

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

1/2017

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki prof. US – sekretarz

Rada Naukowa

bp prof. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz prof. UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redakcja językowa

Katarzyna Maziarz

Korekta

Anna Ciciak

Skład komputerowy

Maciej Umiastowski

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
www.wt.univ.szczecin.pl
e-mail: gwejman@knob.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wt.univ.szczecin.pl
Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, <http://cejsh.icm.edu.pl>
w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), www.ceeol.com
oraz w BazHum, bazhum.muzhp.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 11,5. Ark. druk. 12,3. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Dariusz Adamczyk, <i>Budowanie wspólnoty chrystusowego Kościoła – w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Oceania”</i>	7
Jerzy Adamczyk, <i>Kwalifikacje rektora wyższego seminarium duchownego</i>	21
Janusz Lemański, <i>„Serce faraona” – odpowiedzialność osobista czy bezwolne poddanie się działaniu Boga?</i>	35
Robert Masalski, <i>Metody misyjne bp. Bernarda Hiszpana i bp. Ottona z Bambergu. Analiza porównawcza</i>	59
Marcin Nockowski, <i>Litania do wszystkich świętych. „Specimen caminense”</i>	73
Jan Okoń, <i>Rzymska edycja Hymnów o św. Kazimierzu z roku 1525 i jej staropolskie tło</i>	91
Zbigniew Stanuch, <i>Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim (1945–1989) w publikacjach pracowników Instytutu Pamięci Narodowej</i>	111
Justyna Waluś, <i>Od biblioteki seminaryjnej do uniwersyteckiej. Historia Biblioteki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego</i>	125
Grzegorz Wejman, <i>Początki pomorskich katedr</i>	147

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Wiesława M. Krupińska, <i>Dylematy rozwoju współczesnej rodziny</i>	175
Edward Sienkiewicz, <i>Wciąż aktualne i zobowiązujące dziedzictwo „Solidarności” w kontekście chrześcijańskiej idei miłosierdzia. Wykład inauguracyjny – WT US 2016/2017</i>	185

ARTYKUŁY

**BUDOWANIE WSPÓLNOTY CHRYSZTUSOWEGO KOŚCIOŁA –
W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II
*ECCLESIA IN OCEANIA*¹****Dariusz Adamczyk***

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania* to dokument posynodalny poświęcony analizie sytuacji społecznej i religijnej Oceanii oraz ramowemu programowi ewangelizacji tego rozległego obszaru². Na obszar Oceanii, zajmującej trzecią część globu, składa się ogromna liczba wysp. Na tym olbrzymim obszarze ludność jest stosunkowo nieliczna i nieregularnie rozmieszczona. Wielkie odległości dzielące wyspy i poszczególne rejony sprawiają, że łączność stanowi tu szczególne wyzwanie. Region ten cechuje różnorodność geograficzna, kulturowa, etniczna i językowa, co jest wielkim utrudnieniem w działalności ewangelizacyjnej³.

Ludy Oceanii od najdawniejszych czasów odnajdują boską obecność w bogactwie przyrody. Posiadają też głębokie wyczucie *sacrum*. Religijne praktyki

* Dr hab. Dariusz Adamczyk – prof. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie; e-mail: dar.adam@vp.pl.

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*, Rzym 2001 (dalej: EiO).

² Chodzi o Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów dla Oceanii, które odbyło się w dniach od 22 listopada do 12 grudnia 1998 r. Por. EiO 2.

³ Por. EiO 2 i 6; J. Piotrowski, *Historia powstania oraz główne idee teologiczne adhortacji Ecclesia in Oceania*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 93 i n.; W. Bęben, *Quo vadis Papuo Nowa Gwinea?*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, s. 223 i n.; M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*, http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Ecclesia_in_Oceania (dostęp: 5.04.2016).

stanowiły bowiem znaczną część ich codzienności i przenikały ich kultury. Charakterystyczną cechą ludów Oceanii jest głęboki szacunek do tradycji i autorytetu oraz „przemienne poczucie wspólnoty i solidarności w rodzinie i grupie plemiennej, wiosce lub sąsiedztwie. Znaczy to, że decyzje podejmowane są w porozumieniu osiąganym często przez długi i złożony proces dialogu. Dotknięte łaską Bożą naturalne poczucie wspólnoty wśród tych ludów czyni je wrażliwymi na misterium *communio* ofiarowanego w Chrystusie”⁴.

Jezus Chrystus jako Zbawiciel świata jest Prorokiem, Kapłanem i Królem, Drogą, Prawdą i Życiem dla wszystkich ludzi, dla wszystkich społeczności, narodów, ludów i pokoleń. Pierwotni mieszkańcy Oceanii po raz pierwszy usłyszeli o Jezusie Chrystusie i przyjęli Ewangelię w XVI wieku, kiedy przybyli tam misjonarze. Jan Paweł II pisze: „Ewangelia Jezusa Chrystusa, przyjęta w wierze i przeżywana w *communio* Kościoła, przyniosła wszystkim wypełnienie najgłębszych pragnień serca, ponad jakiegokolwiek ludzkie oczekiwania. Kościół w Oceanii jest mocny w swej nadziei, ponieważ doświadczył nieskończonej Bożej dobroci w Chrystusie. Po dziś dzień skarb chrześcijańskiej wiary jest nieumniejszony w swej dynamice i obietnicy, ponieważ Duch Boży jest zawsze nowy i zaskakujący. Kościół w świecie podziela nadzieje ludów Oceanii, że przyszłość przyniesie ziemiom Wielkiego Oceanu jeszcze wspanialsze dary łaski”⁵. Prawda Ewangelii nie jest obca dla nikogo, jednak niektórzy chcieli narzucić elementy obce kulturowo dla tych ludów. Stąd obecnie istnieje potrzeba, aby uważnie rozróżnić, co jest istotą Ewangelii, a co do niej nie należy bądź stanowi element mniej ważny⁶.

Kultury Oceanii podlegają współcześnie procesom modernizacji. Zwraca się uwagę na pozytywne wartości ludzkie, jak np. poszanowanie niezbywalnych praw osoby, prawo do nauki i opieki lekarskiej, demokratyczne procedury w administracji i zarządzaniu, odrzucenie pojmowania strukturalnego ubóstwa jako niezmiennego uwarunkowania społecznego, potępienie terroryzmu, tortur i przemocy jako środków służących przeprowadzaniu zmian politycznych. Wartości te są zakorzenione w chrześcijaństwie, jednakże w tym procesie modernizacji kultur obserwuje się jednocześnie zjawisko zmniejszania się naturalnego zmysłu religijnego oraz sekularyzacji, co skutkuje dezorientacją w życiu ludzi i ich sumieniach. Religia jest postrzegana jako sprawa czysto prywatna i w życiu społecznym staje się ona kwestią marginalną, mającą niewielki wpływ dla życia publicznego. W ob-

⁴ EiO 7; por. M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

⁵ EiO 1.

⁶ Por. J. Piotrowski, *Historia powstania...*

liczu tych problemów Kościół jest zobligowany ukazywać Jezusa Chrystusa jako Drogę, Prawdę i Życie oraz odpowiadać w skuteczny sposób na kwestie moralne i społeczne⁷. Warto zatem zwrócić uwagę na zawarte w omawianym dokumencie przesłanie dotyczące pełni życia chrześcijańską wiarą oraz odkrycie skutecznych metod rozwiązywania zaistniałych problemów współczesności, umożliwiające jednak trwanie w komunii z Kościołem powszechnym.

1. Podążanie drogą Jezusa Chrystusa

Jan Paweł II zachęca do pójścia drogą Jezusa Chrystusa, która jest zawsze drogą misji. Chodzi o ponowne głoszenie Ewangelii ludom Oceanii, aby wartości kultur tego obszaru były głębiej przeżywane. Ta misja jest zakorzeniona w tajemnicy komunii, która stanowi istotę Kościoła. W misterium komunii lud Boży jest zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Udział w życiu Trójcy Świętej jest źródłem i inspiracją dla chrześcijan w relacjach międzyludzkich⁸.

Wspólnota chrześcijańska nigdy nie powinna być rozumiana jako wygodne miejsce dla jej członków. Każda wspólnota winna wykraczać poza własne bezpośrednie sprawy i dostrzegać również sytuację innych. Wspólnota nie może izolować się od rzeczywistości otaczającego świata. Musi zwracać uwagę na kwestie sprawiedliwości społecznej oraz zachować wrażliwość wobec duchowego pragnienia członków społeczeństwa i w tej perspektywie ukazywać Jezusa, ponieważ w Nim jest pełnia życia⁹.

Chodzi o to, aby orędzie Jezusa Chrystusa docierało do ludzi z niespełnionymi nadziejami i pragnieniami, także do tych chrześcijan, którzy są nimi tylko z nazwy, i do tych, którzy oddalają się od Kościoła z powodu bolesnych doświadczeń. Istnieje potrzeba podejmowania wszelkich wysiłków, aby leczyć te rany emocjonalne i duchowe oraz doprowadzić zagubionego człowieka do pełni życia w Chrystusowym Kościele¹⁰.

Szczególne uwaga winna być skoncentrowana na ludziach młodych, z których wielu szuka prawdy i dobra. Jednakże owym poszukiwaniom w praktyce mogą towarzyszyć elementy destrukcyjne. Doświadczenia wynikające z takich skutków poszukiwań mogą powodować utratę możliwości poznania prawdziwych wartości

⁷ Por. EiO 7 i n.

⁸ Por. EiO 10.

⁹ Por. M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

¹⁰ Por. EiO 14.

i szczęścia. W związku z tym istotnego znaczenia nabiera ukazanie darów Jezusa Chrystusa, które jako jedyne mogą zaspokoić pragnienie szczęścia w człowieku. Należy jednak pamiętać, aby ukazywać Chrystusa młodym ludziom w sposób dostosowany do danego pokolenia i do szybkich zmian kulturowych współczesności¹¹.

Owo dostosowanie sposobu przekazu do odbiorcy Dobrej Nowiny jest konieczne w obliczu zmieniającej się rzeczywistości. Kościół Chrystusowy jest niekiedy postrzegany jako niezyciowy, a samo zbawcze orędzie jako nieatrakcyjne i nieprzekonywające. Tymczasem chrześcijanin to człowiek, który odnalazł drogocenną perłę (por. Mt 13,46) i to wyznacza kierunek jego życia oraz dzielenia się radosnym orędziem z innymi. Nie można zatrzymywać się na samym tylko nastroju samozadowolenia. Istnieje potrzeba, by przedstawiać Dobrą Nowinę odpowiednio do obecnych potrzeb i okoliczności. Należy ukazywać Chrystusa jako źródło nadziei wobec tych, którzy cierpią niedostatek, niesprawiedliwość, zagubili się w życiu i są potrzebującymi z racji zmagania się z trudnościami życiowymi. Tajemnica Chrystusa jest tajemnicą nowego życia, tajemnicą łaski, która zarazem stanowi istotę Kościoła i jego misji¹².

Konkretnym wyzwaniem jest ukazywanie Jezusa tym, których wiara osłabiła się w następstwie procesu sekularyzacji i konsumpcjonizmu. Natomiast poza granicami wspólnoty katolickiej, w kulturach tradycyjnych Oceanii, najlepiej, by wiara była przekazywana ustnie przez opowiadanie historii, przepowiadanie, modlitwę słowem, a także tańcem i śpiewem. Potrzeba do tego dobrej formacji teologicznej odpowiedzialnych liderów, aby przekonywająco przedstawić Jezusa Chrystusa ludom Oceanii¹³.

Rozpoczęty w Oceanii przez imigrantów proces inkulturacji wiary chrześcijańskiej jest stopniowym wcielaniem Ewangelii w różne kultury. Niektóre wartości kulturowe wymagają przekształcenia i oczyszczenia, aby mogły się stać częścią kultury autentycznie chrześcijańskiej. Jest także wiele kultur, w których wartości chrześcijańskie mogą się łatwo zakorzenić. Proces inkulturacji zakłada szacunek zarówno wobec Ewangelii, jak i kultury, w której jest ona głoszona i przyjmowana. Jest to droga ku pełni kościelnej *communio*¹⁴.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

¹³ Por. tamże; J. Piotrowski, *Historia powstania...*

¹⁴ Por. J. Górski, *Inkulturacja*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 1 (1996), s. 183–192; J. Górski, S. Janeczek, *Inkulturacja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Lublin 1997, kol. 235–237; W. Burzawa, „Bikman” w *Papui Nowej Gwinei a proces inkulturacji*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, s. 188 i n.; M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

Proces inkulturacji zakorzeniony jest w misterium wcielenia, w którym Bóg wszedł w świat i w jego różne kultury, ukazując boską miłość do ludzkości. Jezus jest Słowem, które stało się Ciałem dla całego świata, stąd ma być głoszone wszystkim kulturom. Treść Ewangelii jest skierowana do historii i kultury konkretnych ludów. Ewangelia nie sprzeciwia się danej kulturze, nie pozbawia właściwych jej treści i nie narzuca niezgodnych z nią form. Stanowi jednak wyzwanie dla kultur, ponieważ wiara chrześcijańska przyjmuje i afirmuje wszystko, co jest autentycznie ludzkie, odrzuca jednak to, co jest grzeszne. Chodzi o wejście w daną kulturę i przeprowadzenie procesu jej oczyszczania, przekształcania niejako od wewnątrz. W ten sposób Ewangelia wzbogaca kultury objawionym orędziem o kochającym i miłosiernym Bogu¹⁵.

2. Odpowiedzialność za głoszenie prawdy

Podejmowana przez Kościół misja ewangelizacyjna dokonuje się w coraz bardziej zsekularyzowanym świecie. U wielu ludzi zauważa się osłabienie poczucia obecności Boga i Jego Opatrzności nad światem. Zobojętnienie wobec religijnych treści i wartości spowodowało przesłonięcie prawdy o miłującym Bogu. W obliczu tej sytuacji priorytetem nowej ewangelizacji staje się poczucie *sacrum* i uświadomienie centralnego miejsca Boga w całej ludzkiej egzystencji. Trzeba na nowo zaproponować Dobrą Nowinę o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa posłanego do współczesnego świata¹⁶.

Wyzwaniem dla Kościoła stają się tradycyjne religie i kultury Oceanii, jak również aktualny proces sekularyzacji. Jednak w obydwu przypadkach pilnym zadaniem jest głoszenie orędzia o zmartwychwstałym Chrystusie w bezpośrednim spotkaniu z drugim człowiekiem. Celem jest *metanoia* ewangelizowanego i jego prośba o udzielenie sakramentu chrztu¹⁷. A zatem w obliczu tradycyjnej religii, czy wyrafinowanej filozofii, chodzi o głoszenie słowem i czynem „prawdy, jaka jest w Jezusie” (Ef 4,21; por. Kol 1,15–20). W ten sposób Kościół jednocześnie włącza się w dyskusję o wartościach i zasadach etycznych, które przyczyniają się do osiągnięcia przez człowieka szczęścia oraz pokoju w społeczeństwie¹⁸.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Rzym 1998, s. 71.

¹⁶ Por. EiO 18; M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, s. 38.

¹⁸ Por. EiO 20.

Wiara kształtuje kulturę, przenikając do samej jej istoty. Winna ona być zawsze podawana w sposób racjonalny i spójny. Obejmuje bowiem szerokie obszary ludzkiego doświadczenia. Biorąc pod uwagę chrześcijańską tradycję oraz współczesne przemiany kulturowe, wierze rozumnej winno towarzyszyć świadectwo życia. Tylko wówczas ewangelizacja jest autentyczna i przynosi zamierzone owoce¹⁹.

Integralną częścią posłannictwa ewangelizacyjnego Kościoła jest apostołat społeczny. Ma to na celu głoszenie światu nadziei. Zaangażowanie to ma miejsce w obszarze integralnego rozwoju człowieka, promowaniu należnych mu praw, obronie ludzkiego życia i godności, w kwestii sprawiedliwości społecznej oraz ochrony środowiska naturalnego. Już pod koniec XIX wieku, kiedy przemysłowe społeczeństwo znajdowało się na wczesnym poziomie rozwoju, społeczne nauczanie Kościoła zostało wykorzystane w Oceanii w obronie praw pracowników do zatrudnienia i do godnej zapłaty. Społeczna doktryna Kościoła jest wykorzystywana do rozwiązywania bieżących problemów w społeczeństwie, przyczynia się do rozwoju demokratycznych form zarządzania z poszanowaniem praw człowieka, autorytetu prawa i jego właściwym zastosowaniem²⁰.

Troska o dobro wspólne w wymiarze ziemskim jest podyktowana racją ukierunkowania doczesnego wymiaru ludzkiego życia na cel ostateczny i najwyższe Dobro²¹. Stąd społeczne nauczanie Kościoła winno być przedstawiane w sposób przystępny, łatwy do zrozumienia oraz poparte świadectwem prostego stylu życia. Zastosowanie tych zasad musi być poprzedzone dokładną analizą sytuacji ekonomicznej, obszarów i aspektów niesprawiedliwości i korupcji, aby można było wskazać odpowiednie środki prowadzące do ich przezwyciężenia. Chodzi także o dostrzeganie nowych form ubóstwa i niesprawiedliwości oraz eliminowanie ich przyczyn²².

Wcześniejsze od społeczeństwa są podstawowe prawa człowieka wynikające z jego osobowej godności, opartej na fakcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26). Stąd prawa te są nienaruszalne oraz winny być respektowane i uznawane przez społeczeństwa²³. Brak szacunku dla człowieka i jego praw jest sprzeczny z Ewangelią oraz wywiera destrukcyjny wpływ na społeczeństwo. Do podstawowych praw należy prawo do pracy i zatrudnienia, które służy utrzy-

¹⁹ Por. tamże; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, s. 38.

²⁰ Por. EiO 26; M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK), s. 2420.

²² Por. EiO 26.

²³ Por. KKK 2273.

manii, wychowaniu i wykształceniu dzieci. W tym kontekście poważny problem stanowi bezrobocie wśród młodych ludzi²⁴.

Zysk nie może stanowić wyłącznej normy i ostatecznego celu działalności gospodarczej. Taki „ekonomiczny racjonalizm” jest pod względem moralnym nie do przyjęcia²⁵. Zmierza to jednocześnie do coraz głębszego podziału na bogate i biedne kraje, wspólnoty i jednostki. Z powodu takiej polityki ekonomicznej cierpią zwłaszcza rodziny. Negatywnym zjawiskiem w Oceanii jest także uprawianie gier hazardowych, zwłaszcza w kasynach. Wyrządza to poważne szkody z racji złudnej możliwości natychmiastowego i spektakularnego rozwiązania kłopotów finansowych. W rzeczywistości zjawisko to naraża ludzi na jeszcze większe trudności²⁶.

Chrześcijańskie rozumienie ludzkiej egzystencji suponuje promowanie świętości życia. Ukazuje się w ten sposób prawdziwa wartość ludzkiego życia. W tym kontekście Kościół broni prawa człowieka do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Wynika to z perspektywy pochodzenia ludzkości od Boga Stwórcy. Tymczasem w społeczeństwach zsekularyzowanych istnieje sprzeczność między promocją praw człowieka i jednoczesnym zagrożeniem najbardziej podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia. To na tym prawie oparte są wartości moralne i społeczne, które powinny formować społeczeństwo. Życie ludzkie winno być bronione na każdym etapie jego rozwoju, zwłaszcza gdy chodzi o przemoc wobec najsłabszych, jeszcze nienarodzonych, dzieci, kobiet, osób starszych i niepełnosprawnych²⁷.

Ludzkiej odpowiedzialności zostało powierzone także środowisko naturalne jako dar i zadanie. Jest ono nie tylko zasobem do eksploataowania, lecz przedmiotem troski człowieka o zachowanie i kultywowanie zawartych w nim skarbów stworzenia. Ludzkim zajęciem jest ochrona środowiska naturalnego dla obecnych i przyszłych pokoleń. Wskazując na rządy i ludy Oceanii, papież pisze: „Stanowi to ich specjalną odpowiedzialność, aby w imieniu całej ludzkości przyjąć zarządzanie nad Oceanem Spokojnym, pokrywającym ponad połowę całkowitego ziemskiego zapasu wody. Zachowanie tej sytuacji w zdrowej kondycji, podobnie jak innych oceanów, jest istotne dla dobra nie tylko ludów Oceanii, ale wszystkich części świata”²⁸.

²⁴ Por. EiO 27.

²⁵ Por. KKK 2424.

²⁶ Por. EiO 27.

²⁷ Por. EiO 30.

²⁸ EiO 31.

Następnie Jan Paweł II zwraca uwagę, że w odniesieniu do wartości ludzkich i wiary chrześcijańskiej pierwszymi wychowawcami swoich dzieci są rodzice. Mają oni fundamentalne prawo do wyboru odpowiedniej dla nich edukacji. W niektórych sytuacjach szkoła katolicka stanowi jedyny kontakt rodziców ze społecznością kościelną. Istotne znaczenie ma współpraca szkoły z parafią, zwłaszcza w tym, co dotyczy sakramentów: pokuty, bierzmowania i Eucharystii²⁹.

Szczególnym wyzwaniem dla szkół katolickich w zsekularyzowanym społeczeństwie jest ukazywanie orędzia chrześcijańskiego w sposób systematyczny i przekonywający. Jest to ściśle związane ze świadectwem życia dawanym przez nauczających. „Personel, który naprawdę żyje wiarą, będzie twórcą nowej ewangelizacji w tworzeniu pozytywnego klimatu dla wzrostu wiary chrześcijańskiej i w duchowym podtrzymywaniu uczniów powierzonych ich opiece. Będą oni szczególnie efektywni, kiedy są aktywnie praktykującymi katolikami, zaangażowanymi we wspólnocie parafialnej i lojalni wobec Kościoła i jego nauczania”³⁰.

Również pracownicy naukowcy wyższych uczelni są zobowiązani do poświęcenia się sprawie prawdy. Jest to ich honorem i odpowiedzialnością. Są oni powołani do służby wobec społeczności i odgrywają ważną rolę w społeczeństwie. W coraz bardziej złożonym społeczeństwie technologicznym szczególnie istotne jest, aby wartości ogólnoludzkie mogły być właściwie rozumiane. Potrzeba do tego specjalistów z dziedziny filozofii, etyki, a także teologii moralnej. Jedność bowiem wiedzy może się uwyraźnić dopiero wtedy, gdy wszystkie obszary poszukiwań będzie można naświetlić w perspektywie teologicznej. Kompetencji zaś naukowców w określonych dziedzinach wiedzy winna towarzyszyć postawa życiowa wzoru osobowego wobec młodych ludzi³¹.

3. Z Jezusem w centrum chrześcijańskiego życia

We wspólnocie Kościoła każdy jest wezwany, aby żyć życiem Jezusa Chrystusa w swych codziennych obowiązkach oraz do dawania świadectwa Bożej miłości i miłosierdzia w świecie. Zasadnicze znaczenie ma życie wewnętrzne z Jezusem w Jego Kościele. Bóg winien stanowić centrum ludzkiego życia, w przeciwnym razie staje się ono puste i bezsensowne. Ważna w tym względzie jest modlitwa,

²⁹ Por. EiO 33.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże.

w której wzorem jest Jezus Chrystus. On udawał się często na miejsce pustynne i tam się modlił (por. Mk 1,35; Łk 5,15 i n.). Modlitwa jest człowiekowi szczególnie potrzebna w momentach egzystencjalnie trudnych, w czasie zagubienia, w napięciu związanym z ciężarem odpowiedzialności w codziennym życiu³².

Samo poznanie Jezusa dokonuje się przez częste czytanie Pisma Świętego, któremu winna towarzyszyć modlitwa. W ten sposób staje się ono rozmową między Bogiem a człowiekiem³³. Konieczne jest ciągle na nowo odkrywanie Pisma Świętego, co pozwala na powrót do źródeł wiary i na spotkanie z Bożą prawdą w Jezusie Chrystusie. Stąd Pismo Święte winno być dostępne dla wszystkich. Konieczne są do tego dobre i wierne oryginałowi tłumaczenia na języki lokalne. Istotne znaczenie ma pomoc w zrozumieniu tego, co jest czytane, i do tego potrzeba solidnej, stałej formacji biblijnej³⁴.

Głębsze wniknięcie w tajemnicę Chrystusa winno także dokonywać się przez wzrost życia liturgicznego i coraz pełniejsze rozumienie świętych obrzędów. W ten sposób przez docenienie liturgii, zwłaszcza Mszy św., wzmacnia się życie chrześcijańskie. Eucharystia jest bowiem źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, stąd powinna zajmować centralne miejsce w życiu wierzącego. Regularne, modlitwne celebrowanie Eucharystii pozwala na postępowanie w osobistej świętości i uczestniczenie w misji Kościoła³⁵.

Kościół najlepiej służy światu jako „pojednana i przynosząca pojednanie wspólnota uczniów Chrystusa”³⁶. Najbardziej jest sobą, gdy „pośredniczy i jedna w miłości i mocy Jezusa Chrystusa poprzez sakrament pokuty”³⁷ jako źródło uzdrawiającej łaski. Jednak wśród wielu wiernych nadal panuje zamieszanie, a nawet obojętność wobec rzeczywistości grzechu i potrzeby otrzymania przebaczenia w sakramencie pokuty. Ludzie często nie rozumieją także prawdziwego znaczenia wolności. W tym kontekście konieczne jest uświadomienie znaczenia sakramentu pokuty w życiu człowieka i ukazanie, jak ważną pomocą w rozwoju duchowym jest ten sakrament miłosierdzia³⁸.

Jan Paweł II zwraca uwagę na życie z Jezusem zarówno ludzi świeckich, jak i kapłanów oraz osób konsekrowanych. Podkreśla, że wszyscy chrześcijanie

³² Por. EiO 36 i n.

³³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* „*Dei Verbum*”, Rzym 1965, s. 25.

³⁴ Por. M. Zięba, *Ecclesia in Oceania*.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ EiO 41.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże.

przez sakrament chrztu są powołani do świętości. Każde zaś osobiste powołanie jest wezwaniem do udziału w misji Kościoła. W kontekście nowej ewangelizacji doniosłą rolę odgrywają wierni świeccy, których powołaniem jest odnawianie porządku doczesnego we wszystkich jego aspektach. Pracując w różnych zawodach, są żywymi świadkami Ewangelii³⁹.

Szczególnie witalną częścią Kościoła są ludzie młodzi, pociągani urzekającym pięknem osoby Jezusa Chrystusa oraz wzniosłymi ideałami Ewangelii. Młodość to okres szczególnie wyostrego zmysłu sprawiedliwości i respektu dla ludzkiej godności, także wrażliwości na ubogich oraz na środowisko naturalne. Są to oznaki wielkoduszności jako wielkiej hojności Ducha. Młodość jest jednak także czasem, w którym człowiek doświadcza rozmaitych trudności. Wielu młodych ludzi ma trudności ze znalezieniem pracy. Przybywają często do większych miast, gdzie samotność i bezrobocie prowadzi ich do sytuacji destrukcyjnych. Są mamieni używaniem narkotyków lub innych środków prowadzących do uzależnienia, co powoduje w konsekwencji nawet samobójstwa. Jednakże w tych trudnych sytuacjach ludzie szukają, świadomie lub podświadomie, takiego życia, jakie może im dać tylko Chrystus. Tu konieczne jest takie głoszenie Ewangelii, aby było ono zrozumiałe przez tych młodych ludzi, by mogli oni odkryć Chrystusa, który ciągle wychodzi naprzeciw człowiekowi, zwłaszcza w trudnych chwilach jego życia⁴⁰.

Wielka jest odpowiedzialność chrześcijan wstępujących w związki małżeńskie. Winno być to poprzedzone odpowiednim przygotowaniem duszpasterskim. To w małżeństwie i w rodzinie chrześcijańskiej urzeczywistnia się komunizm kościelny. Rodzina jest obrazem niewysłowionej komunii Trójcy Świętej. Przez rodzenie i wychowywanie dzieci rodzina uczestniczy w stwórczym dziele Boga. Stanowi w ten sposób wielką siłę ewangelizacji⁴¹.

Institucja rodziny potrzebuje opieki i wsparcia w Kościele, a także od władz świeckich. Należy zwrócić uwagę na sytuację kobiet i ich prawo do dobrowolnego zawierania małżeństwa oraz do okazywania im szacunku w małżeństwie. W niektórych rejonach Oceanii istnieje poligamia, co stanowi poważną przyczynę wykorzystywania kobiet. Nierówne traktowanie kobiet przejawia się w niższej zapłacie za taką samą pracę, którą wykonują mężczyźni. Matki nie mogą ponosić szkody, gdy zostają w domu w celu zaopiekowania się dziećmi, czego uzasadnie-

³⁹ Por. EiO 43; Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich*, „*Apostolicam actuositatem*”, Rzym 1965, s. 25.

⁴⁰ Por. EiO 44.

⁴¹ Por. EiO 45.

niem jest fakt wielkiej godności rodzicielstwa, z którym wiąże się także wychowanie dzieci, co jest sprawą najwyższej wagi⁴².

W kontekście wspierania rodzin papież pisze: „Programy wspierające małżeństwa mogą pomóc parom potwierdzić ich zaangażowanie wobec złożonych ślubów i pogłębić ich radość we wzajemnym darze siebie przez miłość małżeńską. Jeśli jednak małżeństwo jest w jakikolwiek sposób zagrożone, uprasza się duszpasterzy, aby poświęcili uwagę tym, którzy są w takiej sytuacji. Synod uświadamiał sobie wielkie poświęcenie samotnych rodziców w ich zadaniu wychowania i kształcenia dzieci, i wyraził uznanie tym, którzy żyją Ewangelią w często trudnych warunkach. Tym rodzicom i ich dzieciom należy się specjalna opieka ze strony duchownych, szkół katolickich i katechistów”⁴³.

Papież zwraca także uwagę na rolę kobiet w Kościele oraz na nowe ruchy kościelne, które są wsparciem dla katolików w intensywnym przeżywaniu życia ucznia Chrystusa. Z racji zaś istotnej roli kapłaństwa i doniosłego znaczenia życia konsekrowanego w misji Kościoła, w niniejszym dokumencie zwraca się uwagę na niepokojący brak kapłanów i osób konsekrowanych w Oceanii. Pod względem zaś odpowiedzialności każdego biskupa za formację miejscowego duchowieństwa w kontekście lokalnej kultury i tradycji, istotną kwestią jest rozważenie bardziej elastycznych i twórczych modeli formacji kandydatów do stanu duchownego⁴⁴.

Życie kapłanów winno całkowicie upodabniać się do życia Chrystusa, który oddał samego siebie, aby mieli życie w pełni (por. J 10,10). Przez kapłana obecność Chrystusa jest widzialna we wspólnotcie. Kapłani nie są jednak wolni od słabości i grzechów. Każdy potrzebuje ciągłego nawracania się i otwierania na działanie Ducha Świętego, aby pozostawać wiernym Chrystusowi i wzrastać w swoim powołaniu. Konieczne jest do tego przyjęcie stylu życia odzwierciedlającego życie Chrystusa w Jego prostocie, zaufaniu Ojcu, wielkoduszności i identyfikowaniu się z bezsilnymi⁴⁵.

Często niezrozumiałymi w świecie pozostają wymogi ewangeliczne związane z tożsamością kapłańską. Niezrozumiałym pozostaje również celibat kapłański, stanowiący wielką tajemnicę, opartą na miłości Chrystusa i będący wezwaniem do radykalnej, miłującej i integralnej relacji do Chrystusa i Jego Ciała, którym jest Kościół. Jest to wyraz całkowitego daru z siebie dla królestwa Bożego. Ciągłe ist-

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. EiO 46 i n.; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992, s. 43–59.

⁴⁵ Por. EiO 49.

nieje potrzeba wyjaśniania wartości celibatu, zwłaszcza w kulturach, dla których jest ona zupełnie obca i pozostaje mało zrozumiała i niedoceniana⁴⁶.

Życie w kapłaństwie domaga się wsparcia ze strony biskupa i innych kapłanów. Owo wsparcie wzajemne w duchu braterskiej miłości ma szczególnie doniosłe znaczenie wśród licznych wysp Oceanii, gdzie kapłani pochodzą ze społeczności o silnych więzach wspólnotowych. Kapłanom potrzeba również stałej formacji oraz okazji pobudzających gorliwość w realizowaniu swego posłannictwa⁴⁷.

Również zakonnicy i zakonnice dążą do doskonałej miłości w służbie królestwa Bożego i są znakiem świętości Kościoła. Poprzez wierność Chrystusowi odpowiadają na pragnienie duchowości u ludów Oceanii. Świadectwo transcendencji Boga i najwyższej wartości miłości Chrystusa w sposób szczególny dają zakony kontemplacyjne. Życie tych ludzi inspiruje i pobudza wiernych do życia na sposób bardziej radykalny życiem Chrystusa⁴⁸.

Podsumowanie

Przesłanie adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Oceania* oparte jest na rozumieniu Kościoła jako wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa, który jako Pan i Zbawiciel pozostaje wierny swojemu dziełu oraz jest sensem Ewangelii. Dzięki zbawczej misji Chrystusa człowiek może poznać prawdę o sobie. Wiara w Chrystusa inspiruje i obliuguje proces nawrócenia oraz ewangelizacji, której On sam jest sensem. Dopiero w tej perspektywie możliwe jest zrozumienie Kościoła, zwłaszcza przez ludy bogatej religijnie rzeczywistości Oceanii. Kościół to wspólnota wiary, która głosi Chrystusa, idzie Jego drogą i żyje Jego łaską.

W obliczu rozmaitych trudności każdy chrześcijanin jest wezwany do głoszenia Chrystusa w konkretnych okolicznościach współczesnych kultur. Ten obowiązek uczniów Chrystusa jest również zadaniem dla wspólnot tworzących Kościoły w Oceanii wobec pluralizmu doświadczeń duchowych i kulturowych tego regionu świata. Budowana na wierze rzeczywistość komunii między Kościołami lokalnymi musi mieć charakter nie tylko teoretyczny i doktrynalny, ale również praktyczny. Towarzyszy jej wymiana darów, co stanowi jedną z fundamentalnych wartości w miejscowych kulturach.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. EiO 51.

Życie człowieka wpisane jest w określony kontekst wydarzeń, tradycji i kultur, w których zawarte są także elementy *sacrum*. W ramach struktur społecznych dokonują się również ciągłe zmiany w różnych dziedzinach życia. Obowiązkiem Kościoła jest budowanie życia na Chrystusie i wprowadzanie Ewangelii w tradycyjne wartości zawarte w lokalnych kulturach, aby je przemieniać, oczyszczać i uszlachetniać. Można tego dokonać, jedynie samemu żyjąc życiem Jezusa Chrystusa i Ewangelią.

Bibliografia

- Bęben W., *Quo vadis Papuo Nowa Gwineo?*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 223–257.
- Burzawa W., „Bikman” w Papui Nowej Gwinei a proces inkulturacji, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 184–191.
- Górski J., *Inkulturacja*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 1 (1996), s. 183–192.
- Górski J., Janeczek S., *Inkulturacja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Lublin 1997, kol. 235–237.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Rzym 1998.
- Piotrowski J., *Historia powstania oraz główne idee teologiczne adhortacji Ecclesia in Oceania*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 93–105.
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Rzym 1965.
- Zięba M., *Ecclesia in Oceania*, http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Ecclesia_in_Oceania (dostęp: 5.04.2016).

**BUDOWANIE WSPÓLNOTY CHRYSZTUSOWEGO KOŚCIOŁA – W ŚWIETLE
ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II *ECCLESIA IN OCEANIA*****Streszczenie**

Artykuł dotyczy aktualności przesłania posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Oceania*. Owo przesłanie odnośnie do zagadnienia budowania wspólnoty Chrystusowego Kościoła oparte jest na rozumieniu Kościoła jako wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa, który pozostaje sensem Ewangelii oraz ewangelizacji. Tylko w tej perspektywie możliwe jest zrozumienie Kościoła przez ludy Oceanii, w jej pluralizmie doświadczeń duchowych i kulturowych. Konieczne jest do tego tworzenie wspólnoty między Kościołami lokalnymi nie tylko w wymiarze teoretycznym i doktrynalnym, ale również praktycznym.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, adhortacja apostolska, Kościół, wspólnota, ewangelizacja, Oceania

**BUILDING A COMMUNITY OF CHRIST’S CHURCH – IN THE LIGHT
OF THE APOSTOLIC EXHORTATION OF POPE JOHN PAUL II
*ECCLESIA IN OCEANIA*****Summary**

The article concerns post-synodal message of Apostolic Exhortation of Pope John Paul II, *Ecclesia in Oceania*. That message applies to the issue of building a community of Christ’s Church, which is based on the understanding of the Church as a community of believers in Jesus Christ, who is the point of the Gospel and evangelization. Only in this perspective, it is possible to understand the Church by the peoples of Oceania, with its experience, both spiritual and cultural. It is essential to create a community among local Churches not only in the theoretical and doctrinal meaning, but also in practice.

Keywords: John Paul II, Apostolic Exhortation, church, community, evangelization, Oceania

Translated by Mirosława Landowska

KWALIFIKACJE REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

Jerzy Adamczyk*

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Wstęp

Papież Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis* pisał: „seminarium samo w sobie jest *podstawowym doświadczeniem życia Kościoła*: biskup jest w nim obecny poprzez posługę rektora oraz służbę współodpowiedzialności i jedności z innymi wychowawcami, której jest animatorem, służbę mającą na celu duszpasterski i apostołski rozwój alumnów. Członkowie wspólnoty seminaryjnej, zjednoczeni przez Ducha Świętego więzami braterstwa, pracują razem, każdy według otrzymanych darów, by wszyscy wzrastali w wierze i miłości, a także przygotowali się odpowiednio do kapłaństwa, czyli do przedłużania zbawczej obecności Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza w Kościele i w historii”¹.

Rektor stoi na czele wspólnoty seminaryjnej i jest głównym współpracownikiem biskupa diecezjalnego oraz jego reprezentantem w kwestii kształcenia przyszłych prezbiterów². Winien on czuć się ściśle złączony z biskupem, którego jest przedstawicielem z tytułu swojego urzędu, oraz szczerze i z przekonaniem

* Ks. dr hab. Jerzy Adamczyk – wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu; e-mail: ksjerzyad@wp.pl.

¹ Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Pastores dabo vobis”* 25.03.1992, nr 60, „Acta Apostolicae Sedis”(dalej: PDV) 84 (1992), s. 657–804.

² Urząd rektora wyższego seminarium duchownego jest obowiązkowy: „każde seminarium powinno mieć rektora, który stoi na jego czele” (kan. 239 § 1); zob. T. Rincón-Pérez, *Rector de seminario*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. 6, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona 2012, s. 768; P. Laghi, *La formazione dei sacerdoti alla luce della „Pastores dabo vobis”*, „Seminarium” 33 (1993), s. 124.

współpracować z innymi osobami odpowiedzialnymi za formację kleryków³, gdyż „cała kapłańska wspólnota wychowawców powinna solidarnie dzielić się odpowiedzialnością za wychowanie kandydatów do kapłaństwa”⁴. Zatem urząd rektora wyższego seminarium jest nie tylko obowiązkowy, ale także związany z wielką odpowiedzialnością⁵, gdyż do niego „należy troska o codzienne kierowanie seminarium”⁶.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie zagadnienie kwalifikacji rektora wyższego seminarium duchownego. Najpierw uwaga zostanie zwrócona na sprawę zdatności do pełnienia urzędu rektora seminarium w ogólności, następnie podejmie się próbę ukazania przymiotów osobowościowych (ludzkich) tego prezbitera, potem omówi się zalety duchowe rektora, wreszcie zostanie ukazane zagadnienie kwalifikacji naukowych i praktycznych rektora.

1. Zdatność do pełnienia urzędu rektora seminarium w ogólności

Funkcja rektora seminarium duchownego jest urzędem kościelnym, czyli ustanowionym na stałe zadaniem z postanowienia kościelnego dla realizacji celu duchowego, czyli wychowania przyszłych prezbiterów⁷. Według kan. 149 § 1 urząd kościelny można powierzyć temu, kto pozostaje we wspólnocie Kościoła i jest zdatny, czyli posiada przymioty wymagane do sprawowania tego urzędu prawem powszechnym, partykularnym lub fundacyjnym. Jest oczywiste, że przywołana norma odnosi się także do urzędu rektora wyższego seminarium duchownego.

Urząd kościelny można powierzyć jedynie osobie zdatnej, czyli spełniającej wymogi zarówno ogólne, czyli bezwzględne (stawiane kandydatom do jakiego-

³ Por. PDV, nr 66; zob. G. Brugnotto, *Il seminario maggiore: autentica comunità ecclesiale. Annotazioni teologico-canonistiche*, „Quaderni di dirittoecclesiale” 14 (2001), nr 3, s. 241. G. Brugnotto proponuje własną definicję wyższego seminarium duchownego: „jest to wspólnota wiernych powołanych do kapłaństwa ukonstytuowana na stałe w ramach Kościoła partykularnego, w której troska formacyjna i duszpasterska jest powierzona wspólnocie wychowawczej, której przewodniczy rektor pod władzą biskupa diecezjalnego i z jego bezpośrednim udziałem” (tamże, s. 249).

⁴ PDV, nr 66.

⁵ Biskupi diecezjalni „niech bardzo starannie dobierają rektorów [...], a szczególnie tego, na którym ciąży obowiązek pełen odpowiedzialności, kształtowania dusz przyszłych kapłanów” (Pius PP. XI, *Litterae encyclicae „Ad catholici sacerdotii”* 20.12.1935, pars III, „Acta Apostolicae Sedis” 28 (1936), s. 5–53). Por. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario nell'attuale legislazione canonica*, Roma 2007, s. 49.

⁶ Kan. 260; zob. kan. 1360 § 2 KPK z 1917 r.

⁷ Zob. kan. 145 § 1.

kolwiek urzędu kościelnego), jak też szczegółowe, czyli względne (wynikające z natury urzędu, który ma być nadany). Przymioty wymagane do konkretnego urzędu określa prawo powszechne, partykularne lub fundacyjne – czy to wprost⁸, czy to pośrednio⁹. Sąd o zdatności należy do władzy nadającej urząd, a jeśli jakiś podmiot ma prawo przedstawiania kandydata, winien przedtem upewnić się o jego zdatności. Wymagane walory są określane w prawie w sposób albo wiążący¹⁰, albo też dyrektywny¹¹. Ujmuje się je od strony negatywnej¹² lub pozytywnej¹³.

Tak więc rektor seminarium winien być zdatny, czyli posiadać przymioty wymagane do tego urzędu prawem powszechnym, partykularnym lub fundacyjnym. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku nie wypowiada się na temat zdatności kandydata na rektora seminarium¹⁴.

Zadania związane z urzędem rektora seminarium są wielorakie i bardzo odpowiedzialne. Rektor wobec wspólnoty seminaryjnej reprezentuje biskupa¹⁵. Jest pierwszym odpowiedzialnym za funkcjonowanie seminarium, jak również występuje w imieniu seminarium wobec władzy kościelnej i państwowej¹⁶. Troszczy się i wspiera formację alumnów we wszystkich jej aspektach, dbając o ich harmonię

⁸ Np. kan. 478; 494 § 1.

⁹ Np. jako zdatność do biskupstwa – kan. 378 § 1, czy do kapłaństwa – kan. 1026.

¹⁰ Por. np. kan. 378 § 1 n. 3 i 4.

¹¹ Por. np. kan. 378 § 1 n. 5: „lub prawdziwej biegłości”.

¹² Np. kan. 317 § 4; 483 § 2: „ponad wszelkim podejrzeniem”.

¹³ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 149*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. 1: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 239.

¹⁴ Kodeks również nie mówi wyraźnie, czy do ważnego wykonywania swojego urzędu rektor seminarium musi być prezbiterem. Ukształtowanie seminarium, jako „wspólnoty kościelnej”, konieczność sprawowania w tej wspólnotcie Mszy św., konieczność udziału rektora w potrójnej funkcji nauczania, uświęcania i rządzenia, bycie najbliższym współpracownikiem i reprezentantem biskupa w hierarchicznej strukturze Kościoła w obszarze formacji przyszłych kapłanów – to wszystko wskazuje na konieczność posiadania przez rektora seminarium święceń prezbiteratu. Por. G. Brugnotto, *Il seminario maggiore...*, s. 239–240. Trzeba dodać, że rektor pełni też wobec wszystkich przebywających w seminarium (alumnów, przełożonych i profesorów, którzy zamieszkują w seminarium, ale także sióstr zakonnych i całego personelu świadczącego regularne usługi, który nie mieszka w seminarium, oraz wszystkich tych, którzy aktualnie, fizycznie przebywają w domu formacyjnym) obowiązki proboszcza, z wyjątkiem spraw małżeńskich, które są wyłącznie zarezerwowane dla miejscowego proboszcza, oraz przyjmowania spowiedzi swoich alumnów mieszkających w tym samym domu, chyba że w poszczególnych przypadkach alumni dobrowolnie o to proszą. Stąd winien mieć także przymioty, których wymaga się od kandydata na proboszcza. Por. kan. 262, 521 i 985; A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 102–103.

¹⁵ Zob. P. Montini, *L'ammissione al seminario di candidati usciti o dimessi da seminari o istituti di vita consacrata*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001), nr 3, s. 295; F. Coccopalmerio, *La formazione al ministero ordinato*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (1990), nr 1, s. 10.

¹⁶ Por. kan. 238 § 2.

i wzajemną integrację. Doceniając i akceptując radę i pomoc swoich współpracowników, to on jest ostatecznie odpowiedzialny za wydanie podsumowującej opinii, którą przedstawia biskupowi na temat zdatości kandydata do seminarium, realizacji różnych etapów drogi wychowawczej i zdatości do święceń. Rektor jest pierwszym wychowawcą i koordynatorem procesu formacyjnego. Do jego kompetencji należy troska o właściwe ukierunkowanie kształcenia i jego zharmozowanie z postanowieniami biskupa i Kościoła, przekładając je wraz ze swoimi współpracownikami na codzienną praktykę¹⁷. „Rektor, na którym spoczywa zasadniczy ciężar zarządzania Seminarium, winien być koordynatorem Przełożonych i z braterską miłością starać się o ścisłą z nimi współpracę”¹⁸.

Wymienione zadania rektora stanowią całokształt czynności – o treści nie tylko prawnej – które z jednej strony stawiają rektora w relacji wzajemnego zaufania z biskupem, a z drugiej domagają się słusznej autonomii działania i pewnej stałości w sprawowaniu jego urzędu, którą trzeba określić w statutach seminarium¹⁹.

Należy zauważyć, że chociaż Kodeks nie wskazuje wyraźnie wymogów zdatości kandydata na urząd rektora seminarium, to jednak wyłaniają się one z całokształtu funkcji, które mu się przypisuje²⁰. Niemniej inni prawodawcy wyraźnie wypowiadają się ogólnie i szczegółowo o przymiotach rektora seminarium, które winny być szczególnie.

Papież Pius XI w encyklice *Ad catholici sacerdotii* domaga się, aby biskupi bardzo starannie dobierali rektorów, na których ciąży pełen odpowiedzialności obowiązek kształtowania dusz przyszłych kapłanów²¹.

Redaktorzy dyktorium *Ecclesiae imago* polecają, aby biskup z niezwykłą troskliwością dobierał wychowawców (czyli także przede wszystkim rekto-

¹⁷ Por. Congregazione per L'educazione Cattolica, *Direttive „Tra i vari mezzi” sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 4.11.1993, nr 43, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995 (dalej: *Tra i vari mezzi*), nr 1734–1775; D. Cito, *Comentario al cán. 260*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 2, cz. II, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996², s. 287; G. Brugnotto, *Il seminario maggiore...*, s. 239.

¹⁸ Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 601.1970, nr 29, „Acta Apostolicae Sedis” (1970), s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum, 19.03.1985, Typis Polyglottis Vaticanis 1985 (dalej: RFIS); T. Rincón-Pérez, *Rector de seminario...*, s. 769; A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 54.

¹⁹ Por. D. Cito, *Comentario al cán. 260*, s. 288; A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 68; PDV, nr 66; RFIS, nr 29.

²⁰ Por. D. Cito, *Comentario al cán. 260*, s. 234.

²¹ Pars III.

ra seminarium)²². Podobnie wypowiadają się autorzy *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, w którym zapisano: „biskup ze szczególną troską winien dobierać rektora seminarium spośród najlepszych kapłanów diecezji”²³.

O szczególnych walorach rektora seminarium pośrednio mówi tekst *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „rektor, na którym spoczywa zasadniczy ciężar zarządzania Seminarium...”²⁴, jak również posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis*: „seminarium samo w sobie jest podstawowym doświadczeniem życia Kościoła: biskup jest w nim obecny poprzez posługę rektora”²⁵, co świadczy o wysokich kwalifikacjach tego prezbitera.

Na konieczność wybitnej zdatności kandydata na rektora seminarium wskazują pośrednio dyrektywy Kongregacji Edukacji Katolickiej *Tra i vari mezzi*, gdzie prawodawca podkreśla, że rektor w kierowaniu seminarium ponosi główną i ciężką odpowiedzialność²⁶, oraz *Wskazania nt. formacji kapłańskiej* Konferencji Episkopatu Włoch, w których prawodawca domaga się od biskupa diecezjalnego wielkiej czujności w wyborze wychowawców seminarium, czyli przede wszystkim rektora²⁷.

2. Przymioty osobowościowe (ludzkie) rektora seminarium

Bardzo ważna funkcja rektora seminarium, czyniąca go głównym odpowiedzialnym za formację alumnów oraz wysoka ranga instytucji seminarium duchownego w diecezji wymagają od kandydata na ten urząd wysokich walorów osobowościowych. Winien być on wybrany „ze szczególną troską”²⁸ „spośród najlepszych osób swojej diecezji”²⁹, „spośród najlepszych kapłanów

²² Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium „Ecclesiae imago” de pastoralis ministerio Episcoporum*, 22.02.1973, nr 192, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328, tekst polski: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, red. E. Szaftrowski, Warszawa 1975 (dalej: EI), nr 10370–11035.

²³ Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, 22.02.2004, nr 89, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektywum o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005 (dalej: AS).

²⁴ RFIS, nr 29.

²⁵ PDV, nr 60.

²⁶ *Tra i vari mezzi*, nr 30; por. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 70.

²⁷ Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)*, 4.11.2006, nr 67, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 40 (2006), nr 10, s. 289–435; por. tamże, nr 69; zob. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 70.

²⁸ AS, nr 89.

²⁹ EI, nr 192.

diecezji”³⁰. Więcej, prawodawcy tak bardzo zależy, żeby rektor miał szczególne przymioty, że poleca, aby „jeżeli nie posiada [odpowiednich kandydatów w swojej diecezji], prosić inne diecezje, bardziej zasobne w takich kapłanów”³¹.

Kodeks nie wypowiada się o zaletach osobowościowych (ludzkich) rektora seminarium. Przede wszystkim wspomniany kapłan winien posiadać cechy, których wymaga się od każdego alumna, diakona i kapłana. Bez posiadania odpowiednich przymiotów osobowościowych, a także bez ich nieustannego rozwijania, piastowanie urzędu rektora byłoby pozbawione swego niezbędnego fundamentu³². Nie jest to tylko postulat rozumu, potwierdzony przez doświadczenie, lecz jest wymogiem, „który znajduje najgłębszą i szczególną motywację w samej naturze kapłana i jego posługi. Kapłan, powołany do tego, by być «żywym obrazem» Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła, powinien starać się odtworzyć w sobie, w miarę możliwości, ludzką doskonałość jaśniejącą w Synu Bożym, który stał się człowiekiem, ujawniającą się szczególnie wyraziście w Jego postawie wobec innych, tak jak ukazują to Ewangelisci. Posługa kapłana polega na głoszeniu słowa, sprawowaniu sakramentów, prowadzeniu w miłości wspólnoty chrześcijańskiej «w imieniu i zastępstwie Chrystusa», w tym wszystkim jednak musi on zwracać się zawsze i tylko do konkretnych ludzi: «Każdy [...] arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga» (Hbr 5,1). Stąd też formacja ludzka kapłana okazuje się szczególnie ważna ze względu na tych, do których skierowana jest jego misja”³³.

Właśnie po to, żeby posługa rektora była po ludzku jak najbardziej wiarygodna i łatwa do przyjęcia, winien on formować swą ludzką osobowość w taki sposób, by stawać się dla alumnów pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Jest istotne, by rektor, biorąc przykład z Jezusa, który „wiedział, co w człowieku się kryje” (J 2,25; por. 8,3–11), umiał poznawać do głębi wnętrze człowieka, odgadywać trudności i problemy, ułatwiać spotkanie i dialog, zdobywać zaufanie i nawiązywać współpracę, wyrażać spokojne i zrównoważone sądy³⁴.

³⁰ AS, nr 89.

³¹ Tamże. „Gdy nie ma takich kandydatów w swojej diecezji, sprowadza ich spoza diecezji” (EI, nr 192).

³² Rektor powinien koniecznie posiadać pewne naturalne przymioty. Por. RFIS, nr 30; A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 53.

³³ PDV, nr 43.

³⁴ Por. tamże.

Kandydat na rektora powinni rozwijać w sobie kompleks cech ludzkich, bez których nie można ukształtować osobowości zrównoważonej, silnej i wolnej, zdolnej dźwigać ciężary odpowiedzialności wynikającej z jego zadania. Powinien więc posiadać takie cechy, jak: umiłowanie prawdy, prawość i rzetelność, szacunek wobec każdej osoby, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, umiejętność prawdziwego współczucia, konsekwencja w postępowaniu, a zwłaszcza zrównoważone sąd i zachowania³⁵, umiejętność współpracy z innymi osobami odpowiedzialnymi za formację alumnów³⁶.

Szczególnie ważna jest u kandydata na rektora zdolność do utrzymywania więzi z innymi, zwłaszcza ze współpracownikami w seminarium – cecha rzeczywiście podstawowa, konieczna dla tego, kto ma ponosić odpowiedzialność za wspólnotę i uformowanie dobrych kapłanów.

Jan Paweł II pisze: „dlatego kapłan nie może być arogancki ani kłótlivy, lecz uprzejmy, gościnny, szczerzy w słowach i w intencjach, roztrotny i dyskretny, wielkoduszny i gotowy do służby, zdolny utrzymywać otwarte i braterskie kontakty z innymi i nawiązywać je ze wszystkimi, zawsze gotów zrozumieć, przebaczyć i pocieszyć”³⁷.

Niewątpliwie rektor winien cechować się walorami ludzkimi, jakich wymaga się od proboszcza, takimi jak: komunikatywność, oraz uzdolnieniami organizacyjnymi i w dziedzinie zarządzania³⁸.

Rektor seminarium winien posiadać te cnoty, które mają duże znaczenie w obcowaniu z ludźmi³⁹. Podobnie jak pozostali wykładowcy przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych, rektor powinien odznaczać się cnotą⁴⁰, zdolnością „do wnikania w umysły młodych”⁴¹, predyspozycjami pedagogicznymi⁴², stanowczością⁴³, roztropnością, mądrością, równowagą emocjonalną⁴⁴, mieć kapłańskie kontakty z ludźmi, również z niekatolikami czy z niewierzącymi⁴⁵, cieszyć się dobrą opinią⁴⁶.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. RFIS, nr 29; por. *Tra i vari mezzi*, nr 4, 60.

³⁷ PDV, nr 43.

³⁸ AS, nr 213.

³⁹ Por. kan. 245 § 1.

⁴⁰ Por. kan. 253 § 1; *Encyklika „Ad catholici sacerdotii”*, pars III.

⁴¹ RFIS, nr 30; por. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 53.

⁴² Por. EI, nr 192.

⁴³ Por. kan. 260–261; EI, nr 192.

⁴⁴ Por. *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana...*, nr 69; zob. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 73.

⁴⁵ Zob. kan. 256 § 1.

⁴⁶ Por. kan. 378 § 1, nr 2.

Trzeba podsumować, że ze względu na wielką wagę urzędu rektora wyższego seminarium duchownego, będącego reprezentantem biskupa, którego służba ma na celu duszpasterski i apostołski rozwój alumnów⁴⁷, zarówno kandydat na ten urząd, jak i urzędujący rektor winien posiadać przymioty ludzkie w stopniu wysokim i nieustannie je rozwijać.

3. Przymioty duchowe rektora

„Formacja ludzka, zakorzeniona w antropologii przyjmującej pełną prawdę o człowieku, otwiera się na formację duchową i w niej znajduje dopełnienie”⁴⁸. Urząd rektora wyższego seminarium duchownego wymaga od jego tytulariusza nie tylko przymiotów ludzkich, ale koniecznie wysokich walorów duchowych, które są rezultatem egzystencji „w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”⁴⁹. Trzeba, aby posiadał i zdobywał „wraz z odpowiednią ludzką dojrzałością, ducha Ewangelii i ścisłą łączność z Chrystusem”⁵⁰. Rektor jest bowiem pierwszym formatorem w seminarium.

Kodeks milczy w sprawie walorów duchowych wspomnianego prezbitera. Jednak kwestię tę poruszają inni prawodawcy. Wychowawcy seminarium, a więc przede wszystkim rektor winien być wybrany „ze szczególną troską”⁵¹ „spośród najlepszych osób swojej diecezji”⁵², „spośród najlepszych kapłanów diecezji”⁵³.

Rektor powinien przede wszystkim wyróżniać się pobożnością. Owa pobożność winna się przejawiać w systematycznym czytaniu Słowa Bożego, połączonym z rozmyślaniami i modlitwą⁵⁴, intensywnym życiu modlitwą⁵⁵, w pobożnym

⁴⁷ Por. PDV, nr 60. Figura rektora seminarium, która wylania się z PDV, nie jest statyczna czy zamknięta w sobie, przeciwnie, rektor jest przewodnikiem wspólnoty „wychowawczej w drodze” (nr 60), z tego powodu wymiar dynamiczny i aktywność rektora ściśle kształtują swoisty „munus” rektora. Por. P. Laghi, *La formazione dei sacerdoti alla...*, s. 124; A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 60.

⁴⁸ PDV, nr 45.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Kan. 244.

⁵¹ AS, nr 89.

⁵² EI, nr 192.

⁵³ AS, nr 89.

⁵⁴ Por. PDV, nr 47; por. kan. 276 § 2, nr 2, 5.

⁵⁵ PDV, nr 47.

celebrowaniu Eucharystii i liturgii godzin⁵⁶, systematycznym korzystaniu z sakramentu pokuty⁵⁷, „szukaniu Chrystusa w ludziach” (miłość bliźniego)⁵⁸, w rozwijaniu cnót posłuszeństwa, celibatu i ubóstwa⁵⁹. Rektor winien odprawiać rekolekcje według przepisów prawa partykularnego⁶⁰, oddawać szczególną cześć Bogurodzicy Dziewicy i praktykować inne powszechne i partykularne środki uświęcenia⁶¹.

Przełożony seminarium powinien posiadać nadprzyrodzone przymioty⁶², odpowiednie przygotowanie duchowe⁶³, odznaczać się dużą gorliwością w duszpasterstwie⁶⁴.

Ma być kapłanem „o wypróbowanej cnocie”⁶⁵, a cnót kapłańskich winien uczyć raczej przykładem niż słowem⁶⁶, winna go cechować braterska miłość⁶⁷, duch kapłański i apostołski⁶⁸, jak również ojcostwo duchowe wobec powierzonej mu wspólnoty⁶⁹.

Wymienione zalety duchowe, które w dużym stopniu winien posiadać tytulariusz urzędu rektora seminarium, są tak ważne, że gdyby biskup nie mógł znaleźć w swojej diecezji takiego kandydata, to winien go sprowadzić spoza diecezji⁷⁰.

4. Kwalifikacje naukowe i praktyczne rektora wyższego seminarium duchownego

Zarówno kandydat na rektora, jak i rektor, który stoi na czele każdego seminarium, powinni posiadać stosowne kwalifikacje naukowe i praktyczne, odpowiednie do zadania, które mają zlecone. Skoro na stanowisko wykładowców

⁵⁶ Por. PDV, nr 48; por. kan. 276 § 2, nr 2–3.

⁵⁷ Por. PDV, nr 48; por. kan. 276 § 2, nr 5.

⁵⁸ PDV, nr 49.

⁵⁹ Por. PDV, nr 49; por. kan. 277 § 1; kan. 282 § 1.

⁶⁰ Por. kan. 276 § 2, nr 4.

⁶¹ Por. kan. 276 § 2, nr 5.

⁶² Por. RFIS, nr 30.

⁶³ Por. EI, nr 192; por. *Tra i vari mezzi*, nr 75.

⁶⁴ Por. AS, nr 89.

⁶⁵ *Encyklika „Ad catholici sacerdotii”*, pars III.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Por. RFIS, nr 29; zob. kan. 245.

⁶⁸ RFIS, nr 30.

⁶⁹ Por. *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana...*, nr 69.

⁷⁰ Por. EI, 192. „Jeżeli ich [kandydatów na rektora] nie posiada, prosi inne diecezje, bardziej zasobne w takich kapłanów” (AS, nr 89).

przedmiotów filozoficznych, teologicznych i prawnych biskup lub zainteresowani biskupi powinni mianować tylko tych, którzy odznaczając się cnotą, uzyskali doktorat lub licencjat na uniwersytecie albo wydziale uznanym przez Stolicę Apostolską⁷¹, to tym bardziej rektor, który nie tylko sam jest wykładowcą, ale odpowiada za formację intelektualną i pastoralną. Winien być on wybrany „ze szczególną troską”⁷² „spośród najlepszych osób swojej diecezji”⁷³, „spośród najlepszych kapłanów diecezji”⁷⁴, także, jeśli chodzi o jego naukowe i praktyczne przygotowanie.

Dekret soborowy *Optatam totius* przypomina: „przezo przełożeni i profesorowie seminariów winni być dobierani spośród najlepszych mężów i starannie przygotowani przez gruntowne wykształcenie”⁷⁵, co odnosi się oczywiście do rektora.

Według dyrektorium *Ecclesiae imago* biskup z niezwykłą troskliwością winien dobierać wychowawców i wykładowców seminarium spośród najlepszych osób swojej diecezji. Mają się odznaczać solidną i doświadczoną wiedzą oraz posiadać szczególne przygotowanie pedagogiczne⁷⁶. Natomiast redaktorzy *Directorio per il ministero pastorale dei vescovi* wymagają, aby rektor wyróżniał się wiernością doktrynie, odbył akademickie przygotowanie specjalistyczne, aby było rzeczywiście fachowe, pedagogiczne, duchowe, ludzkie i teologiczne⁷⁷. Z kolei posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* domaga się, aby formatorzy (oczywiście także rektor) posiadali specjalne przygotowanie o charakterze fachowym, pedagogicznym, duchowym, ludzkim i teologicznym⁷⁸.

Według *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, ponieważ funkcja przełożonych w seminarium (przede wszystkim rektora) jest jedną z najbardziej

⁷¹ Kan. 253 § 1.

⁷² AS, nr 89.

⁷³ EI, nr 192.

⁷⁴ AS, nr 89.

⁷⁵ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Institutione sacerdotali*, „*Optatam Totius*”, 28.10.1965, nr 5, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 713–727, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 288–301. Na konieczność wybierania najlepszych kapłanów do pracy w seminarium, w tym oczywiście rektora, kładł nacisk papież Pius XII w liście apostolskim skierowanym do ordynariuszy Brazylii z dnia 23 kwietnia 1947 r. Pius PP. XII, *Epistula apostolica* „*Volvidos cinco*” 23.04.1947, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 289; por. A.Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 49.

⁷⁶ Por. EI, nr 192.

⁷⁷ Por. AS, nr 89.

⁷⁸ Por. PDV, nr 66.

wzniosłych umiejętności, powinni oni koniecznie posiadać należne przygotowanie duchowe, pedagogiczne lub techniczne, zdobyte we własnym regionie lub w innych regionach, w służących temu celowi specjalnych instytutach, które tam założono lub trzeba założyć⁷⁹. Profesorowie (także rektor) winni być prawdziwie biegli w zakresie swoich dyscyplin i posiadać odpowiednią wiedzę z dziedzin pokrewnych. Dlatego powinni mieć należne przygotowanie oraz stosowne stopnie akademickie: do wykładania nauk teologicznych i filozofii przynajmniej stopień licencjata albo równoważny, a do innych przedmiotów stosowne kwalifikacje akademickie⁸⁰. Wychowawcy i wykładowcy mają starać się ciągle uzupełniać swoje przygotowanie naukowe przez lekturę czasopism i nowych książek, częstą wymianę myśli z uczonymi oraz udział w zjazdach naukowych⁸¹.

Autorzy dyrektyw Kongregacji Edukacji Katolickiej *Tra i vari mezzi* wymagają, aby kandydaci na rektora odbyli studia specjalistyczne w połączeniu z udziałem w konferencjach i kursach duchowości, pedagogicznych i psychologicznych, które oferują różne ośrodki akademickie⁸². Rektorzy winni również realizować formację stałą w sferze swojego wykształcenia⁸³.

Wskazania nt. formacji kapłańskiej Konferencji Episkopatu Włoch przewidują dla rektora specjalną formację początkową (w tym naukową), możliwie przed zleceniem mu tego zadania, jak również formację stałą⁸⁴.

Rektor seminarium duchownego winien także posiadać odpowiednią praktykę duszpasterską. Ma się odznaczać „odpowiednim doświadczeniem w zakresie pasterzowania”⁸⁵, „odpowiednim doświadczeniem i dużą gorliwością w duszpasterstwie”⁸⁶, być „duszpastersko doświadczone w posłudze parafialnej lub w innych dziedzinach”⁸⁷, posiadać „doświadczenie duszpasterskie”⁸⁸ czy „odpowiednie doświadczenie duszpasterskie”⁸⁹.

⁷⁹ RFIS, nr 30.

⁸⁰ Tamże, nr 34.

⁸¹ Tamże, nr 36.

⁸² Por. *Tra i vari mezzi*, nr 12, 25, 49, 51, 70, 75; por. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 69.

⁸³ Por. tamże.

⁸⁴ Por. *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana...*, nr 67.

⁸⁵ EI, nr 192.

⁸⁶ AS, nr 89.

⁸⁷ RFIS, nr 30.

⁸⁸ PDV, nr 66; por. *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana...*, nr 3, przypis nr 7.

⁸⁹ *Tra i vari mezzi*, nr 2, 25, 49, por. nr 21.

