Sucharzewski S. 267, 269
Suzo H. 95
Svenserud R. 315
Swete H. B. 158
Sykstus V, papież 272
Szablak K. 82
Szacki J. 44
Szczodrak M. 82
Szczubiałka M. 50
Szemborowski P. 297, 298, 308, 309
Szewczyk G. 88
Szewczyk G. B. 99
Szkłowski W. 115, 117, 120
Szolc Z. J. 262
Szorc A. 2, 5, 7, 12, 237–283, 297, 329, 332, 333
Szostek A. 70
Szpet J. 173
Sztarfrowski E. 342
Szychmiller R. 2, 5, 7, 131–144
Szychowski J. 178
Szymanowski A. 194
Szymon W. 112
Szyszkowski M. 277, 334, 335
Śliwiok J. 88, 92
Śnieżyński M. 62, 78
Świerzawski W. 342–345
Tambyah T. I. 158
Tarnowski J. 82
Tauler J. 95
Telus J. 92
Tertulian 158
Tietze R. 120
Tillich P. 347, 350
Tischner J. 62
Tolksdorf E. 225
Tołstaja A. A. 120
Tołstoj L. N. 5, 7, 115–129
Tołstoj M. 116
Tołstoj T. 121

- Tomasz z Akwinu 89, 94, 96–90, 100, 103, 104, 110, 111, 343, 345
Toynbee A. 47
Treter T. 230, 247, 258, 267, 268, 270, 273
Trias E. 50
Trocki 126
Tungen M. 238
Tur K. 118
Turgieniew I. 48, 120
Turowicz J. 324
Tylicki P. 247, 261, 269, 270
Tymmermann J. 247
Tyszkiewicz L. 99
- Ujejski K. 305
Ujejski T. 5, 7, 285–288, 294–306, 308–311
Umiński J. 318, 332
Urban J. 62
Usowicz A. 88–90, 92, 97
- Vanni U. 146–157, 159, 162, 164, 165, 167, 169
Vattimo G. 50
Vidoni P. 298, 301, 302, 310
Vischer L. 113
Vitiello V. 50
Voboril J. 213
- Walczevska S. 46
Walewski C. 248, 259, 264, 268
Walicki M. 335
Walker J. E. 78
Watzenrode Ł. 238, 256
Wawszczak Z. 186
Weichs W. 157
Weiher J. 292
Weisbein N. 120
Weizsäcker E. F. 45
Weksler-Waszkinel R. J. 6, 8, 317–328
Werner Ch. 199
- Widajewicz 332
Wierzbowski T. 278
Wilczyński T. 330
Wilkowski K. 217
Wimmer J. 288, 301
Winowski L. 201
Wiszowaty E. 5, 7, 191–216
Wittlieb M. J. 313
Wiwulski A. 100
Władysław IV, król 230, 286, 289, 291
Włodarski B. 296
Wojciechowska-Charlak B. 82
Wojcieszak J. 50
Wojtkowski J. 6, 8, 88, 234, 342
Wojtyska H. D. 2, 5, 7, 13–20, 220
Wolicki K. 44
Wolski P. D. 268
Worein S. 262, 268
Wójcik S. 171
Wright C. B. 202
Wrzeszcz M. 206
Wydźga J. S. 275, 287
Wyszyński S. 330
- Zahn T. 158
Zakrzewski S. 230
Zaleski W. 178, 182
Załęski S. 221
Zamoyski A. 247
Zamoyski J. 246, 248–250, 252, 253, 256–259, 272, 273, 277, 283
Zawadzki B. 243, 257
Zborowski 272
Zborowski A. 220
Zdybicka Z. J. 53, 76
Zdziechowski M. 48
Zechius A. 244
Zellma A. 5, 69–86
Ziller T. 176
Zimoń H. 2, 62

-
- Znaniński F. 48
Zweig S. 120, 126
Zygmunt I, król 238
Zygmunt III Waza 228, 230, 243,
272, 273, 276, 291
- Żaliński M. 256
Żółkiewski S. 100
Życiński J. 43, 62
Żylińska J. 49, 52, 55
Żywica Z. 2, 5, 7, 145–170

