

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI GDAŃSKIEJ

STUDIA GDAŃSKIE

TOM I

GDAŃSK-OLIWA 1973

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Tadeusz Gocłowski CM, Ks. Jerzy Kownacki, Ks. Wiesław Lauer,
Ks. Stanisław Mędała CM (redaktor), Ks. Alojzy Rotta.

Za pozwoleniem władzy duchownej

Okładkę projektował Wojciech Bierniukiewicz

W Y D A W C A
KURIA BISKUPIA W GDAŃSKU-OLIWIE
ul. Cystersów 15

SŁOWO WSTĘPNE

Diecezja Gdańska nie może poszczycić się długowieczną tradycją; jednak za naszych dni rośnie tutaj kadra kapłanów wykształconych na uniwersytetach krajowych i zagranicznych.

„Studia Gdańskie” mają im ułatwić start do pracy naukowej. W szczególności dla grona profesorskiego Gdańskiego Seminarium Duchownego w Oliwie „Studia Gdańskie” stanowią realną możliwość publikacji prac naukowych z różnych dziedzin wiedzy kościelnej.

Okólnik Sw. Kongregacji do Spraw Duchowieństwa postuluje w sprawie stałego kształcenia i formacji duchowieństwa ukazywanie się naukowych periodyków, które nie tylko pobudzą czytelnictwo wśród księży, ale stanowić będą rzeczowy dowód intelektualnej prężności duchowieństwa.

Naukowy rocznik teologiczny pt. „Studia Gdańskie” stanowi nie tylko rzeczowy wkład w ogólnopolski dorobek naukowy, teologiczny w kraju, ale jest także wyrazem dbałości o skarbnicę kultury narodowej na Ziemi Gdańskiej.

Artykuły, zarówno z dziedziny teologii, filozofii, jak i innych dziedzin wiedzy kościelnej, są wynikiem twórczości naukowej autorów, ich zainteresowań, związanych w ogromnej mierze właśnie z Ziemią Gdańską, kryjącą w sobie wiekowe tradycje kultury polskiej.

Niechże ten tom opublikowany w roku, w którym diecezja gdańska odbywa swój II w dziejach Synod Diecezjalny, przysłuży się zarówno sprawie polskiej w historycznie polskim Gdańsku, jak i sprawie twórczości filozoficzno-teologicznej grona ludzi, przeważnie duchownych, pracujących naukowo w tej małej przestrzeni, ale dynamicznej i prężnej diecezji.

Wreszcie „Studia Gdańskie” mają stanowić, w pewnym przynajmniej zakresie, wkład naukowy, historyczny, filozoficzno-teologiczny polskiego duchowieństwa i osób świeckich w dzieło kultury polskiej, potwierdzając tym samym słuszność hasła: *Gedania docet*.

Lech Kaczmarek
Biskup Gdański

Ks. Antoni Baciński CM

POLSKIE DUCHOWIEŃSTWO KATOLICKIE W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU 1919-1939

Treść: Przedmowa. Część pierwsza: Tło polityczne. — I. Zagadnienie wstępne — polskość Gdańska. — II. Utworzenie Wolnego Miasta Gdańska. — III. Organizacja kościelna w Wolnym Mieście. — IV. Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku.

Część druga: Duchowieństwo polskie. — V. Polscy duchowni katolicy w Gdańsku. — IV. Wznoszenie polskich kościołów i kaplic. — VII. Zabiegi o polskie parafie personalne. — VIII. Działalność duszpastersko-narodowa. — IX. Martyrologia polskich kapłanów katolickich w Gdańsku. Zakończenie. Aneksy. Źródła i literatura. Resume. Wykaz skrótów.

PRZEDMOWA

We współczesnej historii Polski stale jest aktualny temat Ziem Zachodnich i Północnych. Każda publikacja z tej dziedziny jest przyjmowana zawsze z dużym zainteresowaniem.

Problematyka ta, podejmowana od samego zakończenia drugiej wojny światowej, stała się szczególnie ożywioną dzięki rocznicom narodowym, a zwłaszcza z okazji 25-lecia wyzwolenia.

W tematyce Ziem Zachodnich i Północnych szczególnie często mówi się dziś i pisze o Gdańsku i Ziemi Gdańskiej, związanej przez wieki z Polską.

W Gdańsku na Westerplatte padły we wczesnych godzinach 1 września 1939 roku pierwsze zdradliwe salwy armatnie z okrętu niemieckiego Schleswig-Holstein, rozpoczynające drugą wojnę światową. Tam najpierw rozpoczął się ofiarny bój nielicznej polskiej załogi, stawiającej opór niemieckim atakom.

W murach Poczty Polskiej bohatersko bronili się jej pracownicy, przeplacając męczeńską śmiercią swą miłość ojczyzny. Pod Gdańskiem zginęli polscy kolejarze z Szymankowa. W Gdańsku wraz z atakiem na Westerplatte i Poczta Polską zaczęły się pierwsze aresztowania polskich

kapłanów i czołowych przedstawicieli Polonii gdańskiej oraz likwidacja jej świątyń. Pod Gdańskiem powstał pierwszy (już w dniu 2 września 1939 roku) na terenie naszego kraju hitlerowski obóz koncentracyjny — Stutthof. Od pierwszych aż do ostatnich dni wojny wsiąkała w Ziemię Gdańską męczeńska krew polskich ofiar hitleryzmu.

Gdańsk więc ma słuszne i szczególne prawo, okupione walką i krwią, by o nim szeroko pisać i mówić.

I faktycznie, jak wspomniałem powyżej, wiele już napisano o nim w okresie powojennym. Można wyliczyć długi szereg publikacji zarówno zwartych, jak i artykułów oraz szkiców, rozproszonych w różnych czasopiśmiech o charakterze naukowym, popularno-naukowym i publicystycznym. Zestawienie powyższych publikacji możemy znaleźć w różnych opracowaniach, między innymi w wydawanej corocznie przez Bibliotekę Gdańską PAN, *Bibliografii Pomorza Gdańskiego*, której pierwszy numer ukazał się w 1964 roku.

W wydanych dotąd publikacjach, omawiających dzieje Gdańska i różne zagadnienia z życia Polonii gdańskiej w Wolnym Mieście Gdańsku, nie ma jednak dotąd całościowo ujętego opracowania szerokiej i nader owocnej działalności polskiego duchowieństwa katolickiego w Gdańsku w okresie międzywojennym. W niektórych publikacjach znajdujemy zaledwie marginesowe wzmianki. A przecież polscy księża zasłużyli sobie na to swą zdecydowaną postawą patriotyczną, swym wkładem w dzieło podtrzymywania polskości w Gdańsku, swym bezgranicznym poświęceniem dla Kościoła i Polski.

Praca niniejsza, przedstawiająca dość szczegółowo ich życie, działalność i martyrologię, ma więc uzupełnić wspomniany brak w gdańskiej literaturze powojennej.

Temat powyższy podsunął mi ks. prof. dr Mieczysław Żywczyński. Składam mu na tym miejscu jak najserdeczniejsze podziękowanie za to, jak również za życzliwe zawsze konsultacje.

Wdzięcznie wspominam również śp. ks. bpa dra Edmunda Nowickiego, pierwszego polskiego ordynariusza gdańskiego, za żywe zainteresowanie się niniejszą pracą i zachętę do jej skutecznego wykończenia oraz za chętnie udostępnianie mi potrzebnych materiałów źródłowych.

Opracowanie niniejsze składa się z 9 rozdziałów. Wstępny rozdział jest przypomnieniem historycznego związku Ziemi Gdańskiej z Polską na płaszczyźnie politycznej i kościelnej.

Pracę niniejszą pisałem głównie w oparciu o źródła archiwalne, zarówno kościelne jak i państwowe. Za udostępnienie mi ich w Archiwum Diecezji Gdańskiej składam serdeczne podziękowanie ks. infułatowi B. Polzinowi i panu drowi E. Myczce, a za korzystanie z Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Gdańsku — dyrektorowi drowi

Czesławowi B i e r n a t o w i. Bardzo przydatne były mi również zasoby Biblioteki Gdańskiej PAN. Dyrektorowi jej, doc. drowi Marianowi P e l c z a r o w i jestem wdzięczny za chętnie udostępnienie mi ich, a pani Marii B e c h l e r, kustoszowi tejże Biblioteki, za życzliwą pomoc w wyszukiwaniu odpowiednich materiałów.

Cennym uzupełnieniem źródłowym były mi przy pisaniu pracy relacje ustne przedstawicieli byłej Polonii gdańskiej oraz korespondencja uzupełniająca i odpowiedzi na ankietę, jaką rozpisałem wśród kapłanów diecezji gdańskiej w 1965 roku.

Źródłowy materiał wzbogacił również mikrofilm teczki gdańskiej nr 123/a (*Vol. II von Januar 1931*), znajdującej się w *Deutsches Zentralarchiv Potsdam* w zespole *Reichministerium für Angelegenheiten*, zawierającej różne relacje i raporty wysyłane z Gdańska do Berlina, udostępniony mi przez p. red. J. Z a b o r o w s k i e g o.

Wszystkim nie wymienionym, którzy chętnie służyli mi relacjami ustnymi czy też życzliwie potraktowali mą korespondencję, lub starannie odpowiedzieli na rozpisaną ankietę, wyrażam szczerą wdzięczność.

Szczególne podziękowanie pragnę wyrazić na tym miejscu rcenten-
tom naukowym: prof. dr. Zdzisławowi G r o t o w i z UAM, ks. prof. drowi Mieczysławowi Ż y w c z y ń s k i e m u z KUL i ks. prof. drowi Stanisławowi L i b r o w s k i e m u z KUL za pozytywną ocenę rozprawy i za uznanie jej za odpowiadającą wymogom pracy habilitacyjnej.

W końcu składam wyrazy wdzięczności obecnemu Ordynariuszowi diecezji gdańskiej, ks. biskupowi drowi Lechowi K a c z m a r k o w i za łaskawe przyjęcie pracy niniejszej do druku w pierwszym numerze „Studiów Gdańskich”.

CZEŚĆ PIERWSZA — TŁO POLITYCZNE

I. ZAGADNIENIE WSTĘPNE — POLSKOŚĆ GDAŃSKA

Nietrudno jest wykazać ścisłą łączność Gdańska z Polską w ciągu wieków pod względem politycznym, kulturalnym, gospodarczym i kościelnym.

Powojenne badania archeologiczne, rozpoczęte w 1948 roku przez zespół archeologów polskich pod kierunkiem K. J e ż d ź e w s k i e g o i J. K a m i ń s k i e j, a od 1954 roku kontynuowane przez Pracownię Archeologiczną Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN wykazały, że najstarsze dzieje zespołu grodowo-miejskiego Gdańska rozpoczynają się za Mieszka I, który w latach 976—980 włączył Pomorze Gdańskie i Szczecińskie w skład państwa polskiego. Oparłszy północne granice kraju na Bałtyku, zadbał również o zabezpieczenie

jego północno-wschodnich krańców budową silnej twierdzy i znacznego ośrodka miejskiego, także portowego ¹.

O przynależności Gdańska do Polski za Mieszka I upewnia nas wystawiony przez niego ok. 990 roku dokument, zwany przez historiografów *Dagome iudex*, w którym wyraźnie powiedziano, że północna granica Polski biegnie od Szczecina do Wisły, wzdłuż długiego morza — *mare longum* ².

Pierwsza historyczna wzmianka o Gdańsku pochodzi z końca X wieku. Zawarta jest w żywocie św. Wojciecha (*Vita Sancti Adalberti*), którego autorem jest najprawdopodobniej Jan Kanapariusz, opat benedyktyńskiego klasztoru św. Aleksego w Rzymie ³.

Czytamy tam, że biskup Wojciech, odbywając w roku 997 podróż misyjną do kraju Prusaków, przybył *ad urbem Gyddanyzc*, położonego niedaleko ujścia Wisły do morza i ochrzcił tam wielu mieszkańców ⁴.

Powyższa nazwa Gdańska — *Gyddanyzc* — jest według uczonych polskich pochodzenia słowiańskiego. Potwierdzają to również bardziej obiektywni historycy niemieccy, między innymi G. Lengnich, W. Stephan, a zwłaszcza P. Simson w swej historii Gdańska, wydanej w 1913 roku ⁵.

Również ponad 90 procent wszystkich przedmiotów, odkopanych w trakcie dotychczasowych wykopalisk, świadczy o słowiańskim charakterze Gdańska ⁶.

Słowiańska więc i polska jest metryka Gdańska.

Cytowany powyżej życiorys św. Wojciecha mówi również o tym, że biskup Wojciech był wysłany na misję pruską przez polskiego władcę Bolesława Chrobrego z Gniezna, czyli ówczesnej stolicy państwowej. Towarzyszyło mu przydzielonych oficjalnie 30 zbrojnych rycerzy ⁷. Wjazd tej drużyny i przyjęcie całej ekspedycji misyjnej przez księcia gdańskiego świadczy również o tym, że ówczesny Gdańsk podlegał polskiemu władcy.

Uzależnienie Pomorza Gdańskiego, podobnie jak i Szczecińskiego, od Polski było stałym programem politycznym dynastii polskich. Forma

¹ A. Zbierski, *Początki Gdańska w świetle najnowszych badań*, w: *Gdańsk jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 11 nn.

² A. Zbierski, jw.

³ Niektórzy przypisują autorstwo Gaudentemu, bratu św. Wojciecha. Por. R. Lutman, *Historia Gdańska do r. 1793*, w: *Gdańsk przeszłość i teraźniejszość*, Lwów 1928, 36 nn.

⁴ R. Lutman, jw.; R. Zbierski, jw.; S. Matysik, *Dzieje Gdańska*, w: *Gdańsk, jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 29-30; E. Cieślak i Cz. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969, 9-10; M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, 19-20.

⁵ P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, I, Danzig 1913, 13; S. Matysik, jw.; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 9.

⁶ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 11.

⁷ A. Zbierski, jw., 18; R. Lutman, jw. 36.

tego uzależnienia kształtowała się jednak różnie. Zależało to w znacznej mierze od aktualnego stosunku sił⁸.

Po śmierci Bolesława Chrobrego rozluźnił się nieco związek Pomorza Gdańskiego z Polską, targaną wewnętrznymi zamieszkami. Nowe scalenie nastąpiło za Bolesława Krzywoustego. Po jego jednak śmierci nastąpiło rozbitcie dzielnicowe w Polsce i stopniowo malały wówczas polityczne więzy Pomorza Gdańskiego z Polską. Książęta pomorscy rządili się samodzielnie. Sytuacja zmieniała się w obliczu zagrożenia agresją ze strony Brandenburczyków niemieckich i zakonu krzyżackiego.

Kiedy w roku 1271 zajęli miasto mieszczanie niemieccy przy poparciu wojsk brandenburskich, wówczas z pomocą w usunięciu Brandenburczyków pospieszył Mszczujowi II wielkopolski książę Bolesław Pobożny⁹.

Wspomniany książę gdański Mszczuj II, wyczuwając należycie trudną sytuację polityczną dla Gdańska, a będąc bezdzielnym, przekazał w roku 1282 na zjeździe w Kępnie Wielkopolskim następstwo po sobie księciu wielkopolskiemu Przemysławowi II. Po jego więc śmierci w roku 1294 Gdańsk i Pomorze Gdańskie wróciły pod wspólne berło Piastów¹⁰.

Ciężkie czasy nastały dla Gdańska znowu w okresie rządów Władysława Łokietka. Krzyżacy, wezwani w roku 1308 do Gdańska na pomoc przeciw Brandenburczykom, nie wycofali się po zakończeniu operacji wojskowej, żądając wprawdzie zwrotu ogromnych sum za udzieloną pomoc. Zdradziecko opanowali miasto w dniu wielkiego targu na św. Dominika tegoż roku, mordując wielu mieszczan i szlachty pomorskiej przebywającej w Gdańsku. Całe Pomorze Gdańskie zostało zajęte przez zakon¹¹ w roku następnym.

Lata okupacji krzyżackiej (1308—1454) to okres ucisku ocalałej ludności polskiej, której liczba dochodziła w momencie katastrofy do dziesięciu tysięcy¹².

Zamek książąt pomorskich stał się siedzibą komtura zakonu. Stąd wychodziły twarde zarządzenia obciążające mieszczan różnymi zobowiązaniami i znacznymi podatkami. Krzyżacy przeprowadzali intensywnie akcję kolonizacyjną, sprowadzając i osiedlając na Pomorzu ludność niemiecką, która przeważnie przejmowała w swe ręce handel i rzemiosło, wypierając ludność miejscową.

Uciskani i wyzyskiwani mieszczanie burzyli się coraz częściej i wszczynali rozruchy przeciw Krzyżakom i przeciw bogacącemu się coraz

⁸ P. Labuda, *Z dziejów gdańskiej rodziny książęcej*, *Litery* 12 (1970) 26 n

⁹ A. Zbierski, *iw.*, 25; E. Cieślak, *Cz. Biernat*, *iw.*, 35—36.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Zbierski, *iw.*, 25; E. Cieślak, *Cz. Biernat*, *iw.*, 28—29; M. Pelczar, *iw.*, 28—29.

¹² A. Zbierski, *iw.*; Fr. Mamuszaka, *Gdańsk — miasto nasze*, *Światowid* 22/58 (1962).

bardziej patrycjatowi niemieckiemu. Do pierwszego otwartego wystąpienia antykrzyżackiego doszło w roku 1363 pod hasłem, stanowiącym zawołanie bojowe pod Płowcami — *Kraków-Kraków*. Wyrażało ono równocześnie dążenie zbiedzonej ludności polskiej do połączenia z Polską¹³.

Pragnienia te zostały zrealizowane w roku 1454. Po 146 latach ucisku i terroru znienawidzonych Krzyżaków, należący do Związku Pruskiego Gdańsk wypowiedział posłuszeństwo zakonowi i rozpoczął walkę wyzwolenczą. W wyniku powszechnego powstania Gdańsk wrócił do Polski.

W niespełna miesiąc później Kazimierz Jagiellończyk aktem inkorporacyjnym włączył Gdańsk i Pomorze Gdańskie w granice państwa polskiego¹⁴.

Znowu nastąpił znaczny rozwój życia gospodarczego i kulturalnego, trwający aż do drugiego rozbioru w roku 1793.

Ze względu na swe położenie Gdańsk był niejako kluczem, otwierającym Polsce drogę na morskie szlaki. Tutaj, jako do głównego naszego przez wieki portu, płynęły Wisłą różne bogactwa z całej Polski. Przy udziale Gdańska odbywał się rozwój zagranicznego handlu¹⁵.

Wspaniały, dynamiczny rozwój Gdańska po powrocie do Polski ilustruje również wykaz wzrostu demograficznego. W połowie XV wieku zamieszkiwało miasto według obliczeń szacunkowych 20 tysięcy osób. W drugiej połowie XVI wieku było ich już 40, a w połowie XVII wieku ponad 70 tysięcy¹⁶.

Z racji swej kluczowej roli był Gdańsk niejednokrotnie przedmiotem różnych zatargów i intryg sąsiedzkich. W jego stosunku do Polski nie brakło też czasem cieni, których podstawą było przeważnie nadużywanie przywilejów królewskich. Wielokrotnie jednak, zwłaszcza w trudnych dla Polski czasach w wieku XVII i XVIII, dawał dowody przywiązania i wierności wobec Rzeczypospolitej Polski. W okresie np. „potopu” Gdańsk twardo odpierał ataki Szwedów i zasłynął jako jedna z nielicznych twierdz, nie zdobytych przez najeźdźcę. Co więcej, w latach 1655—1660 wyasygnował pięć milionów zł, a więc ogromną na owe czasy sumę, na cele wojenne¹⁷.

Ideę ścisłego związku politycznego Gdańska z Polską przedstawił pomysłowo w XVII wieku w Czerwonej Sali Ratusza Głównego w Gdań-

¹³ A. Zbierski, jw., 26; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 65.

¹⁴ A. Zbierski, jw., 26; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 72; M. Pelczar, jw., 36 n.

¹⁵ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 94—110; S. Matysik, jw., 41—42 i 52.

¹⁶ S. Matysik, jw., utrzymuje, że już nawet w XV wieku doszła liczba mieszkańców Gdańska do 30 tysięcy; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 93.

¹⁷ M. Pelczar, jw., 43; S. Matysik, jw., 45—51; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 139—148; P. Labuda, jw., 26 nn.

sku znakomity malarz niderlandzki Izaak van der Block, łącząc na sławnym obrazie *Alegoria Handlu Gdańskiego* źródło Wisły z jej ujściem do Bałtyku łukiem i napisem *Coelesti iungimur arcu* (niebieskim łukiem złączony jest Gdańsk z Polską). Ponad panoramą miasta unosi się biały orzeł, a napis na tle nieba — *Ista [urbs] servat sub his alis* (to miasto obroni się pod tymi skrzydłami) — wyjaśnia jego znaczenie niejako symbolu opieki państwa polskiego, któremu Gdańsk zawdzięcza swój dobrobyt¹⁸.

W okresie upadku Polski położenie Gdańska stawało się coraz trudniejsze. W pierwszym rozbiore 1772 roku Prusacy nie wkroczyli do miasta, zajmując jednak jego okolice. Zaistniała wówczas sytuacja tragiczna. Fryderyk II zastosował bowiem politykę szykan i trudności gospodarczych. W ten sposób został unicestwiony handel z resztą ziem polskich, stanowiących zaplecze gospodarcze, oraz z innymi krajami drogą morską.

Zawarty w styczniu 1793 roku między Prusami i Rosją traktat drugiego rozbioru Polski i przyznanie Gdańska Prusom wywołało żywy protest jego mieszkańców. Nic więc dziwnego, że kiedy wojska Pruskie podeszły w marcu tego roku pod miasto, aby je zająć, część mieszkańców chwyciła za broń¹⁹.

Przeszło stuletni okres panowania pruskiego w Gdańsku należy do najbardziej niepomysłnych.

Przejęciowo po wkroczeniu wojsk napoleońskich zaświtała nadzieja lepszych czasów, kiedy Gdańsk został w latach 1807—1814 Wolnym Miastem.

Oddany jednak ponownie po kongresie wiedeńskim pod rządy pruskiego zaborcy, pozostawał odtąd w jego władaniu aż do zakończenia pierwszej wojny światowej. Absolutystyczne rządy Hohenzollernów zniosły swobody Gdańska i przywileje jego mieszkańców, nadane im w okresie rządów polskich, surowo tłumili wszelkie przejawy niezależnej myśli politycznej, niszczyły systematycznie dawne pamiątki polskie i germanizowały ludność polską. W tej akcji wynaradawiania uświadomienie narodowe podtrzymywali w nich nieliczni działacze polscy, zarówno duchowni jak i świeccy²⁰.

Bogate i rozwijające się miasto portowe, pozbawione obecnie naturalnego zaplecza gospodarczego, ubożało i traciło na znaczeniu.

¹⁸ H. Sikorska, Jan Speyman, *Rocznik Gdański* 27 (1969) 276 nn; M. Pelczar, jw., 11.

¹⁹ E. Cieślak, *Cz. Biernat*, jw., 310; S. Matysik, jw., 71; M. Pelczar, jw., 75.

²⁰ M. Pelczar, jw., 82; E. Cieślak, *Cz. Biernat*, jw., 389; M. Pelczar, *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 571—574.

Niepomyślna sytuacja gospodarcza wywoływała oczywiście wśród mieszczaństwa i wśród mas pracujących coraz bardziej rosnące niezadowolone.

Polityczna historia Gdańska, będąca świadectwem jego polskości, przedstawia się od roku 997, czyli od pierwszej wzmianki historycznej o nim, aż do roku 1919, do ponownego ustanowienia Wolnego Miasta Gdańska, następująco:

- a) przez 7 lat był Gdańsk Wolnym Miastem (za Napoleona w latach 1808—1814);
- b) przez 146 okupowali go Krzyżacy (1308—1454);
- c) przez 119 lat panowali nad nim Prusacy (1793—1807 i 1814—1919).

Gdy uwzględni się fakt, że w ciągu prawie 125 lat Polska jako państwo była wymazana z politycznej mapy Europy, wówczas przyjąć trzeba, że faktycznie tylko przez 155 lat Gdańsk był poza łącznością z Polską, a związany z nią natomiast przez 643 lata.

Marian Pelczar w swej książce pt. *Polski Gdańsk* twierdzi stanowczo, że był on zawsze miastem polskim. Tezę tę uzasadnia następująco: „... [Bo] Gdańsk nigdy nie przestał być polski, choć były okresy, kiedy wyłącznie niemal język niemiecki rozbrzmiewał na jego ulicach, choć były okresy, kiedy nie polska władza sprawowała w nim rządy. Gdańsk nie przestał być polski, jak nie przestał być polski i Poznań, mimo że ponad sto dwadzieścia pięć lat nosił urzędowo miano stolicy pruskiej prowincji, a przez lat kilka był głównym miastem okręgu kraju Warty. Gdańsk nie przestał być polski, jak nie przestała być polska i Bydgoszcz, mimo, że w roku 1919, gdy wróciła do łączności z Macierzą, zamieszkiwało ją ponad 80 procent niepolskiej ludności”²¹.

Gdańsk związany był przez wieki z Polską nie tylko politycznie i gospodarczo, ale również pod względem kościelnym.

Bezsprzecznie dotarło tu chrześcijaństwo za czasów Mieszka I. W czasie pobytu w Gdańsku św. Wojciecha liczne tłumy ludzi chrzest przyjmowały²².

Początkowo był Gdańsk w zasięgu misji biskupa Jordana i Ungera. W roku 1000 wszedł w skład metropolii gnieźnieńskiej i należał do utworzonej wówczas diecezji kołobrzesckiej, która obejmowała ziemię pomorską z wschodnią granicą po Wisłę²³.

Po upadku w nieznanym bliżej okolicznościach biskupstwa kołobrzesckiego przed 1015 rokiem przeszedł Gdańsk pod względem kościel-

²¹ M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, s. 5.

²² A. Zbierski, jw., 18; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, 96 nn.; Z. Wojciechowski, *Studia historyczne*, Warszawa 1955, 326 nn.

²³ *Kronika Thitmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, 206 nn.; Z. Wojciechowski, jw., 130; ks. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK 18 (1969) 301 nn.; M. Pelczar, jw., 5.

nym w granice diecezji kruszwickiej, utworzonej najprawdopodobniej ok. roku 1015 przez Mieszka II za zgodą Bolesława Chrobrego. Według wielu polskich historyków biskupstwo kruszwickie jest kontynuacją biskupstwa kołobrzeskiego. Za Bolesława Krzywoustego, podczas pobytu w Polsce legata kard. Idziego w ramach porządkowania spraw organizacyjnych w Polsce 1123—1125 i ustalenia stałych granic diecezjalnych, została przeniesiona siedziba biskupstwa z Kruszwicy do Włocławka. Z bulli protekcyjnej papieża Eugeniusza III z 5 kwietnia 1148 roku dla biskupstwa włocławskiego wynika, że obejmowało ono również Pomorze Wschodnie z Gdańskiem, który jako *castrum KDANZE in POMERANIA* jest wymieniony wśród posiadłości biskupa włocławskiego²⁴.

Na skutek rozbiorów Polski została zmieniona dotychczasowa struktura organizacyjna Kościoła polskiego. Państwa zaborcze domagały się tego w celu przecięcia wszelkiej łączności kościelnej pomiędzy poszczególnymi zaborami. Ich zabiegi w Rzymie osiągnęły pożądany skutek.

Bullą papieża Piusa VII *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 roku został wyłączony cały archidiakonat pomorski z diecezji włocławskiej, która znalazła się w granicach zaboru rosyjskiego. Ówczesny oficjał pomorsko-gdański ks. Stanisław Rosońkiewicz został ustanowiony brem z 20 listopada tegoż roku pomorskim wikariuszem apostolskim z siedzibą w Gdańsku. Trzy lata później, bullą Piusa VII *De salute animarum* z 16 lipca 1821 roku, został powyższy wikariat apostolski wcielony do diecezji chełmińskiej.

Od tego czasu należał Gdańsk pod względem kościelnym do diecezji chełmińskiej do momentu, kiedy to 21 kwietnia 1922 pap. Pius XI dekretem Kongregacji Konsystorialnej *Sanctissimus Dominus noster* utworzył na terenie Wolnego Miasta Gdańska administrację apostolską²⁵.

II. UTWORZENIE WOLNEGO MIASTA GDAŃSKA

POSTANOWIENIE TRAKTATU WERSALSKIEGO

Kłeska militarna Niemiec w 1918 roku i wybuch na ich terytorium rewolucji listopadowej stworzyły nową sytuację w zaborze pruskim.

²⁴ T. Silnicki, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, 156 nn.; ks. I. Subera, *Terytorium diecezji Włocławskiej i Pomorskiej*, Prawo Kanoniczne 1-4 (1961) 681—768.

²⁵ Ks. P. Czaplewski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich, od 1467—1824*, Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu (1912) 3—127; ks. K. Bieszk, *Walka Zakonu Krzyżackiego o przynależność kościelną Archidiakonatu Pomorskiego*, Roczniki Tow. Nauk. w Toruniu 34 (1927) 3—53; ks. B. Kumor, jw., 330 oraz t. 20 (1969) 363 i t. 21 (1970) 380; ks. A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, Nasza Przeszłość 34 (1971) 60 i 98.

Nadzieja wolności napełniła serca wszystkich Polaków. Również Polonia gdańska żywiła przekonanie, że i dla niej nadeszła godzina wyzwolenia. Już w dniu 14 listopada 1918 roku zorganizowała się w Gdańsku Tymczasowa Polska Rada Ludowa, której zadaniem była troska o zachowanie ładu i porządku oraz obrona polskiej ludności i jej mienia przed bezprawiem grożącym ze strony niemieckiej¹.

Z radością i nadzieją powoływano się na orędzie prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej Woodrowa Wilsona, skierowane w dniu 8 stycznia 1918 roku do Kongresu. Z czternastu zawartych tam punktów w sprawie warunków przyszłego pokoju międzynarodowego, szczególnie drogim dla Polaków był punkt trzynasty, głoszący między innymi, że „... powinno być utworzone Państwo Polskie, obejmujące terytoria zamieszkałe przez ludność niewątpliwie polską; będzie mu zapewniony wolny dostęp do morza; jego niezawisłość polityczna i gospodarcza, jego całość terytorialna winny być zagwarantowane przez umowy międzynarodowe”².

Kiedy dnia 11 listopada 1918 roku zostało podpisane zawieszenie broni i zmartwychwstało Państwo Polskie, rozpoczął się proces jednoczenia ziem polskich.

Gdańsk, związany ściśle z historią niepodległej Polski, stał się teraz przedmiotem intensywnych zabiegów polskich i niemieckich. Tezy polskie — domagające się przyłączenia Gdańska do Polski, przedstawione Radzie Najwyższej Konferencji Pokojowej, tzw. Radzie Dziesięciu, w skład której wchodził szefowie rządów oraz ministrowie spraw zagranicznych pięciu mocarstw zwycięskich — opierały się na argumentach historycznych, politycznych i ekonomicznych. Oczywiście strona niemiecka protestowała usilnie przeciwko odłączeniu Gdańska od Niemiec³.

Eksperci amerykańscy (w materiałach przygotowanych dla swego prezydenta) wypowiadali się za przyznaniem Polsce Gdańska, motywując to względami ekonomicznymi i geograficznymi⁴.