Zakończenie

Urząd rektora wyższego seminarium duchownego ma w kościelnym porządku prawnym doniosłe znaczenie. Zadania wynikające z tego urzędu są liczne i bardzo odpowiedzialne. Rektor wobec wspólnoty wychowawczej i alumnów reprezentuje biskupa, odpowiada przede wszystkim za funkcjonowanie seminarium, jak również występuje w imieniu seminarium wobec władzy kościelnej i państwowej. On jest ostatecznie odpowiedzialny za wydanie opinii, którą przedstawia biskupowi odnośnie do zdatności kandydata do seminarium, realizacji różnych etapów drogi wychowawczej i zdatności do święceń⁹⁰. Stąd tytulariusz tego zadania winien odznaczać się zdatnością, czyli posiadać przymioty wymagane do tego urzędu prawem kanonicznym.

Rektor winien mieć odpowiednie, i to w wysokim stopniu, kwalifikacje: duchowe, naukowe i praktyczne, które ma nieustannie rozwijać. Są one tak ważne, że jeżeli biskup nie posiada odpowiednich kandydatów w swojej diecezji na urząd rektora seminarium, powinien zwrócić się do innych diecezji, bardziej zasobnych w takich kapłanów.

Bibliografia

Źródła

- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Institutione sacerdotali „Optatam Totius”* 28.10.1965, nr 5, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 713–727, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 288–301.
- Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)*, 4.11.2006, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 40 (2006), nr 10, s. 289–435.
- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Carta circular sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas Órdenes* 10.11.1997, „Notitiae” 33 (1997), s. 495–506.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, 22.02.2004, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.

⁹⁰ Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Carta circular sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas Órdenes*, 10.11.1997, Anexo I–II, „Notitiae” 33 (1997), s. 495–506; por. A. Francia, *Lo statuto giuridico del rettore di seminario...*, s. 70.

- Congregazione per L'educazione Cattolica, *Directive „Tra i vari mezzi” sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 4.11.1993, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 13, Bologna 1995, nr 1734–1775.
- Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Pastores dabobis”*, 25.03.1992, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 657–804.
- Pius PP. XI, *Litterae encyclicae „Ad catholici sacerdotii”* (20.12.1935), „Acta Apostolicae Sedis” 28 (1936), s. 5–53.
- Pius PP. XII, *Epistula apostolica „Volvidos cinco”*, 23.04.1947, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 285–289.
- Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium „Ecclesiae imago” de pastoralis ministerio Episcoporum*, 22.02.1973, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328, tekst polski: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, red. E. Szafrowski, Warszawa 1975, nr 10370–11035.
- Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6.01.1970, „Acta Apostolicae Sedis” 1970, s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum, 19.03.1985, Typis Polyglottis Vaticanis 1985.

Literatura

- Brugnotto G., *Il seminario maggiore: autentica comunità ecclesiale. Annotazioni teologico-canonistiche*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001), nr 3, s. 227–249.
- Coccopalmerio F., *La formazione al ministero ordinato*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (1990), nr 1, s. 6–17.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 2, cz. II, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996².
- Diccionario General de Derecho Canónico*, t. 6, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona 2012.
- Francia A., *Lo statuto giuridico del rettore di seminario nell'attuale legislazione canonica*, Roma 2007.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. 1: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003.
- Laghi P., *La formazione dei sacerdoti alla luce della „Pastores dabobis”*, „Seminarium” 33 (1993), s. 124–134.
- Montini P., *L'ammissione al seminario di candidati usciti o dimessi da seminari o istituti di vita consacrata*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001), nr 3, s. 291–307.

KWALIFIKACJE REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje kwestię kwalifikacji rektora wyższego seminarium duchownego w aspekcie kanonicznym. Najpierw ogólnie ukazano przepisy mówiące o zdolności do pełnienia urzędu rektora seminarium. Następnie skoncentrowano się na problematyce przymiotów ludzkich rektora seminarium. Z kolei przedstawiono walory duchowe rektora. Wreszcie skupiono się na zaletach naukowych i praktycznych kapłana pełniącego tę funkcję.

Słowa kluczowe: rektor, wyższe seminarium, biskup, diecezja, formacja

QUALIFICATIONS OF THE RECTOR OF THE MAJOR SEMINARY

Summary

The article discusses the issue of qualifications of the rector of the major seminary in the canonical context. First, in general terms, it outlines the rules specifying the capabilities which are necessary to hold the office of the rector of the major seminary. Next it focuses on the question of human attributes of the rector of the major seminary. It also enumerates the spiritual virtues of the rector. Finally it describes the scholarly and practical qualities of the mentioned priest.

Keywords: rector, major seminary, bishop, diocese, formation

„SERCE FARAONA” – ODPOWIEDZIALNOŚĆ OSOBISTA CZY BEZWOLNE PODDANIE SIĘ DZIAŁANIU BOGA?

Janusz Lemański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Motyw „serca faraona” odgrywa szczególną rolę nie tylko w opowiadaniu o plagach (Wj 7,14–11,10), ale również w szerszym kontekście, a mianowicie w niemal całej pierwszej części Księgi Wyjścia (Wj 3–15)¹. Egzegeci już dawno zwrócili uwagę na to, że w opowiadaniu tym zasadniczo przeplatają się dwie wersje narracyjne. Jedna, prawdopodobnie starsza, a więc pierwotna, przypisywana jest środowisku niekapłańskiemu (nie-P), a druga – uzupełniająca ją – autorom kapłańskim (P). Każda z tych wersji ma swoje własne zainteresowania teologiczne i nieco inaczej rozkłada swoje akcenty². Autorzy kapłańscy uwydatniają dla przykładu postać Aarona w roli przeciwnika dla egipskich magów, niekapłańscy zaś podkreślają działania samego Jhwh w prokurowaniu plag, wstawienniczej roli Mojżesza (tu wstawia się za faraonem) i motywowi „poznania Jhwh” (por. Wj 5,2 z Wj 7,17; 8,6.18; 9,29). Obie wersje mają jednak odniesienia do serca faraona, z tym że P, mówiąc o uporze władcy, stosuje

* Ks. prof. dr hab. prof. US Janusz Lemański – kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Wj 4,21; 7,3.13.14.22; 8,11.28; 9,7.12.34–35; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17.

² Por. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10), Kampen 1994, s. 77–112; W.H. Schmidt, *Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext*, w: *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), red. M. Vervenne, Leuven 1996, s. 225–243. Potem także E. Kellenberger, *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Ex 1–15* (BWANT 171), Stuttgart 2006; E.P. Meadors, *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology*, New York 2006.

rdzeń czasownikowy *h̄zq* (Wj 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17 w osnowie Piel; Wj 7,13.22; 8,15; 9,35 w osnowie Qal), a nie-P rdzeń *kbd* (Wj 7,14; 9,7 w osnowie Qal; Wj 8,11.28; 9,34 w osnowie Hifil)³. W tym prostym rozróżnieniu jest jedna jeszcze mała łyżka dziegciu. W Wj 7,3 pojawia się dodatkowo trzeci rdzeń – *qšh* Hifil (w Wj 13,15 powraca on w opisie uporu faraona, ale już bez powiązania z jego sercem)⁴.

W swoim ogólnym sensie wszystkie trzy zastosowane czasowniki pozwalają opisać jeden i ten sam stan serca faraona, który oznacza, że pozostaje on upartym, by nie wypuścić Izraelitów z niewoli. Z tą różnicą, że najpierw to Jhwh zapowiada, iż uczyni upartym serce faraona (Wj 4,21; 7,3), potem opowiada się, że to sam faraon czyni takim swoje serce (Wj 13.14; 8,11; 8,15) lub takim ono nadal pozostaje (8,11.28), a za przykładem władcy idą jego słudzy (Wj 9,34). W międzyczasie jednak Jhwh zaczyna spełniać swoją zapowiedź i to On czyni z czasem serce faraona upartym (Wj 9,12; 10,1.20.27; 11,10). Spełnienie tej zapowiedzi z Wj 4,21 zaczyna się dokonywać w sekcji poświęconej plagom, a swoje apogeum motyw ten znajduje w wydarzeniach nad morzem (Wj 14,4.8.17). W informacjach tych zawsze pojawia się rdzeń *h̄zq* w osnowie Piel (wyjątek Wj 10,1: *kbd* Hifil)⁵. Istotne jest także zauważenie, że w P Mojżesz nigdy nie otrzymuje informacji o tym, iż Jhwh to czyni (inaczej Wj 10,1: nie-P).

Z jednej strony mając przed oczyma te dane, nietrudno zauważyć, że udział Jhwh w czynieniu upartym serca faraona to głównie wkład autorów kapłańskich, którzy rozwinęli ten motyw, obecny już jednak w warstwie tekstu nie-P (Wj 10,1; por. Wj 3,19–20)⁶, a z drugiej, że zapowiedź tej sytuacji i jej wypełnienie to zara-

³ J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 215.

⁴ H. Utschneider i W. Oswald (*Exodus 1–15* [IEKAT], Stuttgart 2013, s. 180) łączą go ze swoją kompozycją kapłańską (PK), a pierwszą zapowiedź z Wj 4,21 traktują jako element swojej *Tora Kompozition* (TK – uzupełnienie post-P; tamże, s. 148). Podobnie czyni R. Albertz (*Exodus 1–18* [ZBK.AT 2.1], Zürich 2012), który Wj 4,21 uważa za późne deuteronomistyczne uzupełnienie (tamże, s. 70, 77), zaś Wj 7,3 za tekst wczesnokapłański (jego PB¹; tamże, 118.122; podobnie Th.B. Dozeman, *Exodus* [ECC], Grand Rapids, Cambridge 2009, s. 110, 174–175). Autorzy kapłańscy jednak konsekwentnie stosują rdzeń *h̄zq*, stąd – moim zdaniem – lepiej odwrócić to przyporządkowanie.

⁵ V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 78.

⁶ Zgadza się z tu z dobrze uzasadnioną tezą Johna Van Stersa (*The Life...*, s. 100–103), że autor kapłański musiał znać już wersję nie-P i nie tworzył swej opowieści niezależnie od niej, lecz raczej ją modyfikował. Odnośnie do tej ostatniej Van Seters (*The Life...*, s. 85–95) również dobitnie wykazuje zależność wersji nie-P w opowiadaniu o plagach od tradycji prorockich (Izajasz i Jeremiasz) oraz teologii deuteronomistycznej. Tym samym nie-P nie jest wiele starszą wersją niż jej kapłańska korekta (dla Van Stersa jej autorem jest Jahwista z okresu wygnania babilońskiego). W podobnym kierunku poszły zresztą także współczesne komentarze, choć różnie określa się w nich poszczególne wersje tradycji o plagach oraz ich autorów.

zem skutek tego, co w swym sercu postanawia i potem czyni sam faraon. W tym zgodne są obie wersje. Z tym, że wersji nie-P przypisać należy wkomponowanie tego motywu w inny przewodni motyw opowiadania o plagach, a mianowicie wspomniany już motyw „poznania Jhwh” (Wj 7,17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2), który ma różne warianty i zawiera rozróżnienie pomiędzy Izraelitami a Egipcjanami (Wj 8,18–19; 9,4.6.7.26)⁷. Dla P motyw ten służy z kolei udowodnieniu nieskuteczności egipskiej magii w obliczu potęgi Boga Izraela (tu swoją rolę odgrywa wspomniany Aaron, który znika ze sceny w momencie „wyliminowania” z gry magów; por. Wj 7,3–4; 7,11.22; 8,3.14–15; 9,11). Dla P postawa faraona i udział w jej wzmocnieniu ze strony Boga Izraela to zarazem znak mocy Boga Izraela i akt sądu nad bogami Egiptu (Wj 12,12; por. Ez 14,21). Potęga Jhwh swój kulminacyjny moment osiągnie w wydarzeniach nad morzem, którym P dodaje więcej cudowności i spektakularności, dzięki czemu barwniej ilustruje objawienie się chwały Boga Izraela⁸.

Na kanwie tej teologicznej sekwencji zdarzeń z sercem faraona w roli głównej można postawić sobie zasadnicze pytanie o wzajemny stosunek pomiędzy wolną wolą faraona i wpływem, jaki na nią ma Jhwh, a co za tym idzie, o odpowiedzialność tegoż faraona za to, co spotyka jego i cały Egipt w wyniku działań ze strony Boga Izraela. Tak sformułowane pytanie wpisuje się zarazem we współczesną dyskusję z zakresu teologii systematycznej dotyczącą wzajemnej relacji pomiędzy wolną wolą człowieka a działaniem opatrności Bożej⁹. Takie bezpośrednie odniesienie ze strony teologii systematycznej do tekstów biblijnych, bez uwzględnienia ich specyfiki kulturowej i teologicznej, byłoby jednak dużym błędem. Pośrednio jednak teksty biblijne stanowią jeden z etapów w rozwoju tego zagadnienia i ważny przyczynek dla wspomnianej dyskusji. W niniejszym artykule chcemy uwydatnić specyfikę biblijnego opo-

⁷ Wśród elementów charakterystycznych dla nie-P wymienić można jeszcze: posłanie Mojżesza przez Jhwh z misją prorocką „tak mówi Jhwh” (Wj 7,14–16; 7,26; 8,16; 9,1.13; 10,1.3); żądanie: „wypuść mój lud, aby mi służył” (Wj 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3); ostrzeżenie i groźba kary (Wj 7,27; 8,17; 9,2.17; 10,4); zapowiedź plagi (Wj 7,17–18.27.27–29; 8,17–20; 9,3–5.18–19 → Jhwh; Wj 10,4–6 11,4–8 → Mojżesz); opis przebiegu plagi (Wj 7,20–21; 8,2b.20; 9,6–7; 9,23b–26; 10,13b–15); prośba faraona o interwencję; Mojżesz w roli wstawiającego się przed Bogiem (Wj 8,4–9.24–27; 9,27–33; 10,16–19) i oczywiście charakterystyczny dla nie-P motyw „ciężkiego” (*kbd*) serca faraona (Wj 7,14.23; 8,11.28; 9,7.34; 10,1).

⁸ Por. J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”* (Wj 13,17–15,21), „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.

⁹ W syntetyczny sposób pisze o niej m.in. D. Fergusson, *Stworzenie*, Kraków 2014, przekł. G. i A. Gomola, s. 77–94. Por. wcześniejszą dyskusję z odniesieniem do tekstów biblijnych w: F. Hesle, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74), Berlin 1955, s. 40–44, 84–95.

wiadania o „sercu faraona” i zinterpretować je w takim duchu, w jakim zostało ono napisane.

1. Kontekst i cel narracji o Exodusie

W szeroko rozumianym kontekście Wj 1–14 chodzi o narratywną (Wj 15 to hymniczne, poetyckie zwieńczenie) i teologiczną prezentację fundamentalnego dla tożsamości późniejszego Izraela wydarzenia zbawczego, jakim jest „pamięć” o jego Exodusie z Egiptu, oraz roli, ją odegrał w nim Jhwh, działając na rzecz Izraela. Zawarte tu przesłanie ma jednak także wymiar monoteistyczny i uniwersalny. Opowieść ta pokazuje bowiem, w jaki sposób Jhwh, Bóg Izraela, działa w świecie i kieruje wydarzeniami historycznymi. Opowiadanie o plagach (Wj 7,14–11,1–10 → 12,29–33)¹⁰ i „cudownym” przejściu po suchej ziemi przez morze (Wj 14) ukazuje Go nie tylko jako jedynego prawdziwego Boga, zdolnego skutecznie działać w Egipcie. Zawiera w sobie również opis sposobu, w jaki oddziałuje On na potęgę polityczne (w tym wypadku reprezentuje je Egipt) oraz w jaki podporządkowuje On sobie naturalne żywioły (woda, powietrze, ziemia). W tle tak skonstruowanej opowieści doszukać się można niewątpliwie elementów teologii stworzenia (Jhwh jako władca stworzonej przez siebie natury)¹¹. Nic przewodnią stanowią tu jednak przede wszystkim dwie zasadnicze kwestie: odpowiedź na pytanie, kim jest Jhwh, aby należało Go słuchać (Wj 5,2; por. wspomniany już motyw poznania w Wj 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 11,7; 14,4.18.25: Egipcjanie; Wj 6,7; 10,2; 16,6.12; 33,16: Izraelici)¹², oraz odpowiedź na pytanie: komu ma służyć Izrael, faraonowi czy Bogu swoich przodków?¹³ Opowiadanie o plagach służy tu za tzw. *suspens*, w którym jednak z każdym kolejnym epizodem ujawnia się coraz bardziej słabość faraona i egipskich zabiegów (magowie) o to, aby przeciwstawić się mocy Jhwh.

¹⁰ Egzegeci są zasadniczo zgodni co do tego, że opowiadanie o plagach należy odłączyć od Wj 12,1–13,16. W cyklu plag dostrzegamy narastający antagonizm pomiędzy Bogiem (zsyła plagi i czyni upartym serce faraona, tj. potęguje jego własny upór, wykorzystując go do realizacji swoich celów względem Izraela, a zarazem objawia się jako jedyny prawdziwy Bóg w Egipcie) i faraonem. Sygnał zakończenia tej narastającej ciągle konfrontacji, w której moc Boga Izraela coraz bardziej przeważa nad faraonem i jego ludźmi, znajdujemy w Wj 10,29, gdzie Mojżesz zapowiada, że faraon nie będzie już go oglądał. Oznacza to, że od tego momentu coś musi ulec zmianie i blokada „serca” faraona będzie miała swój koniec. Por. D.J. McCarthy, *Moses' Dealing with Pharaoh: Ex 7,8–10,27*, „Catholic Biblical Quarterly” 27 (1965), s. 336–347; H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 187–188.

¹¹ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, s. 41–42.

¹² Tamże, s. 40–41.

¹³ Tamże, s. 42–48.

W tradycyjnej żydowskiej egzegezie (Raszbam do Wj 7,23)¹⁴ przyjął się podział sekcji plag na trzy potrójne sekwencje (3 + 3 + 3), zwieńczone potem dziesiątym (+ 1), rozstrzygającym epizodem¹⁵. Jakkolwiek proponowane są tu różne podziały strukturalne¹⁶ i różna jest też w nich klasyfikacja tego, co uznać moglibyśmy za pierwszą, a co za ostatnią plagę, i co wreszcie stanowić ma właściwe zwieńczenie całego cyklu (śmierć pierworodnych czy wydarzenia nad morzem?), to w kontekście badań krytyczno-literackich nad motywem „upartego/zatwardzającego serca faraona” – co zobaczymy za chwilę – można zakładać, że dla pierwotnej wersji (nie-P) cykl ten miał swoje zwieńczenie w scenie śmierci pierworodnych i „ograbieniu” Egipcjan (12,29–36; por. Wj 3,19–22; 4,22–23)¹⁷, a dla P ostateczny akt tego konfliktu z faraonem rozegrał się w scenie przejścia przez morze i pogromie armii faraona.

W centrum tego opowiadania znajduje się motyw „znaków/cudów” oraz plagi, które stanowią manifestację mocy Jhwh i zarazem argument wzmacniający żądanie: „wypuść mój lud, aby mi służył”. Mojżesz powtarza to żądanie, a faraon konsekwentnie nie ustępuje do samego końca. Powołanie Mojżesza (Wj 3–4) służy temu, aby wstawił się on w imieniu Jhwh przed faraonem i wyprowadził lud Izraela z Egiptu. Scena uwierzytelniająca posłanie Mojżesza (i Aarona) przed faraonem (Wj 7,8–13) stanowi wprowadzenie. Cezurę względem plag stanowi tu deklaracja o „twardym” sercu faraona (Wj 7,13). Właściwa sekwencja plag również zaczyna się od deklaracji o „zatwardziałym” sercu faraona (Wj 7,14) i kończy krótkim podsumowaniem (Wj 11,10; od 12,1 zaczyna się kolejna sekcja), że sytuacja ta nie uległa zmianie. Do Wj 9,12 trwa zmaganie się Aarona z magami¹⁸ Egiptu, które

¹⁴ Podobnie potem z drobnymi poszerzeniami i korektami B. Jacob, U. Cassuto i zwł. M. Greenberg, *Understanding Exodus* (The Heritage of Biblical Israel 2), New York 1969, s. 176; *The Redaction of the Plagues Narrative in Exodus*, w: *Near Eastern Studies*, Fs. W.F. Albright, red. H. Goedicke, Baltimor, London 1971, s. 243–252. Ten model strukturalny opowiadania o plagach por. także: E. Blum, *Studien zur Komposition des Penatateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990, s. 243; J. Kegler, *Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählung*, w: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs. R. Rendtorff, red. E. Blum, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 60–63; H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 188–191.

¹⁵ Cykl I: Wj 7,14–25/7,26–8,11/8,12–15; cykl II: 8,16–28/9,1–7/9,8–12; cykl III: 9,13–35/10,1–20/10,20–29 + 11,1–10.

¹⁶ E. Kellenberger, *Die Verstockung...*, s. 56–60.

¹⁷ H. Utzschneider, W. Oswald (*Exodus 1–15*, 148) zaliczają ten tekst do najstarszej wersji opowiadania o Exodusie, a R. Albertz (*Exodus 1–18*, s. 70–71) uznaje Wj 4,21–23 za fragment późnodeuteronomistycznej redakcji, dokonanej już po dwóch interwencjach autorów kapłańskich (tzw. PB¹ i PB²). W obu przypadkach w każdym razie badacze są zgodni, że motywu „pierworodnych” nie należy łączyć z P.

¹⁸ H.P. Müller, *Harṭōm*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1988, s. 176–179, zwł. 178.

swój początek ma we wspomnianej scenie z Wj 7,8–13. Wprowadzeniem do tej sekwencji jest już jednak Wj 7,1–7. Tam bowiem opisuje się dokładnie role obu braci. Szczególne miejsce w tej scenie zajmują ostatnie wiersze, w których informuje się, że wykonali oni wszystko to, co im Bóg nakazał (w. 6), oraz podaje wiek ich obu, kiedy udają się do faraona (w. 7)¹⁹.

Każdy triplet plag ma takie samo wprowadzenie i przebieg. W pierwszym aktywni są zarówno Mojżesz, Jhwh, jak i Aaron. Mojżesz ostrzega faraona o nadchodzącej pladze i ponawia żądanie „wypuść mój lud, aby mi służył”. Wszystko dzieje się rano (Wj 7,15–16; 8,16; 9,13). W co drugiej scenie z każdego tripletu żądaniu nie towarzyszy wzmianka o tym, że spotkanie miało miejsce rano (Wj 7,26; 9,1; 10,1). Ostatnia plaga w każdym tryplecie zawiera wymóg wobec Mojżesza i Aarona, aby wywołali oni plagę, jednak już bez żądania uwolnienia ludu i bez ostrzeżenia o nadchodzącym nieszczęściu (Wj 8,12; 9,8; 10,21). W pierwszym tryplecie toczy się „walka” pomiędzy Mojżeszem i Aaronem z jednej strony a magami egipskimi z drugiej²⁰. Wprowadzeniem do tej sekwencji była – jak wspomnieliśmy – scena z Wj 7,8–13. Magowie poddają się w trzeciej scenie (Wj 8,15), kiedy uznają, że za Mojżeszem i Aaronem stoi coś więcej niż tylko ludzka potęga (Wj 8,15: „to jest palec Boży”). To pierwszy moment kulminacyjny w całym cyklu²¹. Magowie będą wzmiankowani potem dopiero w ostatniej pladze drugiego tripletu (Wj 9,11), gdzie sami staną się ofiarami kolejnej plagi. Dopiero od tego miejsca wzmiankuje się, że Jhwh oddziałuje na serce faraona (Wj 9,12: *h̄zq* Piel; por. zapowiedź Wj 7,3: *qšh* Hifil; 4,21: *h̄zq* Piel). We wcześniejszych plagach rdzeń *h̄zq* Qal w połączeniu z sercem faraona pojawił się w Wj 7,13.22; 8,15, a rdzeń *kbd* Qal w Wj 7,14; 9,7. Faraon w tych wierszach wzmiankowany jest jako podmiot. W Wj 8,11.28 znajdujemy już tylko ocenę stanu serca faraona dokonaną przez narratora. Jhwh będzie oddziałował potem jeszcze na serce faraona

¹⁹ Chodzi o wyjątkowo rzadkie połączenie tych dwóch formuł (w P jeszcze tylko w Rdz 6,22 → 7,6; Wj 12,28 → 12,40–41; Wj 39,32.43; 40,16 → 40,17a; i klasyfikowany jako post-P 12,50 → 12,51); por. P. Weimar, *Strukturen und Komposition der priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, „Biblische Notizen” 23 (1984), s. 81–134, zwł. 120–123; T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, s. 116–144, zwł. 125–126. J. Van Seters (*The Life...*, s. 112) konkluduje, że Wj 7,1–7; 11,9–10 ma cechy późniejszej redakcji, gdyż odnosi się nie tylko do wersji P. Chodzi w tych tekstach o „prorockie” w charakterze spotkanie Mojżesza i Aarona z faraonem, co jest charakterystyczne przede wszystkim dla wersji nie-P. Dla tego autora opowiadanie o plagach jest inwencją jego wygnaniewego Jahwisty, a wersja P jedynie je uzupełniła i rozbudowała.

²⁰ E. Blum, *Studien...*, 244.

²¹ J.Ch. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, s. 77.

w Wj 10,20.27, a w Wj 11,10 nastąpi podsumowanie tej sekwencji. Strukturalnie więc Wj 9,12 stanowi zwieńczenie drugiego tripletu, a Wj 11,10 całej sekwencji plag. Działanie Jhwh w stosunku do serca faraona ma swój moment kulminacyjny w ostatnim tryplecie (Wj 10,20.27). Stan serca faraona stanowi zatem motyw przewodni (Wj 4,21) w całym opowiadaniu o wyprowadzeniu Izraela z egipskiej niewoli w sekwencji plag, ale swój kulminacyjny moment znajdzie dopiero w opisie przejścia przez morze (Wj 14,4.8.17)²².

2. Pytanie o właściwe zrozumienie kluczowych pojęć

Serce to siedziba najbardziej wewnętrznych uczuć, symbol duchowej strony człowieka (por. Wj 4,14; Sdz 16,25; 18,20). Dla autorów biblijnych to jednak także, a może nade wszystko, ośrodek rozumienia (Prz 18,5) i decyzji woli (Prz 16,9). Obok rozsądku stanowi ono tę instancję w człowieku, którą łączy się ze zdolnością właściwego widzenia i słyszenia. Serce umożliwia bowiem rozumienie tego, co się widzi i słyszy, a w konsekwencji podejmowanie decyzji mających wpływ na sposób postępowania i styl życia²³. W takim też sensie w Biblii mówi się często, że może ono „widzieć” i „słyszeć”. Autorzy biblijni, pisząc o „skierowaniu na coś swego serca”, nie mają zatem trudności z łąčeniem tego z wezwaniem, aby widzieć i słyszeć, a w konsekwencji rozumieć to, co podlega takiej percepcji (por. Ez 40,4; Prz 22,17). W 1 Krl 3,9 mowa jest wręcz o „słuchającym sercu” (*lēb šōmēa*; jako cnota władcy), które oznacza zdolność właściwej oceny sytuacji, rozróżnianie dobra i zła i sprawiedliwe sądy (por. też 1 Krl 5,9: *rōḥab lēb*: szerokie serce²⁴). W takim samym sensie „nie słyszeć” lub „zamknąć swe serce” to synonimy odwrotnej sytuacji (Ml 2,2; Za 7,12). Opis serca faraona należy bez wątplenia rozumieć w tym ostatnim sensie²⁵. Chodzi w nim o to, że faraon nie będzie od początku do końca w stanie rozumnie ocenić właściwego stanu rzeczy

²² J.Ch. Gertz, *Tradition...*, s. 78–79.

²³ Th. Krüger, *Das „Herz” in der alttestamentliche Anthropologie*, w: *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studie zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (ATHANT 96), red. Th. Krüger, Zürich 2009, s. 91–106, zwł. 99; por. też *Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3, red. H. Donner, Berlin 2005¹⁸, s. 590–592 (słowo *lēb*).

²⁴ Słowo *rōḥab* zwykle opisuje w Starym Testamencie szerokość rzeczy lub przestrzeni. W połączeniu z sercem (por. Iz 60,5; Ps 25,17; 119,32) oznacza prawdopodobnie „szeroki sposób widzenia” lub „rozległą wiedzę”, stąd często uznaje się je za siedzibę inteligencji. Por. M.J. Mulder, *1 Kings* (HCOT), Leuven 1998, s. 199.

²⁵ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 197.

i zmienić swojej postawy (por. Wj 14,5)²⁶, a w konsekwencji jego kolejne działania będą pozbawione rozsądku i przyniosą katastrofalne skutki.

Motyw „serca faraona” – jak nietrudno nam było zauważyć – łączy się zasadniczo z formułami stanowiącymi zamknięcie kolejnych epizodów. Formuły te mają kilka stałych elementów. Nominalne to: serce faraona, faraon, Jhwh, a werbalne to, wspomniane już, rdzenie *ħzq* i *kbd* + jeden raz *qšh*. W swoim zasadniczym znaczeniu wszystkie trzy rdzenie nie są względem siebie synonimiczne²⁷, ale w obecnym kontekście ich pola semantyczne wydają się na siebie zachodzić, więc sens wszystkich trzech czasowników jest jednak w istocie synonimiczny²⁸. Zdaniem Kellenbergera²⁹ nie da się wykazać również jakiegoś precyzyjnego porządku, który motywowałby zastosowanie tych rdzeni w tym lub innym miejscu narracji. W istocie tym, co narzuca się samo przez się, jest jedynie rozróżnienie źródłowe (nie-P i P).

Tradycyjne tłumaczenie „stać się/uczynić zatwardziałym (serce)” nie do końca oddaje właściwy sens zarówno rdzenia *kbd* (występuje w osnowie Qal i Hifil), jak i *ħzq* (występuje w osnowie Qal i Piel). Oba rdzenie mają zwykle raczej pozytywne konotacje³⁰. Pierwszy z nich opisuje stan „być ciężkim” lub w osnowie przyczynowo-sprawczej Hifil „uczynić ciężkim”³¹. W połączeniu z organem ciała (np. usta lub język por. Wj 4,10) może oznaczać jakąś wadę lub trudność we właściwym użyciu tego organu. Razem ze słowem „serce”, jak się wydaje, opisuje on ciężar własny (ociężałość) serca³². Jeśli pamiętamy – o czym była już mowa – że „serce” dla starożytnych autorów to przede wszystkim organ symbolizujący ośrodek myślenia i wolnej woli³³, łatwo

²⁶ C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. 1, Kampen 1993, s. 36.

²⁷ E. Kellenberger, *Die Verstockung...*, s. 45. W połączeniu ze słowem „serce” warto wspomnieć jeszcze czwarty paralelny zwrot *ʾamēš lēbāb* („być mocnym sercem”; 2 razy w Pwt i 3 razy w Pięcioksięgiem). Jednak w Księdze Wyjścia nie pojawia się on.

²⁸ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 195.

²⁹ *Die Verstockung...*, s. 53, 55.

³⁰ Tak: tamże, s. 178.

³¹ *Gesenius...*, t. 3, s. 523.

³² L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 430–431. W polskim tłumaczeniu osnowa Hifil tego rdzenia oddana jest słowami „tłumić/czynić obojętnym” (Wj 8,11.28; 9,34; 10,1). W niemieckim pierwowzorze tego słownika z 1995 r. sens jest nieco inny „stumpf machen, **verstocken**”. Zwrot *kābēd lēb* (6 razy w Księdze Wyjścia i 1 raz poza Pięcioksięgiem) można rozumieć w sensie *to be heavy of heart* (tak A.E. Steinmann, *Hardness of Heart*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, s. 381).

³³ Por. J. Lemański, *Biblijne zastosowanie słowa „serce” w kontekście współczesnej dyskusji nad sposobem uprawiania antropologii biblijnej*, w: „*To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie*” (Flp 2,5). *Księga Pamiątkowa dla Księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 363–385, zwł. 375–383.

dojść do zrozumienia tego opisu w sensie, że faraon ma problem z podejmowaniem słusznych decyzji³⁴ i zachowuje się irracjonalnie, a działanie Jhwh (Wj 10,1) jedynie nakłada się na tę postawę faraona oraz jego poddanych (Wj 9,34), wykrzystując ją do swoich celów.

Sens podstawowy drugiego z rdzeni to „być mocnym/ umacniać się”³⁵, co czasem można rozumieć jako „stać się odważnym”. W osnowie Piel oddać należałoby go raczej w sensie „zrobić mocnym/silnym; umacniać”³⁶, a idąc dalej: „wzmocnić, dodać odwagi”. Wreszcie trzeci rdzeń *qšh* w swym podstawowym sensie opisuje ideę „być twardym/trudnym” (por. Wj 1,14; 13,15). W osnowie Qal zwykle przyjmuje sens „być twardym, surowym”, także w znaczeniu „okrutnym”, a w osnowie Hifil „uczynić twardym”. W tej ostatniej łączy się głównie (21 razy) z rzeczownikiem „kark” (*‘ōrep*), rzadziej (3 razy) z rzeczownikiem „serce” (*lēb/lēbāb*). W wielu przypadkach zarówno forma czasownikowa, jak i przymiotnikowa tego rdzenia opisują trudne i naznaczone tyranią prześladowania całego ludu (por. Wj 1,14; 6,9; Pwt 26,6; Iz 14,3)³⁷. W obecnym miejscu (Wj 7,3)³⁸ być może należy go rozumieć nie tyle jako „serce nieczułe”, ile raczej w sensie „dodać odwagi”³⁹, „utwierdzić w przyjętej postawie” lub „wzmocnić w pewności siebie” (Ez 36,26: „kamienne serce”; też Za 7,12).

W tłumaczeniach zwykle pozostaje się przy klasycznym rozumieniu wszystkich tych trzech słów w sensie „być/uczynić twardym serce”, ale interpretacja

³⁴ W religii egipskiej serce odgrywało ważną rolę w sferze oczekiwań eschatologicznych. Było ono ważne przez Anubisa i od wyniku tego ważenia zależał ostateczny los zmarłego. Z tego powodu pojawiła się sugestia, że *kābēd lēb* w opowiadaniu o plagach może być nawiązaniem do tych przekonań. Por. J.H. Currid, *Why Did God Harden Pharaoh's Heart*, „Biblical Review” 96 (1993), s. 47–51. Jednak informacja o tym, że Jhwh czyni serce faraona „ciężkim”, pojawia się tylko jeden raz (Wj 10,1) i nie jest to jedyna formuła opisująca ten stan rzeczy w tym opowiadaniu. Ciężar przypisywany organom ciała w Biblii stanowi zwykle idiom opisujący duchowe braki (por. Iz 6,10; 59,1; Za 7,11) i nie ma powodów, aby nie sądzić, że i w obecnym przypadku idiom ma podobny sens (tak słusznie: A.E. Steinman, *Hardeness*, s. 382). Niemniej faktem jest, że język egipski ma wiele zwrotów podobnych do tych używanych w opowiadaniu z Księgi Wyjścia. Opis stanu serca faraona, który dla Egipcjan był ucieleśnieniem boskości, może stanowić zatem swoisty symboliczny osąd nad religijnymi przekonaniami Egipcjan (Wj 12,12); por. W.C. Kaiser jr, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983, s. 252–256, zwł. 255.

³⁵ Zwrot *hāzaq lēb* (12 razy w Księdze Wyjścia i 2 razy poza Pięcioksięgiem) można rozumieć zatem w sensie *to be strong of heart* (tak: A.E. Steinmann, *Hardness...*, s. 381).

³⁶ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik...*, t. 1, s. 288; *Gesenius...*, t. 2, Berlin 1995, s. 335–336.

³⁷ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik...*, t. 2, s. 208–209; L. Walker, I. Swart, *qšh*, NIDOTTE, t. 3, London 1997, s. 997–999.

³⁸ Zwrot *qāšā lēb* (1 raz w Księdze Wyjścia i 3 razy poza Pięcioksięgiem) można rozumieć w sensie *to be hard of heart* (tak: A.E. Steinmann, *Hardness...*, s. 381).

³⁹ Tak: W.H.C. Propp, *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1998, s. 282.

wymaga wycieniowania ich właściwego sensu, zależnie od aktualnego kontekstu. Wszystkie trzy rdzenie użyte w motywie „serca faraona” odnajdujemy w każdym razie zarówno w tych wypowiedziach, w których mowa jest o tym, że to Bóg uczynił „twardym/upartym/ pewnym siebie” serce faraona (Wj 7,3: *qšh*; Wj 4,21; 9,12; 14,4: *h̄zq*; Wj 10,1: *kbd*), jak i w tych, gdzie to sam faraon czyni takim swe serce (Wj 9,34.35; 13,15 w ostatnim przypadku jednak już bez rzeczownika „serce”).

3. Specyfika poszczególnych wypowiedzi o sercu faraona

Czasownik *kābēd* na początku sekcji plag ma charakter statyczny (Wj 7,14; Qal). Oznacza to, że według nie-P serce faraona „jest ciężkie /cięży (w dół)”⁴⁰ i Bóg oznajmia taki stan rzeczy Mojżeszowi. Zapowiedź ta implikuje zarazem przyczynę kolejnych zdarzeń. Innymi słowy, „twardość serca” faraona wskazuje się tu jako przyczynę ciągłej odmowy z jego strony, aby wypuścić lud Izraela, i powód kolejnych, coraz bardziej dewastujących Egipt plag. Forma *kābad/kābēd* pojawi się potem w tej wersji redakcyjnej zarówno jako przechodnia, jak i nieprzechodnia w pladze drugiej (Wj 8,11 Hifil *infinitivus absolutus*)⁴¹, czwartej (Wj 8,28 Hifil), piątej (Wj 9,7 Qal), siódmej (Wj 9,34 Hifil + „i jego służby”) i ósmej (Wj 10,1 Hifil). W sumie w Wj 7–14 powraca ona aż sześć razy w sensie serce *zatwardziane/uparte* (dosłownie *ciężkie*). Interwencję Jhwh w odniesieniu do serca faraona nie-P wprowadza dopiero w Wj 10,1 (*kbd* Hifil), nawiązując do wcześniejszej zapowiedzi, w której przewidział On już taki upór ze strony faraona (por. Wj 3,19–20). Tego samego czasownika, z odniesieniem do wydarzeń w Egipcie, używają potem także filistyńscy kapłani i wróżbici, dając instrukcje swoim rodakom, jak odesłać z powrotem Arkę Przymierza, zabraną wcześniej Izraelitom (1 Sm 6,6). Czasownik łączony jest potem także z innymi organami ciała. W wypowiedziach proroków chodzi głównie o „uszy” (Iz 6,10; 59,1; Za 7,11). Według

⁴⁰ Część badaczy tu i w Wj 9,7 traktuje opis kondycji serca faraona w sensie przymiotnikowym (tak np. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* [OTL], Philadelphia 1974, s. 173). Nie mają jednak powodów gramatycznych, aby potraktować zastosowany tu Qal *perfectum* inaczej niż w pozostałych miejscach (por. J. Van Seters, *The Life...*, s. 87, przypis 24).

⁴¹ Oddalenie plagi nie przynosi wolności Izraelitom. Zatwardziałość serca faraona opisana jest wcześniej – jak wspomnieliśmy – przez nie-P formą Qal *perfectum* (Wj 7,14: *kābēd*), uznawaną przez część badaczy za ekwiwalent przymiotnika. To Jhwh opisał tak serce faraona („jest twarde”). Teraz, gdy nie-P ponownie podejmuje ten motyw (Wj 8,11), opisuje sytuację już nie jako stan serca, lecz akt (Hifil *infinitivus absolutus*). Wyraża tym samym przekonanie, że faraon brnie dalej w swoim uporze (por. Wj 8,28; 9,34). Por. R. Albertz, *Exodus 1–18*, s. 150.

nie-P przyczyną narastającego konfliktu i coraz bardziej pogarszającej się sytuacji w Egipcie jest „ciężkie” serce faraona. Można powiedzieć, że zdaniem nie-P rosnąca skala dewastacji i jej punkt kulminacyjny – śmierć pierworodnych – to skutek uporu ze strony faraona. Jhwh wykorzystał jedynie ten upór, aby uczynić znaki i pokazać swoją potęgę. Wszystko to służy w nie-P możliwości poznania jedyne prawdziwego Boga obecnego w Egipcie (por. Wj 12,12: sąd nad egipskimi bogami). Same plagi w wersji nie-P określane są jako „znaki” (Wj 8,19; 10,1–2: *’ôtôt*). Słowo *’ôt* pełni rozmaite funkcje w Starym Testamencie⁴². W opisie powołania (Wj 4,8) „znaki” miały stanowić np. potwierdzenie misji powierzonej Mojżeszowi przez Jhwh. W sekcji plag ich rola jest inna, mają prowadzić do wspomnianego poznania Jhwh poprzez uznanie, że to On właśnie jest rzeczywistym sprawcą kolejnych katastrof, jakie dotykają Egipt (por. Iz 7,11).

W wersji P ten stan rzeczy opisuje czasownik *ḥāzaq* – „uczynić twardym/ciężkim” (Wj 4,21 – Piel *imperfectum*, jako zapowiedź ze strony Boga, że to On uczyni je takim; por. Wj 7,3 *qāšâ* Hifil, gdzie ten stan rzeczy prowadzi do objawienia się chwały Boga) i „pozostawać upartym/ciężkim” (Wj 7,13 – Qal *imperfectum* z *waw* inwersyjnym; w Qal jeszcze Wj 7,22; 8,15). Autorzy kapłańscy – jak już wspominaliśmy – wyraźnie budują swoją wersję wydarzeń, mając przed oczyma opis nie-P. Według P Bóg zapowiada perspektywicznie bieg zdarzeń (Wj 4,21). Wychodzi tym niejako do przodu⁴³ i – wiedząc z góry, co będzie się działo – wykorzystuje postawę uporu ze strony faraona (por. Wj 7,13)⁴⁴ do realizacji swoich planów. Zapowiedź należy zatem rozumieć w sensie „wzmocnię jego postanowienie/postawę” lub po prostu „uczynię go upartym/nieustępliwym” (por. Pwt 2,30; Joz 11,20; Ez 2,4; 3,7). W Za 7,12 znajdujemy obrazowy opis takiej sytuacji: „uczynili swe serca *šāmîr* (diament/twardy kamień)”⁴⁵.

Wypełnienie zapowiedzi Boga (osnowa Piel) nastąpi dopiero po długim trwaniu tego stanu rzeczy z winy samego faraona (Wj 9,12.35; 10,20.27; 11,10).

⁴² F.J. Helfmeyer, *’ôth*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, s. 167–188, zwł. 171–175: „epistemic sign, which must be placed in a larger context if their backgrounds are to be made clear”, s. 171.

⁴³ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 144.

⁴⁴ Opisana w Wj 7,13 postawa faraona stanowi w P konkluzję pierwszego spotkania, w którym uczestniczą Mojżesz i Aaron oraz magowie egipscy. To zapowiedź serii konfrontacji pomiędzy nimi w trakcie realizacji kolejnych plag, aż do całkowitego pokonania tych ostatnich. Th.B. Dozeman (*Exodus*, s. 138) klasyfikuje z tego powodu to wstępne spotkanie jako pierwszą plagę. Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (PKB), Tarnów 2012, s. 66–67. Na temat dyskusji w kwestii granic opowiadania o plagach por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), s. 211.

⁴⁵ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 217; na temat znaczenia obcego słowa *šāmîr* por. L. Kohler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik...*, t. 2, s. 532–533.

Pierwszy raz Jhwh spełnia bowiem swoją zapowiedź (por. Wj 4,21) dopiero na końcu szóstej plagi (Wj 9,12). W konsekwencji takie Jego działanie na serce faraona odebrać należy jako konsekwencję wcześniejszego uporu ze strony samego władcy. P przypomina o nim na końcu sceny wprowadzającej do sekcji plag – a więc w podsumowaniu drugiej wizyty Mojżesza i Aarona u faraona, podczas której zaczyna się konfrontacja pomiędzy Aaronem i magami egipskimi (Wj 7,8–13; por. 7,22; 8,3.14–15; 9,11). Tym razem jednak autor biblijny oznajmia, że mimo znaku uwierzytelniającego uczynionego przez Aarona, serce faraona „pozostało uparte” (Wj 7,13). Przyczyną był fakt, że magowie byli tu w stanie powtórzyć ten sam znak (Wj 7,8–12a; por. jednak w. 12b). Tym samym P zgadza się z nie-P (Wj 7,14) co do tego, gdzie leży główna przyczyna kolejnych wydarzeń. P konsekwentnie będzie potem powtarzał to zdanie z różnymi modyfikacjami (Wj 7,12.22; 8,15; 9,12.35; 10,20.27; 11,10). Z sekwencji tej wynika jasno, że faraon miał swoje szanse, aby zachować się racjonalnie i działać odpowiedzialnie, i to aż sześć razy, zanim Jhwh zaczął wypełnić to, co zapowiedział. Zatem według P działanie ze strony Jhwh jest jedynie konsekwencją uporu prezentowanego przez faraona, a z dalszym biegiem zdarzeń jego coraz mniej uzasadnionej pewności siebie. Zarazem (podobnie jak w nie-P) taka postawa faraona to dla Boga też okazja, aby dać się poznać Egipcjanom oraz Izraelitom i objawić swoją chwałę. Dotychczasowe wydarzenia miały „zmiękczyć” serce faraona. Przed konsekwencjami dalszego uporu z czasem ostrzegać będą władcę jego własni magowie, czując coraz większą bezsilność wobec zachodzących zjawisk (por. Wj 8,15: „to palec Boży” – koniec trzeciej plagi). On sam zresztą mógł przekonać się, że walka toczy się nie z ludźmi, ale z Bogiem Izraela. Świadczy o tym należąca do nie-P seria scen, w których prosił Mojżesza o modlitwę wstawienniczą przed Bogiem i doświadczał zbawiennych skutków tej modlitwy (Wj 8,4.24; 9,28; 10,17)⁴⁶. Przyznawał się nawet do popełnienia grzechu (Wj 9,27; 10,20)⁴⁷, ale potem za każdym razem pozostawał jednak ponownie uparty i nie dotrzymywał złożonej obietnicy (Wj 8,11.28; 9,34; 10,20). Zgadzał się jedynie na drobne ustępstwo (Wj 8,21–24: możecie złożyć ofiarę, ale w tym kraju; 10,11:

⁴⁶ Rola Mojżesza jako pośrednika wstawiającego się przed Bogiem jest wyraźnie reminiscencją tradycji prorockiej (Jr 15,1: Mojżesz i Samuel w tej roli; por. Pwt 9,18–20.25–29; 10,10; 1 Sm 7,5; 12,19.23; w 2 Krl 19,4: Izajasz; Jr 7,16; 11,14; 14,11; 15,1.11; 18,20; 27,18; 37,18; 37,3; 42,2–4.20: Jeremiasz). Motyw ten wyraźnie pojawia się po raz pierwszy w tradycji deuteronomistycznej. Zob. S.E. Balentine, *The Prophet As Intercessor. A Reassessment*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 161–173.

⁴⁷ W Wj 9,27 mamy do czynienia z prostą formułą uznania swojej winy wobec kogoś drugiego (tu wobec Boga; por. Rdz 38,26; potem, Rdz 39,9; Ps 51,6). W Wj 10,20 oprócz Boga w roli poszkodowanego pojawia się także Mojżesz (por. Łk 15,18.21). Por. V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 160.

mogą iść sami tylko mężczyźni; 10,24: mogą iść bez swej trzody). To swoiste próby negocjacji, mające na celu częściowe tylko wykonanie żądania ze strony Jhwh.

Dopiero po tym wszystkim, według P, Jhwh czyni upartym serce faraona⁴⁸. To swoisty „point of no return”, w którym jego dalsza „odwaga”, „zatwardziałość/upór” (por. Wj 9,35: P; w nie-P dotyczy to również jego sług; Wj 9,34; por. Wj 10,1: *kbd* Hifil – Jhwh informuje Mojżesza, że to On uczynił takim serce faraona i jego sług, aby mógł uczynić znaki → motyw poznania) w sercu oznaczają, że będzie już tylko gorzej. Stwierdzenie, że Jhwh uczynił serce faraona twardym w ósmej i dziewiątej pladze (Wj 10,20.27) jest o tyle ważne, że w Wj 9,35 (siódma plaga) P raz jeszcze stwierdził (już po informacji z Wj 9,12), że to sam faraon decydował o takim stanie swego serca⁴⁹. P zresztą w zapowiedzi ostatniej plagi oznajmia, że sytuacja na końcu całej sekwencji plag, jeśli chodzi o serce faraona, jest dokładnie taka sama, jak na początku (por. Wj 7,13 i 11,10)⁵⁰. Dla Izraela – mimo to – będzie to początek drogi ku wolności⁵¹. Autorzy kapłańscy wpisują zatem działanie Boga w kontekst ludzkich decyzji. Boże plany realizują się poprzez wykorzystanie ludzkich czynów i postaw (por. Rdz 45,4–8; 50,19–20).

4. Formuły

Jak już zauważyliśmy, motyw „serca faraona” pojawia się w cyklu plag z reguły w końcowych fragmentach opisu kolejnych epizodów i stanowi swego rodzaju koło zamachowe napędzające dalszy bieg wydarzeń. Uderzające było potem także to, że Jhwh w roli podmiotu czyniącego serce faraona upartym, pojawia się dopiero na końcu drugiego cyklu (epizod szósty; Wj 9,12; zapowiedź w Wj 4,21; 7,3). Kolejne odslony tego motywu są potem już rozłożone mniej regularnie (Wj 9,20.27; 11,10) i pojawiają się także w opowiadaniu o przejściu przez morze (Wj 14,4.17: zapowiedzi; 14,8: wykonanie). W samym cyklu plag badacze wyróżnili trzy formy wypowiedzi związanych z „sercem faraona”⁵²:

- 1) pierwszy typ opisu to informacja narratora o tym, że serce faraona pozostaje mocne/ciężkie (Wj 7,22 nie-P; 8,15 = nie-P; 9,7; 9,35 = P);

⁴⁸ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 145.

⁴⁹ Nie-P wprowadza ten motyw dopiero w Wj 10,1 i P musi wziąć to pod uwagę (Wj 9,12; 10,20.27), co słusznie zauważa R. Albertz (*Exodus 1–18*, s. 162).

⁵⁰ Słusznie akcentuje to J.Ch. Gertz (*Tradition...*, s. 168).

⁵¹ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 219.

⁵² Tamże, s. 219, 195–196.

- 2) drugi typ to wskazanie faraona jako podmiotu czyniącego swoje serce ciężkim (Wj 8,11.28; 9,34 = nie-P);
- 3) trzeci typ formuły wskazuje Jhwh jako podmiot czyniący serce faraona mocnym (Wj 9,12; 10,20.27 = P).

Informacje o uporze „serca faraona”, poza – wspomnianymi już – stałymi elementami, zawierają dodatkowo formułę „nie słuchał” faraon oraz komentarz narratora: „jak zapowiedział Jhwh”. W tym ostatnim przypadku mamy odniesienie do zapowiedzi z Wj 7,4, a formuła pojawia się w wypowiedziach typu *a i c*. Odniesienie do zapowiedzi, jak łatwo zauważyć, należy do redakcji P (Wj 7,13.22; 8,11.15; 9,12). Jedynie w Wj 8,11 nakłada się ona (w. 11aC; *kbd* Hifil *infinitivus absolutus*) na starszą część opowiadania (w. 11aABb)⁵³. P informuje najpierw, że serce faraona było „uparte” (Wj 7,13.22; 8,15: *ħzq* Qal), a na końcu szóstego epizodu, że Jhwh uczynił je upartym (Wj 9,12: *ħzq* Piel).

Nie w każdej z czterech plag, w których pojawia się formuła „nie usłuchać” + „jak zapowiedział Jhwh”, ma ona taką samą budowę i sens. W pierwszej i drugiej pladze pojawia się na początku żądanie: „wypuść mój lud, aby Mi służył (na pustyni)” (Wj 7,16.26). W trzeciej pladze brak jest tego żądania, ale magowie, którzy skutecznie dotąd powtarzali plagi, wydają się już pokonani, informują jedynie faraona, że to „palec Boży” (Wj 8,15), i akcent pada tu na motyw „nie usłuchał faraon”. W ostatnim przypadku (Wj 9,12) brak jest jakiegokolwiek wypowiedzi⁵⁴. W pierwszym (Wj 7,23–24) i drugim epizodzie (Wj 8,11) widać wyraźnie, że faraon jest nie tylko obojętny na to, co się dzieje z jego ludem, ale też utwierdza się w uporze po ustąpieniu plagi. Obie sceny łączyć można także z drugim typem wypowiedzi.

Wspomniany drugi sposób opisu (*b*) charakteryzuje formuła: „i nie wypuścił ludu/Izraela”. Pojawia się ona w epizodzie czwartym (Wj 8,27–28: *kbd* Hifil), piątym (Wj 9,7: *kbd* Qal), siódmym (Wj 9,34–35: *kbd* Hifil), ósmym (Wj 10,19–20: *ħzq* Piel; zakłada się ją już w Wj 10,1, ale tam powiązana jest z formułą „poznania”) i dziewiątym (Wj 10,27: *ħzq* Piel). Ten typ wypowiedzi zakłada związek pomiędzy upartym sercem faraona z jego zdolnością rozumienia tego, co się rzeczywiście dzieje. W mniejszym zakresie zwraca się tu uwagę na skutki trwania w uporze, a w większym na przyczynę tego uporu⁵⁵. Ta seria wypowiedzi wskazuje na to, że faraon trwa w uporze wbrew zdrowemu rozsądkowi. W Wj 9,7 szuka

⁵³ R. Albertz, *Exodus 1–18*, s. 138; H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 212.

⁵⁴ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 190.

⁵⁵ Tamże, s. 197–198.

on informacji na temat sytuacji na terytorium zamieszkiwanym przez Izraelitów. Dowiaduje się, że w odróżnieniu od reszty Egiptu bydło Izraelitów nie poniosło żadnych szkód z powodu zarazy. Mimo to nie wypuszcza ich. Jego upór jest tu więc już wyraźnie bardziej emocjonalny niż racjonalny.

W epizodzie siódmym (Wj 9,34) faraon także widzi, że plaga przeminęła po modlitwie wstawienniczej Mojżesza, a mimo to powraca do swojego uporu („zaczął znowu grzeszyć”). Wraz z nim twarde tym razem wydają się jednak również serca jego sług. Także i tu dostrzec można emocjonalne podejście do wydarzeń. Najpierw bowiem faraon wydaje się ustępować wobec żądań ze strony Boga wypowiedzianych ustami Mojżesza, a chwilę potem ponownie trwa w swoim uporze (por. Wj 9,35). W tę sekwencję irracjonalnych zachowań dyktowanych uporem serca wpisuje się także epizod ósmy (por. Wj 8,19–20). Epizod pierwszy rozkłada natomiast akcenty nieco inaczej. Tu wyraźnie podkreśla się, że faraon nie przejmuje się losem swoich poddanych (por. Wj 7,23–24). W tych zwrotach, zwłaszcza gdy używany jest rdzeń *h̄zq*, formuły wskazują na twardość serca faraona w sensie „wzmocnienia”, „nabrania odwagi”. Edgar Kellenberger⁵⁶ rozumie je więc podobnie – jak zachęty Boga kierowane do Jozuego: „sei mutig und stark” (por. Joz 1,6–7.9.18). Kiedy plagi ustępują, faraon ponownie czuje się silny i odważny, choć ma już świadomość, że mierzy się z Bogiem. Ciągłe wydaje mu się jednak, że jest w stanie przeciwstawić się Jego woli i postawić na swoim. Przebieg zdarzeń wskazuje jednak, że z każdą kolejną plagą on i jego kraj stają się coraz słabsi. W istocie sekwencja plag coraz bardziej dziesiątkuje zasoby pokarmowe Egiptu i osłabia siłę życiową jego mieszkańców. Faraon będzie w każdym kolejnym epizodzie coraz bardziej samotny i wyalienowany (por. Wj 7,24; 9,20.30; 10,7). Jego upór prowadzi ostatecznie do całkowitej klęski. Najpierw będzie to śmierć pierworodnych, a potem całej armii faraona. Niezdolność do właściwego korzystania ze swego serca, jego zatwardziałość oraz irracjonalna ocena własnych możliwości w konfrontacji z Bogiem Izraela, połączona z pychą, czynią faraona „ślepy” na dawane mu znaki. Nie jest w stanie prawidłowo ich ocenić i zrozumieć, a co za tym idzie, przyjąć właściwej postawy.

W procesie narastającego uporu i nieugiętości ze strony faraona, który jawi się wraz z rozwojem wydarzeń coraz bardziej irracjonalny, szczególne miejsce zajmują, wspomniane już, wypowiedzi z Jhwh w roli podmiotu mającego swój udział w tym „utwierdzeniu” serca faraona w uporze. Fakt ten zapowiedziany był wcześniej przez samego Jhwh (Wj 4,21; 7,3–4), ale po raz pierwszy – jak wspo-

⁵⁶ *Die Verstockung...*, s. 34–35.

minaliśmy – mowa jest o tym, że Jhwh uczynił twardym/upartym (*hʒq* Piel) serce faraona dopiero na końcu szóstej plagi (Wj 9,12), czyli po tym, jak egipcyscy magowie ostatecznie nie tylko nie są już w stanie powtórzyć plagi wywołanej przez Mojżesza i Aarona, ale wręcz sami stają się jej ofiarą (Wj 9,11). Mając na uwadze to, że cały konflikt z magami i Aaronem w roli głównej (motyw przynależny do P) był swoistą konfrontacją w obronie Egiptu z wykorzystaniem tzw. białej magii⁵⁷, można powiedzieć, że unicestwiona została w tym momencie „ostatnia linia obrony”. Siły króla stopniowo malały wraz z każdą kolejną plagą. Teraz – jak się wydaje – przekroczony został Rubikon i dynamika wyzwolenia Izraela z rąk faraona wkracza w zupełnie nową fazę⁵⁸. Władca Egiptu nie ma już żadnych argumentów w swoim ręku. Jego dalszy opór i przekonanie, że mimo wszystko ma coś jeszcze do ugrania, są więc od tego momentu całkowicie niezrozumiałe. To z powodu tego uporczywego, w którym Jhwh od teraz utwierdzać będzie faraona, dojdzie do całkowitej klęski Egipcjan. Odziaływanie Jhwh nie jest przyczyną tego, co będzie się działo od tego momentu (Wj 10,20.27; 11,10; potem też Wj 14,4.8.17). Chodzi tu wyraźnie jedynie o wykorzystanie braku rozsądku ze strony faraona i jego sług w swoich planach (poznanie Jhwh, okrycie się chwałą). Działanie Jhwh na serce faraona to konsekwencja postawy samych zainteresowanych, którzy mieli już wiele okazji, aby się poddać i zatrzymać proces degradacji Egiptu, ale tego nie uczynili i zamierzali dalej trwać w swoim uporze (por. Wj 9,34 faraon + jego słudzy; z powodu braku magów scena z Wj 9,26–34 rozgrywa się już bez Aarona)⁵⁹.

5. Przesłanie teologiczne

Działanie Jhwh w stosunku do serca faraona, jak zauważyliśmy, nie jest przyczyną, lecz konsekwencją tego, co się dzieje z władcą Egiptu i jego poddany-
mi (Wj 7,13.22; 8,15). Serce faraona było „uparte/ zadufane w sobie” (Wj 7,14; 9,7). Faraon sam je takim czynił (Wj 8,11.28). Bóg jedynie zna ten stan rzeczy z wyprzedzeniem (Wj 4,21; 7,3) i wpisuje postawę faraona w swój własny plan

⁵⁷ Por. J. Lemański, *Księga Wypięcia* (PKB), s. 68; na temat roli tej magii w Egipcie por. J.F. Borghouts, *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Egypt*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, t. 3, red. J.M. Sasson, New York 1995, s. 1775–1785.

⁵⁸ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 199.

⁵⁹ Podobne działanie ze strony Jhwh wobec Izraela, choć już bez uprzedniej sekwencji zdarzeń, zaobserwować można w Iz 6,9–11. Por. Ch. Hardmeier, *Jesajas Verkündigungssabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6* (1981), w: *Erzähltdiskurs und Redepdagmatik im Alten Testament* (FAT 46), red. tenże, Tübingen 2005, s. 211–228, zwł. 225.

objawienia się jako jedyny prawdziwy Bóg obecny w Egipcie (por. Wj 12,12). O Jego działaniu na serce faraona mowa jest dopiero po długotrwałym uporze i braku posłuszeństwa wobec woli Jhwh (Wj 9,12 [P]: koniec szóstej plagi; por. Wj 8,15; Wj 10,1 [nie-P]; por. 9,34–35). Dla autorów biblijnych nie było jednak jeszcze istotne teologiczne pytanie o relację pomiędzy wolną wolą człowieka i jego predestynacją, wynikającą z tego, co czyni względem niego Bóg⁶⁰, ani też nie interesowali się oni kwestiami posłuszeństwa – nieposłuszeństwa i relacji takiej postawy w stosunku do kary Bożej.

Temat wolności i odpowiedzialności za swoje czyny niemniej jest tu obecny. Dlatego też egzegeci na różne sposoby starali się wyjaśnić wzajemną relację pomiędzy postawą faraona a wpływem na nią ze strony Jhwh. Jeśli przyjąć, że słownictwo zastosowane w opowiadaniu ma charakter „militarny”, i rozpatrywać całość jako rodzaj konfrontacji, to wpływ Jhwh na serce faraona rozumieć można jako chęć zmierzenia się Boga Izraela z polityczną potęgą tego świata⁶¹. Teksty przywoływane na poparcie tej tezy to: Pwt 2,30; Joz 11,20; Iz 63,17. Zbieżność tematyczna z Iz 6,9–11 może jednak sugerować, że motyw „uczynienia twardego czyjegoś serca” swoje *Sitz im Leben* ma w przepowiadaniu prorockim (por. Iz 6,10; Ez 2,4; 3,7)⁶². Mojżesz w istocie dyskutuje tu z faraonem nie po to, aby go wciągnąć do walki z Jhwh, lecz aby go przekonać do posłuszeństwa wobec Jego woli i wypuszczenia Izraelitów. Po drugiej zapowiedzi ze strony Jhwh, że uczyni On „upartym” serce faraona (Wj 7,3; por. 4,21), Mojżesz i Aaron dokonują znaku uwierzytelniającego ich boską misję. Serce faraona (jego myśli, decyzje) jest jednak „ciężkie”, „twarde” (Wj 7,13.14) i takim pozostanie do samego końca (Wj 11,10; 14,5.8.17). Kolejne wydarzenia (plagi; unicestwienie w odmętach morza) są jedynie konsekwencją ciągłej odmowy ze strony faraona i narastającego w nim uporu, mimo coraz wyraźniejszych oznak, że konfrontacja z Bogiem Izraela skazana jest na klęskę. Nawet magowie w pewnym momencie rozpoznali, że za tym, co się dzieje, stoi Bóg (Wj 8,15). Czemu więc nie był tego w stanie pojąć faraon?⁶³ Odpowiedź na to pytanie pozostaje w pewnym sensie tajemnicą jego „serca”.

⁶⁰ E. Kellenberger, *Die Verstockung...*, s. 217–222.

⁶¹ Tak m.in.: P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Fz 9), Würzburg 1973; R. Wilson, *The Hardening of Pharaoh's Heart*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 18–36, zwł. 33–34.

⁶² Tak: J.L. Ska, *La sortie d'Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, „Biblica” 60 (1979), s. 191–215.

⁶³ Por. D.M. Gunn, *The 'Hardening of Pharaoh's Heart'*, w: *Art and Meaning* (JSOT.S 19), red. D.J.A. Clines, Sheffield 1982, s. 72–96, zwł. 76.

W opowiadaniu biblijnym nie ma mowy o tym, że Jhwh jest przyczyną tego stanu rzeczy. Stwierdza się natomiast empiryczny fakt: że serce faraona pozostawało⁶⁴ cały czas uparte (Wj 8,15; 9,7.35). W deklaracjach tych rzecz idzie o to, że wszystko dzieje się zgodnie z tym, co Jhwh zapowiedział (Wj 7,13.22; por. 8,11; 9,35). Nie oznacza to jednak, że Jhwh to sprawił, lecz że to przewidział. Faraon nie brał sobie tego, co się dzieje, do serca (Wj 7,23). Zatem to nie zewnętrzny wpływ decydował o jego uporze, lecz on sam, zachowując pełną kontrolę nad swoimi decyzjami, robił to, co sam chciał (Wj 8,11; por. 8,28; 9,34)⁶⁵. Od czasu do czasu stać go było na rozsądną ocenę sytuacji. Prosił wówczas Mojżesza i Aarona o zakończenie plagi (Wj 8,4.24) i wstawiennictwo u Boga. Mojżesz to czynił, ale zaraz potem faraon ponownie zmieniał zdanie i wycofywał się ze złożonych obietnic (por. Wj 8,24–28; 9,27–35; 10,12–20). Czasem proponował kompromis, drobne ustępstwo (Wj 10,7–11.21–29), ale Mojżesz nie zgadzał się na połowiczne rozwiązania. Wszystko to pokazuje, że nie tylko otoczenie faraona było w stanie dostrzec przyczynę tego, co się dzieje. On sam również od czasu do czasu dostrzegał to, z kim rzeczywiście próbuje walczyć. Mimo to trwał w swoim uporze i przekonaniu, że jest w stanie przeciwstawić się Bogu Izraela. Tymczasem jedyne rozwiązanie leżało w poddaniu się woli Jhwh. Autorzy opowiadania pozostawiają odpowiedź na pytanie o to, czemu tak się dzieje w przypadku faraona, samym czytelnikom. Nietrudno jednak dojść do wniosku, że przyczyną tego, co spotyka Egipt, była ludzka głupota i pycha. Przykładów tego rodzaju postawy nie brak także w innych tekstach Starego Testamentu, również tych, które dotyczą losów samego Izraela (katastrofa z 587 r. przed Chr.; por. np. Jr 3,6–11; 13–14).

Sekwencja wypowiedzi dotyczących serca faraona przekonuje nas, że Jhwh jedynie wzmocnił, wykorzystał upór faraona (Wj 9,12; 10,20.27; 11,10), jego pychę oraz butę (Wj 10,11), mimo empirycznych dowodów, że walka z góry jest przegrana (Wj 7,12.14; 8,15; 9,7.35). Wszystko to nie przekonywało faraona i ciągle czynił swe serce twardym/ciężkim/upartym (Wj 8,11.28; 9,34). W oczach czytelników taka postawa powinna uchodzić za wyraz głupoty, w której Jhwh dopiero z czasem zaczyna „utwierdzać” serce faraona (Wj 9,12; 10,1.20.27; 11,10), choć przewidział ten stan rzeczy już na samym początku (Wj 4,21; 7,3). Można by rzecz, posługując się polskim powiedzeniem, że jak Bóg chce kogoś ukarać, to

⁶⁴ Nie chodzi tu o pasywny sens czasownika, którego nie ma w języku hebrajskim, lecz o nieprzechodnie lub przymiotnikowe użycie czasownika. Rodzi się tu jednak w związku z tym pytanie o podmiot.