Indeks miejscowości

- Alba Julia 279
Algier 194
Andruszów 288
Asyż (Assisi) 149
Ateny 13
Augsburg 105, 109, 259
Avila 198
- Baden 301
Barcelona 198
Barczewo 306, 308
Barthalon 278
Bartoszyce 299
Bazylea (Basel) 127, 219
Beresteczko 291
Berlin 15, 116, 118, 119, 122, 125, 148, 192
Betlejem (Bethleem) 29, 232
Białystok 118
Bilbao 198
Biskupiec 309
Bisztynek 298, 299, 309
Bolonia (Bologna) 13, 147, 149, 268
Bonn 206
Boreschów 335
Borzęcin 329
Braniewo (Braunsberg, Brunsberga) 221, 222, 224, 228–230, 234, 242, 244, 245, 259, 269, 274, 273, 283, 286, 306, 336, 337
Brescia 146, 259
- Brill 152
Brixen 259
Brno (Bern) 192, 204, 213
Brodnica 306
Brzesko 329
Buk 258
Butryny 268
Byczyna 272
Bytom 259
- Canterbury 202
Castel Gandolfo 17
Ciechanów 75
Ciężkowice 330
Częstochowa (Jasna Góra) 38, 88, 92, 182, 257, 271
Cluj 245
Coimbra 63
Czerwińsk 274, 276, 277, 283
Czerwotka 309
- Dachau 259
Darłowo 313
Dąbrowa Tarnowska 330
Dębnik 335
Dobre Miasto 225, 268, 306, 309
Dublin 192
Düsseldorf 115, 117, 122, 188

- Edinburgh 158
 Efez 24
 Egned 245
 Elbląg 249, 252, 256, 292, 330
 Erlangen 158
 Essen 132, 134

 Florencja 246
 Frankfurt/Main 116, 119, 122, 128,
 192, 193, 200, 204, 214
 Freiburg 127
 Freiburg im Br. 229
 Frombork 240, 246, 252, 253, 258,
 261-263, 268, 269, 271, 274,
 279, 298-300, 304, 305, 311,
 330, 331, 334
 Fulda 206

 Gdańsk (Danzig) 221, 250, 270, 271,
 292, 306, 307
 Gdynia 325
 Genewa (Geneve) 106, 126, 158,
 219
 Getynga (Göttingen) 17, 127, 158
 Gietrzwałd 334, 338
 Gniezno 64, 89, 286, 331, 337
 Grand Rapids 158
 Graz 230
 Grodno 226, 257, 262, 263, 272
 Grudziądz 250
 Gütersloh 123

 Hadziacz 310
 Hamburg 122

 Janowo 268
 Jarosław 305
 Jasna Polana (Jasnaja Poljana) 121, 129
 Jena 117-119
 Jerozolima 30, 149, 154, 155
 Jeziorany 230, 305
 Jędrzejów 283

 Kalwaria Zebrzydowska 342
 Kana Galilejska 27
 Kassel 351
 Katowice 26, 27, 30, 277
 Kielce 65, 174, 272
 Kijów 288
 Kolonia (Köln, Colonia) 115, 208,
 229, 231
 Korsuń 289
 Kosowo 201
 Kowno 315
 Kórnik 229
 Kraków (Cracovia) 46, 49, 50, 52, 59,
 62, 64, 65, 70-72, 78, 87-90,
 92, 93, 102-104, 105, 112,
 115, 173, 187, 220, 222, 224,
 227, 230, 243, 250, 259, 260,
 264, 267, 271, 272, 275, 303,
 307, 319, 326, 330, 334, 342,
 343
 Królewiec (Königsberg) 265, 306
 Kukurowce 338

 Lagos [Portugalia] 64
 Landshut 259
 Legnica 53
 Leiden 152
 Leipzig 126, 158
 Lidzbark 223, 256, 258, 268, 269,
 273, 274, 277, 278, 294, 295,
 309
 Linköping 226, 227
 Lipsk 219
 Londyn (London) 16, 51, 122, 126,
 158, 202
 Lowanium 87, 89, 96
 Lublin 14, 43, 45, 48, 53, 56, 63, 66,
 70, 76, 177, 192, 200, 201,
 203, 206, 219, 234, 257, 317,
 334, 346
 Lwów 221, 230, 266, 342