Uważając nadal sprawę Gdańska za otwartą, Rada Najwyższa Konferencji Pokojowej powołała dnia 12 lutego 1919 Komisję do Spraw Polskich, pod przewodnictwem Jules'a Cambona, członka delegacji francuskiej. Wynik swej pracy przedstawiła Komisja w specjalnym rapor-

¹ M. Wojciechowski, *Polskie Rady Ludowe na Pomorzu Gdańskim w latach 1918—1920*, *Litery* 11 (1968) 2—4.

² A. Deruga, J. Derużyna, *Pierwsza wojna światowa 1914—1918. Teksty źródłowe do nauki historii w szkole*, Warszawa 1960, 46—47.

³ M. Wojciechowski, jw., 2—4; Wł. Zajewski, *Wpływ opinii publicznej na decyzje konferencji pokojowej w Paryżu*, *Litery* 6 (1969) 32—33; R. Zieliński, *Wersal*, *Novum* 11 (1969) 52—66; J. Zaborowski, *Od Wersalu do Westerplatte*, *Novum* 11 (1969) 66—80; R. Bierzanek, *Sprawa Gdańska w polityce wielkich mocarstw zachodnich w okresie konferencji pokojowej 1919 r.*, *Przegląd Zachodni* 3 (1954) 140—181.

⁴ R. Bierzanek, jw.; Wł. Zajewski, jw.

cie, w dniu 12 marca 1919 roku, zalecającym przyznanie Polsce większości żądanych przez nią obszarów, z Pomorzem i Gdańskiem, argumentując to następująco: „...Przyznanie Polsce Pomorza, jako tzw. korytarza, łącznie z Gdańskiem, jest uzasadnione interesem Państwa Polskiego i 25-milionowego narodu, który przeważa nad interesem 1,6 miliona Niemców, zamieszkujących Prusy Wschodnie. Interesy Gdańska zostaną najlepiej zabezpieczone, gdy Gdańsk rozwinie się jako port polski. Z wyjątkiem Gdańska i okolicy, na całym Pomorzu mieszka większość polska. Za czasów pruskich Gdańsk poddany był rozmyślnej polityce ograniczeń handlowych. Zniesienie tych sztucznych barier doprowadzi do wzrostu liczby ludności. Należy przewidywać, że do Gdańska napłyną Polacy, zamieszkujący całe naturalne zaplecze portu i miasta”⁵.

Proponowanym rozwiązaniom przeciwstawił się zdecydowanie premier Wielkiej Brytanii Lloyd George. Prezydent Wilson natomiast i premier francuski Georges Clemenceau akceptowali je i uznawali słuszność przytoczonych argumentów. Podstawą różnicy zapatrywań stron konferujących był odmienny kąt widzenia własnych korzyści interesów politycznych. Anglia bowiem, po załamaniu się monarchii austriacko-węgierskiej, była zdecydowaną utrzymać na kontynencie silne Niemcy jako trwałą zaporę przeciw Rosji Radzieckiej oraz nadmiernym wpływom Francji. Francja chciała widzieć w Polsce zaporę przeciw rewolucji socjalistycznej, a także forpoczcie swych wpływów w tej części Europy⁶.

Wobec zasadniczej różnicy zdań między czołowymi politykami, ważyły się w dalszym ciągu losy Gdańska. Kiedy jednak premier brytyjski przestrzegwał, że w wypadku przyznania Gdańska Polsce, Niemcy niewątpliwie odmówią podpisania traktatu i cała konferencja zakończy się niepowodzeniem, Wilson i Clemenceau ulegli jego argumentacji. Już dnia 1 kwietnia 1919 na posiedzeniu Rady zgodzono się na wysuniętą przez Lloyda George koncepcję kompromisowego rozwiązania, mianowicie: Gdańsk nie miałby należeć ani do Polski, ani do Niemiec, lecz wraz z najbliższą okolicą tworzyłby odrębne terytorium polityczne jako tzw. *Wolne Miasto Gdańsk*. Równocześnie Komisji do Spraw Polskich zlecono opracowanie projektu jego statutu. Nie pomogły już ostre protesty delegata rządu polskiego Ignacego Paderewskiego, ówczesnego premiera i ministra spraw zagranicznych, jak również sprzeciwy strony niemieckiej. Postanowienie utworzenia *Wolnego Miasta Gdańska* zostało przedstawione i przeprowadzone w traktacie pokojowym,

⁵ M. Podlaszewski, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933*, Gdynia b. r., 11; R. Bierzanek, jw.

⁶ M. Podlaszewski, jw., 23; Wł. Zajewski, jw., 32.

podpisanym dnia 28 czerwca 1919 r. w Wersalu pod Paryżem. Na mocy powyższego traktatu Niemcy zrzekły się na rzecz Głównych Mocarstw Sprzymierzonych i Stowarzyszonych wszystkich praw i tytułów do terytorium objętego szczegółowo granicami wyznaczonymi w artykule 100 traktatu wersalskiego ⁷.

Mocarstwa te zobowiązały się utworzyć z powyższego terytorium, obejmującego Gdańsk i okolicę, Wolne Miasto Gdańsk, które będzie oddane pod ochronę Ligi Narodów.

STAN PRAWNY I FAKTYCZNY

Stosownie do art. 102 traktatu wersalskiego zostało powołane do życia, wolą Głównych Mocarstw Sprzymierzonych i Stowarzyszonych, w dniu 15 listopada 1920 roku, WOLNE MIASTO GDAŃSK o obszarze 1893 km² (bez powierzchni wód portowych) z 355.760 mieszkańcami. Wytyczeniem jego granic zajęła się specjalna komisja złożona z trzech członków (art. 101) ⁸.

Na podstawie artykułu 100 wchodziły w skład Wolnego Miasta, prócz samego Gdańska, również Żuławy aż po rzekę Nogat oraz znaczne obszary Gdańskich Wyżyn, a także Sopot i Oliwa ⁹.

Artykuł 103 traktatu zapewniał znaczne uprawnienie w Wolnym Mieście Gdańsku Lidze Narodów, którą reprezentować miał Wysoki Komisarz, zamieszkały w Gdańsku. Liga Narodów m. in. zatwierdzi Konstytucję Wolnego Miasta Gdańska i będzie sprawować nad nim protektorat. Wszelkie spory pomiędzy Polską a Wolnym Miastem Gdańskiem rozstrzygać będzie w pierwszej instancji Wysoki Komisarz Ligi Narodów. On będzie miał również prawo weta w stosunku do umów międzynarodowych zawieranych przez Polskę w imieniu Gdańska, w wypadku, gdyby Rada Ligi uznała je za sprzeczne ze statutem Wolnego Miasta lub z konwencją paryską ¹⁰.

Dla opracowania konstytucji Wolnego Miasta Gdańska została powołana Tymczasowa Komisja Konstytucyjna (*Verfassungsausschuss*), złożona z 53 członków, powołanych z różnych partii. W maju 1920 roku odbyły się wybory do konstytuandy gdańskiej ¹¹.

Inauguracyjne posiedzenie Zgromadzenia Konstytucyjnego odbyło się dnia 14 czerwca 1920 roku. Ostateczny tekst konstytucji został przegłosowany dopiero na dwudziestym drugim posiedzeniu, w dniu 11 sierp-

⁷ Por. Aneksy źródłowe, nr 1.

⁸ St. D z i e w u l s k i, *Ludność Wolnego Miasta Gdańska*, *Ekonomista* 3 (1924) 52.

⁹ Por. Aneksy źródłowe, nr 1

¹⁰ M. P o d l a s z e w s k i, jw., 19; E. C i e ś l a k, Cz. B i e r n a t, jw., 446—448.

¹¹ Tamże.

nia 1920 roku. Ogłoszenie urzędowe nastąpiło w gdańskim „Monitorze” (*Staatsanzeiger*) dnia 9 grudnia 1920 roku. Liga Narodów wysunęła jednak pewne zastrzeżenia, i dlatego przedłużyło się zatwierdzenie jej aż do dnia 11 maja 1922 roku. Po jakimś czasie podjęto ztaranja o wprowadzenie do konstytucji pewnych zmian. Usiłowania te zostały uwieńczone uchwałą parlamentu (*Volkstagu*) z dnia 4 lipca 1930, a w dniu 9 września tegoż roku powyższą ustawę o zmianie konstytucji zatwierdziła Liga Narodów. Odtąd już oficjalnych zmian brzmienia konstytucji nie przeprowadzano, ale po 20 czerwca 1933 roku, po objęciu władzy w Wolnym Mieście Gdańsku przez narodowych socjalistów (NSDAP), Senat odstępował stopniowo od formy i od jej treści bądź na drodze faktów lub przy pomocy antykonstytucyjnych dekretów¹².

Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska wyodrębniła dwa naczelne organy. Władza ustawodawcza spoczywała w rękach Sejmu, zwanego *Volkstagem*, złożonego z 120 posłów, wybieranych na okres czterech lat (Parlament). Z dniem 4 lipca 1930 roku obniżono liczbę posłów do Sejmu (*Volkstagu*) z 120 do 72, liczbę senatorów z 20 do 10¹³. Najwyższym organem wykonawczym był Senat, składający się z prezydenta, zastępcy prezydenta i z dwudziestu senatorów, dzielących się na siedmiu senatorów głównych (*im Hauptamt*) i trzynastu pobocznych (*im Nebeamt*). Prezydenta Senatu oraz siedmiu senatorów wybierano początkowo na lat dwanaście, później na skutek interwencji Ligi Narodów okres ten skrócono do lat czterech¹⁴.

Na mocy prawa szczególną rolę spełniał prezydent Senatu. On przewodniczył posiedzeniom Senatu i reprezentował Senat na zewnątrz i na wewnątrz, sprawował ogólne kierownictwo i nadzór nad całym tokiem czynności administracyjnych. Dla wymiaru sprawiedliwości został ustanowiony 23 kwietnia 1921 roku Najwyższy Sąd Wolnego Miasta Gdańska¹⁵.

Jak wynika z powyższych danych, charakter prawnomiędzynarodowy Wolnego Miasta Gdańska był bardzo swoisty. Było to bowiem terytorium wyłączone z Rzeszy Niemieckiej, ale nie przyłączone do Polski. Nie zostało ono uznane za państwo w rozumieniu prawa międzynarodowego, nie miało atrybutu suwerenności, choć miało własną konstytucję, odrębne organy ustawodawstwa, administracji i sądownictwa.

Pod względem administracyjnym obszar Wolnego Miasta Gdańska podzielony był na 5 jednostek administracyjnych, mianowicie: okręg

¹² M. Podlaszewski, jw., 43—63; St. Kutrzeba, *Wolne Miasto Gdańsk pod względem prawnym*, w: *Gdańsk, przeszłość i teraźniejszość*, Lwów 1928, 198—200.

¹³ M. Podlaszewski, jw., 78 i 104; St. Kutrzeba, jw., 18.

¹⁴ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 448—450; St. Kutrzeba, jw., 218; M. Podlaszewski, jw., 64 nn.

¹⁵ M. Podlaszewski, jw., 199.

Gdańsk, okręg Sopot i 3 powiaty wiejskie — Gdańskie Wyżyny (*Danzinger Höhe*), Gdańskie Niziny (*Danzinger Niederung*) i Gdańskie Wielkie Żuławy (*Grosses Werder*). Na terenie Wolnego Miasta były 4 miasta (Gdańsk, Sopot, Nowy Dwór i Nowy Staw), 258 gmin wiejskich i 2 okręgi zarządu leśnego¹⁶.

Wolne Miasto Gdańsk miało również swoją walutę¹⁷.

Godłem Wolnego Miasta Gdańska były dwa srebrne krzyże ustawione jeden nad drugim na czerwonej tarczy, nad którymi unosi się złota korona¹⁸.

PRAWA POLSKI W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU

Podstawą uprawnień Polski w Wolnym Mieście Gdańsku i stosunków polsko-gdańskich były postanowienia traktatu wersalskiego, zawarte w artykułach 100—108, oraz konwencji paryskiej z dnia 9 listopada 1920 roku i umowy warszawskiej z 24 października 1921, a także decyzje Rady Ligi Narodów, wysokich komisarzy i niektóre postanowienia Konstytucji gdańskiej oraz dalsze umowy, np. o wykonalności wyroków sądowych, o ubezpieczeniach społecznych, o ochronie i pomocy prawnej w dziedzinie podatkowej, umowy o doraźnym charakterze gospodarczym itp.¹⁹

Mimo szczegółowego określenia w powyższych aktach prawnych stosunków polsko-gdańskich, zachodziły jednak stale różne spory i nieporozumienia między Polską i Gdańskiem. Senat gdański, opanowany przeważnie przez pozostały element urzędniczy pruski i przez nasyłanych przez Berlin urzędników niemieckich, coraz jawniej przeciwstawiał się realizacji praw Polski, dążył konsekwentnie do ponownego połączenia z Rzeszą Niemiecką.

Nad realizacją i obroną praw Polski w Gdańsku czuwał rezydujący w Gdańsku Komisarz Generalny Rzeczypospolitej Polskiej, mianowany przez rząd polski bez zasięgnięcia uprzedniej zgody Senatu Wolnego Miasta. Dla podkreślenia jego roli, rząd polski nadawał każdorazowemu komisarzowi urzędowy tytuł ministra.

Jako przedstawiciel rządu polskiego był Komisarz Generalny zwierzchnikiem wszystkich urzędników polskich, działających w Gdańsku. Jego organem wykonawczym było biuro, dzielące się na cztery wydziały. Komisarz Generalny i jego biuro podlegało początkowo Prezydium

¹⁶ N. Kreutzburg, *Atlas der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1936, 1 nn.

¹⁷ M. Gumowski, M. Pelczar, *Pieniądz Gdański*, Gdańsk 1960, 32.

¹⁸ *Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska*, art. 2.

¹⁹ St. Kutrzeba, jw., 239 nn.; M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, s. 162; Fr. Marszałek, *Prawa Polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 15/16 (1956—1957) 301 nn.; H. Strassburger, *Wolne Miasto Gdańsk*, w: *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, Warszawa 1928, 240—346.

Rady Ministrów, a od 1924 roku — Ministerstwu Spraw Zagranicznych. Komisarzowi Generalnemu oraz personelowi jego biura, podobnie jak i Dyrektorowi Poczty oraz Naczelnemu Inspektorowi Cel — przysługiwały prawa eksterytorialności. Z chwilą wybuchu II wojny światowej zostały one zignorowane i brutalnie podeptane przez hitlerowców w Gdańsku²⁰.

WOLNE MIASTO GDAŃSK W DNIU WYBUCHU DRUGIEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

Dnia 1 września 1939 roku, czyli równocześnie ze zbrojną napaścią hitlerowców na Polskę, gauleiter Albert Forster (mianowany bezprawnie przez Senat gdański 23 VIII 1939 głową państwa) wydał ustawę zasadniczą, z sankcją natychmiastową, włączającą Gdańsk do Rzeszy Niemieckiej. *Reichstag* niemiecki uchwalił też ustawę o włączeniu Wolnego Miasta do Niemiec²¹.

W ten sposób z dniem 1 września 1939 roku Wolne Miasto Gdańsk, wbrew swej Konstytucji, zostało wcielone i traktowane przez hitlerowskie Niemcy jako część składowa Wielkiej Rzeszy. Stan taki trwał do końca marca 1945 roku.

Równocześnie Forster przekazał Hitlerowi, telegraficznie, następujące oświadczenie:

„Mój Führerze! W tej chwili podpisałem i weszła w życie ustawa zasadnicza, dotycząca zjednoczenia Gdańska z Rzeszą Niemiecką.

Ustawa zasadnicza Wolnego Miasta Gdańska, dotycząca zjednoczenia Gdańska z Rzeszą Niemiecką, z dnia 1 września 1939 roku:

²⁰ Fr. Marszałek, jw., 40; St. Matysik, jw., 112; E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 454 n.; St. Knauff, *Wojna zaczęła się w Gdańsku*, Warszawa 1946, 3. Ponadto por. rozdział IX niniejszego opracowania. — Kolejnymi Komisarzami Generalnymi Rzeczypospolitej byli w Gdańsku: Maciej Biesiadecki (od kwietnia 1920 do lipca 1921), Leon Pluciński (od lipca 1921 do stycznia 1924), Henryk Strassburger (od lutego 1924 do lutego 1932), Kazimierz Papée (od marca 1932 do grudnia 1936) i ostatnim — Marian Chodacki (od stycznia 1937 do września 1939).

²¹ D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1939—1945*, Gdynia 1967, 62—63; R. Gamm, *Swastyka nad Gdańskiem*, Warszawa 1960, 132—134. Wg relacji ww. Gamma, nadawała rozgłośnia gdańska 1 września od rana co pewien czas następującą proklamację Forstera: „Mężczyźni i kobiety Gdańska! Wybiła godzina, na którą czekaliśmy z utęsknieniem przez dwadzieścia lat. Z dniem dzisiejszym Gdańsk wraca do Wielkiej Rzeszy Niemieckiej. Wyzwolił nas nasz Führer Adolf Hitler. Na wszystkich budynkach publicznych Gdańska od dzisiaj rana powiewają po raz pierwszy flagi z Hakenkreuzem, flagi Rzeszy Niemieckiej. Powiewają one także z dawnych budynków polskich i wszędzie w porcie. Z wież starego ratusza i czcigodnego kościoła N. M. Panny, dzwony ogłaszają godzinę wyzwolenia Gdańska. Dziękujemy Panu Bogu, że dał naszemu Führerowi siłę i możliwość uwolnić nas od klęski dyktatu wersalskiego. My Gdańszczanie jesteśmy niezmiernie szczęśliwi, mogąc być obywatelami Rzeszy. Gdańszczanie! W tej uroczystej godzinie podajmy sobie ręce i złożmy przyrzeczenie naszemu Führerowi, że będziemy wszystko czynić, co leży w naszej mocy, wszystko dla naszych pięknych Wielkich Niemiec. Niech żyje nasza wielkoniemiecka Ojczyzna! Niech żyje nasz ukochany Führer Adolf Hitler!”

- Art. 1. Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska zostaje z mocą natychmiastową zniesiona.
- Art. 2. Cała władza ustawodawcza i wykonawcza sprawowana jest wyłącznie przez głowę państwa.
- Art. 3. Wolne Miasto Gdańsk, ze swoim terytorium i ludnością, staje się (z mocą natychmiastową) częścią składową Rzeszy Niemieckiej.
- Art. 4. Wszystkie ustawy, poza konstytucją, wydane dotychczas, pozostają w mocy aż do czasu ostatecznego wprowadzenia przez Führera ustawodawstwa niemieckiego.

Proszę Ciebie, mój Führerze, w imieniu Gdańska i jego ludności, o potwierdzenie tej ustawy zasadniczej oraz o wydanie ustawy państwowej w sprawie zjednoczenia Gdańska z Rzeszą Niemiecką. Wzruszony Gdańsk ślubuje Tobie, mój Führerze, wdzięczność i wieczną wierność, Heil! mój Führerze! Gauleiter”.

Hitler odpowiedział natychmiast telegramem następującej treści:

„Przyjmuję do wiadomości proklamację Wolnego Miasta Gdańska w sprawie powrotu do Rzeszy Niemieckiej. Dziękuję panu, Gauleiterze Forster, jak i wszystkim gdańskim mężczyznom i kobietom za ich niezawodną wierność, jakiej dochowali przez wiele lat. Wielkie Niemcy witają Was z całego serca. Ustawa o zjednoczeniu będzie natychmiast wydana. Mianuję pana szefem administracji cywilnej dla terenu Miasta Gdańska. Berlin, dnia 1 września 1939 roku. Adolf Hitler”²².

III. ORGANIZACJA KOŚCIELNA W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU

USTANOWIENIE ADMINISTRACJI APOSTOLSKIEJ

Po utworzeniu Wolnego Miasta Gdańska powstał problem kościelnej organizacji w jego granicach.

W skład Wolnego Miasta weszło terytorium, które pod względem kościelnym należało dotąd do dwóch diecezji, mianowicie chełmińskiej i warmińskiej.

Z diecezji chełmińskiej znalazło się tutaj 18 parafii¹. Z diecezji warmińskiej przypadło 17 parafii². Na ogólną liczbę mieszkańców Wolnego

²² Tamże.

¹ *Amtliches Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1922. Były to parafie następujące: 1. Św. Mikołaja w Gdańsku; 2. Św. Brygidy w Gdańsku; 3. Św. Ducha (Kaplica Królewska) w Gdańsku; 4. Św. Józefa w Gdańsku; 5. Św. Ignacego w Gdańsku; 6. Św. Franciszka z Assyżu w Gdańsku; 7. Św. Wojciecha w Gdańsku; 8. Św. Jadwigi w Gdańsku-Nowym Porcie; 9. Św. Trójcy w Gdańsku-Oliwie; 10. Najśw. Serca Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu; 11. N. M. Panny „Gwiazda Morza” w Sopocie; 12. Św. Jana Chrzciciela w Giemlicach; 13. Św. Jakuba w Kłodawie Gdańskiej; 14. Św. Mikołaja w Łęgowie; 15. Św. Bartłomieja w Mierzeszynie; 16. Bożego Ciała w Pręgowie; 17. Wniebowzięcia N. M. Panny w Trąbkach Wielkich; 18. Św. Piotra i Pawła w Wocławiu.

² *Amtliches Kirchenblatt...* jw. — Oto nazwy powyższych parafii: 1. Św. Katarzyny — Boręty; 2. Św. Szymona i Judy Ap. — Gnojewo; 3. Wniebowzięcia N. M. Panny — Kończewice; 4. Św. Andrzeza Ap. — Lasowice Wielkie; 5. Św. Urszuli — Lichnowy; 6. Św. Piotra i Pawła — Mątowy Wielkie; 7. Św. Michała Arch. —

Miasta Gdańska, w dniu 1 VI 1921 wynoszącą 365.740, katolików było 119.470, czyli 32.7 0/0, z których 106.341 miało dotychczas kościelną przynależność do diecezji warmińskiej³.

Na tle dalszej przynależności diecezjalnej zaczęły się nieporozumienia między katolikami — Polakami a Niemcami. Ci ostatni zaczęli coraz intensywniej zabiegać około wyłączenia ich spod jurysdykcji polskiego ordynariusza chełmińskiego i przyłączenia do diecezji warmińskiej, rządzonej przez biskupa niemieckiego. Polacy natomiast, mając za sobą wielowiekową tradycję historyczną, dążyli, by administracja kościelna na terenie Wolnego Miasta Gdańska była nadal związana z polską diecezją chełmińską.

Jedni i drudzy głosili i popierali swoje projekty i życzenia różnymi demonstracjami i petycjami. Szczególnie żywe i śmiałe były żądania strony niemieckiej, zarówno w prasie jak i na zebraniach, gdzie często padały słowa: *Los von Pelplin! Los von Culm! Hin zum Ermland!*⁴

Dnia 31 grudnia 1921 roku proboszczowie gdańscy przesłali do Rzymu memoriał, prosząc o wyłączenie niemieckich katolików gdańskich z diecezji chełmińskiej, zarządzanej przez biskupa rezydującego w Polsce, w Pelplinie, gdyż nasuwać to może wielkie trudności nawet natury politycznej. Proponowali wobec powyższego przydzielenie wszystkich katolików Wolnego Miasta Gdańska jurysdykcji biskupa warmińskiego, rezydującego w Niemczech, w Fromborku, lub stworzenie samodzielnej kościelnej jednostki administracyjnej w Gdańsku⁵. Sprawę powyższą popierał również Senat gdański⁶.

Rozstrzygnięcia sporów dokonał papież Pius XI w dniu 21 kwietnia 1922 roku. Dekretem Kongregacji Konsystorialnej z 24 kwietnia, *Sanc-tissimus Dominus*, zostali katolicy całego obszaru Wolnego Miasta Gdańska wyłączeni zarówno spod jurysdykcji biskupa chełmińskiego, jak i warmińskiego i podporządkowani ustanowionemu administratorowi

Miłoradz; 8. Św. Mateusza — Nowy Staw; 9. Św. Mikołaja — Pogorzała Wieś; 10. Św. Mikołaja — Cyganek; 11. Św. Elżbiety — Lubiszewo Gdańskie; 12. Św. Anny — Marynowy; 13. Św. Marcina — Nowa Cerkiew; 14. Przemienienia Pańskiego — Nowy Dwór Gdański; 15. Św. Jana Chrzciciela — Ostaszewo Gdańskie; 16. Św. Bartłomieja — Świerki; 17. Narodzenia N. M. Panny — Żuławki.

Ekspozytura Niedźwiedziówka jest zaliczana niejednokrotnie do liczby parafii i dlatego liczba ich jest podawana czasem 18; np. tak podaje ks. J. Obłak w swym opracowaniu *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, 12 i ks. A. Baciński w *Schematyzmie diecezji gdańskiej*, Gdańsk 1969, 42.

³ Fr. Steffen, *Die Diözese Danzig, ihr erster Bischof...*, Danzig 1926, 8; R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig*, Munster-Westfalen 1959, 130 n.; ks. W. Papenfuss, *Geschichte der katholischen Kirche in Danzig*, Danzig 1937, 32; ks. B. Kumor, dz. cyt., ABMK 21 (1970) 380 n.

⁴ Fr. Steffen, jw., 22; R. Stachnik, jw., 131.

⁵ Fr. Steffen, jw., 34 nn.; ks. B. Kumor, jw., 381.

⁶ Fr. Steffen, jw., 35 nn.

apostolskiemu, którym został zamianowany Edward O'Rourke, tytularny biskup Kaney⁷.

Do pomocy w zarządzie administracją apostolską ks. biskup O'Rourke, zaraz na początku swej działalności w Gdańsku, ustanowił Konsystorz (*Consistorium*) oraz urząd konsultorów (*Officium Consultorum*) i sąd duchowny⁸.

EREKCJA DIECEZJI GDAŃSKIEJ

W zawartym 10 lutego 1925 roku konkordacie między Polską a Stolicą Apostolską postanowiono w art. 3, że..... Uprawnienia Nuncjusza Apostolskiego w Polsce rozciągać się będą na terytorium Wolnego Miasta Gdańska⁹.

Określenie powyższe wywołało wiele niezadowolenia wśród niemieckich katolików Gdańska. Zaczęto znowu wysuwać obawy, że grozi to różnymi nieporozumieniami i dlatego zdecydowanie wysunięto myśl zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o erygowanie samodzielnej diecezji gdańskiej z prawem *ex tunc*, czyli zależnej wprost od Stolicy Apostolskiej¹⁰. W dniu 12 lipca 1925 roku odbyło się wielkie zebranie Organizacji Katolików Niemieckich w Wolnym Mieście Gdańsku (*Organisation der Katholiken deutscher Nationalität der Freien Stadt Danzig*), na którym uchwalono odpowiednią rezolucję na powyższy temat i przesłano ją do Stolicy Apostolskiej¹¹.

Na skutek tych nalegań i starań wezwano w połowie grudnia 1925 r. ks. biskupa O'Rourke'a do Rzymu. Po rozpatrzeniu wszystkiego, a także z uwagi, że utworzenie administracji apostolskiej jest zwykle czymś przejściowym i należało ustalić stan ostateczny kościelnej administracji na terytorium Wolnego Miasta Gdańska, erygowana została bullą pap. Piusa XI z 30 grudnia 1925, *Universa Christi fidelium cura*, samodziel-

⁷ Tekst dekretu: *Sanctissimus Dominus noster Pius Divina Providentia Papa XI, quo aptius consuleret animarum bono in territorio liberae Civitatis Gedanensis (vulgo Danzig), decrevit territorium illud, iuxta praesentes limites politicos definitum, a iurisdictione episcoporum Culmae et Warmiae substrahere et proprio Administratori Apostolico comittere. — Munus autem administrandi praedictus territorium, Sacritas Sua deferre dignata est, ad nutum Sanctae Sedis Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Eduardo O'Rourke, episcopo tit. Caneensi, ita ut is eadem potestate ibidem fruatur quam obtinent Ordinarii in sua dioecesi. Contrariis quibuslibet minimo obfuturis. Datum Romae e Secretaria eiusdem Sacrae Congreg. die 24 Aprilis a. 1922. AAS, 14 (1922) 312; por. *Amtliches Kirchenblatt für die Apostolische Administration der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1 (1922) 1 n.*

⁸ *Amtliches Kirchenblatt...*, jw.; Fr. Steffen, jw., 46; ks. R. Stachnik, jw., 132.

⁹ *Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, Lwów 1925, 36.

¹⁰ Fr. Steffen, jw., 47; ks. R. Stachnik, jw., 132; ks. W. Papenfuss, jw., 33.

¹¹ Fr. Steffen, jw., 51 n.; *Kurier Warszawski* z 15 I 1926, *Danziger Neuesten Nachrichten* z dnia 11 VII 1925.

na diecezja gdańska z prawem egzempcji¹². Prawo egzempcji metropolitalnej zachowała diecezja gdańska do dnia 28 czerwca 1972 roku, czyli do momentu, kiedy decyzją Stolicy Apostolskiej została podporządkowana metropolii gnieźnieńskiej.

RZĄDCY DIECEZJI GDAŃSKIEJ

Pierwszym ordynariuszem diecezji gdańskiej został dotychczasowy jej administrator apostolski ks. Edward O'Rourke, ustanowiony specjalną bullą z dnia 3 I 1926¹³.

Uroczysta jego intronizacja odbyła się w dniu 1 czerwca 1926 roku w poklasztornym, parafialnym kościele oliwskim, który w bulli erekcyjnej został podniesiony do godności katedry.

Szeroki opis uroczystego ingresu podaje „Gazeta Gdańska” z 2 VI 1926, w numerze 125¹⁴.

Po uroczystym nabożeństwie zebrały się delegacje w refektarzu poysterskim, by złożyć biskupowi życzenia. Przedstawiciel ludności pol-

¹² Dekret erekcyjny — por. Aneksy źródłowe, nr 2.

¹³ AAS 18 (1926) 39—40; Akta Eduardus O'Rourke, w: AKBGd; ks. A. Baciniński, *Pierwszy biskup gdański Edward O'Rourke*, MDG 5 (1962) 157—167. Ks. biskup Edward O'Rourke pochodził ze starej katolickiej rodziny irlandzkiej. Urodził się 26 X 1878 w Basin pod Mińskiem na terenie Rosji carskiej, gdzie jego rodzice — Michał i Angelina — posiadali znaczny majątek. Ojciec jego był wysokim oficerem marynarki wojennej. Początkowo kształcił się przez dwa lata u ojców jezuitów w Chyrowie, następnie uczęszczał do gimnazjum w Wilnie. Maturę zdał w Rydze w 1898. Po ukończeniu w Rydze politechniki, wyjechał na studia prawnicze do Fryburga Szwajcarskiego. Nie ukończył ich jednak i w roku 1904 przeniósł się do Innsbrucka na studia teologiczne. Święcenia kapłańskie otrzymał 27 X 1907, w 29 roku życia, w Kownie. W rok później został zamianowany profesorem historii Kościoła w seminarium petersburskim. Jednocześnie zlecono mu w opiekę duszpasterską miejscowość fabryczną Kolpino pod Petersburgiem. W roku 1911 został proboszczem parafii św. Stanisława w Petersburgu, a w roku następnym honorowym kanonikiem katedralnym, a także oficjałem sądu diecezji mińskiej. Dnia 20 września 1918 roku zamianował go papież Benedykt XV biskupem Rygi. Sakrę biskupią przyjął 17 grudnia tegoż roku w Wilnie. W Rydze nie został przyjęty życzliwie. Łotysze woleliby mieć biskupa-rodaka. Choć wrodzony takt rozproszył pierwotną nieufność, jednak w swej delikatności poprosił Rzym o zwolnienie go i mianowanie ordynariuszem Rygi Łotysza. W zrozumieniu chwili, odwołał go Benedykt XV z Rygi 10 IV 1921 i mianował biskupem tytularnym Kaney. Jako taki został biskup O'Rourke zamianowany 24 kwietnia 1922 administratorem apostolskim w Wolnym Mieście Gdańsku.