⁶⁵ J. Goldingay, *Old Testament Theology*, t. 1: *Israel's Gospel*, Downers Grove 2003, s. 354.

odbiera mu rozum. W przypadku faraona słowa te znajdują dobrą ilustrację. Zamiast okazać uległość wobec Boga Izraela, wsłuchać się w głos rozsądku, władca ciągle lawiruje (por. np. Wj 10,1.3–4.7–8) i zmienia zdanie. Będzie czynił to nawet po doświadczeniach z plagami (Wj 14,5), wiedząc już, że to Jhwh stoi za tym, co spotyka jego, a w konsekwencji cały Egipt (por. Wj 14,4).

Ostatni akt konfrontacji pomiędzy faraonem i Bogiem Izraela (Wj 14) również nie jest opowiadaniem o batalii (Izrael jest tu pasywny, por. Wj 14,13–14.30–31)⁶⁶, lecz objawieniem potęgi Boga Izraela, któremu nie jest w stanie oprzeć się żadna, nawet największa polityczna i militarna siła tego świata. Jeśli na początku opowieści o wyzwoleniu Izraela z egipskiej niewoli podkreśla się odpowiedzialność faraona za całą serię zdarzeń, to na końcu mówi się po prostu, że – wykorzystując postawę faraona – Jhwh przygotował ostateczną pułapkę, by położyć kres tej nieracjonalnej próbie konfrontacji (por. Wj 14,1–3). Nie jest to ubezwłasnowolnienie faraona czy jakiś stan hipnozy. Król był i pozostał uparty, a Bóg wykorzystał to, wpisując jego postawę w swój plan wybawienia Izraela i objawienia swej chwały. W całej tej historii – jak słusznie zauważa John Goldingay⁶⁷ – Bóg pozostaje mimo to w stałym dialogu z człowiekiem i jego wolną wolą. Pozostawia niejako otwartą drogę wyboru. Nie zmusza do zmiany, lecz do niej skutecznie zachęca. Faraon może do samego końca jednak odrzucić racjonalne przesłanki dostrzegane z czasem nawet przez jego podwładnych (Wj 8,15; 10,7) i grzęznąć w konsekwencjach swej irracjonalnej postawy⁶⁸. Jhwh nie narzuca swej woli dopóty, dopóki sam faraon nie „obciąży” swego serca do tego stopnia, aby nie było już szans na racjonalną zmianę z jego strony.

W tle opowiadania o plagach, a potem także o przejściu przez morze, stoi jednak przede wszystkim teologia polityczna i to w jej ramach rozpatrywać należy dynamikę wydarzeń opisanych w analizowanych przez nas tekstach. W takim kontekście dokonane przez Jhwh „utwierdzenie” serca faraona w jego własnym uporze rozpatrywać należy nie tyle antropocentrycznie, ile teocentrycznie⁶⁹. W opowiadaniu o plagach i przejściu przez morze rzecz idzie bowiem przede wszystkim

⁶⁶ J.L. Ska, *La passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31* (AnBib 109), Rome 1986, s. 47–53; J. Lemański, *W poszukiwaniu...*, s. 5–44.

⁶⁷ J. Goldingay, *Old Testament...*, s. 356.

⁶⁸ Tamże, s. 357: „God does it openly. God can be annoyed and delayed but not in the end frustrated by human intransigence”.

⁶⁹ J.L. Ska, *Il libro dell'Esodo. Questioni fondamentali e questioni aperte*, w: *Il cantiere del Penatueco I. Problemi di composizione e di interpretazione*, red. tenze, Bologna 2013, s. 113–135, zwł. 122–123.

nie o kwestię wolnej woli i odpowiedzialności faraona – choć jak zauważyliśmy, i o niej jest tu mowa – ale o pokazanie potęgi Jhwh, która jest w stanie przezwyciężyć i podporządkować sobie nawet wrogo nastawione serce władcy, wykorzystując tę jego postawę do realizacji swoich celów. Faraon nie jest w stanie działać niezależnie od Boga Izraela. Może Mu się próbować przeciwstawiać, ale ostatecznie ta jego postawa – o ile będzie kontynuowana – doprowadzi go do całkowitej klęski, którą sam sobie zgotował⁷⁰. Autorzy biblijni chcą pokazać, że ta potęga Jhwh obejmuje swoim panowaniem również Egipt i najwięksi tego świata nie są w stanie się jej przeciwstawić. Słowo Jhwh jest skuteczne nawet wtedy, gdy ktoś odmawia mu posłuszeństwa. Głównym celem tak skonstruowanego opowiadania jest możliwość poznania Jhwh zarówno przez Izraelitów, jak i Egipcjan (Wj 7,17; 8,6.18; 9,14.16.29; por. potem Wj 10,2; 14,4.18 = P), u podstaw której znajduje się pytanie postawione przez faraona na początku konfrontacji (Wj 5,2)⁷¹. Przejście pomiędzy twardością serca faraona i jego irracjonalną autoblokadą a uczynieniem tego serca twardym przez Jhwh służy tu zarazem stopniowemu wzrostowi dynamiki zdarzeń, a ta z kolei coraz pełniejszemu ukazywaniu potęgi Boga Izraela. To przejście od arogancji i pychy, demonstrowanych przez wielkich tego świata wobec Boga, do znaku Jego suwerennej i pełnej władzy nad światem, także tym poza Izraelem. Zatem to nie motyw „serca faraona” jest tu zasadniczym celem opowiadania. Służy on jedynie przygotowaniu podstaw do zaprezentowania swojej „teologii wyzwolenia”, której fundamenty stanowić będzie potencjał Jhwh, zademonstrowany w narastającej dynamice kolejnych plag i ostatecznym tryumfie nad Morzem Sitowia.

Podsumowanie

Motyw serca faraona, jak zauważyliśmy, wkomponowany został przez autorów biblijnych w swoistą „teologię polityczną”, która stanowi zasadniczy temat opowiadania w Wj 1–15. Zarówno autorzy nie-P, jak i uzupełniający ich autorzy P są ze sobą zgodni w tym, że Jhwh – Bóg Izraela – jest jedynym prawdziwym Bogiem i nie jest Mu się w stanie przeciwstawić żadna siła polityczna, magiczna i militarna. Swoją potęgę i chwałę Jhwh objawia poprzez siły natury, które są Mu podległe. Jego działania – choć „wymuszają” na faraonie taką samą uległość

⁷⁰ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 199.

⁷¹ J.L. Ska, *Il libro...*, s. 123.

wobec woli Bożej – nie przestają być jednocześnie formą dialogu i próbą skłonięcia władcy Egiptu do racjonalnych działań. Faraon – jak zauważyliśmy – miał wiele okazji, aby poznać, kim jest Jhwh i dlaczego należy liczyć się z Jego wolą. Po wielokroć też mógł przerwać eskalację katastrof spadających na niego i jego kraj. Nie uczynił tego ani ze względu na narastające cierpienia swoich poddanych, ani ze względu na coraz wyraźniejsze oznaki tego, że walczy nie z ludźmi, lecz z jedynym prawdziwym Bogiem, mającym pełną władzę także w jego własnym kraju. Nauka, jaka płynie z opowiadania o plagach i cudownym przejściu przez morze, dotyczy jednak nie tylko wyjaśnienia doświadczeń historycznych samego Izraela (wygnanie babilońskie, „cudowne” wybawienie i powrót do ojczyzny). Jest też dobrą lekcją pogładową dla każdego indywidualnego wyznawcy Jhwh. Bóg jest cierpliwy wobec uporu ludzkiego serca. Poprzez znaki stara się zmienić postawy i nakłonić ludzkie serca do właściwego rozumienia, a w konsekwencji do racjonalnego postępowania. Ta cierpliwość ma jednak swoje granice. Ostatecznie bowiem to wola Boga zatryumfuje, a człowiek trwający w uporze i sprzeciwie wobec tej woli się zatraci.

Bibliografia

- Albertz R., *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
- Balentine S.E., *The Prophet As Intercessor. A Reassessment*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 161–173.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990.
- Borghouts J.F., *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Egypt*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, t. 3, red. J.M. Sasson, New York 1995, s. 1775–1785.
- Childs B.S. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia 1974.
- Currid J.H., *Why Did God Harden Pharaoh’s Heart*, „Biblical Review” 96 (1993), s. 47–51.
- Dozeman Th.B., *Exodus* (ECC), Grand Rapids, Cambridge 2009.
- Fergusson D., *Stworzenie*, przekł. G. i A. Gomola, Kraków 2014.
- Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 2, red. H. Donner, Berlin 1995¹⁸.
- Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3, red. H. Donner, Berlin 2005¹⁸.
- Gertz J.Ch., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000.
- Goldingay J., *Old Testament Theology*, t. 1: *Israel’s Gospel*, Downers Grove 2003.
- Greenberg M., *The Redaction of the Plagues Narrative in Exodus*, w: *Near Eastern Studies*, Fs. W.F. Albright, red. H. Goedicke, Baltimor–London 1971, s. 243–252.

- Greenberg M., *Understanding Exodus* (The Heritage of Biblical Israel 2), New York 1969.
- Gunn D.M., *The 'Hardening of Pharaoh's Heart'*, w: *Art and Meaning* (JSOT.S 19), red. D.J.A. Clines, Sheffield 1982, s. 72–96.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011.
- Hardmeier Ch., *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6* (1981), w: *Erzähltdiskurs und Redep Pragmatik im Alten Testament* (FAT 46), red. Ch. Hardmeier, Tübingen 2005, s. 211–228.
- Helfmeyer F.J., *'ôth*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, s. 167–188.
- Hesse F., *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74), Berlin 1955.
- Houtman C., *Exodus* (HCOT), t. 1, Kampen 1993.
- Kaiser W.C. jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983, s. 252–256.
- Kegler J., *Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählung*, w: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs. R. Rendtorff, red. E. Blum, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 60–63.
- Kellenberger E., *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Ex 1–15* (BWANT 171), Stuttgart 2006.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Warszawa 2008.
- Krüger Th., *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, w: *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studie zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (ATHANT 96), red. Th. Krüger, Zürich 2009, s. 91–106.
- Lemański J., *Biblijne zastosowanie słowa „serce” w kontekście współczesnej dyskusji nad sposobem uprawiania antropologii biblijnej*, w: *„To urzeczywistniającie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie”* (Flp 2,5). *Księga Pamiątkowa dla Księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 363–385.
- Lemański J., *Księga Wjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Wjścia* (PKB), Tarnów 2012.
- Lemański J., *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem”* (Wj 13,17–15,21), „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.
- McCarthy D.J., *Moses' Dealing with Pharaoh: Ex 7,8–10,27*, „Catholic Biblical Quarterly” 27 (1965), s. 336–347.
- Meadors E.P., *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology*, New York 2006.
- Müller H.P., *ḥarṭōm*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1988, s. 176–179.
- Mulder M.J., *1 Kings* (HCOT), Leuven 1998.
- Polá T., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, s. 116–144.

- Propp W.H.C., *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1998.
- Schmidt W.H., *Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext*, w: *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), red. M. Vervenne, Leuven 1996, s. 225–243.
- Ska J.L., *Il libro dell’Esodo. Questioni fondamentali e questioni aperte*, w: *Il cantiere del Penateuco I. Problemi di composizione e di interpretazione*, red. J.L. Ska, Bologna 2013, s. 113–135.
- Ska J.L., *La passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d’Ex 14,1–31* (AnBib 109), Rome 1986, s. 47–53.
- Ska J.L., *La sortie d’Egypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, „Biblica” 60 (1979), s. 191–215.
- Steinmann A.E., *Hardness of Heart*, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove–Leicester 2003, s. 381–383.
- Utzschneider H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- Van Seters J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10), Kampen 1994.
- Walker L., Swart I., *qšh*, NIDOTTE, t. 3, London 1997, s. 997–999.
- Weimar P., *Strukturen und Komposition der priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, „Biblisches Notizen” 23 (1984), s. 81–134.
- Weimar P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Fz 9), Würzburg 1973.
- Wilson R., *The Hardening of Pharaoh’s Heart*, „Catholic Biblical Quarterly” 41 (1979), s. 18–36.

„SERCE FARAONA” – ODPOWIEDZIALNOŚĆ OSOBISTA CZY BEZWOLNE PODDANIE SIĘ DZIAŁANIU BOGA?

Streszczenie

W artykule przeprowadzona zostaje gruntowna egzegetyczna i teologiczna analiza motywu „serca faraona”, który wielokrotnie pojawia się w kontekście Wj 3–14. W opinii autora jest on kluczowy dla zrozumienia przesłania teologicznego zawartego w tym bloku narracyjnym. Relacja pomiędzy wolną wolą człowieka i suwerenną wolą Jhwh – Boga Izraela, choć obecna w tle opowiadania, nie stanowi tu głównego motywu rozważań. Celem autorów biblijnych było raczej ukazanie tego, w jaki sposób Jhwh działa w ramach historii i jak to Jego działanie odnosi się do historycznych doświadczeń Izraela z wielkimi potęgami tego świata. Ta swoista „teologia polityczna” zawiera niemniej także pouczenie skierowane do jednostek. Każde „uparte” ludzkie serce, prędzej czy później, sprowadzi

negatywne konsekwencje na tego, kto nie odczyta w porę znaków danych mu przez Boga i zechce przeciwstawić się Jego woli.

Słowa kluczowe: serce, faraon, wolna wola, odpowiedzialność osobista

“PHARAOH’S HEART” – PERSONAL RESPONSIBILITY OR PASSIVE SUBMISSION TO THE ACTION OF GOD?

Summary

The article is carried out a thorough, exegetical and theological analysis of the theme “the heart of Pharaoh”, which repeatedly appears in the context of Exodus 3–14. In the author’s opinion it is crucial to understand the theological message contained in this narration. The relationship between man’s free will and sovereign will of the Lord – the God of Israel, though present in the background of the story, is not a main theme of consideration. The aim of the biblical authors was rather to show that how God operates within the history and how His action relates to the historical experience of Israel in contact with the great powers of this world. This “political theology” also contains an instruction directed to individuals. Each “stubborn” human heart, sooner or later, will bring negative consequences for those who do not read in time marks given to him by God and for those who wishes to oppose His will.

Keywords: heart, pharaoh, free will, personal responsibility

Translated by Mirosława Landowska

**METODY MISYJNE BP. BERNARDA HISZPANA
I BP. OTTONA Z BAMBERGU.
ANALIZA PORÓWNAWCZA**

Robert Masalski*

Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie

Wstęp

U podstaw rodzącej się wiary zarówno w życiu osobistym człowieka, jak i w życiu społecznym całych narodów jest sakrament chrztu świętego, który jako sakrament chrześcijańskiej inicjacji przez obrzęd obmycia wodą w imię Trójcy Najświętszej włącza człowieka do wspólnoty Ludu Bożego. W płaszczyźnie indywidualnej stanowi on przede wszystkim początek nadprzyrodzonego życia człowieka. Przynależność do Kościoła i jedność z nim w aspekcie teologicznym, a także jurydycznym podkreślana jest przede wszystkim w płaszczyźnie społecznej.

1. Profil misyjny bp. Bernarda i bp. Ottona z Bambergu

Początki chrześcijaństwa na Pomorzu Zachodnim należy łączyć z erygowaniem przez papieża Sylwestra II w 1000 roku biskupstwa kołobrzeskiego, które przynależało do metropolii gnieźnieńskiej. Diecezja, która obejmowała całe

* Ks. Robert Masalski – dr nauk humanistycznych (KUL); dyr. Archiwum Archidiecezjalnego w Szczecinie; email: robert.masalski@gmail.com. Zainteresowania naukowe: Kościół na Pomorzu Zachodnim, kultura umysłowa duchowieństwa; autor *Dziejów diecezji szczecińsko-kamieńskiej 1972–1992* (Szczecin 2017); redaktor naukowy książki: *Kultura umysłowa a tożsamość narodowa i europejska. Kultura słowa drukowanego*” (Szczecin 2011); *Kultura umysłowa a tożsamość narodowa i europejska. Kultura muzyczna* (Szczecin 2013).

Pomorze ze wschodnią granicą na Wiśle, na skutek reakcji pogańskiej wkrótce upadła¹. Niepowodzeniem też zakończyła się pierwsza próba rechryścianizacji, której miał dokonać biskup Bernard Hiszpan. Pochodził z Hiszpanii. We Włoszech wstąpił do zakonu benedyktynów eremitów, tam też został mianowany biskupem w miejsce usuniętego przez Stolicę Apostolską. Jednakże niesnaski w diecezji wynikły z podziału między wiernymi, których część opowiadała się za usuniętym biskupem, sprawiły, że złożył otrzymaną godność i usunął się z życia publicznego. Następnie zgodnie z żywą wśród eremitów włoskich tradycją apostołowania wśród ludów słowiańskich, a być może także pod wpływem biskupa Ottona z Bambergu, postanowił pracować wśród tych ludów. Zaopatrzony przez papieża w pełnomocnictwa misyjne, przybył ok. 1120 roku na dwór Bolesława Krzywoustego i osiadł w eremie benedyktyńskim w Kazimierzu Biskupim. Stamtąd Bolesław skierował go do pracy na Pomorzu Zachodnim. W 1122 roku, prawdopodobnie w towarzystwie przewodnika i tłumacza, dotarł Bernard Hiszpan na wyspę Wolin².

Oderwany od życia asceta, skromny i ubogi biskup nie zaimponował bogatym mieszkańcom Wolina, którzy byli dumni ze swych wystawnych świątyń pogańskich. Dlatego też z nieufnością i wzdargą patrzyli na biskupa, do którego nienawiść podgrzewali pogańscy kapłani, cieszący się szacunkiem wśród miejscowej ludności. Ukazywali oni Bernarda Hiszpana jako osobę chcącą się wzbogacić ich kosztem. Kiedy biskup rzucił się z toporem na posąg pogański, został pochwycony i wyrzucony poza miasto. Na niepowodzenie misji wpłynął także fakt, że Bernard nie uzyskał bezpośredniej pomocy ze strony Bolesława Krzywoustego, który w tym czasie był zajęty organizowaniem wyprawy na Włodzimierza Monomacha na Rusi, i nie mógł jednocześnie zająć się sprawami krzewienia chrześcijaństwa na północnym zachodzie³. Po nieudanej wyprawie Bernard Hiszpan przebywał

¹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, Poznań 1962, s. 153; G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 33 (1968), z. 3, s. 29–34; tenże, *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 101 (1984), nr 6, s. 393; B. Wolny, *Dawne stolice biskupów pomorskich*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 3 (1991), nr 1, s. 6; L. Leciejewicz, *Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 19–23.

² J. Bazydło, *Bernard*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 297–298.

³ R. Grodecki, *Bernard Hiszpan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 1, red. W. Konopczyński, Kraków 1935, s. 457; M. Chorzępa, *Bernard Hiszpan apostoł Pomorza Zachodniego i pierwszy bp lubuski*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1965), nr 6, s. 142–145; B. Konarski, *Bernard Hiszpan zapomniany apostoł Pomorza Zachodniego*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 2 (1990), nr 20, s. 4; tenże, *Bernard Hiszpan – zapomniany apostoł Pomorza Zachodniego*, „Przegląd Zachodniopomorski” 7 (1992), z. 1, s. 153–155; L.P. Słupecki, *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, „Przegląd Religioznawczy” (1993), nr 3, s. 19.

jako poseł Bolesława Krzywoustego w opactwie benedyktyńskim św. Michała w Bambergu. Był prawdopodobnie pierwszym biskupem powstałego w 1124 roku biskupstwa lubuskiego⁴.

Inna droga, z której planowana była ekspansja chrześcijaństwa na Pomorze, wiodła z biskupstwa lubuskiego, które zostało założone jeszcze przed wyprawą misyjną Ottona z Bambergu⁵. Ostateczne utrwalenie się katolicyzmu i rozbudowa organizacji kościelnej na tych ziemiach były udziałem Bolesława Krzywoustego, który dokonał politycznego połączenia Pomorza z Polską, i św. Ottona z Bambergu, który w latach 1124–1125 i 1128 odbył wyprawy misyjne na Pomorzu, dając podstawy pod erekcję nowego biskupstwa.

Biskup Otton pochodził z bogatej rodziny ze Szwabii, kształcił się w Wülzburgu k. Eichstätt. Około roku 1080 przybył do Polski z Henrykiem z Wülzburgu. Był kapłanem i powiernikiem żony Władysława Hermana, Judyty. Po powrocie do Niemiec został kapelanem i kanclerzem Henryka IV, a także nadzorował budowę katedry w Spirze. W 1102 roku został biskupem Bambergu i wycofał się z życia politycznego. Jednocześnie zajął się duszpasterstwem, budową nowych klasztorów, a także reformą starych w duchu odnowy z Hirsau⁶. Dokonał reformy opactwa Michelsberg. Był również fundatorem klasztorów w Aldersbach, Arnoldstein, Banz, Heilsbronn, Langheim, Prüfening i Windbergu. Godne uwagi jest podkreślenie, że jako mediator odegrał ważną rolę w konflikcie Henryka IV, a następnie Henryka V z papieżem, tym samym przyczyniając się do pokoju w Niemczech. Po nieudanej misji biskupa Bernarda zwanego Hiszpanem na Po-

⁴ J. Bazydło, *Bernard...*, kol. 297–298.

⁵ K. Ślaski, *Granica wielkopolsko-pomorska w okresie wczesnego feudalizmu*, „Przegląd Zachodni” 10 (1954), nr 1–2, s. 92–93.

⁶ M. Daniluk, *Hirsau*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, Lublin 1993, kol. 934: „Hirsau, Hirachau, dawne opactwo benedyktyńskie koło Stuttgartu, w średniowieczu ośrodek konfederacji klasztorów i gregoriańskiej reformy. Założone około 830–838 r. przez Erlafrida, hrabię Calw, zostało zasiedlone mnichami z Fuldy pod kierownictwem opata Lutberta (zm. 853). Z końcem X w. opactwo podupadło, a mnisi opuścili je po śmierci opata Konrada (zm. 1001 r.). Po odrestaurowaniu Hirsau w latach 1048–1054 i na skutek interwencji papieża Leona IX zasiedlono je w 1065 r. mnichami z Einsiedeln. Opatem został wówczas mnich z opactwa Wilhelm z opactwa św. Emmerama z Ratzybony. W 1075 r. uzyskał on dla Hirsau od papieża Grzegorza VII przywilej opieki papieskiej, a następnie w 1079 r. przyjął grupę mnichów z Cluny. Fundamentem wprowadzonej w życie w l. 1083–1088 zmodyfikowanej obserwacji kunkiej był *Consuetudines Cluniacenses* Ulryka, przeora Cluny, a przystosowany dla Hirsau przez Wilhelma. W ten sposób stając się ośrodkiem reformy gregoriańskiej, opactwo w Hirsau popierało papieża Grzegorza VII w walce z królem Henrykiem IV. Wśród klasztorów przynależących do konfederacji Hirsau, a charakteryzujących się w budownictwie na opactwie Hirsau, tzw. szkoła budownictwa Hirsau, możemy wymienić m.in. Michelsberg w Bambergu, Alpirsbach, Paulinzelle czy Halberstadt”.

morzu został zaproszony przez Bolesława Krzywoustego do podjęcia ewangelizacji tych terenów⁷.

Biskup Otton, w przeciwieństwie do Bernarda Hiszpana, nauczony jego doświadczeniem, zupełnie inaczej przygotował swoją misję: położył nacisk zarówno na odpowiednią prezentację swojej osoby, jak i świty oraz zaopatrzył się w odpowiednie podarunki dla wpływowych osób. W 1124 roku, podróżując z ok. dwudziestoma kapłanami przez Pragę i Gniezno, gdzie spotkał się z księciem i otrzymał zbrojną eskortę, rozpoczął akcję misyjną. Dostatecznie zaopatrzony w pieniądze i żywność przybył najpierw do Pyrzyc, gdzie udzielił pierwszego chrztu ok. siedmiu tysiącom osób. Następnie udał się do Kamienia, Wolina i Szczecina. Biskup Otton wraz z chrystianizacją tych terenów w XII wieku położył pierwsze fundamenty pod organizację parafialną, budując w Białogardzie, Choćkowie, Gardźcu, Kamieniu, Kołobrzegu, Lubiniu, Pyrzycach, Szczecinie, Uznamiu, Wolinie i Wołogoszczy kościoły, które obsadził duszpasterzami. Wyjednał też u księcia Warcisława uposażenie dla nowych kościołów grodowych, które były podstawową jednostką organizacyjną Kościoła, gdyż sieć parafialna zaczęła się tu tworzyć dopiero w drugiej połowie XII wieku i przez cały wiek XIII. Po powrocie z wyprawy biskup opiekę nad misjami zlecił kapłanowi pochodzenia polskiego – Wojciechowi. Po 1125 roku na Pomorzu Zachodnim wzrosły wpływy niemieckie i tendencje autonomiczne, a konsekwencją tego był powrót wielu miast do pogaństwa. Na prośbę księcia Warcisława I w 1128 roku doszło do kolejnej wyprawy misyjnej Ottona, która umocniła nowy Kościół, a zarazem przeprowadzono dalszą chrystianizację Pomorza. Tym razem niemiecki misjonarz podróżował przez Merseburg i Magdeburg, w wyniku czego nawrócił też pogańskie plemiona północnowieleckie, ale nie zdołał dotrzeć na Rugię i ziemię wkrzańską. O sukcesie chrystianizacji zadecydowało przede wszystkim poparcie księcia Bolesława Krzywoustego, księcia pomorskiego Warcisława, a także wielmoży Wyszaka⁸.

⁷ M. Okoń, *Otton z Bambergu*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 1027.

⁸ *Vita Ottonis Episcopi Bambergensis*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 33–144; M. Wehrmann, *Die Lehr- und Predigtätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg in Pommern*, „Baltische Studien” 26 (1924), s. 157–186; A. Holz, *Bischof Otto von Bamberg in Warp*, „Baltische Studien” 45 (1958), s. 27–42; B. Kumor, *Początki organizacji parafialnej na ziemiach polskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5 (1958), z. 4, s. 103–115; tenże, *Katecheza chrzcielna biskupa Ottona z Bambergu w czasie chrystianizacji Pomorza Zachodniego*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 35–41; M. Chorzępa, *Biskupstwo kamieńskie – część I*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1962), nr 12, s. 377–378; J. Petrshon, *Apostolus Pomeranorum*, *Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Ottos I von*

Nie możemy zapomnieć o chrystianizacji jako czynnikiem jednoczącym ludność wielu plemion w obrębie nowego organizmu. Przyjęcie nowej wiary stanowiło również warunek uznania międzynarodowego i dawało nowemu państwu określony status, co prawda niezabezpieczający przed podbiciem przez inne państwa chrześcijańskie, ale w każdym razie utrudniającym taki podbój. Biorąc pod uwagę mentalność ludzi tamtego wieku, liczyły się przede wszystkim argumenty namacalne przekonujące o sile Boga chrześcijańskiego w zestawieniu z bogami pogańskim. Zwycięstwo na polu bitwy można było interpretować jako znak z nieba. Ordalia, sądy Boże w najrozmaitszych postaciach, były powszechnie praktykowane zarówno przez chrześcijan, jak i pogan⁹.

2. Teoria misji w średniowieczu

Co się zaś tyczy teorii misji średniowiecznych, to mamy w historii problem, gdyż właściwie brakuje opracowań na ten temat w średniowiecznej Polsce. Historiografia omawia przebieg misji, ale tylko czasami zajmuje się zasadami ich przeprowadzania¹⁰.

Wraz z rozwojem Kościoła w Europie zaczęto stosować w przeprowadzanych akcjach misyjnych coraz bardziej skuteczne metody. W naszym wypadku

Bamberg, „Historisches Jahrbuch” 86 (1966), s. 257–294; tenże, *Otto von Bamberg und seine Biographie. Grundform und Entwicklung des Otto-Boldes im hohen und späten Mittelalter*, „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte” 43 (1980), t. 1, s. 3–27; B. Zientara, *Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego*, „Przegląd Historyczny” 61 (1970), z. 2, s. 208–213; B. Konarski, *Warcisław I – pierwszy książę Pomorza Zachodniego*, „Jantarowe Szlaki” 25 (1982), nr 3, s. 20; G. Labuda, *Chryścianizacja Pomorza (X–XIII stulecie)*, „Studia Gdańskie” 9 (1993), s. 52–53; L. Leciejewicz, *Spoleczne i polityczne warunki chryścianizacji Pomorza*, „Pomerania Antiqua” 16 (1995), s. 61–74; J. Strzelczyk, *Bolesław Krzywousty i Otton z Bambergu*, w: *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*, red. P. Bartnik, K. Kozłowski, Szczecin 2000, s. 47–67; M.T. Zahajkiewicz, *Metody chryścianizacji na ziemiach polskich na przykładzie misji pomorskiej św. Ottona z Bambergu*, „Rocznik Teologiczny” 47 (2000), z. 4, s. 36–46; J. Kłoczowski, „Nowe chryścianizacja” w XII wieku: od Skandynawii po Balkany, w: *Historia chryścianizacji. Religia – kultura – polityka*, t. 5, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 270; Z. Lec, *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, w: *Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 11–32.

⁹ J. Kłoczowski, *Nowe chryścianizacja świata zachodniego. Chryścianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a XI wiekiem*, w: *Historia chryścianizacji. Religia, kultura, polityka*, red. J.M. Mayer, J. Kłoczowski, t. 4 [red. G. Dagron, Ch. Hannicki, *Biskupi, Mnisi i Cesarze 610–1054*], Warszawa 1999, s. 694.

¹⁰ W. Urban, *Akcja misyjna Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa, Lublin 1969, s. 585–639.

interesować nas będzie profil misji wśród Słowian, gdyż metody wypracowane na przełomie VIII i IX wieku stosowane były również przy chrystianizacji Polski i Pomorza. Z kolei misje wyruszające z Polski trzymały się tych zasad, a w niektórych wypadkach jeszcze bardziej je rozwinęły i udoskonaliły. Ostatnią misją przeprowadzoną według średniowiecznych metod była akcja na Litwie pod koniec XIV wieku i na Żmudzi na początku XV wieku. Ważne znaczenie dla opracowania zasad pracy misyjnej wśród Słowian posiadały pisma Alkuina, protokół patriarchy Akwilei Paulina II oraz kazania Bedy Czcigodnego. Istotne było też w IX wieku nawrócenie Bułgarów, a także pismo papieża Mikołaja I *Responsa ad consulta Bulgarorum*, będące odpowiedzią na pytania skierowane do Stolicy Apostolskiej¹¹.

Ważnym zagadnieniem przy prowadzeniu misji było uświadomienie sobie właściwego stosunku do świata pogańskiego. Należało dać odpowiedź na pytanie: czy przy rozkrzewianiu wiary katolickiej można stosować przymus, czy wyłącznie perswazję. Protokół patriarchy Akwilei Paulina II mówi, że do wiary można tylko zachęcać słownie, głosząc naukę o nagrodzie wiecznej i o karze potępienia¹². Rozpoczynając masowe akcje chrystianizacyjne, Słowian, Alkuin pisał: „Fides sicut sanctus ait Augustinus res est voluntaria non necessaria [...]. Unde et praedicatorum paganorum populum pacificis verbis et prudentibus, fidei docere debent”¹³. Można więc powiedzieć, że obowiązywał aksjomat św. Augustyna: „Credere non potest homo nisi volens”. Ważna jest odpowiedź papieża Mikołaja I na pytanie króla bułgarskiego Borysa, w której to papież podkreśla, że „raczej należy przekonywać za pomocą nauki, rady i dowodów niż przez użycie siły”. Powyższe wypowiedzi tworzyły średniowieczny kanon przeprowadzania akcji misyjnych w Europie¹⁴. Jednakże trzeba podkreślić, że w średniowiecznej Europie istniały dwa sposoby podejścia do pogan, jednakże kanoniści byli zgodni, że niewierzący podlega prawu naturalnemu i na skutek tego mają prawo do własności, władztwa i jurysdykcji. Polska po przyjęciu chrztu w 966 roku włączyła się aktywnie w prowadzenie misji wśród ludów ościennych, co pozwoliło też na zdobycie wielu doświadczeń chrystianizacyjnych, wśród których naczelną zasadą była perswazja. Dająca do myślenia jest postawa Bolesława Chrobrego po

¹¹ M.T. Zahajkiewicz, *Chrzest Litwy. Wprowadzenie. Problem chrztu Litwy w historiografii*, w: *Chrzest Litwy. Geneza przebieg konsekwencje*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 42.

¹² *Protokół Paulina II*, w: *Bibliotheca rerum Germanicarum, Monumenta Alcuiniana*, t. 6, Berlin 1873, s. 311–318.

¹³ Tamże, s. 320.

¹⁴ M.T. Zahajkiewicz, *Chrzest Litwy...*, s. 43.

zamordowaniu św. Wojciecha w 997 roku, król bowiem nie podjął wtedy żadnego odwetu. Podobnie po męczeństwie św. Brunona z Kwerfurtu w 1009 roku. Także akcja misyjna św. Ottona z Bambergu, prowadzona przy wsparciu Bolesława Krzywoustego, jako naczelny aksjomat przyjęła augustiańską zasadę o dobrowolności przyjęcia chrztu. I jeśli w otoczeniu biskupa byli rycerze i wojsko, to dla stworzenia odpowiedniego wizerunku biskupa Ottona. Mając doświadczenie misji Bernarda Hiszpana, która była po części lekcją pogładową, Otton dobrze ocenił Pomorzan i zauważył, że patrzyli oni na nową religię i jej wyższość przez pryzmat misjonarzy. Bardziej słuchali tych, którzy otaczali się większym splendorem¹⁵.

Analizując przebieg misji na Pomorzu, należy podkreślić, że przyjęciu chrztu towarzyszyła katecheza, czyli nauczanie prawd wiary i moralności. To była sprawa fundamentalna w każdej akcji chrystianizacyjnej. Już św. Augustyn w *De catechizandis rudibus* wspominał o nauczaniu przed przyjęciem chrztu, które miało być gruntowne i dotyczyło prawd wiary i moralności chrześcijańskiej. Dylemat powstał z udzielaniem chrztu wielkiej liczbie osób, czyli masowej akcji chrystianizacyjnej. Należało rozstrzygnąć dobór tematów katechezy i czasu, który miano poświęcić katechumenom. Alkuin przyjął schemat: nauczanie prawd wiary, chrzest, nauka moralności. Podobnie działać zalecał w IX wieku protokół sporządzony przez Paulina II, który jako swoją regułę przyjęli misjonarze pracujący wśród Słowian. Nauczanie poprzedzające chrzest miało trwać według niego przynajmniej siedem dni¹⁶.

Jak podaje *Encyklopedia katolicka*, Otton z Bambergu podczas chrystianizacji stosował właśnie potrójny schemat misji, opracowany w czasach karolińskich przez Alkuina¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 44.

¹⁶ *Protokół Paulina II...*, s. 311–313.

¹⁷ M. Okoń, *Otton z Bambergu...*, kol. 1027; U. Borkowska, F. Gryglewicz, *Alkuin*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 375–376: „Alkuin, Alchoin, Alcwin, z anglosaskiego Ealhwine, Albinus ur. ok. 730 r. prawdopodobnie w pobliżu Yorku w Nortumbrii. Pochodził ze stanu rycerskiego. Wykształcenie pobrał w szkole katedralnej w Yorku z rąk Egberta i Aelberta, który jako abp Yorku powierzył mu w 767 r. prowadzenie szkoły i biblioteki. W Yorku Alkuin przyjął też święcenia diakonatu. W 782 r. objął kierownictwo szkoły pałacowej w Akwizgranie, która stała się szybko centrum kulturalnym państwa Karola Wielkiego. W swoim ośrodku opierał się na klasycznym programie 7 sztuk wyzwolonych, dodając naukę o Piśmie, św. Alkuin współpracował z cesarzem w dziele reformy szkolnej, a konsekwencją tego było przywrócenie klasycznej metody nauczania. Godne uwagi jest podkreślenie, że nieczytelną kursywę merowińską zastąpił nowym typem pisma, które zostało upowszechnione w zachodniej Europie jako minuskuła karolińska. W 766 r. Alkuin opuścił dwór Karola Wielkiego i osiadł w nadanym mu opactwie św. Marcina z Tours. Tu doprowadził do rozkwitu szkołę klasztorną i utworzył wzorcowe skryptorium, w którym powstały kodeksy pisane minuskułą karolińską, oraz przywracał dyscypli-

Sama zaś relacja misji biskupa Ottona na Pomorzu zawarta w *Monumenta Poloniae Historica* zawiera również streszczenie nauki wygłoszonej przez misjonarza i dokładną relację z udzielenia sakramentu chrztu w Pyrzycach. Kolejno następowały po sobie: siedmiodniowa katechizacja, trzydniowy post, zalecenie odbycia kąpeli i ubranie się w czyste białe szaty. W dniu chrztu biskup wygłaszał kazanie, a następnie chrzczono w trzech kadziach (baptysteriach), oddzielnie mężczyzn, kobiety i dzieci. Kapłan chrzczył stojącego w baptysterium przez trzykrotne zanurzenie jego głowy w wodzie¹⁸.

Helmut Holzapfel pisze: „Otton zatrzymał się tam czternaście dni i głosił kazania odziany w ozdobne szaty pontyfikalne. Podczas pobytu podobno ochrzcił pięciuset pogan, a według Herborda nawet siedem tysięcy”¹⁹.

Odtwarzając liturgię chrztu stosowaną na Pomorzu i powołując się na znawcę historii polskiej liturgii, ks. prof. Wacława Schenka, w Kościele zachodnim, jeśli chodzi o chrzest dorosłych, stosowano połączenie zanurzenia do kolan, względnie bioder, z polaniem. Pod koniec średniowiecza dokonywało się stopniowe przechodzenie od chrztu przez zanurzenie do chrztu przez samo polanie wodą. Jednakże można sądzić, że chrzest przez zanurzenie dziecka zachował się powszechnie do końca XV wieku²⁰.

Warto by jeszcze całą akcję chrystianizacji Pomorza, jak i wszystkie działania misyjne w tym czasie, rozważyć pod kątem tego, jak człowiek średniowiecza rozumiał kwestie „wolności” i „przymusu” w przyjęciu wiary. W magisterium ówczesnego Kościoła chrzest łączył w sobie dwa rytę: *abrenuntiatio diaboli* i *confessio fidei*. Były to również dwa kolejne etapy postępowania. *Abrenuntiatio diaboli* oznaczało wyrzeczenie się dawnych wierzeń, a *confessio fidei* przyjęcie nowej wiary. I jeśli w średniowieczu mówimy o tolerancji, to dotyczyła ona tylko jednostek. Nikogo nie zmuszano do wyrzeczenia się dawnej wiary i przyjęcia chrztu. Jednak niedopuszczalną rzeczą było tolerowanie oficjalnego i publicznego kultu innego niż katolicki²¹. W tym kontekście zmiana wyznania stawała się wydarzeniem największej rangi, zmieniającym głęboko życie całej wspólnoty, i mu-

nę zakonną. Tym samym włączył się w nurt kulturalnej odnowy zwanej renesansem karolińskim. Zmarł 19 maja 804 r. w Tours. Jego twórczość nie jest oryginalna, przekazywał on raczej wiedzę poprzednich pokoleń”.

¹⁸ *Otonis Episcopi Bambergensis*, w: *Monumenta...*, t. 2, s. 88 i n.

¹⁹ H. Holzapfel, *Kościół między Odrą a Bałtykiem*, Olsztyn 1990, s. 114.

²⁰ W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 1, Lublin 1962, s. 40–41.

²¹ M.T. Zahajkiewicz, *Chrzest Litwy...*, s. 45–46; T. Krahel, *Chrzest władcy i chrystianizacja narodu litewskiego*, w: *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, red. T. Krahel, Białystok 2014, s. 71.

siała na to wyrazić zgodę nie tylko elita władzy, ale i szersze kręgi społeczności. Były przypadki, że chrzest księcia nie znajdował naśladowców wśród jego poddanych i pogaństwo nadal rozwijało się dobrze. Decyzję o zmianie religii podejmowało często zgromadzenie wolnych, instytucja żywa wśród Słowian i Skandynawów. Najbardziej spektakularna była decyzja islandzkiego zgromadzenia *Althing*, które w latach 999–1000 ogłosiło, że chrześcijaństwo staje się oficjalną religią w kraju²². W przypadku Pomorza księstwo było czymś w rodzaju federacji kilku plemion. Pokonany książę Warcisław zażądał, aby misjonarze objechali wszystkie plemiona i za każdym razem uzyskali zgodę zainteresowanych na chrzest. Wspomniane już żywoty Ottona z Bambergu dostarczają interesujących danych o reakcjach poszczególnych plemion. Porządek każdego spotkania rozpoczynał się rozmowami z rządzącymi, a dopiero później z ogółem wolnych mieszkańców, czyli wiecem. Czasami wszystko odbywało się bardzo płynnie, bez żadnych niespodzianek, tak jak w Pyrzycach. W Kamieniu również, dzięki żonie Warcisława, wszystko odbyło się bardzo sprawnie. Dopiero za Odrą, bliżej plemion połabskich, przywiązanych mocno do swoich pogańskich wierzeń, misjonarze natrafili na silny opór. W Szczecinie misjonarze pracowali dwa miesiące bez żadnego wyniku pozytywnego i dopiero groźba Bolesława Krzywoustego – nawrócenie albo wojna – skłoniły możnych i wiec do przyjęcia chrześcijaństwa. Ta mieszanina presji i perswazji wydaje się typowa dla ówczesnej epoki, a w przypadku Pomorza należy pamiętać, że misje poprzedziła wieloletnia wojna, przegrana przez Pomorzan. Sama jednak zasada zgody księcia, możnych i wiecu, nawet jeśli w ujęciu holistycznym miała ona jedynie charakter formalny, wydaje się zasadą o niemałym znaczeniu²³.

Implikacją udanej chrystianizacji Pomorza był fakt, że ostatecznie papież Innocenty II bullą *Ex commissa nobis a Deo* z 14 października 1140 roku utworzył biskupstwo pomorskie, ze stolicą w Wolinie, i nadał mu charakter biskupstwa misyjnego, którego pierwszym biskupem został Wojciech (1140–1161)²⁴. Bulla protekcyjna wyznaczała też źródła utrzymania biskupa, a mianowicie stałą daninę

²² J. Kłoczowski, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego...*, s. 693.

²³ Tamże, s. 694.

²⁴ *Bulla Innocentego II papieża, mocą której Wojciech został biskupem pomorskim*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, s. 19–20; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich 966–1939*, Lublin 1969, s. 51; G. Labuda, *Początki biskupstwa wolińskiego w bulli papieża Innocentego II z dnia 14 X 1140 roku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 61 (1992), s. 15–28; J. Podrański, *Dokument papieża Innocentego II z 1140 roku*, „Szczeciński Informator Archiwalny” 11 (1997), s. 175–179; A. Weiss, *Przynależność metropolitarna biskupstwa kamieńskiego ok. 1140 r.*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 87–90. Autor mówi o immediacji biskupstwa.

w formie dziesięciny, uiszczanej przez wiernych w zbożu i pieniądzach, opłaty targowe i cła, a także dwanaście kasztelanii, wśród których były: Kamień, Kołobrzeg, Pyrzyce, Stargard, Szczecin, Uznam i Wolin²⁵.

W czasie wojny Pomorza z królem duńskim Waldemarem biskup pomorski Konrad von Salzwedel (1161–1186) schronił się w Uznamie, a następnie na skutek zniszczeń Wolina w latach 1170 i 1173 przeniósł swoją stolicę biskupią do Kamienia Pomorskiego²⁶.

Po śmierci Konrada I kapituła wybrała biskupem dotychczasowego proboszcza katedry Zygryda (1186–1191), prawdopodobnie pochodzenia duńskiego. Za jego rządów 25 lutego 1188 roku papież Klemens III bullą *Ex iniuncto nobis a Deo apostolatus* potwierdził oficjalnie przeniesienie stolicy biskupstwa do Kamienia²⁷. Od tej pory diecezja pomorska zmieniła nazwę na diecezję kamińską i podlegała bezpośrednio biskupowi rzymskiemu²⁸.

Zakończenie

W niniejszej eksploracji naukowej w sposób metodologiczny ukazane zostały sylwetki dwóch misjonarzy Pomorza – Bernarda Hiszpana i biskupa Ottona – oraz metoda prowadzonych przez nich akcji chrystianizacyjnych. Dokonując podsumowania, można postawić tezę, że Otton, ucząc się na błędach swojego poprzednika, dobrze wykorzystał daną mu szansę, w myśl powiedzenia *Historia magistra vitae est*. Patrząc też na kanon dokumentów kształtujących model misji wśród Słowian, a w konsekwencji Pomorzan, możemy postawić hipotezę o wpływach św. Cyryla i św. Metodego na kształtowanie się ducha chrześcijańskiego w późniejszym Kościele kamińskim.

²⁵ A. Baciński, *Diecezja kamińska w świetle historii*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1961), nr 2, s. 98–107.

²⁶ B. Kumor, *Kamińska diecezja...*, kol. 483–497.

²⁷ Tenże, *Granice metropolii i diecezji...*, s. 51.

²⁸ J. Walicki, *Przynależność metropolitarna biskupstwa kamińskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960; J. Śrutwa, *Dzieje Pomorza Zachodniego (diecezja wolińska, a później kamińska) między związkami z Gnieznom, Magdeburgiem i bezpośrednią zależnością od Stolicy Apostolskiej*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 2 (1991), s. 31–40; A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 260–274.

Bibliografia

- Abraham W., *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 101 (1984), nr 6, s. 393.
- Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, Poznań 1962.
- Baciński A., *Diecezja kamińska w świetle historii*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1961), nr 2, s. 98–107.
- Bazydło J., *Bernard*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 297–298.
- Borkowska U., Gryglewicz F., *Alkuin*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 375–376.
- Bulla Innocentego II papieża, mocą której Wojciech został biskupem pomorskim*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 19–20.
- Chorzępa M., *Bernard Hiszpan apostoł Pomorza Zachodniego i pierwszy bp lubuski*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1965), nr 6, s. 142–145.
- Chorzępa M., *Biskupstwo kamińskie – część I*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1962), nr 12, s. 377–378.
- Daniluk M., *Hirsau*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus, Lublin 1993, kol. 934.
- Grodecki R., *Bernard Hiszpan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 1, red. W. Konopczyński, Kraków 1935, s. 457.
- Holz A., *Bischof Otto von Bamberg in Warp*, „Baltische Studien” 45 (1958), s. 27–42.
- Holz A., *Katecheza chrzcielna biskupa Ottona z Bambergu w czasie chrystianizacji Pomorza Zachodniego*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 35–41.
- Holzapfel H., *Kościół między Odrą a Bałtykiem*, Olsztyn 1990.
- Kłoczowski J., „*Nowe chrześcijaństwo*” w XII wieku: *od Skandynawii po Balkany*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, t. 5, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 265–283.
- Kłoczowski J., *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego. Chrystianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a XI wiekiem*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, red. J.M. Mayer, J. Kłoczowski, t. 4 [red. G. Dagron, Ch. Hannicki, *Biskupi, Mnisi i Cesarze 610–1054*], Warszawa 1999, s. 691–730.
- Konarski B., *Bernard Hiszpan – zapomniany apostoł Pomorza Zachodniego*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 2 (1990), nr 20, s. 4.
- Konarski B., *Bernard Hiszpan – zapomniany apostoł Pomorza Zachodniego*, „Przegląd Zachodniopomorski” 7 (1992), z. 1, s. 153–155.
- Konarski B., *Warcisław I – pierwszy książę Pomorza Zachodniego*, „Jantarowe Szlaki” 25 (1982), nr 3, s. 20–21.
- Kraheil T., *Chrzest władcy i chrystianizacja narodu litewskiego*, w: *Diecezja wileńska. Studia i szkice*, red. T. Kraheil, Białystok 2014, s. 67–80.

- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich 966–1939*, Lublin 1969.
- Kumor B., *Początki organizacji parafialnej na ziemiach polskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5 (1958) z. 4, s. 103–115.
- Labuda G., *Chryścianizacja Pomorza (X–XIII stulecie)*, „Studia Gdańskie” 9 (1993), s. 45–60.
- Labuda G., *Początki biskupstwa wolińskiego w bulli papieża Innocentego II z dnia 14 X 1140 roku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 61 (1992), s. 15–28.
- Labuda G., *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 33 (1968) z. 3, s. 29–34.
- Lec Z., *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, w: *Św. Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 11–32.
- Leciejewicz L., *Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 19–23.
- Leciejewicz L., *Spoleczne i polityczne warunki chrystianizacji Pomorza*, „Pomerania Antiqua” 16 (1995), s. 61–74.
- Okoń M., *Otton z Bambergu*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. XIV, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 1027.
- Petrshon J., *Apostolus Pomeranorum, Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostel-pithetons Bischof Ottos I von Bamberg*, „Historisches Jahrbuch” 86 (1966), s. 257–294.
- Petrshon J., *Otto von Bamberg und seine Biographie. Grundform und Entwicklung des Otto-Boldes im hohen und späten Mittelalter*, „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte” 43 (1980), t. 1, s. 3–27.
- Podralski J., *Dokument papieża Innocentego II z 1140 roku*, „Szczeciński Informator Archiwalny” 11 (1997), s. 175–179.
- Protokół Paulina II*, w: *Bibliotheca rerum Germanicarum, Monumenta Alcuiniana*, t. 6, Berlin 1873, s. 311–318.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, t. 1, Lublin 1962.
- Słupecki L.P., *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, „Przegląd Religioznawczy” (1993), nr 3, s. 19.
- Strzelczyk J., *Bolesław Krzywousty i Otton z Bambergu*, w: *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*, red. P. Bartnik, K. Kozłowski, Szczecin 2000, s. 47–67.
- Ślaski K., *Granica wielkopolsko-pomorska w okresie wczesnego feudalizmu*, „Przegląd Zachodni” 10 (1954), nr 1–2, s. 92–93.
- Śrutwa J., *Dzieje Pomorza Zachodniego (diecezja wolińska, a później kamińska) między związkami z Gnieznem, Magdeburgiem i bezpośrednią zależnością od Stolicy Apostolskiej*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 2 (1991), s. 31–40.
- Urban W., *Akcja misyjna Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa, Lublin 1969, s. 585–639.
- Vita Ottonis Episcopi Bambergensis*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 2, wyd. A. Biełowski, Lwów 1872, s. 33–144.

- Walicki J., *Przynależność metropolitarna biskupstwa kamińskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960.
- Wehrmann M., *Die Lehr- und Predigtätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg in Pommern*, „Baltische Studien” 26 (1924), s. 157–186.
- Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.
- Weiss A., *Przynależność metropolitarna biskupstwa kamińskiego ok. 1140 r.*, „Zeszyty Kulickie” 2 (2001), s. 87–90.
- Wolny B., *Dawne stolice biskupów pomorskich*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 3 (1991), nr 1, s. 6.
- Zahajkiewicz M.T., *Metody chrystianizacji na ziemiach polskich na przykładzie misji pomorskiej św. Ottona z Bambergu*, „Rocznik Teologiczny” 47 (2000), z. 4, s. 36–46.
- Zahajkiewicz M.T., *Chrzest Litwy. Wprowadzenie. Problem chrztu Litwy w historiografii*, w: *Chrzest Litwy. Geneza przebieg konsekwencje*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 33–56.
- Zientara B., *Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego*, „Przegląd Historyczny” 61 (1970), z. 2, s. 208–213.

METODY MISYJNE BP. BERNARDA HISZPANA I BP. OTTONA Z BAMBERGU. ANALIZA PORÓWNAWCZA

Streszczenie

Nieodzownym elementem rodzącej się wiary zarówno w życiu osobistym człowieka, jak i w życiu społecznym całych narodów jest sakrament chrztu świętego. Początki chrześcijaństwa na Pomorzu Zachodnim należy łączyć z dwiema osobami: biskupem Bernardem i biskupem Ottonem z Bambergu. Są to postacie o diametralnie różnych profilach misyjnych. Biskup Bernard to ubogi duchowny, którego ewangelizacja w zetknięciu z mentalnością Pomorzan poniosła fiasko. Natomiast biskup Otton ubogacony doświadczeniem swojego poprzednika, liczący się z mentalnością ówczesnych ludzi i mający świadomość skuteczności ordaliów, zapoczątkował proces chrystianizacji Pomorza Zachodniego. Mając na uwadze teorię misji, należy podkreślić, że misjonarze Pomorza w całym średniowieczu stosowali naczelną zasadę perswazji. Analizując zaś sam przebieg misji, zauważalne jest, że kierowano się schematem Alkuina. Konsekwencją chrystianizacji Pomorza było utworzenie 14 października 1140 roku pomorskiego biskupstwa misyjnego ze stolicą w Wolinie.

Słowa kluczowe: bp Bernard Hiszpan, bp Otton z Bambergu, metody misji, Wolin, Kamiń, biskupstwo

MISSIONARY METHODS OF BISHOP BERNARD SPANIARD AND BISHOP OTTO OF BAMBERG – COMPARATIVE ANALYSIS

Summary

The sacrament of baptism is an indispensable element of the faith in personal life and also in the social life of entire nations. The beginnings of Christianity in Western Pomerania should be combined with two people: bishop Bernard and bishop Otto of Bamberg. They were characters with diametrically different mission profiles. The Bishop Bernard, poor clergyman whose evangelization failed in contact with the mentality of Pomeranians. Bishop Otto enriched by the experience of its predecessor, counting with the mentality of contemporary people and being aware of effectiveness of trial by ordeal, initiated the process of Christianization of Western Pomerania. Bearing in mind the theory of the mission it should be emphasized that missionaries in Pomerania, as throughout the whole Middle Ages, used the guiding principle of persuasion. Analyzing the course of the mission, it is noticeable that missionaries went by Alcuin's scheme. The consequence of Christianization of Pomerania, was the creation of Pomeranian bishopric missionary with its capital in Wolin, on 14 October 1140.

Keywords: Bishop Bernard Spaniard, Bishop Otto of Bamberg, methods of mission, Wolin, Kamień, bishopric

Translated by Mirosława Landowska

LITANIA DO WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH. SPECIMEN CAMINENSE**Marcin Nockowski***

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Litania jako forma modlitwy suplikacyjnej zdobyła ważne miejsce w pobożności chrześcijańskiej¹. Na przestrzeni wieków, poczynwszy od czasów pogańskiego antyku aż do dnia dzisiejszego, doznała swoistej rekonstrukcji. Pierwotnie wykonywano litanie przede wszystkim podczas procesji. Wznoszono wówczas do Boga modlitwy błagalne. We współczesnej wersji znajduje ona swe miejsce zwłaszcza w księgach liturgicznych i książeczkach do nabożeństw. Istotny przełom w dziejach tej formy modlitwowej związany jest z coroczną praktyką tzw. suplik, którą zainicjował św. biskup Mamert z Vienne († 475), nazywając je *Rogationes id est litanias*².

* Ks. mgr lic. Marcin Nockowski – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; od 2014 r. doktorant WT US, związany z Katedrą Historii Kościoła i Patrologii, przygotowuje rozprawę doktorską na temat modlitwy litanijnej w okresie nowożytnym; członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego; e-mail: ks.marcin@ichtis.info.

¹ J. Kontkowski definiuje ten rodzaj modlitwy w następujący sposób: „Litania jest formą modlitewną złożoną z szeregu wezwań pochwalnych, błagalnych, skierowanych do Boga lub Świętych, wypowiedzianych lub śpiewanych przez przewodniczącego (kapłana, diakona lub kantora), na które wierni odpowiadają powtarzającym się wezwaniem o wstawiennictwo i opiekę, np.: zmiłuj się nad nami; przepuść nam, Panie; módl się za nami” (zob. J. Kontkowski, *Wstęp*, w: tegoż, *113 litanii*, Kraków 2013). Por. W. Sadowski, *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011, s. 16–21.

² Zob. H. Fros, *Wprowadzenie do mszy świętych*, t. 3, Warszawa 1981, s. 434. Kanon 27 Synodu Orleańskiego, zwołanego przez króla Chlodwiga w 511 r., podaje: „Rogationes, id est litanias, ante Ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari; ita ut praemissum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festivitate solvatur” (Uznano, by prośby, czyli procesje, przed Wniebowstąpieniem Pańskim były odprawiane ze wszystkich kościołów; tak aby poprzedzający je trzydniowy post zakończył się w święto wniebowstąpienia pańskiego). (zob. Synod Orleański, *O odprawianiu procesji przed wniebowstąpieniem* [10.07.511], nr 27).

Na tym etapie suplikacje nie posiadały jeszcze elementów hagiologicznych. Błagania o miłosierdzie Boga wzbogacone zostały z czasem imionami świętych, szczególnie męczenników, przez których – jak wyraża to Sobór Trydencki – „Bóg udziela ludziom wielu dobrodziejstw”³. W dużym uproszczeniu można przyjąć, że modlitwy błagalne połączone z inwokacjami do nadprzyrodzonych orędowników dały początek Litani do wszystkich świętych. Taki model znany był najpierw na Wschodzie, np. w Antiochii w czasach św. Jana Chryzostoma († 407)⁴. W średniowieczu i w czasach potrydenckich daje się zauważyć dalszy rozwój tej formy.

Została ona z czasem ujednolicona i włączona do grona tekstów zawartych w kanonie ksiąg liturgicznych. Chętnie się nimi posługiwano w liturgii⁵. Można ją odnaleźć przede wszystkim w Mszałe rzymskim w obrębie obchodów Wigilii Paschalnej⁶. Ujednolicenie struktury modlitwy przypisuje się papieżowi Piusowi V⁷, kiedy to dokonano nowej redakcji mszału zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego⁸. Wobec różnych nieprawidłowości doczekała się ona także uregulowań formalno-prawnych w czasach Klemensa VIII i jego następców⁹. Celem obecnego opracowania jest opisanie Litani do wszystkich świętych w epoce wcześniejszej, w okresie przedtrydenckim. Analizie zostanie poddany tekst modlitwy wykorzystywany w szesnastowiecznej liturgii Kościoła kamieńskiego na dzisiejszym Pomorzu Zachodnim.

1. Miejsce w liturgii

Litania do wszystkich świętych kojarzona jest przede wszystkim z obchodami Wigilii Paschalnej. Modlitwę w tej postaci wykorzystuje się również w mod-

³ Concilium Tridentinum, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus*, nr 4.

⁴ Zob. A.G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Principi della Liturgia*, t. 1, Brescia 1987, s. 175; J. Duchniewski, *Litania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1169.

⁵ J. Nowaszczuk, *Dziela Quintinusa Duretiusa w krakowskiej edycji* [w druku; b.n.s.]; por. H. Fros, *Wprowadzenie...*, s. 435.

⁶ *Missale Romanum Editio Princeps* (1570), w: *Liberia Editrice Vaticana*, Città del Vaticano 1998, s. 228–230.

⁷ Pius V (Michaele Ghislieri), ur. 17.01.1504 r., zm. 01.05.1572 r., biskup Rzymu od 7.01.1566 do 1.05.1572 r., dominikanin.

⁸ Zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985, s. 84–85.

⁹ Zob. J. Nowaszczuk, *Dziela...*

litwach brewiarzowych¹⁰, podczas chrztu¹¹, w obrzędzie święceń subdiakona¹², w liturgii sakramentu święceń każdego z trzech stopni¹³, podczas profesji zakonnej¹⁴, konsekracji dziewic¹⁵, benedykcji opata¹⁶ i ksieni¹⁷, w obrzędzie poświęcenia kościoła¹⁸ i konsekracji ołtarza¹⁹, błogosławieństwa i koronacji króla²⁰ i królowej²¹, kanonizacji i beatyfikacji²². Występuje również w oracjach za konających²³, zmarłych²⁴, podczas egzorcyzmów²⁵, a niekiedy w uroczystych liturgiach pogrzebowych²⁶. M. Lapdige wspomina, że dawniej odmawiano litanie również podczas

¹⁰ Zob. *Breviarium Romanum [pars aestivalis]*. *Litaniae*, Parisiis 1634, s. 209–211.

¹¹ Zob. *Rituale Romanum. Ordo baptismi parvulorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969; Rytułał Rzymski, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1972³, nr 48, 85, 126, 156, 197; *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972; Rytułał Rzymski, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, nr 214.

¹² Zob. *Pontificale Romanum. De Ordinatione Subdiaconi*, Venetiis 1770, s. 23–31.

¹³ Zob. *Pontificale Romanum. De Ordinatione Diaconi*, Venetiis 1770, s. 31–37; *Pontificale Romanum. De Ordinatione Presbyteri*, Venetiis 1770, s. 37–50; *Pontificale Romanum. De Consecratione electi in Episcopum*, Venetiis 1770, s. 50–73.

¹⁴ Zob. *Pontificale Romanum. Ordo professionis religiosae*.

¹⁵ Zob. *Pontificale Romanum. De benedictione et consecratione virginum*, Antverpiae 1663, s. 136–162.

¹⁶ Zob. *Pontificale Romanum. De benedictione Abbatis [auctoritate apostolica]*, Antverpiae 1663, s. 97–121.

¹⁷ Zob. *Pontificale Romanum. De benedictione Abbatissae*, Antverpiae 1663, s. 125–136.

¹⁸ Zob. *Pontificale Romanum. De ecclesiae dedicatione, seu consecratione*, Venetiis 1740, s. 172–175.

¹⁹ Zob. *Pontificale Romanum. De Altaris consecratione, que sit sine ecclesiae dedicatione*, Venetiis 1740, s. 225–247; *Pontificale Romanum. De consecratione Altaris cuius sepulchrum Reliquiarum est in medio summitatis stipitis*, Venetiis 1740, s. 250–251.

²⁰ Zob. *Pontificale Romanum. De benedictione et coronatione Regis*, Antverpiae 1658, s. 163–174; *Pontificale Romanum. De benedictione et coronatione Regis in consortem electi*, Antverpiae 1663, s. 194–195.

²¹ Zob. *Pontificale Romanum. De benedictione et coronatione Reginae*, Antverpiae 1663, s. 174–181; *Pontificale Romanum. De benedictione et coronatione Reginae Solius*, Antverpiae 1663, s. 181–182; *Pontificale Romanum. De benedictione et coronatione Reginae ut Regni Dominae*, Antverpiae 1663, s. 182–194.

²² Zob. http://www.swjakub.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1155&Itemid=190 (dostęp: 6.08.2016).

²³ Zob. *Rituale Romanum. Ordo Commendationis Animae*, Romae 1615, s. 116–144; *Breviarium Romanum. Ordo Commendationis Animae [pars aestivalis]*, s. 214–215.

²⁴ *Modlitwy przy konających. Litanie*, w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2010², nr 206.

²⁵ Zob. *Rituale Romanum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*; Rytułał Rzymski, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne* [wydanie wzorcowe], Katowice 2002.

²⁶ Zob. *Ordo Exsequiarum Romani Pontificis*, E Civitate Vaticana 2000, nr 79. Podczas ceremonii pogrzebowej papieża śpiewa się Litanie do wszystkich świętych, dodając imiona beatyfi-

święceń mnicha, w modlitwach za chorych i w celebracji oficjum. Posługiwali się nią także publiczni pokutnicy²⁷. Każda z litanii wykorzystywana w wymienionych obrzędach nosi wspólne miano Litanii do wszystkich świętych. W każdym przypadku brak jednak jednolitości. Zauważa to H. Fros, stwierdzając:

Litanie były bowiem niezmiernie zróżnicowane, raz ograniczone do kilku postaci i to zazwyczaj do tych, które związane były z danym miejscem lub których relikwie tamże czczono, to znów obejmujące kilkaset imion. W związku z tym pozostaje ich pierwotny charakter, to zupełnie lokalny, to znów o znamionach pewnej uniwersalności, tzn. o aspiracjach, aby imionami świętych objąć reprezentatywnie cały Kościół²⁸.

Zgodnie z tą wskazówką każdą formę można by zatem traktować jako dzieło o indywidualnych walorach literackich; o odrębnym przesłaniu teologicznym, ascetycznym i historycznym. Bez względu na wielkość i sposób opracowania zawsze posiada ona jednak pewien jednolity układ, który pozwala wyodrębnić ją również w opracowaniach poprzedzających reformę trydencką. Litanie pojawia się wówczas w najważniejszych księgach liturgicznych, w sakramentarzach i mszałach. Potwierdza to choćby Litanie apóstolorum ac martyrum sanctorum et virginum z VIII wieku²⁹ oraz późniejszy tekst zawarty w mszale przygotowanym na prośbę Rzymu w środowisku mediolańskim w drugiej poł. XV wieku³⁰.

2. *Missale caminense*

Podobne opracowanie odnaleźć można również w mszale przygotowanym na potrzeby kościoła kamieńskiego, w dziele, które liczy sobie pięćset lat³¹. Zostało ono

kowanych i kanonizowanych przez zmarłego papieża. Por. J. Stefański, *Liturgia pogrzebu papieża*, w: *Odnova liturgii trwa*, red. tenże, Włocławek 2008, s. 11–26.

²⁷ Zob. M. Lapdige, *Anglo-Saxon Litanies of the Saints*, London 1991, s. 43–46.

²⁸ Zob. H. Fros, *Wprowadzenie...*, s. 435.

²⁹ Zob. przypis nr 8.

³⁰ *Missalis Romani Editio Princeps*, Mediolani 1474, s. 161–162.

³¹ Diecezja kamieńska powstała mocą bulli papieża Klemensa III *Ex iniuncta nobis a Deo* 25.02.1188 r. Określono granice diecezji, przeniesiono stolicę z Wolina do Kamienia i podporządkowano wspólnotę wierzących bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Zob. G. Wejman, *Biskupstwa katolickie na Pomorzu Zachodnim od X wieku do 1945 r.*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 12 (2004), nr 1, s. 141–149; A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej*

opublikowane w 1506 roku w języku łacińskim³². Erygowana na terenie średnio-wiecznego Pomorza wspólnota diecezjalna była na tyle żywotna i prężna, że podjęto próbę stworzenia księgi liturgicznej dostosowanej do potrzeb lokalnych. Najprawdopodobniej została ona przygotowana przez dominikanów, którzy posiadali niegdyś w Kamieniu (Pomorskim) znany ośrodek liturgiczny. Opracowanie wydano w oficynie niemieckiego drukarza Georga Stuchsa w Norymberdze³³. Należy ono do nielicznych tego rodzaju publikacji z czasów przedtrydenckich. Znane szerzej edycje z tego okresu pochodzą z Wenecji, Lyonu i Paryża³⁴. Wszystkie inne miały zasięg lokalny i – podobnie jak *Missale cominense* – należą do druków rzadkich³⁵.