- Madras 127
Madryt 198
Mainz 274
Malbork 270, 271, 273, 305, 306
Mała Dąbrówka 87
Marburg 226
Mediolan 259, 266
Meggese 278
Miechów 247, 267, 271, 273–276,
278
Miednoje 192
Milano 134
Modena 259
Monachium (München) 111, 116,
118, 120, 205
Moskwa 117, 260
Münster 206
- Nazaret 27, 30, 31, 322
Neapol (Neapoli) 271
New York 126, 127, 148, 192, 204
Niepołomice 267
Nowy Sącz 330
- Oberhausen 207
Oksford 90
Oliwa 311
Olsztyn 2, 3, 13, 14, 19, 21, 33, 43,
59, 69, 78, 87, 105, 115, 131,
171, 191, 217, 228, 234, 237,
268, 285, 286, 298–300, 306,
313, 315, 317, 329–331, 334,
337–339, 353
Ołomuniec 259
Opole 301, 318
Oranienburg 88
Orneta 306
Osiek 299
Oslo 201
Ostaszków 192
Oświęcim-Brzezinka 65
- Padwa 219
Paradyż 54
Parnawa (Nowa Parnawa) 225, 226,
227, 230
Paryż (Paris) 13, 14, 39, 39, 52, 90,
116, 120, 126, 158, 195, 200,
214, 319
Pelplin (Pelplini) 171, 230, 271
Petersburg 290
Piacenza 259
Pieniężno 299, 300, 309
Pierejesław 288
Płock 287
Poznań 36, 38, 39, 63–65, 70, 76, 82,
88, 89, 131, 158, 172, 173,
177, 186, 187, 193, 196, 224,
230, 302, 318, 338
Przasnysz 268
Pułtusk 242–246, 250, 257, 258, 268,
274, 279
- Quebec 195, 214
- Radom 271
Ratyżbona 252
Regensburg 120
Reszel 223, 224, 274, 306
Reykjavik 200
Rimini 259
Rio de Janeiro 41
Ryga 226, 230, 314
Ryńsk 305, 306
Rzym (Roma, Watykan) 42, 53, 56,
64, 65, 106, 132, 135, 146, 158,
163, 219, 222–224, 230, 241,
242, 244, 250, 256, 258–261,
263, 265–267, 271, 272, 279,
282, 322, 324, 327, 342
- Sachsenhausen 102
Salamanca 17
Sandomierz 24, 88, 342, 343

- Sichów 88
 Siemianowice 87
 Skoryszów 276
 Smolajny 268, 278
 Smoleńsk 300
 Somlyo 241, 242
 Stalowa Wola 77
 Starogard Gdański 221, 223, 235
 St. Luis 78
 St. Ottilien 118
 Stoczek Warmiński 339
 Strängnäs 314
 Strasburg 219
 Szczecin 313
 Szczytno 192
 Szkarpawa 256
 Sztokholm 201
- Śrem 220
 Święta Lipka 306, 334, 336
- Tarnów 65, 329
 Tolkmicko 249, 256, 262, 263, 273
 Tokio 329
 Toruń 78, 250, 270, 292, 306, 307
 Trydent 259
 Tübingen 124, 158
 Turku 315
 Twer 192
 Tyniec 267
- Uppsala 226, 227
- Visby 313, 314
 Vitoria [Hiszpania] 198
- Warszawa 39, 43, 44, 46-51, 62, 70, 73,
 76, 78, 82, 88, 89, 91, 106, 115,
 117, 122, 173, 175, 177, 186,
 194, 211, 217, 218, 224, 229,
 230, 244, 254, 257, 261, 267,
 272, 278, 279, 288, 289, 293-296,
 298-305, 308, 309, 311, 314, 318,
 319, 331, 342, 346
- Weimar 112, 205
 Wenden 245
 Wenecja 266
 Wiedeń (Wien) 127, 219, 220, 339
 Wielki Waradyn 241
 Wilno 245, 287, 308
 Wittenberga 207, 219
 Włocławek 113
 Wolmar 225, 227
 Wrocław (Wratislavia) 13, 51, 56,
 171, 240, 258, 260, 267, 277,
 292, 335
 Würzburg 149
- Zamość 248, 272
 Zborów 289
 Złoczów 342
 Zürich 120, 123, 126, 149
- Żółte Wody 289
 Żuławka Sztumska 330