¹⁴ Z opisu powyższego wynika, że do katedry oliwskiej został wprowadzony ks. biskup O'Rourke pod baldachimem w asyście przedstawicieli ludności polskiej i niemieckiej. W katedrze przemówił biskup O'Rourke po niemiecku i po polsku. W języku polskim mówił: „Kochani Diecezjanie! Dopomóżcie mi współpracą i modlitwą waszą do rozszerzenia Królestwa Bożego. Religia nie może być narzędziem dla spraw ziemskich, interesów narodowych lub państwowych. Oddajmy przede wszystkim cześć Chrystusowi, stawiając na czoło zagadnień miłość bliźniego”. — W uroczystości tej brał udział między innymi: wysoki komisarz Ligi Narodów, Holender, prof. Jost Adrian van Hammel, Generalny komisarz RP minister Henryk Strassburger, prezydent Senatu Gdańskiego — Heinrich Sahn, przedstawiciele korpusu konsularnego, Sejmu, Senatu, Gminy Polskiej, organizacji katolickich, księża i liczne rzesze wiernych.

skiej powiedział wtedy, że „serca ludności, pochodzenia i języka polskiego, przepelnione są serdeczną radością i zupełnym zadowoleniem”¹⁵. Poznano już bowiem biskupa Ordynariusza jako administratora apostołskiego w latach 1922—1925, kiedy dał wiele dowodów sympatii dla Polaków. Cechował go zawsze obiektywny stosunek do Polaków i Niemców. Nie podobało się to później tym ostatnim, zwłaszcza członkom hitlerowskiej NSDAP. Rozpoczęła się więc na niego stopniowa nagonka. Raziło ich bardzo np. to, że biskup O'Rourke brał udział w polskich uroczystościach kościelnych i narodowych, odprawiał w niedzielę msze św. w katedrze oliwskiej dla polskich dzieci i że odwiedzał polskie ochronki. Szczególną wrogość okazali hitlerowcy po ustanowieniu przez niego, dnia 7 października 1937 roku, dwóch polskich parafii personalnych w Gdańsku¹⁶.

Gdy przygotowując materiały do niniejszej pracy, sądowałem wśród bylej Polonii gdańskiej opinię o ustosunkowaniu się biskupa O'Rourke'a do Polaków, należących do jego diecezji, to wszyscy, zarówno księża jak i ludzie świeccy (którzy szczęśliwie przeżyli drugą wojnę światową), wyrazili się o nim z najwyższym uznaniem. Nie było głosu wyrażającego jakiegokolwiek zastrzeżenie pod jego adresem¹⁷. Wszystkie inne wypowiedzi, których nie cytuję, pokrywają się niemal całkowicie z przytoczonymi poniżej. Wszyscy są zgodni w oświadczeniach, że ks. biskup O'Rourke był zawsze życzliwy Polonii gdańskiej.

Znamienna była też postawa ks. biskupa O'Rourke'a w czasie synodu gdańskiego. Mówił wówczas o wzroście polskiej mniejszości w Gdańsku. Licząc się z tym, zobowiązał wszystkich kapłanów gdańskich do uczenia się języka polskiego i, jak zaznaczył, również w przyszłości leżeć mu będzie na sercu duszpasterska troska o polskich katolików¹⁸.

Gazeta Gdańska, jw.

¹⁶ Por. rozdz. IX.

¹⁷ Oto niektóre relacje przedstawicieli Polonii, mówiące o stosunku ks. biskupa O'Rourke'a do Polaków i odwrotnie:

a) P. mgr Barbara Mielcarzewicz i p. mgr Jan Pastwa, profesorowie Polskiego Gimnazjum Macierzy Polskiej w Gdańsku w okresie międzywojennym, oświadczyli: „Ks biskup O'Rourke odnosił się do Polaków zawsze bardzo życzliwie, a nawet stanowił dla nich pewną ostoję życia katolickiego i polskiego. W zamian za to był przez Polaków bardzo ceniony i szanowany” (wyp. z 11 stycznia 1969).

b) P. Józef Preuss z Gdańska powiedział mi 4 V 1969 roku: „Ks biskup O'Rourke trzymał z Polakami, po polsku przemawiał do nich przy różnych okazjach. Szanowaliśmy go bardzo. Nie słyszałem żadnego narzekania na niego wśród Polonii. „Centrowcy” złośliwie nazywali go, za ten dobry stosunek do Polaków *Polenbischof*”.

c) P. St. Kozłowski z Gdańska-Oliwy zeznał: „Ks. biskup O'Rourke to był dusza-człowiek. Nam Polakom zawsze był przychylny. Przy różnych okazjach zbliżaliśmy się do niego, jak do ojca. Polityką nie zajmował się” (6 IX 1969).

d) Ks. L. Bemke pisał z Ameryki do autora niniejszej pracy: „Za zgodą zawsze nam chętnego ks. biskupa O'Rourke'a przeniosłem się do Oliwy” (17 III 1970).

¹⁸ Por. *Diözesansynode des Bistums Danzig — 10 bis 12 Dezember 1935 zu Danzig-Oliwa, Danzig 1936, 109*: „Die polnische Minderheit ist in Danzig im Wach-

W świetle zebranych relacji, wykazujących szczere, życzliwe i zdecydowanie propolskie nastawienie ks. biskupa O'Rourke'a, zaskakujące jest i całkiem odosobnione przedstawienie jego postawy i roli przez Edytę Ruppel w artykule *Zur Tätigkeit des Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*¹⁹.

Wykazuje w nim najpierw rzekomą współpracę Watykanu z burżuazją i imperialistami niemieckimi, celem przeciwstawienia się rozwojowi tendencji rewolucyjnych w Niemczech, a następnie, w montowaniu frontu przeciw komunizmowi i Rosji Sowieckiej. Dalszym odcinkiem tej współpracy to utrzymanie wpływów niemieckich na terenach oderwanych od Niemiec, głównie na polskim Górnym Śląsku i w Gdańsku.

Celom powyższym, gdy chodzi o Gdańsk, służyły zabiegi Senatu przy poparciu Watykanu poprzez nuncjusza berlińskiego Pacellego o wyłączenie katolików zamieszkałych na terytorium Wolnego Miasta Gdańska, zagrożonych niebezpieczeństwem polonizacji, spod jurysdykcji polskiego biskupa chełmińskiego, i stworzenie dla nich oddzielnej jednostki jurysdykcyjnej, przekazanej odpowiedniemu człowiekowi.

Takim odpowiednim kandydatem nuncjusza Pacellego był — według relacji Edyty Ruppel — najpierw proboszcz katedry pelplińskiej ks. dr Schroeter, wydany z Polski za działalność na szkodę narodu polskiego. Ze względu jednak na przewidywany protest Polski, upatrzył Pacelli następnego odpowiedniego kandydata na stanowisko administratora apostolskiego w Gdańsku w osobie ks. biskupa Edwarda O'Rourke'a, który — według autorki — należał do niemieckiej rodziny szlacheckiej i miał w planie umocnienie wpływów niemieckich w krajach nadbałtyckich oraz zaznaczył się już mocno antysowieckim nastawieniem²⁰.

Taki to proniemiecki i antysowiecki człowiek — według autorki powyższego artykułu — został ustanowiony głównie za sprawą berlińskiego nuncjusza Pacellego administratorem apostolskim w Gdańsku. Co więcej, był on nawet w tej pracy około utwierdzenia niemieckości, a w zwalczaniu wpływów polskich, wspierany stałą pensją, wypłacaną mu potajemnie za pośrednictwem prezydenta Senatu WMGD przez imperialistów niemieckich, czyli był ich płatnym agentem²¹.

Artykuł powyższy jest bardzo tendencyjny i odosobniony. Ruppel nie precyzuje bliżej źródła powyższej wiadomości. Ponadto, nawet w wypadku, gdyby faktycznie ks. biskup O'Rourke otrzymywał jakiś

sen begriffen; wir rechnen mit dieser Tatsache [...] In Allerletzter Zeit haben wir alle Geistlichen verpflichtet, die polnische Sprache zu erlernen. Auch in Zukunft wird uns die Seelsorge für die polnischen Katholiken am Herzen liegen".

¹⁹ Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7, H. 2 (1959) 297—317.

²⁰ E. Ruppel, jw., 303, gdzie czytamy: „Gehörte einer deutschen Adelsfamilie [...], był ein warmer Freund des Deutschtums" [...] i „hatte bei seiner Absicht, den deutschen Einfluss in den baltischen Staaten zu festigen".

²¹ E. Ruppel, jw., 304.

zasilek pieniężny ze strony rządu niemieckiego, czego się nie wyklucza, nie można tego interpretować tendencyjnie, jakoby celem wsparcia było utwierdzanie przez biskupa niemieckości i zwalczanie wpływów polskich.

Nie ma na to żadnych dowodów. Przeciwnie, fakt erygowania przez niego polskich parafii personalnych, a później rezygnacji na skutek nieprzychylnego nastawienia do niego zwłaszcza członków NSDAP, są sprzeczne z taką insynuacją.

Ponadto, według relacji polskich kapłanów i polskiej ludności, która przeżyła gehennę wojny i aresztowań, oraz w świetle relacji autochtonicznej ludności gdańskiej, ks. biskup O'Rourke był człowiekiem prawnym, szczerym, prostolinijnym, pobożnym, zawsze dostępnym, apolitycznym. Niemcem nie był. Pochodził ze spolszczonej rodziny, co mu stale wytykano ²².

W miarę wzrastającego szowinizmu i wrogości hitlerowców do Kościoła w Gdańsku, sytuacja biskupa O'Rourke stawała się coraz trudniejsza. Pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy erygował dwie polskie parafie personalne. Nie darowano mu tego nawet i wtedy, gdy pod presją, na skutek szantażu Senatu gdańskiego, zawiesił wykonalność dekretów nominacyjnych, co znów ze strony niektórych przedstawicieli Polonii gdańskiej, a nawet ze strony Watykanu, było niemile przyjęte ²³.

Wobec powyższej sytuacji, a prawdopodobnie i na skutek nacisku wywieranego nań w inny sposób przez Senat gdański, doszedł biskup O'Rourke do przekonania, że już nie wiele dobrego będzie mógł zdziałać w Wolnym Mieście Gdańsku. Sądził, że lepiej i korzystniej będzie dla Kościoła, jeżeli opuści Gdańsk. Zwrócił się więc do Stolicy Apostolskiej o zwolnienie go ze stanowiska ordynariusza gdańskiego. Rezygnacja została przyjęta i z dniem 13 czerwca 1938 roku otrzymał zwolnienie ²⁴.

W przeddzień wyjazdu z Gdańska wydał dwa listy pożegnalne, jeden w języku niemieckim, a drugi w języku polskim. Szczególnie czuły jest list skierowany do duchowieństwa i wiernych narodowości polskiej ²⁵.

²² Por. np. podane w przypisie 64 wypowiedzi przedstawicieli Polonii gdańskiej, ponadto fakt, że jego rodzony brat miał majątek w Polsce pod Grodnem, gdzie ks. biskup Edward bywał u niego. Pierwsze studia gimnazjalne odbywał Edward O'Rourke w Chyrowie u Ojców Jezuitów (przypis 60). Jako biskup gdański często rozmawiał z polskimi księżmi z troską o przyszłość i bezpieczeństwo drogiej Polski (wypowiedź do autora m. in. ks. A. Muzalewskiego). Piękną charakterystykę ks. biskupa O'Rourke'a podaje R. Stachnik w dziele: *Danziger Priesterbuch*, Hildesheim 1965, 31, gdzie czytamy: „...war ausserordentlich zugänglich und absolut nicht gewollt-hoheitsvoll [...]. Grosse Herzensgüte zeichnete ihn aus, und er wurde nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den evangelischen Danzigern verehrt und bewundert”.

²³ Por. rozdz. VII oraz spisana rozmowę autora z dyr. M. Pelczarem w dniu 22 VIII 1969 i korespondencję autora z ks. A. Muzalewskim z dnia 7 X 1969.

²⁴ R. Stachnik, *Danzinger Priesterbuch*, jw., 32; ks. A. Bacinski, jw., 162.

²⁵ List brzmiał następująco: „Najmilsi Diecezjanie! Przed szesnastu laty zostałem powołany przez Ojca św. do zarządzania obecną diecezją gdańską i dzięki

Ks. biskup O'Rourke opuścił niebawem Gdańsk i wyjechał do Poznania. W okresie letnim 1939 roku udał się w odwiedziny do swej rodziny w okolice Grodna. Tam zastała go druga wojna światowa. Spotkany znajomy generał niemiecki umożliwił mu wówczas wyjazd poprzez Wilno, Królewiec i Berlin do Rzymu, gdzie pozostał aż do swojej śmierci, czyli do 27 czerwca 1943 roku. Ostatnie miesiące życia spędził w szpitalu Sióstr Elżbietanek przy via dell' Olmata 9²⁶. Opiekowała się nim

łasce i pomocy Bożej mogłem przez ten długi okres czasu spełniać tu swoje obowiązki biskupie. Ale w ostatnich latach zaszły zmiany, które sprawiają, że dalsza praca moja tutaj, jak mi się wydaje, nie może być owocną. W zeszłym roku będąc w Rzymie, przedłożyłem Ojcu św. stan rzeczy w mojej diecezji i zdałem wszystko do jego decyzji. W październiku zaś, wskutek nowych powikłań, powtórnie prosiłem Ojca św. o zwolnienie mnie z urzędu biskupa gdańskiego i tym razem Ojciec św. prośbę moją przyjął. Wobec tego już wkrótce opuszczę Was, Najmilsi moi Diecezjanie! Na pożegnanie chcę zwrócić jeszcze do Was słów kilka. Szesnaście lat spędziłem wśród Was, dzieliłem z Wami smutki i radości, moje myśli i modlitwy zawsze były z Wami. Zapewne rozumiecie dobrze, że nie łatwo mi jest opuścić Was i że długo walczyłem ze sobą, nim doszedłem do tego postanowienia, tym bardziej, iż zdaję sobie sprawę, że winien jestem zdać rachunek Panu Bogu zarówno z tego, czy wśród Was zostanę, czy Was opuszczę. Zdecydowałem się opuścić Gdańsk, gdyż wydaje mi się, że to będzie więcej na chwałę Bożą i Wasz pożytek. Chcę wyrazić Wam wszystkim moje z serca płynące podziękowanie: Wielebnemu Duchowieństwu za jego pracę i gorliwość w służbie Bożej i na tym miejscu wspominam szczególnie śp. ks. Miszewskiego, który tak wielkie zasługi położył dla polskiej ludności Wolnego Miasta. — Z głęboką wdzięcznością dziękuję Wielebnym Siostrzom Dominikankom za ich ofiarną pracę dla dziatwy i za ich oddanie się sprawie Wiary i Kościoła Świętego oraz za tyle dobroci, którą mi zawsze okazywały. Z całego serca dziękuję całej polskiej ludności katolickiej, która mi zawsze okazywała tyle zaufania i życzliwości i wśród której czułem się zawsze tak swojsko i dobrze. Szczególnie pozdrawiam moich parafian oliwskich wszystkich razem i każdego z osobna, także żegnam serdecznie wszystkich moich penitentów. Od wielu lat co niedzielę odprawiałem w Oliwie Mszę św. dla dziatwy polskiej i zawsze byłem wzruszony, gdy dziatwa odmawiała modlitwę za biskupa. Drogie moje dzieci! Pamiętajcie i nadal o Waszym Biskupie Edwardzie, który szczerze Was kocha, a szczególnie, gdy może usłyszycie, że już umarł, poproście Pana Boga, by mu wybaczył wszystko, co zaniedbał albo zapomniał w swojej pracy dla Was i dla Waszej diecezji.

Najmilsi moi Diecezjanie! Niech Was Bóg strzeże i Was błogosławi! Niech Was broni od wszelkich pokus szatańskich, osłoni płaszczem swej opieki! Niech błogosławieństwo Boże będzie nad wszystkimi rodzinami, wszystkimi domami tej diecezji, niech Wam błogosławi Bóg Ojciec i Syn i Duch Święty! Amen". — List powyższy został wydrukowany w *Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Danzig*, t. 1934—1938 w AKBGd.

²⁶ Ks. R. Stachnik, jw., 32; ks. A. Baciński, jw., 132 nn.; ponadto por. rozmowę autora z s. Cecylią Renusz, zamieszkałą obecnie w Gdańsku-Oliwie u sióstr elżbietanek przy ul. Opackiej 5, która opiekowała się ks. biskupem O'Rourkem w szpitalu rzymskim w czasie jego choroby. Według jej zeznań, mówił on w szpitalu często o Polsce i o Gdańsku, bardzo dobrze wyrażał się o polskich kapłanach gdańskich, wychwalał ich pracowitość i solidność. Tak samo pochlebnie wyrażał się o Polakach w Gdańsku. „We wszystkim — mówiła — wyczuwało się serdeczne ustosunkowanie jego do Polonii Gdańskiej”. — Zwłoki ks. biskupa O'Rourke'a zostały złożone na cmentarzu Campo Verano w grobowcu sióstr nazaretanek (Tomba Souore di Nazareth, Rig 3 N. 15. Quadri portico). Na grobowcu umieszczona jest mała tabliczka marmurowa z napisem: TU SPOCZYWA EDWARD HR. O'ROURKE BISKUP GDAŃSKI — UR. 16 X 1876, ZM. 27 VI 1943. (Odpis sporządzony przez autora w czasie pobytu w Rzymie w 1966 roku). Staraniem ks. bpa ordynariusza Kaczmarska zostały w roku 1972 zwłoki bpa O'Rourke'a sprowadzone z Rzymu i złożone w krypcie katedry oliwskiej.

wówczas, według jego życzenia, polska siostra — elżbietanka Cecylia Renuz.

Po rezygnacji ks. biskupa Edwarda O'Rourke wyznaczony został na następcę, prawdopodobnie za jego radą²⁷, ks. prałat dr Franciszek Sawicki²⁸, wybitny profesor filozofii w Seminarium Duchownym w Pelplinie. Przez katolików Gdańska był ceniony za swe głębokie odczyty w języku niemieckim, dla miejscowej inteligencji. Jego referat na dorocznym święcie gdańskich katolików (*Katholikentag*) w październiku 1935 roku został zaatakowany przez hitlerowską prasę partyjną. Odtąd zaczęto upatrywać w nim niebezpiecznego agitatora²⁹.

Powiadomienie o nominacji otrzymał ks. Sawicki z Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie z dnia 9 lutego 1938 wraz z dołączoną wizytówką zawierającą prośbę o zachowanie na ten temat tajemnicy do czasu ogłoszenia w „*Osservatore Romano*”³⁰.

Istnieje bardzo prawdopodobne przypuszczenie, że w międzyczasie na temat tej nominacji korespondował z Senatem gdańskim nuncjusz Cortesi. W „*Der Danzinger Vorposten*” ukazał się bowiem niespodziewanie artykuł, w którym został ujawniony fakt nominacji ks. Sawickiego na biskupa gdańskiego oraz zapowiedź, że polskiego prałata Gdańsk do siebie nie wpuści³¹.

O nominacji i jej odwołaniu tak relacjonuje sam ks. Sawicki:

„Gdy na początku 1938 roku biskup O'Rourke miał ustąpić, wezwał mnie do siebie do Warszawy nuncjusz i zaproponował mi stanowisko biskupa gdańskiego. Ja ostatecznie zgodziłem się i wkrótce otrzymałem z Rzymu nominację na biskupa gdańskiego. Ustaliliśmy, że ja diecezję obejmę w dniu 1 IV 1938 r. W między-

²⁷ Ks. E. Piszcz, *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 roku*, *Studia Pelplińskie* 1 (1969) 39—48. Na stronie 42 pisze ks. Piszcz: „Trudno ustalić, kto rzucił projekt, aby następcą bpa O'Rourke został ks. Sawicki. Wydaje się, że kandydatura pelplińskiego profesora była wynikiem konsultacji między nuncjuszem Cortesim a biskupem, że może on pierwszy podsunął tę nominację”.

²⁸ Ks. Franciszek Sawicki ur. się 13 VII 1877 r. w Godziszewie, pow. Tczew. Do gimnazjum uczęszczał w Tczewie, Pelplinie i Chełmnie, gdzie 9 III 1896 zdał maturę. Po czteroletnich studiach filozoficzno-teologicznych w Pelplinie otrzymał 1 kwietnia 1900 roku święcenia kapłańskie. Przez pierwszy rok kapłaństwa sprawował funkcje duszpasterskie w Gdańsku jako wikariusz przy kościele św. Brygidy, a następnie jako kapelan-kuratus przy szpitalu mariackim. W 1901 roku wyjechał na dalsze studia do Fryburga, gdzie za rok uzyskał stopień doktora teologii. Po kilkumiesięcznym wikariacie w Chełmży został powołany w 1903 roku na wykładowcę filozofii w seminarium pelplińskim. Obowiązki te pełnił prawie 50 lat, nawiązując w międzyczasie kontakty naukowe z różnymi uniwersytetami i uczelniami i wydając swe pozycje naukowe. Zmarł w Pelplinie 7 października 1952 r.

²⁹ Ks. E. Piszcz, jw., 41; ks. F. Pelpliński, *Ks. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 4 (1947) 309—326.

³⁰ Pismo nuncjusza przytacza w swym opracowaniu ks. E. Piszcz, jw., 42—43.

³¹ „*Wir lassen uns keinen polnischen Bischof vor die Nase setzen*”. Por. także artykuł w „*Gazecie Gdańskiej*” z 28 lutego 1938, zatytułowany: *Biskup polski w Gdańsku nie do przyjęcia*.

czasie w gazecie „Vorposten” w Gdańsku ukazała się wzmianka, że polskiego prałata Gdańsk do siebie nie wpuści. W związku ze sprzeciwem Senatu na objęcie przeze mnie stanowiska, przyjechał do Gdańska nuncjusz z Warszawy, który po przeprowadzonych tu z Greiserem rozmowach doszedł do wniosku, że ja biskupem w Gdańsku zostać nie mogę; między innymi Greiser zaznaczył, że gdybym mimo to wszedł do Gdańska, przyjmie mnie odpowiednio oddziałami SA. W krótkim czasie później nuncjusz zawiadomił mnie, że trudności przewyciężyć w Gdańsku nie mógł i wskutek tego nominacja stała się nieaktualna”³².

Tak więc, sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego — na biskupa gdańskiego — zakończyła się fiaskiem.

Nuncjusz Cortesi oficjalnie powiadomił go o tym pismem z dnia 27 kwietnia 1938 r., nr 698. Oznajmia w nim, że zarzuty, jakie wysuwa Senat gdański, są nieoczekiwane i sprawiły mu wielką przykrość. Nie pomogły jego usiłowania, by uzyskać w Senacie aprobatę kandydatury. Przekonał się, że w poznanej atmosferze gdańskiej nie realne są dalsze starania³³.

DRUGI BISKUP GDAŃSKI

Kiedy na skutek stanowczego protestu Senatu gdańskiego, została cofnięta nominacja ks. prałata Sawickiego, przybył (w kwietniu 1938 r.) do Gdańska z Warszawy nuncjusz Cortesi dla wyszukania spośród kleru gdańskiego nowego kandydata na biskupa gdańskiego. Według relacji ówczesnego kleru największe szanse miał ks. Paweł S c h u t z, proboszcz i dziekan sopocki, wysuwany na to stanowisko nawet przez Senat gdański³⁴.

Zaskoczeniem więc wielkim i niespodzianką, zwłaszcza dla księży, była nominacja (nadesłana 13 czerwca, tegoż roku) dla ks. dr. Karola M. S p l e t t a, będącego zaledwie trzeci rok administratorem parafii katedralnej w Oliwie³⁵.

³² J. Sikora, *Biskup Carl Maria Splett*, Warszawa 1951, 11 n., A. Klafkowski, *Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933*, Warszawa 1958, 350.

³³ Ks. E. Piszczyk, jw., 47.

³⁴ M. in. pisał do autora na powyższy temat ks. A. Muzalewski w dniu 7 września 1969: „...kandydatem na biskupa z ramienia Senatu był ks. Paweł Schutz, proboszcz u Gwiazdy Morza, kapłan zacny i gorliwy, do Polaków przychylnie nastawiony”.

³⁵ Ks. Karol Maria Splett urodził się w Sopocie 17 stycznia 1898 jako syn nauczyciela. Pochodził z rodziny niemieckiej. Ojciec jego był czynnym członkiem „Centrum” i przez pewien czas również wiceprezydentem *Volkstagu* w Gdańsku. Do gimnazjum uczęszczał Karol M. Splett początkowo w Chojnicach, a maturę zdał w Gdańsku 1917 roku i po niej rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Pelplinie. Jako kleryk, przebywał częściowo w czasie wakacji na plebaniach polskich w celu poduczenia się języka polskiego. Świecenia kapłańskie otrzymał w Pelplinie 10 lipca 1921 roku z rąk tamtejszego, ostatniego biskupa niemieckiego Augustyna Rosentretera. W jesieni tego samego roku wyjechał na studia prawnicze do Rzymu. Ukończył je uzyskaniem doktoratu. Od 1924 roku pełnił kolejno funkcje

Co było powodem, że właśnie jego upatrzył sobie na najodpowiedniejszego nuncjusz Cortesi?

Ogólnie krążyły wśród księży dwa tłumaczenia.

Pierwsze to to, że ks. Splett pozyskał uznanie nuncjusza, kiedy towarzyszył mu w zwiedzaniu parafii gdańskich, posługując się przy tym dobrze językiem włoskim, przyswojonym sobie w czasie studiów rzymskich.

Inni twierdzą, że ks. Splett został wysunięty przez samego gauleitera Forstera, który po nominacji Spletta na biskupa diecezji gdańskiej, wypowiedział znamienne słowa: „To jest mój człowiek, na którym mogę się oprzeć”³⁶. Wśród księży niemieckich kursowało z tego powodu złośliwe powiedzenie, że Splett jest biskupem z łaski Forstera (*Bischof von Forstersgnade*)³⁷.

Konsekracja biskupa Spletta odbyła się w katedrze oliwskiej w dniu 24 sierpnia 1938 roku³⁸. Dokonał jej jego kolega ze studiów rzymskich — biskup moguncki dr Albert Stohr. Współkonsekratorami byli — biskup warmiński Kaller i biskup sufragan Dominik z Pelplina. W uroczystości tej stronę polską reprezentował komisarz generalny RP min. Chodacki. Bullę papieską odczytano po łacinie, a objaśnienia głoszone po niemiecku. Prasa polska z bólem podkreślała, że w czasie ceremonii nie padło ani jedno słowo po polsku³⁹.

Pierwsze oficjalne spotkanie biskupa Spletta z Polakami odbyło się podczas polskiej akademii ku czci Chrystusa Króla, 20 listopada 1938 roku. Prasa polska, przedstawiając powyższy fakt, podkreśla z zadowoleniem, iż oświadczył on wówczas, po polsku, że przychodzi do Polaków-katolików Wolnego Miasta Gdańska ze słowami pokoju i pozdrowienia nie tylko od siebie, ale także od Namiestnika Chrystusowego, Ojca św. Piusa XI. Apelował też o współpracę i współdziałanie wiernych w interesie sprawy katolickiej i udzielił błogosławieństwa⁴⁰.

Rządy biskupa Spletta przypadły na ciężkie czasy. W Gdańsku rozpanoszyła się partia hitlerowska NSDAP, wrogo nastawiona do Kościoła katolickiego, a specjalnie do polskich mieszkańców Wolnego Miasta Gdańska, co zaznaczyło się szczególnie z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej⁴¹.

wikariusza w parafii św. Brygidy i św. Mikołaja w Gdańsku oraz w Pręgowie. Dnia 1 kwietnia 1935 został mianowany administratorem parafii katedralnej w Gdańsku-Oliwie i na tym stanowisku otrzymał bullę nominacyjną na biskupa gdańskiego w dniu 13 czerwca 1938 roku.

³⁶ M. Dunin-Wąsowicz, *Gauleiter nie dotrzymał słowa*, Warszawa 1962, 24 n.

J. Sikora, jw., 15.

³⁸ Konsekration und Intronisation des Bischofts Dr Carl Maria Splet am 24. 8. 1938 in der Kathedrale zu Danzig-Oliva, AKBGd — akta A 31.

³⁹ Np. Słowo Powszechne 194 (1938).

⁴⁰ Straż Gdańska 23 (1938).

⁴¹ Por. rozdz. IX.

Ks. biskup Splett został ponadto, w dniu 5 grudnia 1939 roku, ustanowiony administratorem apostolskim dla diecezji chełmińskiej. To stało się na życzenie i za staraniem Forstera, jak sam gauleiter zeznał na procesie:

„Zakończeniem sprawy kościelnej było obsadzenie biskupstwa w Chełmnie przez gdańskiego biskupa. W jaki sposób doszło do tego? Diecezja chełmińska była bez biskupa, ponieważ ten udał się do Rzymu. Zająłem stanowisko, że poszczególne probostwa nie mogą być pozbawione biskupa. Zwróciłem się do miejscowego biskupa i zapytałem go, czy jest gotów objąć biskupstwo w Chełmnie. Biskup Splett oświadczył, że bez pozwolenia Rzymu nie może tego uczynić. Na to zwróciłem się do Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Berlinie i prosiłem, aby przeprowadziło w Watykanie obsadzenie biskupstwa w Chełmnie przez gdańskiego biskupa. Wówczas, w porozumieniu z władzami kościelnymi, powzięto uchwałę, że dla jednolitości stosunków kościelnych, wystarcza katolicki Kościół niemiecki”⁴².

Ks. biskup Splett zarządzał więc diecezją gdańską i (od grudnia 1939 do sierpnia 1945 r.) diecezją chełmińską, aż do aresztowania go przez władze polskie.

W okresie swoich rządów biskup Splett był wielokrotnie nakłaniany i przez Senat gdański i przez gestapo do wydawania podyktowanych zarządzeń. W takich wypadkach brakowało mu niejednokrotnie stanowczości i oporu. Ulegał presji hitlerowskiej i wydawał niektóre zarządzenia, które były szkodliwe i przykre dla Polaków, zamieszkałych na terenie diecezji gdańskiej i chełmińskiej.