2.1. Miejsce litanii w *Mszale kamińskim*

Litania do wszystkich świętych występuje w *Mszale kamińskim* w dwóch miejscach obchodzenia jednego święta, tzn. celebracji Wigilii Paschalnej (*Vigilia Pasce*)³⁶. Pierwsza wersja włączona została w część otwierającą liturgię. W tym samym miejscu, w obrzędach lucernarium powiązanych z procesją, pojawia się także siedem psalmów pokutnych³⁷. Po nich następuje litania, odmawiana przy ognisku³⁸. Aktualnie obowiązujące normy nie przewidują w tym miejscu ani psalmów, ani modlitwy litanijnej³⁹. Obrzędy zawarte w księdze można zatem uznać za swoistą osobliwość wczesnorenesansowej liturgii lub za element lokalnej pobożności. W dalszej kolejności następowały błogosławieństwa ognia i paschału oraz liturgia słowa. Po zakończeniu lekcji i towarzyszących im modlitw inicjowano procesję do źródła chrzcielnego. Podczas niej powtórnie odmawiano litanie⁴⁰.

Europie, Lublin 1992, s. 260–274; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamińskiej*, Szczecin 2002, s. 12–64; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003, s. 27–186.

³² W tym czasie biskupem diecezji kamińskiej był Marcin von Karith (1498–1521), papieżem – Juliusz II, a księciem pomorskim – Bogusław X.

³³ Georg Stuchs (Stüchs; † 1520) – zajmował się on szczególnie drukiem dzieł o charakterze religijnym.

³⁴ Historię Mszału rzymskiego omawia: J. Miazek, *Czteryście lat mszału Piusa V*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009) 2, s. 93–104.

³⁵ Należał pierwotnie do księgozbioru biblioteki katedralnej w Kamieniu. Obecnie przechowywany jest w skarbcu Książnicy Pomorskiej im. Stanisława Staszica w Szczecinie, sygn. XVI.609. II.

³⁶ *Missale caminense. Vigilia Pasce*, s. CX–CXXIV.

³⁷ Tamże, s. CIX.

³⁸ Tamże, s. CX; połączenie siedmiu psalmów pokutnych z Litaniami do wszystkich świętych było niegdyś bardzo częstą praktyką.

³⁹ Zob. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 150–180.

⁴⁰ *Missale caminense*, s. CXVII–CXIX.

Różnica pomiędzy tekstami jest nieznaczna: 1) w pierwszej litanii, w ostatniej prośbie części prekacyjnej, kantor prosi o błogosławieństwo i konsekrację ognia⁴¹, a w drugiej o poświęcenie źródła wody⁴²; 2) w drugiej wersji brakuje zawołania *Salvator mundi* w obrębie części wprowadzającej (*proemium*). Obie wersje przeznaczone były do śpiewania. Można zatem przyjąć, że w istocie chodzi o jedno opracowanie, ale wykonywane dwukrotnie. Można pokusić się o twierdzenie, że w tym okresie Litania do wszystkich świętych była integralnie związana z procesją. Sięgano po nią podczas uroczystych pochodów na tyle chętnie, że – pomimo sposobności do wykonania innych śpiewów – powtarzano raczej wypowiedziane już wcześniej prośby i wezwania.

2.2. Katalog świętych w *Specimen caminense*

Litania z *Missale caminense* rozpoczyna się zwyczajowo inwokacją skierowaną do Boga. Proemium zawiera cztery wezwania:

Kyrieleyson, Christeleyson.
Christe audi nos.
Salvator mundi adiuva⁴³.

(Panie, zmiłuj się nad nami, Chryste zmiłuj się nad nami.
Chryste usłysz nas.
Zbawicielu świata pomóż [nam]).

We wprowadzeniu zastosowano tradycyjną grecką formułę *Kyrie eleison* – *Christe eleison*, po której następuje zawołanie *Christe audi nos*, wyrażające prośbę o wysłuchanie modlitwy przez Mesjasza. Niepospolite jest natomiast ostatnie wezwanie. W tym miejscu tradycyjnie występuje odpowiedź na poprzednie wezwanie: *Christe exaudi nos*. W tekście dzieła jest to zawołanie do Zbawiciela świata – *Salvator mundi adiuva*. Niewątpliwie taki tytuł przysługuje Chrystusowi, ale nie pojawia się w innych litaniiach.

W drugiej części tekstu modlitewnego znajdują się wezwania do świętych. Jest to lista 18 postaci. Według kolejności są nimi: Maryja, św. Michał Archanioł, św. Gabriel Archanioł, św. Rafał Archanioł, św. Jan Chrzciciel, św. Piotr,

⁴¹ „Ut ignem iustum bene dicere et consecrare digneris” (*Missale caminense*, s. CX).

⁴² „Ut fontem iustum bene dicere et consecrare digneris” (*Missale caminense*, s. CXXIV).

⁴³ Wszystkie cytowane fragmenty Litanii do wszystkich świętych z Mszału kamieńskiego pochodzą z: *Missale caminense. Letania*, s. CX.

św. Paweł, św. Andrzej, św. Szczepan, św. Wawrzyniec, św. Faustyn, św. Sylwester, św. Marcin, św. Otto, św. Maria Magdalena, św. Kordula, św. Katarzyna, św. Barbara. Lista nie wydaje się jednak zamknięta. W modlitwie wymieniono jedynie postaci najbardziej znane, lecz całość zostaje skierowana do wszystkich mieszkańców nieba. Nazwani z imienia święci stanowią wyjątkową grupę, która zasłużyła na wyróżnienie, ale są jednocześnie przedstawicielami tych wszystkich, którzy zasłużyli na królestwo niebieskie. Pośród nich pierwsze miejsce przyznano Najświętszej Maryi Pannie. Autorzy modlitwy kierują do niej wezwanie *Sancta Maria, ora pro nobis*. W innych opracowaniach jej imieniu towarzyszą dodatkowe tytuły, w typie *Dei genetrix* (Boża rodzicielka) czy *Virgo virginum* (Panna nad pannami). Brak ich natomiast w wersji kamińskiej. Dalsza partia dotyczy zwyczajowo archaniołów. Ten fragment zamyka zawołanie: *Omnes santi Angeli et Archangeli, orate pro nobis* (Wszyscy święci aniołowie i archaniołowie, módlcie się za nami).

Ostatni prorok Starego Testamentu, św. Jan Chrzciciel, jest przedstawicielem wszystkich patriarchów oraz proroków, ponieważ otwiera inwokację właśnie do nich:

Sancte Johanes Baptista, ora pro nobis.

Omnes sancti patriarche et prophete, orate pro nobis.

(Święty Janie Chrzcicielu, módl się za nami.

Wszyscy święci patriarchowie i prorocy, módlcie się za nami).

Św. Piotr stoi z kolei na początku listy apostołów, zamyka ją jego brat, Andrzej. Obaj powołani przy Jeziorze Galilejskim zostawili wszystko i poszli za Mistrzem. Do ich grona został dołączony także św. Paweł. Całość przyjmuje zatem następującą postać:

Sancte Petre, ora pro nobis.

Sancte Paule, ora pro nobis.

Sancte Andrea, ora pro nobis.

Omnes sancti apostoli et evangeliste, orate pro nobis.

(Święty Piotrze, módl się za nami.

Święty Pawle, módl się za nami.

Święty Andrzeju, módl się za nami.

Wszyscy święci apostołowie i ewangelisci, módlcie się za nami).

Sobór Trydencki w dekrecie *Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy* naucza, że wierni powinni czcić męczenników⁴⁴. Wspominani św. Szczepan (Stephani), św. Laurenty (Wawrzyniec) i św. Faustyn są w litanii kamieńskiej reprezentantami wszystkich męczenników, do których wezwanie umieszczone jest na końcu tej partii modlitw. Należą oni do najstarszej kategorii świętych. Ich męczeństwo wyraża uczestnictwo każdego człowieka w misterium paschalnym⁴⁵. W starożytnej księdze liturgicznej męczennik to *imitator dominicae passionis*⁴⁶. Najprawdopodobniej zostali wymienieni w litanii ze względu na ich żywy kult.

Po męczennikach wskazani są do uczenia wyznawcy Chrystusa. Pierwszym z nich jest św. Sylwester. *Martyrologium Romanum*, wydane w 1565 roku, wskazuje na liturgiczne wspomnienie św. Sylwestra 31 grudnia. Mówi również o jego papieskich sukcesach: ochrzcił Konstantyna Wielkiego i podpisał uchwały Soboru Nicejskiego (325) dotyczące prawdziwego wyznania wiary. Jako następnego Litania wskazuje św. Marcina. Pod uwagę można wziąć: św. Marcina z Tours, św. Marcina z Bragi oraz św. Marcina I, papieża. Trudno o jednoznaczną opinię, o którego z nich chodzi. Każdy z nich z pewnością zasłużył, by jego imię znalazło się w kanonie kamieńskiej litanii. Niewykluczone, że żywy kult świętego związany był również z faktem, że był on patronem jednego z ówczesnych biskupów, Marcina von Karitha (1498–1521).

W gronie wyznawców zwraca uwagę postać św. Ottona⁴⁷. Także obecnie, od 24 września 1972 roku, jest on patronem diecezji szczecińsko-kamieńskiej⁴⁸, powołanej do istnienia przez papieża Pawła VI bullą *Episcoporum Poloniae Coetus*⁴⁹ 28 czerwca tego roku. Do dzisiaj żywa jest na Pomorzu Zachodnim pamięć jego misyjnej działalności. W ciągu 5 lat przeprowadził dwie wyprawy misyjne, które zakończyły się sukcesem. Źródła podają, że podczas pierwszej chrzest przyjęło

⁴⁴ Concilium Tridentinum, *De invocatione...*, nr 4: „Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christ et templum Spiritus sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur”.

⁴⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 104.

⁴⁶ *Sakramentarz z Werony*, nr 692.

⁴⁷ *Martyrologium Romanum* z 1565 r. podaje: „Bambergae sancti Othonis episcopi, qui Pomeranis Evangelium praedicans, eosdem convertit ad fidem”.

⁴⁸ S. Wyszynski, *Dekret o ustanowieniu patronów diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Prezbiterium” 1 (1973), nr 1–2, s. 18.

⁴⁹ Paweł VI, *Bulla papieska erygująca nowe diecezje polskie*, „Prezbiterium” 1 (1973), nr 1–2, s. 13–15.

22 tysiące pogan. Z jego inicjatywy powstało 14 świątyń⁵⁰. Sylwetkę, charakter i działalność św. Ottona ukazują jego żywoty⁵¹. W żywocie z Prüfenigu czytamy:

Doszedł już do męskich sił duchowych, a chcąc uzbroić się w większą gorliwość w pełnieniu cnót, znajdował upodobanie w takich tylko słowach i czynach, które mężowi przystoją. Dobry dla wszystkich [...]. Roztropny zatem i wierny – z talentu, który otrzymał, chciał wypłacać współsługom. Poświęcił się więc kształceniu chłopców i w ten sposób na obcej ziemi zdobył podpory doczesnego życia. Tę zaś służbę pełnił jako sumienny pracownik, troszcząc się również o to, ażeby chłopcy, których on kształcił, pozbyli się chłopięcej lekkomyślności⁵².

W innym miejscu czytamy, że wszyscy cenili go; że przyjaźnił się z biskupami i władcami; odznaczał się wdziękiem mowy, świetną pamięcią, bystrością umysłu, ogromem wiedzy, wytwornością obyczajów, a nade wszystko wsparciem od Boga⁵³. Nazwany jest Misjonarzem Pomorza⁵⁴, Ewangelizatorem Pomorza⁵⁵, a najczęściej zaś Apostołem Pomorza⁵⁶. On też – jak ilustruje cytat poniżej – zamyka listę wyznawców litanii z Kamienia:

Sancte Silvester, ora pro nobis.

Sancte Martine, ora pro nobis.

Sancte Otto, ora pro nobis.

Omnes sancti confessors, orate pro nobis.

⁵⁰ Zob. *Św. Otton z Bambergu – ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004, s. 9, 33; zob. także: G. Wejman, *Biskupstwa katolickie na Pomorzu Zachodnim od X wieku do 1945 roku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 12 (2004), nr 1, s. 141; A. Albrecht, *Der heilige Otto. Bischof von Bamberg Und Apostel der Pommern 1102–1139*, Bamberg 1989, s. 37–64, 80–106; A. Albrecht, N. Buske, *Bischof Otto von Bamberg. Sein Wirken für Pommern*, Berlin 2003.

⁵¹ *Żywot z Prüfenigu. Vita Prieflingensis*; Ebo, *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*; Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*.

⁵² *Vita Prieflingensis*, przekł. J. Wikarjak, w: *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, red. A. Magierski, Warszawa 1979, s. 51–52; por. G. Bajor-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986.

⁵³ Zob. *Vita Prieflingensis*, s. 52–53.

⁵⁴ „Du Belehrer der heidnischen Pommern” – inwokacja z Litanii do św. Ottona z modlitewnika dla diecezji bamberskiej z 1858 r.; zob. [b.a.], *Das allgemeine andachtsbuch für das erzbisthum Bamberg*, Bamberg 1858, s. 504.

⁵⁵ *Św. Otton z Bambergu...*

⁵⁶ W. Dziewulski, *Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX” (1974), z. 4, s. 38; A. Albrecht, *Der heilige Otto...*; G. Wejman, *Kult św. Ottona na Pomorzu*, w: *Św. Otton z Bambergu...*, s. 33; *Andacht zu dem heiligen Otto, Bischof zu Bamberg*, w: *Besondere Andachten des Kaiserlichen hohen Domstists zu Bamberg*, Bamberg 1786, s. 109.

(Święty Sylwestrze, módl się za nami.
 Święty Marcinie, módl się za nami.
 Święty Ottonie, módl się za nami.
 Wszyscy święci wyznawcy, módlcie się za nami).

Kolejna część wezwań skierowana jest do świętych panien i wdów. W tej kategorii znalazły się: św. Maria Magdalena, św. Kordula, św. Katarzyna i św. Barbara.

Św. Maria Magdalena należała do najpopularniejszych postaci kobiecych otaczanych kultem. W Biblii jej imię kojarzy się z trzema wydarzeniami: 1) uwolnienie od złych duchów (Mk 16,9; Łk 8,2); 2) pod krzyżem (Mt 27,55–56; Mk 15,40; J 19,25); 3) spotkanie z Jezusem po zmartwychwstaniu (Mt 28,1–9; Mk 16,1–9; Łk 24,1–11; J 20,1–18). Świętą kojarzono również z innymi perykopami ewangelicznymi. Należała do grupy uczniów Jezusa i towarzyszyła Mu aż po krzyż. Była pierwszym „testis divinae misericordiae”⁵⁷.

Drugą w kolejności jest skandynawska patronka dziewcząt, panińskiej godności, dobrej śmierci oraz handlarzy – św. Kordula. W skarbcu katedry kamieńskiej spoczywały jej relikwie. Dzisiaj znajduje się tam symbolicznie kopia relikwiarza zaginionego w czasie II wojny światowej. Według różnych źródeł Kordula to święta, która ukryła się ze strachu przed prześladowcami. Po modlitwie zdobyła się na odwagę, stanęła przed oprawcami i poniosła śmierć męczeńską. W *Martyrologium Romanum*⁵⁸ znajduje się krótka notatka, bardzo często powielana w różnych opracowaniach.

Przywołując następnie imię św. Katarzyny, można domniemywać, że chodzi o włoską zakonnice. O ile mszał wyszedł ze środowiska dominikańskiego, nie powinno dziwić, że ją właśnie włączono do kamieńskiego kanonu świętych. Nie można wykluczyć, że chodzi jednak o inną postać. Na początku XVI wieku znane były inne niewiasty o tym imieniu, które zostały kanonizowane. Pierwsza z nich to św. Katarzyna Aleksandryjska (zm. ok. 300 r.) – chrześcijańska męczennica, święta Kościoła katolickiego i prawosławnego. Cieszyła się popularnością także w Polsce. Jej imię wspominane jest w innych wydaniach Litanii do wszystkich świętych.

Kolejną osobą jest św. Barbara. Najprawdopodobniej szukano wstawiennictwa u tej świętej dziewicy i męczennicy jako patronki pracowników

⁵⁷ Św. Grzegorz Wielki, *Hom. in Evangelia*, XL, 25, 10.

⁵⁸ *Martyrologium Romanum* z 1656 r. podaje: „Apud Coloniam sanctae Cordula, quae una ex sodalibus sancte Ursulae cum aliarum suppliciiis et caede perterrita se occultasset eius rei poenitens, postridie se ultra paresecit, et novissima omnium martyrii coronam accepit”.

morskich i rzecznych, rybaków, kamieniarzy, flisaków, architektów, cieśli, dzwonników, kowali, ludwisarzy, murarzy, szczotkarzy, tkaczy, wytwórców sztucznych ogni, żołnierzy, więźniów. To oni również uznali ją za patronkę dobrej śmierci. Miała chronić ich od śmierci bez sakramentów⁵⁹. Historyczne wzmianki dowodzą, że Kamień Pomorski był osadą rybacką i posiadał port. Osada ta zyskała na znaczeniu, gdyż posiadała bezpośredni dostęp do Morza Bałtyckiego i stała się siedzibą książąt pomorskich. Można przypuszczać, że lokalna społeczność, jak również goście szukali orędownictwa u św. Barbary z racji na wykonywane tam różne zawody rzemieślnicze. Jej żywy kult w Polsce można zauważyć w późnym średniowieczu. Znana jest piętnastowieczna sekwencja ku jej czci⁶⁰ – *Ave, virgo, fons virtutum* – napisana przez poetę polsko-łacińskiego i krakowskiego kanonika Adama Suinca⁶¹. Święta ta znalazła się także w *Martyrologium Romanum*⁶². Ostatecznie wezwania do świętych kobiet są liczniejsze niż te, które pojawiły się wcześniej, i przyjmują następującą postać:

Sancta Maria Magdalena, ora pro nobis.

Sancta Kordula, ora pro nobis.

Sancta Katherina, ora pro nobis.

Sancta Barbara, ora pro nobis.

Omnes sancte virgines et vidue, orate pro nobis.

(Święta Mario Magdaleno, módl się za nami.

Święta Kordulo, módl się za nami.

Święta Katarzyno, módl się za nami.

Święta Barbaro, módl się za nami.

Wszystkie święte dziewice i wdowy, módlcie się za nami).

Drugą część modlitwy litanijnej kończy ogólne zawołanie, które zawiera w sobie wszystkich mieszkańców nieba, zarówno tych, którzy zostali przywołani

⁵⁹ Zob. E. Szafrowski, *Wprowadzenie do liturgii mszy o świętych*, t. 8, Warszawa 1988, s. 148.

⁶⁰ H. Kowalewicz, *Cantica Medii Aevi polono-latina*, w: *Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi*, t. 14, Warszawa 1964.

⁶¹ Adam Suinca de Zelona (albo Adam Świnka) – zm. w 1434 r., sekretarz Władysława Jagiełły, autor sekwencji, hymnów, epitafiów o świętych i ważnych osobistości polskich.

⁶² *Martyrologium Romanum* z 1656 r. podaje: „Nicomediae passio sanctae Barbarae virginis et martyris, quae in persecutione Maximini, post diuam carceris macerationem, lampadarum adustionem, mamillarum praecisionem, atque alia tormenta, gladio martyrium consummauit”.

z imienia, jak również pozostałych, którzy „[...] oglądają wyraźnie Boga troistego i jedyne takim, jakim On jest”⁶³. To zawołanie zamyka się w słowach:

Omnes sancti, orate pro nobis.

(Wszyscy święci, módlcie się za nami).

2.3. Partia suplik i zbiór prekacyjny

Część suplikacyjną litanii kamieńskiej otwierają dwa wezwania. Modlący się wyrażają w nich skruchę, proszą o przebaczenie win i miłosierdzie. Jedną się z Bogiem, ponieważ nie są godni łaski, o którą proszą, a którą w łaskawości swojej Bóg ich obdarzy. Prośba – „Bądź nam miłościw” – wyraża krótkie błaganie o przychyłność Boga w przedstawianej mu sprawie.

Propitius esto, parce nobis Domine.

Propitius esto, libera nos Domine.

(Bądź nam miłościw, przepuść nam Panie.

Bądź nam miłościw, wybaw nas Panie).

Kolejne trzy błagania przypominają w swej treści modlitwę *Ojcze nasz*. W niej również pojawia się prośba o uwolnienie od wszelkiego zła. W przypadku litanijnych wezwań najistotniejszym złem wydaje się nagła śmierć i wieczne potępienie. Zastosowane wezwanie – „wybaw nas Panie” – wyraża błaganie o uwolnienie od tego zła. Powtarzane kilkakrotnie, wzmacnia tę deprekację, by nigdy go nie doświadczyć. Co więcej, intensyfikuje się w wezwaniu dotyczącym wszelkiego zła i do śmierci wiecznej. Można się tu dopatrywać swoistej logiki, zgodnie z którą śmiertelny człowiek błaga zrazu o uwolnienie od zła na ziemi, choćby od cierpienia, choroby, trudności dnia codziennego, krzywd. W końcu odnosi się do celu ostatecznego i prosi o zachowanie od zła po śmierci, czyli od potępienia. Momentem przełomowym, decydującym o nieznanym losach, jest chwila zgonu. Dlatego błaga, by mógł się do niej przygotować; by nie była zaskoczeniem; by mógł zasłużyć na życie wieczne. Błaganie kieruje już nie do świętych, ale do samego Chrystusa:

⁶³ Sobór Florencki, *Decretum pro Graecis*, nr 15: „[...] et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est”.

Ab omni malo, libera nos Domine.
 A subitanea et improvisa morte, libera nos Domine.
 A morte perpetua, libera nos Domine.

(Od zła wszelkiego, wybaw nas Panie.
 Od nagłej i niespodziewanej śmierci, wybaw nas, Panie.
 Od śmierci wiecznej, wybaw nas Panie).

Cześć prekacyjną otwiera pokorne zwrócenie się do Boga przez wezwanie uznające grzech człowieka. Jest pięć sformułowań, w tym jedno, czwarte, które należy powtórzyć trzykrotnie. Iteracja była stosowana prawdopodobnie w celu wzmocnienia wyrazu błagań skierowanych do Boga. Wszystkie prefacje w odróżnieniu od pozostałych próśb kończą się aklamacją *Te rogamus audi nos*⁶⁴. Całość przyjmuje następującą postać:

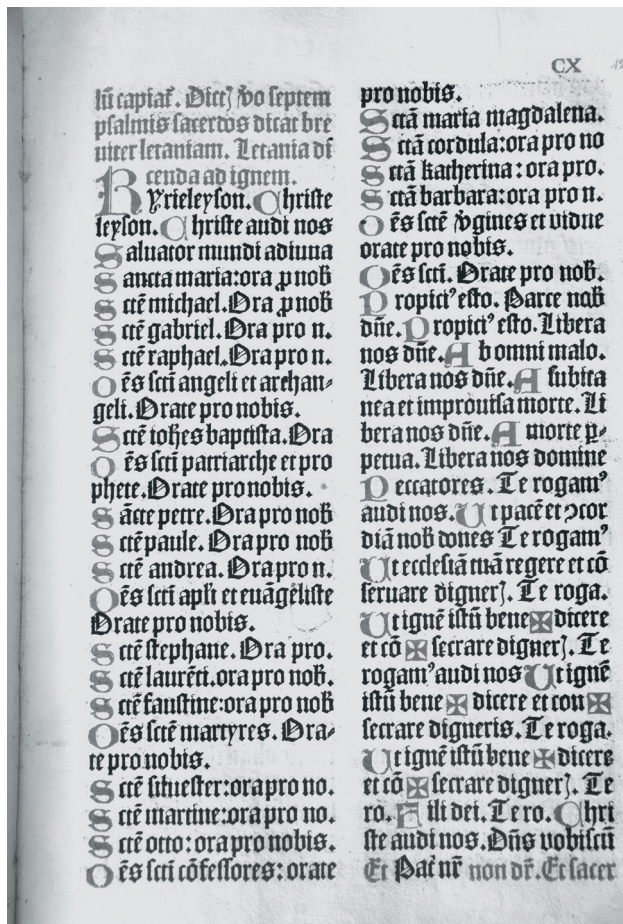
Peccatores. Te rogamus audi nos.
 Ut pacem et concordiam nobis omnes. Te rogamus audi nos.
 Ut ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris. Te rogamus audi nos.
 Ut ignem iustum bene dicere et consecrare digneris. [x 3] Te rogamus audi nos. [x 3]
 Fili Dei. Te rogamus audi nos.

(My, grzeszni, Ciebie prosimy, usłysz nas.
 Abyś nam wszystkim [okazał] pokój i miłosierdzie. Ciebie prosimy, usłysz nas.
 Abyś twój Kościół święty strzegł i zachować raczył. Ciebie prosimy, usłysz nas.
 Abyś ten ogień poświęcić i konsekrować raczył. [x 3] Ciebie prosimy, usłysz nas. [x 3]
 Synu Boży. Ciebie prosimy, usłysz nas).

Całość modlitwy zwieńczona zostaje wezwaniami do Chrystusa: *Christe audi nos* – *Christe exaudi nos*. W innych litaniiach pojawia się w tym miejscu tzw. rama delimitacyjna, do której, obok *Kyrie eleison*, należy *Agnus Dei*. Ponieważ litania kamieńska została wyjęta z liturgii mszalnej, została pozbawiona tych elementów. Najprawdopodobniej już w tym okresie ukształtowała się zasada, by

⁶⁴ Ze względu na użyte sformułowanie – *Te rogamus audi nos* – można również tę cześć litanii nazwać rogatoryjną (*rogatus, us* – prośba, błaganie).

nie mnożyć modlitw, które pojawiają się w innym momencie tej samej liturgii. Całość przyjmuje postać ukazaną na rycinie 1, zapisaną i wydrukowaną zgodnie ze zwyczajami wczesnego renesansu.



Ryc. 1. Litania do wszystkich świętych, w: *Missale caminense*, Nürnberg 1506, s. CX (fot. ks. M. Nockowski)

Zakończenie

Opracowanie zawarte w *Mszale kamińskim* składa się z czterech części: proemium, inwokacji do świętych, suplikacji i prekacji. Całość nie odbiega od standardowej konstrukcji Litanii do wszystkich świętych. Wyjątkowości tekstu

można upatrywać zwłaszcza w dwóch sferach, a mianowicie w zwięzłości formy i dostosowaniu do potrzeb lokalnego Kościoła. W porównaniu z innymi wersjami pojawia się w nim stosunkowo mało inwokacji do świętych. Autor ogranicza się do najznamienitszych patronów. W *Specimen camimense* pojawiają się za to różne wezwania ogólne, np. *Omnes Sancti angeli et archangeli*, które zastępują inwokacje pojedyncze. Obok tego, inaczej niż zwykle, jest tylko jedno wezwanie do Maryi. Na uwagę zasługuje ponadto umieszczenie w Litanii imion św. Ottona, misjonarza Pomorza, oraz św. Korduli. Te postaci pojawiają się bardzo rzadko w innych opracowaniach. Bez wątplenia świadczy to o żywym kulcie tych patronów w miejscowym Kościele. Nie bez znaczenia było również posiadanie przez kamieńską kolegiatę relikwii obojga świętych.

W części suplikacyjnej i prekacyjnej pojawiają się prośby, ale jest ich mniej niż zwykle. Dotyczą przede wszystkim dóbr duchowych, tzn. życia wiecznego, uwolnienia od zła, sprawiedliwości, miłosierdzia itp. Taki układ zdaje się przekonywać dzisiejszego czytelnika i przekonywał bezsprzecznie dawnego chrześcijanina, że nawet jeśli wszystkie ludzkie sprawy są istotne, to dla chrześcijanina sprawy nadprzyrodzone zajmują w hierarchii miejsce najwyższe. Zastosowane w tej partii powtórzenia zostały najprawdopodobniej wykorzystane w celu wyróżnienia i podkreślenia treści. Ostatnie prośby o błogosławieństwo ognia i wody przekonują również, że obie litanie zostały zredagowane wyłącznie dla tych obrzędów. Całość charakteryzuje się ostatecznie dużą prostotą i stanowi swoistą kwintesencję bardziej rozbudowanych wersji modlitewnych.

Bibliografia

- Albrecht A., *Der heilige Otto. Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern 1102–1139*, Bamberg 1989.
- Albrecht A., Buske N., *Bischof Otto von Bamberg. Sein Wirken für Pommern*, Berlin 2003.
- Bajor-Fijałkowski G., *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986.
- Besondere Andachten des Kaiserlichen hohen Domstists zu Bamberg*, Bamberg 1786 [modlitewnik].
- Consilium Tridentinum, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus* (3.12.1563).
- Das allgemeine andachtsbuch für das erzbisthum Bamberg*, Bamberg 1858, s. 504 [modlitewnik].
- Duchniewski J., *Litania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1169–1170.
- Dziewulski W., *Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX” (1974), z. 4, s. 38–47.

- Fischer B., *Litanei. Allerheiligenlitanei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg–Basel–Wien 2006, kol. 955.
- Fros H., *Wprowadzenie do mszy świętych*, t. 3, Warszawa 1981.
- Klemens VIII, *Konstytucja „Sanctissimus”*, w: *Magnum Bullarium Romanum*, t. 3 [a Clemente VIII ad Gregorium XV], Luxemburg 1727, s. 193.
- Kontkowski J., *Wstęp*, w: J. Kontkowski, *113 litanii*, Kraków 2013.
- Kowalewicz H., *Cantica Medii Aevi polono-latina*, w: *Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi*, t. 14, Warszawa 1964.
- Lapdige M., *Anglo-Saxon Litanies of the Saints*, London 1991, s. 43–46.
- Litanie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 402.
- Martyrologium Romanum* (1565).
- Martimort A.G., *La Chiesa in preghiera. Principi della Liturgia*, t. 1, Brescia 1987.
- Miazek J., *Czteryście lat mszału Piusa V (1570–1970)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009), nr 2, s. 93–104.
- Missale caminense*, Nürnberg 1506.
- Missalis Romani Editio Princeps*, Mediolani 1474.
- Nowaszczuk J., *Dziela Quintinusa Duretiusa w krakowskiej edycji* [w druku].
- Nowodworski M., *Litanie*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 12, Warszawa 1879, s. 251.
- Paweł VI, *Bulla papieska erygująca nowe diecezje polskie*, „Prezbiterium” 1973, nr 1–2, s. 13–15.
- Pius V, *Bulla „Quo primum tempore”* (14.07.1570).
- Prokop K.R., *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003.
- Rymar E., *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamińskiej*, Szczecin 2002.
- Sadowski W., *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.
- Sailly T., *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer*, Bruksela 1598.
- Sailly T., *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer*, Paris 1599.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985.
- Sobór Florencki, *Decretum pro Graecis*, nr 15.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 51.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 104.
- Szczerba D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008.
- Sztafrowski E., *Wprowadzenie do liturgii mszy o świętych*, t. 8, Warszawa 1988.
- Św. Otton z Bambergu – *Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. G. Wejman, Szczecin 2004.
- Vita Priëflingensis*, przekł. J. Wikarjak w: *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, red. A. Magierski, Warszawa 1979.

- Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.
- Wejman G., *Biskupstwa katolickie na Pomorzu Zachodnim od X wieku do 1945 r.*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 12 (2004), nr 1, s. 141–149.
- Wyszyński S., *Dekret o ustanowieniu patronów diecezji szczecińsko-kamińskiej*, „Prezbiterium” 1 (1973), nr 1–2, s. 18.

LITANIA DO WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH. *SPECIMEN CAMINENSE*

Streszczenie

Istnieją różne opracowania litanii, a niniejsze dotyczy jej miejsca w nowożytnej pobożności liturgicznej. Źródłem informacji, analizy i formułowania wniosków stał się pochodzący z 1506 roku *Missale caminense*.

Ta niewielka suplikacja mieści w sobie nie tylko inwokacje do świętych, ale także streszcza wiarę w miłosiernego Boga, świętych obcowanie i ich wstawiennictwo. Modlący ma możliwość swoistego dialogu z Bogiem i świętymi. Przez ich zasługi i świętobliwe życie zanoszone są do nieba modlitwy błagalne. Litania do wszystkich świętych jest ściśle związana z liturgią oraz z prywatną pobożnością chrześcijan.

Niniejszy artykuł prezentuje przede wszystkim Litanię do wszystkich świętych zamieszczoną w *Missale caminense – specimen caminense*. Na jej podstawie opracowany został aspekt formalno-kompozycyjny i kwestie teologiczno-liturgiczne. W zestawieniu z innymi litanijnymi suplikacjami nosi ona znamiona oryginalności. Należałoby uszanować działania redaktorów Mszału kamińskiego, gdyż litania, jak i sama księga, daje świadectwo wiary naszych przodków oraz jest cennym zabytkiem piśmienniczym.

Słowa kluczowe: Litania do wszystkich świętych, litania, *Missale caminense*, św. Otton z Bambergu, Pomorze Zachodnie

THE LITANY TO ALL THE SAINTS. *SPECIMEN CAMINENSE*

Summary

Although there are different studies of Litany, that this applies to its place in the liturgical piety. The source of information, analysis and formulation of proposals have become the chosen dating from 1506 y. *Missale caminense*.

This small supplication accommodates not only the invocations to the saints, but also summarizes the belief in a merciful God, the communion of the saints and their intercession. A praying person has got a possibility of specific dialogue with God and the saints. Through their merits and saintly life there are lifted up to heaven supplication prayers. The Litany to all the saints is precisely connected with the liturgy and private godliness of the Christians.

This article presents mainly The Litany to all the saints placed in the *Missale caminense – specimen caminense*. On its basis was developed formal and compositional aspect and theological and liturgical issues. In comparison with other litanian supplications bears the features of originality. It is necessary to respect meticulously the actions of the editors of Kamieński Missal because The Litany, and the book itself constitute the faith of our ancestors and precious letter monument.

Keywords: The Litany to all the saints, litany, *Missale caminense*, St. Otto from Bamberg, West Pomerania District

Translated by Ireneusz Markowski

RZYMSKA EDYCJA HYMNÓW O ŚW. KAZIMIERZU Z ROKU 1525 I JEJ STAROPOLSKIE TŁO

Jan Okoń*

Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie

Św. Kazimierz to drugi spośród sześciu synów Kazimierza Jagiellończyka i Elżbiety Rakuszanki, z rodu Habsburgów, „matki królów”. Urodził się na Wawelu w Krakowie 3 października 1458 roku i był najzdolniejszym z królewskich uczniów Jana Długosza, historyka, oraz Filipa Kallimacha, poety, humanisty. Zadziwiał posłów obcych państw swoją erudycją, gdy witał ich mowami po łacinie, zgodnie z humanistycznym już rytuałem dworskim. I witał po polsku swojego ojca, króla Kazimierza Jagiellończyka, gdy ten przybywał do Krakowa z podróży na Litwę.

Ojciec przygotowywał go do sukcesji po sobie i, uwikłany w kłopoty dynastyczne na Litwie, powierzał mu nawet rządy w polskim królestwie. W wieku lat dwudziestu z zamku w Radomiu podejmował więc królewicz w pełni już dorosłe decyzje, jak choćby w sprawie miast pruskich czy w sprawie ścigania rozbójników zagrażających kupcom na drogach prowadzących na Śląsk.

Jeszcze wcześniej, jako trzynastoletni chłopiec, wyprawił się nieszczęśliwie na Węgry, by objąć ofiarowaną mu koronę św. Stefana – nie dotarł nawet do Budy, stolicy kraju, gdy musiał zawracać. Z wielkimi stratami w ludziach i sprzęcie ledwie uszedł z życiem, a potem przeżywał psychiczną traumę na zamku w Dobczycach.

* Prof. dr hab. Jan Okoń – historyk literatury dawnej i teatru; autor książek, m.in.: *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku* (Wrocław 1970); *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce* (Warszawa 2006); *Rzym polskim piórem opisany* (Kraków 1997); wydawca *Historii o chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim* (Wrocław 1970, 2004), poezji Samuela Twardowskiego (1976, 1980, 2002, 2006) i Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1980) oraz poezji i dramatów Karola Wojtyły – Jana Pawła II (1979, 1986, 1998, 2004); e-mail: njokon@cyf-kr.edu.pl.

W roku 1483 znalazł się w książęcym Wilnie i tam podjął obowiązki podkanclerzego. Sam wpisywał do ksiąg wydatki królewskiego dworu, w tym jałmużny, które rozdawał ubogim. Syn królewski wychodził na ulice, rozmawiał z ludźmi i nawet w nocy opuszczał górny zamek, by korzyć się w modlitwie przed zamkniętymi drzwiami kościołów. Takim go zapamiętali współcześni.

Ratując się przed gruźlicą, opuścił miasto, lecz zmarł w drodze, na zamku w Grodnie, 4 marca 1484 roku. Król Kazimierz Jagiellończyk przewiózł ciało syna z powrotem do Wilna i pochował w katedrze. Spoczywa w niej do dzisiaj.

Wyidealizowany obraz królewicza Kazimierza przedstawia kazanie pogrzebowe, zachowane do dzisiaj w kopii w archiwum na Wawelu¹. Wygłosił je, być może, biskup krakowski Jan Rzeszowski, który przebywał z królewiczem w czasie jego ostatniej choroby. Przedstawiony jest w nim Kazimierz jako dobry władca, stosownie do słów Dawida: *Princeps cecidit maximus* – „Książę zginął wielki” (2 Sm 3,38). Królewicz bowiem pojawiał się wśród książąt jak „kamień świecący” (*lapis lucidus*), a tym, co go wyróżniało, były królewskie cnoty: mądrość, łaskawość, wytrwałość i sprawiedliwość. Mądrość sprawiała, że dobrze zarządzał swoim księstwem, karał zbrodnie, ale zarazem czynił dzieła miłosierdzia. Jako władca łaskawy, oszczędzał winnych, a jeśli karał, to ze smutkiem i współczuciem. Był gołębiego serca, wspaniałomyślny dla ubogich. Zwalczał niesprawiedliwości i potępiał tych, którzy wyrządzali poddanym krzywdę. Troskliwy o dobro publiczne, bronił wiary i dbał o wzrost i rozwój Kościoła. Stawał się prawdziwą ostoją dla swojego ludu.

Tak mówił kaznodzieja przy trumnie Kazimierza, a słuchały go tłumy dworzan, królewska rodzina i sam król, Kazimierz Jagiellończyk. Wykreowany w kazaniu obraz królewicza był, owszem, podniosły, musiał bowiem odpowiadać konwencjom epoki i literackiego gatunku, ale musiał się jednak zgadzać, choćby w stopniu ograniczonym, z pamięcią słuchaczy i ze wspólną im rzeczywistością i historyczną prawdą.

W podobnym tonie opowiadają o królewiczu kroniki XVI wieku: Macieja z Miechowa (1504), Decjusza (Kraków 1521), Bernarda Wapowskiego (sprzed 1535), Marcina Kromera (Bazylea 1555), Herburta (Bazylea 1571). Wszystkie zresztą cytowane są w bollandiańskich *Acta Sanctorum Martii* z 1668 roku².

¹ Zob. M. Kowalczyk, *Kazania żałobne z kodeksu BJ 2367*, „Acta Mediaevalia” 15 (2003), s. 381–383 i 392–396 (tu tekst kazania, w kopii Jana ze Słupcy).

² *Acta Sanctorum Martii, a Ioanne Bollandi S.I. colligi feliciter coepta, a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio eiusdem Societatis Iesu aucta, digesta et illustrata*, t. 1, Antverpiae 1668, s. 337–357: „De S. Casimiro Poloniae Regis filio, in regem Hungariae electo [!]”.

W pamięci pokoleń utrwalił się obraz królewicza jako pełnego cnót młodzieńca, o głęboko ukształtowanej pobożności pasyjnej i maryjnej, odrzucającego pokusy władzy i ziemskich rozkoszy. Głęboką analizę duchowości Kazimierza, na tle religijności królewskiej rodziny Jagiellonów, przeprowadzono już dawniej na podstawie modlitewników, zwłaszcza spisanych dla dwu jego braci: starszego, Władysława, króla Czech, i młodszego, Aleksandra³. Okazją do przypomnienia tych spraw stały się jubileusze św. Kazimierza: pięćsetlecia śmierci (1984) i 550. rocznicy urodzin (2008)⁴.

1. Problemy z kanonizacją

Królewicz Kazimierz zmarł w opinii świętości. Wkrótce też rodzice, a następnie i jego królewscy bracia podjęli starania o zatwierdzenie kultu. Ojciec, król Kazimierz Jagiellończyk, wznosił w wileńskiej katedrze osobną kaplicę, Matki Boskiej, by umieścić tam trumnę syna. W roku 1501 młodszy brat, Aleksander, jako wielki książę Litwy, wysłał do Rzymu proboszcza katedry wileńskiej, Erazma Ciołka, zdolnego dyplomatę, a później biskupa płockiego, by w jego imieniu złożył obediencję Aleksandrowi VI (1492–1503). W mowie swej Ciołek potwierdzał uroczyście, że przedwcześnie zmarły królewicz prawie od dwudziestu lat doznaje czci religijnej i że za jego wstawiennictwem Bóg wysłuchuje próśb wiernych zanoszonych przy grobie. W odpowiedzi papież wydał bullę odpustową z 15 maja tego roku dla wileńskiej kaplicy.

Formalne starania o wszczęcie procesu kanonizacyjnego podjął w latach 1516–1517 najmłodszy brat, król Zygmunt I, zwany Starym. Wraz z biskupem wileńskim Wojciechem Radziwiłłem i tamtejszą kapitułą wysłał wówczas osobne poselstwo do Rzymu.

³ U. Borkowska, *Życie religijne polskich Jagiellonów. Zarys problematyki*, w: *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 149–180; też, *Kazimierz Jagiellończyk (1458–1484), królewicz, święty*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1999², s. 366–379; też, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1999.

⁴ Zob. m.in.: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, red. R. Gustaw, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 738–747; K. Górski, *Kazimierz Jagiellończyk (1458–1484), święty, królewicz*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 12, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966–1967, s. 286–288; K. Drzymała, *Święty Kazimierz*, Kraków 1984; B. Przybyszewski, *Spotkanie ze św. Kazimierzem*, „*Analecta Cracoviensia*” 16 (1984), s. 95–112; *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1275–1279; J. Misiurek, *Duchowość św. Kazimierza Królewicza*, w: *Parafia pod wezwaniem św. Kazimierza Królewicza w Radzięcinie. Patron – dzieje – najcenniejsze zabytki*, red. K. Kłós, A. Szykuła-Żygawska, J. Kaliszuk, Radzięcina 2012, s. 11–23.

Odpowiedzią stało się brewe papieża Leona X z 15 września 1519 roku, w którym dla zbadania i potwierdzenia kultu delegował na Litwę Zachariasza Ferreriego (Zaccaria Ferreri, Ferrerius, 1479–1524), biskupa gardyjskiego (miasta Guardialfiery k. Neapolu). Sprawa kanonizacji nie była, co prawda, jedynym zadaniem tak powołanego nuncjusza, ale w jej ramach przybył on jesienią 1520 roku na Litwę i przeprowadził proces informacyjny. Na zakończenie spisał po łacinie żywot królewicza – *Vita beati Casimiri confessoris*. Dzieło swoje datował: 9 grudnia 1520 roku, a wydał je w Krakowie u Jana Hallera po 7 kwietnia 1521 roku (data dedykacji)⁵. W żywocie zamieścił Ferreri również oficjum mszalne ku czci Kazimierza, a w jego ramach m.in. cztery hymny safickie, o których będzie jeszcze mowa.

Nie miejsce tu, by zajmować się samym procesem i jego dalszym ciągiem. Warto jednak wspomnieć, że zmarł tymczasem papież Leon X (1.12.1521), jak też biskup płocki Erazm Ciołek, wysłannik Zygmunta Starego (1522), i biskup Ferreri (1524), a wkrótce nastąpiło słynne *sacco di Roma*, złupienie Rzymu przez wojska cesarza Karola V (1527). Wydarzenia te sprawiły, że nie ma do dziś pewności, czy istniał pierwszy akt papieski Leona X w sprawie kanonizacji, który uległ wtedy zniszczeniu⁶.

W rezultacie dopiero papież Klemens VIII swoim brewe z 7 października 1602 roku potwierdził kult św. Kazimierza. Było to zasługą kanonika wileńskiego Grzegorza Świącickiego (1577–1617), który jako delegat biskupa wileńskiego Benedykta Wojny oraz kapituły wileńskiej udał się wiosną 1602 roku do Rzymu, a powrócił w maju 1603 roku z tak wyczekiwany dokumentem papieskim. Tryumfalne obchody kanonizacyjne odbyły się rok później, 10–12 maja 1604 roku. Z tej też okazji Grzegorz Świącicki wydał drukiem, pod ogólnym tytułem *Theatrum S. Casimiri*, teksty dokumentów wraz z opisem uroczystej procesji uli-

⁵ Biblioteka Jagiellońska, sygn. Cim. 4153 i Cim. 4858. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 16, Kraków 1898, s. 201; *Katalog poloników XVI wieku Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1, red. M. Malicki, E. Zwinogrodzka, Kraków 1992, s. 235. Edycja tekstu w zbiorze: *Ankstywieji šv. Kazimiero „Gyvenimai”*, sudarė, ivadą ir paaiškinimus paraše M. Čiurinskas, Vilnius 2004, s. 46–117 (oryginał i przekład litewski); wydanie polskie: *Żywot przechwalebnego wyznawcy świętego Kazimierza, królewicza polskiego i księcia litewskiego, w Wilnie Roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń, przy współpracy K. Gary i J. Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 127–175 (oryginał i przekład polski K. Gary).

⁶ Zob. H.D. Wojtyska, *Początki kultu i procesy kanonizacyjne św. Kazimierza*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984), s. 187–230; P. Rabikauskas, *Święty Kazimierz, patron Litwy*, przekł. D. Brodowska, Kraków 1997, s. 126–129, oryg.: *Lietuvos globėjas šv. Kazimieras*, Vilnius–Kauņas 1993. Obaj autorzy są zgodni co do tego, że nie istniał stosowny akt papieża Leona X z 1521 r.

cami miasta (Wilno 1604). W obszernym zbiorze znalazł się również kolejny żywot po łacinie, spisany przez kanonika Świącickiego, jak też (ponownie) hymny biskupa Ferreriego o św. Kazimierzu.

2. Zachariasz Ferreri i jego hymny

Biskup Ferreri był tradycjonalistą i wrogiem reformacji – sam się nazwał *orator christicolis*, tj. „mówca chrześcijański”. Był też jednak humanistą i uzdolnionym poetą i na zlecenie papieża przygotował nową edycję brewiarza rzymskiego oraz hymnów kościelnych. W tych ostatnich poświęcił miejsce również św. Kazimierzowi. *Hymni novi ecclesiastici* ukazały się drukiem w Rzymie w 1525 roku⁷ i były świadectwem tego, że już wtedy poetycka promocja polskiego królewicza mogła się stać jednym z elementów jego kultu w Kościele powszechnym.

Hymni novi ecclesiastici to jednak tylko końcowy etap działań podjętych w Wilnie we wrześniu 1520 roku w toku procesu kanonizacyjnego, a zakończonych drukiem żywota św. Kazimierza. Rozważania swoje z tamtego czasu zamknął Ferreri, pisząc z nieskrywaną dumą po zakończeniu podjętej misji:

Iubilent omnes christianorum ecclesiae, pia templa divinis resonent praeconiis, hinc carmina, inde chorus et organa modulentur. Solennibus sacris aras cumulent sacerdotes. [...] Quoniam vero nos, et e nostris plerique domesticis favorem illius et beneficia experti sumus, epitaphium heroicum, et canonicas horas, sive ecclesiasticas laudes, hymnosque, ac sacrificandi seriem in eventum eius in sanctos relationis, quam ab sanctissimo domino nostro Leone decimo pontifice maximo claementissimo, illaque Sancta Romana Ecclesia iure aeque futuram esse speramus, edidimus, ac pro divinis ab eo susceptis muneribus voto supplices obtulimus (k. B3 r).

(Niech się radują wszystkie kościoły chrześcijańskie, świątynie niech rozbrzmiewają boskim uwielbieniem, niech zewsząd [będzie] słyhać pieśni, chóry i grę organów! Kapłani niech gromadzą uroczyste ofiary na ołtarzach [...]. A skoro my i wielu naszych rodaków doświadczyliśmy jego łask i dobrodziejstw, ułożyliśmy i jako wotum za jego dary pokornie ofiarowaliśmy epitafium epickie, godziny brewiarzowe, czyli pochwalne modlitwy, hymny i porządek mszy z okazji wyniesienia go do grona świętych,

⁷ Biblioteka Jagiellońskiej, sygn. Cim. 6313 [def.: brak karty tyt.]. Zob. A. Mancone, *Ferreri, Zaccaria*, w: *Enciclopedia cattolica*, t. 5, Roma 1950, kol. 1199; E. Stöve, *Zaccaria Ferreri*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46, 1996, s. 808–811.

z nadzieją, że przez naszego Ojca Świętego Leona X, papieża niezwykle łaskawego, i przez święty Kościół Rzymski uzyska moc obowiązującą)⁸.

Hymny znalazły się w rezultacie w oficjum na dzień nowego świętego, wyprzedzając ostateczną decyzję papieża. Jak widać, zakładał Ferreri przeznaczenie ich dla całego Kościoła. Wprowadzając je po trzech–czterech latach do ogólnego zbioru *Hymni novi ecclesiastici*, stawiał kolejny krok w promocji królewicza Kazimierza z rodu Jagiellonów. Był najwyraźniej zaangażowany w tę sprawę. Pewną rolę mógł w tym odgrywać fakt, że św. Kazimierz stawał się argumentem w walce biskupa z reformacją, motyw ten bowiem znalazł się również w hymnach. Co więcej, rządy w Polsce sprawował młodszy brat królewicza Kazimierza, Zygmunt I, a od trzech lat współrządziła z nim księżniczka aragońska Bona, z rodu Sforzów, dziedziczka Bari w księstwie Neapolu, rodzimym i dla Ferreriego jako biskupa Guardialfiery.

3. Nowatorstwo *Nowych hymnów kościelnych*

Zrozumiałe, że i w hymnach na cześć św. Kazimierza wprowadzał Ferreri te same zasady, co przy wszystkich innych hymnach zawartych w zbiorze *Hymni novi ecclesiastici* (ostatecznie wydanym już po śmierci Ferreriego, bo w 1525 r.⁹). Te o św. Kazimierzu pisał bodaj po wszystkich innych i znalazły się w końcowej części zbioru. Uznać je tym bardziej można za dzieło dojrzałe i w pełni zgodne z ogólnymi założeniami pisania hymnów, które Ferreri wcześniej wypracował. Warto przy tym zauważyć, że do końca Ferreri cyzelował swój tekst o św. Kazimierzu i w stosunku do wersji z 1521 roku (*Vita beati Casimiri confessoris*) wprowadził drobne wprowadzanie, ale jednak zmiany wyrazowe. Całość poprzedził tytułem: *In die festo Casimiri confessoris ex Regibus Poloniae*. Tak ujęte hymny znalazły się w końcowej części tomu (fol. Cijj verso – Cvi verso), po hymnach *De beata Maria Virgine*, a przed *In die festo vnius Martyris non Virginis*, oraz na święto Świętych Młodzianków.

Jakie jednak nowości znalazły się w zbiorze *Hymnów nowych* Ferreriego z roku 1525?

Poprzedzał Ferreri swoje dzieło rodzajem manifestu, w postaci przedmowy (*Praefatio*) skierowanej już do następcy Leona X, papieża Klemensa VII, a dato-

⁸ Cyt. za: *Żywot przechwalebnego wyznawce świętego Kazimierza...* (przekł. K. Gara).

⁹ Biblioteka Jagiellońska, sygn. Cim. 6313.

wanej w Rzymie: „VI Calendas Decembres”, w dniu koronacji papieża w 1523 roku. Intencję całości wyrażał już sam tytuł: *Hymni novi ecclesiastici, juxta veram nostri et latinitatis normam, a D. Clemente VII approbati*. Na pierwszej stronie *Praefatio* pisał też Ferreri, że „Singulos quidem hymnos [...] perlegit Leo Pontifex [tj. Leon X, zm. 1521], ac probavit” (k. Bij). Odwoływał się, jak widać, wprost do autorytetu papieskiego poprzednika i zapewniał o jego bezpośrednim udziale w przedsięwzięciu.

Chodziło zaś o przygotowanie, na zlecenie Leona X, nowej edycji brewiarza rzymskiego, w tym hymnów – i te właśnie zamierzał Ferreri, jako poeta humanista, w sposób radykalny wyprowadzić ze „średniowiecznego barbarzyństwa i nieznamomości zasad wierszowania”. W przedmowie zwierzał się więc w dalszym ciągu, że pobudzała go do pracy świadomość, że nawet kapłani „wyposażeni w dobrą łacinę” (*bona latinitate praediti*) są zmuszeni „barbarzyńskimi głosami Boga chwalić” (*barbaris vocibus Deum laudare*). W *Praefatio* zawarł też krytykę średniowiecznej tradycji hymnicznej. Hymny te są bowiem, jak pisał:

Omnes fere mendosi, inepti, barbarie referti, nullaque pedum ratione nullo syllabarum mensu compositi.

(Prawie wszystkie pełne błędów, nieodpowiednie, pełne barbarzyństwa, ułożone bez względu na jakąkolwiek regułę stóp czy miarę sylab)¹⁰.

Upominał się zwłaszcza o „prawdziwą łacinę” (*vera latinitas*) i „prawidłowe miary wiersza” (*recta mensura*), obie zaś te cechy wymagały powrotu do łaciny klasycznej, w której mogła funkcjonować zasada metryczności wiersza. „Forma modlitwy – jak to ujęła Elwira Buszewicz – nie mogła kłócić się z gustem estetycznym wykształconym na antycznej literaturze”¹¹.

Jako wzór dla hymnów wybrał Ferreri strofę saficką, którą wprowadził też w hymnach poświęconych św. Kazimierzowi.

Wiemy dziś, że mimo przywoływanej tu aprobaty papieża, *Hymni novi ecclesiastici* biskupa Ferreriego nie przyjęły się szerzej w Kościele, z uwagi na „zbyt niewolniczą imitację klasyczną, ze szkodą dla ducha religijnego”. Papież Klemens VII zezwolił jednak na ich użytek prywatny w ramach brewiarza rzymskiego¹².

¹⁰ Cyt. za: E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006, s. 110–111.

¹¹ Tamże, s. 111.

¹² A. Mancone, *Ferreri...*

Hymny Ferreriego, dzieło bardzo ambitne w swych założeniach, nie znalazły ostatecznie miejsca w dziejach literatury włoskiej. Jeden z pierwszych badaczy włoskiego piśmiennictwa, Girolamo Tiraboschi, bibliotekarz księcia Modeny i profesor tamtejszego uniwersytetu, ledwie zauważał pod koniec XVIII wieku biskupa Ferreriego wśród poetów łacińskich, a w jego *Hymnach* wydanych w Rzymie doceniał raczej „piękno edycji niż elegancję stylu”¹³.

Zbyt pochopny był to sąd, wystawiony przez przedstawiciela włoskiego oświecenia – dziś możemy na nowo – i porównawczo – spojrzeć na hymny Ferreriego jako na wczesny etap adaptacji hymnów średniowiecznych do wymogów humanizmu. Wprowadzając bowiem klasyczne słownictwo, stopowy rytm tekstu i świecką tonację całości, Ferreri przejmował zarazem średniowieczną tradycję legend o świętych, pieśniową formę hymnów i ich obecność w strukturze brewiarzowego cyklu godzin, jak też choćby nawet sygnaly rymowe. Etapem dalszym na tej drodze przemian, jak przekonująco wykazała to w swoich badaniach Ann Moss, stały się *Hymni aliquot ecclesiastici* naszego Jana Dantyszka (Kraków 1548). Kierunek działań Dantyszka prowadził w stronę bardziej swobodnej adaptacji słownictwa klasycznego, a zarazem do wykorzystania w znacznie większym zakresie zasobu biblijnego¹⁴.

Zrozumiała jest na tym tle pozytywna opinia filologa i znawcy spraw włosko-polskich, prof. Tadeusza Ulewicza, dla którego hymny biskupa-poety, w tym hymny o św. Kazimierzu, „wydane urzędowo”, jako że z aprobatą papieża, są „ważniejsze [...] a piękne” – ważniejsze, niż spisany przez tegoż Ferreriego *Żywot św. Kazimierza*¹⁵.

4. Kanonik Święcicki i Wołodkiewicz

Hymny o św. Kazimierzu nabrały nowego życia, gdy kanonik wileński Grzegorz Święcicki wyjednał u papieża Klemensa VIII wspomniane brewe z 7 listopada 1602 roku. Wydając w 1604 roku drugi z kolei łaciński żywot św. Kazimierza,

¹³ G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. 7, Modena 1779, s. 242 (w oryginale mowa o „Inni sacri, ne` quali però è più a lodare la bellezza dell' Edizione, che l'eleganza dello stile”).

¹⁴ Zob. A. Moss, *Joannes Dantiscus (1485–1548): Hymns in Context*, w: *Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, red. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 71–82. Prof. Piotrowi Urbańskiemu wdzięczny jestem za zwrócenie uwagi na te badania.

¹⁵ T. Ulewicz, *Iter Romano-italicum Polonorum, czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i w renesansie*, Kraków 1999, s. 172.

z okazji uroczystości kanonizacyjnych w Wilnie 10 maja tego roku – powrócił do hymnów Ferreriego i zamieścił je w druku, dostosowując jednak do nowej sytuacji: nie mieściły się już one w ramach oficjum, lecz znalazły się tuż po nim i po mszy na uroczystość świętego, której porządek spisał Marcellus Vestrius Barbianus, sekretarz Klemensa VIII. Zostały zatem wyprowadzone z pierwotnego kontekstu oficjum i ze znaczeń, które ów kontekst im nadawał. Kontekst ten zaś, mówiąc najogólniej, sprowadzał się do koncepcji i wręcz wizji św. Kazimierza jako człowieka Bożego, wybrańca i żołnierza Chrystusa, który staje się wzorem dla poddanych i rzecznikiem wiary, na wzór niejako biblijnych proroków. Wizję taką budował Ferreri środkami poetyckimi, wykorzystując cytaty i aluzje biblijne w nawiązaniu zwłaszcza do Księgi Psalmów. Działanie to można by dziś określać pojęciami z zakresu intertekstualności czy nawet semiotyki.

Otóż z chwilą wyłączenia hymnów z oficjum brewiarzowego nabrały też one samodzielnego znaczenia i stały się niezależnym bytem poetyckim. Tak z nimi zresztą postąpił sam już Ferreri, przenosząc je do zbioru hymnów kościelnych i zachowując jedynie sygnały związku i miejsca w oficjum: *Na pierwszy nieszpór, O północy, O świtaniu, Na wtórym nieszporze*.

Przytaczamy tu już nazwy wprowadzone w przekładzie hymnów dokonany przez Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza, Żmudzina, młodego absolwenta Akademii Wileńskiej, który po dwu latach od uroczystości kanonizacyjnych w Wilnie wydał tam w 1606 roku przekład żywota św. Kazimierza, spisane go przez kanonika Świącickiego. Tak się składa, że jest to zarazem pierwszy polski żywot św. Kazimierza¹⁶.

Porównanie oryginału hymnów i ich przekładu prowadzi do wniosku, że utalentowany poetycko absolwent wileńskiej akademii doskonale sobie radził nie tylko z zawłościami wczesnohumanistycznej hymnografii i erudycji Ferreriego, ale też z poetyckimi konwencjami ówczesnej polszczyzny. Wpisał się też w konwencję strofy safickiej, utrwalonej dopiero od niedawna w poezji polskiej przez Jana Kochanowskiego.

5. Ferreri a Wołodkiewicz (przeгляд hymnów)

Wszystkie cztery hymny safickie wprowadził Ferreri w kontekst modlitewny antyfon i responsoriów o zbliżonej treści i nastroju. Są one przygotowane

¹⁶ Zob. *Żywot przechwalebnego wyznawce świętego Kazimierza...*, s. 65–124.

i stanowią liturgiczne tło, które służy wyeksponowaniu postaci królewicza oraz jego cnót.

Hymn pierwszy jest wezwaniem do radosnej pieśni z okazji wprowadzenia do niebieskiej chwały królewicza Kazimierza. *Tuus generosus heros Sarmata* zamienia Wołodkiewicz zręcznie na „wodza” i na „polskie kraje”; rezygnuje też z mitologicznego sztafażu Febusa (*Phoebi radio*) i Boreasa na rzecz „promienia słonecznego” i „zimnych srogości”. Wprowadza natomiast „Septentryjony”, popularny w poezji XVII wieku topos na oznaczenie krajów (stron) północnych. Świętość królewicza staje się tym bardziej niezwykła, gdy pojawia się jako promień słoneczny, który roztopia zimny lód swojej ojczyzny. Oto bowiem promień boskiej miłości zapalił się w sercu królewicza i rozżarzył się w jego cnocie pokory i ubóstwa.

Hymn drugi. Myślą przewodnią hymnu drugiego są słowa antyfony, która następuje tuż po nim. Nawiązują one do *Magnificat* i słów Maryi wypowiedzianych przy spotkaniu z Elżbietą, odnosząc je już jednak do królewicza Kazimierza: „Fecit magna qui potens est in strenuo milite suo Casimiro Dominus dispergens superbos spiritus et exaltans humiles homines” (zob. Łk 1,49; 51; 52), tj. „Uczył wielkie rzeczy [...]” – nie tyle jednak rozprasząc pysznych, ile wywyższając pokornych, a więc i Kazimierza: on to, jako dzielny żołnierz Chrystusowy (pogłos Erazma?), zostaje przyjęty do nieba.

Słyszemy to w antyfonie – w hymnie zaś sięga Ferreri do legendarnej opowieści o Litwinach jako potomkach „herosów italskich”, czyli rzymskich, którzy przybyli ongiś na teren Litwy. Legendę wprowadził Ferreri również w *Vita beati Casimiri confessoris*, a przejął rzecz z pewnością od swoich informatorów w Wilnie w toku przeprowadzanego procesu informacyjnego¹⁷. Wykorzystał jednak legendę, by wprowadzić do hymnu oryginalną myśl, istotną dla humanistów: oto Kazimierz, jako ów „żołnierz Chrystusowy”, odrzucił nie tylko pokusy cielesne, ale też dostojne pochodzenie i sławę przodków, by własnym działaniem zasłużyć na chwałę niebios.

Wołodkiewicz zmienia tu nieco tekst i realia: rezygnuje wprawdzie z etymologicznego pojęcia „Litaliani” na oznaczenie Litwinów jako potomków Italianów-Rzymian, ale na zasadzie polemiki przywołuje miejscową legendę o Litonie (Litwonie), przodka książąt litewskich.

Hymn trzeci. W obszernym cyklu antyfon i responsoriów, które wprowadził Ferreri w trzech kolejnych nokturnach po hymnie drugim (naprzemiennie psalmy

¹⁷ Legendę wprowadził do swoich *Annales* Jan Długosz, a dyskutowali z nią już w XV w. Eneaszy Sylwiusz Piccolomini i Kallimach (zob. T. Ulewicz, *Iter Romano-italicum Polonorum...*, s. 240–243).

mądrościowe, królewskie, błagalne, pochwalne i dziękczynne: 1, 2, 3, 4, 5, 8, 36, 28, 6, 118, 14, 20, 23, 36 [!], 92, 99, 62; Syr 1; 1 Kor 7; Łk 2; Tb 1; Łk 12; Rz 5; Dn 13; 3) Kazimierz uznany zostaje za naśladowcę Chrystusa i wręcz ewangeliczne narzędzie wybrane przez Pana niebios i ziemi. Wzrastał on w łasce u Boga i ludzi, podobnie jak Chrystus (por. Łk 2,40), i od dzieciństwa był gotowy na przyjście Pana (por. Łk 12,33). Dlatego słusznie należy wielbić Boga pieśnią dziękczynną (Ps 92), ale też wołać z ufnością do Niego, jako naszej mocy i tarczy, gdy otaczają nas wrogowie (Ps 3), nieprawi i występni (Ps 28).

Tak rozbudowana część oficjum kończy się wezwaniem do wielkiej pochwały Pana na wysokościach: *Laudate dominum de coelis...* – Chwalcie Pana z niebios... (Ps 148).

Na tak przygotowanym duchowo gruncie pojawia się w hymnie postać Kazimierza, którego dusza wlatuje na chrześcijański Olimp, to jest do nieba, w radosnych promieniach Aurory, zorzy porannej. „Niech zadźwięczą więc słodkie cytry i zabrzmia piszczałki (*fistulae*), a Włoch i Sarmata niech dołączą chóralną pieśń. Pozbywszy się wszelkiego bólu, stoi Kazimierz w obliczu prawdziwego Światła i cieszy się koroną i władzą większą niż na ziemi. – Możesz więc już, Kazimierzu, bronić ojczyzny, gdy tylko nieprzyjaciół naruszy nasze granice i zagrozi ludowi”.

Dwie osobne strofy poświęcił Ferreri „heretyckim sektom”, którym ulega tak duża część „tego”, a więc miejscowego ludu (*quibus inuoluta Magna pars huius populi*). Stąd wezwanie do Kazimierza: odetnij je (tj. sekty), skoroś tak potężny, i przywiedź do jedności z Rzymem.

Kontekst zdaje się wskazywać, że nie chodzi raczej o reformację i luternizm, z którym w czasie pobytu wcześniej w Toruniu tak ostro Ferreri walczył, zarówno poprzez wpływ na decyzje króla Zygmunta Starego, jak i pismami polemicznymi¹⁸. Chodzi raczej o nazwanych tu niemal wprost „schizmatyków”, a zatem o ludowe masy prawosławnych, z których składała się wówczas duża część litewskiego społeczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że Ferreri usłyszał i zamieścił w żywocie opowieść o tym, jak to królewicz Kazimierz:

Ruthenos, qui variis erroribus impliciti facto in nostri redemptoris inconsutilem tunicam schismate Sanctae Apostolicae Sedi minime parent, et quorum per Litalianiam¹⁹ ipsam maximus est numerus, eo sancto insec-

¹⁸ Wydał m.in. *Oratio habita Thorunii ad Poloniae Regae contra errores Martini Lutheri* (Kraków, Jan Haller, 29.06.1521), mowę współwydaną z edyktem Zygmunta I zakazującym rozpowszechniania w Polsce pism Marcina Lutra.