Szczególnie obciążające dla niego, w oczach Polaków, są dokumenty wydane w okresie od 1 września 1939 do końca września 1940 roku, a mianowicie:

1. List pasterski z dnia 4 września 1939, gdzie m. in. czytamy: „Drodzy Diecezjanie! Smutek napełnił nas, gdy przed 20 laty nasz piękny, niemiecki Gdańsk,

⁴² Por. A. Klafkowski, jw., 352, gdzie jest przytoczony stenograf rozprawy przeciwko A. Forsterowi — 1555—1556, a ponadto: *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939—1945*, cz. I (Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, t. 3), Città del Vaticano 1967, s. 132 (pismo nuncjusza berlińskiego Orsenigo do kardynała sekretarza stanu Maglione z 25 XI 1939), s. 139 (odpowiedź kard. Maglione z 1 XII 1939), s. 140 (jego telegram do nuncjusza Orsenigo z 4 XII 1939), s. 143 (list nuncjusza Orsenigo z 7 XII 1939, donoszący o opublikowaniu dekretu nominacyjnego). — Na temat nominacji biskupa Spletta na administratora apostolskiego dla diecezji chełmińskiej znamienne są następujące pisma, opublikowane w ww. wydaniu watykańskim, mianowicie: Kardynała Maglione z 15 XII 1939 do kard. Hlonda w Rzymie (s. 148) i do ambasadora polskiego w Rzymie z 18 XII 1939 (s. 155) oraz *Aide-Memoire* polskiej ambasady w Rzymie do Stolicy św. z 18 XII 1939 (s. 155) i pismo biskupa Okoniewskiego, ordynariusza chełmińskiego, wysłane w Rzymie do Ojca św. Piusa XII w dniu 22 XII 1939 (s. 162), w którym zaznacza, że przecież żyje jeszcze w Pelplinie, choć choruje, biskup Dominik. Oświadcza też, że dał przed swym wyjazdem z Polski na czas wojny dziekanom diecezji chełmińskiej specjalne upoważnienia, które na wypadek śmierci dziekana zyskuje najstarszy wiekiem kapłan w dekanacie. Na administratora apostolskiego — o ile taki koniecznie musi być ustanowiony dla diecezji chełmińskiej — proponuje któregoś z wymienionych księży, rezydujących w Pelplinie, mianowicie: ks. J. Bartkowskiego, ks. Fr. Sawickiego, ks. Fr. Roryńskiego, ks. B. Partykę lub ks. B. Dąbrowskiego, ewentualnie ks. G. Schüta.

mimo swego stanowczego nie, oderwany został od ojczyzny. Dziś cieszymy się i serdecznie dziękujemy Bogu, że spełniło się życzenie wszystkich Gdańszczan — rychłego powrotu do niemieckiej wspólnoty...”

2. Okólnik do urzędów parafialnych z dnia 15 września 1939, gdzie pisze: „W związku z oczekiwaną wizytą Führera należy udekorować flagami domy parafialne i kościoły, ponadto uderzyć w dzwony...”

3. Zarządzenie z dnia 25 maja 1940 „...dla wszystkich duchownych diecezji gdańskiej i chełmińskiej”:

„Od chwili obecnej zabrania się używania języka polskiego podczas spowiedzi, zarówno ze strony spowiadającego się, jak też spowiednika...”

4. Okólnik do urzędów parafialnych diecezji chełmińskiej z 15 września 1940 r.: „Przypominam moje zarządzenie z dnia 17 maja br. [...] Polecam natychmiast usunąć z kościołów wszystkie przedmioty z polskimi napisami i emblematami (tablicę z modlitwami itp.) oraz inne polskie napisy i obrazy w kościele. (Termin do poniedziałku, dnia 20 maja br. godz. 12.00 w południe). Chorągwie itp. nie mogą być jednak przechowywane w domach parafialnych, ani w domach prywatnych. Polskie napisy i symbole należy usunąć z chorągwi, pomników etc”⁴³.

O ile dwa pierwsze z przytoczonych dokumentów były rażące dla Polaków, to następne dwa były ponadto niezgodne z prawem kościelnym.

Zarządzenie zabraniające spowiedzi w języku polskim znalazło mocny oddźwięk w korespondencji sekretarza stanu kard. Maglione z nuncjuszem berlińskim Orsenigo⁴⁴.

Kardynał Maglione w liście do nuncjusza Orsenigo z dnia 12 listopada 1940 roku oznajmił, że zarządzenie powyższe będzie musiało być odwołane, gdyż jest bezprawne, niesprawiedliwe i obrażające godność sakramentu („... *e abusivo, ingiusto e lesivo della dignita del sacramento*”) ⁴⁵.

Lecz biskup Splett w długim liście do nuncjusza Orsenigo (z dnia 4 grudnia 1940) tłumaczył się i usprawiedliwiał bardzo szeroko z tego, że wydał zarządzenie zabraniające spowiedzi w języku polskim. Ubolewał równocześnie, że w obecnej sytuacji odwołanie tego zarządzenia jest rzeczą niemożliwą. Przypominał, że gestapo już w październiku 1939 roku wydało polskim kapłanom chełmińskim zakaz używania języka polskiego przy wszelkich funkcjach, nawet przy spowiedzi, co byli zmuszeni ogłosić wiernym. I od niego również, skoro objął zarząd nad diecezją chełmińską, zażądało gestapo wydania powyższego zakazu. Bronił się przez dłuższy czas. Dalsze aresztowania kapłanów i groźby innych represji skłoniły go w ostateczności do ogłoszenia zakazu⁴⁶.

W świetle powyższych danych nie ulega wątpliwości, że biskup Splett, wydając znamienne zarządzenie, działał pod przymusem. Z dru-

⁴³ J. Sikora, jw., 17 nn.; T. W., *Zestaw faktów i dokumentów charakteryzujących antypolską postawę niemieckiego biskupa Gdańska Carl Maria Spletta i stosunek Watykanu do powrotu Gdańska do Macierzy*, Gdańsk 1966.

⁴⁴ *Le Saint Siege...*, jw., 308 i 326 nn.

⁴⁵ Tamże, 326.

⁴⁶ Tamże, 336.

giej jednak strony trzeba podkreślić jego słabą wolę i brak wierności swym zasadom, za którą umierały wówczas setki tysięcy ludzi.

W procesie, jaki wytoczyły mu później władze polskie, po aresztowaniu go 9 sierpnia 1945 roku, tłumaczył się przed Specjalnym Sądem Karnym słowami: „Była wojna, musiałem ratować, co się da”⁴⁷.

Trzeba przyznać, że poza powyższymi dokumentami, które go bezsprzecznie obciążają, miał ks. biskup Splett, w okresie swoich rządów, również pewne dobre strony. Między innymi wspomagał siostry zakonne, do Stutthofu wysyłał księżom potajemnie wino mszalne, hostie i inne potrzebne utensilia. Wspomagał księży ukrywających się. Sam niejednokrotnie spowiadał po polsku, mimo wydanego zarządzenia. Zapytany przez jednego z bliskich sobie kapłanów, dlaczego wydał dekret zakazujący słuchanie spowiedzi po polsku, tłumaczył się, że „...Prawie rok walczył z władzami świeckimi o to i nie chciał podpisać. Zgodził się na podpis dopiero wtedy, kiedy mu zagrożono zamknięciem wszystkich kościołów polskich. Chciał też zapobiec wymordowaniu reszty księży”⁴⁸.

W czasie rozmów z przedstawicielami b. Polonii gdańskiej na temat ks. biskupa Spletta słyszałem wypowiedzi różne, czasem przeciwstawne. Przeważnie czynili odrazu porównanie i wysuwali różnicę między biskupem Splettem a biskupem O'Rourke, na korzyść oczywiście tego drugiego⁴⁹.

Dnia 2 lutego 1946 roku specjalny Sąd Karny skazał ks. biskupa Spletta na karę 8 lat więzienia. Po odbyciu tej kary we Wronkach, przebywał w odosobnieniu klasztornym w Dukli⁵⁰.

Po polskim październiku uzyskał w 1956 r. zwolnienie, o co zabiegał także Episkopat Polski⁵¹. Wyjechał wówczas (26 XII 1956) do Düsseldorfu w NRF i tam przebywał aż do swej śmierci. Zmarł dnia 5 marca 1964 roku⁵². Godności ordynariusza gdańskiego nie zrzekł się. Do końca życia tytułował się, a także na kopertach i papierze listowym jego korespondencji, nadsyłanej do znajomych w diecezji gdańskiej, widoczny był tytuł *Bischof von Danzig*⁵³.

⁴⁷ A. Klafkowski, jw., 352.

⁴⁸ Korespondencja autora z ks. A. Muzalewskim z 25 IV 1964 i z ks. J. Blericciem z 18 sierpnia 1937.

⁴⁹ Por. spisane rozmowy autora z różnymi przedstawicielami b. Polonii gdańskiej.

⁵⁰ U ojców bernardynów w Dukli, pow. Krosno, od 9 sierpnia 1953 roku.

⁵¹ Akta biskupa Spletta w AKBGd.

⁵² R. Stachnik, jw., 33 i R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig*, s. 152; ks. Fr. Wothe, *Carl Maria Splett Bischof von Danzig — Leben und Dokumente*, Hildesheim 1965, 84 nn.

⁵³ Por. *Heimatbrief der Danziger Katholiken*, Münster/West, 4 (1964) I nn.; A. Krzycki, *Carl Maria Splett przed polskim sądem*, *Wieczór Wybrzeża* 130 i 131 (1966). — Autor niniejszego opracowania widział niejednokrotnie podobną korespondencję biskupa Spletta z jego dawnymi diecezjanami gdańskimi.

TABELA I
ROZWÓJ DIECEZJI GDAŃSKIEJ

Wyszczególnienie	1922	1939
Mieszkańców WMGd	365.740	467.510
Katolików	119.470	157.400
Księża diecezjalnych	55	96
Księża zakonnych	—	7 ⁵⁴
Dekanatów	3	5
Parani	35	35
Innych placówek duszpasterskich	2	16
Alumnów	4	22 ⁵⁵
Kościółów parafialnych	35	35 + 2 ⁵⁶
Kościółów filialnych i kaplic publicznych	6	14

IV. POLACY W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU

STAN LICZEBNY

Kiedy na mocy traktatu wiedeńskiego w roku 1815 Gdańsk wszedł ostatecznie w skład monarchii pruskiej, nastąpiło intensywne germanizowanie ludności polskiej. Polaków przymusem zaciągano do służby w wojsku pruskim, w urzędach i szkołach gdańskich obowiązywał język niemiecki ¹.

Mimo nowych, licznych trudności, pozostawała jednak ludność polska przy dawnej, polskiej tradycji i dzieci swe wychowywała w duchu polskim. Wielki wpływ na budzenie uczuć narodowościowych wśród gdańskich Polaków miało powstanie listopadowe, a także Wiosna Ludów ².

Za przykładem innych dzielnic powstała w Gdańsku w 1849 roku Liga Polska, a po jej rozwiązaniu w 1850 przez władze pruskie zawiązano w 1876 roku nowe polskie stowarzyszenie pod nazwą Ogniwo, w celu budzenia świadomości narodowej wśród ludności polskiej ³.

W roku 1884 czołowi przedstawiciele Polonii gdańskiej założyli organizację młodzieży polskiej Jedność, a w następnych latach powstały inne polskie stowarzyszenia, jak: Towarzystwo Śpiewacze „Lutnia”, Towarzystwo Gimnastyczne Sokół, Towarzystwo Czytelni Ludowej, Towarzystwo Polek itp ⁴.

⁵⁴ Było 6 pallotynów i 1 jezuita.

⁵⁵ Wg akt znajdujących się w AKBGd studiowali ówczesni alumni w różnych seminariach, a mianowicie: w Pelplinie — 1, w Poznaniu — 1, w Rzymie — 1, w Monachium — 1, w Braniewie — 6, w Innsbrucku — 12.

⁵⁶ Doszły 2 kościoły „parafii personalnych”. Por. rozdz. VII.

¹ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 351 nn.

² Tamże, a ponadto M. Pelczar, *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk jego dzieje i kultura*, 499 nn.

³ Tamże.

⁴ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 440 i M. Pelczar, jw., 574.

Dla gospodarczej obrony ludności polskiej zorganizowano w Gdańsku w 1901 roku Bank Spółdzielczy ⁵.

Wielkie zasługi w utrzymywaniu i budzeniu polskości na Ziemi Gdańskiej miała założona w 1891 roku „Gazeta Gdańska” oraz wydawane w drukarniach gdańskich, często bez pozwolenia władz, polskie śpiewniki, modlitewniki, kalendarze i inne książki ⁶.

Dzięki powyższym czynnikom utrzymała się polskość wśród mieszkańców Gdańska pod zaborem pruskim.

Jaki był stan liczebny Polonii w Wolnym Mieście Gdańsku? Trudno to ustalić z całą dokładnością. Bo chociaż było tu kilka spisów ludności, nie istniały w nich jednak rubryki narodowościowe, i to celowo, by podtrzymać twierdzenie o niemieckości Gdańska. Stawiano jedynie rubrykę rejestrującą osoby pod względem językowym, np. z polską i kaszubską mową ojczystą lub z niemiecką i polską. Spis taki, np. z roku 1923 wykazuje, że Polaków z polską mową ojczystą było wówczas w Wolnym Mieście 12.027, a z mową polską i niemiecką 1.629, czyli razem 13.656, prócz pracowników sezonowych, których liczba dochodziła do 10 tysięcy ⁷.

Ujęcie liczbowe Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku napotykało też na trudności wynikające ze strony ich samych, na co zwraca uwagę Tadeusz K i j e ń s k i, który specjalnie studiował to zagadnienie. Stwierdza on, że wiele osób pochodzenia polskiego nie ujawniało swej narodowościowej przynależności w spisie językowym czy przy wyborach na skutek bądź małego uświadomienia politycznego i społecznego, bądź na skutek wynarodowienia, spowodowanego długotrwałą akcją germanizacyjną na tych terenach, lub wreszcie z powodu presji pracodawców niemieckich ⁸.

Po przeanalizowaniu spisu ludności z 1923 roku oraz głosowania w wyborach z roku 1927, a także na podstawie wydanego przez Gdański Urząd Statystyczny *Statshandbuch*, doszedł Kijeński do przekonania, że z początkiem 1929 roku było Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku 35.755 osób, w tym 16.095 obywateli gdańskich i 19.660 obywateli polskich, co przy ogólnej wówczas liczbie mieszkańców, wynoszącej 392.730, stanowiło około 10 procent ⁹.

(Obliczył też Kijeński w swoich dociekaniach, że Polacy — obywatele polscy, stanowili 60 procent ogółu cudzoziemców, zamieszkałych w Wolnym Mieście Gdańsku) ¹⁰.

⁵ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 440.

⁶ M. Pelczar, jw., 574.

⁷ T. Kijeński, *Ilu jest Polaków na terenie Wolnego Miasta Gdańska*, RG 2 i 3 (1928) 113—121.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

Natomiast według autorów niemieckich było tu Polaków dużo mniej niż 10 procent. Na przykład prezydent Senatu gdańskiego A. Greiser w swoim piśmie protestacyjnym, wysłanym 15 października 1937 roku do Stolicy Apostolskiej (na skutek erekcji dwóch parafii personalnych w Gdańsku)¹¹, twierdzi (oczywiście bardzo tendencyjnie), że Polaków w Wolnym Mieście jest tylko 3,5 procent ogółu ludności¹².

Gdańska Kuria Biskupia podała w wykazie statystycznym z 1930 roku, że polskich katolików jest w Wolnym Mieście Gdańsku 36.325, a ponadto 9.453 polskich pracowników sezonowych. Przeciw powyższym danym wystąpił *Statistischer Landesamt der Freien Stadt Danzing* w piśmie skierowanym do Kurii gdańskiej w Oliwie dnia 25 czerwca 1930 roku, wykazując, że według ich danych jest tylko 12.087 osób w Wolnym Mieście Gdańsku, które język polski uważają za swój język macierzysty (*Muttersprache*). Z powyższej liczby 10.415 jest katolikami, 327 osób ewangelikami, a 1.057 wyznania mojżeszowego i 288 osób wyznania nieokreślonego¹³.

Statystyka powyższa jest oczywiście bardzo nieścista, nie uwzględnia bowiem osób, dla których językiem macierzystym jest język polski i niemiecki.

Ks. Rogaczewski w swym referacie wygłoszonym w czasie pierwszego Synodu gdańskiego w 1935 roku podaje, że w roku 1928 było w samym Gdańsku 19.700 zameldowanych Polaków, mających obywatelstwo polskie. Spośród nich 15.000 było katolikami.

Na terenie Wolnego Miasta Gdańska było Polaków katolików od 30 do 40 tysięcy¹⁴, na ogólną liczbę 400.000 mieszkańców.

STRUKTURA SOCJALNA

Wśród Polaków obywateli gdańskich w Wolnym Mieście Gdańsku przeważały warstwy robotnicze, rzemieślnicze, chłopskie i drobnomieszkańskie, a wśród przybyłych obywateli polskich znajdowała się wielka liczba urzędników, handlowców i przedstawicieli różnych wolnych zawodów¹⁵.

¹¹ Por. rozdz. VII.

¹² Odpis powyższego listu w AKBGd — akta „Parafie personalne”.

¹³ Korespondencja powyższa w AKBGd — A 59. Por. ponadto E. M y c z k a, *Liczba ludności diecezji gdańskiej*, MDG 12 (1961) 507 n.

¹⁴ Ks. Fr. R o g a c z e w s k i, *Fragen der Seelsorge des polnischen Volkteils*, w: *Diözesensynode des Bistums Danzig...*, s. 102 nn.

¹⁵ Por. *Sprawozdania Dyrekcji Gimnazjum Polskiego w Gdańsku za lata 1922—1939*, gdzie podawany jest również zawód rodziców poszczególnego studenta, ponadto: A. S i e b e n e i c h e n, *Życie gospodarcze WMDD*, w: *Gdańsk przeszłość i teraźniejszość...*, 282 nn.; E. C i e ś l a k i Cz. B i e r n a t, jw., 478 i *Gazeta Gdańska* 4 (1934) z 15 lutego.

STAN RELIGIJNO-MORALNY

Z rozmów, jakie przeprowadzałem z ks. Ciechorskim i ks. Muzalewskim, którzy pracowali w diecezji gdańskiej w okresie międzywojennym, wynika, że morale i religijność Polonii gdańskiej przedstawiała się dobrze ¹⁶.

Dał też wyraz temu ks. biskup O'Rourke w swym wywiadzie dla „Małego Dziennika” w 1936 roku. Czytamy tam m. in.: „Polacy na terenie Wolnego Miasta prawie wszyscy są katolikami. [...] Polaków, moich diecezjan bardzo wysoko cenię za ich przywiązanie do Kościoła i głęboką religijność. [...] Polacy w Gdańsku wykazują dużą ruchliwość w pracy organizacyjnej i na polu religijno-społeczno- oświatowym” ¹⁷.

ŻYCIE ORGANIZACYJNE

Naczelną i centralną organizacją Polaków gdańskich była początkowo *Gmina Polska*, powstała w 1921 r. Zadaniem jej była obrona narodowych i kulturalnych praw Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku i podtrzymywanie polskości poprzez odpowiednie kierowanie ruchem towarzystw i organizacji. Jej prasowym organem był dwutygodnik „Gmina Polska” oraz miesięcznik „Związkowiec”. Ustawodawczym organem była Rada Delegatów, wybierana przez ogół polskiej ludności WMGd, a wykonawczym Zarząd Gminy Polskiej, wybierany przez Radę Delegatów ¹⁸.

Polskich robotników WMGd skupiało założone w styczniu 1906 roku *Zjednoczenie Polskie*, troszczące się o ich los ¹⁹.

Dzięki zabiegom Gminy Polskiej i Zjednoczenia Zawodowego Polskiego powołana została w listopadzie 1921 roku bardzo zasłużona instytucja *Macierz Szkolna* w Gdańsku, która zajęła się rozbudową i rozwojem polskiego szkolnictwa i ochronką, szerzeniem polskiej oświaty ²⁰.

Organizacją o charakterze wyłącznie religijnym była założona w 1924 roku *Liga Katolicka* w Gdańsku, a od 1934 *Centralny Komitet*

¹⁶ RPGd.

¹⁷ Mały Dziennik 218 (1936) z 9 sierpnia.

¹⁸ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 474; Gazeta Gdańska 182 (1932) z 16 sierpnia, art.: *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku*, w: *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, Warszawa 1928, 823.

¹⁹ E. Cieślak, Cz. Biernat, jw., 437.

²⁰ *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, jw., 280 nn.; *Sprawozdania Zarządu Macierzy Szkolnej*, Gdańsk 1936; M. Pelczar, *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk, jego dzieje i kultura*, s. 576 nn.

tet Katolików Polaków w Diecezji Gdańskiej, zatwierdzony oficjalnie przez ks. biskupa O'Rourke²¹.

Ponadto wśród Polonii gdańskiej powstało stopniowo wiele innych związków i stowarzyszeń, których liczba dochodziła nawet do stu jeden²².

Od roku 1931 zaznaczać zaczęły się rozbieżności i rozbitcie polityczne wśród Polonii gdańskiej. Jako przeciwstawienie Gminie Polskiej powstał w 1933 roku nowy Związek Polaków oraz nowa konkurencyjna organizacja robotnicza pod nazwą Polskie Zrzeszenie Pracy²³.

Nastał wówczas okres waśni, zatargów i kłótni na zebraniach i w prasie. Na skutek ambicji i interesów prywatnych niektórych jednostek ulegało społeczeństwo polskie podziałowi na dwa obozy. Oczywiście nieporozumienia te dotyczyły przede wszystkim celów oraz form pracy organizacyjnej, a nie stosunków polsko-gdańskich.

Stan ten trwał do momentu konsolidacji polskiego społeczeństwa w WMGd, ogłoszonego ku radości całej Polonii w dniu 3 maja 1937 roku. Uzyskano znowu jednolity front polski. Zwalczające się w ostatnich latach obie organizacje polityczne połączyły się w jedną, pod nazwą Gmina Polska — Związek Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku, zrzeszającą odtąd około dziesięciu tysięcy Polaków²⁴.

SYTUACJA PRAWNA I FAKTYCZNA

Punkt 5 art. 104 traktatu wersalskiego głosił: „Żadne różnice nie będą czynione w Wolnym Mieście Gdańsku na niekorzyść obywateli polskich i innych osób polskiego pochodzenia lub mówiących po polsku”²⁵.

Faktycznie jednak sytuacja Polonii gdańskiej była mocno uzależniona od stosunków polsko-gdańskich, które niestety układały się od początku niepomyślnie. Senat gdański bowiem, opanowany przez pozostały element urzędniczy pruski, dążył do ponownego połączenia Gdańska z Rzeszą. Było to źródłem nieustannych sporów polsko-gdańskich. Systematycznie następowało zaostrzenie antypolskiej atmosfery w Gdańsku. Przejawy tego były coraz częstsze i coraz brutalniejsze, zwłaszcza odkąd przybył do Gdańska w 1930 r. Albert Forster z polecenia Hitlera

²¹ Zatwierdzenie projektu Statutu nastąpiło 4 IX 1934. Por. AKBGd — 141 oraz Gazeta Gdańska z 8 września 1934.

²² Z. Ciesielski, *Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Gdańsk 1969, 23.

²³ H. Królikowski, *Geneza powstania Związku Polaków*, w: *Pierwszy Rok Pracy Związku Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku 1933—1934*, Gdańsk 1934, 1—73; *Straż Gdańska* 9 (1933) z 27 V; *Związkowiec* 1 (1937) z 16 I.

²⁴ *Mały Dziennik* z 6 V 1937; *Czwarty Rok Pracy Związku Polaków w WMGd. 1936—1937*, Gdańsk 1937, 45.

²⁵ *Aneksy źródłowe*, nr 1.

i objął przewodnictwo partii hitlerowskiej — NSDAP. Mnożyły się akcje terrorystyczne, napady na Polaków, zrywanie polskich chorągwi, transparentów, szykany w sprawach zatrudnienia ludności polskiej, dyskryminacje polskiego rzemiosła i bojkot handlowy, różne prowokacje, napady na polskich listonoszy, antypolskie kampanie prasowe przy równoczesnej częstej konfiskacie pism polskich. Akcja antypolska prowadzona była przez hitlerowców również na odcinku życia kulturalnego, przede wszystkim dotyczyła dziedziny szkolnictwa. Rodziców polskich zmuszano do posyłania dzieci do szkół niemieckich pod groźbą utraty pracy. Akcja germanizacyjna i terror wzrastał w Wolnym Mieście Gdańsku z każdym rokiem aż do wybuchu drugiej wojny światowej, w dniu 1 września 1939 roku ²⁶.

CZEŚĆ DRUGA — DUCHOWIEŃSTWO POLSKIE

V. POLSCY DUCHOWNI KATOLICCY W GDAŃSKU

W okresie międzywojennym było zaangażowanych w Wolnym Mieście Gdańsku szesnastu kapłanów polskich ¹. Pochodzili z diecezji gdańskiej, chełmińskiej czy z archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, a jeden miał przynależność zakonną ².

Jedenastu z nich pracowało w duszpasterstwie, czterech było katechetami, a jeden zajmował się wydawnictwem ³.

Czasokres pracy w diecezji gdańskiej poszczególnych kapłanów polskich z powyższej szesnastki przedstawiał się różnie. Dane na powyższy temat znajdujemy na załączonej poniżej tabeli.

²⁶ RPGd oraz Związkowiec 3 (1928); Straż Gdańska 15 (1935) i 7 (1937); Kurier Bałtycki 76 (1938); Jutro Pracy 16—17 (1938) 15; A. Męclewski, *Celnicy Wolnego Miasta...*, Warszawa 1971; St. Szwenter, *Polacy z Piekła rodem*, Gdynia 1966, zwłaszcza rozdziały V—VIII.

¹ Imienny ich wykaz sporządziłem na podstawie konsultacji z przedwojennymi kapłanami gdańskimi, mianowicie: z ks. Pawłem Schutzem (zmarł 8 IV 1968), z ks. Władysławem Ciechorskim i z ks. A. Muzalewskim oraz z przedstawicielami b. Polonii gdańskiej. Pomocą służyły mi także opracowania ks. R. Stachnika, *Danziger Priesterbuch* i *Die katholische Kirche in Danzig* oraz ks. Fr. Wothego, *Carl Maria Splett Bischof von Danzig — Leben und Dokumente*.

Wśród gdańskich księży było wielu, którzy znali język polski, posługiwali się nim niejednokrotnie w posłudze duszpasterskiej wśród Polaków. Niektórzy mieli nawet polskie nazwiska. Narodowość ich była jednak niemiecka.

² Por. Tabela, nr 2.

³ Szczegółowe omówienie ich prac i zasług znajdujemy na dalszych stronach opracowania.

TABELA II
WYKAZ POLSKICH KAPŁANÓW GDAŃSKICH

Lp.	Nazwisko i imię	Przynależność diecezjalna lub zak.	Rok zaczęcia pracy	Rok zakończenia pracy
1.	Bemke Leon	pallotyn	1935	1939
2.	Ciechorski Władysław	diecezja gdańska	1935	nadal pracuje w diecezji gdańskiej
3.	Dydymski Józef	chełmińska	1937	1957
4.	Górecki Marian	poznańska	1933	1939
5.	Hoefl Walter	chełmińska	1933	1939
6.	Kantak St. Kamil	poznańska	1919	1924 wyjechał
7.	Komorowski Franciszek	poznańska	1930	1933 wyjechał
8.	Komorowski Bronisław	(chełmińska) gdańska	1914	1939
9.	Majewski Jerzy	(chełmińska) gdańska	1933	1940
10.	Miszewski Leon	(chełmińska) gdańska	1912	1930 zmarł
11.	Muzalewski Alfons	chełmińska	1935	1939
12.	Nagórski Stanisław	chełmińska	1927	1939
13.	Rogaczewski Franciszek	(chełmińska) gdańska	1920	1939
14.	Szymański Władysław	chełmińska	1929	1939
15.	Wiecki Bernard	(chełmińska) gdańska	1911	1939
16.	Wysocki Wiktor	(chełmińska) gdańska	1918	1937 zmarł

Dla większości zasadniczym kresem działalności był wybuch drugiej wojny światowej, po której powróciło tu jedynie dwóch, mianowicie ks. W. Ciechorski i ks. J. Dydymski.

Wachlarz zajęć polskich kapłanów gdańskich był niezwykle szeroki. Cechuje ich przy tym szczególny zapał i szczerze zaangażowanie w służbie Kościoła i narodu, co przedstawione zostało w rozdziałach VI — VIII niniejszej rozprawy.

1. Ks. Leon BEMKE — pallotyn ⁴.

⁴ Ks. Leon Bemke urodził się 18 lutego 1897 w Tupadłach, pow. Puck. W 1919 wstąpił do nowicjatu księży pallotynów w Wadowicach. Pierwszą profesję złożył 21 X 1921. Święcenia kapłańskie otrzymał 5 VII 1925. W latach 1928—1934 był rektorem i dyrektorem Collegium Marianum Księży Pallotynów w Wadowicach. Dnia 5 II 1930 uzyskał na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie dyplom upoważniający go do nauczania języka niemieckiego w szkołach średnich. Por. *Catalogus Societatis Apostolatus Catholici, Romae* 1966, 259 i nn. oraz korespondencję autora z przełożonymi Polskiej Prowincji Księży Pallotynów z 11 XI 1965 i z ks. L. Bemkem z 17 III 1970.

Do Gdańska przybył we wrześniu 1935 roku. Początkowo zamieszkał w domu Pallotynów niemieckich we Wrzeszczu, sprowadzonych przez ks. biskupa O'Rourke w roku 1928⁵ dla organizowania w dużej kaplicy domowej rekolekcji, dni skupienia itp. Zadaniem ks. Bemkego było spowiadanie przychodzących tam Polaków.

Zakres pracy stale się jednak powiększał. Wkrótce po przybyciu do Gdańska nawiązał bowiem kontakt z księżmi i z organizacjami polskimi. Pomocą służył zwłaszcza ks. Rogaczewskiemu przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku i ks. Br. Komorowskiemu przy kościele św. Stanisława we Wrzeszczu. Ponadto spowiadał polskie siostry dominikanki w Gdańsku i wygłaszał im konferencje.

Od nowego roku szkolnego 1936/37 przejął w Szkole Handlowej Średniej i Wyższej w Gdańsku obowiązki katechety i nauczyciela języka niemieckiego.

W tym samym 1936 roku przejął po rezygnacji ks. Góreckiego obowiązki pomocniczego kapelana polskiej załogi Wojsk Polskich na Westerplatte.

Na gorliwą pracę ks. Bemkego wśród Polonii niechętnie patrzyły zwłaszcza hitlerowskie władze terenowe, które ostrzegały nawet pallotynów niemieckich, że poniosą konsekwencje, jeżeli ks. Bemke nadal przebywać będzie w ich domu. Wobec powyższego przeniósł się ks. Bemke za zgodą ks. biskupa O'Rourke do Oliwy, o co zabiegał także ks. Rogaczewski i zarząd Gminy Polskiej oraz Związek Polaków w trosce o polskiego kapłana dla tamtejszego ośrodka Polaków, gdzie mieszkało ich wówczas ok. 1500. Przez dwa lata mieszkał przy Jahnstrasse, dzisiejszej ul. Liczmańskiego, dojeżdżając nadal do wymienionych szkół gdańskich i na Westerplatte, a ponadto każdej niedzieli wygłaszał o godzinie 12 kazanie dla Polaków w katedrze, słuchał ich spowiedzi, zaopiekował się harcerstwem i polskimi organizacjami lokalnymi. Przy pomocy Polonii wydzierżawił w Oliwie przy rynku obszerny lokal i urządził w nim świetlicę harcerską oraz dużą salę zebrań polskich organizacji.

Z końcem roku 1938 objął kierownictwo bursy, urządzonej przez Polską Macierz Szkolną w dwupiętrowym domu przy ul. Liczmańskiego 24 dla polskiej młodzieży męskiej z okolic Gdańska, pracującej czy uczącej się w Gdańsku. Tam również mieszkał do zaareztowania go w dniu 1 września 1939 roku.

O jego nieustraszonej postawie świadczy zdarzenie, jakie miało miejsce w wigilię Bożego Narodzenia 1937 roku przed głównym dworcem w Gdańsku. Przyjechał właśnie z Oliwy, by udać się z posługą duszpasterską na Westerplatte. Czekaając na tramwaj, zauważył w po-

⁵ Ks. R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig*, s. 135.

bliżu zbiegowisko ludzi. Gdy podbiegł tam, ujrzał, jak kilku młodych mężczyzn znęcało się nad polskim listonoszem. Natychmiast stanął w jego obronie i wezwał policję. Napastnikami byli, jak się później okazało, członkowie *Hitlerjugend* i przedstawiciele NSDAP, pracujący w Senacie gdańskim. Dopilnował także, by prowokatorzy zostali odprowadzeni do posterunku policji. Tam spisano protokół wobec kilku Polaków, świadków zajścia, którzy spontanicznie poszli razem z ks. Bemkem i prosili, by podano ich jako świadków w czasie rozprawy sądowej. Rozprawa ta odbyła się po dwu tygodniach. Winowajcy zostali skazani na 4 tygodnie więzienia. Oczywiście prowokatorzy nie zapomnieli ks. Bemkemu tej postawy i odtąd musiał mieć się stale na baczności.

Kilka tygodni przed wojną został ks. Bemke przez władze polskie odznaczony za całość swej działalności Złotym Krzyżem Zasługi⁶.

2. Ks. Władysław CIECHORSKI — kapłan diecezji gdańskiej⁷.

Pierwszą jego placówką duszpasterską, przejętą z dniem 1 lipca 1935 roku, czyli w dwa tygodnie po święceniach kapłańskich, wikariat przy parafii św. Brygidy w Gdańsku, z równoczesnym obowiązkiem głoszenia polskich kazań przy kościele św. Mikołaja w Gdańsku.

W niespełna dwa lata później przejął te same funkcje przy parafii św. Józefa w Gdańsku, skąd niebawem został skierowany do Nowego Stawu w charakterze wikariusza i prefekta w tamtejszym gimnazjum. Ponieważ jednak Wydział Oświaty Senatu WMGd nie zgodził się, by kapłan narodowości polskiej uczył religii w niemieckim gimnazjum, został przeto ks. Ciechorski 29 września tegoż 1937 roku odwołany stamtąd i zamianowany wikariuszem przy kościele N. Serca P. Jezusa we Wrzeszczu, gdzie pracował prawie do wybuchu II wojny światowej.

Znamiennym jest pismo ks. Ciechorskiego wysłane z Nowego Stawu 5 lipca 1937 roku do Kurii Biskupiej w Oliwie. Zwrócił w nim uwagę na polskich pracowników sezonowych, których w okresie prac jesiennych przebywało w okolicznych wioskach około 700. Jeździł więc tam i nawiązywał z nimi kontakt, rozdawał im „Przewodnik Katolicki”, zapraszał do spowiedzi i na niedzielne nabożeństwa w Nowym Stawie.

W przeprowadzanych rozmowach skarżyli mu się polscy pracownicy na brak polskiego kazania. Chcąc więc zadość uczynić ich życzeniom,

⁶ Korespondencja autora z Prow. Księży Pallotynów i z ks. Bemkem jw. oraz Straż Gdańska 2 (1938).

⁷ Ks. Wł. Ciechorski urodził się w 13 X 1907 w Olsztynie na Warmii i tam ukończył szkołę podstawową. Po plebiscycie na Warmii przeprowadzili się jego rodzice do Polski do Działdowa, gdzie ukończył w 1924 r. szkołę wydziałową. W latach 1924—1929 był uczniem Biskupiego Gimnazjum Klasycznego im. Św. Stanisława Kostki w Płocku. Po maturze studiował teologię w Pelplinie i tam otrzymał 15 VI 1935 roku święcenia kapłańskie z przynależnością do diecezji gdańskiej. Por. MDG 6-7-8 (1968) 193 oraz ks. R. S t a c h n i k, *Danziger Priesterbuch*, jw., 227.

zwrócił się ks. Ciechorski powyższym pismem do Kurii Biskupiej z prośbą o zezwolenie wygłaszania do nich polskiego kazania w niedzielę po sumie i kazaniu niemieckim⁸.

Pamiętnym było kazanie ks. Ciechorskiego, wygłoszone 29 VI 1939 roku w Nowej Cerkwi do polskich pracowników sezonowych. Za zwrócenie w nim uwagi na gromadzące się na horyzoncie Niemiec chmury, zwiastujące burzę wojenną i zagrożenie wiary i Kościoła w Polsce, został przez Wydział Oświaty Senatu WMGD ukarany skreśleniem pensji rządowej. Ponadto wymuszono w Kurii gdańskiej wydanie mu zakazu głoszenia kazań zarówno w języku polskim, jak i niemieckim oraz dekretu zwalniającego go z funkcji wikariusza przy kościele N. Serca P. Jezusa we Wrzeszczu. Na skutek powyższego radził mu ks. biskup Splett, by przeniósł się do diecezji chełmińskiej. Ks. Ciechorski odpowiedział wówczas, że diecezji gdańskiej nie opuści, bo jest inkardynowany *in titulum servitii dioecesis Gedanensis*, a nie *in titulum liberae civitatis Gedanensis*. Otrzymałszy miesięczny urlop, wyjechał w sierpniu 1939 r. do Polski, gdzie zastał go wybuch drugiej wojny światowej⁹.

3. Ks. J ó z e f D Y D Y M S K I — kapłan diecezji chełmińskiej¹⁰.

Do pracy w diecezji gdańskiej został skierowany na prośbę biskupa O'Rourke w miesiąc po swych święceniach kapłańskich, czyli w kwietniu 1937 roku. Pierwszą jego placówką na tym terenie był wikariat przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku, skąd dojeżdżał także z posługą duszpasterską do Piekła, wielkiego ośrodka polonijnego.

W Piekle odbyło się w niedzielę 4 lipca 1937 roku uroczyste i podniosłe poświęcenie Domu Polskiego Macierzy Szkolnej, w którym odtąd

⁸ Akta Pfarrei Neuteich Allgemeines, w: AKBGd — E VII 45 oraz rozmowa autora z ks. Wł. Ciechorskim.

⁹ MDG 6-7-8 (1968) 194; ks. R. S t a c h n i k, jw., 227; *Elenchus Ecclesiarum nec non universi Cleri et Sororum piarum Congregationum Dioecesis Gedanensis pro 1939*, Danzig 1939, 26. — Ks. Wł. Ciechorski przebywał w dniu wybuchu drugiej wojny światowej w Wąbrzeźnie, skąd uszedł z uchodźcami pod Sochaczew. Po kampanii wrześniowej wracał do Gdańska, ale ostrzeżony przez znajomego w Tczewie, znającego los polskich kapłanów gdańskich, których zastano w domu, udał się do Lubawy, gdzie przetrwał 5 lat okupacji bez zameldowania, zmieniając często niepewne i zagrożone miejsca pobytu. Mszę św. odprawiał po kryjomu u różnych gospodarzy, a najczęściej u sióstr miłosierdzia w majątku Grabowo. Tam też zaryzykował odprawienie każdego roku o północy pasterki z okolicznościowym kazaniem.

Do diecezji gdańskiej wrócił 1 sierpnia 1945 roku i zaraz 5 sierpnia został zamianowany administratorem parafii św. Ignacego w Gdańsku. Na mocy dekretu Datarii Apost. z 31 III 1957 został ustanowiony przez pap. Piusa XII proboszczem powyższej parafii. Z dniem 13 II 1948 objął obowiązki dziekana dekanatu Gdańsk I.

¹⁰ Ks. J. Dydymski urodził się 9 XI 1911 w Niemczech, w miejscowości Ewiny pod Dortmundem, gdzie jego ojciec Wawrzyniec był działaczem polonijnym. Po przeniesieniu się rodziców do Polski, uczęszczał od 1922 roku do gimnazjum im. Miłkołaja Kopernika w Toruniu, po ukończeniu którego rozpoczął w 1930 studia filozoficzno-teologiczne w Pelplinie. Święcenia kapłańskie otrzymał również w Pelplinie 14 marca 1937 roku.

koncentrowało się całe organizacyjne życie tamtejszej Polonii. Na stałe został przeniesiony ks. Dydymski do Piekła w lipcu 1937 roku i zamieszkawszy w Domu Polskim, był prefektem szkoły polskiej, kapelanem sióstr dominikanek i opiekunem tamtejszej Polonii. Początkowo odprawiał msze św. i wygłaszał polskie kazania również w miejscowym kościele. W roku 1938 ks. biskup Splett ograniczył jego działalność wyłącznie do kaplicy otwartej w Domu Polskim¹¹.

Z inicjatywy ks. Dydymskiego przy współpracy Sióstr Dominikanek i p. Hinca, kierownika miejscowej polskiej szkoły Macierzy Polskiej, powstało w Piekle Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Męskiej i Żeńskiej oraz chór pod wezwaniem św. Cecylii. Ks. Dydymski patronował im, przemawiał do nich na zebraniach, a od czasu do czasu wygłaszał pouczające odczyty.

4. Ks. Marian GÓRECKI — kapłan archidiecezji poznańskiej¹².

Do Gdańska przybył w 1933 roku na prośbę ks. biskupa O'Rourke, skierowaną do ks. kardynała Hlonda. Do wybuchu II wojny światowej pełnił obowiązki prefekta Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku oraz w Polskiej Szkole Średniej Macierzy Szkolnej w Gdańsku¹³.

Ks. Góreckiemu została przekazana także w 1933 roku administracja polskiej kaplicy pod wezwaniem M. B. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie oraz opieka duszpasterska nad tamtejszą Polonią.

Według relacji jej przedstawicieli był ks. Górecki „...gorliwym i wytrawnym duszpasterzem [...], dobrym organizatorem i starannym administratorem kaplicy [...], zawsze spokojny, opanowany i serdeczny. Dużo się udzielał, chętnie wygłaszał referaty [...], wszyscy Polacy bardzo go lubili [...]; szczególnie przyłgnęła do niego młodzież, którą organizował, urządzał z nią wycieczki krajoznawcze w okolice Gdańska, wyświetlał im pożyteczne filmy”¹⁴.

¹¹ K. Szwentner, jw., 132, 136, M. Wańkowicz, *Westerplatte*, Warszawa 1960, 37; A. Męclewski, jw., 214, 311; *Gazeta Gdańska* z 23 XI 1936; korespondencja autora z ks. Dydymskim z dnia 18 X 1970; uzup. rozmowa autora z p. Wandą Makurath, eksdominikanką, pracującą w Piekle do wybuchu wojny oraz z siostrą Sochacką, dominikanką z Gdańska, która również pracowała przed wojną w Piekle.

¹² *Elenchus Ecclesiarum...*, jw., 20; ks. R. Stachnik, jw., 77; *St. Adalbert-Kalender 1950*, 59. Ks. M. Górecki urodził się 21 V 1903 w Poznaniu, gdzie uczęszczał do szkoły podstawowej i średniej. Po zdaniu matury w 1923 roku odbywał studia filozoficzno-teologiczne w Arcyb. Semin. Duch. w Poznaniu. Święcenia kapłańskie otrzymał 1 VII 1928. Przez rok był najpierw wikariuszem w Lesznie, a następnie od września 1929 prefektem w Koźminie. W 1932 został prefektem w Pastw. Semin. Nauczycielskim w Wolsztynie i był nim do wyjazdu do Gdańska, czyli do 1933 roku.

¹³ SDGPGd 1933/34, 23 oraz za rok 1938/39, 9.

¹⁴ Por. rozmowę autora z p. Gertrudą Hebel, była gospodynią ks. Góreckiego w Gdańsku-Nowym Porcie, z dnia 29 VI 1969 i z p. Józefem Preussem, zamieszkałym dotąd w Gdańsku, ofiarnym niegdyś pomocnikiem ks. Góreckiego przy urządzeniu kaplicy w Gdańsku-Nowym Porcie.

5. Ks. Walter H O E F T — kapłan diecezji chełmińskiej¹⁵.

Na terenie diecezji gdańskiej rozpoczął pracę duszpasterską z dniem 1 stycznia 1933. Pierwszą jego placówką był wikariat przy parafii Gwiazdy Morza w Sopocie¹⁶.

Polonia sopocka wspomina go z uznaniem za piękne kazania i za pracę wśród polskich stowarzyszeń. Patronował różnym imprezom, urządzanym zwłaszcza przez Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, organizował tradycyjny „opłatek” z członkami polskich stowarzyszeń, zachęcał polską młodzież do organizowania drużyn sportowych oraz orkiestry, a także krajoznawczych wycieczek po Ziemi Gdańskiej, w których sam brał również udział¹⁷.

W 1935 roku został ks. Walter Hoeft przeniesiony do parafii Pręgowo¹⁸. Stamtąd przeszedł w 1937 roku na wikariat do parafii św. Franciszka w Gdańsku-Emaus, a od 1938 roku pracował do wybuchu wojny przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku. Ze względu na schorzenia, praca jego na ostatnich trzech placówkach była mniej intensywna¹⁹.

6. Ks. Stefan K a m i l K A N T A K — kapłan archidiecezji poznańskiej²⁰.

¹⁵ Ks. R. S t a c h n i k, jw., 62; *St. Adalbert-Kalender*, jw., 58; *Elenchus Ecclesiarum...*, jw., 8; korespondencja autora z Kurią chełmińską z dnia 9 III 1970; korespondencja autora z rodzoną siostrą ks. W. Hoefta — z p. Katarzyną Turek z Sopotu z dnia 2 XII 1970. — Ks. W. Hoeft urodził się 29 X 1906 roku w Rybinie pow. Gdańsk. W 1912 przeprowadzili się jego rodzice do Gdańska. Tu ukończył szkołę podstawową. Od 1920 roku zamieszkał z rodzicami w Wejherowie, gdzie ukończył w 1928 roku Państwowe Gimnazjum Męskie. Następnie odbywał studia filozoficzno-teologiczne w Pelplinie i tam otrzymał święcenia kapłańskie 17 XII 1932 roku.

¹⁶ *Directorium Gedanense 1935*, 15 oraz odpowiedź ks. prob. E. Brzozowskiego na Ankietę, rozpisaną przez autora w diecezji gdańskiej w marcu 1965 roku.

¹⁷ Rozmowa autora z p. K. Turek, jw. i z p. Bernardem Knablauchem z Sopotu w dniu 16 VIII 1969.

¹⁸ *Katholisches Jahrbuch für das Bistum Danzig*, Danzig 1936, 127 oraz odpowiedź ks. prob. H. Bukowskiego na Ankietę, jw.

¹⁹ *Elenchus Ecclesiarum...*, jw., 8 i korespondencja autora z ks. prob. A. Muzalewskim z 12 XII 1970, a także relacje ustne ks. Muzalewskiego, wykazujące rodzaj schorzenia.

²⁰ Ks. Al. P e t r a n i, *W 80-lecie urodzin ks. prof. dra Kamila Kantaka*, *Nasza Przeszłość* 16 (1962) 283—294; korespondencja autora z ks. dr Stefanem Hainem, dyrektorem Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu z dnia 11 VI 1970. — Ks. K. Kantak urodził się 15 XII 1881 w Luboni, w Wielkopolsce. Rodzina jego pochodziła z Gdańska. Do Gimnazjum uczęszczał w Ostrowie Wlkp. i w Bydgoszczy, gdzie 6 III 1901 zdał maturę. W latach 1901—1904 studiował filozofię i teologię w Poznaniu, a następnie w 1904 teologię pastoralną w Gnieźnie, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie 17 XII 1904 roku. W latach 1905—1907 był wikariuszem w Czempiniu, a 1907—1908 w Jankowie Zalesnym, następnie kontynuował studia na uniwersytecie we Fryburgu Bad., gdzie w roku 1909 uzyskał doktorat z teologii. W 1910 objął wikariat przy katedrze w Poznaniu, w 1913 został mianowany dodatkowo dyrektorem kancelarii i osobistym sekretarzem biskupa Likowskiego. Ponadto w latach 1913—1914 był redaktorem „Miesięcznika Kościelnego”. Dnia 30 września 1915 roku wg akt kurialnych (ks. Petrani podaje rok 1917) został archiwariuszem diecezjalnym i był nim do 1919, z tym, że w 1917 roku przestał być wi-

Do Gdańska przybył w 1919 roku, uzyskawszy bezterminowy urlop od ks. kardynała Dalbora w celu podjęcia tu pracy literackiej dla dobra Kościoła i polskości.

W okresie 5-letniego pobytu (1919—1924) w Gdańsku wykazał ks. Kantak wielką aktywność i pracowitość, zapisał się jako niestrudzony inicjator i organizator, a także jako publicysta.

Na wstępie swej działalności założył *Towarzystwo Wydawnicze Pomorskie*, które wydawało „*Dziennik Gdański*” (1919—1925). Jako dyrektor powyższego Towarzystwa pisał równocześnie artykuły do pism lokalnych, w których zwalczał antypolskie nastawienie Senatu gdańskiego, brał w obronę Polonię gdańską i krytykował filoniemieckie nastawienie Ligi Narodów²¹.

Dnia 21 VII 1922 został mianowany ze strony polskiej komisarzem do odbioru i podziału archiwów gdańskich między Gdańsk a Polskę²².

W 1922 roku założył ks. Kantak *Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki* (dzisiejsze Towarzystwo Naukowe Gdańskie), które by promieniowało swą działalnością naukową i wzmacniało siły polskości w Wolnym Mieście Gdańsku.

W kronice Towarzystwa Przyjaciół Nauki i Sztuki, umieszczonej w „*Roczniku Gdańskim*”, zestawionej przez Kazimierza Szymańskiego, sekretarza Towarzystwa, czytamy: „Po pierwszym okresie powojennym na obszarze Wolnego Miasta Gdańska zakiełkowała myśl wśród Polaków gdańskich, aby rozpocząć organizację życia społecznego i kulturalnego publicznie i prawnie, a tym samym za wiedzą władz gdańskich, rejestrując każdą nową organizację polską w sądzie dla uzyskania praw”.

W dniu 11 lipca 1922 roku Komitet Tymczasowy, składający się z ks. prof. dra Kamila Kantaka, dyrektora Piotra Bresińskiego, pułkownika Filipa Kochańskiego, konsula Kukowskiego, p. Pietrzyckiego, dyrektora

kariuszem archikatedralnym. W 1919 mianowano go wykładowcą historii Kościoła przy Seminarium Leoninum w Poznaniu.

²¹ Ks. Al. Petran, jw.; korespondencja autora z ks. dyr. Heinem, jw.; ponadto Archiwum Archid. Poznańskiej: korespondencja kard. Edmunda Dalbora, arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego z ks. K. Kantakiem, sygn. O A 628. Za udostępnienie mi jej składam podziękowanie ks. Dyrektorowi Archiwum.

²² K. J. Kaufmann, *Das Staatsarchiv der Freien Stadt Danzig*, w: *Das Staatsarchiv in Danzig 1903—1928*, Danzig 1930, 47. Czytamy tam: „Die polnische Regierung ernannte für die weiteren Verhandlungen den schon genannten Herrn Professor Kantak am 1. Juli 1922 zu Vertreter, und mit ihm und dem schon erwähnten Herrn Modrow fand am 29. Juli eine erste Besprechung im Staatsarchive statt, in der gleich die erneute polnische Frage nach weiteren Räumen zu einem polnischen Archive und nach den preussischen Akten die Erklärung des Danziger Komissars notwendig machte...”. Cz. Biernat w swym opracowaniu: *Spór archiwalny polsko-gdańsko-niemiecki w okresie międzywojennym, 1919—1939*, Warszawa 1969, 66—67, pisze: „Przedstawiciele Rządu Polskiego (Paczkowski, Modrów, delegat prokuraturii generalnej w Gdańsku oraz ks. Kamil Kantak, polski komisarz podziałowy Archiwum Gdańskiego), już 8 maja 1922 chcieli przystąpić do przejmowania archiwaliów, przyznanych Polsce na podstawie decyzji Komisji Rozdzielczej z dnia 29 lipca 1921...”

Scheffsa, dra Jana Kantego Pomierskiego i redaktora Władysława Cieszyńskiego, zebrał się w hotelu Continental w Gdańsku, gdzie pod przewodnictwem dra Pomierskiego odbył pierwsze zebranie, na którym powołano do życia Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki.

Cele Towarzystwa opracowano i ujęto w statut, po czym zwołano pierwsze plenarne zebranie Komitetu Członków Założycieli w następującym składzie:

1. Ks. prof. dra Kamila Kantaka
2. Dra Jana Kantego Pomierskiego
3. Dyrektora W. Scheffsa
4. Redaktora Władysława Cieszyńskiego
5. Dra Michała Szuca
6. Dyrektora Jana Kwiatkowskiego
7. Posła Stanisława Kuhnerta

Następnie w dniu 18 listopada 1922 roku zostało Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki sądownie w Gdańsku pod poz. 277 zarejestrowane²³.

Jak wynika z dalszych kronik Towarzystwa, ogłoszonych w „Roczniku Gdańskim”, został ks. Kantak w dniu 31 marca 1925 roku, a więc już po wyjeździe z Gdańska, mianowany na walnym zebraniu Towarzystwa, honorowym członkiem Towarzystwa, i jako taki wymieniany jest we wszystkich kronikach do 1939 roku²⁴.

7. Ks. dr Franciszek KOMOROWSKI — kapłan archidiecezji poznańskiej²⁵.

²³ Rocznik Gdański. Organ Towarzystwa Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku, Gdańsk 1 (1927) 145—148. Zarząd Towarzystwa został wybrany dnia 1 IV 1923. Przedstawiał się następująco: prezesem został dr Jan Kanty Pomierski, wiceprezesem — ks. Kamil Kantak, II wiceprezesem — Radca Kom. Gen. Stefan Laliccki, sekretarzem — redaktor Władysław Cieszyński, skarbnikiem — konsul Witold Kukowski. — Czytamy tam również, że: „Tak członkowie Zarządu jako też nieliczni na razie członkowie zwyczajni Towarzystwa podjęli się ochotnie pracy, która miała na celu rozwijanie zamiłowania do pracy naukowej w ogóle, a w szczególności dawanie pobudki społeczeństwu polskiemu do badania kultury i przeszłości Gdańska i Pomorza Gdańskiego z myślą urobienia gruntu pod przyszłą placówkę naukową w Gdańsku, dającą oparcie i źródła do badań, odnoszących się do Gdańska...”

²⁴ Por. *Kronika Towarzystwa Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku* za lata 1930 i 1931 oraz za lata dalsze, ogłaszana w RG 1930 i 1931 oraz w dalszych tomach aż do roku 1939, czyli w pierwszych 12 tomach, które wyszły do czasu wybuchu drugiej wojny światowej. W pierwszym tomie powojennym, trzynastym z rzędu, wznowionym w 1954 roku, znajdujemy na stronach 148—158 syntetyczny artykuł M. Pelczara pt. *Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku*.

²⁵ Por. nekrolog: *Śp. ks. dr Franciszek Komorowski*, w: *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, Poznań 2 (1958) 117 nn. — Ks. Fr. Komorowski urodził się w Szarleju, pow. Inowrocław, 17 stycznia 1886. Po ukończeniu gimnazjum w Inowrocławiu wstąpił do Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców w Krakowie. Po półtorarocznej próbie został wysłany na studia filozoficzno-teologiczne do

Do Gdańska przybył 1 maja 1930 roku i objął obowiązki katechety przy Polskim Gimnazjum w Gdańsku w miejsce zmarłego ks. Leona Miśkiewskiego²⁶. Według sprawozdań Dyrekcji Polskiego Gimnazjum miał ks. Fr. Komorowski 22 godziny religii tygodniowo. Równocześnie zajął się organizowaniem ośrodka duszpasterskiego dla Polaków przy nowo otwartej kaplicy M. B. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie²⁷. Jak donosiła „Gazeta Gdańska”, był ks. dr Fr. Komorowski prezesem Polskiego Komitetu Budowy powyższej kaplicy.

Jako prefekt Polskiego Gimnazjum w Gdańsku był równocześnie moderatorem tamtejszego męskiego oddziału Sodalicji Mariańskiej oraz Sodalicji Mariańskiej Akademików Polskich w Gdańsku i patronem oddziału męskiego i żeńskiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (KSP) w Sopocie²⁸.

Swą gorliwą pracę w Gdańsku zakończył ks. dr Franciszek Komorowski 31 sierpnia 1933 roku, by pracować następnie na terenie innych diecezji²⁹.

8. Ks. Bronisław KOMOROWSKI — kapłan diecezji gdańskiej³⁰.

Pracę kapłańską na terenie obecnej diecezji gdańskiej rozpoczął zaraz po święceniach kapłańskich. Pierwszą jego placówką był wikariat w Łęgowie koło Pruszcza Gdańskiego. Od 1915 do 1924 roku był wikariuszem przy kościele św. Mikołaja w Gdańsku³¹.

Dnia 28 lipca 1924 roku został zamianowany kuratorem nowej placówki duszpasterskiej dla Polaków w Gdańsku-Wrzeszczu. Głównie jego staraniem został tam zbudowany, z dawnej ujeżdżalni, kościół pod wezwaniem św. Stniśława Biskupa³².

Do pracy tej przystąpił ks. Komorowski z niezwykłym zapałem,

Rzymu. Odbывał je przez 6 lat na Uniwersytecie Gregoriańskim i tam uzyskał stopień doktora filozofii. Święcenia kapłańskie otrzymał 6 IV 1912. Po powrocie do kraju pełnił funkcję rektora zakładu wychowawczego dla młodzieży gimnazjalnej w Krakowie. W czasie pierwszej wojny światowej pomagał w duszpasterstwie, w 1919 jako kapelan wojskowy brał udział w powstaniu wielkopolskim, a następnie w kampanii wschodniej. W 1920 roku wrócił do Krakowa i tu w 1923 roku został przełożonym domu krakowskiego. Od 1926 był przez 3 lata rektorem Papieńskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, skąd wrócił w 1929 roku.

²⁶ WAPGd nr 743 i SDGPGd, jw. i por. rozdz. VI oraz Gazeta Gdańska 229 (1932) z 5 października.

²⁸ SDGPGd, jw.

²⁹ Tamże i Nekrolog.

³⁰ Ks. Bronisław Komorowski urodził się 25 maja 1889 r. w Barłożnie, pow. Starogard. Po ukończeniu miejscowej szkoły podstawowej przebywał w Collegium Marianum w Pelplinie i tam zdał maturę 11 II 1910 roku. Tego samego roku rozpoczął w Pelplinie studia filozoficzno-teologiczne uwieńczone święceniemi kapłańskimi 29 III 1914 roku. Por. Akta personalne ks. Br. Komorowskiego w AKBGd.

³¹ AKBGd, jw.

³² Pismo nominacyjne z 28 VII 1924, AKBGd, nr 727 oraz por. rozdz. VI.

o czym świadczy zachowana jego korespondencja z Kurią gdańską i z Komisarzem Generalnym RP w Gdańsku oraz z innymi urzędami³³.

Wysiłki ks. Komorowskiego popierała przede wszystkim Polonia gdańska, służąc mu pomocą osobistą, składkami i różnymi ofiarami³⁴.

W roku 1935 została wmurowana na zewnętrznej ścianie kościoła marmurowa tablica pamiątkowa, o wymiarach 40 x 70 cm, z charakterystycznym napisem:

BOGU NA CHWAŁĘ, A LUDZIOM NA POŻYTEK WZNIESIONO W ROKU PAŃSKIM 1924 ŚWIĄTYNIĘ TĘ POD WEZWANIEM ŚW. STANISŁAWA POBOŻNYM STARANIEM KS. BRONISŁAWA KOMOROWSKIEGO PRZY OFIARNYM PO-
PARCIU LUDZI DOBREJ WOLI. W DOWÓD CZCI I WDZIĘCZNOŚCI UFUNDO-
WALI TABLICĘ TĘ NA WIECZNĄ PAMIĄTKĘ PIERWSZEMU SWEMU PROBO-
SZCZOWI W DNIU JEGO BŁOG. PATRONKI — WDZIĘCZNI PARAFIANIE³⁵.

Przy kościele powyższym erygował 7 października 1937 roku życzliwy Polakom ks. biskup O'Rourke parafię personalną i ks. Komorowskiego zamianował jej proboszczem. Niestety, na skutek gwałtownego protestu Senatu gdańskiego została nominacja powyższa zawieszona zaraz 13 października tego samego roku³⁶.

Prócz pracy duszpasterskiej, prowadził ks. Br. Komorowski także ożywioną pracę patriotyczną w Gminie Polskiej, której był przez kilkanaście lat wiceprezesem i w polskich stowarzyszeniach. W latach 1933—34 był, jako jedyny Polak na 54 członków, radnym miejskim Gdańska, a także kandydatem na posła do Sejmu Gdańskiego. W okresie rozbięcia organizacyjnego wśród Polonii gdańskiej w latach 1933—1937 zabiegał usilnie o zgodę, popierał całym sercem zakładanie przez Związek Polaków świetlic na terenie Wolnego Miasta Gdańska i poświęcał je. Był kuratorem najstarszego Towarzystwa Ludowego Jedność. W większe uroczystości narodowe — polskie organizował w kościele św. Stanisława we Wrzeszczu uroczyste nabożeństwa z udziałem Komisarza Generalnego, polskich urzędników i wielkiej liczby Polonii gdańskiej, wygłaszał do niej patriotyczne kazanie. W latach 1936—39 był członkiem Zarządu Głównego Gminy Polskiej — Związku Polaków³⁷.

³³ Korespondencja ks. Br. Komorowskiego z Kurią, w: AKBGd i jego korespondencja z Komisarzem Generalnym RP w Gdańsku oraz z Ministerstwem Spraw Zagranicznych w Warszawie, a także z Ministerstwem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, WAPGd — 739. Treścią powyższej korespondencji była troska o zdobycie potrzebnych funduszy na budowę świątyni. Zachowane w WAPGd — 739 kopie pokwitowań i podziękowań świadczą o tym, że jego zabiegi nie pozostawały bez echa.

³⁴ Pismo Komitetu Koła b. Wychowawców i Wychowanków Gimnazjum Polskiego w Gdańsku z 18 IX 1957, AKBGd, oraz rozmowa autora z p. inż. Br. Półlockim z Wrzeszcza w dniu 27 VIII 1969.

³⁵ AKBGd — 143.

³⁶ Ks. A. B a c i ń s k i, *Zarys dziejów Ziemi i Diecezji Gdańskiej*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej na rok 1969*, 54 n.; ponadto pod rozdz. VII.

³⁷ M. P e l c z a r, *Komorowski Bronisław ks.*, *Polski Słownik Biograficzny* 12/3 z. 58 (1968) 409 n.; ponadto ks. A. B a c i ń s k i, jw.

Z okazji setnej rocznicy powstania Collegium Marianum w Pelplinie zorganizował Zrzeszenie byłych Wychowanków i przewodniczył mu ³⁸.

Ogólna sympatia i uznanie Polonii gdańskiej dla ks. Br. Komorowskiego za jego owocną pracę duszpasterską i społeczno-narodową przejawiało się żywo w czasie obchodu 25-lecia jubileuszu jego kapłaństwa. Manifestacyjną wprost uroczystość zorganizowano w niedzielę 2 kwietnia 1939 roku. Wziął w niej udział komisarz generalny RP minister Chodacki, jego zastępca — radca Zelewski, ks. inf. Maćkowski jako reprezentant ks. biskupa Spletta, posłowie polscy do Senatu, przedstawiciele licznych organizacji polskich w Wolnym Mieście Gdańsku oraz ogromne rzesze rodaków. Pierwsza część uroczystości odbyła się w kościele św. Stanisława we Wrzeszczu, a po niej nastąpiła w sali Bratniej Pomocy, w pobliżu kościoła, uroczysta akademicka, na której przemawiali wybitni przedstawiciele Polonii gdańskiej. W mowach tych przebiegała nuta wielkiego uznania, przywiązania i wdzięczności za tak owocną pracę dla Kościoła i Ojczyzny ³⁹.