¹⁹ *Litaliania* – Litwa, zob. objaśnienie wyżej.

taretur odio, ut Regi Poloniae, parenti suo, eorum antiqua phana, seu vetustate corruentes ecclesias, ad quas supersticiosi conueniunt, quum catholicae aduersentur unitati instaurari publico edicto prohiberet [...] persuaderet, quod et aliquando sua solertia impetravit (k. A4 r).

(Rusinów, którzy popadłszy w różne błędy [...] odeszli od posłuszeństwa Świętej Stolicy Apostolskiej i na samej Litwie jest ich wielka liczba, prześladował tak świętym gniewem, że króla Polski, swojego rodzica [...] przekonywał, by państwowym rozporządzeniem zakazał odbudowy ich dawnych świątyń, czyli kościołów, walących się ze starości, w których gromadzą się odszczepieńcy, by sprzeciwić się jedności Kościoła katolickiego – i wyjednał to w końcu swoją przemyślnością).

Jeszcze bowiem Piotr Skarga w swoim żywocie św. Kazimierza z 1610 roku przypisał królewiczowi „przywilej w kapitule wileńskiej dochowany” (tj. przechowany), który to miał on wyprosić u ojca, by zakazał budowy nowych cerkwi²⁰.

Dzisiaj wiemy, że odnośny wpis w księdze kapituły wprawdzie istniał, lecz dokonany został już po śmierci królewicza, po wybuchu wojny polsko-moskiewskiej w 1492 roku²¹. Same zaś archiwa, w tym rachunki dworu królewskiego, świadczą o królewskich jałmużnach dla prawosławnych mnichów, monasterów i szpitali, a nawet dla pielgrzymów muzułmańskich²². Wiemy teraz i to, że istniejący zakaz królewski był ograniczony do Litwy etnicznej i nie był przestrzegany – nawet w samym Wilnie powstawały zatem wciąż nowe fundacje²³.

Nie wiedział o tym biskup Ferreri ani też Skarga i w dobrej wierze przenosili obaj na czasy królewicza współczesne sobie konflikty i spory doktrynalne.

Tym bardziej interesująca na takim tle jest postawa Wołodkiewicza. Mówi on wprawdzie obrazowo o „odszczepieńcach” od wiary, ale unika pojęcia „schizmatycy”, które mogło się bardziej jednoznacznie kojarzyć z prawosławiem. Z tego również względu pominął wzmiankę o licznych gromadach ludu, który jest poza Kościołem – zamiast tego wprowadził natomiast dynamiczny obraz lasów, które „podcięte stałą” (siekierą bądź piłą) „wałą się”, niby pokotem, tak jak do piekła

²⁰ Zob. *Żywot przechwalebego wyznawce świętego Kazimierza...*, s. 228.

²¹ J. Fijałek, *Cześć św. Kazimierza i cerkwie ruskie w Wilnie*, „Ateneum Wileńskie” 2 (1924), s. 131–158.

²² U. Borkowska OSU, *Życie religijne polskich Jagiellonów...*, s. 170.

²³ G. Błaszczyk, *Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1482–1569*, Poznań 2002, s. 254–255.

trafiają – ale tylko heretycy, zatem nie prawosławni, z którymi bliskość wyraźnie czuje. Młody tłumacz-humanista, wykształcony w Akademii Wileńskiej, zmienia całkiem wyraźnie ideową wymowę tekstu, który w ślad za Ferrerim powtarza bez zmian nawet współczesny Wołodkiewiczowi kanonik Święcicki.

Konsekwentnie i tutaj zrezygnował ponadto Wołodkiewicz z mitologicznego sztafażu. Pomiął skojarzenia z Aurorą, Febem-Apollinem i Olimpem, tak typowe dla Ferreriego i wczesnego humanizmu – wprowadził natomiast zwykłą zorzę, słońce i niebo, do którego wzlata dusza Kazimierza. Pozostawił cytary-cytry, ale *fistule*-piszczalki zmienił na bliższe mu i bardziej dostojne lutnie; Sarmatę skontretyzował w „unarodowionych” postaciach Polaka i Litwina. A w sumie wykazał wyraźną w tej części samodzielność myśli i obrazowania, dorównując arcyzmem pracy biskupa humanisty.

Hymn czwarty – cuda Kazimierza. W antyfonach po hymnie trzecim rozwija i umacnia Ferreri obraz Kazimierza jako Bożego wybrańca, w którym zrealizowały się zapowiedzi ksiąg Starego i Nowego Przymierza. Każę przywoływać go więc modlącym się jako sprawiedliwego z Księgi Mądrości, którego Pan prowadzi po drogach prostych i ukazuje mu swoje królestwo (Mdr 10,10); jako proroka, nowego Jana Chrzciciela, przez którego Wschodzące Słońce nawiedzi swój lud i zajaśnieje tym, co w mroku niewiary mieszkają (Łk 1,78–79); jako młodzieńca, który zachowuje swą drogę w czystości i przestrzega słów Pana (Ps 118,9–10). Kazimierz to zatem ów szczęśliwy, który zasiadł po prawicy Pana (Ps 109,1; 111). Ferreri przystosowuje w ten sposób panegiryczne konwencje humanizmu do celów kultowych. Jak bowiem w poezji rodzi się wówczas dążenie, by zestawiać i porównywać współczesnych adresatów pochwał z ich antycznymi bądź historycznymi pierwowzorami, bohaterami powszechnie znanymi i cenionymi, tak i on, humanista, próbuje zastosować te zasady do treści religijnych, sięgając do Biblii jako źródła przykładów i erudycji.

Hymn czwarty, na takim tle, zmierza do wyciszenia wysokiego wcześniej napięcia pochwał i sprowadza rzecz z wyżyn niebieskich do konkretów ziemskiego bytowania. Poetyckie cytaty i nawiązania służą podkreśleniu tym bardziej niezwykłej mocy nowego świętego. Jako żeś bowiem „Bogu wzięty”, a więc przyjęty do nieba, to możesz stamtąd wiele uczynić dla nas. Pojawiają się więc kolejno uzdrowieni: ślepy, chromy, głuchy i nawet umarły – w nawiązaniu jednak do słów Jezusa (zob. Mt 11,5). Biblijnym kontekstem i poetyckimi środkami podnosi w ten sposób Ferreri Kazimierza w hierarchii świętych i kreuje na krzewiciela wiary Chrystusa „w sarmackiej krainie”.

Bibliografia

Źródła

- Acta Sanctorum Martii, a Ioanne Bollandi S.I. colligi feliciter coepta, a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio eiusdem Societatis Iesu aucta, digesta et illustrata*, t. 1, Antverpiae 1668, s. 337–357.
- Ankstyvieji šv. Kazimiero „Gyvenimai”*, sudarė, ivadą ir paaiškinimus parašė M. Čiurinskas, Vilnius 2004, s. 46–117 [oryginał i przekład litewski].
- Ferreri(us) Z., *Hymni novi ecclesiastici* (Rzym 1525), Biblioteka Jagiellońska, sygn. Cim. 6313.
- Ferreri(us) Z., *Vita beati Casimiri Confessoris* [Kraków, po 7.04.1521], Biblioteka Jagiellońska, sygn. Cim. 4153.
- [Święcicki G.], *Theatrum S. Casimiri*, Wilno 1604, Biblioteka Jagiellońska, sygn. 585574 I Mag.St. Dr.
- Żywot przechwalebego wyznawce świętego Kazimierza, krolewica polskiego i księcia litewskiego, w Wilnie Roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń, przy współpracy K. Gary i J. Rzegockiej, Warszawa 2016.

Literatura

- Błaszczak G., *Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1482–1569*, Poznań 2002.
- Borkowska U., *Kazimierz Jagiellończyk (1458–1484), król, święty*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1999², s. 366–379.
- Borkowska U., *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1999.
- Borkowska U., *Życie religijne polskich Jagiellonów. Zarys problematyki*, w: *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin, 1990, s. 149–180.
- Buszewicz E., *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006.
- Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1275–1279.
- Estreicher K., *Bibliografia polska*, t. 16, Kraków 1898.
- Górski K., *Kazimierz Jagiellończyk (1458–1484), święty, król, król*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 12, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966–1967, s. 286–288.
- Drzymała K. SJ, *Święty Kazimierz*, Kraków 1984.
- Fijałek J., *Cześć św. Kazimierza i cerkwie ruskie w Wilnie*, „Ateneum Wileńskie” 2 (1924), s. 131–158.
- Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, red. R. Gustaw, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 738–747.
- Katalog poloników XVI wieku Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1, red. M. Malicki, E. Zwino-grodzka, Kraków 1992.

- Kowalczyk M., *Kazania żałobne z kodeksu BJ 2367*, „Acta Mediaevalia” XV (2003), s. 381–383, 392–396.
- Mancone A., Ferreri, Zaccaria, w: *Enciclopedia cattolica*, t. 5, Roma 1950, kol. 1199.
- Misiurek J., *Duchowość św. Kazimierza Królewicza*, w: *Parafia pod wezwaniem św. Kazimierza Królewicza w Radzięcinie. Patron – dzieje – najcenniejsze zabytki*, red. K. Kłos, A. Szykuła-Żygawska, J. Kaliszuk, Radzięcín 2012, s. 11–23.
- Moss A., *Joannes Dantiscus (1485–1548): Hymns in Context*, w: *Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, red. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 71–82.
- Przybyszewski B., *Spotkanie ze św. Kazimierzem*, „Analecta Cracoviensia”, 16 (1984), s. 95–112.
- Rabikauskas P., *Święty Kazimierz, patron Litwy*, przekł. D. Brodowska, Kraków 1997 [oryg. *Lietuvos globėjas šv. Kazimieras*, Vilnius–Kaunas 1993).
- Stöve E., *Zaccaria Ferreri*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani* 1996, t. 46, s. 808–811.
- Tiraboschi G., *Storia della letteratura italiana*, t. 7, Modena 1779.
- Ulewicz T., *Iter Romano-italicum Polonorum, czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i w renesansie*, Kraków 1999, s. 172.
- Wojtyśka H.D., *Początki kultu i procesy kanonizacyjne św. Kazimierza*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984), s. 187–230.

RZYMSKA EDYCJA HYMNÓW O ŚW. KAZIMIERZU Z ROKU 1525 I JEJ STAROPOLSKIE TŁO

Streszczenie

Przedmiotem uwagi są hymny o św. Kazimierzu wydane przez biskupa humanistę Zachariasza Ferreriego (Zaccaria Ferreri) w zbiorze *Hymni novi ecclesiastici* (Rzym 1525). Spisał je Ferreri cztery lata wcześniej w Wilnie, gdy jako nuncjusz papieża Leona X prowadził proces kanonizacyjny królewicza Kazimierza Jagiellończyka. Autor omawia w związku z tym żywot królewicza, a następnie poświęcone mu hymny Ferreriego jako wczesną promocję św. Kazimierza w całym Kościele. Podobnie jak cały zbiór, hymny te są przykładem odchodzenia od tradycji hymnów średniowiecznych. Tym bardziej godna uwagi jest ich recepcja w XVII wieku: zostały one ponownie wydane w Wilnie w roku 1604 z okazji kanonizacji, a w 1606 roku przełożono je na język polski. Autor analizuje przekład i jego stosunek do oryginału.

Słowa kluczowe: św. Kazimierz Jagiellończyk, Zaccaria Ferreri, papież Leon X, hymny kościelne, Grzegorz Świącicki, Mateusz Chryzostom Wołodkiewicz, Wilno

THE ROMAN EDITION OF THE HYMNS OF ST. KAZIMIERZ OF 1525 AND HER OLD POLISH BACKGROUND

Summary

The object of attention are the hymns of St. George. Kazimierz issued by Bishop-humanist Zacharias Ferreri (Zaccaria Ferreri) in the set *Hymni Novi ecclesiastici* (Rome, 1525). Ferreri wrote it four years earlier in Vilnius, when as the nuncio of Pope Leo X led the canonization of Prince Casimir. The author discusses the life of the prince, and then hymns by Ferreri, as an early promotion of St. Kazimierz throughout the Church. Like the entire collection, the hymns are an example of departure from the tradition of medieval hymns. Even more remarkable is their reception in the 17c.: they have been re-issued in Vilnius in the year 1604, on the occasion of the canonization, and in 1606 were translated into Polish. The author discusses the translation and its relationship to the original.

Keywords: St. Casimir IV, Zaccaria Ferreri, Pope Leo X, hymns, Grzegorz Świącicki, Matthew Chrysostom Wołodkiewicz, Vilnius

ANEKS

Zestawienie tekstów: edycja z 1525 roku i przekład M.Ch. Wołodkiewicza z 1606 roku (w przypisach odmiany tekstu kolejno w wydaniach: 1521 – *Vita beati Casimiri Confessoris* oraz 1604 – *Theatrum S. Casimiri*)

Ferreri: In primo vespere Sapphicum²⁴

Wołodkiewicz: Na pierwszy nieszpór

Laeta iucundo resonare cantu
Si decens vnquam fuit hora, nunc est:
Quum tuus viuus generosus heros
Sarmata coelo.
Roma, quae sancto numero aggregabis
Iure perspectae probitatis illum
Plaudito: cuius decor ampliatur
Frigida ab arcto.

Wesołe wdzięcznie brzmicie, polskie kraje:
Jeśli kiedy czas dał pogodę, daje
Teraz, gdy wasz wódz jest do nieba wzięty,
Kazimierz święty.
Rzymie, raduj się, któryś tak uraczył
Książęcia tego, iż z świętymi zbracił,
Którego sławą słyną zimne strony,
Septentryjony²⁵.

²⁴ 1521 i 1604 stale: *Hymnus sapphicus*.

²⁵ *Septentryjony* (łac.) – strony, kraje północne; popularny w poezji XVII w. topos na oznaczenie krajów (stron) północnych (łac. *Septentrioni* to siedem gwiazd wokół bieguna północnego, w nawiązaniu do nazwy Boreasza: Septemtrion, jako zimnego wiatru wiejącego z północy).

Terra, quae brumam patitur rigentem,
Et caret phoebi radio calente,
Sentit accensum boream superni
Sydere amoris.

Nempe, cui clarum genus, et propago
Regia, exurgens Casimirus ignem,
Quo calet frigens aquilo ministrat
Aethere ab alto.

Ignis est virtus animosa: per quam
Mens in authorem calefacta summum
Nil nisi mundam cupit: et beatam
Degere vitam.

Ille vix primam tetigit iuuentam:
Quum voluptates renuit caducas,
Et deum coepit studiosus omni
Quaerere nixu.

Sit deo patri, genitoque dulci,
Et paraceto imperium perenne:
Qui sub aeterna paritate, et vno
Numine regnant²⁶

Hymn drugi

Ferreri: Sapphicum. Media nocte

Nox silens horas tribuit quietas
Carmini, et sacrae modulationi,
Ergo cantetur Casimirus amplo
Stemmata cretus.

Regij quamquam fuerint parentes,
Inclytum culmen tamen e supremis
Antea longe ducibus recepit
Litalianis.

Namque vulgari serie loquendi
Qui petiuerunt²⁷ ea tecta clari
Nomen heroes Itali dedere
Gentibus illis.

Ziemia, która mróz cierpi lodosieczny,
Której i promień nie grzeje słoneczny,
Czuje, że zimne topnieją srogości,
Z boskiej miłości.

[strofa pominięta]

Ogień jest cnota przyjemna, którego
Mocą myśl ludzka do Twórcy swojego
Gdy się zapali, już przez czas wieczności
Żyje w czystości.

Ten ledwie przyszedł do pierwszej młodości,
Wszystkich odstąpił na świecie możności,
Pałając Boga zawsze tą miłością
Szukał z pilnością.

Chwała jest Twórcy wszech rzeczy, Ojcowi,
I który zbawił świat, Jego Synowi,
Także Świętemu Duchowi – śpiewajmy,
Moc wyznawajmy.

Wołodkiewicz: O północy

Noc cicha daje godziny spokojne,
Pieśniam i chwale świętego przystojne.
Bądźże pochwalon, książę z domu cnego
Jagiellowego.

Choćż rodzica miał króla polskiego,
Wszakże z książeńca przodka litewskiego
Poszedł, którego imię słynie wszędzie
I słynąć będzie.

I choćby, którzy Litwę od Litona
Książęćca zwali, jednak przodki ona
Wiedzie swe ze Włoch, których i dziś w Rzymie
Wiadome imię.

²⁶ 1521 i 1604 stale na końcu: *Amen*.

²⁷ 1521 i 1604: *petierunt*.

Et licet quisquam a litui frequentis
More contendat Lituaniamque
Stare, nil obstat: pia gens, et alta
 Sanguine Romae est.
Hinc ortus quondam Casimirus, vltro
Fascibus spretis, opibusque auitis

Clausit excelsis meritis et almo
 Funere vitam.
Praecocem mortem intrepidus subire
Maluit, quam se maculare Luxu:
Vnde victricem meruit referre
 Aethere palmam.
Sit deo patri, genitoque dulci,
Et²⁹ paracleto imperium perenne:
Qui sub aeterna paritate, et vno
 Numine regnant.

Hymn trzeci

Ferreri: Sapphicum. In aurora

SVRGIT aurorae nitor, et latentem
Delium sensim manifestat: vt tu
Carne deposta Casimire celsum
 Scandis olympum.
Concrepent dulces cytharae, et sonorae
Fistulae aequatis vicibus: choraules
Carmen adiungant, italusque et omnis
 Sarmata plaudat.
Omnis oblitus modo tu doloris
Magne vir coelo frueris quieto,
Et supra mundum melioris aurae
 Lumine gaudes.

[strofa pominięta]

Z tych się Kazimierz niegdy urodziwszy,
Wszystkie bogactwa przodków swych
 wzgardziwszy,
Zamknął żywot swój zasługami cnemi,
 Chcąc żyć z świętymi.
Śmierć niedojrzałą²⁸ podjąć dobrowolnie
Wolał, niż ciało swe chować swowolnie,
Przeto koronę odniósł tej karności,
 Wiecznej radości.
Chwała jest Twórcy wszech rzeczy, Ojcowi,
I który zbawił świat, Jego Synowi,
Także Duchowi Świętemu – śpiewajmy,
 Moc wyznawajmy

Wołodkiewicz: O świtanium

Zorza różana na ten czas powstała
I skryte słońca promienie wydała,
Gdy z twego dusza, Kazimierzu, ciała
 W niebo leciała.
Brzmicie³⁰ już wdzięcznie, cytary i lutnie,
Śpiewajcie wszyscy narodowie chutnie³¹,
Śpiewaj już, Włochu, Polaku, Litwinie,
 W swojej krainie.
Wszelkiejś zapomniął już teraz ciężkości,
Cny Kazimierzu. Zażywasz radości
Patrząc na światło Światła prawdziwego,
 Twórcę twójego.

²⁸ *Śmierć niedojrzała* – tj. przedwczesną, w zbyt młodym wieku.

²⁹ *Sit... Et – 1521 i 1604: Est... Ac.*

³⁰ *Brzmicie* – brzmijcie.

³¹ *chutnie* – chętnie.

Maior est longe tibi nunc corona,
 Maior et sceptri tibi coelsitudo:
 Quam supra terras dominando posses
 Obtinuisse.

Sic potens es tu patriam tueri
 Nunc tuam: ne gens inimica fines
 Eius inuadat, generique nostro
 Insidietur.

Sic potens es tu resecare diras
 Haeresum sectas, quibus inuoluta
 Magna pars huius populi obligatur
 Ignibus atris.

Pelle de nobis Casimire pestem
 Hanc tuis ergo precibus, trahendo
 Ad pium Romae gremium cateruas
 Schismaticorum.

Sit³⁴ deo patri, genitoque dulci,
 Ac paracleto imperium, perenne:
 Qui sub aeterna paritate, et vno
 Numine regnant.

Więszą masz teraz nierówno koronę
 I władze państwa twego rozszerzone,
 Nizli na ziemi, choćbyś wszystkie króle
 Miał po swej woli.

Tak teraz możesz ojczyznę twą bronić
 I od najazdów wszelakich zasłonić,
 Że nieprzyjaciel nie najrzy³² do grodu
 Twego narodu.

Tak teraz możesz odciąć błędy brzydkie
 Złych heretyków, których dusze wszystkie
 Do piekła, właśnie jak się lasy wałą
 Podcięte stałą.

To złe powietrze i z Polski, i z Litwy
 Zgładź, Kazimierzu, przez twoje modlitwy,
 A odszczepieńce³³ przyłącz do jedności
 Rzymskiej zwierzchności.

Chwała jest Twórcy wszech rzeczy, Ojcowi,
 I który zbawił świat, Jego Synowi,
 Także Świętemu Duchowi – śpiewajmy,
 Moc wyznawajmy.

Hymn trzeci

Ferreri: In secundo vespere. Sapphicum

Wołodkiewicz: O świtaniu

Nox redit terris abeunte phoebo,
 Et tuis mandat Casimire finem
 Laudibus poni modo: namque fessa
 Carmine vox³⁶ est.

Słońce zachodzi, ciemna noc nastaje,
 Już twym chwalebny pieśnią³⁵ koniec daje
 Język, abowiem od dziennego pienia
 Szuka wytchnienia.

³² *nie najrzy* – nie zajrzy, nie spojrzy.

³³ *odszczepieńce* – w domyśle: od wiary.

³⁴ 1521 i 1604: *Sit*.

³⁵ *pieśniam* – pieśniom.

³⁶ 1521 i 1604: *lingua*.

Mira quae fiunt hodie frequenter
 E tuis membris, referunt quot annis³⁷
 Qualibus praestas meritis in³⁸ alto
 Culmine coeli³⁹.
 Si tuum nomen petat et iuuamen
 Redditur languens sine spe, saluti:
 Claudus incedit: videt impetrato
 Lumine coecus.
 Surdus auditum recipit: loquelam
 Mutus, arreptus styge liberatur:
 Mortui vitae (noua res et ingens)
 Restituuntur.
 Sic suum Christus dedit esse notum⁴¹
 Sarmatis per te modo principatum⁴²:
 Quo polo, et terrae, residique auerno
 Imperat omni.
 Sit deo patri, genitoque dulci,
 Et paracleto imperium perenne:
 Qui sub aeterna paritate, et vno
 Numine regnant.

Z cudów tak wielkich, których przez twe ciało
 Wiele na świecie ludzi doświadczało,
 Osądzić mozem, Kazimierzu święty,
 Żeś Bogu wzięty.
 Gdy się do ciebie uciecze i prosi
 O zdrowie chory, wnet zdrowie odnosi:
 Ślepy wzrok, chromy chodzenie, żaloszny
 Bywa radosny.
 Głuchy także słuch, dostaje i mowy
 Niemy. Co większa⁴⁰, powiem i cud nowy:
 Umarli przezeń do życia przychodzą,
 Znowu się rodzą.
 Tak swoją władzą przez cię Jezus słyńie,
 Święty wyznawco, w sarmackiej krainie,
 Którą i niebo, ziemię, piekło rządzi
 I dusze sądzi.
 Chwała jest Twórcy wszech rzeczy, Ojcowi,
 I który zbawił świat, Jego Synowi,
 Także Duchowi Świętemu – śpiewajmy,
 Moc wyznawajmy. Amen.

³⁷ *quot annis* – 1521 i 1604: *patenter*.

³⁸ *in* – 1521 i 1604: *et*.

³⁹ *coeli* – 1521 i 1604: *coelo*.

⁴⁰ *Co większa* – co większa; co więcej.

⁴¹ *suum... notum* – 1521 i 1604: *suam... notam*.

⁴² *modo principatum* – 1521 i 1604: *dominationem*.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI NA POMORZU ZACHODNIM (1945–1989) W PUBLIKACJACH PRACOWNIKÓW INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ

Zbigniew Stanuch*

Instytut Pamięci Narodowej Oddział Szczecin

Wstęp

Historia Kościoła katolickiego w Polsce, w wymiarze ogólnopolskim i regionalnym, wciąż cieszy się niezmiennym zainteresowaniem badaczy. Świadczą o tym liczne publikacje. W odniesieniu do Pomorza Zachodniego na szczególną uwagę zasługują prace naukowców Uniwersytetu Szczecińskiego: ks. prof. US dr. hab. Grzegorza Wejmana¹, prof. dr. hab. Kazimierza Kozłowskiego², dr. hab. prof. US Krzysztofa Kowalczyka³, ks. dr. Tadeusza Ceynowy⁴, ks. dr. hab. prof. US Dariusza

* Dr Zbigniew Stanuch – Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Szczecinie; e-mail: Zbigniew.Stanuch@ipn.gov.pl.

¹ *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005; *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, red. tenże, Szczecin 2007; tenże, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007.

² K. Kozłowski, *Między racją stanu a stalinizmem. Pierwsze dziesięć lat władzy politycznej na Pomorzu Zachodnim 1945–1955*, Szczecin 2000; tenże, *Od Października '56 do Grudnia '70. Ewolucja stosunków społeczno-politycznych na Wybrzeżu 1956–1970*, Szczecin 2002; tenże, *Pomorze Zachodnie w sześćdziesięciolecie (1945–2005). Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2007; tenże, *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2010. Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, t. 1–2, Szczecin 2012; *Narodziny diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzesckiej (1945–1975)*, wstęp, wybór i oprac. K. Kozłowski, Szczecin 2007.

³ K. Kowalczyk, *W walce o rządy dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Szczecin 2003.

⁴ *40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972–2012*, red. T. Ceynowa, Koszalin 2012.

Śmierchalskiego-Wachocza⁵. Pewne *résumé* dotychczasowego dorobku naukowego środowiska Uniwersytetu Szczecińskiego zawiera publikacja prof. dr. hab. Adama Wątor⁶. Choć nie jest to ujęcie całościowe tematu (kończy się na roku 2005), zasługuje na uwagę, ponieważ zawiera omówienie najważniejszych publikacji, czyli stanowi pewnego rodzaju bazę dla dalszych tego typu prac.

Ponadto wkład do historiografii Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim wnieśli pracownicy Archiwum Państwowego w Szczecinie⁷. Swoją tradycję mają już cyklicznie organizowane sympozja naukowe, będące owocem współpracy Książnicy Pomorskiej i Archiwum Archidiecezjalnego⁸. Wysoką rangę zyskały konferencje organizowane pod hasłem „Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim”⁹.

Trudno w tym jednym artykule wymienić wszystkie inicjatywy, publikacje naukowe i popularnonaukowe, które ukazują przeszłość Kościoła katolickiego na obszarze Pomorza Zachodniego. Jednak nawet ten ogólny zarys dotychczas wydanych prac wystarczająco podtrzymuje tezę o dużym zainteresowaniu tematem Kościoła katolickiego wśród naukowców różnych instytucji badawczych, archiwalnych i kulturalnych.

Warto w tym miejscu postawić pytanie: Jak na tym tle prezentują się dokonania pracowników szczecińskiego Oddziału IPN? Jak duży jest ich wkład w ukazywanie dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim po II wojnie światowej? Okazją do podjęcia tej naukowej refleksji stał się m.in. jubileusz 15-lecia działalności IPN obchodzony w 2015 roku. Szczeciński oddział IPN obchodził z kolei 10-lecie swej działalności.

⁵ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na przykładzie środkowego nadodrza w latach 1945–1989*, Ząbki 2007; tenże, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014.

⁶ A. Wątor, *Aktywność pracowników Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego w badaniach nad dziejami Kościoła w Polsce i regionie*, w: *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005...*, s. 13–17.

⁷ *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie od X wieku do 1995 r.*, red. M. Frankel, Szczecin 1995.

⁸ Chodzi o cykl konferencji naukowych organizowanych pod hasłem: „Kultura umysłowa a tożsamość narodowa i europejska”.

⁹ Dotychczas ukazały się następujące publikacje: *Abp. Prof. dr hab. Kazimierz Majdański. obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, Szczecin 2011; *Stefan Kardynał Wyszyński. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2013; *Święty Jan Paweł II. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2014; *Doniosłe dziedzictwo. Sługa Boży, prymas August Hlond – duszpasterz i mąż stanu. Z dziejów parafii św. Ottona w Pырzycach*, red. Z. Rakiej, Pырzyce–Szczecin 2015.

Uwaga autora niniejszego tekstu koncentruje się głównie na osobach zatrudnionych w szczecińskim oddziale IPN i na publikacjach wydanych przez tenże oddział. Droga do uzyskania odpowiedzi na postawione pytania wiedzie poprzez analizę publikacji tychże pracowników. To zawężenie tematu do jednej grupy osób, z jednego oddziału, wynika zasadniczo z dwóch powodów. Przede wszystkim w ramach Centralnego Projektu Badawczego dotyczącego historii Kościoła katolickiego, który nadzoruje dr hab. Konrad Białecki z poznańskiego Oddziału IPN, zwraca się uwagę na potrzebę prowadzenia badań w wymiarze regionalnym. To dlatego poszczególne oddziały i delegatury analizę oraz opis procesów historycznych, jakie zaszły w przeszłości, ograniczają zasadniczo do własnego regionu. Ponadto do tej pory nie została wydana publikacja, której autorem byłaby osoba opisująca dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim z pozycji pracownika oddziału innego niż szczeciński¹⁰. A to właśnie ten Kościół, funkcjonujący na tym konkretnym obszarze, interesuje autora najbardziej, na co wskazuje zresztą tytuł niniejszej rozprawy.

1. O św. Janie Pawle II

Prezentację naukowych dokonań oddziału IPN w Szczecinie warto rozpocząć od omówienia publikacji poświęconych jednej z najważniejszych postaci w historii polskiego Kościoła i państwa. Św. Jan Paweł II zajmuje w dorobku naukowym tej instytucji miejsce szczególne, dlatego zasługuje na osobne potraktowanie. To właśnie Jemu został poświęcony, wydany w 2008 roku, zbiór dokumentów dotyczących wizyty w Szczecinie w 1987 roku. Redaktorami tomu byli: Anna Sitkowska, Magdalena Semczyszyn i Zbigniew Stanuch¹¹. Zbiór składa się

¹⁰ Wyjątek stanowi publikacja autorstwa Roberta Żurka *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec Ziemi Zachodnich i Północnych 1945–1948* (Szczecin–Warszawa–Wrocław 2015). R. Żurek był w l. 2013–2016 dyrektorem wrocławskiego oddziału IPN. Badając procesy, jakie zaszły na Ziemiach Zachodnich i północnych Polski w pierwszych trzech latach od zakończenia wojny, tzn. rezygnację duchowieństwa niemieckiego z jurysdykcji nad prowincjami kościelnymi wcielonymi po wojnie do Polski, powstanie nowych administracji apostolskich i mianowanie nowych administratorów oraz związane z tym przekroczenie uprawnień przez kard. Augusta Hlonda, które w konsekwencji doprowadziło do protestów episkopatu Niemiec, omówił także sytuację, jaka panowała wówczas na obecnym terytorium Pomorza Zachodniego. Jednak w głównej mierze jego uwaga skoncentrowała się przede wszystkim na obszarze północnej Polski i administracji Dolnego Śląska.

¹¹ *Jan Paweł II w Szczecinie. Meldunki operacyjne Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych z 1987 r.*, wstęp Z. Stanuch, wybór i oprac. M. Semczyszyn, A. Sitkowska, Z. Stanuch, Warszawa–Szczecin 2008.

z 77 dokumentów i aneksu. W tomie znalazły się meldunki operacyjne dotyczące m.in.: spotkania przedstawicieli władz wojewódzkich z bp. Janem Gałęckim, powołania w Szczecinie Diecezjalnego Komitetu Organizacyjnego, spotkania wojewody szczecińskiego z bp. Kazimierzem Majdańskim, nastrojów panujących wśród księży, opozycji szczecińskiej oraz pracowników stoczni w związku z planowanym przyjazdem papieża do Szczecina. Ponadto przedstawione zostały materiały z posiedzenia Zespołu Głównego do prac organizacyjnych związanych z wizytą Ojca Świętego, opinie członków Kościoła metodycznego na temat Jana Pawła II, a przede wszystkim meldunki ukazujące przebieg wizyty w dniu 11 czerwca 1987 roku.

Uzupełnieniem tej publikacji źródłowej jest aneks, w którym warto zwrócić uwagę na referat zatytułowany *Podstawowe założenia i zasady polityki wyznaniowej w PRL*, wygłoszony 5 marca 1987 roku podczas narady naczelników wydziałów IV Wojewódzkich Urzędów Spraw Wewnętrznych, oraz stenogram wystąpienia dyrektora Departamentu IV MSW gen. Tadeusza Szczygła dotyczący oceny przebiegu III pielgrzymki Jana Pawła II do Polski.

Janowi Pawłowi II poświęcona została również konferencja naukowa, zorganizowana przez oddział szczeciński IPN; jej pochodną stał się tom studiów, którego redaktorem był Maciej Drzonek oraz Michał Siedziako, pracownik szczecińskiego oddziału IPN¹². Pośród wielu ciekawych artykułów na uwagę zasługują tematy poruszone m.in. przez Zofię Fenrych, która zajęła się osobą i nauczaniem Jana Pawła II w duszpasterstwach akademickich w Polsce. Bazą podjętych rozważań było szczecińskie duszpasterstwo akademickie z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Ponadto Magdalena Semczyszyn ukazała działalność Służby Bezpieczeństwa wobec papieża podczas jego pielgrzymki do Szczecina w 1987 roku, a Michał Siedziako przedstawił stosunek Kościoła katolickiego do wydarzeń Sierpnia '80 w Szczecinie.

Aby dopełnić wątek poświęcony Janowi Pawłowi II, należy wspomnieć również o tym, że autor niniejszego artykułu przygotował informację o materiałach archiwalnych, jakie znajdują się w zbiorach szczecińskiego oddziału IPN, a dotyczą naszego świętego rodaka. Tekst ukazał się w pracy zbiorowej *Święty Jan Paweł II. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*¹³. Oprócz wspomnianych

¹² *Solidarność z bloń. Wokół nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. M. Drzonek, M. Siedziako, Szczecin 2011.

¹³ Z. Stanuch, *Karol Wojtyła/Jan Paweł II w materiałach archiwalnych szczecińskiego oddziału IPN*, w: *Święty Jan Paweł II. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim...*, s. 163–175.

materiałów źródłowych odnoszących się do wizyty Jana Pawła II w Szczecinie w 1987 roku zostały w nim omówione zbiory dokumentów ukazujące wizytę Karola Wojtyły w Szczecinie w 1972 roku (przy okazji ingresu bp. Jerzego Stroby) oraz w 1974 roku (w związku z uroczystością 850. rocznicy misji bp. Ottona z Bambergu na Pomorzu Zachodnim).

O Janie Pawle II pisał także pracownik szczecińskiego Oddziału Biura Edukacji Publicznej Paweł Knap¹⁴.

2. Stosunki państwo – Kościół na Pomorzu Zachodnim. Ogólna charakterystyka prac

Dla większej przejrzystości omawianych publikacji warto zastosować następującą klasyfikację:

1. Monografie, prace zbiorowe i albumy poruszające konkretną problematykę z zakresu historii Kościoła zarówno w wymiarze regionalnym, jak i ogólnokrajowym.
2. Publikacje, w których problemy Kościoła zachodniopomorskiego zostały ukazane na tle innych zagadnień społeczno-politycznych.

Do pierwszej grupy autor zalicza dwa tomy materiałów pokonferencyjnych, które ukazały politykę władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim. W ich powstaniu uczestniczył pracownik IPN Paweł Knap, a współredaktorem był ks. Tadeusz Ceynowa. Pierwsza z tych publikacji ukazała się w 2010 roku i została zatytułowana *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989*¹⁵. Znalazły się w niej tematy dotyczące m.in. antykościelnych działań władz partyjno-rządowych, organizowania struktur kościelnych, działalności Wydziału IV KW MO/WUSW w Szczecinie, nauczania religii w szkołach, ingerencji władz w działalność męskich i żeńskich zgromadzeń zakonnych, likwidacji niższego seminarium duchownego w Słupsku, rozbudowy kościoła Świętego Krzyża w Szczecinie. Rok później do rąk czytelników trafił tom zatytułowany *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–*

¹⁴ P. Knap, *Nim Szczecin przywitał Papieża... O przygotowaniach do wizyty Jana Pawła II w czerwcu 1987 r.*, „Jedność” (2007), nr 3.

¹⁵ *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2010.

1989¹⁶. Poruszona w nim problematyka dotyczy m.in.: organizowania struktur kościelnych na tzw. Pomorzu Środkowym, polityki władz wobec zabytkowych obiektów sakralnych, laicyzacji oświaty, akcji usuwania krzyży ze szkół w 1958 roku, działalności Wydziału IV KW MO/WUSW w Koszalinie, zainteresowania funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa osobą bp. Ignacego Jeża.

Ponadto Marta Marcinkiewicz zajęła się redakcją książki o działalności duszpasterstwa akademickiego w czasach PRL¹⁷. Ta cenna publikacja, zważywszy na brak szczegółowych opracowań historycznych temu zagadnieniu poświęconych, nie wyczerpuje jednak tematu do końca. Rodzi raczej potrzebę kontynuowania badań nad tą problematyką i skonkretyzowania jej w formie syntezy. Takie wnioski nasuwają się szczególnie po lekturze dyskusji z udziałem ikon duszpasterstwa akademickiego, ks. Witolda Andrzejewskiego i o. Ludwika Wiśniewskiego, oraz uczestników tegoż duszpasterstwa: Elżbiety Czumy, Anny Smolińskiej, Grażyny Pytlak, Przemysława Fenrycha, Marka Jurka. Być może pewną lukę badawczą w tym względzie wypełni przygotowywana przez Zofię Fenrych dysertacja doktorska poświęcona temu zagadnieniu.

W 2014 roku ukazała się monografia autora niniejszego artykułu, która poruszyła problem nauczania religii na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1961¹⁸. Jest ona poszukiwaniem w źródłach odpowiedzi na pytania dotyczące m.in. warunków, w jakich Kościół musiał katechizować dzieci i młodzież oraz metod, jakie stosowały ówczesne władze, mające na celu wyeliminowanie religii ze szkół. Praca dotyczy również kwestii prawnych aspektów nauczania religii, metodyki, omawia pomoce dydaktyczne i podręczniki oraz postawę duchowieństwa wobec procesu laicyzacji oświaty. Kończy się postawieniem tezy, że na Pomorzu Zachodnim usuwanie religii ze szkół przebiegało w zasadzie bezproblemowo. Poczynione próby zorganizowania społecznego protestu wobec planów laicyzacji szkolnictwa nie zahamowały planów władz przekształcenia szkół w „nowoczesne” placówki oświatowe. Kres nauczaniu religii w szkołach postawiła ustawa o oświacie z 1961 roku.

W następnym roku, 2015, ukazała się monografia Roberta Żurka, wówczas dyrektora wrocławskiego oddziału IPN, której oddział szczeciński był współwy-

¹⁶ *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2011.

¹⁷ *„Oaza wolności”. Duszpasterstwa akademickie w latach siedemdziesiątych XX w.*, red. M. Marcinkiewicz, Szczecin 2011.

¹⁸ Z. Stanuch, *Walka o religię. Katechizacja szkolna i pozaszkolna na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1961*, Szczecin 2014.

dawcą¹⁹. Jest to dojrzałe studium skomplikowanych relacji polsko-niemieckich, jakie panowały na Ziemiach Zachodnich i północnych Polski tuż po zakończeniu wojny – podstawowa lektura dla każdego miłośnika historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim. Ciekawa narracja, jasny i klarowny styl formułowania wniosków, bogata baza źródłowa to największe atuty tej publikacji. Po stronie minusów można zapisać pewne nierównomierne rozłożenie akcentów. Najwięcej miejsca autor poświęca analizie sytuacji na obszarze Dolnego Śląska i Pomorza, mniej problemom Pomorza Zachodniego²⁰.

Warto również odnotować, że w 2016 roku ukazał się pierwszy tom dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim, obejmujący lata 1945–1956²¹. Jest to wspólne przedsięwzięcie Instytutu Pamięi Narodowej Oddział w Szczecinie i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, a zarazem pokłosie konferencji naukowej, która odbyła się w maju 2015 roku²². Redaktorzy planują w sumie wydanie czterech tomów. Celem przyświecającym temu działaniu jest podsumowanie dotychczasowego stanu badań nad Kościołem zachodniopomorskim oraz zaprezentowanie nowych zagadnień. W ten sposób w historiografii wypełniona zostanie pewna luka związana z brakiem monografii na temat relacji państwo – Kościół w całym okresie Polski Ludowej.

W serii wydawniczej Monografie ukazał się artykuł autorstwa Marcina Stefaniaka²³, będący efektem ogólnopolskiego projektu badawczego dotyczącego działalności aparatu bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce. Natomiast w serii Albumy swoje rozważania na temat Millenium zawarli Małgorzata Machałek i Eryk Krasucki²⁴.

Kolejne zestawienie tworzą publikacje naukowe, w których tematyka kościelna umiejscowiona została na szerszym tle zagadnień społeczno-politycznych. Marcin Stefaniak ukazał sprawę Jacka Smykała jako przykład dzia-

¹⁹ R. Żurek, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec Ziem Zachodnich i Północnych 1945–1948*, Szczecin–Warszawa–Wrocław 2015.

²⁰ Zob. przypis 10.

²¹ *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 1: 1945–1956, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin 2016.

²² W listopadzie 2016 roku odbyła się druga konferencja poświęcona historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim, tym razem obejmująca lata 1956–1972. Kolejne odbędą się w 2017 i 2018 roku. Po każdej z nich planowane jest wydanie stosownej publikacji.

²³ M. Stefaniak, *Działalność aparatu bezpieczeństwa wobec biskupa Jerzego Stroby i kurii szczecińsko-kamińskiej w latach 1972–1978*, w: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. Dziurok, Warszawa 2009, s. 337–353.

²⁴ M. Machałek, E. Krasucki, *Pomorze Zachodnie*, w: *Milenium czy tysiąclecie*, red. B. Noszcak, Warszawa 2006, s. 252–273.

łałości aparatu bezpieczeństwa wobec środowiska akademickiego o. Huberta Czумы²⁵.

Ponadto autor niniejszego artykułu pokusił się o przygotowanie dwóch publikacji, które ukazały się w materiałach pokonferencyjnych. Pierwsza z nich dotyczyła stosunku duchownych Kościoła katolickiego dawnego województwa koszalińskiego do wydarzeń, jakie miały miejsce w Polsce w 1968 roku²⁶. Formułując zasadniczy wniosek, autor posłużył się słowami śp. bp. Ignacego Jeża: „Zajęliśmy stanowisko, aby w tych sprawach na kazaniach się nie odzywać” – powiedział biskup. „Uzasadniając takie stanowisko, bp Jeż zwrócił uwagę na specyfikę Pomorza Zachodniego, w tym również województwa koszalińskiego. Liczba studentów związanych z tym regionem była mniejsza w porównaniu z takimi ośrodkami, jak Warszawa czy Kraków. W związku z tym biskupi żyli nadzieją, że fala studenckich protestów nie dotrze do Ziemi Zachodnich”²⁷.

Drugi z artykułów omawiał postawę duchowieństwa katolickiego województwa szczecińskiego wobec protestów z grudnia 1970 i stycznia 1971 roku²⁸. Za puentę omawianego artykułu może posłużyć stwierdzenie, że podobnie jak w 1968 roku, również w latach 1970 i 1971 postawę duchownych cechował pewien dystans i powściągliwość wobec ówczesnych wydarzeń. „Koncentrowano się głównie na sprawach duszpasterskich i unikano wystąpień, które mogłyby doprowadzić do pogorszenia, i tak już wystarczająco złej, sytuacji w kraju”²⁹.

Kończąc wątek stosunku Kościoła do ważnych wydarzeń historycznych w regionie, należy również przywołać słowa Macieja Maciejewskiego, który opisał postawę duchownych względem strajków w Szczecinie w 1988 roku. Stwierdził mianowicie, „iż Kościół odegrał ważną rolę podczas strajków szczecińskich w 1988 r., czego przejawem było włączenie się w akcję charytatywną i mediacyjną. Aktywny udział przedstawicieli Kościoła w wydarzeniach sierpniowych

²⁵ M. Stefaniak, *Sprawa Jacka Smykała jako przykład działalności aparatu represji wobec uczestników Duszpasterstwa Akademickiego o. Huberta Czумы SJ*, w: *Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsierpniowa na Pomorzu Zachodnim*, red. K. Kowalczyk, M. Paziewski, M. Stefaniak, Szczecin 2008, s. 149–163.

²⁶ Z. Stanuch, *Kościół katolicki w województwie koszalińskim wobec wydarzeń roku 1968 w świetle dokumentów z archiwum szczecińskiego IPN*, w: *Z dala od centrum. Rok 1968 na Pomorzu Zachodnim*, red. R. Kościelny, Szczecin 2009, s. 135–140.

²⁷ Tamże, s. 140.

²⁸ Z. Stanuch, *Duchowieństwo katolickie województwa szczecińskiego wobec protestów z grudnia 1970 i stycznia 1971 r.*, w: *Intelektualiści polscy milczą zupełnie. Grudzień 1970 – styczeń 1971 w Szczecinie*, red. S. Ligarski, Szczecin 2010, s. 61–66.

²⁹ Tamże, s. 66.

oddziaływał niewątpliwie wyciszająco na poddane silnym emocjom obie strony konfliktu³⁰.

Na temat strajków z 1988 roku warto ponadto dodać, że wnioski wysunięte przez Macieja Maciejowskiego znajdują potwierdzenie również w wystąpieniu o. Przemysława Nagórskiego, byłego duszpasterza akademickiego w parafii św. Andrzeja Boboli w Szczecinie; dostępne jest ono w pracy zredagowanej przez Pawła Knapa i Artura Kubaję³¹.

3. Publikacje o znaczeniu źródłowym

W 2013 roku archiwa kościelne na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej (Archiwum Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej w Szczecinie, Archiwum Diecezjalne w Koszalinie, Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Gorzowie Wielkopolskim), obchodziły uroczystość 10-lecia działalności. Z tej okazji odbyły się trzy konferencje, których celem było przedstawienie informacji o zasobach archiwalnych, podsumowanie dotychczasowych dokonań, refleksja nad aktualną sytuacją archiwów kościelnych. Sympozja te stworzyły również okazję ku temu, aby zaprezentować szerszemu gronu odbiorców wyniki kwerendy archiwalnej na temat zgromadzonych w archiwum szczecińskiego oddziału IPN materiałów archiwalnych odnoszących się do Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim³². Zwrócić należy uwagę przede wszystkim na fakt, że w materiale tym, oprócz charakterystyki dokumentów operacyjnych, znalazł się również katalog materiałów administracyjnych, ułożony chronologicznie, podzielony na województwa szczecińskie i koszalińskie oraz uzupełniony wykazem z biblioteki UB/SB. Jest to pierwsza charakterystyka materiałów archiwalnych zgromadzonych w zasobie szczecińskiego Oddziału IPN, tematycznie odnosząca się do historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim – efekt wielomiesięcznej kwerendy archiwalnej.

³⁰ M. Maciejowski, *Kościół katolicki wobec strajków w Szczecinie (17 sierpnia – 3 września 1988 r.)*, w: *Zarejestrujcie nam „Solidarność”! Strajk sierpniowy 1988 r. w Szczecinie*, red. A. Kubaj, M. Maciejowski, Szczecin 2009, s. 203.

³¹ „*Nic tu nie jest nielegalne*”. *Sierpień '88 w dokumentach szczecińskiej Służby Bezpieczeństwa*, red. P. Knap, A. Kubaj, Szczecin 2009, s. 10.

³² Z. Stanuch, *Źródła do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w zasobie archiwalnym IPN oddział w Szczecinie*, w: *Przeszłość Kościoła w archiwach Pomorza Zachodniego*, red. T. Ceynowa, Koszalin 2014.

Zakończenie

Oddział IPN w Szczecinie funkcjonuje od 2005 roku. Łatwo więc obliczyć, że w 2015 roku obchodził dziesięciolecie działalności. Jest to z pewnością dobra okazja do pewnych podsumowań i kreślenia planów na przyszłość. Temu również ma służyć niniejszy artykuł. Zawiera bilans dotychczasowych dokonań pracowników oddziału i pozwala ocenić ich wkład do historiografii Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim. Co prawda, nie sposób w jednym tekście wymienić wszystkiego i przedstawić wszystkich prac naukowych i popularnonaukowych, a więc również tych, które ukazały się w wydawnictwach poza IPN. Tego typu naukową aktywnością mogą pochwalić się m.in. Zofia Fenrych i Michał Siedziako, którzy swoje publikacje zamieścili np. w „Colloquia Theologica Ottoniana” (wydawnictwo naukowe Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego), jak i również autor niniejszego opracowania, publikujący w „Przeglądzie Zachodniopomorskim” (periodyk naukowy Uniwersytetu Szczecińskiego)³³. W 2015 roku ukazała się także niewielka praca o charakterze popularnonaukowym, wydana przez parafię pw. św. Jerzego w Goleniowie, z okazji 70. rocznicy odprawienia w tym mieście pierwszej po wojnie Mszy św. przez ks. Franciszka Włodarczyka TChr. Jej autorem jest również pracownik szczecińskiego Oddziału IPN³⁴.

Jeśli dodamy do tego to, co już zostało powyżej opisane – różnego rodzaju prelekcje o Kościele, przygotowane dla szkół materiały edukacyjne, biogramy osób duchownych – to uzyskamy całkiem niezły wynik dokonań, jak na dziesięć lat działalności. Może nie jest to dorobek tak okazały, jak innych instytucji naukowych i archiwalnych, lecz istotny z punktu widzenia badań nad dziejami Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim. Tym bardziej że w niemal każdym roku kalendarzowym wydana była jakaś publikacja dotycząca Kościoła na Pomorzu Zachodnim.

³³ Z. Fenrych, *Działalność duszpasterska ks. dr. Grzegorza Okroya TChr.*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2013), nr 1, s. 157–178; M. Siedziako, *Działalność duszpasterska o. dr. Władysława Siwka TJ w Szczecinie*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2013), nr 1, s. 179–204. Michał Siedziako jest również autorem serii artykułów poświęconych stosunkowi Kościoła do wydarzeń stanu wojennego i Sierpnia '80 w Szczecinie oraz wyborów z 4 czerwca 1989 roku; ukazały się one w „Kościele nad Odrą i Bałtykiem”, dodatku do tygodnika katolickiego „Niedziela”. Z. Stanuch, *Nauczanie religii w szkołach województwa szczecińskiego w świetle materiałów archiwalnych Archiwum Państwowego w Szczecinie (1956–1961)*, „Przegląd Zachodniopomorski” (2005), nr 4; tenże, *Nauczanie religii w punktach katechetycznych województwa szczecińskiego w świetle materiałów archiwalnych Archiwum Państwowego w Szczecinie (1961–1970)*, „Przegląd Zachodniopomorski” (2007), nr 3.

³⁴ Z. Stanuch, *Ks. Franciszek Włodarczyk. Portret kapłana z okresu posługi duszpasterskiej w Goleniowie (1945–1953)*, Goleniów 2015.

Warto również dodać, że planowane są następne publikacje dotyczące omawianej tematyki. Główne zadanie na następne lata to organizacja cyklu konferencji naukowych o Kościele na Pomorzu Zachodnim. Była już o tym mowa w niniejszym artykule. Każda z tych konferencji znajdzie swoje odzwierciedlenie w osobnym tomie. Są więc podstawy ku temu, aby stwierdzić, że z każdym rokiem wkład pracowników szczecińskiego IPN w historiografię Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim będzie coraz większy.

Bibliografia

- 40-lecie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972–2012*, red. T. Ceynowa, Koszalin 2012.
- Abp. Prof. dr hab. Kazimierz Majdański. obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, Szczecin 2011.
- Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie od X wieku do 1995 r.*, red. M. Frankel, Szczecin 1995.
- Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 1: 1945–1956, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin 2016.
- Fenrych Z., *Działalność duszpasterska ks. dr. Grzegorza Okroya TChr*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2013), nr 1.
- Jan Paweł II w Szczecinie. Meldunki operacyjne Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych z 1987 r.*, wstęp Z. Stanuch, wybór i oprac. M. Semczyszyn, A. Sitkowska, Z. Stanuch, Warszawa–Szczecin 2008.
- Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2007.
- Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2011.
- Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005.
- Kowalczyk K., *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Szczecin 2003.
- Kozłowski K., *Między racją stanu a stalinizmem. Pierwsze dziesięć lat władzy politycznej na Pomorzu Zachodnim 1945–1955*, Szczecin 2000.
- Kozłowski K., *Od Października '56 do Grudnia '70. Ewolucja stosunków społeczno-politycznych na Wybrzeżu 1956–1970*, Szczecin 2002.
- Kozłowski K., *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2010. Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, t. 1–2, Szczecin 2012.
- Kozłowski K., *Pomorze Zachodnie w sześćdziesięcioleciu (1945–2005). Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2007.
- Machałek M., Krasucki E., *Pomorze Zachodnie*, w: *Milenium czy tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.

- Maciejowski M., *Kościół katolicki wobec strajków w Szczecinie (17 sierpnia – 3 września 1988 r.)*, w: *Zarejestrujcie nam „Solidarność”! Strajk sierpniowy 1988 r. w Szczecinie*, red. A. Kubaj, M. Maciejowski, Szczecin 2009.
- Narodziny diecezji szczecińsko-kamińskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej (1945–1975)*, wstęp, wybór i oprac. K. Kozłowski, Szczecin 2007.
- „*Nic tu nie jest nielegalne*”. *Sierpień '88 w dokumentach szczecińskiej Służby Bezpieczeństwa*, red. P. Knap, A. Kubaj, Szczecin 2009.
- „*Oaza wolności*”. *Duszpasterstwa akademickie w latach siedemdziesiątych XX w.*, red. M. Marcinkiewicz, Szczecin 2011.
- Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2010.
- Siedziako M., *Działalność duszpasterska o. dr. Władysława Siwka TJ w Szczecinie*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” (2013), nr 1.
- Solidarność z błoń. Wokół nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. M. Drzonek, M. Siedziako, Szczecin 2011.
- Stanuch Z., *Duchowieństwo katolickie województwa szczecińskiego wobec protestów z grudnia 1970 i stycznia 1971 r.*, w: *Intelektualiści polscy milczą zupełnie. Grudzień 1970 – styczeń 1971 w Szczecinie*, red. S. Ligarski, Szczecin 2010.
- Stanuch Z., *Kościół katolicki w województwie koszalińskim wobec wydarzeń roku 1968 w świetle dokumentów z archiwum szczecińskiego IPN*, w: *Z dala od centrum. Rok 1968 na Pomorzu Zachodnim*, red. R. Kościelny, Szczecin 2009.
- Stanuch Z., *Ks. Franciszek Włodarczyk. Portret kapłana z okresu posługi duszpasterskiej w Goleniowie (1945–1953)*, Goleniów 2015.
- Stanuch Z., *Nauczanie religii w punktach katechetycznych województwa szczecińskiego w świetle materiałów archiwalnych Archiwum Państwowego w Szczecinie (1961–1970)*, „*Przegląd Zachodniopomorski*” (2007), nr 3.
- Stanuch Z., *Nauczanie religii w szkołach województwa szczecińskiego w świetle materiałów archiwalnych Archiwum Państwowego w Szczecinie (1956–1961)*, „*Przegląd Zachodniopomorski*” (2005), nr 4.
- Stanuch Z., *Walka o religię. Katechizacja szkolna i pozaszkolna na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1961*, Szczecin 2014.
- Stanuch Z., *Źródła do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w zasobie archiwalnym IPN oddział w Szczecinie*, w: *Przeszłość Kościoła w archiwach Pomorza Zachodniego*, red. T. Ceynowa, Koszalin 2014.
- Stefan Kardynał Wyszyński. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2013.
- Stefaniak M., *Działalność aparatu bezpieczeństwa wobec biskupa Jerzego Stroby i kurii szczecińsko-kamińskiej w latach 1972–1978*, w: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, red. A. Dziurok, Warszawa 2009.

- Stefaniak M., *Sprawa Jacka Smykała jako przykład działalności aparatu represji wobec uczestników Duszpasterstwa Akademickiego o. Huberta Czumy SJ*, w: *Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsierniowa na Pomorzu Zachodnim*, red. K. Kowalczyk, M. Paziewski, M. Stefaniak, Szczecin 2008.
- Śmierchalski-Wachocz D., *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014.
- Śmierchalski-Wachocz D., *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na przykładzie środkowego nadodrza w latach 1945–1989*, Ząbki 2007.
- Święty Jan Paweł II. *Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2014.
- Wątor A., *Aktywność pracowników Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego w badaniach nad dziejami Kościoła w Polsce i regionie*, w: *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005.
- Wejman G., *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007.
- Żurek R., *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec Ziem Zachodnich i Północnych 1945–1948*, Szczecin–Warszawa–Wrocław 2015.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI NA POMORZU ZACHODNIM (1945–1989) W PUBLIKACJACH PRACOWNIKÓW INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ

Streszczenie

Instytut Pamięci Narodowej znany jest z bogatej oferty wydawniczej. Wśród wielu pozycji książkowych poczytne miejsce zajmują te związane z historią Kościoła w okresie PRL. Podobnie jest w szczecińskim Oddziale IPN, który funkcjonuje od 2005 roku. Wcześniej był delegaturą IPN Oddział w Poznaniu. Gdy w 2015 roku cały IPN świętował 15-lecie działalności, w Szczecinie obchodzono jubileusz 10-lecia. Jak zwykle przy takich okazjach dokonuje się różnego rodzaju podsumowań. Jednym z nich była analiza dotychczasowego stanu badań nad historią Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i przedstawienie dorobku pracowników IPN w Szczecinie w tym zakresie. Dzięki ich dużemu zaangażowaniu i pracowitości zachodniopomorska historiografia Kościoła powiększyła się o wartościowe monografie, prace zbiorowe, publikacje źródłowe, albumy, materiały edukacyjne. Jest to dorobek widoczny, który w przedstawionym artykule został poddany ogólnej charakterystyce. Zasadniczy wniosek, jaki nasuwa się po analizie dorob-

ku pracowników IPN, jest taki, że w każdym roku kalendarzowym pojawiała się nowa publikacja na temat historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim. W przyszłości planowane są następne publikacje, które z pewnością w znacznym stopniu przyczynią się do lepszego poznania dziejów Kościoła na Pomorzu Zachodnim.

Słowa kluczowe: publikacje IPN, Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim, monografie, edycje źródeł, historiografia Kościoła katolickiego

THE CATHOLIC CHURCH IN WESTERN POMERANIA (1945–1989) IN PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF NATIONAL REMEMBRANCE

Summary

Institute of National Remembrance is known for its wide range of publishing. Among the many books, those related to the history of the Church in the communist period, occupy a prominent place.

It is similarly in Szczecin's Branch of Institute of National Remembrance (former delegacy of the Branch in Poznań), which is operating since 2005. When in 2015 Institute of National Remembrance celebrated the 15th anniversary of activity in Poland, it also celebrated its 10th anniversary in Szczecin. As usual on such occasions, it is opportunity for making summary. One of them was to analyze the current state of research on the history of the Catholic Church in Western Pomerania and present achievements of employees Institute of National Remembrance in Szczecin in this field. Thanks to their great commitment and diligence West Pomeranian historiography of the Church increased by valuable monographs, collective works, source publications, educational materials, and other books. These are visible achievements, which in the article has been subjected to general characteristics. The basic request to be drawn after analyzing the achievements of employees IPN is that in each calendar year, appeared new publication about the history of the Church in Western Pomerania. Other publications will be created in future, for better understanding of the history of the Church in Western Pomerania.

Keywords: publications IPN, the Catholic Church in Western Pomerania, monographs, sources editons, historiography of the Catholic Church

Translated by Mirosława Landowska

OD BIBLIOTEKI SEMINARYJNEJ DO UNIWERSYTECKIEJ. HISTORIA BIBLIOTEKI WYDZIAŁU TEologicZNEGO UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Justyna Waluś*

Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego

1. Historia Biblioteki Wydziału Teologicznego US

Początki działalności Biblioteki Wydziału Teologicznego US sięgają początku lat osiemdziesiątych i wiążą się z powstaniem Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie¹. Miało to miejsce jeszcze przed wybudowaniem obecnego kompleksu budynków seminaryjnych z siedzibą przy ul. Papieża Pawła VI nr 2. Gromadzenie księgozbioru rozpoczęto od kilku zaledwie regałów, ustawionych w pomieszczeniu stanowiącym dziś część kaplicy Domu Rekolekcyjnego na Gołęczynie².

Do chwili zatrudnienia pierwszego pracownika³, któremu powierzono zorganizowanie biblioteki seminaryjnej, udostępnianiem powstającego księgozbioru zajmowali się alumni seminarium. W pierwszym roku działalności utworzono podstawowy – czteroosobowy – zespół pracowników, który kontynuował prace

* Justyna Waluś – pracownik Biblioteki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: j.walus@bg.szczecin.pl.

¹ Więcej o historii powstania seminarium w: G. Wejman, *Historia (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej 1972–2005*, w: *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 141–182.

² Na temat Biblioteki Wydziału Teologicznego US zob. J. Waluś, *Szczecin, Paradyż, Koszalin – biblioteki teologiczne Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej*, „Bibliotekarz Zachodniopomorski” 2 (2010), s. 181–190.

³ Wacław Żywicki został zatrudniony w lutym 1983 r. i do chwili obecnej pełni funkcję kierownika Biblioteki WT.

przy organizowaniu księgozbioru i ustalaniu zasad, według których miała funkcjonować powstająca placówka.

Rok 1986 przyniósł bibliotece zmiany w postaci przeprowadzki. Powiększające się zbiory przeniesiono do nowo wybudowanego budynku seminarium przy ul. Papieża Pawła VI nr 2. Po przeniesieniu księgozbioru do budynku seminaryjnego zaczęto na nowo organizować zespół pracowników – rozdzielono wówczas poszczególne funkcje, rozpoczęto inwentaryzację księgozbioru, tworzenie katalogów oraz opracowanie szczegółowej klasyfikacji dla rozrastającego się księgozbioru teologicznego. Przez kolejne lata cały księgozbiór był przenoszony jeszcze dwukrotnie w obrębie kompleksu seminaryjnego.

Rok 2004 przyniósł dla biblioteki zmiany znacznie poważniejsze. 9 sierpnia 2003 roku wydano bowiem dekret erygujący Wydział Teologiczny w Szczecinie⁴. Zgodnie z postanowieniami konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, rząd i Konferencja Episkopatu Polski podpisały umowę określającą status prawny Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Szczecińskim. Podpisanie tej umowy, po uprzedniej decyzji Rady Ministrów, nastąpiło w Ministerstwie Edukacji Narodowej i Sportu 9 stycznia 2004 roku.

Wraz z powstaniem nowego wydziału księgozbiór seminaryjny w całości stał się księgozbiorem Biblioteki Wydziału Teologicznego, a ona sama jedną z agend Biblioteki Uniwersytetu Szczecińskiego.

Biblioteka Wydziału Teologicznego zajmuje aktualnie pomieszczenia jedynie przystosowane do pełnienia funkcji bibliotecznych, a czytelnicy mają do dyspozycji czytelnię książek (pomieszczenie to pełni jednocześnie funkcję wypożyczalni)

⁴ Utworzenie Wydziału Teologicznego poprzedziła kilkuletnia praca komisji uniwersyteckiej i kościelnej, której ważnym momentem stało się porozumienie w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Szczecińskim z 9 lipca 2001 r., podpisane przez rektora Uniwersytetu i arcybiskupa metropolitę. Wynikiem dalszych prac stała się uchwała Senatu Uniwersytetu z 24 kwietnia 2003 r., w której wyrażono zgodę na utworzenie nowego wydziału. Uchwała ta rozpoczęła procedurę erygowania Wydziału przez Stolicę Apostolską. Wydział Teologiczny, utworzony przez Stolicę Apostolską, jest integralną jednostką organizacyjną US. W swojej działalności naukowo-dydaktycznej rządzi się przepisami obowiązującymi państwowe szkolnictwo wyższe, Statutem Uniwersytetu oraz przepisami kościelnymi, zawartymi w dokumentach Kościoła. Oprócz Ministra Edukacji Narodowej i Sportu, Rektora i Senatu, nadzór nad wydziałem – zgodnie z ustawą o szkolnictwie wyższym – sprawuje zwierzchnik Kościoła. Zwierzchnikiem tym w stosunku do Wydziału Teologicznego US jest Arcybiskup Metropolita Szczecińsko-Kamieński jako Wielki Kanclerz Wydziału. Zob. <http://www.wt.usz.edu.pl/o-wydziale> (dostęp: 6.02.2014). Więcej na temat powstania Wydziału również w: Z. Kroplewski, *10 lat Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego (2003–1014)*, w: *Święty Jan Paweł II. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2014, s. 123–134.

oraz czytelnię czasopism. Obie czytelnie oferują wolny dostęp do zgromadzonych w nich zbiorów oraz dziesięć stanowisk komputerowych z dostępem do Internetu.

Część biblioteki stanowi również Dział Gromadzenia i Opracowania Zbiorów – Biblioteka Wydziału Teologicznego samodzielnie dokonuje zakupów⁵, zajmuje się inwentaryzacją nowych nabytków (są również liczne dary i publikacje pochodzące z wymiany międzybibliotecznej) oraz ich opracowaniem i tworzeniem katalogu⁶. Gromadzone i opracowywane są również prace licencjackie, magisterskie i doktorskie powstałe na Wydziale Teologicznym.

W ramach działalności biblioteki utworzono księgozbiory i katalogi dla katedr Wydziału Teologicznego (z dubletów i wydawnictw będących własnością katedr), a w 2014 roku również liczący blisko cztery tysiące pozycji zbiór dla Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego.

Na płaszczyźnie prac związanych z wymianą międzybiblioteczną biblioteka wysyła bieżące wydawnictwa Wydziału Teologicznego do kilkudziesięciu bibliotek polskich i kilku zagranicznych. Dysponuje skatalogowanym zbiorem dubletów wydawnictw zwartych oraz ciągłych, wykorzystywanym w ramach wymiany międzybibliotecznej. Redagowana jest strona internetowa biblioteki, pracownicy prowadzą szkolenia biblioteczne dla studentów (od 2010 w formie on-line) i służą pomocą studentom oraz pracownikom naukowym. Od 1991 roku biblioteka jest członkiem Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES i co roku pracownicy reprezentują ją na spotkaniach odbywających się w bibliotekach kościelnych na terenie całego kraju.