Podobne uczucia wyraził uprzednio Zarząd Kościelny przy kościele św. Stanisława w liście do biskupa O'Rourke, prosząc go o wyniesienie ks. prob. Komorowskiego, z uwagi na jego zasługi dla dobra Kościoła i całej Polonii gdańskiej, do godności prałata ⁴⁰.

Kościelno-narodowa działalność ks. Bronisława Komorowskiego w Gdańsku-Wrzeszczu została brutalnie przerwana na skutek jego aresztowania przez hitlerowców 1 września 1939 ⁴¹.

9. Ks. J e r z y M A J E W S K I — kapłan diecezji chełmińskiej ⁴².

Do pracy w diecezji gdańskiej został ks. Majewski skierowany przez swego ks. biskupa ordynariusza Okoniewskiego pismem z dnia 12 XII 1932 roku ⁴³.

Pierwszą jego placówką na tym terenie był wikariat w Pręgowie, przejęty 1 lutego 1933 roku. W piśmie z 5 lutego tegoż roku, wysłanym do Kurii gdańskiej z zawiadomieniem o przejęciu funkcji wikariusza w Pręgowie, prosił równocześnie ks. Majewski ks. biskupa O'Rourke

³⁸ Straż Gdańska 21 (1936) i 1 (1937); ponadto rozmowa autora z p. mgr J. Pastwą z Sopotu, b. profesorem Gimnazjum Polskiego w Gdańsku i b. sekretarzem Zrzeszenia.

³⁹ Straż Gdańska 8 (1939) z 15 IV.

⁴⁰ List Zarządu Kośc. z 29 X 1939, podpisany przez jego 5 członków w AKBGd.

⁴¹ List pasterski ks. Biskupa gdańskiego dr E. Nowickiego w trzydziestą rocznicę śmierci ks. Bronisława Komorowskiego, Kurenda Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 18/1970; ponadto por. rozdz. IX.

⁴² Ks. J. Majewski urodził się w Gdańsku 27 VIII 1904 r. Ojciec jego był wg relacji przedstawicieli Polonii gdańskiej „zakutym Polakiem”. Po ukończeniu Polskiego Gimnazjum w Gdańsku studiował filozofię i teologię w Pelplinie, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie 19 XII 1931. Pierwszą jego placówką był wikariat w parafii Łąg w dekanacie Czernskim, pow. Chojnice.

⁴³ Akta personalne ks. J. Majewskiego, AKBGd — 641.

o inkardynację do diecezji gdańskiej, na co zyskał uprzednio zezwolenie od swego Ordynariusza ⁴⁴.

Z dniem 15 maja 1934 roku przejął ks. Majewski obowiązki wikariusza przy kościele katedralnym w Oliwie, a od 1 stycznia 1935 w parafii Najśw. Serca Pana Jezusa we Wrzeszczu ⁴⁵.

Ostatnią jego placówką wikariuszowską była parafia Gwiazdy Morza w Sopocie, gdzie rozpoczął pracę z dniem 1 października 1937 roku ⁴⁶.

Na wszystkich wymienionych placówkach zaskarbił sobie ks. Majewski uznanie swych proboszczów. Jego zrównoważony charakter, pogodne usposobienie i wielka usługowość zjednywały mu sympatię u wiernych, zarówno Polaków jak i Niemców ⁴⁷.

W swej pracy duszpasterskiej szczególną troskliwością otaczał na każdej placówce Polaków. Między innymi wygłaszał do nich piękne, przemyślane, w poprawnej polszczyźnie kazania, podnoszące wszystkich na duchu, organizował polskie nabożeństwa majowe i październikowe, opiekował się polskimi stowarzyszeniami, zwłaszcza w Sopocie, gdzie rozbudował je znacznie jego poprzednik ks. Władysław Szymański ⁴⁸.

Ks. Jerzy Majewski został aresztowany w dniu 19 listopada 1940 roku ⁴⁹.

10. Ks. Leon MISZEWSKI — kapłan diecezji gdańskiej ⁵⁰.

Wraz z ks. Bronisławem Komorowskim i ks. Franciszkiem Rogaczewskim oraz ks. Władysławem Szymańskim należał do najbardziej aktywnych działaczy kościelno-narodowo-społecznych na terenie diecezji gdańskiej w okresie Wolnego Miasta Gdańska.

Pierwsze lata pracy wikariuszowskiej (1912—1918) spędził w Gdańsku-Oruni, gdzie zyskał sobie dużą popularność, zwłaszcza w sferach robotniczych ⁵¹.

Następnie został prefektem państwowego gimnazjum w Toruniu, ale już w 1921 znalazł się znowu w Gdańsku i podjął się organizowania Polskiego Gimnazjum. Po jego uruchomieniu przejął w nim obowiązki prefekta i pełnił je do swej śmierci, czyli do 25 stycznia 1930 roku ⁵².

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże oraz odpowiedzi na Ankietę z 1965 roku.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Odpis listu ks. P. Schütza z 20 XI 1940 do Staatspolizei w Gdańsku po aresztowaniu ks. Majewskiego, AKBGd — 641, oraz RPGd.

⁴⁸ RPGd i Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie od dnia 26 V 1936 do 8 III 1939.

⁴⁹ Por. rozdz. IX.

⁵⁰ Ks. L. Miszewski urodził się 26 IX 1887 roku w Brusach koło Chojnic. Studia gimnazjalne odbywał w Collegium Marianum w Pelplinie, a następnie w Chełmnie, gdzie zdał maturę. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył w Pelplinie i tam otrzymał święcenia kapłańskie 24 III 1912 roku.

⁵¹ RPGd i SDGPGd za rok 1929/30.

⁵² Tamże.

Dzięki swej pracowitości i skromności był zawsze wysoko ceniony przez grono profesorskie. Również młodzież lubiła i ceniła go bardzo. Swą życzliwością ojcowską, szczerością, pogodą ducha zdobył jej całkowite zaufanie i oddziaływał na nią jak najbardziej umoralniająco⁵³.

Wśród całej Polonii gdańskiej zyskiwał sobie także coraz większy autorytet i popularność. W 1927 roku został wybrany posłem do Sejmu Gdańskiego, a krótko potem prezesem Gminy Polskiej. Na stanowisku tym dążył do jedności duchowej gdańskiego społeczeństwa polskiego i do przepojenia wszystkich miłością ojczyzny-Polski, a także do poszerzenia stanu posiadania rodaków w Wolnym Mieście Gdańsku⁵⁴.

Nic więc dziwnego, że jego nagła śmierć była bolesnym ciosem nie tylko dla Polskiego Gimnazjum w Gdańsku, ale także dla całej Polonii gdańskiej.

Pogrzeb jego stał się wielką manifestacją narodową. Wzięła w nim udział niemal cała Polonia gdańska z Polskim Gimnazjum na czele. Imieniem uczelni zęgnął zmarłego dyrektor Augustyński, podnosząc jego zasługi jako ojca duchownego tak ważnej placówki narodowej, jako najlepszego kolegi i wzorowego wychowawcy młodzieży. Imieniem Gminy Polskiej i koła sejmowego przemówił poseł Moczyński⁵⁵.

W dowód uznania wielkich zasług zmarłego uchwaliła Rada Pedagogiczna utworzyć dla jednego z uczniów stypendium im. ks. Miszewskiego i zadeklarowała na ten cel tysiąc guldenów⁵⁶. Ponadto postanowiono ufundować jego portret i umieścić w auli gimnazjalnej⁵⁷.

Zwłoki zmarłego złożono na cmentarzu parafialnym w Gdańsku-Oruni. Na pomniku grobowym widnieje napis:

POMNIK TEN POŚWIĘCA KOCHANEMU, ZASŁUŻONEMU PREZESOWI —
KS. MISZEWSKIEMU GMINA POLSKA W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU
W LIPCU 1931 ROKU⁵⁸

Ks. Leon Miszewski zapisał się wdzięcznie w pamięci pierwszego biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke. W swym liście pożegnalnym pisał on bowiem m. in.: „... na tym miejscu wspominam szczególnie śp. ks. Miszewskiego, który tak wiele zasługi położył dla polskiej ludności Wolnego Miasta”⁵⁹.

⁵³ RPGd i b. uczniów Polskiego Gimnazjum w Gdańsku, m. in. ks. Jana Skwiercza z Gruty.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ RPGd i SDGPGd za 1929/30 i skrócony przedruk, w: *W 35 lecie założenia Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, Gdańsk 1957, 6.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Napis odnotowany na cmentarzu przez autora pracy w 1969 r.

⁵⁹ Por. ks. A. B a c i ń s k i, *Pierwszy biskup gdański*, MDG 5 (1962) 166 n.

Po ostatniej wojnie światowej również Miejska Rada Gdańska uczciła pamięć ks. Leona Miszewskiego, nazywając jego imieniem jedną z ulic Gdańska-Wrzeszcza ⁶⁰.

11. Ks. A l f o n s M U Z A L E W S K I — kapłan diecezji chełmińskiej ⁶¹.

W diecezji gdańskiej pracował od 1 grudnia 1935 roku jako wikariusz przy kościele Chrystusa Króla. Równocześnie był polskim katechetą w Szkole Podstawowej w Gdańsku przy *Wahlgasse* i opiekunem szkolnym harcerzy gdańskich.

Ze względu na swój piękny charakter był bardzo cennym współpracownikiem ks. prob. Franciszka Rogaczewskiego przy kościele Chrystusa Króla. U wiernych cieszył się również wielkim szacunkiem i przywiązaniem ⁶².

Jego cichą, ale owocną pracę przerwało aresztowanie w dniu 1 września 1939 roku ⁶³.

12. Ks. S t a n i s ł a w N A G Ó R S K I — kapłan diecezji chełmińskiej ⁶⁴.

Katechetyczną pracę w Polskim Gimnazjum w Macierzy Polskiej w Gdańsku rozpoczął 1 sierpnia 1927 roku i pełnił ją do 31 sierpnia 1939 roku ⁶⁵.

Jako prefekt był równocześnie kapelanem drużyn harcerskich młodzieży gimnazjalnej i prezesem okręgu Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej ⁶⁶.

Udzielał się również w pracy społecznej. Był m. in. prezesem podkomitetu do dożywiania dzieci, powołanym przy Komitecie Pomocy Zimowej pod kierunkiem Związku Polaków, delegatem Gimnazjum Polskiego przy Kole Rodzicielskim, na którego zebraniach wygłaszał często pouczające referaty. Jako jeden z 4 opiekunów młodzieży Gimnazjum Polskiego brał udział w zorganizowanej w sierpniu 1929 roku 7-dnio-

⁶⁰ Por. Plan Gdańska.

⁶¹ Ks. A. Muzalewski urodził się 13 II 1908 r. w Popowie Toruńskim. Po zdaniu matury odbył w Pelplinie studia filozoficzno-teologiczne i 20 XII 1930 otrzymał święcenia kapłańskie. Początkowo pracował jako wikariusz przy farze w Grudziądzu, następnie przez dwa lata przy katedrze pelplińskiej i przejściowo w Bierzgłowie.

⁶² RPGd i list siostry Akwiny z 11 II 1971 do autora pracy.

⁶³ Por. rozdz. IX.

⁶⁴ Ks. St. Nagórski urodził się 9 VI 1894 roku we wsi Rożental koło Pelplina. Studia seminaryjne odbył w Pelplinie w latach 1919—1923. Święcenia kapłańskie otrzymał w Pelplinie 17 VI 1926 roku. Po nich pracował jako wikariusz parafii św. Krzyża w Grudziądzu, a od 1925 jako wikariusz parafii św. Mikołaja w Grudziądzu aż do wyjazdu do Gdańska.

⁶⁵ SDGPGd za lata 1927/28 i następne; ponadto *Skład grona nauczycielskiego Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku w latach 1922—1939*; w: *W 35-lecie założenia Gimnazjum...*, jw.

⁶⁶ SDGPGd, jw. oraz WAP — 743 i Straż Gdańska 6 (1937) z 15 III.

wej wycieczki dziewięćdziesięciu uczniów na Powszechną Wystawę Krajową do Poznania, a następnie do Katowic i Krakowa⁶⁷.

Za swą oświatową i patriotyczną działalność był ks. Nagórski powszechnie cenionym i szanowanym zarówno w Gimnazjum, jak i wśród gdańskiego społeczeństwa⁶⁸.

Z chwilą wybuchu wojny nie było ks. Nagórskiego na terenie Wolnego Miasta Gdańska i głównie dlatego uniknął aresztowania. Musiał jednak ukrywać się⁶⁹.

Jak wynika z akt personalnych kurii pelplińskiej, miał ks. Nagórski z nowym rokiem szkolnym 1939/40 rozpocząć pracę katechetyczną w Gdyni⁷⁰.

Po zakończeniu wojny pozostał ks. Nagórski na terenie swej macierzystej diecezji chełmińskiej i był kolejno proboszczem par. św. Mateusza i św. Wojciecha w Starogardzie Gdańskim, w Steżycy, a od 1958 roku znowu par. św. Mateusza w Starogardzie Gdańskim. Tam zastała go śmierć dnia 11 lipca 1956 roku⁷¹.

13. Ks. Franciszek ROGACZEWSKI — początkowo kapłan diecezji chełmińskiej, następnie gdańskiej⁷².

Pierwszą jego placówką na terenie dzisiejszej diecezji gdańskiej był wikariat przy kościele Najsw. Serca Jezusowego w Gdańsku-Wrzeszczu, przejęty w dniu 2 kwietnia 1920 roku⁷³.

Następnie był przez rok wikariuszem przy kościele św. Brygidy w Gdańsku, a od 4 sierpnia 1928 wikariuszem przy kościele św. Józefa w Gdańsku⁷⁴.

W międzyczasie był dwukrotnie — od 1 kwietnia 1927 do 3 lipca 1927 i od 1 lutego 1930 do 30 kwietnia 1930 roku — zastępczo katechetą w Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku⁷⁵.

⁶⁷ SDGPGd za lata 1927-39 oraz RPGd.

⁶⁸ RPGd i list ks. Skwiercza do autora pracy.

⁶⁹ Por. rozdz. IX. Mylnie podaje fakt rzekomego aresztowania ks. R. Stachnik w dziele *Danziger Priesterbuch*, jw., 229 i D. Steyer w pracy *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1939—1945*, Gdynia 1967, 85.

⁷⁰ Korespondencja autora z ks. E. Piszczem z Pelplina w dniu 18 XI 1970.

⁷¹ Orędownik Diecezji Chełmińskiej 7-8 (1965) 215 i korespondencja autora z Kurią chełmińską z dnia 9 III 1970 1, dz. 747/70/II.

⁷² Ks. Fr. Rogaczewski urodził się 23 XII 1892 roku w Lipinkach, pow. Świecie. W 1894 przenieśli się jego rodzice do Lubichowa, pow. Starogard, gdzie ukończył szkołę podstawową. Przez 3 lata uczęszczał do gimnazjum w Chełmnie Pom., a następnie studiował w Collegium Marianum w Pelplinie. Po uzyskaniu matury w 1913 roku rozpoczął w seminarium pelplińskim studia filozoficzno-teologiczne i po ich ukończeniu otrzymał 16 III 1918 roku święcenia kapłańskie. Jego pierwszą placówką był wikariat w Nowym Mieście na Pomorzu, skąd został skierowany do Gdańska-Wrzeszcza.

⁷³ Akta personalne ks. Fr. Rogaczewskiego w AKBGd — R.

⁷⁴ Tamże; do kościoła św. Brygidy przeszedł 28 IV 1927.

⁷⁵ SDGBGd za lata 1927/28 i 1929/30 oraz *Skład grona nauczycielskiego Gimnazjum Polskiego...* jw., 23.

Na placówkach powyższych dał się poznać jako człowiek czynu, pełen inicjatywy, obdarzony zdolnościami organizacyjnymi.

Był wspaniałym typem polskiego kapłana katolickiego, oddanego całą duszą sprawie Chrystusa i sprawie polskiej. Jego zasługi w pracy duszpastersko-społecznej były powszechnie znane, a jego osoba szczególnie ceniona wśród Polonii gdańskiej⁷⁶.

Dnia 31 stycznia 1930 roku został zamianowany przez ks. biskupa O'Rourke rektorem mającego powstać kościoła pod wezw. Chrystusa Króla w Gdańsku z tytułem proboszcza tytularnego⁷⁷. Poświęcenia nowo wybudowanej świątyni dokonał ks. biskup O'Rourke już w 1932 roku. Ks. Rogaczewski zorganizował przy niej całe religijne życie Polonii gdańskiej⁷⁸.

Praca ks. Rogaczewskiego skupiała się nie tylko przy kościele Chrystusa Króla. Brał on również czynny udział w ogólnym życiu organizacyjnym całej Polonii Wolnego Miasta Gdańska. Między innymi działał w naczelnej polskiej organizacji w Gminie Polskiej, a po zjednoczeniu w Gminie Polskiej — Związku Polaków, był pierwszym, długoletnim wiceprezesem Macierzy Szkolnej w Gdańsku, kapelanem przy Gdańskim Biurze Polskich Kolei Państwowych i Polskich Pocztovców, działaczem znanego na terenie Gdańska Towarzystwa Ludowego Jedność, opiekunem Towarzystwa Polek, diecezjalnym asystentem Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet, prezesem Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej, brał czynny udział w akcjach wyborczych do Sejmu gdańskiego, agitował wśród rodaków, by głosowali na polską listę wyborczą⁷⁹.

Ks. Rogaczewski pierwszy podniósł myśl utworzenia w większych ośrodkach polskich, parafii personalnych; w powyższej sprawie był nawet w Rzymie i czynił starania w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie. Po uzyskaniu zgody Stolicy Apostolskiej został mianowany proboszczem polskiej parafii personalnej przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku⁸⁰.

Jako wiceprezes Macierzy Polskiej troszczył się o zakładanie polskich szkół oraz ochronek i poświęcał je uroczyście⁸¹.

W roku 1936 został zamianowany wizytatorem nauki religii w pol-
skich szkołach prywatnych⁸².

⁷⁶ RPGd.

⁷⁷ *Odczyt St. Czyżewskiego, nestora Polonii Gdańskiej, w czasie uroczystości ku czci śp. ks. Fr. Rogaczewskiego*, MDG 11 (1959) 685.

⁷⁸ St. Czyżewski, jw.; ponadto por. rozdz. VI.

⁷⁹ St. Czyżewski, jw. i RPGd.

⁸⁰ Por. rozdz. VII.

⁸¹ *Sprawozdania roczne Macierzy Szkolnej z lat 1927-35*, Jutro Pracy 16-17 (1938) oraz Straż Gdańska 1 (1938).

⁸² Tamże.

Jako prezes Centralnego Komitetu Polaków Diecezji Gdańskiej organizował coroczne pielgrzymki Polonii do św. Wojciecha i różne inne imprezy o charakterze kościelno-narodowym, kolportował polskie książki i polską prasę, wygłaszał referaty i odczyty. Wszystko to czynił z myślą służenia Kościołowi i Ojczyźnie, umacnianiu wśród rodaków ducha katolickiego i narodowego⁸³.

Gorliwa i owocna praca ks. Rogaczewskiego została brutalnie przerywana z chwilą aresztowania w dniu 1 września 1939 roku⁸⁴.

14. Ks. Władysław SZYMAŃSKI — kapłan diecezji chełmińskiej⁸⁵.

Do pracy w diecezji gdańskiej został przysłany w grudniu 1929 roku przez biskupa Okoniewskiego na prośbę ks. biskupa O'Rourke i ministra Strasburgera, generalnego komisarza RP w Gdańsku. W liście do tego ostatniego pisał biskup Okoniewski 4 grudnia 1929: „Przeznaczyłem dla Gdańska ks. Władysława Szymańskiego z Torunia, który odznaczał się także gorliwą pracą społeczną”⁸⁶.

Pierwszą jego placówką na tym terenie był wikariat przy kościele św. Józefa w Gdańsku. Rozwinął tu ożywioną działalność duszpastersko-narodową wśród Polonii gdańskiej, oddając się ze szczególnym zapalem opiekuńczej pracy nad polską młodzieżą w Gdańsku i okolicy. Skupiał ją początkowo w kaplicy przy Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku, a następnie w dolnych salach nowo wybudowanego kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku⁸⁷.

Według naocznych świadków cechowała go zawsze wielka kultura towarzyska, serdeczność, życzliwość, pogoda ducha, młodzieńczy zapał, szczere umiłowanie Boga i Ojczyzny, dzięki czemu porywał serca wiernych, zwłaszcza polskiej młodzieży⁸⁸.

Obdarzony zdolnościami muzycznymi, założył ks. Szymański przy poparciu ks. Rogaczewskiego, dla upiększenia nabożeństw, młodzieżowy chór kościelny oraz orkiestrę dętą i smyczkową⁸⁹.

W trosce o dokształcanie polskiej młodzieży przeprowadzał różne kursy, a w celu związania jej z Macierzą organizował kilkudniowe wy-

⁸³ St. C z y ż e w s k i, jw. i RPGd oraz liczne sprawozdania w Gazecie Gdańskiej i w Straży Gdańskiej za lata 1930—1939.

⁸⁴ Por. rozdz. IX.

⁸⁵ Ks. Wł. Szymański urodził się 5 IV 1901 w Domatówku, podw. Puck. Gimnazjum ukończył w Wejherowie, a studia seminaryjne odbył w Pelplinie. Tam otrzymał 24 VI 1926 święcenia kapłańskie. Jego pierwszą placówką był wikariat w Powiecie Toruńskim, a następnie w parafii N. M. Panny w Toruniu.

⁸⁶ WAPGd — 713.

⁸⁷ Por. rozdz. VI.

⁸⁸ RPGd, m. in. dawnych członkiń KSMŻ: Gertrudy Andryszkowskiej, Jadwigi Mienik i Marty Tuszyńskiej.

⁸⁹ Relacje ks. A. Muzalewskiego i b. członków KSMM i KSMŻ przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku.

cieczki do Warszawy, Poznania, Krakowa i Lwowa oraz innych miejscowości polskich ⁹⁰.

Wielkim powodzeniem cieszyły się też organizowane przez niego amatorskie przedstawienia teatralne, pasyjne itp. ⁹¹

Gorliwa i owocna działalność ks. Szymańskiego nie podobała się niemieckim władzom gdańskim. Dnia 18 sierpnia 1934 Senat zabronił mu działalności duszpasterskiej w Wolnym Mieście Gdańsku. Dopiero dzięki długim staraniom zwłaszcza Komisarza Gen. RP przywrócono mu 19 VI 1935 r. prawo dalszej pracy duszpasterskiej ⁹².

Z końcem 1935 roku Kuria gdańska przeniosła go na wikariat przy kościele Gwiazdy Morza w Sopocie ze szczególnym zadaniem rozwijania duszpasterstwa wśród sopockich Polaków. Oczywiście pokładanych w nim nadziei Polonii nie zawiódł, o czym świadczą zeznania świadków oraz protokoły stowarzyszeń polskich ⁹³. Nie długo jednak było mu danym pracować spokojnie w Sopocie. I tutaj bowiem posypały się różne oskarżenia, które spowodowały jego zwolnienie z obowiązków wikariusza w październiku 1937 roku ⁹⁴.

Ks. Szymański zamieszkał wówczas u sióstr dominikanek w Sopocie jako ich kapelan i pełnił funkcję katechety przy Polskiej Szkole Handlowej w Gdańsku. Równocześnie czynił starania około wybudowania polskiego kościoła w Sopocie pod wezwaniem św. Andrzeja Boboli ⁹⁵.

Wybuch wojny światowej i aresztowanie w dniu 1 września 1939 roku przerwały gorliwą pracę kościelno-polonijną ks. Władysława Szymańskiego ⁹⁶.

15. **Ks. Bernard WIECKI** — początkowo kapłan diecezji chełmińskiej, następnie gdańskiej ⁹⁷.

Na terenie dzisiejszej diecezji gdańskiej pracował kolejno jako wikariusz przy parafii katedralnej w Oliwie, a następnie od roku 1918 przy Królewskiej Kaplicy w Gdańsku. Dnia 3 stycznia 1927 roku został proboszczem parafii św. Piotra i Pawła w Wocławiu, dekanat Pruszcz Gdański ⁹⁸.

⁹⁰ Tamże, a ponadto relacje jego rodzonej siostry p. Felicji Kościńskiej.

⁹¹ Tamże.

⁹² Cała korespondencja w WAPGd — 741, znak T 682/G/198.

⁹³ RPGd i Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw..., jw.

⁹⁴ Tamże, a ponadto relacje p. F. Kościńskiej i Gazeta Gdańska 143 (1937) z 28 września.

⁹⁵ Protokularz..., jw. i por. rozdz. VI.

⁹⁶ Por. rozdz. IX.

⁹⁷ Ks. B. Wiecki urodził się 29 II 1884 w Starogardzie Gd. Pochodził ze starej, szlacheckiej rodziny kaszubskiej. Po ukończeniu starogardzkiego gimnazjum studiował od 1907 roku w Seminarium pelplińskim. Święcenia kapłańskie otrzymał 13 III 1910 roku. Po wikariacie w Ostródzie przybył do Oliwy.

⁹⁸ Akta personalne ks. B. Wieckiego, AKBGd — 699.

Z usposobienia był ks. Wiecki pogodny i humanitarny. Za gorliwość duszpasterską szanowała go ludność polska i niemiecka ⁹⁹.

Prócz pracy duszpasterskiej oddawał się również pracy społecznej, polonijnej. Od 1934 roku był asystentem kościelnym towarzystw ludowych w diecezji gdańskiej ¹⁰⁰. W okresie rozbitcia stronnictw polonijnych (1933—1937) nawoływał gorliwie do zgody i jedności ¹⁰¹.

W czasie wyborów do Sejmu gdańskiego w dniu 7 kwietnia 1935 roku był również kandydatem na liście polskiej. W czasie zebrań przedwyborczych nawoływał do jedności i wspólnego frontu polskiego w Gdańsku ¹⁰².

Działalność powyższa nie uszła oczywiście uwagi szowinistów hitlerowskich. Został więc aresztowany z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej ¹⁰³.

16. Ks. Wiktor WYSOCKI — kapłan najpierw diecezji chełmińskiej, następnie gdańskiej ¹⁰⁴.

Na terenie diecezji gdańskiej rozpoczął pracę w styczniu 1921 roku jako wikariusz przy parafii katedralnej w Oliwie. Od czerwca 1921 do lipca 1925 był wikariuszem przy kościele św. Józefa w Gdańsku, a od września 1925 do 15 grudnia 1929 w parafii św. Jadwigi w Gdańsku-Nowym Porcie ¹⁰⁵.

Dnia 11 stycznia 1930 objął w zarząd parafię Ostaszewo, dekanat Nowy Dwór i pracował tam do swej śmierci, czyli do 25 marca 1937 roku ¹⁰⁶.

Jeszcze jako wikariusz gdański miewał w Gdańsku polskie kazania i odczyty na zebraniach polskich. W Ostaszewie i okolicy znany był okolicznym Polakom również z dobrych kazań, które trafiały im do serca, pouczały ich i umacniały w wierności Kościołowi i Polsce ¹⁰⁷. Wiedziano też powszechnie o jego talencie muzycznym i malarskim ¹⁰⁸.

Ks. Wysocki zmarł młodo, licząc zaledwie 48 lat. Proboszczem był tylko 7 lat. Zmarł po długich cierpieniach w szpitalu N. M. Panny w

⁹⁹ RPGd.

¹⁰⁰ List ks. B. Wieckiego do Kurii gdańskiej (AKBGd) i Gazeta Gdańska z 15 II 1936.

¹⁰¹ Tamże oraz Straż Gdańska 11 (1935) z 13 marca.

¹⁰² Tamże, a ponadto Gmina Polska 4 (1936) z 4 kwietnia.

¹⁰³ Por. rozdz. IX.

¹⁰⁴ Ks. W. Wysocki urodził się 30 VI 1889 w Hoheneck, pow. Strosburg w Westfalii. Gimnazjum ukończył w Chojnicach, a studia filozoficzno-teologiczne odbył w Pelplinie. Święcenia kapłańskie otrzymał 9 III 1913 roku. Początkowo był wikariuszem parafii Łąg w pow. Chojnice, a w czasie I wojny światowej został powołany do wojska.

¹⁰⁵ Akta personalne ks. W. Wysockiego, AKBGd — 709.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ RPGd, zwłaszcza Wandy Makurath z 30 IX 1969.

¹⁰⁸ Tamże; ponadto korespondencja autora z ks. Wł. Ciechorskim z 30 IX 1969.

Gdańsku. Ciało jego pochowano na cmentarzu parafialnym w Ostaszewie ¹⁰⁹.

VI. WZNOSZENIE POLSKICH KOŚCIOŁÓW I KAPLIC

POTRZEBA POLSKICH KOŚCIOŁÓW I KAPLIC

Chociaż w momencie utworzenia Administracji Apostolskiej w Gdańsku istniały w jej granicach pewne kościoły, w których odprawiane były w ustalonych terminach, przeważnie co drugą lub co trzecią niedzielę miesiąca, ewentualnie raz w miesiącu czy raz w roku nabożeństwa ze śpiewem i kazaniem polskim, to jednak nie mieli Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku wówczas żadnego własnego kościoła czy kaplicy, w której koncentrowałoby się ich całe życie religijno-kościelne i wszystkie kazania, śpiewy oraz spowiedzi odbywały się języku polskim ¹.

A tymczasem według wypowiedzi świadków i relacji ówczesnej polskiej prasy gdańskiej, duchowieństwo niemieckie, zwłaszcza członkowie Centrum Gdańskiego, oddając się gorliwie działalności patriotycznej wśród swych wiernych i prześcigając się w praktykach patriotycznych, szerzyło germanizację na każdym kroku i wszelkimi sposobami „... uważało za swój obowiązek patriotyczny germanizować polskie dusze katolickie zarówno z ambony, jak i w konfesjonale, a głównie za pośrednictwem różnych stowarzyszeń parafialnych, szczególnie młodzieżowych...” ².

O każde kazanie i nabożeństwo w języku polskim, w czasie którego mogliby Polacy swe najgłębsze przeżycia religijne wypowiedzieć i wyśpiewać we własnej mowie, trzeba było wielkich starań i zabiegów ³.

Na skutek powyższej sytuacji rozlegało się od początku coraz częstsze i głośniejsze wołanie o własne świątynie i o polską opiekę duszpasterską, przez co mogliby się wszyscy włączać najłatwiej w rodzinną wspólnotę narodową, wspólnotę językową ojców, rodzinnej tradycji i kulturalnego dziedzictwa ⁴.

¹⁰⁹ W Gazecie Gdańskiej 76 (1937) z 27 marca znajdujemy następujący nekrolog: „We Wielki Czwartek, dnia 25 III 1937 zasnął w Panu po długich cierpieniach, zaopatrzony sakramentami św. w Domu chorych N. M. P. w Gdańsku śp. ks. Wiktor Wysocki, proboszcz w Schoneburgu, były wikary Łagu, Oliwy, w Gdańsku i Nowym Porcie. Odszedł od nas wielki talent, złotousty kaznodzieja, gorący miłośnik sztuki i wierny syn Ojczyzny. R. i. p.”