W ciągu całego – prawie dwudziestoletniego – okresu funkcjonowania w strukturze seminaryjnej, biblioteka była placówką otwartą, z której zbiorów mógł korzystać każdy zainteresowany. Dziś uprawnieni do wypożyczania są studenci i pracownicy US oraz księża, siostry zakonne i katecheci świeccy archidiecezji szczecińsko-kamińskiej. Każdy zainteresowany może korzystać z księgozbioru na miejscu.

2. Kadra

Biblioteka Wydziału Teologicznego, mimo że działa w strukturach Biblioteki Głównej jako jedna z jej agend, funkcjonuje na nieco odmiennych zasadach. W następstwie powołania Wydziału Teologicznego musiała dostosować swoje

⁵ Zakupy te finansowane są ze środków kościelnych.

⁶ Zbiory w całości zostały wprowadzone do katalogu elektronicznego – retrokonwersję zakończono w 2010 r.

działania do zasad ogólnie obowiązujących w Bibliotece Głównej US, jednak specyfika środowiska któremu służy, spowodowała, że nieco różni się od pozostałych agend. Działalność ta pozostaje w pewnym stopniu kontynuacją działań z lat poprzedzających powstanie Wydziału. Personel biblioteki – podobne jak w przypadku pozostałych filii – zatrudniony jest przez uniwersytet, natomiast zakup księgozbioru finansuje Wydział Teologiczny ze środków kościelnych i dokonywany jest on bezpośrednio przez pracowników biblioteki. W związku z tym również cały proces biblioteczny, od momentu zakupu danej pozycji po jej udostępnienie czytelnikowi, odbywa się na terenie biblioteki wydziałowej. Od początku istnienia biblioteka korzysta również z odrębnego programu bibliotecznego – jest to program MAK, stosowany w większości bibliotek kościelnych. Do obowiązków pracowników należy prowadzenie odrębnych ksiąg inwentarzowych oraz katalogów zbiorów, będących kontynuacją ksiąg i katalogów, których tworzenie rozpoczęto w „czasach seminaryjnych”.

W ciągu pierwszych dziesięciu lat działalności biblioteki obok zespołu pracowników funkcjonowała tzw. służba klerycka – liczący sześć osób zespół studentów seminarium duchownego, którzy zajmowali się typowymi pracami technicznymi, jak stemplowanie książek, przyklejanie ekslibrisów, przenoszenie księgozbioru. Pełnili oni ponadto dyżury w wypożyczalni.

W Bibliotece Wydziału Teologicznego od początku nie było ścisłego podziału obowiązków pracowniczych. W przypadku nieobecności pracownika pozostali zastępują go w wykonywaniu niezbędnych do funkcjonowania biblioteki czynnościach. Aktualnie⁷ zespół biblioteki liczy sześć osób, a do ich obowiązków należą:

- bieżący zakup publikacji dla Biblioteki Wydziałowej;
- kontynuacja prenumerat wydawnictw ciągłych oraz odpowiedzialność za przygotowanie rachunków;
- inwentaryzacja i opracowywanie wydawnictw zwartych, wydawnictw ciągłych, prac licencjackich, magisterskich i innych wpływających do Biblioteki WT;
- udostępnianie zbiorów w Czytelni Głównej oraz Czytelni Czasopism;
- udzielanie wszelkich informacji czytelnikom;
- bieżąca kontrola księgozbioru oraz terminowego zwrotu książek przez czytelników;
- wszelkie prace dotyczące darów wpływających do Biblioteki WT – selekcja, opracowanie, przygotowanie do wymiany z innymi bibliotekami;
- prace związane z wymianą międzybiblioteczną;

⁷ Stan na wrzesień 2014 r.

- wysyłka publikacji Wydziału Teologicznego,
- wymiana dubletów – wysyłka własnych do zainteresowanych bibliotek oraz pozyskiwanie w miejsce brakujących publikacji;
- przeprowadzanie szkoleń bibliotecznych dla studentów pierwszych lat wszystkich kierunków Wydziału Teologicznego – do roku 2010 w formie tradycyjnej, aktualnie w wersji on-line;
- prowadzenie strony internetowej Biblioteki Wydziału Teologicznego;
- udział w spotkaniach i pracach Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES;
- kwerendy bibliograficzne dla pracowników naukowych;
- po wdrożeniu systemu komputerowego pracownicy samodzielnie przeprowadzili retrokonwersję katalogu wydawnictw zwartych i ciągłych.

Przez kolejne lata przez bibliotekę – seminaryjną, a potem wydziałową – przewinęło się również wiele osób związanych z nią na zasadzie wolontariatu oraz stażystów. Dzięki nim wykonano wiele istotnych prac (było to szczególnie ważne, zwłaszcza po zredukowaniu liczby zatrudnionych osób, w latach 1996–2004), takich jak m.in.:

- prowadzenie ksiąg inwentarzowych,
- prowadzenie katalogu kartkowego,
- opieka nad systemem komputerowym,
- prowadzenie przez alumnów seminarium dyżurów w wypożyczalni,
- wykonanie katalogów dwóch zbiorów starodruków,
- porządkowanie zbioru dubletów,
- przygotowywanie do wysyłki publikacji zamówionych ze zbioru dubletów przez inne biblioteki.

Aktualnie biblioteka korzysta również z pomocy informatyka, zatrudnionego na umowę zlecenie przez Wydział Teologiczny. Odpowiada on za bieżące kwestie dotyczące sprawnego funkcjonowania systemu bibliotecznego. Przygotował też liczne usprawnienia w zakresie działania systemu MAK: dotyczące obsługi wypożyczalni, elektronicznego zamawiania książek, przygotowania do druku i obsługi kodów kreskowych oraz specjalny program komputerowy na potrzeby przeprowadzanego w Bibliotece skontrum.

3. Zbiory Biblioteki Wydziału Teologicznego i sposoby ich gromadzenia

Gromadzenie zbiorów, będące podstawowym zadaniem bibliotek, nie jest zagadnieniem prostym. W publikacjach poświęconych temu zagadnieniu od wie-

lu lat podkreśla się, że księgozbiór nie powinien mieć charakteru uniwersalnego⁸. To nie sam proces gromadzenia winien być celem samym w sobie – ma nim być stworzenie praktycznego księgozbioru, który służyłby jako praktyczny warsztat pracy środowisku skupionemu wokół danej placówki. Regularne planowanie z uwzględnieniem potrzeb i możliwości – finansowych, lokalowych – jest podstawowym warunkiem stworzenia wartościowego księgozbioru⁹. Jednak biblioteki kościelne – do których należy również interesująca nas Biblioteka Wydziału Teologicznego US – podlegają nieco innym prawidłowościom i po części rządzą się odmiennymi zasadami. W przypadku wielu placówek tego typu w ciągu lat zmieniały się sposoby działania i – co najistotniejsze – statusy bibliotek. Tak jak w przypadku szczecińskiej biblioteki, kiedy placówka seminaryjna przekształciła się w uniwersytecką, a to sprawiło, że w poważnym stopniu zmienił się kontekst jej działania.

Po wejściu w struktury uczelni w sytuacji danej placówki wiele się zmienia. Zmieniają się władze, którym podlega, zasady i przepisy, według których ma prowadzić działalność, odbiorcy, do których kieruje swe działania. Stało się tak również w przypadku Biblioteki Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego po wejściu w struktury uniwersyteckie.

Jednak mimo zmian o charakterze organizacyjnym, jedno z podstawowych zadań definiujących działalność biblioteki, jakim jest gromadzenie księgozbioru, tak jak było przez lata, jest nadal sukcesywnie spełniane. Realizacja tego zadania nie odbiega formą od działań pozostałych bibliotek określanych jako kościelne, a odbywa się na trzy zasadnicze sposoby: w drodze zakupu, wymiany oraz w drodze pozyskiwania darów.

Większość księgozbioru stanowią książki pochodzące z darów, co wynika ze specyfiki bibliotek kościelnych. Wśród nich należy wymienić księgozbiory przekazane przez abp. Jerzego Strobę, abp. Kazimierza Majdańskiego, abp. Mariana Przykuckiego i abp. Zygmunta Kamińskiego. Również bp Stanisław Stefanek regularnie przez lata wspierał rozwój księgozbioru. Ten ostatni apelował również o to, by gromadzić w zbiorach wszelkie druki treści religijnej i teologicznej oraz zachowywać księgozbiory księży i biskupów wraz z różnymi „osobliwościami”, wynikającymi z indywidualnych zainteresowań.

⁸ O specyfice, podziałach, funkcjach i polityce gromadzenia i kwestiach dyskusyjnych dotyczących ukierunkowania procesu gromadzenia zob. E. Dołganiszewska, *Specyfika bibliotek teologicznych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1995), nr 2, s. 135–138.

⁹ J. Szulc, *Gromadzenie i uzupełnianie księgozbioru w bibliotekach kościelnych w Polsce*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych w Polsce” 2 (1998), s. 65–68.

Biblioteka otrzymała także księgozbiory po ks. Stanisławie Skorodeckim i mecenasie Mirosławie Kwiatkowskim (ok. 10 tys. woluminów), jak również Bolesławie Czwojdzimskim – pionierze krajoznawstwa i turystyki na terenach Pomorza Zachodniego. Ten ostatni księgozbiór został zakupiony dla biblioteki dzięki pomocy finansowej donatora i dotyczy głównie tematyki z zakresu pomoroznawstwa.

W znaczący sposób na wielkość księgozbioru wpływają dary otrzymywane z Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Szczecinie (obecnie Książnica Pomorska) – z tego źródła pozyskiwano je już od roku 1983.

Wydawnictwa w języku polskim stanowią ok. 80% zbiorów, pozostała część to głównie książki w językach niemieckim i francuskim, ale również angielskim, rosyjskim, włoskim, hiszpańskim, łacińskim, greckim, hebrajskim; sporadycznie w innych językach, np. koptyjskim.

Dziś liczące ponad 100 000 woluminów zbiory Biblioteki Wydziału Teologicznego¹⁰ to przede wszystkim książki z zakresu teologii, filozofii oraz nauk humanistycznych. Biblioteka dysponuje ponadto obszernym zbiorem klasyki literatury – zarówno polskiej, jak i obcej. Z innych dziedzin zgromadzono głównie dzieła o treści ogólnej: encyklopedie, słowniki czy bibliografie.

W pierwszych latach istnienia Wydziału Teologicznego (2006 r.) księgozbiór został znacznie wzbogacony o pozycje z dziedziny psychologii i pedagogiki. Biblioteka dostała wówczas zalecenie, aby część zakupionych książek – po uprzednim zainwentaryzowaniu i opracowaniu – przygotować do umieszczenia w Katedrze Psychologii i Pedagogiki. Również wtedy narodził się pomysł utworzenia na bazie zgromadzonych dubletów (zarówno książek, jak i czasopism) księgozbiorów przy poszczególnych katedrach. Księgozbiory te są sukcesywnie powiększane we współpracy z pracownikami katedr. Liczą dziś ponad 4 000 woluminów, a katedry posiadają swój odrębny katalog dostępny – obok pozostałych – on-line.

Pod koniec roku 2011 – po uprzednich niepowodzeniach – został na nowo podjęty pomysł przekazania Arcybiskupiemu Wyższemu Seminarium dubletów czasopism. Przedsięwzięcie to uwieńczone zostało sukcesem w roku 2014 – kiedy obok wspomnianych czasopism przygotowano ok. 4000 pozycji książkowych do podręcznego księgozbioru Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego. Książki i czasopisma zostały wybrane ze zbioru dubletów, ponadto sporządzono

¹⁰ Wyd. zwarte – 109 534 wol., stan na sierpień 2014 r., wydawnictwa ciągłe – 86 961 wol., stan na sierpień 2013 r. Na temat zbiorów BWT i sposobów ich pozyskiwania zob. J. Waluś, *Księgozbiór Biblioteki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1 (2012) nr 34, s. 19–28.

ich katalog – liczy on aktualnie ok. 1000 pozycji i jest dostępny – obok katalogu głównego biblioteki i katalogu pozycji znajdujących się w katedrach – za pośrednictwem strony internetowej.

Jak już wspomniano, szczecińskie zbiory teologiczne kształtowane są „trzytorowo”.

Zakup. Przez pierwsze lata funkcjonowania biblioteki w strukturach Wydziału Teologicznego książki kupowane były regularnie w wydawnictwach, w których biblioteka posiadała stały abonament (oprócz podręczników metodycznych), tj.: WAM, W drodze, Verbinum, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, Wydawnictwo KUL, Jedność, Wydawnictwo św. Wojciecha, Wydawnictwo „M”, Biblos, Znak. Aktualnie większość zakupów stanowią książki wybrane przez pracowników biblioteki (w takich wydawnictwach, jak W drodze, WAM, Biblos), wydziału czy kierowników katedr – ci wskazują konkretne pozycje wydawnicze. Pojedyncze pozycje pracownicy biblioteki wybierają sami. Od momentu wejścia biblioteki w struktury uniwersyteckie znacząco poprawiła się sytuacja na gruncie finansowania zakupu książek, co pozwala na częstszy zakup nowości wydawniczych.

Wymiana. Działania prowadzone w zakresie wymiany międzybibliotecznej można podzielić na dwa poziomy. Po pierwsze, biblioteka otrzymuje nowe publikacje od bibliotek wydziałów teologicznych, bibliotek seminaryjnych, klasztornych, a także uczelni świeckich. Po drugie, sama również rozsyła wydawnictwa pracowników wydziału – odbiorcy to ponad osiemdziesiąt instytucji, w tym cztery zagraniczne. Osobną grupę adresatów stanowią od 2011 roku uczelnie, w których realizowany jest kierunek italianistyka – tam przesyłane są publikacje w języku włoskim publikowane przez pracowników Katedry Italianistyki.

W kręgu działań związanych z wymianą mieszczą się dublety¹¹, często będące dla bibliotek niemałym kłopotem. Również tu działalność prowadzona jest „dwukierunkowo” – zbiór dubletów jest w całości uporządkowany i choć brakuje uzupełnianej na bieżąco listy, każde zamówienie jest dokładnie sprawdzone i jeśli poszukiwane pozycje znajdują się w naszych zbiorach, zostają przesłane zainteresowanym. Jest to również szansa na pozyskanie w magazynach miejsca na nowe nabytki. Wykorzystywanie baz dubletów, którymi dysponują inne placówki, to ponadto sposób na uzupełnianie własnych braków – wymianę książek bardzo

¹¹ O konieczności prowadzenia wymiany dubletów i samej jej metodologii pisano już wiele lat temu. Por. A. Nowak, *Współpraca bibliotek teologicznych w Polsce*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 44 (1982), s. 53–54. Dziś, w dobie Internetu, praca nad wymianą dubletów jest o wiele prostsza, może być prowadzona sprawniej i efektywniej.

zniszczonych lub tych zagubionych przez czytelników. Własna baza dubletów pozwoliła również stworzyć wspomniane już podręczne księgozbiory w poszczególnych katedrach wydziału oraz zbiór seminaryjny.

Dary. Jak dzieje się to w przypadku większości bibliotek, tak i do Biblioteki Wydziału Teologicznego US wpływają liczne dary książkowe (ale również czasopisma) z bardzo wielu źródeł. Kwestia darów sama w sobie mogłaby być osobnym przedmiotem rozważań. Zawierają one bardzo często pozycje przypadkowe, zupełnie nieplanowane, zbędne w księgozbiorze, w związku z tym podlegają selekcji, a pozycje zbędne umieszczane są w zbiorze dubletów lub przeznaczone do rozdania studentom.

Biblioteka regularnie otrzymuje dary od osób, które z różnych powodów zdecydowały zredukować swoje prywatne księgozbiory – na ogół odbywa się to w porozumieniu z kierownikiem biblioteki, który zwykle organizuje również transport.

Dość kłopotliwym przypadkiem są książki „podrzucane” anonimowo (zdarza się, że po prostu zostawiane są pod drzwiami biblioteki) bez konsultacji z pracownikami – ten przypadek „daru” zawiera zwykle pozycje najmniej wartościowe, a przeważnie po prostu zbędne. Do Biblioteki Wydziału Teologicznego trafiło również kilka prywatnych księgozbiorów zmarłych księży.

Wśród pozycji wpływających do biblioteki w formie daru jako najliczniejszą grupę należy wymienić zbiory pochodzące od zmarłych księży z archidiecezji. Przekazywane naszej bibliotece jako największej w okolicy bibliotece teologicznej, przyjmowane są zwykle w całości – po części pozwala to uzupełniać braki, po części jednak stanowi swego rodzaju kłopot – zbiory często są bardzo obszerne, a jednocześnie niejednolite tematycznie.

Jako placówka funkcjonująca w strukturach uczelni wyższej biblioteka ma za zadanie tworzyć warsztat dla pracowników naukowych i umożliwiać im prowadzenie badań. Mogłyby być w tym pomocne księgozbiory biskupów czy innych duchownych będących pracownikami naukowymi – przekazywane za ich życia czy też po śmierci. Ogromna liczba przedstawicieli środowiska to zdeklarowani miłośnicy książek¹², gromadzący swoje księgozbiory w sposób wielce przemyślany, metodyczny, tworzący doskonale warsztaty pracy, również dla samych pracowników

¹² K.R. [Kazimierz Rulka], *Informacja o księgozbiorze ks. Stanisława Librowskiego*, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 482–484; K. Rulka, *Księgozbiór ks. Stanisława Librowskiego jako element warsztatu naukowego historyka*, „Studia Włocławskie” 10 (2007), s. 96–117. Przywołany autor miał możliwość pracy z wieloma kompletnymi księgozbiorami duchownych ze środowiska włocławskiego, przekazanych bibliotece seminaryjnej. Pozwoliło to na nakreślenie na ich podstawie interesujących wizerunków ich właścicieli.

bibliotek, którzy mogliby podejmować się zadań mających na celu odtworzenie rzetelnego obrazu ich właścicieli – naukowców czy duszpasterzy zasłużonych dla środowiska. Nie zawsze jednak bibliotekarz kościelny ma możliwości pracy na pełnym księgozbiornie – do szczecińskiej biblioteki zwykle trafiają zbiory niekompletne.

Biorąc pod uwagę wszystkie trzy źródła, w latach 2004–2016 Bibliotece Wydziału Teologicznego przybyło blisko 35 000¹³ woluminów wydawnictw zwartych.

Czasopisma. Aby przedstawiany obraz był pełniejszy, na koniec tej prezentacji kilka słów należy poświęcić wydawnictwom ciągłym. Pozyskiwane są one w sposób identyczny jak wydawnictwa zwarte: w drodze prenumeraty, wymiany i jako dary. W sumie biblioteka zgromadziła ok. 2,5 tys. tytułów czasopism¹⁴, w tym ok. 200 tytułów to pozycje prenumerowane, a ok. 30 to tytuły zagraniczne, których pozyskiwanie zostało zainicjowane w 1985 roku przez ówczesne władze Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego. Kwestia wymiany wygląda identycznie jak w przypadku książek – biblioteka regularnie otrzymuje nowe pozycje od wydających je instytucji. Czasopisma wpływające jako dary są – podobnie jak wydawnictwa zwarte – pozycjami z reguły przypadkowymi. Nieliczne pozwalają uzupełnić własne braki, większość zaś trafia do zbioru dubletów.

4. Starodruki

Z istnieniem i działalnością Biblioteki Wydziału Teologicznego związane są również dwa zbiory starodruków – ok. 100 woluminów z tzw. biblioteki trzebiatowskiej oraz zbiór znacznie większy, ok. 1200 woluminów¹⁵, z Kamienia Pomorskiego.

Zbiór kamieński znajduje się w Archiwum Archidiecezjalnym w Szczecinie od 2004 roku, trzebiatowski zaś został doń przeniesiony na początku roku 2014. Ten ostatni trafił do szczecińskiej biblioteki w roku 1990, co prawdopodobnie uchroniło go przed całkowitym zniszczeniem, i znajdował się na jej terenie przez kolejne lata¹⁶.

¹³ Według ksiąg inwentarzowych stan na dzień 31 grudnia 2016 r. to 114 227 wol. (przybyło 34 923 wol.).

¹⁴ Informacje pochodzące od kierownika Biblioteki Wydziału Teologicznego US.

¹⁵ Katalog starodruków kamieńskich, sporządzony przez Stanisława Dąbrowskiego (S. Dąbrowski, przejrzał i do druku przygotował Z. Lec, *Katalog starych druków dawnej Biblioteki Katedralnej w Kamieniu Pomorskim (Stan z lat 80. XX w.)*, w: *Biblioteki i archiwa kościelne na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej. Zarys problematyki*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 55–226).

¹⁶ Wszelkie informacje na temat tego zbioru pochodzą z: Katalog starodruków trzebiatowskich, praca magisterska Konrada Zabuskiego (niepublikowana), udostępniona na stronie internetowej Szczecińskiego Archiwum Archidiecezjalnego, http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art_id=200 (dostęp: 25.05.2010).

Zbiór ten pochodzi z Trzebiatowa – z kościoła parafialnego pw. Macierzyństwa Błogosławionej Maryi¹⁷. Został przywieziony do Szczecina przez kleryka Szczecińskiego Seminarium Duchownego w czerwcu 1990 roku. Cały zbiór został umieszczony w magazynie ówczesnej biblioteki seminaryjnej i w niezmiennym kształcie przetrwał do dnia dzisiejszego. Na podstawie starych sygnatur na grzbietach woluminów i kartach tytułowych można wnioskować, że zbiór ten był częścią większej kolekcji, do dziś zachowanej tylko fragmentarycznie. Księgozbiór składa się z 98 woluminów, które zawierają 404 druki. Nie zachowały się dawne dokumenty ani księgi inwentarzowe, a najwyższa zachowana sygnatura to 374.

Prawdopodobnie każdy z następujących po sobie pastorów przychodzących do Trzebiatowa miał w posiadaniu jakiś zbiór książek, które pozostawiał w parafii po swojej śmierci lub przejściu do innego zboru. W późniejszym czasie mogła w ten sposób powstać biblioteka – Bibliothecae Templi Treptoviensis.

Na podstawie analizy podpisów własnościowych znajdujących się na większości starodruków stwierdzono, że przeważająca ich część pochodzi z instytucji kościelnych, w całości protestanckich, mających swe siedziby w okolicznych miastach. Najwięcej z zachowanych druków (35) nosi podpis Martina Kroma¹⁸.

Znaczna część zbioru to dzieła o tematyce teologicznej, w całym jej przekroju: typowe komentarze do Biblii, komentarze do listów apostołskich, dzieła dotyczące historii Kościoła, druki okolicznościowe dotyczące życia, śmierci, małżeństwa. Dużą grupę stanowią dzieła o tematyce historycznej¹⁹. Mniejsza grupa tematyczna to druki o tematyce medycznej, filozoficznej, dzieła dotyczące nauk ścisłych czy polityki oraz prawa, a także filologii.

Jeśli chodzi o języki poszczególnych pozycji, to są głównie w języku łacińskim (279 druków), a ponadto niemieckim (123 druki) i dwa druki w języku francuskim.

Większość druków tłoczona była na terenie Niemiec. Pojedyncze egzemplarze pochodzą z Francji, Włoch, Szwajcarii, Szwecji, Polski czy Niderlandów. Z tego ostatniego kraju pochodzą dwa druki tłoczone w Antwerpii, w oficynie Christopha Plantina, jednego z najwybitniejszych drukarzy i wydawców drugiej połowy XVI wieku.

Jeśli chodzi o znanych drukarzy szczecińskich, można znaleźć Samuela Kellnera, działającego w latach 1619–1621, Johanna Christopha Landtrachtिंगera,

¹⁷ Ecclesia Parochialis Maternitatis Beatae Mariae.

¹⁸ Pastora trzebiatowskiego w l. 1650–1665.

¹⁹ Np. *Chronica carionis von Anfang der Welt bis off Keiser Carolum den Fünfften* czy druki dotyczące historii Pomorza: *Ordnung oder Samlung derer in dem Königlichen Preussischen Herzogtum Pommern und Fürstentum Camin* Dawida Friedricha Quickmannena.

prowadzącego działalność w latach 1611–1624, Johanna Dubera, działającego w latach 1620–1623, czy też kilku przedstawicieli drukarskiej rodziny Rhetów. Bez drukarza i wydawcy jest 21 druków. Najwięcej druków pochodzi z Lipska – 79, Gryfic – 59, Wittembergi – 54 i Szczecina – 38.

W roku 2009 pracownicy Książnicy Pomorskiej wybrali ze zbioru trzebiatowskiego kilkanaście pozycji w celu przygotowania ich do umieszczenia w Zachodniopomorskiej Bibliotece Cyfrowej „Pomerania”, za której pośrednictwem są one dziś dostępne zainteresowanym.

Obraz księgozbioru szczecińskiej biblioteki teologicznej i sposób jego kształtowania nie różni się szczególnie od spotykanych w większości polskich bibliotek kościelnych. Pełniąc podobne zadania i zmagając się z podobnymi problemami, Biblioteka Wydziału Teologicznego US stara się zaoferować swoim użytkownikom możliwie najlepszą pomoc w procesie studiowania i dostarcza w miarę możliwości materiały, informacje i wiedzę swoich pracowników.

5. Informatyzacja

Początki prac związanych z informatyzacją w Bibliotece Wydziału wiążą się z Federacją Bibliotek Kościelnych FIDES²⁰. Szczecińska biblioteka (wówczas jeszcze jako Biblioteka szczecińskiego Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego) jest członkiem Federacji od początku jej istnienia – czyli od roku 1991 – i dzięki tej współpracy miała możliwość wdrożenia programu bibliotecznego, który pozwolił na rozpoczęcie tworzenia elektronicznej bazy danych. Tak jak większość bibliotek należących do Federacji FIDES, również biblioteka szczecińska od początku prac nad komputeryzacją stosuje system MAK. W tym miejscu należy przypomnieć, że mimo włączenia w struktury uniwersyteckie biblioteka pozostaje poza systemem skupiającym pozostałe agendy biblioteczne, a wszystkie prace związane z „informatyczną” stroną działalności bibliotecznej prowadzone są przez jej pracowników samodzielnie.

Pierwsze opisy zaczęto wprowadzać do bazy elektronicznej w 1995 roku. Retrokonwersja prowadzona była na podstawie katalogu kartkowego, tworzonego od początku działalności biblioteki. Dane wprowadzane zostały do bazy komputerowej w kolejności alfabetycznej. Równolegle – od 2003 roku – wprowadza-

²⁰ Federacja ta zrzesza polskie biblioteki kościelne, seminaryjne, klasztorne oraz biblioteki wydziałów teologicznych, a jednym z podstawowych celów jej powołania była komputeryzacja bibliotek kościelnych. Więcej na temat Federacji w pkt 5.

ne były nowe nabytki (zarówno nowości wydawnicze, jak i dary). Również od roku 2003 zaczęto tworzyć elektroniczny katalog wydawnictw ciągłych. W tym przypadku metoda retrokonwersji polegała na wprowadzaniu tytułów według ich ważności oraz stopnia kompletności.

Przez pierwsze lata trwania prac baza w wersji elektronicznej była dostępna lokalnie, na terenie wypożyczalni – czytelnicy mieli do dyspozycji część danych, pozostałe, jeszcze niewprowadzone, pozycje można było odnaleźć za pomocą alfabetycznego katalogu kartkowego. W drodze współpracy z Federacją FIDES stało się to również możliwe w sieci – za pośrednictwem multiwyszukiwarki FIDKAR. Regularnie przesyłano zaktualizowaną wersję katalogów w celu umieszczenia jej na serwerze. Zajmował się tym ks. Krzysztof Gonet. Od roku 2008 wszystkie katalogi są dostępne w Internecie w trybie on-line za pośrednictwem strony internetowej biblioteki.

Tworzenia tradycyjnego katalogu kartkowego zaprzestano w 2002 roku, a prace nad retrokonwersją ukończono w połowie roku 2010. Katalog elektroniczny dostępny on-line podzielony został na katalog książek, katalog czasopism, katalog katedr, katalog prac magisterskich, katalog dubletów, a w roku 2014 dodano także katalog zbiorów przygotowanych dla Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego.

W roku 2013 podjęto pracę nad konwersją systemu na format MARC21. Również w tym roku rozpoczęto oklejanie książek kodami kreskowymi. Prace prowadzone są tu na podobnych zasadach, jak w przypadku retrokonwersji katalogu – nowe nabytki oklejane są na bieżąco, na etapie inwentaryzacji, a pozostała część księgozbioru w miarę możliwości.

W roku 2014 uruchomiono moduł zdalnego zamawiania książek, który umożliwia zarejestrowanemu czytelnikowi zalogowanie się do własnego konta i przesłanie zamówienia na wybrane z katalogu książki. Przy stanowisku dyżurującego bibliotekarza drukowane są rewersy, a czytelnik może odebrać zamówione pozycje w godzinach ustalonych w regulaminie. Również w tym samym roku po raz pierwszy przeprowadzono skontrum wydawnictw zwartych w formie elektronicznej, na którego potrzeby napisany został program komputerowy.

Szkolenie biblioteczne on-line²¹. Istotnym ułatwieniem pracy bibliotekarzy, a zapewne również udogodnieniem dla studentów WT, stało się wprowadzenie szkolenia bibliotecznego w formie elektronicznej, działającego na zasadach e-learningu.

²¹ Na temat szkolenia elektronicznego w Bibliotece US zob. I. Sagan, J. Waluś, *Od tradycyjnego do e-learningowego szkolenia bibliotecznego: badania ankietowe*, w: *Biblioteka w przestrzeni edukacyjnej: technologia informacyjna w służbie użytkownikowi*, red. S. Skórka, Kraków 2014, s. 97–125.

Całość materiałów udostępniona została od 1 października 2010 roku, a studenci zostali poinformowani o „nowości” podczas dni adaptacyjnych. Już od początku roku akademickiego mogli zapoznawać się z materiałami, a czas na zaliczenie testu pozostawiono im do końca pierwszego semestru.

Całość szkolenia dostępna jest za pośrednictwem strony internetowej²², a materiały składają się z części „instruktażowej” oraz testu. Student ma obowiązek zapoznać się z materiałem dotyczącym zasad korzystania z Biblioteki Głównej US oraz swojego macierzystego wydziału. Przed przystąpieniem do „lektury” użytkownik proszony jest również o zapoznanie się ze „Słowniczkiem” oraz „Regulaminem”.

Jak każde tradycyjne szkolenie, również i to ma za zadanie zapoznać studentów ze strukturą biblioteki, przedstawić poszczególne jej agendy, lokalizację, godziny otwarcia, zaprezentować ofertę i przygotować do korzystania ze zbiorów oraz pozostałych usług, a także nauczyć wyszukiwania podstawowych informacji niezbędnych podczas studiów.

Materiał dotyczący Biblioteki Wydziału Teologicznego jest prezentowany w formie następujących po sobie slajdów, prezentujących kolejne zagadnienia. Część szkoleniowa kursu dostępna jest dla każdego zainteresowanego bez konieczności logowania. Staje się to konieczne dopiero w momencie przystąpienia do rozwiązywania testu. Każdy student samodzielnie tworzy swoje konto, logując się, podaje następujące dane: nazwisko, imię, numer albumu, PESEL i wybiera z rozwijanej listy właściwy wydział, aby otrzymać odpowiedni zestaw pytań.

Każdy test składa się z 20 pytań jednokrotnego wyboru – zestawy pytań są każdorazowo losowane na nowo i wszystkie zawierają pięć pytań z puli z Biblioteki Głównej oraz piętnaście z puli wybranego wydziału. Wśród pytań można wyróżnić dwa rodzaje: 1) odpowiedzi zawarte są w treści szkolenia; 2) by móc wybrać właściwą odpowiedź, student musi przejść do odpowiedniego katalogu i sprawdzić np. sygnatury książek czy numery czasopism.

Po udzieleniu odpowiedzi na wszystkie pytania zaliczający od razu otrzymuje informację – jeśli odpowiedział poprawnie na 60% pytań test zostaje zaliczony, a student może udać się do swojej biblioteki wydziałowej w celu uzyskania wpisu. Jeśli wynik jest negatywny, do testu można przystąpić ponownie po upływie dwóch dni – to jedyne ograniczenie, mające na celu uniknięcie prób zaliczenia „na chybił trafił”.

Bibliotekarz odpowiedzialny za szkolenie ma możliwość dodawania lub usuwania pytań, zmieniania ich treści, wprowadzania ustawień testów (liczba py-

²² www.szkolonia.bg.szczecin.pl.

tań z danej puli, liczba wymagana do zaliczenia testu, dopuszczalna liczba oraz częstotliwość „podejść” do zaliczania testu). W razie potrzeby zmieniana jest również sama treść materiału szkoleniowego – w przypadku wdrożenia zdalnego zamawiania było konieczne dodanie dotyczącej go instrukcji.

Panel administracyjny szkolenia pozwala ponadto na wykonywanie kilku następujących zestawień: 1) użycie pytań – informacja, ile razy poszczególne pytanie zostało użyte (wylosowane) w testach; 2) trafność odpowiedzi – liczba użyte danego pytania w testach i procentowy udział trafnych odpowiedzi, do zestawienia brane są tylko pytania, na które student udzielił odpowiedzi; 3) „zagwozдки” – tak roboczo określono pytania problemowe – liczba pytań, na które student nie odpowiedział; 4) wyniki studentów – prezentują przedziały procentowe osiągniętych wyników i liczbę studentów mieszczących się w danym przedziale; 5) wyniki w poszczególnych podejściach – prezentują przedziały procentowe osiągniętych wyników i liczbę podejść zakończonych wynikiem z danego przedziału; 6) podejścia – zestawienie zawiera liczbę podejść do testu i sumę studentów, którzy przystąpili do kolokwium.

6. Działalność pozabiblioteczna

Jako niewielkiej placówce, samodzielnie prowadzącej wszelkie prace związane z zakupem publikacji, ich katalogowaniem, opracowaniem i przygotowaniem do udostępniania, wymianą międzybiblioteczną oraz innymi działaniami zapewniającymi sprawne działanie, Biblioteka Wydziału Teologicznego US nie pozostaje zbyt wiele przestrzeni na działalność pozabiblioteczną.

Na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie jedno pole działalności wykraczające poza formalne struktury, w jakich funkcjonuje biblioteka. Od roku 1991 należy ona mianowicie do Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES²³. Członkostwo w tej Federacji bez cienia wątpliwości przyniosło szczecińskiej bibliotece wiele korzyści i warto w tym miejscu, w skrócie, opisać działalność tej organizacji.

²³ Na świecie istnieje wiele międzynarodowych zrzeszeń bibliotek teologicznych. Najważniejsze z nich to ATLA (American Theological Library Association) w USA. Wydaje ono międzynarodową bibliografię książek i artykułów z czasopism „Religion Indexes”. W 1993 r. FIDES nawiązała kontakt z ATLA – rozpoczęto wówczas starania o włączenie do tej bibliografii polskiego piśmiennictwa teologicznego. W Europie z kolei jednym ze znanych stowarzyszeń jest Bibliothèques Europeennes de Théologie – BETH. Do tego stowarzyszenia FIDES należy od 1995 r. – przedstawiciele Federacji regularnie uczestniczą w zjazdach odbywających się w różnych krajach Europy; jedno ze spotkań odbyło się również w Polsce.

Mając na uwadze potrzeby środowiska polskich bibliotek kościelnych, ks. Krzysztof Gonet, ówczesny dyrektor Biblioteki WSD w Warszawie, w 1991 roku zorganizował konferencję poświęconą tematowi automatyzacji bibliotek kościelnych. Na spotkanie to zaproszeni zostali przedstawiciele ok. 120 dużych bibliotek kościelnych – odpowiedziało 48, z których 7 miało już pewne doświadczenia we wdrażaniu komputeryzacji. Spotkanie to pozwoliło ocenić aktualny stan bibliotek, a jego podstawowym tematem była ich komputeryzacja i stworzenie wspólnej bazy danych²⁴.

Dziś Federacja zrzesza 84 biblioteki, a większość placówek należących dziś do FIDES-u jest jej członkami od początku działalności, czyli od 1991 roku. Zdecydowana większość to biblioteki seminaryjne i zakonne. Również większość stanowią placówki o formule otwartej, kilkanaście z nich dostępnych jest tylko dla zakonników, księży, seminarzystów, ale również katechetów – niektóre placówki udostępniają księgozbiór jedynie na miejscu²⁵. Biblioteki gromadzą książki, czasopisma, stare druki, rękopisy, prace licencjackie i magisterskie, dokumenty kartograficzne, muzyczne, ikonograficzne, materiały audiowizualne, płyty. Liczba zbiorów kształtuje się od 1000 do 200 000 woluminów²⁶.

Federacja jeszcze przed oficjalną rejestracją rozpoczęła intensywną działalność w dziedzinie komputeryzacji. W bibliotekach instalowano program MAK, a także od samego początku organizowano liczne szkolenia z zakresu użytkowania pakietu MAK: podstawowe – dla użytkowników – oraz dla administratorów. Umożliwiło to również Bibliotece Wydziału Teologicznego rozpoczęcie prac nad tworzeniem elektronicznego katalogu zbiorów.

²⁴ W wyniku czerwcowej konferencji we wrześniu tego samego roku zwołano roboczą radę „bibliotek wiodących”, czyli takich, które zdążyły już wdrożyć jakieś systemy komputerowe, a ich pracownicy mogli podzielić się nabytym doświadczeniem. Głównym celem stało się wprowadzenie systemów komputerowych w jak największej liczbie bibliotek – zwłaszcza tych niewielkich, z ograniczonym budżetem i możliwościami. Postanowiono dążyć do daleko idącego ujednoczenia na płaszczyźnie opracowania zbiorów – miało to ułatwiać wymianę informacji, redukcję kosztów i możliwość zbudowania w przyszłości wspólnej bazy katalogowej. Zalecono bibliotekom wykorzystywanie jednolitego formatu danych katalogowych, opracowanego dla FIDES na podstawie formatu MARC-BN. Zachęcono również do stosowania programu bibliotecznego MAK z Biblioteki Narodowej. Do dziś zdecydowana większość zrzeszonych bibliotek stosuje ten właśnie program. Na temat Federacji zob. *Formy współpracy Bibliotek Kościelnych Federacji FIDES w latach 1991–2010*, w: *Współpraca bibliotek na szczeblu regionalnym, krajowym, międzynarodowym*, red. M. Wojciechowska, Gdańsk 2011, s. 121–129.

²⁵ Biblioteka Prowincjalna oo. Franciszkanów w Krakowie, Biblioteka Klasztoru Ojców Karmelitów Bosych w Czernej – ta znajduje się za klauzurą.

²⁶ *Formy współpracy Bibliotek Kościelnych Federacji FIDES w latach 1991–2010*, w: *Współpraca bibliotek...*, s. 124.

Rozpoczęto przejmowanie danych z *Przewodnika bibliograficznego*, a następnie pobieranie bieżących danych bibliograficznych przez Internet. W tym czasie rozpoczęto też tworzenie katalogu centralnego bibliotek FIDES, który prowadzany był na CD-ROM-ach, a w 1993 roku został udostępniony w sieci Internet. Był to drugi w Polsce (po bazach danych Biblioteki Politechniki Wrocławskiej) widoczny w Internecie katalog biblioteczny.

„FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” po raz pierwszy ukazał się w 1995 roku. Jest on przede wszystkim źródłem informacji o działalności Federacji dla bibliotekarzy niemających możliwości uczestniczenia w zjazdach. Zawiera dokumenty i sprawozdania z działalności Federacji, informacje o bezpośredniej działalności FIDES-u dotyczące komputeryzacji, prezentacje stosowanych przez różne placówki systemów komputerowych, artykuły na temat zasobów bibliotecznych konkretnych placówek, materiały dotyczące nowych trendów w bibliotekarstwie, przeglądy stron WWW czy czasopism elektronicznych z dziedziny religii. „Biuletyn” pozwala pracownikom bibliotek kościelnych na publikację własnych materiałów i jest aktualnie czasopismem recenzowanym.

W roku 1999 powołano do istnienia Biuro ds. Rozwoju i Komputeryzacji Federacji FIDES. Ta jednoosobowa komórka – w osobie ks. Krzysztofa Gone-ta – organizowała szkolenia i pomagała w instalacji i usprawnianiu programu MAK. Biuro opracowywało katalog centralny i udostępniało bazy danych FIDES na oficjalnej stronie Federacji, a także koordynowało prace przygotowawcze do konwersji baz danych FIDES na format MARC21 oraz prace nad przygotowaniem Tezaurusu Teologii i Nauk Kościelnych.

W roku 2001, na mocy porozumienia zawartego z Biblioteką Narodową, Federacja podjęła prowadzenie autoryzowanego serwisu MAK, pomagając w jego instalowaniu i prowadząc szkolenia.

W październiku 2004 roku FIDES uruchomiła na swoich stronach multiwyszukiwarkę dla komputerowych baz bibliotecznych FIDKAR, opartą na popularnym standardzie Z39.50. Również Biblioteka Wydziału Teologicznego US włączyła do multiwyszukiwarki własną bazę – będącą wówczas na etapie tworzenia – dane były aktualizowane raz do roku. Dziś szczecińskie bazy dostępne są w trybie on-line.

FIDES przez długi czas miała w planach digitalizację cenniejszych zbiorów zgromadzonych w bibliotekach kościelnych²⁷. Federacja stworzyła własny Wirtualny Księgozbiór, który gromadzi i udostępnia zbiory bibliotek zrzeszonych

²⁷ Pierwotnie planowano prezentowanie zdigitalizowanych pozycji na portalu polska.pl.

w Federacji, ale też te przekazywane bezpośrednio przez autorów i wydawców. Zachęceni do publikacji swych prac są autorzy doktoratów, wspólnoty i organizacje parafialne. Biblioteka cyfrowa Federacji stworzona została w systemie dLibra, a jej zasoby umieszczono na specjalnie do tego przygotowanym serwerze. Została uruchomiona w sierpniu 2006 roku, a w ciągu trzech lat odwiedziło ją ponad milion czytelników.

Od grudnia 2009 roku Wirtualny Księgozbiór jest dostępny w portalu Europeana – tym samym cyfrowe zbiory FIDES-u znalazły się wśród 2 milionów książek, map, nagrań, fotografii, dokumentów archiwalnych oraz obrazów i filmów pochodzących z ponad tysiąca instytucji 27 krajów Unii Europejskiej. Dostarczono 684 publikacje, w tym 13 starych druków i inkunabułów.

Jednym z nowszych „pól działania” Federacji jest współpraca z Theological Book Network – amerykańską fundacją zajmującą się gromadzeniem książek z dziedziny teologii i przekazywaniem ich szkołom oraz uczelniom teologicznym w krajach Trzeciego Świata oraz Środkowego i Bliskiego Wschodu²⁸.

Również w Polsce pojawiły się książki rozprowadzane przez Fundację. Jak nawiązana została współpraca?²⁹ Stało się to dzięki działalności Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES. Federacja ta m.in. nawiązuje kontakty i współpracuje z podobnymi organizacjami w Europie i na świecie. TBN z kolei współpracuje ze wspomnianą już ATLA, a jej przedstawiciele od kilku lat przyjeżdżają razem z delegacją ATLA na doroczne walne zgromadzenia BETH, w których uczestniczy również przedstawiciel FIDES-u. Tam też nawiązano wstępne kontakty. W roku 2008 po raz pierwszy postanowiono wesprzeć biblioteki z Europy Wschodniej

²⁸ Fundacja została założona przez historyka Kościoła Kurta Berendsa i Wayne’a Bornholdta w 2004 r. Inicjatywę wsparło ATLA, które zachęciło ponad 200 członkowskich bibliotek do przekazania Fundacji niepotrzebnych książek – pozyskano wówczas olbrzymią liczbę woluminów, dzięki czemu można było rozpocząć pracę nad rozprowadzaniem publikacji wśród potrzebujących instytucji. Aktualnie jej działalność polega na pozyskiwaniu od zachodnich bibliotek, nauczycieli akademickich i wydawców podręczników i czasopism teologicznych. Dary gromadzone są w magazynach Fundacji, tam są sortowane, pakowane i przygotowywane do wysyłki. W l. 2005–2006 od Fundacji pozyskało książki ponad 70 instytucji, podobna liczba zainicjowała kontakt za pośrednictwem strony internetowej. Biblioteki są zobowiązane do pokrycia części kosztów, pomoc Fundacji pozwala zmniejszyć koszt pozyskania jednego woluminu z ok. 20 dolarów do 10 centów. Tym samym roczny budżet umożliwia wzbogacenie biblioteki nie o 10 woluminów, a o 2000. Informacje na temat Fundacji za: J. Byassee, *Books without borders. Supplying third world seminaries*, „Christian Century” 26.12.2006, s. 10–11, 3e-ce44-41f6-b176-54eb987f38cb%40sessionmgr15&v id=10&hid=119 (dostęp: 1.06.2011), <http://www.theologicalbooknetwork.org/> (dostęp: 25.02.2010). Więcej zob. J. Waluś, *Działalność fundacji Theological Book Network*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1 (2012), nr 34, s. 115–123.

²⁹ Informacje uzyskane dzięki uprzejmości ks. Jerzego Witczaka. Por. J. Waluś, *Działalność Fundacji...*, s. 120–121.

i Centralnej. Również po raz pierwszy projekt wyglądał nieco inaczej – zaproponowano identyczne zestawy nowych książek. W projekcie pośredniczyła bibliotekarka z International Baptist Theological Seminary w Pradze Katharina Penner. Praska biblioteka otrzymała 2384 nowe książki, z czego zatrzymała 746, a resztę postanowiono rozproszyc wśród innych bibliotek. Pod koniec roku 2009, znowu za pośrednictwem K. Penner, przewodniczący FIDES-u ponownie otrzymał propozycję przekazania książek, którą rozesłał do bibliotek członkowskich.

Biblioteka Wydziału Teologicznego US także miała okazję – dwukrotnie – wzbogacić swoje zbiory o nowe, interesujące publikacje. Książki, które znalazły się w naszych zbiorach, to komentarze biblijne poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, pozycje z dziedziny duchowości chrześcijańskiej (w ujęciu protestanckim), eschatologii, patrologii, początków Kościoła, teksty ojców Kościoła, opracowania z dziedziny socjologii Kościoła, teologii Kościoła protestanckiego, współczesnego duszpasterstwa w Stanach Zjednoczonych czy teologii prawosławnej. Nasi czytelnicy mogą również skorzystać z biografii i słowników teologicznych.

Federacja przez lata swojego istnienia zrealizowała założenia, które postawione zostały na początku jej działalności. Podstawowym jej celem było zjednoczenie środowiska – biblioteki zrzeszone w Federacji rzeczywiście współpracują ze sobą na miarę swoich możliwości. Stworzenie możliwości skomputeryzowania placówek, nawet tych niewielkich, organizowanie kursów dla pracowników bibliotek sprawiło, że zaistniała i została zrealizowana perspektywa współpracy przy opracowaniu zbiorów. Tworzone lokalnie katalogi stopniowo umieszczane były we wspólnym, centralnym katalogu, z którego korzystać mogły wszystkie biblioteki – wykorzystując gotowe opisy i przystosowując je tylko do potrzeb własnej biblioteki.

Jej działanie jest również zauważalne na płaszczyźnie jednostek bibliotecznych. Placówkom, które pracowały raczej w odosobnieniu, Federacja stworzyła możliwość scalenia środowiska. Pracownicy z większości bibliotek od początku brali udział w organizowanych kursach – pozwoliło to na przeszkolenie znacznej liczby bibliotekarzy. Coroczne zjazdy, tzw. walne zgromadzenia, umożliwiają bardziej bezpośredni niż za pośrednictwem e-maili i rozmów telefonicznych kontakt członków Federacji. Co więcej, spotkania często inicjują nowe kontakty. Wyjazdy wiążą się z możliwością zwiedzenia i dokładniejszego zapoznania się z funkcjonowaniem bibliotek w różnych miastach. Bezpośrednie rozmowy są nieocenioną pomocą w nawiązywaniu i utrzymaniu współpracy.

Porusza się tematy dotyczące działalności bibliotek, komputeryzacji, bieżącej pracy. Uczestnictwo pomogło bibliotekom przede wszystkim w ich bieżącej pracy dotyczącej katalogowania książek. Biblioteki kościelne dysponują z reguły niewielkimi środkami i nieliczną kadrą, pracownicy często zatrudnieni są w niepełnym wymiarze godzin – w takiej sytuacji trudniejsza jest efektywna organizacja pracy. Wspólne spotkania pozwalają na poruszanie problemów powtarzających się w podobnych środowiskach i na wymianę doświadczeń, pomagają dzielić się rozwiązaniami specyficznych problemów, dotyczących szczególnego środowiska. Regularne spotkania wpływają również pozytywnie na wymianę informacji w ciągu roku.

Na szczególną uwagę zasługują trwające w sposób ciągły prace związane z wymianą książek i czasopism między poszczególnymi placówkami – propozycje (w postaci wykazów sugerowanych pozycji) rozsyłane są też za pośrednictwem listy dyskusyjnej.

Bibliografia

- Byassee J., *Books without borders. Supplying third world seminaries*, „Christian Century” 26.12.2006, s. 10–11, 3e-ce44-41f6-b176-54eb987f38cb%40sessionmgr15&vid=10&hid=119 (dostęp: 1.06.2011).
- Dąbrowski S., przejrzał i do druku przygotował Z. Lec, *Katalog starych druków dawnej Biblioteki Katedralnej w Kamieniu Pomorskim (Stan z lat 80. XX w.)*, w: *Biblioteki i archiwa kościelne na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej. Zarys problematyki*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 55–226.
- Dołganiszewska E., *Specyfika bibliotek teologicznych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 3 (1995), nr 2, s. 135–138.
<http://www.theologicalbooknetwork.org/> (dostęp: 25.02.2010).
<http://www.wt.usz.edu.pl/o-wydziale> (dostęp: 06.02.2014).
- K.R. [Kazimierz Rulka], *Informacja o księgozbiorze ks. Stanisława Librowskiego*, „Studia Włocławskie” 7 (2004), s. 482–484.
- Katalog starodruków trzebiatowskich, praca magisterska Konrada Zabuskiego [niepublikowana], http://www.archiwum.szczecin.pl/index.php?art_id=200 (dostęp 25.05.2010).
- Kroplewski Z., *10 lat Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego (2003–1014)*, w: *Święty Jan Paweł II. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. A. Ziejewski, G. Wejman, Szczecin 2014, s. 123–134.
- Nowak A., *Współpraca bibliotek teologicznych w Polsce*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 44 (1982), s. 53–54.
- Rulka K., *Księgozbiór ks. Stanisława Librowskiego jako element warsztatu naukowego historia*, „Studia Włocławskie” 10 (2007), s. 96–117.

- Sagan I., Waluś J., *Od tradycyjnego do e-learningowego szkolenia bibliotecznego: badania ankietowe*, w: *Biblioteka w przestrzeni edukacyjnej: technologia informacyjna w służbie użytkownikowi*, red. S. Skórka, Kraków 2014, s. 97–125.
- Szulc J., *Gromadzenie i uzupełnianie księgozbioru w bibliotekach kościelnych w Polsce*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych w Polsce” 2 (1998), s. 65–68.
- Waluś J., *Działalność fundacji Theological Book Network*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1 (2012), nr 34, s. 115–123.
- Waluś J., *Księgozbiór Biblioteki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego*, „FIDES. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1 (2012), nr 34, s. 19–28.
- Waluś J., *Formy współpracy Bibliotek Kościelnych Federacji FIDES w latach 1991–2010*, w: *Współpraca bibliotek na szczeblu regionalnym, krajowym, międzynarodowym*, red. M. Wojciechowska, Gdańsk 2011, s. 121–129.
- Waluś J., *Szczecin, Paradyż, Koszalin – biblioteki teologiczne Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej*, „Bibliotekarz Zachodniopomorski” 2 (2010), s. 181–190.
- Wejman G., *Historia (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej 1972–2005*, w: *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 141–182.

OD BIBLIOTEKI SEMINARYJNEJ DO UNIWERSYTECKIEJ. HISTORIA BIBLIOTEKI WYDZIAŁU TEOLÓGICZNEGO UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu prezentację działalności Biblioteki Wydziału Teologicznego US oraz przemian, jakie nastąpiły w ciągu jej istnienia – od niewielkiej biblioteki seminaryjnej do liczącej ponad sto tysięcy woluminów biblioteki uniwersyteckiej. W tekście omówione zostały działania stanowiące podstawowe zadania bibliotek: gromadzenie księgozbioru (metody i źródła jego pozyskiwania), sposoby udostępniania oraz – częściowo – praktyki dydaktyczne ułatwiające studentom wydziału korzystanie z księgozbioru.

Poruszono ponadto kwestię współpracy z innymi instytucjami (m.in. Federacją Bibliotek Kościelnych FIDES), mającej nieoceniony wpływ na rozwój i funkcjonowanie placówki na wielu płaszczyznach.

Słowa kluczowe: biblioteki, biblioteki uniwersyteckie, biblioteki kościelne, stowarzyszenia bibliotek

**FROM THE SEMINAR LIBRARY TO THE UNIVERSITY LIBRARY.
HISTORY OF THE LIBRARY OF THE FACULTY OF THEOLOGY
OF THE UNIVERSITY OF SZCZECIN**

Summary

This article aims to present the activities of the Library of the Faculty of Theology of the University of Szczecin and the changes that occurred over its existence – from the small seminar library to a university library numbering more than one hundred thousand volumes.

Moreover, there is issue of cooperation with other institutions (among others. Federation of Church Libraries FIDES) having an inestimable influence on the development and functioning of institutions on many levels.

Keywords: libraries, university libraries, library, church library, library associations

Translated by Mirosława Landowska

POCZĄTKI POMORSKICH KATEDR

Grzegorz Wejman*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Katedra w tradycji chrześcijańskiej jest świątynią o symbolicznym znaczeniu. Oznacza ona (gr. *kathedra* – krzesło, siedziba) kościół biskupa diecezjalnego (łac. *ecclesia cathedralis*), arcybiskupa (archikatedra) lub patriarchy (kościół patriarchalny). Była i jest matką wszystkich kościołów diecezji, tu konsekruje się nowego biskupa, tu odbywa się jego ingres i odprawia się uroczystą liturgię pontyfikalną. Z biegiem wieków stała się miejscem pochówku biskupów diecezjalnych. Termin „katedra” odnosi się również do konkatedry oraz prokatedry. Niekiedy katedra jest zwyczajową nazwą głównego kościoła miasta¹.

Miniona 1050. rocznica chrztu Polski znalazła swoje szczególne miejsce w przestrzeni Poznania, Gniezna czy też Ostrowa Lednickiego, ale rozszerzyła się również nad Odrę i Bałtyk. Kiedy powstało biskupstwo w Poznaniu, jej rządca rozciągał swoją jurysdykcję na cały kraj, czyli aż po Wolin. Kiedy zaś powstała metropolia gnieźnieńska, w jej skład weszło pierwsze biskupstwo pomorskie w Kołobrzegu. To tutaj, jak również później w Wolinie, a przede

* Ks. Grzegorz Wejman – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego, prodziekan Wydziału Teologicznego US, kierownik katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym US; red. nac. „Kościoła nad Odrą i Bałtykiem”, „Colloquia Theologica Ottoniana”; zajmuje się historią Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu; e-mail: gwejman@knob.pl.

¹ Termin ten oznacza również podwyższenie w prezbiterium kościoła katedralnego, na którym jest umieszczony tron dla biskupa diecezjalnego. Katedra jest też jednostką organizacyjną wyższej uczelni, tak nazywa się także pulpit dla wykładowcy.

wszystkim w Kamieniu Pomorskim należy szukać początku pomorskich katedr.

Katedry kołobrzeska i wolińska miały swoją bardzo krótką historię, stąd też literatura dotycząca ich dziejów jest wyjątkowo skąpa², a o katedrze kamieńskiej pisali zarówno historycy niemieccy: L. Kücken³, R. Spuhrmann⁴, H. Eggert⁵, W. Ohle⁶, W. Lüpke⁷, W. Borchers⁸, jaki i polscy: W. Stępiński⁹, R. Kostynowicz i G. Chmarzyński¹⁰, H. Drażkowski, M. Roznerska¹¹, H. Dziurla¹², J. Kochanowska¹³, M. Szczęśny¹⁴, S. Skibiński¹⁵, G. Wejman¹⁶.

Jednakże ciągle pozostaje wiele problemów badawczych w związku z ich historią. Niniejszy artykuł ukazuje trudne dzieje powstawania najważniejszych świątyń na Pomorzu.

² M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007 (wraz z bogatą bibliografią na s. 232–266); L. Leciejewicz, *Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, red. L. von Zitzewitz, Kulice 2001, s. 17–34; L. Leciejewicz, *Kołobrzeg – siedziba biskupa Reinberna w 1000 roku*, w: *Memoriae amici et magistri*, red. M. Drewicz, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 37–43; S. Rosik, *Reinbern – Salsae Cholbergensis aecclesiae episcopus*, w: *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93; L. Leciejewicz, *Czy biskup Reinbern budował katedrę w Kołobrzegu?*, „Archeologia Historica Polonia” 15 (2005), s. 59–67.

³ L. Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Kapitels*, Cammin 1889.

⁴ R. Spuhrmann, *Die Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und des Camminer Domkapitels*, Kammin 1924; tenże, *Der Camminer Dom*, Cammin 1922.

⁵ H. Eggert, *Der Dom zu Kammin*, Geifswald 1935.

⁶ W. Ohle, *Do dziejów katedry w Kamieniu Pomorskim*, „Materiały Zachodniopomorskie” 5 (1959), s. 331–377.

⁷ W. Lüpke, *Die Gründung der Domkirche zu Kammin*, „Baltische Studien AF” 26 (1876), s. 1–25.

⁸ W. Borchers, *Der Kamminer Domschatz*, Stettin 1934.

⁹ W. Stępiński, *Kamień Pomorski w XII i XIII wieku*, Warszawa–Poznań 1975.

¹⁰ R. Kostynowicz, G. Chmarzyński, *Katedra św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim. Przewodnik*, [b.m.r.w.]; R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr (Z dziejów konserwatora zabytków sakralnych w Polsce północno-zachodniej)*, Szczecin 1999; tenże, *Katedra w Kamieniu Pomorskim. Informator*, Wrocław 2001.

¹¹ H. Drażkowski, M. Roznerska, R. Kostynowicz, *Prace konserwatorskie w katedrze kamieńskiej w latach 1962–1963*, „Materiały Zachodniopomorskie” [1964] 10 (1965), s. 417–425.

¹² H. Dziurla, *Zabytki Kamienia Pomorskiego*, „Szczecin” 4–5 (1958), s. 49–64.

¹³ J. Kochanowska, *Skarby Katedry w Kamieniu Pomorskim*, Szczecin 2004.

¹⁴ J. Kochanowska, M. Szczęśny, G. Wejman, *Organy katedry w Kamieniu Pomorskim*, Szczecin 1996.

¹⁵ S. Skibiński, *Katedra w Kamieniu Pomorskim*, Poznań 2002.

¹⁶ G. Wejman, *Kamień Pomorski – miasto zabytków*, Wrocław 2004.

1. Katedra kołobrzaska

1.1. Zjazd gnieźnieński i biskup Reinbern

Przyjęcie przez Polskę chrztu w 966 roku otworzyło naszą granicę na wiarę katolicką i kulturę zachodnią. Dwa lata później (968) mieliśmy już biskupstwo w Poznaniu¹⁷, a jej pierwszy biskup, Jordan, posiadał jurysdykcję na całą Polskę. Trwałym zaś skutkiem zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 roku¹⁸ było założenie metropolii gnieźnieńskiej¹⁹, w której skład weszło biskupstwo w Kołobrzegu. W tym czasie Kołobrzeg, jako gród istniejący od IX wieku, nabrał cech wczesnomiejskich i stanowił ważny ośrodek polityczny i gospodarczy na Pomorzu²⁰. Zatem wybór Kołobrzegu na siedzibę biskupią świadczy o tym, jak ważne zadanie stawiali przed miastem pierwsi Piastowie w decydującym dla chrystianizacji ziem polskich okresie, na przełomie I i II tysiąclecia, kiedy tworzyli podstawy nowego porządku społeczno-politycznego i cywilizacyjnego²¹.

Pierwszym biskupem nowego biskupstwa został Reinbern²². Urodził się on ok. 965 roku w Hasegau w Turyngii²³. Możliwe, że wykształcenie uzyskał

¹⁷ J. Nowacki, *Początki biskupstwa poznańskiego*, Poznań 2000; M. Banaszak, *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*, Poznań 2002.

¹⁸ J. Hauziński, *Synod gnieźnieński roku 1000 a ideologia cesarskiego uniwersalizmu*, w: *Opuscula minora in memoriam Iosepho Spors*, s. 41–63.

¹⁹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 118–132.

²⁰ Słowo „Pomorze” oznacza teren rozciągający się „po morze”, patrząc od Noteci, albo też krainę leżącą „wzdłuż morza”. Istotnie nazwa ta określała teren położony pomiędzy Wisłą, Odrą i Notecią. Od najdawniejszych czasów teren ten był miejscem ścierania się różnych wpływów politycznych: polskich, niemieckich, skandynawskich i połabskich. Dokument *Dagome iudex* wskazuje, że Pomorze Zachodnie znajdowało się w granicach Polski. Mieszko, oddając ok. 990–991 r. swój kraj pod opiekę papieżowi, określił właśnie granice swego państwa na zachodzie wzdłuż rzeki Odry, a na północy wzdłuż morza (*mare longum*). Por. G. Labuda, *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1974, s. 48–49.

Już jednak w XII w. w żywotach św. Ottona z Bambergu nazwą tą określano tereny położone na zachód od Odry, aż do miejscowości Dymin (dzisiejsze Niemcy). Ostatecznie znaczenie nazwy Pomorze ukształtowało się w XIII i XIV w., kiedy to książęta z dynastii Gryfitów zdobywają Rugię, tracąc jednak na rzecz Brandenburgii wiele terytoriów na południu i południowym zachodzie. Dzisiaj obszar nadodrzański nazywamy Pomorzem Zachodnim lub Szczecińskim, a nadwiślański Pomorzem Wschodnim. Tak więc Pomorze Zachodnie obejmuje w całości obszar należący do Polski, z wyjątkiem niewielkiego terytorium na zachód od Odry, leżącego w okręgach Rostock i Brandenburgia.

²¹ *Kołobrzeg. Wczesne miasto nad Bałtykiem*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Warszawa 2007, s. 317.

²² H. Holzapfel, *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, w: *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, red. I. Jeż, Koszalin 2000, s. 13–46.

²³ „Urodzony w kraju zwanym Hassegun i wykształcony w naukach wyzwolonych przez roztropnych mistrzów, doszedł – jak sądzę – zasłużenie do godności biskupiej” (Thietmar, *Kronika Thietmara*, z łac. przetłumaczył, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył M.Z. Jedlicki, Biblioteka Tekstów Historycznych, t. 3, Poznań 1953, VII, 72).

w szkole katedralnej w Magdeburgu, przygotowującej misjonarzy do nawracania Słowian. Około 990 roku przyjął święcenia kapłańskie w Magdeburgu lub w Merseburgu, a sakrę biskupią najprawdopodobniej w Rzymie w 999 roku lub w 1000 roku w Gnieźnie²⁴.

Natomiast niewiele wiemy o jego posłudze biskupiej. Nie wiemy też, gdzie i ilu ochrzcił Pomorzan. Biskupstwo kołobrzeskie miało promieniować na północno-zachodnie, pogańskie jeszcze, plemiona słowiańskie i krzewić wśród nich wiarę oraz obyczaje katolickie, a przez to służyć również umocnieniu państwowości polskiej nad Bałtykiem. Profesor Gerard Labuda zaznacza, że w jego granicach znalazło się całe geograficzne Pomorze, pomiędzy dolną Wisłą na wschodzie, dolną Odrą na zachodzie i linią pustki osadniczej nad Notecią i Wartą na południu²⁵. Biskup merseburski Thietmar stwierdza: „Brak zarówno wiedzy, jak i mowy [...] – ale dodaje kronikarz – wiele zdołał Reinbern na powierzonym sobie stanowisku” i dalej: „Niszczył i palił świątynie z posągami bożków i oczyścił morze zamieszkane przez złe duchy, wrzuciwszy w nie cztery kamienie pomazane olejem świętym i skropiwszy je wodą święconą”²⁶.

Niestety, w wyniku wojen polsko-niemieckich (1002–1018) doszło do reakcji pogańskiej. Biskup opuścił Kołobrzeg ok. 1013 roku²⁷ i wrócił do Gniezna²⁸. Tam został nominowany na kapelana nieznannej z imienia córki Bolesława Chrobrego, poślubionej księciu kijowskiemu Świętopełkowi I Przekłętemu²⁹. W tym też roku towarzyszył jej w misji dyplomatycznej do Kijowa, gdzie wkrótce został uwięziony przez księcia kijowskiego Włodzimierza

²⁴ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce...*, s. 126.

²⁵ G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 3 (1968), s. 19–29; K. Dola, *Kołobrzeskie biskupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 427.

²⁶ Thietmar, *Kronika Thietmara*, VII, 72; P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 1990, s. 76–77.

²⁷ Chociaż L. Leciejewicz (*Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, s. 20) i S. Rosik (*Reinbern – Salsae Cholbergensis ecclesiae episcopus*, s. 85–93) uważają, że między 1005 a 1012 r. przydzielono go do świty córki władcy polskiego, wydanej za mąż za Świętopełka. W 1012 r. biskup został w Kijowie wraz z parą młodych małżonków uwięziony i rychno umarł. S. Rosik podaje nadto, że bp Reinbern już w sierpniu 1004 r. znalazł się z Bolesławem Chrobrym w Pradze.

²⁸ G. Labuda (*Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” (1968) 3, s. 29–34) stwierdza, że opuszczenie w 1013 r. Kołobrzegu przez Reinberna świadczy o załamaniu się jego jurysdykcji w diecezji kołobrzeskiej, ale kiedy ona upadła, tego stwierdzić się nie da. Tym bardziej nie można mówić, że w tym czasie na całym Pomorzu załamała się zwierzchność piastowska. K. Dola (*Kołobrzeskie biskupstwo*, kol. 427) podaje, że bp Reinbern był wysłany z poselstwem na Ruś w 1010 r.