¹ J. Kwiatkowski, *Polski Gdańsk w czasie przełomowym*, I, Orłowo Morskie 1935, 24—26, ponadto końcowy punkt rozdziału VI niniejszej pracy: Pomocnicze ośrodki duszpasterstwa nad Polakami.

² RPGd; ponadto Kurier Warszawski 331 (1931), Straż Gdańska 11 (1934) i 13 (1935), Gazeta Gdańska z 10 X 1935 i Mały Dziennik 289 (1937).

³ Tamże oraz Związkowiec 6 (1932).

⁴ RPGd oraz Gazeta Gdańska 241 (1937).

W zrozumieniu ważności wspólnoty kościelno-narodowej przystąpili polscy kapłani gdańscy z wielką troskliwością do organizowania polskich świątyń.

Zasłużyli się na tym polu szczególnie księża: Bronisław Komorowski, Franciszek Rogaczewski, Leon Miszewski, Franciszek Komorowski, Marian Górecki i Władysław Szymański ⁵.

Dzięki ich straniom i przy wielkim, wydatnym poparciu Komisarza Generalnego RP oraz wszystkich rodaków powstały w okresie Wolnego Miasta Gdańska dwa kościoły, mianowicie św. Stanisława Biskupa w Gdańsku-Wrzeszczu i Chrystusa Króla w Gdańsku, a także publiczne kaplice przy Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku, M. B. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie, w koszarach na Westerplatte i w Domu Polskim w Piekle.

Ponadto pozyskane zostały dalsze pomocnicze punkty polskiego duszpasterstwa wśród większych ośrodków polonijnych w Wolnym Mieście Gdańsku ⁶.

BUDOWA POLSKICH KOŚCIOŁÓW I KAPLIC

1. Kościół św. Stanisława Bpa we Wrzeszczu.

Na mocy 107 art. traktatu wersalskiego ⁷, stanowiącego o podziale państwowego mienia ponemieckiego pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Wolnym Miastem Gdańskiem, została powołana specjalna Komisja Podziału Mienia Państwowego w Gdańsku.

Komisja ta, jak wynika z pisma skierowanego dnia 29 lipca 1921 roku do Prezydenta Delegacji Polskiej „... rozważyła sprawę budynków i terenów zażądanych dla Rządu polskiego, a mających służyć na mieszkanie dla urzędników, szkoły, teren dla budowy kościoła polskiego” ⁸.

Z uzyskanych tą drogą budynków przekazał w 1924 roku Komisarz Generalny RP powstałemu z jego inicjatywy pierwszemu, sądownie zarejestrowanemu Towarzystwu Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku dawną ujeżdżalnię koszar telegrafistów w Gdańsku-Wrzeszczu przy dzisiejszej ulicy Dzierżyńskiego (dawnej *Heeresanger*) na potrzebę Kościoła ⁹.

Zgodnie z intencją ofiarodawcy postanowiono ujeżdżalnię tę przerościć na kościół polonijny.

⁵ Por. rozdz. V.

⁶ Por. rozdz. VI.

⁷ Aneksy źródłowe, nr 1.

⁸ Korespondencja na powyższy temat zachowana w WAPGd oraz *Zbiór dokumentów urzędowych...*, cz. 2, 1921—1923, Gdańsk 1924, dok. 46.

⁹ Tamże.

W myśl układu, zawartego między Komisarzem Generalnym RP a administratorem apostolskim ks. biskupem O'Rourkem w dniu 23 października 1924 roku¹⁰, kościół ten miał służyć nabożeństwu dla ludności polskiej w Gdańsku (art. 1) i nie miał być osobną parafią, gdyż Polacy, obywatele gdańscy jak i polscy, pozostawali w swych ówczesnych parafiach terytorialnych (art. 4).

Rektorem kościoła ustanowił ks. biskup O'Rourke ks. Bronisława Komorowskiego, dotychczasowego wikariusza przy kościele św. Mikołaja w Gdańsku¹¹.

Do zakresu jego działalności — jak głosił ww. układ — należało odprawianie nabożeństw dla ludności polskiej oraz udzielanie sakramentów św., ale w porozumieniu z proboszczami odpowiednich parafii (art. 5).

Przebudową ujeżdżalni kierował od początku z wielką gorliwością i ofiarnością ks. Br. Komorowski. Jeszcze tego samego 1924 roku otwarto najpierw kaplicę, którą później obrócono na zakrystię¹².

Dalsze prace szły szybko naprzód dzięki entuzjazzmowi Polonii oraz wielkiemu poparciu finansowemu Komisariatu Generalnego RP¹³. Poświęcenie nowej świątyni pod wezw. św. Stanisława Bpa nastąpiło już w maju 1925 roku. Szczególną pomocą w pracach adaptacyjnych i w budowie wieży kościelnej służył wówczas ks. Komorowskiemu inż. Czesław Swiałkowski, architekt Polskich Kolei w Gdańsku, który gratisowo przygotowywał wszelkie plany i rysunki oraz kosztorysy¹⁴.

O powszechnej ofiarności Polonii w urządzaniu kościoła św. Stanisława we Wrzeszczu świadczy między innymi pismo Komitetu Organizacyjnego Koła Wychowawców i Wychowanków b. Gimnazjum Polskiego w Gdańsku, skierowane 18 września 1927 roku do Kurii Biskupiej w Gdańsku-Oliwie. Czytamy tam w czwartym punkcie: „Cały wystrój kościoła, aparatura i szaty liturgiczne były owocem licznych ofiar pieniężnych Polonii gdańskiej i wysiłków gdańszczanek, organizujących na ten cel różne imprezy, haftujących szaty liturgiczne i bieliznę kościelną. Całe wnętrze kościoła było dziełem polskich inżynierów i robotników, którzy po pracy ofiarowywali bezinteresownie swój czas i siły w celu jak najszybszego wykończenia kościoła”¹⁵.

¹⁰ Odpis układu w WAPGd — 739.

¹¹ AKBGd — 727 i WAPGd — 739, a także *Amtliches Kirchenblatt...*, 3 (1924).

¹² Pismo ks. Komorowskiego z 22 VIII 1924 do Komisarza Generalnego R. P. w Gdańsku, WAPGd — 739.

¹³ Korespondencja ks. Komorowskiego z Komisarzem Generalnym R. P., WAPGd — 739.

¹⁴ RPGd, szczególnie p. R. Bellwona i p. Bogumiły Wika-Czarnowskiej z Wrzeszcza, żony Anastazego, b. członka Zarządu Kościelnego przy kościele św. Stanisława we Wrzeszczu.

¹⁵ Duszpasterstwo — św. Stanisław — Gdańsk-Wrzeszcz, rkps w AKBGd i „Różne dane, dotyczące kościoła św. Stanisława” w Archiwum parafii św. Krzyża w Gdańsku-Wrzeszczu.

Wśród gdańszczanek szczególną pomocą zaznaczyły się członkinie Towarzystwa Polek z Wrzeszcza pod przewodnictwem dzielnej prezeski Marii Kurnatowskiej¹⁶.

Wystrój wnętrza kościoła św. Stanisława

Kościół ten jest w kształcie prostokąta, w stylu halowym, o sklepieniu beczkowym. W absydzie został umieszczony ołtarz główny z obrazem patrona kościoła — św. Stanisława Biskupa i Męczennika, po jego bokach figury św. Piotra i Pawła. W 1935 roku wstawiono dwa boczne ołtarze — Najśw. Serca Pana Jezusa i Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Kościół posiadał organy i ambonę, 24 duże ławy z oparciami i klęcznikami. Pod chórem, przy dwu filarach podtrzymujących chór, stały figury św. Antoniego Padewskiego i św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Posadzka była ułożona z płytek koloru białego i czarnego. Do kościoła była dobudowana plebania z bezpośrednim wejściem do kościoła¹⁷.

Dzwony na wieży kościelnej zostały poświęcone 9 grudnia 1928 roku. Konsekracji kościoła dokonał ks. biskup O'Rourke 7 października 1934 roku¹⁸.

Uroczystość konsekracji była poprzedzona tygodniowymi rekolekcjami¹⁹.

Porządek nabożeństw

Codziennie rano odprawiano mszę św. o godzinie 7. W każdą niedzielę i święto była msza św. z kazaniem i polskim śpiewem wiernych o godz. 8 i o 10, a nieszpory o godzinie 15.30.

Do roku 1932, czyli do czasu wybudowania kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku stanowił kościół św. Stanisława we Wrzeszczu centrum życia religijnego i narodowego Polaków gdańskich²⁰.

Przy kościele św. Stanisława zorganizował ks. Bronisław Komorowski również liczne polskie stowarzyszenia. Działał tu także chór parafialny, prowadzony przez prof. Tylewskiego, wykładowcę w Polskim Konserwatorium Muzycznym²¹.

¹⁶ RPGd, a zwłaszcza p. mgr Marii Koprowskiej z Wrzeszcza w rozmowie z autorem dnia 19 VIII 1969.

¹⁷ Na podstawie RPGd i autopsji autora.

¹⁸ AKBGd — 143 oraz Słowo Pomorskie 143 (1934) i Gazeta Gdańska z 9 X 1934.

¹⁹ Słowo Pomorskie z 29 IX 1934 i Gazeta Gdańska z 26 IX 1934.

²⁰ RPGd i SDGPGd za lata 1922-1932.

²¹ Relacje b. parafian, ks. Br. Komorowskiego oraz b. wychowanków Gimnazjum Polskiego, m. in. p. R. Bellwona, p. A. Makuratha i innych, z którymi zetknął się autor pracy.

Ks. Komorowski zorganizował też Zarząd Kościelny, w skład którego wchodził²²: Ks. Komorowski jako prezes, Anastazy Wika-Czarnowski — naczelnik Poczty Polskiej w Gdańsku do 1938 roku, Władysław Murszewski, Leon Grabowski — inspektor w Dyrekcji Polskiej Kolei w Gdańsku, Alojzy Bębenek, Czesław Świałkowski — architekt przy Polskiej Kolei w Gdańsku i Józef Żyłkowski.

Parafia personalna

W roku 1937 erygował ks. biskup O'Rourke przy kościele św. Stanisława we Wrzeszczu parafię personalną i ks. Bronisława Komorowskiego zamianował jej proboszczem. Niestety, na skutek gwałtownego protestu Senatu gdańskiego w Rzymie została po kilku dniach powyższa nominacja zawieszona²³.

2. Kościół Chrystusa Króla w Gdańsku

Kościół św. Stanisława we Wrzeszczu był zbyt oddalonym od centrum miasta i nie mógł pomieścić wszystkich Polaków gdańskich. Zaczęto więc myśleć o budowie kościoła drugiego, w samym Gdańsku²⁴.

W marcu 1928 roku zostało zwołane z inicjatywy Gminy Polskiej w Domu Polskim przy ul. Wałowej w Gdańsku zebranie wszystkich prezesów i przedstawicieli zarządów polskich towarzystw, zrzeszeń i organizacji, istniejących na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Poświęcone ono było rozważaniu możliwości budowy wielkiej sali na obchody, wiece i różne imprezy polskiej ludności Wolnego Miasta. Przy gorącym poparciu przez zebranych zaczęto zastanawiać się również nad możliwością budowy w Gdańsku nowego, dużego kościoła dla użytku Polonii gdańskiej. W czasie ożywionej dyskusji postanowiono, że nowa sala ma być dostosowana do potrzeb liturgicznych i przekazana do czasu wystawienia kościoła do dyspozycji polskich kapłanów. Wybrano wówczas dziewięcioosobowy komitet budowy, w skład którego wchodził również ks. Franciszek Rogaczewski, wikariusz przy kościele św. Józefa w Gdańsku, znany już dobrze wśród Polonii gdańskiej ze swej działalności kościelno-społecznej²⁵.

Komisarz Generalny RP przeznaczył na ten cel 1,5 ha gruntu, uzyskanego z podziału mienia pruskiego. Część wykorzystano więc pod budowę prowizorycznej świątyni, a na pozostałym obszarze, sięga-

²² Podaję wg relacji p. Bogumiły Wika-Czarnowskiej, jw.

²³ Por. rozdz. VII.

²⁴ RPGd i Kurier Warszawski 318 (1932).

²⁵ St. Czyżewski, jw., MWG 11 (1959) 685 i Kurier Warszawski 318 (1932).

jącym aż do dzisiejszej ulicy Świerczewskiego, planowano wystawić w przyszłości duży, murowany kościół²⁶.

Ks. biskup O'Rourke, popierając jak najbardziej wysiłek Polonii gdańskiej, zamianował ks. Franciszka Rogaczewskiego 31 stycznia 1930 roku rektorem powstającej świątyni pod wezwaniem Chrystusa Króla z tytułem proboszcza tytularnego²⁷.

W czerwcu 1931 roku, po odpowiednich przygotowaniach, rozpoczęto prace ziemno-niwelacyjne. Niezmordowana energia ks. Rogaczewskiego i zapał oraz poparcie całego polskiego społeczeństwa w Gdańsku sprawiło, że praca posuwała się w niezwykłym tempie. Do pracy przychodzili ochotniczo kolejarze, pocztowcy, urzędnicy, harcerze, młodzież gimnazjalna. Każdy przynosił ze sobą odpowiednie narzędzie pracy. Po wstępnych robotach przygotowawczych zaczęły się prace murarskie, prowadzone dniem i nocą. Teren budowy oświetlano karbitowymi lampami. Szczególną pomocą służyli wówczas ks. Rogaczewskiemu wspomniany już przy omawianiu budowy kościoła św. Stanisława we Wrzeszczu inż. architekt Czesław Świałkowski i Jan Rink, prowadzący własną firmę budowlaną²⁸.

Na pokrycie części kosztów budowy otrzymano subwencje Komisarjatu Generalnego RP, a poza tym źródłem dochodów były dobrowolne ofiary, składki i dochody z różnych imprez, kiermaszów, loterii itp. Drukowano też w tym celu różne ulotki, nawołujące do ofiarności. Ks. Rogaczewski wyjeżdżał nawet do różnych miast w Polsce dla zdobycia pomocy finansowej²⁹.

Uroczyste poświęcenie nowozbudowanego kościoła pod wezwaniem Chrystusa Króla w Gdańsku, mieszczącego swobodnie tysiąc wiernych, odbyło się w niedzielę 30 października 1932 roku, w obecności komisarza generalnego RP ministra dr. K. Papee, szefów i władz, polskich posłów, prasy, delegatów polskich towarzystw i prezesów organizacji³⁰.

Wewnętrzny wystrój kościoła

Naczelnym elementem sakralno-zdobniczym głównego ołtarza jest figura Chrystusa Króla z krzyżem w ręku. Po bokach jego są dwa ołta-

²⁶ Kronika kościoła Chrystusa-Króla i parafii św. Józefa w Gdańsku 1925—1958, Archiwum parafii św. Józefa przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku.

²⁷ St. Czyżewski, jw.; ks. A. Muzalewski, *Kazanie [...] w uroczystość odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku uczczeniu ks. Rogaczewskiego, wygłoszone 11 1959 w kościele Chrystusa Króla w Gdańsku*, MDG 12 (1961) 504.

²⁸ RPGd; St. Czyżewski, jw.; ponadto Gazeta Gdańska 253 (1932).

²⁹ WAPGd — 743; Gazeta Gdańska 227 (1932), Kurier Warszawski 318 (1932) oraz korespondencja autora z p. Wiktorią Golus, siostrą ks. Rogaczewskiego.

³⁰ Kronika kościoła Chrystusa Króla..., jw.; Gazeta Gdańska 253 (1932) i Kurier Warszawski 318 (1932).

rze boczne. Stopniowo zakupiono także organy i trzy dzwony, których poświęcenie odbyło się 30 sierpnia 1936 r.³¹

Część potrzebnych paramentów liturgicznych zakupiono, a resztę ufundowały różne rodziny polskie.

Wraz ze świątynią wzniesiono wkomponowaną w jedną całość plebanię, która tworzy niejako dalsze piętra nad frontową częścią kościoła.

W dolnej części (w podziemiach) kościoła przygotowano kilka sal dla stowarzyszeń. Największa może służyć z powodzeniem za salę zebrań większego grona osób.

Zainstalowane ogrzewanie centralne objęło kościół, plebanię i salki katechetyczne³².

Praca duszpasterska

Ks. Rogaczewski okazał się nie tylko dobrym budowniczym świątyni, ale również gorliwym i wzorowym duszpasterzem. Katolicka ludność polska gdańska — mówił w odczycie St. Czyżewski — znalazła w nim nie tylko duchowego, lecz także ofiarnego i bezkompromisowego ojca i opiekuna³³.

Porządek nabożeństw był następujący:

Codziennie rano msza św. o godz. 7 i 7.30, a w każdą niedzielę i święto msza św. z kazaniem i polskimi śpiewami wiernych o godz. 8.30 i o 10, a nieszpory o 15.30. W okresie Wielkiego Postu odbyły się w miejsce nieszporów nabożeństwa gorzkich żali z kazaniem pasyjnym, a w każdy piątek o godz. 19 droga krzyżowa³⁴.

Dnia 10 grudnia 1932 wydał ks. biskup O'Rourke wytyczne dotyczące prawnego charakteru kościoła Chrystusa Króla. Podobnie jak kościół św. Stanisława we Wrzeszczu, miał służyć nabożeństwom dla ludności polskiej w Gdańsku, ale nie miał być osobną parafią, gdyż Polacy, obywatele gdańscy jak i polscy, pozostawali nadal w swych ówczesnych parafiach terytorialnych³⁵.

Przy kościele Chrystusa Króla zaczęło koncentrować się życie religijne Polonii Gdańska. Tutaj też przeważnie odbywały się odtąd centralne uroczystości religijne Polonii gdańskiej i nabożeństwa dla młodzieży i wychowawców Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku³⁶.

O pięknych wynikach polskiego duszpasterstwa świadczą choćby następujące dane: w początkowych latach istnienia kościoła liczba rozda-

³¹ Kronika, jw., ponadto Gazeta Gdańska z 31 VIII 1936.

³² St. Czyżewski, jw., RPGd.

³³ St. Czyżewski, jw.

³⁴ Por. *Kalendarz Polonii Gdańskiej* r. 1939 i *Straż Gdańska* 6 (1936).

³⁵ *Polnische Angelegenheiten*, Bd. II Nr 143, 1. dz. 1624/32, AKBGd.

³⁶ RPGd, SDGPGd i szczegółowe relacje p. Br. Zwarry z Gdańska-Oliwy.

nych komunii św. wynosiła 8—9 tysięcy rocznie. W roku 1935 wzrosła już do 27 tysięcy. Liczba dzieci uczęszczających na polską naukę przygotowawczą do pierwszej komunii św. wynosiła w Gdańsku w latach przed 1933 rokiem zaledwie 25—40. W roku 1935 do kościoła Chrystusa Króla uczęszczało już 170³⁷.

Parafia personalna

Wychodząc naprzeciw staraniom polskich kapłanów i katolickiej ludności polskiej w Gdańsku, ustanowił tu ordynariusz gdański ks. biskup O'Rourke 7 października 1937 — podobnie jak przy kościele św. Stanisława we Wrzeszczu — parafię personalną i proboszczem jej ustanowił ks. Rogaczewskiego. Na skutek jednak rozpętanej szalonej agitacji hitlerowskiej przeciwko powyższej decyzji, zawiesił tymczasowo swe zarządzenie³⁸.

3. Kaplica przy Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku

Kaplica powyższa przy dzisiejszej ulicy Dra Augustyńskiego powstała w 1924 roku staraniem ks. Leona Miszewskiego. Urządzona była w baraku przy Gimnazjum Polskim, głównie dla młodzieży gimnazjalnej. Do czasu otwarcia kościoła Chrystusa Króla była chętnie nawiedzana również przez gdańską ludność polską. Choć była niewielka, o powierzchni zaledwie 100 m², jednak na nabożeństwa w niedziele i święta gromadziło się tam ok. 400 osób. Codziennie odprawiał w niej mszę św. dla polskich sióstr dominikanek i dla młodzieży gimnazjalnej każdorazowy prefekt Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej. W roku 1935 została kaplica ta przeniesiona wraz z mieszkaniem sióstr dominikanek do gmachu byłej Dyrekcji Kolejowej (*Hansagasse*)³⁹.

4. Kaplica M. B. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie

Okolo otwarcia kaplicy tej dużo troskiłożył ks. dr Franciszek Komorowski⁴⁰.

W Gdańsku-Nowym Porcie mieszkała wielka liczba Polaków. Byli to przeważnie różni urzędnicy, przybyli do Gdańska po pierwszej wojnie światowej, oraz inżynierowie i pracownicy stoczni gdańskiej.

³⁷ Kronika kościoła Chrystusa Króla..., jw. i Straż Gdańska 30 (1935).

³⁸ St. Czyżewski, jw. i por. rozdz. VII.

³⁹ RPGd i Kalendarz Polonii Gdańskiej na rok 1939; ponadto Sprawozdanie Zarządu Macierzy Szkolnej za rok 1932 i SDGPGd za lata 1924—1935.

⁴⁰ Por. rozdz. V.

Ze względu na trudności mieszkaniowe przeznaczył dla nich Komisarjat Generalny RP na przebudowę uzyskane ponemieckie koszary artyleryjskie. Zyskano w ten sposób szereg pomieszczeń. W budynkach tych urządzono również Polski Etap Emigracyjny dla emigrantów, względnie reemigrantów polskich. Polacy mieszkali ponadto w sąsiednich blokach, a także w różnych punktach dzielnicy Nowy Port ⁴¹.

Podobnie jak we Wrzeszczu i w centrum Gdańska, tak i w Gdańsku-Nowym Porcie pragnęli mieć swoją świątynię, aby czuć się dobrze w swoim katolickim kościele. Wyłonił się więc wśród nich plan urządzenia własnej kaplicy, gdzie by mogli w każdą niedzielę i święto wspólnie wymodlić się i wyśpiewać w mowie rodzinnej. Wybrano więc niebawem Komitet Budowy Kaplicy w Nowym Porcie z ks. dr. Franciszkiem Komorowskim, prefektem Gimnazjum Polskiego, na czele ⁴².

Przy poparciu ks. biskupa O'Rourke'a, a także Komisarza Generalnego, i dzięki wielkiej gorliwości członków Komitetu Budowy oraz Polonii w Gdańsku-Nowym Porcie, postępowały prace szybko naprzód. Wykorzystano na ten cel dawną stajnię artyleryjską w obrębie byłych koszar.

Uroczyste poświęcenie nowej kaplicy pod wezwaniem M. B. Częstochowskiej odbyło się 7 sierpnia 1932 roku. Dokonał go, w zastępstwie ks. biskupa O'Rourke'a, ks. dziekan Franciszek Freude. Uroczystą mszę św. odprawił wówczas ks. Rogaczewski, a kazanie wygłosił ks. prefekt St. Nagórski. Po mszy św. była procesja i odśpiewano *Te Deum*, a następnie w sali Tow. Śpiewu Św. Cecylii złożono, po okolicznościowych przemówieniach, podpisy na dokumencie poświęcenia kaplicy. Spotkanie zakończono pieśnią *Boże coś Polskę*. W uroczystości powyższej brali udział przedstawiciele Komisarjatu Generalnego, Gminy Polskiej i różnych urzędów polskich ⁴³. Obok kaplicy urządzono też małą plebanię, do której wprowadził się ks. Franciszek Komorowski 1 września 1932 roku ⁴⁴.

Po jego wyjeździe z Gdańska we wrześniu 1933 roku, zamieszkał tam i prowadził duszpasterstwo polonijne ks. Marian Górecki, również prefekt Gimnazjum Polskiego w Gdańsku ⁴⁵.

Mszę św. odprawiano w kaplicy tej codziennie o godz. 7, a w każdą niedzielę i święto była msza św. z kazaniem i śpiewem polskim o godz. 8 i 10 ⁴⁶.

⁴¹ RPGd.

⁴² RPGd i Gazeta Gdańska 183 (1932) i 229 (1932); ponadto por. rozdz. V.

⁴³ RPGd; Gazeta Gdańska 180 (1932) i 181 (1932); Związkowiec 7 (1932); Danziger-Zeitung 179 (1932) i Jutro Pracy 16-17 (1938).

⁴⁴ Gazeta Gdańska 202 (1932).

⁴⁵ Por. rozdz. V.

⁴⁶ RPGd i Kalendarz Polonii Gdańskiej na rok 1939.

Na sumę przychodziło zwykle 600 — 700 osób. Przywiązanie ich do polskiego duszpasterstwa było zawsze wielkie ⁴⁷.

Za zezwoleniem proboszcza miejscowej parafii św. Jadwigi udzielał ks. Górecki w powyższej kaplicy chrztu św. polskim dzieciom, przyjmował je do pierwszej komunii św., błogosławił śluby małżonków polskich ⁴⁸.

5. Kaplica M. B. Częstochowskiej w koszarach na Westerplatte

Na półwyspie Westerplatte w Gdańsku istniała Wojskowa Składnica Tranzytowa, utworzona w pierwszych latach istnienia Wolnego Miasta w celu przejściowego przechowywania przywożonego do Gdańska dla Polski materiału wojennego. Dla ochrony składnicy tej znajdowała się od 1925 roku stała polska załoga wojskowa w liczbie 88 żołnierzy bez ciężkiego uzbrojenia. Od roku 1933 stan załogi został powiększony do 210 żołnierzy. Dowódca jej podlegał Wydziałowi Wojskowemu Komisarjatu Generalnego RP ⁴⁹.

Przepustki na wyjście z koszar były dawane rzadko. Zwykle bowiem jedna trzecia załogi była na warcie i jedna trzecia miała stale pogotowie ⁵⁰.

Opiekę duchową nad załogą Westerplatte sprawował kapelan marynarki wojennej w Gdyni. Przez okres dwóch lat pomocniczym kapłanem był ks. Marian Górecki, rektor kaplicy M. B. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie. Po jego rezygnacji w 1936 roku przyjął tę funkcję, na prośbę Komisarza Generalnego RP, ks. Leon Bemke ⁵¹.

Dojeżdżał tam co niedzielę i święto, odprawiał w którejś z sal koszarowych przy przenośnym ołtarzu mszę św. i co pewien czas wygłaszał pogadanki dla żołnierzy ⁵².

W troskliwości duszpasterskiej zaczął ks. Bemke czynić także starania o uzyskanie u odpowiednich władz zezwolenia na otwarcie w koszarach stałej kaplicy. Zabiegi zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem. Przy pomocy podoficerów poczynił wymagane przygotowania. Za kaplicę posłużył większy pokój w budynku kasyna podoficerskiego. Naczyn i szat kościelnych dostarczył ks. prałat Michalski, kanclerz Polowej Kurii Biskupiej. Obraz M. B. Częstochowskiej do ołtarza wymalował

⁴⁷ RPGd, zwłaszcza p. Gertrudy Hebel, b. gospodyni ks. Góreckiego i p. J. Preussa z Gdańska-Nowego Portu.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ M. Pelczar, Wstęp do pracy F. Dąbrowskiego, *Wspomnienia z obrony Westerplatte*, Gdańsk 1957; M. Wańkowicz, *Westerplatte*, Warszawa 1960, 72 nn.

⁵⁰ M. Wańkowicz, jw., 78.

⁵¹ Korespondencja autora z ks. L. Bemkem z 17 III 1970; ponadto por. rozdz. V.

⁵² Korespondencja z ks. L. Bemkem, jw.

prof. Rutkowski z Warszawy. Uroczystego poświęcenia kaplicy pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej dokonał 20 czerwca 1937 roku biskup polowy Józef Gawlina w obecności komisarza generalnego RP w Gdańsku ministra Chodackiego, admirała Unruga, dowódcy marynarki wojennej w Gdyni, ks. pułkownika Sienkowskiego, dziekana Okręgu Wojskowego Pomorze i kapelana marynarki wojennej w Gdyni⁵³.

6. Kaplica w Domu Polskim w Piekle

Wieś Piekło leży w powiecie Sztum, na terenie parafii Pogorzala Wieś, dekanat nowostawski, w widłach Nogatu i Wisły. W okresie międzywojennym była najbardziej wysuniętą na południe miejscowością Wolnego Miasta Gdańska. Liczyła w 1925 roku 707 mieszkańców, wśród nich 129 ewangelików i 578 katolików. Polakami było 85 procent mieszkańców, wszyscy wyznania rzymskokatolickiego⁵⁴.

Od powstania Wolnego Miasta zaznaczył się na Polaków piekielniczych napór germanizacyjny ze strony tamtejszego nauczyciela Machalitza, a także ks. Klemensa von Piechowskiego, kuratusa filialnego kościoła w Piekle, zbudowanego pod wezwaniem Chrystusa Króla w 1925 roku z ofiar katolickiej, a więc przeważnie polskiej ludności wsi. Prawa jej jednak były stale ograniczone do udziału w nabożeństwach w języku niemieckim⁵⁵.

Dopiero na skutek licznych interwencji zezwolił ks. biskup O'Rourke we wrześniu 1934 roku na nabożeństwa polskie w miejscowym kościele co drugą niedzielę w miesiącu⁵⁶.

Dla położenia kresu procesowi wynarodawiania młodego polskiego pokolenia w Piekle zaczęto myśleć o otwarciu polskiej szkoły i ochronki. Realizacją planu zajęła się Macierz Szkolna. Najpierw uruchomiono w sierpniu 1935 roku ochronkę⁵⁷. W lipcu roku następnego rozpoczęto budowę Domu Polskiego w Piekle. Wszyscy Polacy chętnie i z zapałem wspierali wysiłki Macierzy Szkolnej. Poświęcenie Domu Polskiego odbyło się w niedzielę 4 lipca 1937 roku. Na uroczystość tę przybyło także wielu gości z Gdańska. Piękne były przemówienia ks. Franciszka Roga-

⁵³ Dane powyższe opieram na zeznaniach ks. L. Bemkego w liście do autora z 17 III 1970.

⁵⁴ *Gemeindelexikon für die Freie Stadt Danzig*, Danzig 1925; St. Szwentner, jw., 25; Gazeta Gdańska z 18 IX 1934; Kurier Warszawski 331 (1932); ks. F. Lulkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Wielkich Żuławach*. Dodatkowa odbitka MDG 1960.

⁵⁵ St. Szwentner, jw., 133—138; A. Męclewski, *Celnicy Wolnego Miasta*, jw., zwłaszcza od strony 261.

⁵⁶ Gazeta Gdańska z 18 IX 1934; Straż Gdańska 20 (1934) i St. Szwentner, jw., 44 nn.

⁵⁷ St. Szwentner, jw., 133 nn.

czewskiego i prezesa zarządu Macierzy Szkolnej w Gdańsku dyr. Eryka Budzyńskiego ⁵⁸.

W Domu Polskim mieściła się dwuklasowa szkoła i ochronka oraz kaplica pod wezwaniem M. B. Częstochowskiej, mieszcząca do stu osób ⁵⁹.

Przy kaplicy tej, dzięki zabiegom ks. Rogaczewskiego, wiceprezesa Macierzy Szkolnej, został założony stały duszpasterski punkt dla Polaków. Ich duchowym opiekunem był ks. Józef Dydymski ⁶⁰.

Stopniowo zostały zorganizowane tam różne katolickie stowarzyszenia, a także kościelny chór mieszany pod wezwaniem św. Cecylii ⁶¹.

Dużą pomocą w prowadzeniu powyższych stowarzyszeń były dla ks. Dydymskiego siostry dominikanki oraz miejscowy kierownik polskiej szkoły Jan Hinz, nieugięty patriota polski ⁶².

Dla zebrań członków stowarzyszeń służyły sale szkolne i ochronka ⁶³.