²⁹ Był on księciem kijowskim w l. 1015–1019.

I Wielkiego (978 – 15 lipca 1015) i przed 1015 rokiem umiera w więzieniu kijowskim w wieku ok. 54 lat³⁰.

1.2. Świątynia katedralna

Sądząc po zjeździe gnieźnieńskim, istniał tutaj najstarszy kościół na tych ziemiach, i to od razu katedralny. Hipoteza ta oparta jest na jednym tylko źródle pisanym, które stanowi przekaz biskupa merseburskiego Thietmara, relacjonującego ten zjazd – wśród trzech sufragani metropolii gnieźnieńskiej na pierwszym miejscu wymienia: *Reinbernus, Salsae Cholbergiensis aecclesiae episcopus* (Reinbern, biskup kościoła Soli Kołobrzesckiej)³¹. To pierwsze biskupstwo dla Pomorza Zachodniego ufundował Bolesław Chrobry, a erygował je papież Sylwester II³².

Trudno jest zakładać, by biskup nie dysponował jakimkolwiek kościołem. Profesor Marian Rębkowski, archeolog, w swojej książce wspomina o badaniach archeologicznych w Kołobrzegu w latach 1954–1958 oraz w 1997, które stwierdziły, że centrum osadnictwa kołobrzesckiego stanowił gród (dzisiaj Budzistowo) wzniesiony w końcu IX wieku na wyniesieniu prawego brzegu Parsęty, ok. 4 km na południe od ujścia rzeki do morza³³. Być może tutaj znajdowało się miejsce przedchrześcijańskiego kultu, a na przełomie X i XI wieku na północ od grodu powstała pierwsza osada podgrodowa.

Bardzo prawdopodobne, że właśnie wewnątrz grodu, we wschodniej części majdanu, w najwyższej partii wzgórza grodowego powstał kościół. We wskazanym miejscu podczas badań archeologicznych znaleziono m.in. zdobioną reliefem płytkę ceramiczną i płytkę kamienną – przedmioty, które mogły pochodzić z wystroju tegoż kościoła. Możemy zatem przypuszczać, że w 1000 roku lub też zaraz po nim zaczęto tutaj wznosić pierwszą świątynię katedralną³⁴. Budowla nie przetrwała czasów oderwania Pomorza od Piastów. Jak podaje ks. prof. Kazimie-

³⁰ H. Holzapfel, *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza...*, s. 23–24.

³¹ Thietmar, *Kronika Thietmara IV*, 45. Prof. Lech Leciejewicz (*Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, red. L. von Zitzewitz, Kulice 2001, s. 19) następująco tłumaczy nazwę *Salsae Cholbergiensis*: „Sól koło brzegu” i uważa, że później uległa ona skróceniu. Zob. również ks. Lech Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (X–XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012, s. 27.

³² B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18 (1969), s. 338.

³³ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 24.

³⁴ Tamże.

rza Dola, mogła trwać do 1022 roku – kiedy w Polsce doszło do prześladowań chrześcijan, lub do 1025 roku – do kryzysu państwowego po śmierci króla Bolesława Chrobrego³⁵.

Rodzi się też pytanie dotyczące wezwania pierwszej katedry. Niestety, w tym przypadku brak podstaw, by uznać niezachowaną – *capella Santi Petri*, powstałą dość wcześnie wewnątrz grodu, a wzmiankowaną dopiero dwukrotnie na początku XIV wieku³⁶ – za powiązaną w jakikolwiek sposób z pierwszą świątynią, chociaż właśnie to wezwanie miałoby dotyczyć pierwszej pomorskiej świątyni³⁷.

Ponadto prof. M. Rębkowski, opierając się na odkryciach archeologicznych, podaje, że w Kołobrzegu rozpoczęto wznoszenie murowanej świątyni. Potwierdza to również prof. Lech Leciejewicz, który uważa, że chodziło tutaj o większe założenie sakralne³⁸. Jest to tym bardziej istotne, ponieważ wszystkie kościoły powstałe w latach 1124–1128, w czasie misji św. Ottona, były drewniane³⁹. Wynikało to zapewne z braku czasu bamberskiego biskupa, by uczestniczyć w dziele chrystianizacyjnym, gdyż zaraz po chrzcie św. stawiano kościół i misjonarz go konsekrował: *Quibus baptizatis diversis in locis, aecclesias construxit et consecravit*⁴⁰. Świątynie te były zresztą niewielkimi konstrukcjami, niewyróżniającymi się zbyt kubaturą (kościół w Lubiniu miał wymiary: 10 m x 7 m)⁴¹ i surowcem od otaczających je budowli świeckich, poza najpewniej wieńczącymi je krzyżami i zawieszonymi przed nimi dzwonami⁴². Krzyże, podobnie jak relikwie, szaty, księgi i naczynia liturgiczne, zostały na Pomorze przywiezione w orszaku biskupa bamberskiego.

³⁵ K. Dola, *Kołobrzeshire biskupstwo*, kol. 427; C. Deptuła, *Biskupstwo w Kołobrzegu – problem upadku*, STNKUL 18 (1970), s. 94–99; B. Kumor, *Granice...*, s. 338.

³⁶ Pommersches Urkundenbuch, t. 4, cz. 1, 2089, lata 1301–1306 (red. G. Winter), Stettin 1902; t. 4, cz. 2, 2566, lata 1307–1310 (red. G. Winter), Stettin 1903.

³⁷ Taki tytuł nadawał pierwszej kołobrzeshire: T. Silnicki, *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*, w: tenże, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 105–200.

³⁸ L. Leciejewicz, *Czy biskup Reinbern budował katedrę w Kołobrzegu?*, s. 83.

³⁹ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 83.

⁴⁰ *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966 (dalej: VP), II, 1; S. Rosik, *Ecclesiae de ramis arborum, ut novella tunc plantatio exigebat, construxit. Pierwsze pomorskie kościoły w świadectwie o misyjnych dokonaniach św. Ottona Bambergu (XII wiek)*, w: *Kościoły w dobie chrystianizacji*, red. M. Rębkowski, Szczecin 2016, s. 207.

⁴¹ M. Rębkowski, *Ecclesia Santi Nicolai w Lubinie. Kościół godowy z doby pomorskich misji Ottona z Bambergu*, w: *Kościoły w dobie chrystianizacji*, s. 235.

⁴² M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 82.

1.3. Świątynia Ottonowa i inne kościoły Kołobrzegu

Dalsze dzieje świątyni kołobrzesckiej, ale już nie katedralnej, gdyż biskupstwo to przestało istnieć, wiążą się z misją św. Ottona z Bambergu⁴³. Wówczas Kołobrzeg był już rozległym zespołem osadniczym o charakterze wczesnomiejskim, w którego skład wchodziły oprócz grodu dwa podgrodzia (północne, o pow. ok. 2,6 ha, i południowe, o pow. ok. 1,3 ha)⁴⁴ i kilka osad otwartych, położonych na przeciwległym brzegu rzeki Parsęty. Stał się też siedzibą kasztelana, a na jego znaczenie wydatnie wpłynęła warzelnia soli oraz funkcjonowanie targu i karczmy, co potwierdza bulla papieska z 1140 roku.

W czasie pobytu Ottona w Kołobrzegu, najprawdopodobniej na początku 1125 roku, powstał kościół pw. Najświętszej Maryi Panny⁴⁵. Jego budowa była na tyle zaawansowana, że pochowano w nim, w grobowcu na środku⁴⁶, jednego z towarzyszy Ottona z misji, diakona Hermana, który utopił się Parsę-

⁴³ Dwie wyprawy misyjne bp. Ottona z Bambergu na Pomorze, w l. 1124–1125 i 1128, doczekały się olbrzymiej liczby różnych studiów i opracowań. Biografie Ottona: *Relatio de piis operibus Ottonis episcopis Bambergensis* [powstała w 1139 r.], Hanower 1888, t. 15, cz. 2, s. 1151–1166; *Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priestligensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966 (napisane w l. 1140–1146, a niektórzy podają, że w 1151/1152. Mnich z Prüfening – anonimowy autor, jest identyfikowany z bibliotekarzem Wolfgerem); *Ebonis, Vita Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 2, Warszawa 1969, I, 1 (dalej: Ebo; napisane między 1151 a 1159 r. Ebon, zm. w 1163 r., uwypuklał świętość Ottona, biorąc za podstawę relacje kapłana Udalryka); *Herbordi, Dialogus de Vita Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974, III, 32 (dalej: Herbord; napisane w 1159 r.; Herbord z Michelsbergu, zm. w 1167 r., podkreślał sukcesy misji, a opierał się na relacjach kleryka Sefrida).

Należy tutaj może jeszcze przywołać książki dwóch profesorów: E. Rymar, *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło Patrona Pyrzyce św. Ottona, biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006; S. Rosik, *Conversio gentes Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010. Podają oni bardzo obszerną literaturę dotyczącą osoby i posługi biskupa bamberskiego św. Ottona.

Otton z Bambergu, kończąc drugą wyprawę misyjną 18 grudnia 1128 r., założył 14 kościołów w 12 miejscowościach: w Pyrzycach, Szczecinie (2), Gardzcu (obecnie Garz w pow. Wolgast – okręg Rostock lub według niektórych – Garz na wyspie Uznam), Wolinie (2), Lubiniu, Kłodzkiem (nazwę tę łączy się z dzisiejszym Kłodkowem, wsią położoną nad Regą, 5 km na południe od Trzebiatowa), Kołobrzegu, Białogardzie, Uznamiu (Usedom), Wołogoszcy (Wolgast), Choćkowie (Gützkow) oraz księżęcym Kamieniu Pomorskim, i ochrzcił tylko w pierwszej wyprawie misyjnej ponad 22 tys. pogan. Zob. VP II, 20.

⁴⁴ *Kołobrzeg. Wczesne miasto nad Bałtykiem*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Warszawa 2007, s. 309.

⁴⁵ VP II, 20: „ubi [...] ecclesiam construxit, quam In honore beate mariae semper virginis consecravit”, a także Ebo II, 18 i Herbord II, 38. Stanisław Rosik (*Conversio gentes Pomeranorum...*, s. 332) podaje, że maryjny tytuł kościoła należy odczytywać jako rezultat polskich wpływów na kształtowanie nowej przestrzeni sakralnej.

⁴⁶ S. Rosik, *Conversio gentes Pomeranorum...*, s. 331.

cie⁴⁷. Kościół ten prawdopodobnie był zbudowany z drewna. Wzmiankowano go jeszcze w 1176⁴⁸ i 1195 roku⁴⁹, a być może, że już w 1176 roku, a najpóźniej przed 1219 rokiem, powstała przy nim kapituła kolegiacka⁵⁰. Po lokacji miasta w 1255 roku⁵¹ i po przeniesieniu kapituły do nowego Kołobrzegu, przy dawnej kolegiacie powstał w 1277 roku klasztor benedyktynek⁵². Z dokumentu z 1278 roku dowiadujemy się, że kościół NMP położony był na podgrodzium, przylegającym do grodu od strony północnej⁵³. Przy tym kościele wzniesiono w latach 1222–1225 kościółek św. Janów⁵⁴; ze względu na małą kubaturę nazywany był kaplicą: *capella beati Johannis evangeliste apud Colberch*⁵⁵. Dowiadujemy się o nim w związku z przekazaniem go przez księżne Ingardę i Mirosławę w użytkowanie benedyktynom z wielkopolskiego Mogilna⁵⁶. Świątynia była położona na północnym skraju podgrodzia.

Historia obecnej kołobrzesckiej konkatedry sięga przełomu XIII i XIV wieku. Niedługo po lokacji miasta, w nowym Kołobrzegu (1255), zbudowano kościół pw. św. Mikołaja, który znajdował się w okolicach obecnego prezbiterium bazyliki. Po 1280 roku rozpoczęto tutaj budowę kolegiaty pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Maria Gloriosa)⁵⁷. W 1321 roku już w nowo ukoń-

⁴⁷ Prawdopodobnie miało to miejsce 21 grudnia 1125 r. Zob. S. Rosik, *Conversio gentes Pomeranorum...*, s. 331, przypis 1408.

⁴⁸ Pommersches Urkundenbuch, t. 1, 70, lata 786–1253 (red. R. Klempin), Szczecin 1868.

⁴⁹ PUB I, 126.

⁵⁰ H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. 1, Stettin 1924, s. 313 i n.; zob. również J. Knopek, *Od kapituły kolegiackiej do prepozytury terytorialnej. Na podstawie kołobrzesckiej organizacji kościelnej (II poł. XII – pocz. XIV w.)*, w: *Opuscula minora in memoriam Iosepho Spors*, s. 107–117.

⁵¹ Książę pomorski Warcisław III i biskup kamieński Herman von Gleichen założyli nowy Kołobrzeg, wydając dokument lokacyjny na prawie lubeckim z datą 23.05.1255.

⁵² PUB I, 1068.

⁵³ PUB I, 1101.

⁵⁴ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 82.

⁵⁵ Pommersches Urkundenbuch, t. 2, 1219, lata 1254–1278 (red. R. Prümers), Stettin 1881.

⁵⁶ PUB I, 214: „[...] ecclesia sanctorum Johannis baptiste et Johannis evangeliste, que In Colberch”.

⁵⁷ P.T. Mielczarek, *Kołobrzescka konkatedra*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 6–8 (1975), s. 191 i n.; H. Kroczyński, *Kołobrzescka konkatedra*, Kołobrzeg 1986, s. 5; R. Knapiński, *Ikonoografia patrocini konkatedry w Kołobrzegu*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, red. L. von Zitzewitz, Kulice 2001, s. 131, 135. Budowa kolegiaty była najważniejszą i sztanदारową inwestycją miasta. Po założeniu fundamentów przystąpiono do wznoszenia murów trzynawowej hali i bloku wieżowego. Zapewne budowa była prowadzona etapami. Było to związane z dużymi nakładami finansowymi, jakich wymagała realizacja tak wspaniałej świątyni, a także z poszukiwaniem dalszych środków na budowę.

czonym kościele została odprawiona pierwsza Msza św.⁵⁸ Kolejne 200 lat dziejów tejże świątyni to okres jej upiększania oraz rozbudowy.

1.4. Białogard, siedzibą biskupa?

Rodzi się pytanie, czy po upadku biskupstwa kołobrzesckiego pojawiło się jeszcze w XI wieku na tych ziemiach nowe biskupstwo. Według hipotezy Pierre'a Dawida, występujący w przekazie *Kroniki* Galla Anonima „Franco Poloniensis episcopus”⁵⁹ – na przełomie wieków XI i XII – miał być biskupem pomorskim z siedzibą w Białogardzie⁶⁰. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że w tym czasie Białogard, będący punktem środkowym całej krainy⁶¹, uchodził za „miasto królewskie i znakomite”⁶². Tak też uważa ks. prof. Kazimierz Dola – jego rządy przypadały na lata 1075–1080⁶³. Byłaby to wtórna próba chrystianizacji Pomorza i założenia tam diecezji za czasów panowania Władysława Hermana (1079–1102). Jednakże działalność jego nie pozostawiła jakichś trwałszych śladów. Powszechnie jednak przyjmuje się biskupa Franko za ordynariusza poznańskiego⁶⁴.

2. Katedra wolińska

2.1. Początki kościoła i katedry

Po ważnych religijnie wydarzeniach dla Pomorza z początku drugiego tysiąclecia na kolejne tak znaczące trzeba było czekać prawie sto lat – do misji św. Ottona. Wówczas kościelnie Wolin zaczął odgrywać istotną rolę.

W tym czasie był on „republiką miejską”, wielkim wczesnomiejskim zespołem osadniczym, składającym się z kilku członów, z których najważniejszy znajdował się najpewniej na Starym Mieście. Mimo że wkrótce po misji św. Ottona utracił swoją niezależność na rzecz księcia, to jednak pozostał ważnym ośrodkiem

⁵⁸ Kolegiata kołobrzescka została wzniesiona jako trzynawowa hala bez prezbiterium, z jedną wieżą od południowego zachodu. Dach kościoła kryty był dachówką.

⁵⁹ Por. Gall Anonim, *Kronika polska*, przekł. M. Plezia, Wrocław 1989, s. 58, przypis 4.

⁶⁰ B. Kumor, *Granice...*, s. 338.

⁶¹ Gall Anonim, *Kronika polska*, s. 109–110.

⁶² L. Leciejewicz, *Kołobrzeg w okresie wczesnofeudalnym (do roku 1255)*, w: *Dzieje Kołobrzegu (X–XX wiek)*, t. 14, red. H. Lesiński, Biblioteka Słupska, Poznań 1965, s. 22; R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1945–1990*, Kołobrzeg 2006, s. 12.

⁶³ K. Dola, *Białogard*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 366.

⁶⁴ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce...*, s. 148–149.

administracyjnym i gospodarczym księstwa, z siedzibą kasztelana oraz targiem i karczmą.

Stąd też tutaj misjonarz wniósł dwie świątynie. Jedną w miejscu pogańskiej świątyni w rejonie grodu, a drugą poza sferą zwartego osadnictwa wczesnomiejskiego. Jak podaje jeden z biografów Ottona – Herbord⁶⁵ – w obu przypadkach bamberski biskup poświęcił początkowo tylko ołtarze i prezbiteria.

Kościół pw. św. Michała Archanioła – Ebon wspomina także o tytule św. Piotra⁶⁶ – został zbudowany *ante portam civitatis*⁶⁷. Znajdował się on na wzniesieniu, ok. 200 m na zachód od miasta, a przy nim usytuowano cmentarz. Niestety, nie zachował się do dnia dzisiejszego⁶⁸, spłonął w czasie oblężenia Wolina w 1659 roku⁶⁹.

Drugi woliński kościół, pw. św. Wojciecha i św. Jerzego⁷⁰, został wzniesiony w miejscu pogańskiej kąciny, na terenie zalewowym⁷¹ na południowym skraju Starego Miasta. Autorzy żywotów Ottona zgodnie twierdzą, że kościół zbudowany został z drewna. Mnich z Prieflingen wskazuje, że konstrukcję wzniesiono z gałęzi i w całości pokryto słomą⁷², a Ebo pisze o jakiejś trwałej konstrukcji drewnianej⁷³, przy czym pokrycie nad prezbiterium miało być wykonane z trzciny, pod którą znajdowała się lniana tkanina⁷⁴.

Mnich z Prieflingen wspomina także o wyposażeniu świątyni: o tkaninie okrywającej front ołtarza, na którym widniał wizerunek Chrystusa na krzyżu oraz Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Ewangelisty⁷⁵. Można stwierdzić, że był to rodzaj *antepedium*, wykonywanego jeszcze w tym okresie z tkaniny⁷⁶. Być może

⁶⁵ Herbord II, 37.

⁶⁶ Ebo II, 15; III, 1.

⁶⁷ VP II, 19.

⁶⁸ Chociaż był jeszcze wspominany w księdze miejskiej w drugiej poł. XIV w. Zob. M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 30.

⁶⁹ *W nieustannej trosce o Polską diaspore*, red. R. Nir, M. Szczerbiński, K. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2012, s. 210.

⁷⁰ Takie wezwanie notuje Mnich z Prieflingen (II, 16). Może to jest nawiązanie do patrona klasztoru w Prüfening. Por. S. Rosik, *Ecclesiae de ramis arborum, ut novella tunc plantatio exigebat, construxit. Pierwsze pomorskie kościoły w świadectwie o misyjnych dokonaniach św. Ottona z Bambergu (XII wiek)*, w: *Kościół w dobie chrystianizacji*, red. M. Rębkowski, Szczecin 2016, s. 207. Ebo (III, 1) wymienia tylko św. Wojciecha.

⁷¹ VP II, 16; Ebo II, 15.

⁷² VP II, 17.

⁷³ Ebo III, 1.

⁷⁴ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 31.

⁷⁵ VP II, 18; R. Kiersnowski, *Budownictwo zachodnio-pomorskie wieku XII w świetle źródeł pisanych*, „Wiadomości Archeologiczne” 19 (1953) 2–4, s. 130.

⁷⁶ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 32.

znajdujący się w ekipie Ottona rzeźbiarz imieniem Leonard, twórca krucyfiksu dla benedyktynów z Zwiefalten, w jakimś stopniu zaangażował się w ozdabianie tego kościoła⁷⁷. Zarówno Ebo, jak i Herbord wspominają także o dzwonie.

Tenże kościół, a nie jak wskazywali Mnich z Prieflingen i Herbord⁷⁸, stał się katedrą nowo erygowanego przez papieża Innocentego II, 14 października 1140 roku, pomorskiego biskupstwa⁷⁹. Wyznaczenie tej świątyni na główną siedzibę ordynariusza pomorskiego może być interpretowane jako przejaw wpływów metropolii gnieźnieńskiej na organizację kościelną u ujścia Odry⁸⁰.

Katedra św. Wojciecha, podobnie jak i kościół pw. św. Michała, była jeszcze wspominana w 1288 roku⁸¹ – wówczas został konsekrowany nowy kościół woliński pw. św. Mikołaja BM. W podziemiach już nieistniejącej katedry został pochowany pierwszy jej biskup, Wojciech (1140–1160/62)⁸². Daniel Cramer uważał, że w jej podziemiach spoczął także biskup Konrad (1160/62–1186)⁸³.

⁷⁷ T. Tyc, *Polska a Pomorze za Bolesława Krzywoustego*, „Roczniki Historyczne” 2 (1926), s. 20.

⁷⁸ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 32.

⁷⁹ CPD I, 16; PUB I, 30. Bulla papieża Innocentego II *Ex commissa nobis* (Z naszego powierzenia) dla biskupstwa pomorskiego z 14 października 1140: „Biskup Innocenty, sługa sług Bożych, czcigodnemu bratu Wojciechowi, biskupowi pomorskiemu i jego kanonicznie ustanowionym następcom. Na wieki [...] czcigodny bracie biskupie Wojciechu przychylamy się łaskawie do twoich słuszných postulatów i powierzony tobie Kościół pomorski przyjmujemy pod św. Piotra i naszą opiekę i przywilejem niniejszego pisma obwarowujemy. Ustanawiamy, aby w mieście Wolinie w kościele św. Wojciecha była stolica biskupia po wieczne czasy. Ponadto wszelkie dobra i posiadłości, jakie tenże Kościół obecnie słusznie i prawnie posiada, albo na przyszłość za zezwoleniem biskupów, z hojności królów lub władców, z ofiar wiernych lub innymi godziwymi sposobami z łaski Boga będzie mógł uzyskać, niech pozostaną dla ciebie i twoich następców trwale i nietknięte [...]. Mianowicie samo miasto Wolin z targiem i karczmą i wszystkimi jego przynależnościami, grody Dymin, Trzebudzice, Choćków, Wołogoszcz, Uznam, Groźwin, Pyrzyce, Stargard z wsiami i wszystkimi ich przynależnościami, Szczecin, Kamień z karczmą i targiem, wsiami i wszystkimi ich przynależnościami, Kołobrzeg z warzelnią soli i komorą celną, targiem i karczmą i wszystkimi jego przynależnościami; z całego Pomorza aż do rzeki Łeby od każdego radła dwie miary zboża i pięć denarów, dziesięcinę z targu, który zwie się Sitno.

Postanawiamy więc, aby ani królowi, ani księciu, ani w ogóle nikomu z ludzi nie wolno było wymienionego Kościoła lekkomyślnie niepokoić albo jego posiadłości zabrać, albo zabrane zatrzymać, umniejszyć czy jakimikolwiek przykrościami trapić [...].

Dano na Zatybrzu ręką Aimeryka, świętego rzymskiego Kościoła kardynała diakona i kancelerza, 14 października roku tysięcznego setnego czterdziestego, pontyfikatu Innocentego drugiego, papieża”.

⁸⁰ P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamińskiego*, Wrocław 2015, s. 55.

⁸¹ Pommersches Urkundenbuch, t. 3, 1453, lata 1278–1293 (red. R. Prümers), Stettin 1888.

⁸² W. Dziewulski, *Biskup pomorski Wojciech*, „Zapiski Historyczne” 23 (1957), z. 4, s. 41, przypis 41; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamińskiej*, Szczecin 2002, s. 13.

⁸³ P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie...*, s. 82.

2.2. Siedziba biskupa w Uznamiu

Niestety, najazdy duńskie spowodowały, że biskup Konrad przeniósł swoją siedzibę z Wolina do Kamienia. Przez pewien czas rezydował na Uznamiu. Problem siedziby biskupstwa pomorskiego w Uznamiu jest jednym z bardziej niejasnych i spornych zagadnień w dziejach Pomorza Zachodniego drugiej połowy XII wieku. Liczba przekazów źródłowych odnoszących się do tej sprawy jest bardziej niż skromna. Problem ten doczekał się zaledwie dwóch artykułów⁸⁴ i był poruszany marginesowo przez historyków niemieckich i polskich zajmujących się dziejami politycznymi i gospodarczymi Kościoła.

Główną przesłanką zaś dla tej hipotezy jest *passus* zaczerpnięty z *Kroniki Słowian* Helmolda mówiący o biskupstwie na wyspie Uznam założonym przez księcia Warcisława⁸⁵. Podobnie interpretuje się informacje zawarte w *Knytlinga saga* oraz u Saxo Gramatyka, które też zawierają *passus* o ośrodku uznamskim⁸⁶.

Schronienia biskupowi udzielił prawdopodobnie klasztor premonstratensów w Grobii k. Uznamia, a w przypadku groźby agresji duńskiej biskup uchodził do grodu uznamskiego. Grobia znajdowała się w najbliższym otoczeniu grodu na wyspie Uznam⁸⁷. Klasztor w Grobii był najstarszą placówką pomorską wspomnianego zakonu i powstał z fundacji księcia Racibora i jego żony Przybysławy; pierwsza informacja datowana jest na rok 1155 lub 1156 i dotyczy pochówku Racibora *in Grobensi templo*⁸⁸. Świątynia poświęcona była NMP i św. Gotardowi. Było tak do czasu ostatecznego zamieszkania biskupa w Kamieniu Pomorskim, a zatem sytuacja ta dotyczy lat 1170–1176.

2.3. Kapituła katedralna w Wolinie?

Historycy również od dawna stawali sobie pytanie, czy przed kamieńską istniała już kapituła wolińska, skoro biskupstwo pomorskie (wolińskie) zostało erygowane 14 października 1140 roku. Biorąc pod uwagę taką ewentualność, niektórzy historycy niemieccy nie wyobrażali sobie, aby najważniejsza instytucja diecezjalna nie istniała

⁸⁴ W. Wehrmann, *Das Bistum Usedom*, „Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte u. Altertumskunde” 49 (1935), s. 17–18; W. Stępiński, *Biskupstwo pomorskie w Uznamiu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 17 (1971), s. 167–172.

⁸⁵ Helmold, *Kronika Słowian*, przekł. K. Liman, Warszawa 1974, s. 389.

⁸⁶ P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie...*, s. 69.

⁸⁷ M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 46, 48.

⁸⁸ PUB I, 45.

od jej początku. Stąd też Ludwig Kücken⁸⁹ pisze, powołując się na wcześniejsze ustalenia Daniela Cramera⁹⁰, że po śmierci biskupa Wojciecha († 3.04.1160/1162) jego następcą został *mit Bewilligung* (z wyboru) kapituły Konrad I (1160/1162 – 2.03.1186). Podobnie sądził i Heinrich Berghaus⁹¹, który uważał, że w tym czasie przy kościele św. Wojciecha (czyli katedralnym) w Wolinie istniała kongregacja kanoników. Jednakże dodaje, że pewności co do jej istnienia mieć nie możemy. Jeszcze dalej w tych rozważaniach posunął się Friedrich G. Leonhardi⁹², twierdząc, że kapituła powstała w roku rzekomej erekcji biskupstwa pomorskiego, czyli w 1128.

Również pierwszy kronikarz Pomorza Zachodniego, Tomasz Kantzow, sugeruje, że kapituła była w Wolinie: „Zgodnie z tym kanonicy w roku 1175 zamek (gród) w Kamieniu jako katedrę przyjęli i kościół św. Jana tamże zbudowali, a także mieszkania swe urządzili w uliczkach. Ponieważ jednak nie tak rychło można to było ukończyć, przeto biskup i kapituła zatrzymali mieszkania w Wolinie”⁹³.

W podobnym duchu wypowiedział się prof. Włodzimierz Stępiński, twierdząc, że „projekt przeniesienia siedziby [z Wolina przez Grobię do Kamienia – G.W.] powstał na długo przed 1176 rokiem, ogólnie przyjętym jako data przybycia Konrada do Kamienia. Tej rangi dostojnikowi trzeba było zapewnić odpowiednie warunki. Dlatego też przynajmniej od 1175 r. przebywali tutaj kanonicy, w imieniu Konrada prowadzący wszystkie rozmowy z miejscową administracją państwową”⁹⁴.

Jednakże dyskusję uciął ks. prof. Bolesław Kumor, pisząc, że „przy katedrze św. Wojciecha w Wolinie nie było kapituły katedralnej”⁹⁵. Co więcej, ks. prof. B. Kumor uważał, że kapituła katedralna w Kamieniu oficjalnie istniała dopiero od 25 lutego 1188 roku, czyli od bulli papieża Klemensa III, zatwierdzającej przeniesienie siedziby biskupstwa z Wolina do Kamienia⁹⁶. Wcześniej natomiast istniała tutaj kapituła kolegiacka (1176–1188).

⁸⁹ L. Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels*, Cammin 1880, s. 10.

⁹⁰ D. Cramer, *Das Grosse Pomrische Kirchen Chronik*, Stettin 1628.

⁹¹ H. Berghaus, *Landbuch des Herzogthums Pommern und des Fürstenthums Rügen*, t. 6: *Kreise Kamin und Greifenberg*, Anklam 1870, s. 230.

⁹² F.G. Leonhardi, *Erdbeschreibung der preussischen Monarchie*, t. 3, cz. 2, Halle 1794, s. 717.

⁹³ T. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. 1, przekł. K. Gołda, Szczecin 2005, s. 232.

⁹⁴ W. Stępiński, *Uwagi do najstarszych dziejów Kościoła w Kamieniu Pomorskim do XIV w.*, „Prezbiterium” 1974, nr 6–8, s. 28–29. Chociaż prof. Włodzimierz Stępiński w książce *Kamień Pomorski w XII i XIII wieku* (s. 66) wyraźnie stwierdza, że kapituła kamieńska powstała pomiędzy 1175 a 5.12.1176.

⁹⁵ B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 490.

⁹⁶ PUB I, 111.

3. Katedra kamińska

3.1. Miasto i pierwsza świątynia

Z powodu niszczących najazdów duńskich biskup Konrad w 1176 roku przeniósł się swoją stolicę ze zniszczonego Wolina do Kamienia⁹⁷; który wtedy nawet zyskał opinię „ludniejszego i bezpieczniejszego”⁹⁸. Formalne potwierdzenie dla Kamienia, jako stolicy diecezji, wydał papież Klemens III bullą z 25 lutego 1188 roku⁹⁹. Zmianie uległa cała struktura kościelna. Dotychczas funkcjonowała tu tylko parafia, z dość dużym okręgiem duszpasterskim, a teraz Kamień stał się siedzibą diecezji¹⁰⁰, i to zależnej wprost od Stolicy Apostolskiej¹⁰¹.

Kamień Pomorski, począwszy od początku XII wieku, stał się siedzibą książęcą. Rezydował tutaj książę Warcisław I († 1135)¹⁰². Duże zainteresowanie

⁹⁷ W. Stępiński, *Kamień Pomorski...*, s. 56. Biskup Konrada przebywał krótki czas w Uznamiu. O biskupstwie w Uznamiu zob. W. Stępiński, *Biskupstwo pomorskie w Uznamiu w XII w.*, „Materiały Zachodniopomorskie” 17 (1971), s. 167–172.

⁹⁸ *Codex Pomeraniae Diplomaticus* I, 63, wyd. K.F.W. Hasselbach, J.G.L. Kosegarten, Greifswald 1843–1852 (dalej: CPD).

⁹⁹ CPD I, 63; PUB I, 111; *Bullarium Poloniae*, t. 1, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Rzym 1982, nr 29. Czytamy w niej m.in.: „Klemens, biskup rzymski, sługa sług Bożych, wielbnemu bratu Zygfydowi, kamińskiemu biskupowi, śle pozdrowienia. Wolą Stolicy Apostolskiej postanawiamy, potwierdzamy i wprowadzamy, iż ponieważ miasto, zwane Wolin, w którym była zazwyczaj siedziba biskupia z powodu wojennych zniszczeń, zostało zamienione w pustynię, w kościele św. Jana Chrzciciela pod miastem Kamieniem, które uważane jest za bardziej ludne i bezpieczne, tu siedziba biskupa ma być położona i pozostać ma nienaruszona po wieczne czasy. Podobnie przywileje, dobra i posiadłości tego Kościoła potwierdzamy, mianowicie miasto Kamień z tawerną i targiem, wsiami i wszystkimi jego przynależnościami, naturalnie miasta Dymin, Trzebuż, Choćków, Wołogoszcz, Uznam, Groźwin, Pyrzyce, Stargard z targiem i tawerną i ich wszystkimi przynależnościami, Szczecin, Przeplaw z targiem i tawerną z wszystkimi przynależnościami, Wolin z targiem i tawerną z wszystkimi przynależnościami, Kołobrzeg z warzelnią soli i komorą celną, targiem, tawerną i wszystkimi przynależnościami, całe Pomorze aż do rzeki Łeby z targiem i tawernami i dziesięcinę z targu Sitno (Sithen)”.

¹⁰⁰ Granice diecezji były identyczne z terytorium ówczesnego państwa zachodniopomorskiego. Tak więc biskupstwo pomorskie, później kamińskie, od zachodu sąsiadowało z diecezją w Swarzyniu, od południowego zachodu z biskupstwami w Hobolinie (Havelbergu) i Brennie (Brandenburgu), a od południa granicę stanowiła rzeka Warta. Ona to oddzielała to biskupstwo od diecezji w Lubuszu. Dalszymi sąsiadami były: od południa wzdłuż Noteci biskupstwo poznańskie, od południowego wschodu arcybiskupstwo gnieźnieńskie i od wschodu diecezja włocławska, z granicą na Łebie. Granice te uległy jeszcze przesunięciom, by ostatecznie ukształtować się w połowie XIV w., z pewnymi tylko zmianami. Por. M. Okoń, *Granice średniowiecznej diecezji kamińskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 35 (1987), z. 2, s. 41–59. Erygowanie biskupstwa w Kamieniu Pomorskim kończy drugi okres budowy świątyni na Pomorzu Zachodnim, przypadający na l. 1168–1195; pierwszy związany był z misją św. Ottona w l. 1124–1125, a trzeci rozpoczął się po 1215 r. i trwał do ok. 1230. W tym czasie wzniesiono 47 świątyni. Pierwsze były drewniane, od 1176 r. zaczęto wznosić murowane (to rok poświęcenia w Stołpiu nad Pianą *capella rotunda*). Por. M. Rębkowski, *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego...*, s. 73–74, 85.

¹⁰¹ PUB I, 30; PUB I, 111; PUB I, 117. Ten problem szeroko omówił Anzelm Weiss w książce *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie* (Lublin 1992, s. 260–274).

¹⁰² E. Rymar, *Rodowód Książąt Pomorskich*, t. 1, Szczecin 1995, s. 105–115.

miastem wykazał książę Kazimierz I († 1180). Księcia z rodziną spotkać można było tutaj również pod koniec XII wieku. Był nim Bogusław I. Było to wtenczas miasto ludne i bezpieczne. I chociaż zdobyte w 1185 roku przez króla duńskiego Kanuta VI¹⁰³, to jednak XII i początek XIII wieku należał do najlepszych czasów w historii tego miasta. Po śmierci Bogusława I († 1186) miasto pozostało siedzibą kasztelanów noszących wyraźnie słowiańskie imiona. Liczne źródła wymieniają m.in.: Zawista (1175–1178), Unima (1181, 1208 i 1214)¹⁰⁴. W źródłach spotykamy też cześnika, stolnika oraz komornika. Później urzęduje już tylko wójt książęcy.

Stąd też nie ma wątpliwości, że bp Otton w szczególny sposób traktował podczas swoich wypraw misyjnych Kamień Pomorski. Był tutaj trzykrotnie: pierwszy raz przybył do Kamienia 24 czerwca 1124 roku, w dzień św. Jana Chrzciciela¹⁰⁵; ponownie pojawił się na początku lutego 1125 roku¹⁰⁶, przejeżdżając z Wolina do Kłodzienia, Kołobrzegu i Białogardu; a trzecie raz odwiedził stolicę księstwa latem 1128 roku, czyli podczas drugiej swojej wyprawy na Pomorze.

Otton podczas pierwszej wyprawy misyjnej poświęcił w Kamieniu kościół¹⁰⁷, a ściślej ołtarz i sanktuarium¹⁰⁸, oraz wyposażył pozostawionego tutaj kapłana

¹⁰³ Duńczycy w latach 1159–1185 przeprowadzili 21 wypraw na Pomorze Zachodnie. Kamień był przez nich najeżdżany czterokrotnie – czwarty raz w 1185 r.

¹⁰⁴ G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124–1544*, Szczecin 1997, s. 20.

¹⁰⁵ Ebo II, 5, s. 64–65.

¹⁰⁶ Gdyż jeszcze 2.02.1125 był w Wolinie, jak podaje Ebo II, 18: „circa purificationem sancte Marie”.

¹⁰⁷ Chodzi o jeden kościół, gdyż stwierdzenie Ebona (II, 5, s. 65): „ecclesias de ramis arborum [...] construxit” stało się podstawą przyjęcia w starszej literaturze niemieckiej, że istniała nie jedna, ale dwie świątynie założone w Kamieniu przez Ottona. Zdaniem W. Lüpkego (*Die Gründung der Domkirche...*, s. 4 i 8) jeden kościół Najświętszej Maryi Panny zbudowano na terenie domniemanego miejsca kultowego, drugi – św. Jana Chrzciciela – na południe od późniejszej katedry. Zbliżone stanowisko zajęli Ludwig Kücken (*Geschichte der Stadt Cammin...*, s. 6) i Rudolf Spuhrmann (*Die Geschichte der Stadt...*, s. 16 i 31). L. Kücken utrzymywał, że kościół Mariacki zbudowano z kamienia, a św. Jana Chrzciciela – z drewna. Powyższe tezy są nieprzekonujące. Nieokreślona liczba mnoga *ecclesias* nie została przez żadne inne źródła potwierdzona, a nawet sam Ebon (III, 23, s. 133–136) zaprzecza temu, mówiąc w trzeciej księdze tylko o jednym kościele, aby nie było powodów do przypuszczeń, że jeden albo więcej kościołów między 1124 a 1128 r. upadło lub zostało zniszczonych. Ten stan rzeczy potwierdza także Herbord (II, 22, s. 99–100), który wspomina o jednej świątyni. Pogląd natomiast o postawieniu kamiennego kościoła nie znajduje żadnego potwierdzenia w źródłach współczesnych Ottonowi ani w żywotach nie tylko odnośnie do Kamienia, ale do jakiegokolwiek miasta na Pomorzu. Pogląd o wzniesieniu w Kamieniu tylko jednego kościoła przyjmują: W. Stępiński, *Kamień Pomorski...*, s. 48–53; K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 176; R. Kostynowicz, G. Chmarzyński, *Katedra św. Jana Chrzciciela. Przewodnik*, [b.m.r.w.], s. 5; L. Leciejewicz, *Początki nadmorskich miast na Pomorzu Zachodnim*, Wrocław 1962, s. 191–192.

¹⁰⁸ „Exstructa quoque illic basilica et snactificato altari et sanctuario [...]” (Herbord II, 22).

w księgi i naczynia liturgiczne¹⁰⁹. Książę Warcisław oprócz przekazania terenu pod kościół obdarzył członka misji włościami i darami¹¹⁰. Świątynie wybudowano na otwartym podgrodziu, leżącym na wschód od grodu. Nie wiemy, jak dokładnie wyglądała ta pierwsza świątynia chrześcijańska w Kamieniu. Zapewne tak jak i inne była początkowo budowlą drewnianą o słabej, plecionkowej konstrukcji¹¹¹. Ebon mówi wprost, że biskup kościół w Kamieniu wniósł *de ramis arborum*¹¹².

3.2. Architektura katedry kamieńskiej

Wraz z decyzją przeniesienia stolicy biskupiej rozpoczęto wznoszenie w tym mieście katedry, ufundowanej przez księcia Kazimierza I († 1180). Powstała ona w miejscu kościoła św. Jana Chrzciciela na wschód od grodu i miasta; tam znajdowały się posiadłości dworu książęcego.

Z założenia miała to być trójnawowa bazylika z transeptem i chórem, na planie krzyża łacińskiego, zakończona półkolistą absydą w systemie wiązonym. Możemy wyróżnić dwa etapy jej budowy. Pierwszy okres obejmował lata od 1175 roku do rządów biskupa Hermana von Gleichen (1251–1289), a drugi od roku 1370.

W pierwszym etapie wybudowano chór z transeptem. Do zasadniczego korpusu dobudowano zakrystię, ok. 1200 roku, oraz kruchtę południową w latach 1230–1250. Z wyposażenia wnętrza na szczególną uwagę zasługują portale: północny, bo najstarszy – pochodzący z XII wieku – i południowy, bo najpiękniejszy, z lat 1230–1250. Bardzo cennym zabytkiem są, obecnie znajdujące się w kruchcie, terakotowe rzeźby romańskie z połowy XIII wieku przedstawiające Adorację Baranka oraz polichromia romańska na sklepieniu chóru i absydy.

¹⁰⁹ „[...] pater liberalissimus, sicut omnibus ecclesiis in terra illa faciebat, libros contulit et indumenta sacerdotalia, calicem quoque argenteum cum ceteris utensilibus [...]” (Herbord II, 22, s. 99–100).

¹¹⁰ „[...] collatisque illuc per duces prediis ac dote in sustentacionem sacerdotis [...]” (tamże).

¹¹¹ Ta technika była najmniej wymagająca pod względem jakości budulca. W budowlach tego typu ściany były wyplatane z gałęzi, podtrzymywane tylko przez stosunkowo cienkie pręty, tworzące rodzaj ramy. Dlatego spotykamy ją w budowlach wznoszonych po wielkich pożarach i zniszczeniach wojennych. Najczęściej stosowała ją ludność uboższa w celu szybkiego zapewnienia sobie dachu nad głową i ochrony ocalałego dobytku. Służyły one także za tymczasowe schronienie uboższej ludności w wypadku zakładania nowych osad lub osiedlania się na nowym miejscu. Por. E. Cnotliwy, *Pozostałości budownictwa drewnianego z X–XII w. ze stanowiska 4 w Wolinie*, „Materiały Zachodniopomorskie” 8 (1962), s. 58–59; T. i R. Kiersnowscy, *Życie codzienne na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*, Warszawa 1970, s. 48; G. Bronisch, W. Ohle, *Kreis Kammin Land*, Stettin 1939, s. 71–73.

¹¹² Ebo II, 5, s. 64–65.

Wraz z objęciem rządów przez biskupa Hermana von Gleichena zaczyna się drugi etap budowy i zasadnicza zmiana dotychczasowego projektu. Przy południowej ścianie prezbiterium rozpoczęto budowę kwadratowego kapitulorza, a na północnym ramieniu transeptu postawiono południowy krużganek wirydarza. Prace te zostały dwukrotnie przerwane najazdami wojsk brandenburskich w 1273 i w 1308 roku¹¹³. Istotnie, po 1308 roku katedra nie tylko zostaje odbudowana, ale najprawdopodobniej, począwszy od rządów biskupa Fryderyka von Eickstedta (1330–1343), rozbudowywana. Na planie i fundamencie romańskiej bazyliki przystąpiono do budowy korpusu nawy głównej z dwiema nawami bocznymi. Stosując dalej cegłę jako materiał budowlany¹¹⁴, budowano już w stylu gotyckim. Dla ujednoczenia nowego wnętrza nawy głównej z dwoma przeszłami romańskimi chóru i transeptu zastosowano dla wsparcia sklepienia łuk tarczowy. Całe zaś sklepienie krzyżowo-żebrowe nawy głównej oparto na dwunastu filarach, symbolizujących dwunastu apostołów. Zastosowano tutaj system wiązany: co drugi filar jest zróżnicowany w wielkości¹¹⁵.

Nawy boczne różnią się między sobą. Południowa jest szersza i ma sklepienie gwiaździste, natomiast północna jest węższa i ma sklepienie krzyżowo-żebrowe. Od strony zachodniej na przedłużeniu osi nawy głównej wzniesiono gotycką wieżę na planie kwadratu (długość katedry z wieżą wynosi 58 m). Wieża ta nie miała wejścia do świątyni. Wejście prowadziło przez portale w transepcie oraz przez gotycki portal w nawie południowej.

Wirydarz kamieński zaczęto wznosić najprawdopodobniej za czasów biskupa Hermana von Gleichena (1251–1289)¹¹⁶. Przerwane prace w wyniku brandenburskiego najazdu w 1308 roku zaczęto kontynuować dopiero za czasów biskupa Fryderyka von Eickstedta (1330–1343). Ten jedyny w Polsce obiekt przykatedralny, o wymiarach 23,5 x 20,5 m, wzniesiony dla celów pątniczych i pokutnych. Architektura wirydarza, zachowana do dnia dzisiejszego w swojej gotyckiej formie, charakteryzuje się ceglany czworobokiem. Krużganek został nakryty sklepieniami krzyżowo-żebrowymi. Hodowano w nim egzotyczne rośliny, często lecznicze. Do dziś rośnie tutaj 500-letni dąb, 350-letnia tuja i 200-letni, wiecznie zielony, ostro-

¹¹³ PUB IV, cz. 2, 2411 i 2413.

¹¹⁴ W. Ohle, *Do dziejów katedry w Kamieniu Pomorskim*, s. 342.

¹¹⁵ Tamże, s. 337.

¹¹⁶ Wirydarze budowano przy klasztorach, rzadziej przy katedrach, przy polskich nie są spotykane. Stąd owa koncepcja układu przestrzennego, zresztą nieprzewidziana w początkowym projekcie budowy katedry, stanowi o jego oryginalności. A rzadkość takiego rozwiązania jest tym większa, że zostało ono zastosowane po stronie północnej świątyni. Układ ten spowodowany był brakiem miejsca po stronie południowej – przebiegała tędy droga wschodnia.

krzew. Pośrodku tego zielnika-ogrodu założono studzienkę, zastąpioną współcześnie chrzcielnicą, tradycyjnie, lecz błędnie uznawaną za pochodzącą z czasów św. Ottona. W krużgankach wirydarza znajduje się również siedemnaście płyt nagrobnych.

W międzyczasie powiększono kapitułarz i wybudowano ceglane lektorium. Wspierało się ono na ośmiu filarach i wytworzyło w katedrze dwa oddzielne wnętrza: prezbiterium, czyli chór i korpus nawowy. Zarówno u góry tej empory lektoryjnej, jakby na piętrze, jak i na dole znajdowały się ołtarze.

Po skończeniu zasadniczych prac przy budowie świątyni przystąpiono do jej przyozdabiania. W 1410 roku wzniesiono piękną attykę ceglana, a w 1419 roku wybudowano kaplicę Lepelów (św. Jana).

3.3. Wyposażenia katedry

Spośród zabytków ruchomych należy zwrócić uwagę na to, że w katedrze były 23 ołtarze¹¹⁷: 1311 – ołtarz św. Mikołaja, 1320 – ołtarz św. Wawrzyńca, 1322 – ołtarz św. Jakuba – *in antiquo Choro* – w prezbiterium, 1324 – ołtarz św. Jana – *in portico* – w krużganku, 1364 – ołtarz św. Jerzego, 1380 – ołtarz św. Marcina, 1383 – ołtarz św. Barbary, 1383 – ołtarz – *in domo Capitulari* – w skrytorium, czyli w dzisiejszym skarbcu, 1389 – ołtarz – *super ambone* – na lektorium, 1391 – ołtarz *Virginis de compassione* – *retro ambone* – z tyłu za lektorium, czyli na chórze, 1394 – ołtarz św. Katarzyny – *in antiquo Choro* – w prezbiterium, 1395 – ołtarz św. Anny, 1406 – ołtarz św. Tomasza, 1406 – ołtarz św. Jana Chrzyciela, 1425 – ołtarz w kaplicy Lepelów – *ex adverso altaris sancte Anne*, 1432 – ołtarz św. Marii Magdaleny – *in armario* – w kapitułarzu, 1432 – ołtarz św. Mikołaja – *circa portam orientalem*, 1437 – ołtarz Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, 1443 – ołtarz Ciała Chrystusa – *situm in porte aquilonari* – w transepcie północnym, 1465 – ołtarz – *ante choram* – przed lektorium, brak daty – ołtarz Johannes Tylen, brak daty – ołtarz św. Piotra przy wschodniej ścianie południowego skrzydła transeptu i po 1500 roku – ołtarz Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny¹¹⁸ w prezbiterium.

¹¹⁷ R. Klempin, *Diplomatische Beiträge zur Geschichte Pommerns aus der Zeit Bogislafs X*, Berlin 1859, s. 333–339; Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie, Tabula Privilegiorum Dominorum Ducum nec non quomcumque Literatum ecclesie Camminensis, cz. 3; Archiwum Państwowe w Szczecinie, H. von Hoogeweg, *Regesten zu den Urkunden des Bistums Kammin [...]*, t. 1, nr 309; J. Petersohn, *Die Camminer Missionskirche und ihr Weihetitel*, w: tegoż, *Forschungen und Quellen zur pommerschen Kulturgeschichte vornehmlich des 12 Jahrhundert*, Köln–Wien 1972, s. 11. R. Spuhrmann (*Die Geschichte der Stadt...*, s. 61) wspomina tylko o dwudziestu ołtarzach.

¹¹⁸ Historycy sztuki datują ten poliptyk na 1480 r. Jednakże w krytycznym wydaniu statutów przez R. Klempina (*Diplomatische...*, s. 333–339), gdzie jest mowa o ołtarzach katedry kamieńskiej i przynależących do nich altarii (właściciele altarii wymienieni są do 1500 r.), brak wzmianki o tym

Jedyny, który zachował się do naszych czasów sprzed reformacji, to ołtarz główny – Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny¹¹⁹ – nie licząc mensy ołtarzowej w zakrystii. Inne natomiast były sukcesywnie usuwane z katedry¹²⁰.

ołtarzu. Jeżeli pochodził on z czasów katolickich, to został wykonany po 1500 r. I właśnie takie jest stanowisko Zofii Krzymuskiej-Fafius (*Ołtarz główny prokatedry w Kamieniu Pomorskim i jego powiązania artystyczne*, „Materiały Zachodniopomorskie” 41 (1995), s. 310), która wykonanie polptyku kamieńskiego datuje na lata 1510–1515.

¹¹⁹ Ołtarz główny przedstawia polptyk gotycki, drewniany (dębowy), polichromowany i złocony, o wymiarach 2,5 x 5,28 m. Składa się z szafy i dwu skrzydeł zwieńczonych zaginionym w czasie ostatniej wojny ażurowym szczytem. W szafie na pierwszym planie scena Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny unoszonej przez anioły, na tle promienistej mandorli. W górnej części niebios. Na pierwszym planie Trójca Święta w oczekiwaniu koronacji Wniebowziętej, po bokach adorujący aniołowie. Nieco niżej postaci ze Starego Testamentu, po lewej stronie m.in.: Adam, Noe, Aaron, Mojżesz, a po prawej: Salomon, Dawid, Izajasz, Jeremiasz oraz cztery dalsze, po dwie z każdej strony, bliżej niezidentyfikowane. W dolnej części dwunastu klęczących apostołów. Skrzydła tryptyku przedstawiają (zaznaczyć tutaj należy, że zarówno w lewym, jak i prawym awersie skrzydła kolejność kwater w dolnym rzędzie odczytywać należy od prawej ku lewej, a nie odwrotnie): I. po lewej stronie cztery sceny z życia i śmierci św. Jana Chrzciciela, a mianowicie: 1. Służba kapłańska Zachariasza, Narodzenie, Nadanie Imienia i Nawiedzenie Elżbiety (brak w tej kompozycji odpowiedniego następstwa czasowego), 2. Chrzczenie w Jordanie, 3. Uczta u Heroda i 4. Śmierć Jana Chrzciciela; II. po prawej stronie trzy sceny z męczeństwa i śmierci św. Jerzego i jedna z męczeństwa św. Wawrzyńca: 1. Święty zawieszony nad płonącym ogniem na krzyżownicy, 2. Przywiązanie do kolumny nad gotującym się kotłem przeszywa się sztyc z dżdżownicami, 3. Kat zamierza się mieczem, aby klęczącemu w szatach pontyfikalnych, z mitrą u stóp, uciąć głowę (ta scena przez niektórych historyków podawana jest jako Męczeństwo św. Faustyna, którego relikwie znajdowały się w głównym ołtarzu – w podręcznikach ikonograficznych nie znajduje to jednak uzasadnienia), 4. Męczeństwo św. Wawrzyńca, diakona. Por. Z. Krzymuska-Fafius, *Ołtarz główny prokatedry w Kamieniu Pomorskim...*, s. 303–315. Janina Kochanowska wspomina zaś nie o św. Faustynie, ale o św. Wiktorsie biskupie. Por. J. Kochanowska, *Skarby Katedry w Kamieniu Pomorskim*, s. 11.

Dzisiaj ołtarz pozbawiony jest predelli, a także autentycznego zwieńczenia, obecne zwieńczenie – z krucyfiksem z 1340 r., pochodzącym z ołtarza kościoła św. Mikołaja w Kamieniu Pomorskim – zostało zainstalowane w 1954 r.; antepedium, przedstawiające czterech ewangelistów, pochodzi z balustrady empory z kościoła w Kozielicach).

¹²⁰ Wprowadzenie reformacji na Pomorzu Zachodnim 13 grudnia 1534 roku wiązało się również ze zmianą kultu i wystroju świątyń. Należy zaznaczyć, że zgodnie z zaleceniami Marcina Lutera i Filipa Melanchtona wystrzegano się wszelkich radykalnych zmian. W ten sposób wiele średniowiecznych ołtarzy pozostało na pierwotnym miejscu – jednak z czasem wstawianych w nowe, renesansowo-manierystyczne obramienia. Umacniający się jednak stopniowo Kościół ewangelicki zaczął wewnątrz kościołów dostosowywać do potrzeb kaznodziejskiego w swej istocie kultu. W pobliżu ołtarza, przy łuku tęczy albo przy jednej ze ścian bocznych, stawiała nowa ambona, po przeciwległej stronie – chrzcielnica, naprzeciwko owej „liturgicznej triady” wznoszono natomiast z reguły drewnianą emporę, pozwalającą wszystkim zebrany w kościele wiernym uważnie śledzić przebieg nabożeństwa i aktywnie w nim uczestniczyć. Ale i wtedy w wielu pomorskich kościołach ewangelickich ideowym centrum wnętrza był nadal ten sam, co poprzednio, ołtarz skrzydłowy. Aby podkreślić jednak, że nie wspomaga on już programem tradycyjnych intencji mszalnych, lecz służy tylko i wyłącznie udzielaniu sakramentu komunii, dodawano do niego rzeźbioną lub malowaną predellę ze sceną Ostatniej Wieczerzy. Por. J. Harasimowicz, *Sztuka Reformacji na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu. Stan i perspektywy badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” 54 (1992) 3, s. 2–3. Kapituła kamieńska dość żywo reagowała na kontrowersje w zakresie doktryny luterańskiej

Inne zabytki to: chrzcielnica wczesnogotycka z 1330 roku (najstarsza pochodzi, jak przekazuje tradycja, z czasów Bolesława Krzywoustego), stalle z lat 1440–1450, krzyże – najstarszy pochodzący z 1270 roku¹²¹, inny z XIV wieku, piętnastowieczny krucyfiks w formie Drzewa Życia i znajdujący się w zakrystii z 1520 roku, figury Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty z 1480 roku, organy z 1485 roku.

W latach 1330–1350 nad wschodnim skrzydłem krużganków dobudowano cztery sale gotyckie w amfiladzie. W pierwszej sali była kaplica. W „Domo Capitulari”, tak jak to bywało w innych założeniach katedralnych, spisywano, rejestrowano i przechowywano dokumenty kapituły – było tutaj skryptorium. W czasach protestanckich umieszczono tu bibliotekę, a od XIX wieku do 1945 roku również skarbiec. Obecnie też mieści się tutaj skarbiec¹²². Gromadził on liczne dzieła sztuki, niegdyś było ponad 1000 eksponatów. Gromadzono je w kapitularku i w domu tezaurariusza. W skarbcu znajdowały się m.in.: światowej sławy relikwiarz św. Korduli z Lund z 1000 roku, relikwiarz z Bliskiego Wschodu z 1000 roku, dwa relikwiarze z Limoges z XIII wieku, kadzielnica z 1200 roku, krucyfiks z 1200 roku, pacyfikał z gemmą z ok. 1350 roku, pastorały z XIII i XIV wieku, kielichy – najstarszy z roku 1359, pateny, cenne tkaniny z XV wieku, bursztynowa figurka Madonny z Dzieciątkiem z 1518 roku¹²³.

Pod koniec II wojny światowej wyposażenie skarbcza wywieziono do pobliskich Benic i uważa się je za zaginione. Obecna ekspozycja skarbcza powstała w 1968 roku, a w 1995 roku została nieco zmieniona. Gromadzi on liczne naczynia liturgiczne, ornaty¹²⁴, obrazy, figury, fotograficzną dokumentację zaginionych eksponatów, cenne rękopisy, inkunabuły, starodruki pochodzące z biblioteki katedralnej, metale, cynowe naczynia i wszystko, co ma znaczenie dla materialnej i duchowej kultury Kościoła i miasta¹²⁵.

i na oddziaływania kierunków mistycznych i pietystycznych w łonie tego Kościoła i ich swobodny stosunek do relikwii katolickich, nigdy jednak nie przejęła postawy całkowicie negatywnej wobec spuścizny, jak to odbywało się w Kościele kalwińskim i innych reformowanych. Chociaż zgodziła się na powolne usuwanie ołtarzy.

¹²¹ Z. Krzymuska-Fafius, *Czternastowieczny krucyfiks z Kamienia Pomorskiego*, „Materiały Zachodniopomorskie” 3 (1957), s. 235–250.

¹²² J. Kochanowska, *Skarby Katedry w Kamieniu Pomorskim*, s. 32.

¹²³ [Inwentarz], *Kammin, Domschatz, Urkunden, Drucke*, Sonderausstellung 1 II bis 3 V 1934, Stettin 1938; W. Borchers, *Der Kamminer Domschatz*, Stettin 1934.

¹²⁴ Tkaniny – ornaty i dalmatyki – oraz znaczna część naczyń liturgicznych pochodzi z Brzozdowiec.

¹²⁵ Wyposażenie poszczególnych sal szczegółowo omawia dr Janina Kochanowska w swojej publikacji *Skarby Katedry w Kamieniu Pomorskim* (s. 20–47).

Malowidła upiększały katedrę. W skarbcu odkryto XIV-wieczne sceny – Zwiastowania i Narodzenia Chrystusa oraz Pokłon Trzech Króli (na ścianie północnej), jak również – Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie oraz Tronującego Chrystusa w obecności Matki Bożej i św. Jana (na ścianie wschodniej), w pierwszym przęśle nawy głównej odsłonięto polichromię przedstawiającą Chrystusa Sędziego – Pantokratora, a w prezbiterium – ogród rajski.

W podziemiach katedry – w chórze (prezbiterium), transepcie i północnej nawie – pochowano niektórych z książąt i biskupów oraz kanoników. Nie sposób jest jednak powiedzieć, ile osób spoczęło w podziemiach katedry. Gdy w 1848 roku podczas renowacji katedry otwarto groby we wszystkich zakątkach katedry, wydobyto jeszcze 49 trumien¹²⁶. Zostały one przeniesione na cmentarz przy kościele św. Mikołaja. Wtedy przeniesiono także, ale na wirydarz katedralny, zespół płyt nagrobnych, w liczbie 43, należących do pochowanych w podziemiach dostojników duchownych i świeckich¹²⁷. Obecnie zostało ich tylko 17: jedna na zachodniej ścianie północnego skrzydła transeptu (prepozyta Marquarda Trallowa, zm. 1370 r.) i 15 na wirydarzu (w tym 2 biskupów: Jana, księcia sasko-łużyckiego, zm. 1370 r., i Filipa von Rehberga, zm. 1385 r.) i jedna (z XVIII w.) jako blat pod ołtarz w zakrystii¹²⁸.

Martin Wehrmann uważa, że w podziemiach katedry kamieńskiej pochowano książąt: Kazimierza I († 1180), Warcisława III († 1264), Barnima I († 1278), Bogusława III († 1309) i jego żonę Małgorzatę († 1313), Bogusława IV († 1309), Warcisława IV († 1326), Ottona I († 1344), Bogusława V († 1374) oraz Bogusława VIII († 1418) i jego żonę Zofię († 1448)¹²⁹. Chociaż Kazimierz Kozłowski i Jerzy Podrański uważają, że najprawdopodobniej pochowano tu tylko Warcisława IV i Bogusława V¹³⁰.

Przyglądając się nekropolii biskupów kamieńskich, zauważamy, że tylko nieliczni są pochowani w katedrze kamieńskiej, a mianowicie: Konrad I († 1186), Zygfryd († 1191), Zygwini († 1219), Konrad II († 1233), Konrad III († 1241), Herman von Gleichen († 1289), Jan, książę sasko-łużycki († 1370) i Filip von Rehberg († 1385; spoczywa przed wielkim ołtarzem)¹³¹.

¹²⁶ R. Spuhrmann, *Der Camminer Dom*, s. 35.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 35–40.

¹²⁹ M. Wehrmann, *Kammin als Begräbnisstätte pommerscher Herzöge*, „Monatsblätter” 6 (1934), s. 81–83.

¹³⁰ K. Kozłowski, J. Podrański, *Gryfici księżęta Pomorza Zachodniego*, Szczecin 1985.

¹³¹ R. Spuhrmann, *Der Camminer Dom*, s. 35–36.

Zakończenie

Dzisiaj nad Szczecinem i Koszalinem górują katedry, które w założeniach nie były takimi świątyniami. Po pierwszej katedrze w Kołobrzegu nie ma śladu, podobnie i po drugiej wolińskiej – jest tylko krzyż z obeliskiem. Do naszych czasów przetrwała tylko katedra kamieńska, od 28 czerwca 1972 roku konkatedra. Ona to m.in. powinna stać się oczkiem w głowie wszystkich mieszkańców Pomorza Zachodniego i nie tylko, gdyż lud pomorski, kochający piękno i muzykę, na to zasługuje. Z pewnością brak ten w znacznym stopniu kompensują XVII-wieczne organy z książęcym wyposażeniem¹³², ale od strony naukowej nade wszystko cenną byłaby publikacja naukowa, a także albumowa, traktująca szeroko o katedrze kamieńskiej.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie:

Tabula Privilegiorum Dominorum Ducum nec non quamcumque Literatum ecclesie Camminensis, cz. 3.

Archiwum Państwowe w Szczecinie:

H. von Hoogeweg, *Regesten zu den Urkunden des Bistums Kammin [...]*, t. 1, nr 309.

Źródła drukowane

Bullarium Poloniae, t. 1, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Rzym 1982, nr 29.

¹³² Barokowe organy ufundował 6 listopada 1669 r. książę pomorski Ernest Bogusław de Croy i Arechot. Budował je Michał Berigel wg dyspozycji Fryderyka Breyera, obaj pochodzili ze Szczecina. O wielkości instrumentu świadczą dane: 13 m szerokości, 9 m wysokości i 2660 piszczałek. Koszt budowy wyniósł 4000 talarów. Dzisiaj mają 3300 piszczałek i 47 głosów. Organy kamieńskie, jako epitafum, zawierają w prospekcie bogatą symbolikę. Na samym szczycie góruje Michał Archanioł z mieczem – symbol Bożej sprawiedliwości. Poniżej stoją starotestamentalni prorocy: Dawid i Jeremiasz, ukazujący odpowiednio losy Pomorza Zachodniego – dni chwały i jego klęski. Jeszcze niżej, po lewej stronie, stoi św. biskup Otton z Bambergu, Apostoł Pomorza, a po przeciwnej stronie, również w szatach pontyfikalnych, Ernest Bogusław de Croy, tytularny biskup kamieński, fundator organów (te dwie postacie wyraźnie ukazują ideę kontynuacji tego, co katolickie, z tym, co protestanckie, podobnie jak miejsce wybudowania organów; omawiany instrument zbudowany został w miejscu, gdzie stał wcześniejszy późnogotycki, uszkodzony w czasie wojny trzydziestoletniej). Pośrodku prospektu stoi św. Jan Chrzciciel, patron katedry, wskazujący na główny ołtarz – na Jezusa Chrystusa. Wszystko uzupełniają chóry anielskie, sceny rodzajowe, bogato złożona ornamentyka. U podstaw podchórza umieszczony został malowany portret fundatora, po obu stronach w medalionach herb i jego monogram oraz poniżej napis fundacyjny z pełną tytulaturą księcia. Zob. R. Kostynowicz, *W cieniu trzech katedr*, Szczecin 1999, s. 59–69; J. Kochanowska. M. Szczęsny, G. Wejman, *Die Domorgel in Kamień Pomorski*, Szczecin 1998.

- Codex Pomeraniae Diplomaticus*, I, 63, wyd. K.F.W. Hasselbach, J.G.L. Kosegarten, Greifswald 1843–1852.
- Cramer D., *Das Grosse Pomrische Kirchen Chronik*, Stettin 1628.
- Ebonis, *Vita Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 2, Warszawa 1969.
- Gall Anonim, *Kronika polska*, przekł. M. Plezia, Wrocław 1989.
- Helmold, *Kronika Słowian*, przekł. K. Liman, Warszawa 1974.
- Herbordi, *Dialogus de Vita Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974.
- [Inwentarz], *Kammin, Domschatz, Urkunden, Drucke*, Sonderausstellung 1 II bis 3 V 1934, Stettin 1938.
- Kantzow T., *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. 1, przekł. K. Gołda, Szczecin 2005.
- Klempin R., *Diplomatische Beiträge zur Geschichte Pommerns aus der Zeit Bogislafs X*, Berlin 1859, s. 333–339.
- Pommersches Urkundenbuch, t. 1: lata 786–1253 (red. R. Klempin), Szczecin 1868; t. 2, cz. 1, lata 1254–1278 (red. R. Prümers), Stettin 1881; t. 2, cz. 2, lata 1278–1286 (red. R. Prümers), Stettin 1885; t. 3, cz. 1, lata 1287–1295 (red. R. Prümers), Stettin 1888; t. 4, cz. 1, lata 1301–1306 (red. G. Winter), Stettin 1902; t. 4, cz. 2, lata 1307–1310 (red. G. Winter), Stettin 1903.
- Relatio de piis operibus Ottonis episcopis Bambergensis* [powstała w 1139 r.], Hanower 1888, t. 15, cz. 2, s. 1151–1166.
- Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis Vita Priefligensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, seria 2, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966.
- Thietmar, *Kronika Thietmara*, z łac. przetłumaczył, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył M.Z. Jedlicki, Biblioteka Tekstów Historycznych, t. 3, Poznań 1953.

Opracowania

- Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962.
- Banaszak M., *O początkach biskupstwa poznańskiego dyskusyjnie*, Poznań 2002.
- Berghaus H., *Landbuch des Herzogthums Pommern und des Fürstenthums Rügen*, Bd. 6, *Kreise Kamin und Greifenberg*, Anklam 1870.
- Bończa-Bystrzycki L., *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012.
- Borchers W., *Der Kamminer Domschatz*, Stettin 1934.
- Bronisch G., Ohle W., *Kreis Kammin Land*, Stettin 1939.
- Cnotliwy E., *Pozostałości budownictwa drewnianego z X–XII w. ze stanowiska 4 w Wolińcu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 8 (1962), s. 58–59.
- Deptuła C., *Biskupstwo w Kołobrzegu – problem upadku*, STNKUL 18 (1970), s. 94–99.

- Dola K., *Białogard*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 366.
- Dola K., *Kołobrzesckie biskupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 427–428.
- Drażkowski H., Roznerska M., Kostynowicz R., *Prace konserwatorskie w katedrze kamińskiej w latach 1962–1963*, „Materiały Zachodniopomorskie” [1964] 10 (1965), s. 417–425.
- Dziemba R., *Kościół katolicki w Kołobrzegu na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1945–1990*, Kołobrzeg 2006.
- Dziewulski W., *Biskup pomorski Wojciech*, „Zapiski Historyczne” 23 (1957), z. 4, s. 7–42.
- Dziurła H., *Zabytki Kamienia Pomorskiego*, „Szczecin” 4–5 (1958), s. 49–64.
- Eggert H., *Der Dom zu Kammin*, Geifswald 1935.
- Harasimowicz J., *Sztuka reformacji na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu. Stan i perspektywy badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” 54 (1992) 3, s. 1–12.
- Hauziński J., *Synod gnieźnieński roku 1000 a ideologia cesarskiego uniwersalizmu*, w: *Opuscula minora in memoriam Iosepho Spors*, Stolpensi 1993, s. 41–63.
- Holzapfel H., *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, w: *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, red. I. Jeż, Koszalin 2000, s. 13–46.
- Hoogeweg H., *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. 1, Stettin 1924.
- Jasienica P., *Polska Piastów*, Warszawa 1990.
- Kiersnowscy T i R., *Życie codzienne na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*, Warszawa 1970.
- Kiersnowski R., *Budownictwo zachodnio-pomorskie wieku XII w świetle źródeł pisanych*, „Wiadomości Archeologiczne” 19 (1953) 2–4, s. 105–135.
- Knapiński R., *Ikonografia patrocinum konkatedry w Kołobrzegu*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, red. L. von Zitzewitz, Kulice 2001, s. 131, 135.
- Knopek J., *Od kapituły kolegiackiej do prepozytury terytorialnej. Na podstawie kołobrzesckiej organizacji kościelnej (II poł. XII – pocz. XIV w.)*, w: *Opuscula minora in memoriam Iosepho Spors*, Stolpensi 1993, s. 107–117.
- Kochanowska J., Szczęsny M., Wejman G., *Organy katedry w Kamieniu Pomorskim*, Szczecin 1996.
- Kochanowska J., *Skarby Katedry w Kamieniu Pomorskim*, Szczecin 2004.
- Kochanowska J., Szczęsny M., Wejman G., *Die Domorgel in Kamień Pomorski*, Szczecin 1998.
- Kostynowicz R., Chmarzyński G., *Katedra św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim. Przewodnik* [b.m.r.w.].
- Kostynowicz R., *Katedra w Kamieniu Pomorskim. Informator*, Wrocław 2001.
- Kostynowicz R., *W cieniu trzech katedr (Z dziejów konserwatora zabytków sakralnych w Polsce północno-zachodniej)*, Szczecin 1999.
- Kołobrzeg. Wczesne miasto nad Bałtykiem*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Warszawa 2007.

- Kozłowski K., Podrański J., *Gryfici książęta Pomorza Zachodniego*, Szczecin 1985.
- Kroczyński H., *Kołobrzeska konkatedra*, Kołobrzeg 1986.
- Krzymuska-Fafius Z., *Czternastowieczny krucyfiks z Kamienia Pomorskiego*, „Materiały Zachodniopomorskie” 3 (1957), s. 235–250.
- Krzymuska-Fafius Z., *Ołtarz główny prokatedry w Kamieniu Pomorskim i jego powiązania artystyczne*, „Materiały Zachodniopomorskie” 41 (1995), s. 303–318.
- Kücken L., *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels*, Cammin 1880.
- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18 (1969), s. 289–352.
- Kumor B., *Kamieńska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 483–497.
- Labuda G., *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 3 (1968), s. 29–34.
- Labuda G., *Polska granica Zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1974.
- Leciejewicz L., *Czy biskup Reinbern budował katedrę w Kołobrzegu?*, „Archeologia Historica Polona” 15 (2005), cz. 1, s. 59–67.
- Leciejewicz L., *Gdzie zostały umieszczone pierwsze siedziby biskupie na Pomorzu?*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, red. L. von Zitzewitz, Kulice 2001, s. 17–34.
- Leciejewicz L., *Kołobrzeg w okresie wczesnofeudalnym (do roku 1255)*, w: *Dzieje Kołobrzegu (X–XX wiek)*, t. 14, red. H. Lesiński, Biblioteka Słupska, Poznań 1965, s. 5–25.
- Leciejewicz L., *Kołobrzeg – siedziba biskupa Reinberna w 1000 roku*, w: *Memoriae amici et magistri*, red. M. Drewicz, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 37–43.
- Leciejewicz L., *Początki nadmorskich miast na Pomorzu Zachodnim*, Wrocław 1962.
- Leonhardi F.G., *Erdbeschreibung der preussischen Monarchie*, Bd. 3, Abt. 2, Halle 1794.
- Lüpke W., *Die Gründung der Domkirche zu Kammin*, „BStudien AF” 26 (1876), s. 1–25.
- Maleczyński K., *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975.
- Mielczarek P.T., *Kołobrzeska konkatedra*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 6–8 (1975), s. 178–197.
- Nowacki J., *Początki biskupstwa poznańskiego*, Poznań 2000.
- Ohle W., *Do dziejów katedry w Kamieniu Pomorskim*, „Materiały Zachodniopomorskie” 5 (1959), s. 331–377.
- Okoń M., *Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 35 (1987), z. 2, s. 41–59.
- Petersohn J., *Die Camminer Missionskirche und ihr Weihetitel*, Forschungen und Quellen zur pommerschen Kulturgeschichte vornehmlich des 12 Jahrhundert, Köln–Wien 1972, s. 11.
- Piętkowski P., *Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamieńskiego*, Wrocław 2015.
- Rębkowski M., *Chryścianizacja Pomorza Zachodniego. Studium archeologiczne*, Szczecin 2007.

- Rębkowski M., *Ecclesia Santi Nicolai w Lubinie. Kościół godowy z doby pomorskich misji Ottona z Bambergu*, w: *Kościół w dobie chrystianizacji*, red. M. Rębkowski, Szczecin 2016, s. 225–238.
- Rosik S., *Conversio gentes Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.
- Rosik S., *Ecclesiae de ramis arborum, ut novella tunc plantatio exigebat, construxit. Pierwsze pomorskie kościoły w świadectwie o misyjnych dokonaniach św. Ottona Bambergu (XII wiek)*, w: *Kościół w dobie chrystianizacji*, red. M. Rębkowski, Szczecin 2016, s. 203–214.
- Rosik S., *Reinbern – Salsae Cholbergensis aecclesiae episcopus*, w: *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93.
- Rymar E., *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*, Szczecin 2002.
- Rymar E., *Rodowód Księżąt Pomorskich*, t. 1, Szczecin 1995.
- Rymar E., *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło Patrona Pyrzyce św. Ottona, biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*, Pyrzyce 2006.
- Silnicki T., *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*, w: T. Silnicki, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 105–200.
- Skibiński S., *Katedra w Kamieniu Pomorskim*, Poznań 2002.
- Spuhrmann R., *Der Camminer Dom*, Cammin 1922.
- Spuhrmann R., *Die Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und des Camminer Domkapitels*, Kammin 1924.
- Stępiński W., *Biskupstwo pomorskie w Uznamiu w XII w.*, „Materiały Zachodniopomorskie” 17 (1971), s. 167–172.
- Stępiński W., *Kamień Pomorski w XII i XIII wieku*, Warszawa–Poznań 1975.
- Stępiński W., *Uwagi do najstarszych dziejów Kościoła w Kamieniu Pomorskim do XIV w.*, „Prezbiterium” 1974, nr 6–8, s. 23–34.
- Tyc T., *Polska a Pomorze za Bolesława Krzywoustego*, *Roczniki Historyczne* 2 (1926), s. 20.
- W nieustannej trosce o Polską diaspore*, red. R. Nira, M. Szczerbiński, K. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2012.
- Wehrmann M., *Kammin als Begräbnisstätte pommerscher Herzöge*, „Monatsblätter” 6 (1934), s. 81–83.
- Wehrmann W., *Das Bistum Usedom*, „Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte u. Altertumskunde” 49 (1935), s. 17–20.
- Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.
- Wejman G., *Kamień Pomorski – Miasto zabytków*, Wrocław 2004.
- Wejman G., *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124–1544*, Szczecin 1997.

POCZĄTKI POMORSKICH KATEDR

Streszczenie

Katedra (gr. *kathedra* – krzesło, siedziba) oznacza kościół biskupa diecezjalnego (łac. *ecclesia cathedralis*), arcybiskupa (archikatedra) lub patriarchy (kościół patriarchalny). Jako kościół biskupa jest zazwyczaj miejscem pochówku biskupów diecezjalnych. Termin „katedra” odnosi się również do konkatedry oraz prokatedry. Niekiedy katedra jest zwyczajową nazwą głównego kościoła miasta.

Miniona 1050. rocznica chrztu Polski znalazła swoje szczególne miejsce w przestrzeni Poznania, Gniezna czy Ostrowa Lednickiego, ale rozszerzyła się również nad Odrę i Bałtyk. Kiedy powstało biskupstwo w Poznaniu, jej rządcą rozciągał swoją jurysdykcję na cały kraj, czyli aż po Wolin. Kiedy zaś powstała metropolia gnieźnieńska, w jej skład weszło biskupstwo w Kołobrzegu. To tutaj, jak również później w Wolinie, a przede wszystkim w Kamieniu Pomorskim należy szukać początku pomorskich katedr.

Dzisiaj nad Szczecinem i Koszalinem górują katedry, które w założeniach nie były nimi. Po pierwszej katedrze w Kołobrzegu nie ma śladu, podobnie po drugiej, wolińskiej, pozostał tylko krzyż z obeliskiem. Do naszych czasów przetrwała tylko katedra kamieńska, od 28 czerwca 1972 roku – konkatedra. Ona to powinna stać się oczkiem w głowie dla wszystkich mieszkańców Pomorza Zachodniego i nie tylko, gdyż lud pomorski, kochający piękno i muzykę, na to zasługuje. A od strony naukowej cenną byłaby publikacja naukowa, a także albumowa traktująca szeroko o tej jedynej na Pomorzu Zachodnim, budowanej od podstaw, katedrze.

Słowa kluczowe: Pomorze, biskupstwo, katedra, Kołobrzeg, Wolin, Kamień Pomorski

THE ORIGINS OF THE POMERANIAN CATHEDRALS

Summary

Cathedral (greek *Kathedra* – chair, seat) is the church of the diocesan bishop (lat. *Cathedralis ecclesia*), Archbishop (Metropolitan Cathedral) or Patriarch (patriarchal church). As a bishop's church, it is usually the burial place of the diocesan bishops. Cathedral term also refers to the co-cathedral and pro-cathedral. Sometimes the cathedral is the common name of the main church of the city.

The past 1050 anniversary of the baptism of Poland found its special place in the space of Poznań, Gniezno, or Ostrów Lednicki, but also extended to the Oder and the Bal-

tic Sea. After foundation of the bishopric in Poznan, her steward extended the jurisdiction over the whole country, up to Wolin. When the metropolis in Gniezno was founded, it was also consisted of a bishopric in Kołobrzeg. It is here, as well as later in Wolin, especially in Kamień Pomorski, one should look for the start of the Pomeranian cathedrals.

At present, Szczecin and Koszalin are dominated by the cathedral churches, which were not built for the purpose of being cathedral. There is no sign after the first cathedral in Kolobrzeg, just like after the second cathedral in Wolin – there is only the cross and the obelisk. Until our times only Cathedral in Kamień survived – 28th June 1972 it became co-cathedral. Cathedral in Kamień should become the apple of the eye not only for all the inhabitants of Western Pomerania, because the people of Pomerania love beauty and the music and deserves it. There should be an scientific publication, as well as photo album treats extensively about this cathedral, only one in Western Pomerania built from scratch as the cathedral.

Keywords: Pomerania, bishopric, cathedral, Kolobrzeg, Wolin, Kamień Pomorski

Translated by Mirosława Landowska

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE I SPRAWOZDANIA**

DYLEMATY ROZWOJU WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę!

Jan Paweł II,
Familiaris consortio (1986)

Wiesława M. Krupińska*
Szczecin

Wstęp

Współczesna rodzina poddana jest presji wielu czynników destabilizujących jej rozwój i funkcje. Ogół zagrożeń dla współczesnej polskiej rodziny można ująć w grupy zjawisk i trendów, które negatywnie oddziałują na proces jej rozwoju, strukturę i przyszłość.

1. Funkcja wychowawcza rodziny i zagrożenia

Rodzina w aspekcie socjologicznym, jako grupa o charakterze podstawowym, pierwotnym, stanowi swoistą instytucję wychowawczą, opierającą się na więziach osobistych poszczególnych członków rodziny. Realizując swoje zadania wychowawcze, jednocześnie dąży do osiągnięcia efektów wychowawczych w procesie realizacji różnorodnych funkcji życiowych. Procesy socjalizacyjne i wychowawcze złączone są w jeden proces, poszerzony o wpływ otoczenia

* Mgr Wiesława Krupińska – członkini Rady Społecznej przy abp. prof. dr. hab. Andrzeju Dziędzie, metropolicie szczecińsko-kamieńskim; e-mail: wkrup@poczta.fm.

i efekty indywidualnej aktywności jednostki. Otoczenie wywiera istotny wpływ na funkcje rodziny, zaburzając je lub modyfikując¹.

Procesy rozwoju i realizacji poszczególnych funkcji przez rodzinę ulegać mogą licznym zagrożeniom. Dla procesu realizacji funkcji wychowawczych rodziny duże znaczenie ma nasilenie się takich zjawisk, jak:

- wpływ socjalizacji pozarodzinnej, która zaburza stabilne oddziaływanie poprzez osłabienie optymalnych relacji i możliwości grupy rodzinnej;
- osłabienie relacji między rodzicami a dziećmi, częste poczucie osamotnienia, zmiana relacji między rodzicami a dziećmi;
- osłabienie funkcji kontrolnej i wychowawczej rodziców;
- malejący autorytet rodziców i dziadków wobec wpływu autorytetów zewnętrznych na rodzinę;
- reorganizacja i destabilizacja życia rodzinnego na skutek wzrostu ilości czasu poświęcanego pracy zawodowej (zwłaszcza przez matki), przy wzrastającej presji ekonomicznej;
- dezintegracja rodziny, konflikty, rozpad rodzin, zaburzenie relacji rodzinnych i procesów wychowawczych;
- pluralizm wartości, wielość norm i wzorów w konkurencji do tradycyjnego modelu zachowań przekazywanego przez rodzinę;
- niedostatki wiedzy pedagogicznej rodziców, słabości systemu edukacyjnego, w rezultacie negatywne wybory dokonywane przez dzieci i młodzież;
- wzrost liczby rodzin z problemami wynikającymi z braku umiejętności radzenia sobie z negatywnymi zjawiskami współczesnego świata (narkomania, hazard, alkoholizm, przemoc, konflikty z prawem młodocianych).

Większość wymienionych czynników stanowi zagrożenia, które w efekcie destabilizują rodzinę². Zakłócenia funkcji wychowawczych i socjalizacyjnych powodują negatywne skutki dla szeroko pojmowanego społeczeństwa.

2. Emigracja zarobkowa a sytuacja rodziny

U podstaw zagrożeń dla współczesnej polskiej rodziny tkwią czynniki o różnorodnym charakterze. Wśród czynników o charakterze ekonomicznym dużą rolę

¹ A.W. Janke, *Marginalizacja i wykluczenie społeczne rodziny – wybrane problemy*, w: *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej*, red. K. Białobrzeska, S. Kawula, Toruń 2006; S. Kawula, *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika rodziny*, red. S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke, Toruń 2007.

² Z. Tysza, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002.

odgrywa wpływ emigracji zarobkowej. Sytuacja wielu rodzin w Polsce zmieniła się w ostatnich latach na skutek nasilenia emigracji zarobkowej o charakterze czasowym lub stałym.

Masowa emigracja zarobkowa wywiera istotny wpływ na zaburzenie podstawowych funkcji rodziny. Skutkiem emigracji zarobkowej, jednego lub obojga rodziców (równoległe lub zamiennie), jest zmiana charakteru funkcji rodzicielskich:

- jedno z rodziców przejmuje funkcje „głowy rodziny”, rola drugiego rodzica ograniczona jest do funkcji zasilania materialnego;
- częsty negatywny efekt to ograniczone poczucie bezpieczeństwa, odczuwane przez dzieci w kontaktach z rówieśnikami;
- częste jest przejmowanie funkcji opiekuńczych przez ojców, co wywołuje poczucie napięcia i stresu, łagodzonego np. przez nadużywanie alkoholu;
- w przypadku wyjazdu obojga rodziców występuje przejmowanie funkcji rodzicielskich przez dziadków i przypadki niewydolności wychowawczej³.

Na bazie opisanych zjawisk pojawiła się definicja eurosieroctwa. Definicja ta, według Ministerstwa Edukacji Narodowej, określa sytuację, w której emigracja rodziców (rodzica) powoduje zaburzenie podstawowych funkcji rodziny, takich jak:

- zapewnienie ciągłości procesów socjalizacyjnych;
- zakłócenie wsparcia emocjonalnego;
- zakłócenie transmisji kulturowej.

Liczba eurosierot w Polsce szacowana jest przez Główny Urząd Statystyczny i Ministerstwo Edukacji Narodowej na ok. 100–120 tys. dzieci. Niektórzy badacze uważają te liczby za zawyżone.

Negatywne skutki migracji zarobkowej jednego lub obojga rodziców to również:

- poczucie wyobcowania dzieci – eurosierot;
- rozluźnienie lub rozpad więzi rodzinnych;
- osłabienie reakcji na problemy wychowawcze;
- nadmierne obciążenie obowiązkami i odpowiedzialnością członków rodziny pozostałych w kraju;
- formalny lub nieformalny rozpad więzi emocjonalnych i rodziny;
- negatywne skutki porzucenia rodziny przez jedno z rodziców, skutki odczuwane szczególnie przez dzieci⁴.

³ S. Kozak, *Patologia eurosieroctwa w Polsce. Skutki migracji zarobkowej dla dzieci i ich rodzin*, Warszawa 2010; W. Danielewicz, *Sytuacja dzieci w rodzinach migracyjnych*, Białystok 2006.

⁴ B. Walczak, *Migracje rodzicielskie*, w: *Zeszyty metodyczne 8. Szkoła wobec mobilności zawodowej rodziców i opiekunów. Niezbędnik nauczyciela*, red. E. Kozdrowicz, B. Walczak, Warszawa 2008, s. 7–20.

Niewątpliwie negatywne skutki emigracji zarobkowej kształtują sytuację wielu rodzin w dłuższym okresie, a wielokrotnie zjawisko to przyczynia się do trwałego rozpadu rodziny.

3. Przeciwdziałanie zjawisku przemocy w rodzinie

Zjawiskiem oddziaływującym na sytuację wielu rodzin jest przemoc. Jej występowanie jest związane z nasileniem niekorzystnych zjawisk w otoczeniu rodziny, jak też zjawisk związanych z jej wewnętrzną sytuacją. Rodziny, w których występuje w sposób okresowy lub ciągły zjawisko przemocy, są objęte systemem wsparcia i pomocy. Podstawy tego systemu stworzyły działania legislacyjne mające na celu wzrost skuteczności w walce z przemocą w rodzinie. W rezultacie tych działań powstała ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie⁵.

W 2006 roku rozpoczęto wdrażanie pierwszego Programu przeciwdziałania przemocy w rodzinie.

Zmiana wymienionej ustawy weszła w życie od sierpnia 2010 roku⁶. Na podstawie tej znowelizowanej ustawy opracowano Krajowy Program Przeciwdziałania Przemocy w Rodzinie na lata 2014–2020⁷.

Założenia Krajowego Programu dotyczą czterech obszarów:

- profilaktyka i edukacja społeczna;
- ochrona i pomoc dla osób dotkniętych zjawiskiem przemocy w rodzinie;
- działania skierowane do osób stosujących przemoc w rodzinie;
- działania na rzecz wzrostu kompetencji służb i podmiotów, które realizują zadania na rzecz przeciwdziałania zjawisku przemocy z rodziną.

Polski system zwalczania przemocy w rodzinie, ukształtowany na podstawie obowiązujących przepisów prawnych, spotykał się od dawna z krytyką feministycznie nastawionych środowisk. Nastąpiło to zwłaszcza w okresie przygotowań do ratyfikacji Konwencji Rady Europy pn. „Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej” (otwarta do podpisu od 2011 r.). Konwencja podpisana została przez 36 państw i weszła w życie, gdyż została ratyfikowana przez wymaganą liczbę 10 państw. Dokument obowiązuje w 16 państwach.

⁵ Ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2005, nr 180, poz. 1493.

⁶ Ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2010, nr 125, poz. 842.

⁷ Krajowy Program Przeciwdziałania Przemocy w Rodzinie na lata 2014–2020, Ministerstwo Sprawiedliwości, Warszawa 2013.

Proces ratyfikacji omawianej Konwencji wywołał w Polsce gorącą dyskusję i sprzeciw wielu środowisk.

Głos w tej sprawie zabrała Rada ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, ogłaszając swoje stanowisko w sprawie Konwencji w lutym 2015 roku.

W stanowisku tym Rada mówi o destrukcji ideału małżeństwa i rodziny w wyniku wprowadzenia Konwencji w życie. Potwierdza również, że przemoc jako zjawisko powinna być eliminowana. Według Rady Konwencja wiąże zjawisko przemocy z tradycją, kulturą i religią, a nie z błędami i słabościami człowieka. Konwencja upatruje również źródeł przemocy w różnicy między płciami, a nie w zjawiskach negatywnych, takich jak uzależnienia, odwrót od wartości chrześcijańskich czy osłabienie więzi rodzinnych.

Wyrazem sprzeciwu wobec zamiaru ratyfikacji Konwencji przez prezydenta RP był Apel do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego, wystosowany przez Radę Społeczną przy Metropolice Szczecińsko-Kamieńskim, JE prof. dr. hab. Andrzej Dziędze⁸.

W Apelu tym Rada stwierdziła, że zjawisko przemocy, nie tylko wobec kobiet, powinno być eliminowane z życia społecznego. Rozwiązania przyjęte w polskim porządku prawnym, według Rady, umożliwiają skuteczne zwalczanie przemocy wobec kobiet, dzieci, niepełnosprawnych i innych osób. W wyniku analizy tekstu Konwencji wyrażono przekonanie o niezgodności jej zapisów z przepisami obowiązującego w Polsce prawa. Jednocześnie dokonano analizy zapisów Konwencji pod kątem jej zgodności z Konstytucją RP, wykazując brak tej zgodności w wielu artykułach. Apel kończy się prośbą do prezydenta RP o nieratyfikowanie Konwencji. Według Rady skorzystanie z uprawnień nadanych prezydentowi przez Konstytucję RP i odmówienie ratyfikacji Konwencji mogłoby się przyczynić do potwierdzenia rzeczywistego zaangażowania osoby ówczesnego prezydenta w sprawę dotyczące polskiej rodziny, jej przyszłości i polskiej racji stanu.

Mimo tego Apelu i sprzeciwu wielu środowisk, które wskazywały na szkodliwość Konwencji dla polskiego systemu prawnego, prezydent Bronisław Komorowski dokonał ratyfikacji Konwencji, podpisując stosowny dokument w marcu 2015 roku.

Wstępna ocena procesu wdrażania Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej do polskiego systemu prawnego po roku od jej ratyfikacji jest trudna.

⁸ Apel do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego, wystosowany przez Radę Społeczną przy Metropolice Szczecińsko-Kamieńskim, JE prof. dr. hab. Andrzej Dziędze, „Nasz Dziennik” (2015), nr 65.

Krytyczna analiza tego procesu dokonywana jest przez te same środowiska, które przyczyniły się do jej ratyfikacji. Ogłaszane są raporty wskazujące na niedostateczne tempo, zdaniem oceniających, wdrażania poszczególnych zapisów Konwencji⁹.

Wymieniony raport stwierdza, że ratyfikacja Konwencji przez Polskę jest dużym osiągnięciem. Jednocześnie zwraca uwagę na takie zjawiska, jak:

- nasilenie (według autorów Raportu) przemocy wobec kobiet;
- brak całościowej strategii likwidującej wszelkie formy przemocy ze względu na płeć;
- małą skuteczność zakazu zbliżania sprawcy do ofiary;
- małą liczbę oskarżeń wnoszonych przez prokuraturę w sprawach o przemoc;
- wolny proces dostosowania ustawodawstwa do postanowień Konwencji;
- żądanie wprowadzenia pojęcia „przemocy wobec kobiet” do ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie (zamiast tych pojęć);
- zakaz mediacji;
- żądanie wzrostu liczby ośrodków interwencji i poradni dla osób dotkniętych przemocą;
- żądanie gromadzenia i publikowania danych na temat przypadków przemocy domowej;
- żądanie podjęcia walki ze stereotypami ze względu na płeć;
- żądanie podjęcia działań priorytetowych polegających na rewizji programów edukacyjnych na wszystkich szczeblach w celu usunięcia treści stereotypowych i dyskryminujących ze względu na płeć;
- żądanie zwalczania prób rzekomego lekceważenia lub dyskredytowania promocji równych praw kobiet i zaniechania określenia „ideologia gender”.

Przedstawienie tych zarzutów w pierwszym roku funkcjonowania Konwencji Rady Europy pn. „Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej” w polskim systemie prawnym potwierdza obawy środowisk, które przeciwdziałały ratyfikacji tej Konwencji. Zgodnie z zapisami Konwencji wymagana będzie przebudowa systemu prawnego i wdrożenie przepisów, które stoją w sprzeczności z dotychczasowymi osiągnięciami krajowych programów przeciwdziałania przemocy w rodzinie i obowiązującą ustawą, jak również z Konstytucją RP.

⁹ Raport z wdrażania zaleceń Komitetu ds. likwidacji dyskryminacji kobiet, Koalicja na rzecz CEDAW, Stowarzyszenie Koalicja Karat, Warszawa, marzec 2016.

Szerszy kontekst potrzebny do analizy zagrożeń dla współczesnej rodziny, szczególnie tych o charakterze zewnętrznym, pozwala na wymienienie takich czynników, jak:

- podważanie tradycyjnego modelu rodziny, wzorca małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny;
- ideologia gender i jej presja na wzorec rodziny i rolę kobiety w rodzinie;
- erozja autorytetu rodziców, ogólne nieuznawanie autorytetów lansowane w mediach;
- wzrost liczby kobiet samotnie wychowujących dzieci, rozpad rodzin lub związków nieformalnych z wielu powodów, np. niedojrzałość emocjonalna partnera-rodzica, młodociane związki;
- kryzys ojcostwa – zmienia się rola ojca, który staje się mniej obecny w życiu i procesie kształtowania charakteru dziecka; ojcowie współcześni przechodzą często z postawy nadmiernego autorytaryzmu i paternalizmu (właściwej dla poprzednich pokoleń ojców) do postawy permissywnej, bez wymagań¹⁰; zmiana ta wywołuje pytanie o odpowiedzialność ojców za kształtowanie postaw dzieci (zwłaszcza synów); brak ojca w rozwoju dziecka, ale również niedoceniając jego roli w procesie wychowania, to częste przyczyny zaburzeń w funkcjonowaniu rodziny;
- osłabienie wsparcia psychologicznego i finansowego dla rodziny w kryzysie – w ubiegłych latach występowały drastyczne przypadki odłączania dzieci od rodziców w sytuacji domniemanych zagrożeń i przekazywanie dzieci do rodzin zastępczych, silnie wspieranych finansowo przez gminy i państwo.

Ze względu na perspektywy kształtowania i rozwoju rodziny równie ważne jest kształtowanie postaw młodzieży w kontekście tworzenia rodziny w przyszłości.

Czynnikami zakłócającymi ten proces mogą być takie zjawiska, jak:

- lansowanie konkubinatów, wzorce w mediach lub życiowe postawy tzw. celebrytów;
- kształtowanie pozytywnego obrazu rozwodu i jego skutków – rodziny patchworkowe i ich wizerunek w mediach;
- seksualizacja dzieci i młodzieży poprzez media, Internet, podejmowane w ubiegłych latach próby zmian w programach nauczania na wszystkich szczeblach edukacji;
- lansowanie nieodpowiedzialnego stylu życia, bez obowiązków, podporządkowanego przyjemnościom, hedonizm;

¹⁰ J. Nagórny, *Posłannictwo ojca w kontekście współczesności*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001.

- przedmiotowe traktowanie wizerunku kobiety w reklamach produktów;
- powierzchowne przedstawianie modelu relacji kobiety i mężczyzny w mediach, jak również powierzchowne odtwarzanie relacji między członkami rodziny w przekazach medialnych.

Bibliografia

- Apel do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego, wystosowany przez Radę Społeczną przy Metropolice Szczecińsko-Kamieńskim, JE prof. dr. hab. Andrzeju Dziędzie, „Nasz Dziennik” (2015), nr 65.
- Danielewicz W., *Sytuacja dzieci w rodzinach migracyjnych*, Białystok 2006.
- Janke A.W., *Marginalizacja i wykluczenie społeczne rodziny – wybrane problemy, w: Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej*, red. K. Białobrzaska, S. Kawula, Toruń 2006.
- Kawula S., *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika rodziny*, red. S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke, Toruń 2007.
- Kozak S., *Patologia eurosieroctwa w Polsce. Skutki migracji zarobkowej dla dzieci i ich rodzin*, Warszawa 2010.
- Krajowy Program Przeciwdziałania Przemocy w Rodzinie na lata 2014–2020, Ministerstwo Sprawiedliwości, Warszawa 2013.
- Nagórny J., *Posłannictwo ojca w kontekście współczesności*, w: *Oblicza ojcostwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001.
- Raport z wdrażania zaleceń Komitetu ds. likwidacji dyskryminacji kobiet, Koalicja na rzecz CEDAW, Stowarzyszenie Koalicja Karat, Warszawa, marzec 2016.
- Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002.
- Ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2005, nr 180, poz. 1493.
- Ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2010, nr 125, poz. 842.
- Walczak B., *Migracje rodzicielskie*, w: *Zeszyty metodyczne 8. Szkoła wobec mobilności zawodowej rodziców i opiekunów. Niezbędnik nauczyciela*, red. E. Kozdrowicz, B. Walczak, Warszawa 2008, s. 7–20.

DYLEMATY ROZWOJU WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

Streszczenie

Współczesna rodzina poddana jest presji wielu czynników destabilizujących jej rozwój i funkcje. Niniejszy artykuł wskazuje te trendy i zjawiska, które są wielkim zagrożeniem dla współczesnej polskiej rodziny i negatywnie oddziałują na proces jej rozwoju, strukturę i przyszłość.

DILLEMA OF THE DEVELOPMENT OF THE MODERN FAMILY**Summary**

The modern family is pressured by many factors that destabilize its development and functions. This article points to those trends and phenomena that are a great threat to today's Polish family and have negatively impact on family development, its structure and future.

Translated by Mirosława Landowska

**WCIAŻ AKTUALNE I ZOBOWIĄZUJĄCE
DZIEDZICTWO „SOLIDARNOŚCI” W KONTEKŚCIE
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ IDEI MIŁOSIERDZIA
WYKŁAD INAUGURACYJNY – WT US 2016/2017**

Edward Sienkiewicz*

Zdaję sobie sprawę z niezwykle ogólnego charakteru postawionego problemu. Tym samym z jego złożoności, co stwarza nie tylko pokusę, ale wręcz niebezpieczeństwo powierzchowności lub jednostronności w jego rozwiązywaniu. Chciałbym się oczywiście przed tym obronić. Dlatego na samym początku wypada wyjaśnić kilka kwestii wchodzących w skład tego zagadnienia.

Po pierwsze: dlaczego „Solidarność” i miłosierdzie? Otóż miłosierdzia, oznaczającego objawienie przez Jezusa najbardziej istotnego wymiaru relacji Boga do człowieka, nie sposób rozumieć bez solidarności. Podobnie jak solidarność międzyludzka prędzej czy później stanie przed problemem szczególnego wyrazu przebaczenia; przed wyborem, którego konsekwencje potwierdzą solidarność lub ją zanegują. Jak się wydaje, w wielu obszarach naszej rzeczywistości już dokonano takiego rozstrzygnięcia, czego konsekwencją jest tzw. pogrzeb „Solidarności”, co – nie ukrywam – stanowi dla mnie osobiście najważniejszą przyczynę podjęcia tego tematu.

Po drugie: zarówno miłosierdzie, jak i „Solidarność” są wprost dziejową szansą uporządkowania ludzkiego życia, otwierającą nas na rysujące się dzięki nim perspektywy. Poza tym solidarność i miłosierdzie nieustannie narażone są nie tylko na błędne rozumienie, ale wykorzystanie do celów zupełnie im obcych i w efekcie znoszących zarówno miłosierdzie, jak i solidarność.

I wreszcie, słowo „solidarność” i „miłosierdzie” w Polsce, zwłaszcza nad morzem – w Szczecinie i Gdańsku – brzmi nieco inaczej. Chyba donośniej niż

* Ks. prof. zw. dr hab. Edward Sienkiewicz – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

gdzie indziej. Nie znaczy to tym samym, że tutaj słucha się o nich łatwiej, ponieważ obie te postawy wiążą się z wyjątkowo wymagającym wyzwaniem i zobowiązaniem. Podobnie jak nie oznacza to próby osłabienia ogólnoludzkiego charakteru solidarności i miłosierdzia. Innymi słowy, dziedzictwo „Solidarności” przez polskie doświadczenie wciąż może być trudnym do przecenienia wkładem w budowanie międzyludzkich relacji, których najważniejszym kryterium będzie sprawiedliwość, co trudno sobie wyobrazić bez uniwersalnych i wszystkich zobowiązujących wartości. Natomiast teologia miłosierdzia Bożego – jak przekonuje warszawski teolog ks. prof. Józef Warzeszak – choć nie jest polskim „wynalazkiem”, to właśnie w Polsce, jak dotąd, znajduje najwięcej zwolenników.

I ostatnie, tytułem wstępu, tym razem zastrzeżenie. Zamierzam się wypowiadać na ten temat w ramach zasad i kryteriów właściwych systematycznej, chrześcijańskiej refleksji wiary (katolickiej teologii). Zarówno jeśli chodzi o warsztat, jak i charakter – łącznie z ewentualnym praktycznym wykorzystaniem wyprowadzonych wniosków. Zamieszczam tę uwagę nie tylko z powodu raczej oczywistego w takich okolicznościach zobowiązania do rzetelności naukowej, ale również potrzeby zabezpieczenia się przed wszelkimi ideologicznymi zarówno pobudkami, jak i pokusami.

1. Pomorski kontekst podziałów w spotkaniu z ideą solidarności i miłosierdzia

Jesteśmy w Szczecinie i właśnie tu – 36 lat temu – od zawartego porozumienia między przedstawicielami rządu PRL a Międzyzakładowym Komitetem Strajkowym rozpoczął się „karnawał Solidarności”. Niestety, już na tym etapie wielkiego święta pojawiły się spory. Jak dobrze pamiętam, mówiono wówczas nawet o „nożu wbitym w plecy gdańskim robotnikom”. Raczej nie z tego tylko powodu, że tu, w Szczecinie, postulaty były „bardziej ekonomiczne”, podczas gdy o tych w Gdańsku mówiono jako o „bardziej politycznych”. Ot taka, dobrze nam znana polska specyfika. Wszędzie tam, gdzie pojawia się jakakolwiek możliwość, nie mówiąc już o potrzebie, porozumienia, zjednoczenia, za wszelką cenę musimy się podzielić, poróżnić. Choćby zaznaczyć swój odmienny punkt widzenia, swoje „bardzo oryginalne” zdanie, pozwalające się wyróżnić spośród innych. Jak się szybko okazało, podziały następowały chyba najszybciej ze wszystkich innych, związanych z fenomenem „Solidarności”, procesów i przenikały bardzo głęboko. Niemniej jedne i drugie postulaty, nie tylko z historycznych względów, ale

również teologicznych, należy poddać weryfikacji, opierając się na nieco innym kryterium niż specyficznie polska potrzeba różnicy zdań i daleko rozchodzących się wyborów, sprawiających nam wiele problemów.

Na ile postulaty te – zarówno w Szczecinie, jak i w Gdańsku – wychodziły naprzeciw naruszonej poważnie w odczuciu milionów Polaków sprawiedliwości? Nikt bowiem, kto chciał wówczas uniknąć bratobójczego rozlewu krwi, nie miał wątpliwości, że trzeba będzie wielu ludzi przekonać do potrzeby przebaczenia – miłosierdzia. Podobnie jak i do wzajemnej solidarności. Dziś pojawia się wątpliwość: przekonano Polaków czy im tylko coś wmówiono, jako warunek *sine qua non* nowoczesnej, wolnej Polski?! Na pewno bowiem – co już dziś wiemy bardzo dobrze – w wielu obszarach i wymiarach mijano się w tej Polsce ze sprawiedliwością, co przesądza o tym, że mamy wciąż poważne problemy z miłosierdziem. Przynajmniej w chrześcijańskim rozumieniu tegoż. Podobnie jak i z solidarnością, o której m.in. na Zaspie w Gdańsku mówił Jan Paweł II, jakoś nie chcąc jej oddzielać od miłosierdzia, przebaczenia. Podobnie jak unikać przy tej okazji – nawet twardych słów – na temat poważnie naruszonej w Polsce sprawiedliwości społecznej.

2. Jak należy rozumieć solidarność i chrześcijańskie miłosierdzie?

W przypadku tej pierwszej nie da się odejść zupełnie od ruchu związkowego. Podobnie jak nie sposób mówić o miłosierdziu bez aspektu filantropijnego. Nie wolno ich jednak do tych tylko poziomów sprowadzać, choć odcięcie ich od nich przynosi oczywistą szkodę solidarności i miłosierdziu. Bezsporne jest natomiast to, że zarówno solidarność, jak i miłosierdzie narażone są na niewłaściwe rozumienie. Co więcej, spotykamy się z tym tak często, że nie wolno już tego problemu nie podjąć! Choćby z powodu bardzo groźnych konsekwencji takiego zaniechania. Pojawia się więc pilne zadanie zakomunikowania, że to, co wielu uznaje za solidarność i miłosierdzie, tak naprawdę niewiele z solidarnością i miłosierdziem ma wspólnego. Niestety, ze zrozumiałych raczej względów nie poruszymy tu wszystkich takich przypadków, nawet tych najważniejszych. Może jednak uda się wskazać na istotę problemu.

2.1. Solidarność

Solidarność jest pojęciem bardzo mocno związanym z chrześcijaństwem, właściwie nierozzerwalnie. I – trzeba to jasno powiedzieć – każda próba oderwania

solidarności od chrześcijaństwa musi się skończyć jej wypaczeniem lub po prostu zniesieniem. Nic nie potwierdza tego bardziej jak historia problemu.

Etymologicznie słowo „solidarność” oznacza wzajemne zobowiązanie osób, dobrowolnie przejęte, np. podczas wypłacenia należności. Termin bliski jest łacińskiemu słowu *solidus*, co możemy przetłumaczyć jako „masywny”, „solidny”, „zwarty”, „kompletny”, „stały”. Pojęcie wskazuje więc na zwartą konstrukcję, w której poszczególne elementy są ze sobą mocno powiązane, niejako o siebie wsparte, gdzie uszkodzenie jednego powoduje nadmierne obciążenie i osłabienie drugiego. To także określenie bliskie podwalinie, fundamentowi. W takim ujęciu społeczny wymiar ludzkiego życia uzyskuje coś z metafizycznej wielkości. Dotyczy rzeczywistości zmiennej, doczesnej, podlegającej przeobrażeniom, ale podstawą rozpatrywania jej jest trwały, bytowy i etyczny fundament.

Z odejściem od takiego rozumienia spotykamy się w tradycji związanej z rewolucją francuską, dążącą do nadania pojęciu „solidarność” laickiego charakteru w bardzo konkretnym celu. Chodziło o takie pojmowanie wzajemnego zobowiązania, które pomoże wyrugować chrześcijańskie wartości, a w końcu także samo chrześcijaństwo. Rozpoczął się więc marsz w kierunku „nowej religii” – bez Boga, w której wspomniane zobowiązanie miało być rozumiane inaczej i oznaczać coś zupełnie nowego. Wypada wspomnieć, że z tych samych powodów słowo to całkowicie znika z dokumentów Kościoła. Nawiasem mówiąc, zjawisko to jest analogiczne do tego z trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy nie posługiwano się słowem „teologia”, aby nie ryzykować pomieszania z pogańskim znaczeniem tego terminu, obecnym np. w dialogach Platona. Nie może zatem dziwić, że ponowne wprowadzenie tego terminu do języka kościelnego przez Jana Pawła II spowodowało pewną konsternację w środowisku teologów. Choć nieco mniejszą w Polsce.

Aby dobrze zrozumieć ten problem, trzeba odnieść się do Biblii. Nie znajdziemy tam wprawdzie takiego terminu. Cała jednak historia relacji człowieka z Bogiem jest w niej świadectwem solidarności, zarówno w Starym, jak i Nowym Przymierzu. Bez solidarności nie sposób zrozumieć idei Przymierza, a tym bardziej misterium paschalnego Jezusa Chrystusa. Wyjaśnia to i precyzuje wyśpiewany przez Maryję hymn *Magnificat* – na progu Nowego Testamentu i w figurach starotestamentowych. Punktem kulminacyjnym jest niewątpliwie Modlitwa Arcykapłańska Jezusa, wyjaśniającego w niej podstawy radykalnej solidarności Boga z człowiekiem, która staje się znakiem rozpoznawczym pierwszych uczniów Chrystusa. Co ciekawe, w tym samym momencie Jezus wyjaśnia także

podstawy Bożego miłosierdzia, o czym nieco później. O co właściwie chodzi? Bóg taką samą miłością kocha każdego otwierającego się na tę miłość człowieka, jak swojego jednorodzonego Syna, i tak, jak ze swoim Synem, z każdym pozostaje solidarny, co jest podstawą takiej samej – jak Ojca z Synem – jedności tych, którzy nie korzystają z każdej okazji, aby się jak najszybciej podzielić i – nawet jeśli „pięknie” – poróżnić. Czy można sobie pomyśleć dalej idącą solidarność i zobowiązanie – jak tego dowodzi krzyż Chrystusa – które przez to samo jest dla wielu wprost oszałamiające, a nawet szokujące?

Taka solidarność pozwala być zobowiązanym wobec tych także, z którymi być solidarnym nie wolno, ponieważ popełniają zło. Nie przeszkadza to jednak kochać ich Bogu, który w Jezusie Chrystusie, aż po Jego śmierć na krzyżu, pozostaje z nimi solidarny. To jedyne w dziejach człowieka i ludzkiej myśli miejsce, gdzie można pozostać, a nawet trzeba, solidarnym i zobowiązanym wobec drugiego, okazując jednocześnie sprzeciw wobec popełnianego przez niego zła. Wynika z tego w sposób oczywisty, że wszystkim poczuwającym się do solidarności i solidarnym pozostaje tylko droga Jezusa, czyli okazanie radykalnego sprzeciwu wobec zła i zarazem radykalnej miłości wobec tego, który je popełnia! Tu jednak sama solidarność – także w tak daleko idącym znaczeniu – nie wystarcza. Potrzeba równie daleko idącej umiejętności przebaczenia. Dlatego musimy w tym miejscu przejść do problemu miłosierdzia.

2.2. Miłosierdzie

Czy to tylko problem teologiczny? W odróżnieniu od solidarności w tym przypadku pozachrześcijańskie propozycje są o wiele skromniejsze, o ile nie kontestujące wręcz miłosierdzia. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* określił taką postawę jako „odrzućcie przez współczesny świat miłosierdzia”. Najprawdopodobniej dlatego, że sprowadza się je do litości – przedstawionej jako pewien rodzaj upokorzenia, słabości. Możliwe jest jednak także inne wytłumaczenie. Przy całej swojej pysze przynajmniej tego – jak się określa często w teologii – przymiotu Boga człowiek nie próbuje sobie przypisywać. I właśnie to wprowadza nas w centrum analizowanego zagadnienia. Otóż wielu teologów w refleksji nad miłosierdziem Boga nie chce zatrzymać się tylko na Jego relacji do grzesznego – jak się to często ujmuje – ze swej natury człowieka. Dążą natomiast do wnikięcia w tajemnicę osłaniającą samą istotę Boga.

I znowu, aby wyraźniej zarysować ten problem, musimy odwołać się do tradycji biblijnej. Bóg przedstawiony jest w niej jako miłosierny i łaskawy nie tylko w ratowaniu wybranego przez siebie narodu, także z nieszczęść, w które

ten popada z własnej woli, czyli przez grzech. Miłosiernym okazuje się również w stworzeniu i w Przymierzu. Wiele o tym mówią terminy, jakich ST używa na określenie miłosierdzia Boga: *hesed* i *rahamim*. Chodzi o takie rozumienie łaskowości Boga i Jego przebaczenia, które oprócz tkliwości, współczucia, wyrozumiałości, serdeczności – kryjących się pod pojęciem *rahamim* – ściśle wiąże się z prawem, czyli sprawiedliwością, określanym za pomocą słowa *hesed*. W ST to podstawowa zasada. A jak jest w NT? Wielu chciałoby ją uchylić lub uznać za już nieobowiązującą. Jak jest jednak w rzeczywistości? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy dokładnie przestudiować teksty zawierające przypowieści Jezusa o królestwie Bożym, które rozumie On jako przestrzeń panowania Boga. Wśród nich na pewno tę o synu marnotrawnym. Wiąże się z nią wiele odkrywczych interpretacji, włącznie z tą zamieszczoną w encyklice *Dives in misericordia*. Moim skromnym zdaniem najlepiej przybliży ją intuicja ks. Tadeusza Stycznia, mimo że sformułowana dość dawno temu. Bardzo zwięźle można ją przedstawić w taki mniej więcej sposób: Syn wraca do Ojca dopiero po decyzji poddania się osądowi sprawiedliwości, która w całej rozciągłości świadczy przeciw niemu. Nie śmie nawet prosić Ojca o wybaczenie, podobnie jak o przywrócenie dawnej, zniszczonej przez siebie, ojcowskiej i synowskiej relacji.

Wtrącenie o królestwie Bożym nie jest przypadkowe w naszej refleksji, czy też wprowadzone przez pomyłkę. Otóż właśnie idea królestwa Bożego najbardziej wymownie wyraża to, co się człowiekowi nie należy. Miłosierdzie Boga nie należy się człowiekowi, ale zgodnie z NT jest naturalną, niemalże automatyczną – jeśli tak można się wyrazić – reakcją Boga na odwagę powrotu człowieka przez wąską bramę sprawiedliwości. Nikt nie może się domagać solidarności w złym postępowaniu. Podobnie jak nie ma prawa do miłosierdzia bez spełnienia podstawowych zasad sprawiedliwości. Ani jedna, ani druga postawa, czyli solidarność i miłosierdzie, nie mogą być furtką, przez którą można by ominąć sprawiedliwość.

Wróćmy do modlitwy arcykapłańskiej Jezusa, proszącego Ojca, aby taką samą miłością, jak swojego Jednorodzonego Syna, umiłował On także tych, których Syn wybrał. Podstawą zrozumienia Bożego miłosierdzia jest objawiona przez Boga wielkość Jego miłości, która nie cofa się nawet przed grzechem i w konsekwencji przed krzyżem, co wcale nie oznacza jakiegokolwiek kompromisu ze złem. Tym bardziej przyzwolenia na jego istnienie w przestrzeni panowania Boga. Innymi słowy, teologia miłosierdzia Bożego bez teologii miłości Bożej pozostaje zawieszona w próżni. Jakże zatem wnioski wypływają z rzetelnie uprawianej teologii miłości Boga? Chodzi o zaproszenie człowieka w Jezusie Chrystusie

do udziału w miłosierdziu, czyli włączenia człowieka przez Boga w tajemniczą wymianę obdarowania i przyjęcia daru. To bardzo ważne i bardzo poważne! W tej właśnie wymianie człowiek zostaje podniesiony do takiego poziomu, który trudno nawet wyrazić słowami. Oczywiście obdarowującym jest Bóg, a obdarowanym człowiek. O wszystkim jednak przesądza sam Dar, którym nie jest coś poza, czy obok Boga, ale On sam. Kim jest wobec tego człowiek w ten sposób obdarowany? W takiej perspektywie miłosierdzia Bożego nie wolno sprowadzać do filantropii czy litości, choćby była to litość samego Boga. Aby to jakoś wyrazić, trzeba się odwołać do języka bardziej właściwego, wschodniej teologii. Mamy tu na myśli określenie „przebóstwienie człowieka”. Pomaga to zrozumieć dobrze zinterpretowana ewangeliczna wizja końca świata. Nie chodzi w niej o obraz Boga jako groźnego i paraliżującego człowieka lękiem, surowego sędziego. Kochając bowiem Jezusa, człowiek kocha każdego biednego, pokrzywdzonego. I odwrotnie, czyniąc dobrze bliźniemu z miłości, świadczy się dobro samemu Jezusowi.

W takim kontekście brak właściwie teologii miłosierdzia Bożego nie jest tylko zaniedbanie. Problem jest bardzo poważny, ponieważ mimo głębokiego przekonania o Bożym miłosierdziu, wynikającego z dowartościowania w Jezusie Chrystusie starotestamentowego obrazu Boga, przez długi czas nie rozwijała się systematyczna refleksja na ten temat. Istotna zmiana (zwrot) dokonuje się za pontyfikatu Jana Pawła II, nie bez wpływu teologii błogosławionego ks. Michała Sopoćki i objawień świętej s. Faustyny Kowalskiej, najczęściej w kręgu polskich teologów. Ten problem to rodzaj bardzo poważnego zaniechania. Powiedziałbym antyświadectwa, za które trzeba czuć się odpowiedzialnym. Obdarowanie człowieka przez Boga sobą w Jezusie Chrystusie jest też podstawą solidarności Boga z człowiekiem, wyznaczającą tym samym podstawową zasadę wszystkim, którzy zdecydują się ją stosować. I tu potrzebna nam jest inna przypowieść Jezusa o miłosiernym Samarytaninie, który okazuje się w równym stopniu solidarnym, jak miłosiernym. I to tam, gdzie tego nikt od niego nie oczekiwał.

Jeśli mamy już rozstrzygnięty problem podstawy – zasady solidarności, musimy jeszcze rozwiązać kwestię jej podmiotów: komu człowiek powinien okazać miłosierdzie i z kim powinien być solidarny? Miłosierdzie i solidarność schodzą się i wzajemnie warunkują w kategorii bliźniego. Podstawą solidarności i miłosierdzia jest przede wszystkim wspólne człowieczeństwo, które w Jezusie Chrystusie otrzymuje nową konotację. Otóż ludzka natura, po zjednoczeniu ze Słowem, nie jest już taka sama. Wpływa to na jej nowe możliwości, ale również określa nowe zobowiązania. Wszystko w świetle wspomnianego obdarowania. Problem pod-

miotu rozstrzyga się w odpowiedzi na pytanie: kto jest moim bliźnim? Z kim powinienem być solidarny i wobec kogo miłosierny, aby w sposób jasny określić tych, wobec których takiej powinności nie mam? To zdaje się podstawowym wymogiem sprawiedliwości. Ale nic bardziej mylnego. Ewangelia tak sprawy nie pozwala postawić! W odpowiedzi na pytanie o granice zakreślania kategorii bliźniego Jezus opowiada przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Zgodnie z jej przesłaniem nie ma człowieka, który nie jest moim bliźnim, co oznacza, że nie ma też człowieka, którego mogę nie kochać; wobec którego mógłbym być niesolidarny i niemiłosierny, tłumacząc to zasadą sprawiedliwości. A granice zarówno solidarności, jak i miłosierdzia wyznacza nasze wspólne z Jezusem Chrystusem człowieczeństwo, a nie jakakolwiek kategoria przynależności. Z powyższego wynika zatem, że bez sprawiedliwości nie tylko zawiedzie solidarność i miłosierdzie, ale też, że bez miłosierdzia i solidarności trudno o sprawiedliwość.

3. Dlaczego powrót do „Solidarności” i to w kontekście miłosierdzia?

Ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Miłosierdzia Bożego w Kościele – w zasadzie już się kończący – jest dla nas (mieszkańców środkowej Europy) szczególnym zobowiązaniem do rozliczenia się z zagospodarowania w naszej przestrzeni społecznej ideałów „Solidarności”, których okazaliśmy się beneficjentami. Tej społecznej przestrzeni – i to szeroko rozumianej – nikt nam nie pozwolił wyłączać ze zleconego nam świadectwa ewangelicznego. Choćby z tego powodu, abyśmy jako chrześcijanie nie żyli w niechrześcijańskim świecie. Chcąc wskazać źródła tych ideałów, musimy sięgać do bardzo odległych czasów i wielkiej ofiary na polskiej, bardzo krętej drodze do wolności oraz sprawiedliwości. Najważniejszy postulat „Solidarności”, czyli społeczna sprawiedliwość, nie został spełniony. Społeczeństwo postsolidarnościowe w Polsce doświadcza wielkiej niesprawiedliwości. Spór o sprawiedliwość został bowiem pozbawiony najważniejszego kryterium, bez którego osiągnięcie rozwiązania uznawanego przez wszystkie strony sporu i zobowiązującego jest niemożliwe. Potrzeba czegoś, co zabezpieczy humanitarne warunki sporu w sytuacji owego niedosytu, wręcz braku sprawiedliwości w wielu obszarach. Potrzeba przebaczenia, bez którego respektowanie zasad sprawiedliwości często ociera się lub wręcz sięga po przemoc. Ale potrzeba również solidarności, aby przebaczenie (miłosierdzie) nie było wykorzystywane jako wygodna furtka umożliwiająca ominięcie sprawiedliwości, co symbolicznie miała wyrażać „gruba kreska”. Wciąż posiadająca swoich obrońców, zwolenni-

ków i beneficjentów. Poza tym pozostawiająca wielu w tzw. getcie podróżnych z poczekalni, którym nie udało się załapać na pociąg pospiesznych reform dla nielicznych. Książd profesor Józef Tischner pisał kiedyś o klientach stojących przed straganem – „Homo sovieticus”. Okazuje się, że każdy system; tworzony nowy porządek, w którym chce się pominąć sprawiedliwość i usprawiedliwić to tzw. wyższymi racjami lub koniecznością chwili, prowadzi do tego samego: braku solidarności i zamknięcia się na miłosierdzie. Ponieważ i u nas chwila wciąż się przedłuża, a stan tymczasowych uregulowań się utrwała, zarówno brak solidarności, jak i zamknięcie się na miłosierdzie zaczyna przybierać charakter systemowy.

Powyżej zobowiązałem się do przestrzegania teologicznego kryterium oceny poruszanych w tym referacie zjawisk. Podobnie jeśli chodzi o wynikające z nich praktyczne wnioski. Nie mamy tu czasu na wyjaśnianie uprawnień i ich podstaw do oceny społecznych procesów przez chrześcijańską, także systematyczną, refleksję wiary. Problem ten posiada bardzo szeroką i ambitną literaturę. Rozwiązany był wielokrotnie, np. w ostatnich papieskich dokumentach poruszających kwestie społeczne. Nie chodzi jednak tylko o ocenę, co wcale nie musi oznaczać wykraczania poza wspomniane ustalenia i tradycje. Zwłaszcza że sama ocena wymaga kryterium, a to w omawianych zagadnieniach chcemy postrzegać jako teologiczne. Chodzi o odpowiedź na pytanie: co chrześcijańska teologia Bożego miłosierdzia może wnieść do społecznego sporu o sprawiedliwość, w którym to sporze – przynajmniej w naszych, polskich uwarunkowaniach – nie wolno pomijać dziedzictwa „Solidarności”, bez chrześcijaństwa trudnej do pomyślenia i w oderwaniu od niego trudnej – jak się okazało – do zrealizowania?

Jeśli „Solidarność” w Polsce stała się wyjątkowo skutecznym sposobem świadectwa o chrześcijańskim miłosierdziu, przed którym cofnęły się wyprowadzone przez reżim na ulice czołgi, poza tym bogatym doświadczeniem w rozwiązywaniu społecznych sporów o zakres władzy oraz granic posłuszeństwa jej, i to na skalę dziejową oraz światową, to może trzeba wrócić do ideałów „Solidarności”, nie uchylając się od wynikających z nich zobowiązań? Zwłaszcza kiedy mamy aż takie problemy ze sprawiedliwością. Naturalnie wszelkie, co trzeba przyznać, dość liczne sceptyczne, a nawet bardzo krytyczne głosy w tym względzie oparte będą na dowodzeniu ich nieskuteczności i – jak się sądzi – wynikającej z wielu względów nieaktualności. Odpowiadając na to, trzeba zauważyć, że obok wolności w sierpniowym zrywie roku 1980 równie mocno domagano się prawdy.

Prawdy o miłosierdziu i solidarności, bez której miłosierdzie łatwo pomylić z niesprawiedliwością, a solidarność wykorzystać jako przyzwolenie na tworze-

nie się hermetycznie zamkniętych grup. Jakiegoś rodzaju „uprzywilejowanych kast”, zawężających solidarność, w których spoiwem wiążącym będzie wspólny interes, pozwalający nie tylko na wykluczanie innych, słabszych, ale wykorzystywanie ich do swoich celów. Mechanizm wykluczania, czy zawężenia, dotyczy także miłosierdzia, co wyrażało starotestamentowe przekonanie, nakazujące wprawdzie miłować bliźnich, ale już nie nieprzyjaciół, których wolno było nienawidzić. Na mechanizm zawężania jednej i drugiej postawy niezwykle ostro reaguje Jezus, czego dowodem są Jego liczne przypowieści o panowaniu Boga. Potrzeba prawdy to oczywiście potrzeba kryterium, bez którego przebaczenie i solidarność rozbijają się o brak sprawiedliwości. W warunkach trwającego i przybierającego różne formy sporu – także polskiego – o sprawiedliwość, toczonych w zmieniających się uwarunkowaniach – również zewnętrznych – tylko Kościół nie przestaje arbitralnie nakazywać miłość. I to w radykalnym, niewykluczającym nikogo rozumieniu, jakie nakazuje Jezus Chrystus. Chodzi o radykalne miłosierdzie jako obdarowanie człowieka samym Bogiem i radykalną solidarność Boga z człowiekiem, niecofającą się przed krzyżem. Dla wielu takie kryterium jest po prostu nieuprawnione, ponieważ licząc pieniądze i zdobywając władzę, mocno zawężili rozumienie i okazywanie solidarności. Zamykając się praktycznie na przebaczenie, co pozwala – jak sądzą – uchylać sprawiedliwość. Batalia o świeckie, laickie państwo i multikulturowość ma swoje bardzo konkretne przyczyny oraz cele.

Ale taka radykalna solidarność i radykalne miłosierdzie także dla wielu broniących chrześcijaństwa i jego prawa obecności w przestrzeni publicznej wydają się zbyt idealistyczne i tym samym nierealne. I tu można przytoczyć przykład z zegarkiem. Musi być dostępny, dokładny, bardzo precyzyjny pomiar czasu, aby dobrze ustawić każdy niedokładnie wskazujący czas zegarek. Dziś zegarki, i nie tylko szwajcarskie, rzadko wskazują czas nieprawidłowo, jednak nasza rzeczywistość daleko odbiega od konstrukcji nawet bardzo prostego zegarka.

Ukazywanie jednak tak rozumianej solidarności i miłosierdzia, jako obowiązujących zawsze i wszędzie, a także wszystkich – z szacunkiem do ich wyborów i przekonań, ponieważ solidarność i miłosierdzie oznacza przede wszystkim wyzwanie się z przemocy – jest naszym najważniejszym obowiązkiem; świętym! Poza tym polskie doświadczenie solidarności pozwala zrozumieć, jak ważne jest zachowanie radykalnej sprawiedliwości w okazywaniu i otwieraniu się na miłosierdzie. Jej brak bowiem czyni miłosierdzie bezskutecznym, a solidarność wyjątkowo kłopotliwym doświadczeniem.

Zbudowanie bez sprawiedliwości poprawnych relacji między osobami pochodzącymi z tego samego narodu i tworzącymi jedno państwo nie będzie możliwe. Ta jednak będzie nam się wymykać bez miłosierdzia i solidarności, której urządzono u nas spektakularny wręcz i bardzo uroczysty pogrzeb. Odejście jednak od solidarności skutkuje także odejściem od miłosierdzia i uniepotrzebieniem Odkupiciela. Dar zostaje nieprzyjęty, a człowiek pozostawiony własnemu osądowi sprawiedliwości. „Instancje panowały trzy: mózg, pięść i serce. Serce się wycofało, będąc w poniewierce. Kiedy więc mózg i pięść pozostały w parze, mózg tak rządzi, jak pięść mu każe”.

Proszę mi wybaczyć, że nie będę przepraszał za moje osobiste skojarzenia, jakie mam w związku z tymi bardzo symbolicznymi słowami, kiedy chodzi o tak istotny problem w chrześcijańskiej refleksji wiary. Otóż przypomina mi się jakoś nieodparcie osoba i dzieło pana profesora Tadeusza Kotarbińskiego. Może postać ta – niezależnie od różnych jej ocen – pozwoli nam dojrzeć nieco inną perspektywę w naszych sporach i wyborach, tudzież zobowiązaniach, wynikających z naszego rozumienia miłosierdzia i solidarności oraz w naszych kłopotach ze sprawiedliwością? W tych wielkich naszych problemach, przy których rozwiązywaniu stępieła nieco nasza wrażliwość? Co zatem z Tadeuszem Kotarbińskim, już w nieco mniej symbolicznej formie? Jak mnie zapewniano, tuż przed śmiercią ten wielki polski uczony, który całe swoje życie poświęcił dowodzeniu, że obiektywny i wszystkich zobowiązujący charakter wartości może się obejść bez religii, napisał dość dziwne zdanie: „Świat współczesny bez miłosierdzia, pozostawiony tylko swojemu chwiejnemu rozumieniu sprawiedliwości, będzie jedynie cywilizowaną dżunglą”. Jak się wydaje – to rozrachunek ze swoim życiem rzetelnego uczonego. Jest w tym człowieku coś z wielkiego Jeana-Paula Sartre’a, dyktującego Beny Lewiemu, egipskiemu emigrantowi żydowskiego pochodzenia, swój *Czas nadziei*. W tym małym dziełku, też bliski śmierci, usilnie bronił się – jak wyznał – przed rozpaczą. Szkoda, że ten tekst jest tak mało znany, a przynajmniej niezwykle rzadko komentowany.

Przekonywał mnie ksiądz Jacek Bazarnik, kapelan w Centrum Zdrowia Dziecka, że Tadeusz Kotarbiński nawrócił się i tuż przed śmiercią przyjął sakramenty, choć miał świecki pogrzeb. Wymuszony szantażem na rodzinie pana profesora przez PRL-owskie władze, które chciały go traktować jako symboliczny sztandar. Zmarł w 1981 roku, zaproszony jeszcze na nasz „karnawał Solidarności”, brutalnie przerwany 13 grudnia, już po jego śmierci. Może właśnie to doświadczenie, związane z ostatnimi miesiącami jego życia, podyktowało mu zacytowane powyżej słowa, do których wielu ważnych rzeczy już nie zdążył dopowiedzieć. Musimy mu to wybaczyć. Podobnie jak możemy o nich domniemywać.

**WCIAŻ AKTUALNE I ZOBOWIĄZUJĄCE DZIEDZICTWO „SOLIDARNOŚCI”
W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ IDEI MIŁOSIERDZIA
WYKŁAD INAUGURACYJNY – WT US 2016/2017**

Streszczenie

Ukazywanie solidarności i miłosierdzia, jako obowiązujących zawsze i wszędzie, a także wszystkich – z szacunkiem do ich wyborów i przekonań, ponieważ solidarność i miłosierdzie oznacza przede wszystkim wyzwolenie się z przemocy – jest najważniejszym obowiązkiem. Polskie doświadczenie solidarności pozwala zrozumieć, jak ważne jest zachowanie radykalnej sprawiedliwości w okazywaniu i otwieraniu się na miłosierdzie. Jej brak bowiem czyni miłosierdzie bezskutecznym, a solidarność wyjątkowo kłopotliwym doświadczeniem.

**STILL VALID AND BINDING LEGACY OF “SOLIDARITY”
IN THE CONTEXT OF THE CHRISTIAN IDEA OF MERCY
INAUGURAL LECTURE – WT US 2016/2017**

Summary

Showing solidarity and mercy, as obligatory for everyone, everywhere and every time, with all respect for personal choices and beliefs (because solidarity and mercy mean liberation from violence) is the most important duty. The Polish experience of solidarity allows us to understand the importance of maintaining radical justice in showing and opening ourselves to mercy. Lack of radical justice makes mercy unsuccessful, and also makes solidarity an extremely troublesome experience.

Translated by Mirosława Landowska