7. Kaplica Wniebowzięcia M. N. w Sopocie

Polonia sopocka, licząca ok. tysiąc osób, nie zadowalała się dwoma polskimi nabożeństwami w miesiącu, odprawianymi w parafialnym kościele Gwiazdy Morza. Przez ks. Szymańskiego, miejscowego opiekuna, i przez ks. Rogaczewskiego, prezesa Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej, czyniła starania o uzyskanie zezwolenia na dalsze dwie msze św. z polskimi śpiewami i kazaniem. Zabiegi zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem. Na użytek Polonii przydzielono mało wykorzystaną przez parafię kaplicę pod wezwaniem Wniebowzięcia M. Najświętszej (leżącą przy ówczesnej *Nordstrasse*, dzisiejszej ulicy Powstańców Warszawy), mieszcząca do 200 osób ⁶⁴.

Kaplicę tę zbudował w XIX wieku kupiec Mehlmann. Poświęcenia jej dokonał 14 sierpnia 1870 r. ks. Szwemiński, proboszcz oliwski, któremu podlegał również ówczesny Sopot ⁶⁵.

Po wybudowaniu w 1902 roku dużej świątyni, celebrowali w kaplicy odtąd przeważnie przyjezdni księża kuracjusze ⁶⁶.

Pierwsze nabożeństwo ze śpiewem i kazaniem polskim odprawił

⁵⁸ Tamże; ponadto RPGd, a także A. Męclewski, jw., 214.

⁵⁹ St. Szwentner, jw., 132; ponadto relacje p. Wandy Makurath z Gdańka-Wrzeszcza, która jako s. Lucjana, dominikanka, pomagała wówczas owocnie ks. Dydymskiemu w organizowaniu i prowadzeniu polskich organizacji katolickich. — Por. A. Męclewski, jw., 311.

⁶⁰ Tamże; ponadto por. rozdz. V.

⁶¹ Korespondencja autora z ks. J. Dydymskim oraz relacje p. Wandy Makurath, jw., a także St. Szwentner, jw., 142.

⁶² Tamże.

⁶³ Relacje p. Wandy Makurath, jw. i A. Męclewski, jw., 311.

⁶⁴ Kronika parafii „Gwiazda Morza” w Sopocie; ponadto Gazeta Gdańska z 22 XI 1935 i Straż Gdańska 30 (1935) i 31 (1935).

⁶⁵ Kronika parafii „Gwiazda Morza” w Sopocie.

⁶⁶ Tamże.

w kaplicy Wniebowzięcia N. M. P. ks. Szymański 24 listopada 1935 roku⁶⁷.

Odtąd w każdą niedzielę i święto były tam dla Polaków msze św. i nieszpory, a w maju i październiku również polskie nabożeństwa maryjne⁶⁸. Zwłaszcza za ks. Szymańskiego kaplica ta stanowiła ożywiony punkt duszpasterswa polonijnego⁶⁹.

STARANIE O BUDOWĘ DALSZYCH ŚWIĄTYŃ DLA POLAKÓW

a) W Sopocie

Kaplica Wniebowzięcia M. N. w Sopocie okazała się na dłuższą metę zbyt małą dla tamtejszej Polonii. Miasto rozbudowywało się stale i powiększała się liczba mieszkańców. Polacy przeto sopoccy dążyli również do zbudowania własnej, obszernej świątyni. Już w 1935 roku powstał Komitet Budowy Kościoła w Sopocie, zarejestrowany sądownie 26 października tegoż roku⁷⁰.

Jak podawała prasa polska, z każdym niemal dniem mocno rosła kwota składanych ofiar na ten cel⁷¹.

Szczególną troskę o budowę nowego, obszernego kościoła dla Polaków w Sopocie wykazywał ks. Władysław Szymański. Niestety, wszelkie jego starania były paraliżowane przez władze hitlerowskie⁷².

b) W Oliwie

Również Polonia oliwska, której liczba dochodziła do tysiąca, zaczęła starania o budowę własnej, obszernej kaplicy. Pierwsze starania o uzyskanie zezwolenia władz kościelnych poczyniono w gdańskiej Kurii Biskupiej w Oliwie 19 stycznia 1933 roku. Ponowiono je 17 marca 1937 roku.

Niestety, zaostrzające się nastawienie gdańskich władz niemieckich uniemożliwiły zrealizowanie zamierzeń przed wybuchem drugiej wojny światowej⁷³.

POMOCNICZE OŚRODKI DUSZPASTERSTWA NAD POLAKAMI

Oprócz omówionych powyżej kościołów i kaplic, wybudowanych czy pozyskanych specjalnym staraniem polskich kapłanów gdańskich, gdzie

⁶⁷ Kronika, jw. oraz Straż Gdańska 31 (1935).

⁶⁸ Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych..., jw.

⁶⁹ Tamże, a ponadto Gazeta Gdańska z 28 IX 1937.

⁷⁰ RPGd oraz Gazeta Gdańska z 7 XII 1935.

⁷¹ Gazeta Gdańska z 22 XI 1935 i z dnia 12 II 1937.

⁷² Straż Gdańska 20 (1936) i relacje b. Polonii sopockiej.

⁷³ Pismo z 17 III 1937, podpisane przez 10. przedstawicieli b. Polonii oliwskiej, AKBGd — 143.

były stale i regularnie odprawiane msze św. i nabożeństwa ze śpiewami i kazaniem polskimi, zorganizowała specjalna Komisja dla Duszpasterstwa Polaków, powołana w wyniku referatu ks. Rogaczewskiego na Synodzie diecezji gdańskiej w 1935 roku⁷⁴, dalsze punkty w diecezji, gdzie także odprawiano w pewne ustalone dni nabożeństwa z polskim kazaniem i polskimi śpiewami. Częstotliwość i rodzaj nabożeństw w poniższych ośrodkach pomocniczych duszpasterstwa polonijnego był następujący:

- W Gdańsku: w kościele św. Mikołaja — w każdą niedzielę i święto o godz. 11.30 msza św.;
- w kościele św. Józefa — w październiku różaniec, a w odpust M. B. Szkaplerznej suma z kazaniem polskim;
- w kościele św. Brygidy — co drugą niedzielę msza św. z kazaniem polskim.
- W Gdańsku - Wrzeszczu: w kościele N. Serca Jezusowego — co drugą niedzielę msza św. i kazanie polskie.
- W Gdańsku - Brzeźnie — co czwartą niedzielę kazanie polskie.
- W Sopocie: w kościele Gwiazdy Morza — msza św. z polskim kazaniem w każdą niedzielę po 1. i po 15. dniu miesiąca.
- W Gdańsku - Oliwie: w katedrze — polskie kazania co drugą niedzielę oraz w 2. święto Bożego Narodzenia i Wielkanocy, a także w W. Piątek i na koniec roku.
- Po polsku także droga krzyżowa, nabożeństwa majowe i październikowe.
- W Gdańsku — św. Wojciech — raz w roku kazanie.
- W Trąbkach Wielkich — na zmianę nabożeństwo polskie i niemieckie.
- W Pogorzała Wieś — kazanie raz na miesiąc.
- W Kłodawie — co drugą niedzielę miesiąca msza św. z kazaniem polskim.
- W Piekle: kościół filialny — kazanie raz w miesiącu⁷⁵.

VII. ZABIEGI O POLSKIE PARAFIE PERSONALNE

PRZEPISY KOŚCIELNE

Na utworzenie parafii personalnej, czyli takiej, do której należy bez względu na terytorium tylko pewna kategoria osób jakiejś narodowości, języka, zawodu, rodziny lub obrządku, wymaga Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 216 § 4 indultu Stolicy Apostolskiej. Zaznacza również, że istniejącego już stanu rzeczy nie wolno zmieniać bez odniesienia się do Stolicy Apostolskiej¹.

Z wypowiedzi Komisji Interpretacyjnej wynika, że Kościół jest zasadniczo przeciwny tworzeniu parafii, których podstawą podziału miał-

⁷⁴ *Diözesansynode des Bistums Danzig*, jw., 12 i 102 nn.

⁷⁵ Tamże, 105 oraz *Kalendarz Polonii Gdańskiej na rok 1939*.

¹ Por. ks. F. Bączkowiec, *Prawo Kanoniczne*, t. 1, Opole 1957, 575.

by być odrębny język, odrębna narodowość lub przynależność osób do pewnego stanu ².

MOTYWACJA I PRZEBIEG STARAŃ

Kościół i kaplice polskie, o których była mowa w rozdziale VI, zbudowane i utrzymywane przez kapłanów i ludność polską, podlegały w świetle prawa kanonicznego proboszczom niemieckim tych parafii, na terenie których się znajdowały. Z tytułu tego ludność polska była niejednokrotnie zmuszona do składania podwójnych opłat i świadczeń.

Ponadto — co ważniejsze — z powodu germanizatorskich zapędów niektórych duszpasterzy niemieckich, zaspokajanie potrzeb religijnych polskiej ludności gdańskiej zaczęło natrafiać na różne przeszkody. Pisze między innymi o tym „Gazeta Gdańska”, gdzie czytamy: „Wszędzie, gdzie chodzi o równouprawnienia Polaków z Niemcami, nawet w tak apolitycznej zdawałoby się dziedzinie jak religia, Polonia gdańska musi pokonywać ciężkie przeszkody, których nie szczędzą jej Niemcy cywilni, Niemcy umundurowani, a nawet Niemcy w sutannach [...]. Odpolszczenie Polaków odbywa się głównie za pośrednictwem różnych parafialnych stowarzyszeń kościelnych, które niemal z reguły znajdują się w rękach księży mniej lub więcej oficjalnie związanych z partią Centrową...” ³.

Wśród Polonii gdańskiej coraz częściej wysuwano pragnienie więcej oficjalnego, a zarazem rodzinnego związania się z polskimi duszpasterzami i kościołami, utworzenie polskiej wspólnoty wierzących zespolonych językiem, historią i tradycją narodową, a także kulturalną.

W tej myśli zaczęli polscy księża gdańscy starania o erekcję polskich parafii personalnych. Zamierzenia te zdobyły również przychylność ks. biskupa O'Rourke'a ⁴.

Pierwszy memoriał w powyższej sprawie został przedstawiony Ojcu św. Piusowi XI w styczniu 1935 roku w czasie audiencji kardynała Hlonda i biskupa O'Rourke'a, któremu towarzyszył ks. Franciszek Rogaczewski, duchowy przywódca Polonii gdańskiej, prezes Centralnego Komitetu Polaków Katolików w Diecezji Gdańskiej. Papież ustosunkował się doń pozytywnie i zalecił skierować oficjalną prośbę o indult, wymagany w kan. 216 § 4 Kodeksu Prawa Kanonicznego ⁵.

Została ona wniesiona przy poparciu kardynała Hlonda w kwietniu 1937 roku przez ks. biskupa O'Rourke'a i ks. Rogaczewskiego, wraz z od-

² Ks. F. Bączkiewicz, jw., 430; Kom. Interpret. 20 V 1923, AAS 16 (1924) 113; E. Regatillo, *Interpretatio et iurisprudencia Codicis Iuris Canonici*, Santander 72 (1949) 6.

³ Gazeta Gdańska 233 (1937) i 242 (1937).

⁴ Mały Dziennik 218 (1936) — wywiad z biskupem O'Rourke'em.

⁵ *Interesujące sprawozdanie ks. prob. Rogaczewskiego na rocznym zebraniu Akcji Katolickiej*, Kurier Bałtycki 76 (1938).

powiednim memoriałem, podpisanym przez wszystkich polskich księży i przedstawicieli różnych polskich stowarzyszeń⁶.

Zaznaczono tam między innymi to, że:

1. W Gdańsku jest wielka liczba Polaków, którzy są urzędnikami w kolejnictwie, w Urzędzie Celnym, na Poczcie Polskiej, nauczycielami w Polskim Gimnazjum i innych szkołach polskich Macierzy Szolnej, pracownikami Komisariatu Generalnego i w różnych przedsiębiorstwach.
2. Opieka religijna nad Polakami wymaga koniecznie zorganizowanego duszpasterstwa w polskich parafiach samodzielnych, bo tylko tam żyją się dzieci i młodzież z Kościołem.
3. Świadczenia materialne, jak *iura stolae* i podatek kościelny, winni Polacy płacić do kościołów polskich, które mają obowiązek duszpasterstwa.
4. Rozdział duszpasterstwa polskiego od niemieckiego w odrębnych parafiach przyczyni się do zgodniejszego współżycia Polaków z Niemcami.
5. Polska będzie przeto więcej zainteresowana sprawami kościelnymi w Gdańsku na korzyść całej diecezji⁷.

W odpowiedzi na powyższą petycję nadeszło na ręce ks. biskupa O'Rourke'a pismo Sekretariatu Stanu z dnia 1 czerwca 1937 roku nr 1982/37, w którym donosi kard. Pacelli, że Ojciec św. po zaznajomieniu się z motywami prośby, zgadza się na erekcję czterech polskich parafii personalnych i równocześnie udziela ks. biskupowi odpowiedniej władzy⁸.

Mimo woli nasuwa się tu pytanie, co spowodowało, że papież Pius XI bez oporu zgodził się na erekcję powyższych polskich parafii personalnych w Gdańsku, mimo negatywnego zasadniczo nastawienia Kościoła do powyższej sprawy, jak wynika z wypowiedzi przytoczonej Komisji Interpretacyjnej? Uważam, że prócz argumentacji ks. biskupa O'Rourke'a i ks. Rogaczewskiego, zaważyć mogły na pozytywnej decyzji jeszcze następujące motywy:

1. Wielki autorytet kardynała Hlonda.
2. Brak dokładnej informacji Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem nuncjusza warszawskiego o faktycznej sytuacji polskokościelnych spraw w Wolnym Mieście Gdańsku.
3. Chęć pozyskania życzliwości rządu polskiego po śmierci J. Piłsudskiego.

⁶ *Interesujące sprawozdanie*, jw. oraz korespondencja autora z ks. A. Muzałewskim z 16 XI 1969.

⁷ Akta E VII 59 w AKBGd.

⁸ Tamże.

Sprawą erekcji polskich parafii personalnych żywo zainteresował się Senat gdański i od samego początku wyczuwało się jego negatywne nastawienie do powyższego planu.

Już 30 lipca 1937 roku zwrócił się do biskupa O'Rourke'a sam prezydent Senatu Greiser z zapytaniem, czy prawdą jest jakoby zamierzał erygować polskie parafie personalne, o czym dowiaduje się „z różnych źródeł”? Ostrzega równocześnie Biskupa, że fakt taki wprowadziłby niepokój wśród ludności gdańskiej i zakłóciłby dobre stosunki z Rzeczpospolitą Polską, „wobec czego Rząd Gdański nie zamierza ścierpieć tego”⁹.

Ks. Biskup w odpowiedzi na powyższe doniósł Greiserowi 30 sierpnia 1937 roku, że faktycznie otrzymał z Rzymu polecenie utworzenia 4 parafii personalnych i jest zobowiązany je wykonać. Jeżeli Rząd gdański chce wnieść protest przeciw decyzji Stolicy Apostolskiej, niech zrobi to na czas w wyższej instancji¹⁰.

Dnia 1 września 1937 potwierdził Greiser listownie odbiór powyższego pisma Biskupa z „bardzo nieprzyjemną wiadomością” — jak zaznacza. O tak ważnej sprawie — pisze — musi powiadomić plenum Senatu i po rozpatrzeniu kwestii zająć odpowiednie stanowisko. Ponieważ jednak w tym czasie większość członków Senatu jest na urlopiach, prosi przeto Greiser Biskupa, by wstrzymał się z erekcją parafii personalnych do czasu, gdy po wysłuchaniu zdania plenum Senatu poprosi go również na rozmowę¹¹.

Ponieważ prawie przez cały miesiąc nie było żadnego powiadomienia, wysłał ks. biskup O'Rourke 28 września ostrzeżenie, że dalej nie może czekać z wykonaniem polecenia Stolicy Apostolskiej¹².

EREKCJA 2 PARAFII PERSONALNYCH

Dnia 7 października 1937 roku zawarł ks. biskup O'Rourke z Komisarzem Generalnym Rzeczypospolitej Polskiej układ o następującym brzmieniu:

Art. 1. Komisarz Generalny RP w Gdańsku zobowiązuje się zapewnić czterem rzymskokatolickim parafiom personalnym w Diecezji Gdańskiej, utworzonym dla osób pochodzenia lub języka polskiego co następuje:

- a) proboszczom polskich parafii personalnych dotację miesięczną nie niższą niż 754 guldenów;
- b) wikariuszom tych parafii dotację miesięczną nie niższą niż 210 guldenów.

Komisarz Generalny RP zobowiązuje się nadto spowodować oddanie do użyt-

⁹ Tamże: „...die Danziger Regierung nicht gewillt ist ein solches Vorgehen [...] zu dulden”.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

ku tych parafii kościoła św. Stanisława we Wrzeszczu, Chrystusa Króla w Gdańsku i Matki Boskiej Częstochowskiej w Nowym Porcie, wzniesionym dla potrzeb duszpasterstwa Polskiego przez Towarzystwo budowy Kościołów Polskich w Gdańsku, na co X. Ordynariusz Diecezji Gdańskiej z radością udziela towarzystwom tym zezwolenia.

Art. 2. Rzymskokatolickie parafie personalne, utworzone dla osób pochodzenia lub języka polskiego, obsługiwane będą wyłącznie przez księży narodowości polskiej. Ks. Ordynariusz Diecezji Gdańskiej mianować będzie proboszczów względnie administratorów tych parafii tam, gdzie proboszczów nie ma oraz wikariuszów spośród kandydatów narodowości polskiej, do których uprzednio upewnił się, że Komisarz Generalny RP nie podnosi zastrzeżeń.

Art. 3. Układem niniejszym anulowany zostaje układ z 23 października 1924 roku między Komisarzem Generalnym RP a X. Biskupem Administratorem Apostolskim w Gdańsku w sprawie nowego kościoła polskiego we Wrzeszczu.

Art. 4. Układ niniejszy wchodzi w życie z chwilą podpisania dekretów erekcyjnych polskich parafii personalnych¹.

Tego samego dnia wydał ks. biskup O'Rourke dekrety ustanawiające tymczasem 2 parafie personalne: w Gdańsku-Wrzeszczu przy kościele św. Stanisława Biskupa i w Gdańsku przy kościele Chrystusa Króla. Dekrety powyższe zawierały równocześnie nominacje proboszczowskie dla ks. Bronisława Komorowskiego i dla ks. Franciszka Rogaczewskiego¹⁴.

REAKCJA SENATU I PRASY NIEMIECKIEJ

Przytoczone dekrety erekcyjne dwu polskich parafii personalnych zostały odczytane z ambon zainteresowanych kościołów gdańskich w następną niedzielę, czyli 10 października 1937 roku.

¹³ Tamże.

¹⁴ Dekret erekcyjny dla parafii personalnej przy kościele św. Stanisława Bpa w Gdańsku-Wrzeszczu brzmiał następująco:

Ex speciali mandato Sanctissimi Domini Nostri Pii Divina Providentia Papae XI, vigore facultatum Nobis ad hoc die 1 Junii anni curretis sub Nro 1928/37 tributarum erigimus paroeciam personalem pro fidelibus originis aut linguae polonicae, sub titulo S. Stanislai Episcopi et Martyris in via Heresanger 11 a, in civitate Gedanensi. Ad paroeciam pertinebunt fideles Poloni, qui habitant in territoriis paroeciae SS. Cordis Jesu et Curatiarum S. Crucis et Beatae Mariae Virginis de Perpetuo succursu, omnes et singuli quorum usque adhuc curam habebat parochus titularis Ecclesiae filialis S. Stanislai Ep. et Mart. Ad munus parochi noviter erectae paroeciae S. Stanislai Ep. et M. nominamus ARD. Bronislaum Komorowski, hucusque parochum titolarem eiusdem ecclesiae.

A dekret erekcyjny parafii przy kościele Chrystusa Króla:

Ex speciali mandato Sanctissimi Domini Nostri Pii Divina Providentia Papae XI, vigore facultatum Nobis ad hoc die 1 Junii anni curretis sub Nro 1928/37 tributarum, erigimus paroeciam personalem pro fidelibus originis aut linguae polonicae, sub titulo Christi Regis in via Sandgrube 55, in civitate Gedanensi. Ad paroeciam pertinebunt fideles Poloni, habitantes in territoriis paroeciarum S. Joseph, S. Ignatii et curatiae MBVirginis Dolorosae, omnes et singuli quorum curam habebat usque adhuc parochus titularis ecclesiae filialis Christi Regis. Ad munus parochi noviter erectae parochiae Christi Regis nominamus ARD. Franciscum Rogaczewski, hucusque parochum titolarem eiusdem ecclesiae.

Następnego dnia zwrócił się Senat za pośrednictwem dra Hawranka, referenta do spraw kościelnych (*Abt. Kirchenwesen*) do ks. biskupa O'Rourke'a o natychmiastowe przesłanie odpisu dokumentów erekcyjnych¹⁵.

Dnia 12 października wręczono ks. Biskupowi wezwanie na „ważną rozmowę” do Senatu na dzień następny¹⁶.

W dniu 13 października wysłał Greisler do Rzymu na ręce Sekretarza Stanu telegram protestacyjny¹⁷. Odpis jego wręczono tego samego dnia ks. biskupowi O'Rourke¹⁸.

Na podkreślenie zasługuje brutalna forma telegramu, zwłaszcza takie wyrażenia jak: „największe oburzenie” „najostrzejszy protest” i „proszę natychmiast”.

Równocześnie rozpoczęto szaloną agitację prasową w czasopiśmie niemieckich. Zarzucano wręcz Biskupowi, że nie jest Niemcem, że jest pod obcymi wpływami i narusza interesy niemieckie w Gdańsku. Atakowano także najbliższych jego współpracowników, zarzucano Kurii gdańskiej, że i ona ulega obcym wpływom, sprzecznym z wewnętrzną polityką Wolnego Miasta. Erekcję parafii personalnych przypisywano celom polonizacyjnym¹⁹.

W półtoragodzinnej rozmowie w Senacie, nacechowanej brutalnością i groźbami, domagano się od Biskupa zawieszenia dekretów erekcyjnych.

I faktycznie, pod wpływem głównie szantażu, uległ niestety ks. biskup O'Rourke powyższym żądaniom i jeszcze tego samego dnia powiadomił o tym prezydenta Senatu, przesyłając mu równocześnie kopię pisma, wysłanego do ks. Komorowskiego i ks. Rogaczewskiego²⁰.

¹⁵ Akta E VI 59, w AKBGd.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże. Oryginał tekstu telegramu brzmiał: *An Sonntag, den zehnten Oktober sind in Danzig Dekrete über die Errichtung zwei polnischen Personalpfarreien durch den zuständigen Bischof Graf O'Rourke veröffentlicht worden. Diese Tatsache ist gegen den ausdrücklichen Willen der Danziger Regierung hergestellt und hat grösste Entrüstung nicht nur bei den direkt davon betroffenen katholischen Bevölkerung sonder darüber auch bei der gesamten Bevölkerung der Freien Stadt Danzig aus. Namens der Regierung der Freien Stadt Danzig lege ich schwärsten Protest gegen diese Massnahme ein und bitte, sofort dem Bischof von Danzig Anweisung geben zu wollen, die Personalpfarreien wieder aufzuheben. Ausförlliche schriftliche Bestütigung und genaue Darlegung der Ablehnungsgründe der Regierung folgen.*

¹⁸ Akta E VII 59, w AKBGd.

¹⁹ Tytuły i podtytuły przytoczonych czasopism niemieckich mówią za siebie. Np.: *Danziger Neueste Nachrichten* 234 (1937) umieszcza długi artykuł anonimowy, zatytułowany *Ein gefährlicher Schritt*; *Danziger Vorposten* 238 i 241 (1937) umieszcza kolejno następujące artykuły: *Danzigs Patronatsrechte verletzt* i *Solidaritätserklärung des Danziger Klerus*; *Berliner Börsen-Zeitung* 479 (1937), umieścił artykuł *Bischof Graf O'Rourke stört den Frieden in Danzig*; *Völkischer Beobachter* 289 (1937) drukował artykuł W. Zarske, zatytułowany *Die Polonisierungsbetreibungen des Vatikans in Danzig*.

²⁰ AKBGd, jw.; *Gazeta Gdańska* z 15 X 1937; RPGd. Greiser miał podobno, na wypadek negatywnego ustosunkowania się ks. biskupa O'Rourke'a, przygotowa-

ZAWIESZENIE DEKRETÓW

Ks. Bronisław Komorowski i ks. Fr. Rogaczewski otrzymali 13 października następujące pismo: „Niniejszym zawiadamiam Waszą Wielbność, że Senat Wolnego Miasta Gdańska założył protest przeciwko utworzeniu parafii personalnych. Skutkiem tego dekret odnośny tymczasem zostaje zawieszony”²¹.

Dnia 16 października nadesłał Senat gdański ks. biskupowi O'Rourke odpis pisma protestacyjnego, wysłanego na ręce Sekretarza Stanu w Rzymie. Nosi ono datę 15 X 1937 roku, liczy 9 stron maszynopisu. Podpisał je prezydent Senatu Artur Greisler. Na wstępie listu podana jest statystyka. Dowiadujemy się z niej, że według danych Senatu liczyło Wolne Miasto Gdańsk w 1937 roku 407.517 mieszkańców, z których 96,47% było Niemcami, a tylko 3,53% Polakami. Katolikami było 157.407, a protestantami 224.178 osób, reszta mieszkańców należała do innych wyznań.

Spośród katolików 9% posługuje się językiem polskim²². Dla nich, jak również dla polskich pracowników sezonowych — wykazuje dalej Greiser — zostały zorganizowane różne punkty duszpasterskie. Zaznacza też, że 80% kleru diecezjalnego zna język polski. Wobec powyższego wystarczająco jest zorganizowana duszpasterska troska o mniejszość polską. Na poparcie tego wylicza kościoły i rodzaje odprawianych w nich nabożeństw polskich.

Przytaczając odpisy dekretów erekcyjnych, wspomina o prawie patronatu, będącego rzekomo w posiadaniu Senatu gdańskiego i powołuje się również na kan. 1416 Kodeksu Prawa Kanonicznego mówiący, że przed utworzeniem nowego beneficjum należy wysłuchać głosu osób zainteresowanych, wykazuje jak wiele zamętu w życiu katolików i w ogóle mieszkańców Wolnego Miasta Gdańska wnosi erekcja polskich parafii personalnych. „Wobec powyższego — zaznacza Greiser — rząd Wolnego Miasta oczekuje od Stolicy Apostolskiej unieważnienia powyższych dekretów”²³.

PROTEST KAPŁANÓW NIEMIECKICH?

Jak podała gdańska prasa niemiecka, m. in. „Danziger Vorposten” w cytowanym artykule *Solidaritätserklerung des Danziger Klerus*, mieli również nie-

ny złośliwy artykuł antyklerykalny, dotyczący zwłaszcza księży niemieckich, bliskich Kurii gdańskiej.

²¹ AKBGd, jw. — „dadurch wird die Wirkung der Dekrete bis auf Weiteres suspendiert”.

²² Ks. biskup O'Rourke w wywiadzie dla Małego Dziennika utrzymywał, że Polacy-katolicy stanowią 18% ogółu katolików WMGd. Por. Mały Dziennik 218 (1936) z 9 sierpnia.

²³ AKBGd, jw.

mieccy duchowni jednogłośnie uchwalić na swej konferencji rezolucję protestacyjną przeciw polskim parafiom personalnym²⁴. Wiadomości te podały za prasą niemiecką także pisma polskie, m. in. „Gazeta Gdańska”, w artykule 15 X 1937, zatytułowanym *Centrum Katolickie w Gdańsku przeciw polskim parafiom personalnym* oraz w nr 241 z 18 X 1937 w artykule *Duchowieństwo centralne solidaryzuje się z władzami gdańskimi w sprawie polskich parafii w Gdańsku*.

Wiadomość powyższa okazała się jednak nieprawdziwa. Pisała o tym ta sama „Gazeta Gdańska” już 20 października 1937 roku pod tytułem: *Niemieccy duchowni katoliccy nie uchwalili rezolucji protestacyjnej przeciw utworzeniu polskich parafii personalnych w Gdańsku*.

W dalszym tekście donosi powyższy artykuł, w oparciu o swój wywiad, że „obecni na konferencji duchowni jedynie rozmawiali na ten temat w związku z cofnięciem w tym dniu przed południem przez ks. biskupa O'Rourke'a dekretu o urządzeniu polskich parafii na skutek protestu Senatu gdańskiego”.

„Gazeta Gdańska” podała również, że „w ostatnią niedzielę księży, którzy brali udział w wymienionej konferencji, złożyli w kościołach swoich oświadczenie, że nie uchwalili w omawianej sprawie żadnego protestu”.

A dalej: „Jeden z duchownych, zapytany przez nas, czy zainteresowani księży zamierzają wobec tego wysłać do prasy niemieckiej w Gdańsku pismo domagające się sprostowania fałszywej wiadomości, oświadczył nam, że nie uczynią tego, ponieważ są zdania, że prasa ta sprostowania takiego nie ogłosiłaby. Duchowni wybrali więc inną drogę przez ogłoszenie oświadczenia w kościołach”.

Znamienny jest jednak komunikat, podany 22 października 1937 roku przez ks. Majewskiego na zebraniu Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie.

Oświadczył on wówczas m. in., że w czasie rewizji znaleziono u ks. Bruskiego w Gdańsku, członka Centrum, 2 listy protestacyjne przeciw parafiom personalnym²⁵.

REAKCJA POLSKA

Ludność polska w Gdańsku była ogromnie zaskoczona i żywo zareagowała na gwałtowny protest Senatu gdańskiego przeciw erekcji polskich parafii personalnych²⁶.

Z ostrą repliką wystąpiła przede wszystkim prasa polska²⁷.

„Gazeta Gdańska” z 13 X 1937 polemizowała m. in. z niemieckim „Der Danziger Vorposten” z 12 X 1937, nr 238, w którym ukazał się artykuł imputujący wykorzystanie erygowanych polskich parafii personalnych w Gdańsku „dla celów polonizacyjnych”. W odpowiedzi czytamy: „Zarzut tego rodzaju wywołać może jedynie zdziwienie. Dekrety erygujące parafie mówią bowiem wyraźnie o ludności pochodzenia lub języka polskiego, co automatycznie wyklucza jakąkolwiek ingerencję w sprawę ludności niemieckiej”.

Wydawana w Poznaniu „Kultura” pisała z pewną ironią: „...Widać z tą nie-

²⁴ 241 (1937) z 15 października.

²⁵ Protokolarz zespołu polskich Towarzystw Kościelnych, jw.

²⁶ Gazeta Gdańska 238 (1937).

²⁷ Gazeta Gdańska 236 (1937), 243 (1937); Dziennik Poznański 239 (1937), 240 (1937), 242 (1937); Gonicz Warszawski 241 (1937), Kurier Warszawski 237 (1937), 238 (1937), 241 (1937); Kultura 44 (1937); Mały Dziennik 287—288 (1937); Polonia z 27 X 1937; Słowo Pomorskie 248 (1937).

mieckością Gdańska jest jednak krucho, jeśli dwóch proboszczów polskich może spolonizować Gdańsk, mimo wiekowej pracy germanizacyjnej na tym terenie”.

„Kurier Warszawski” z 19 X 1937 zaznacza, że „Niczym innym nie jest gwałtowny spór Senatu gdańskiego przeciw erygowaniu dwóch polskich parafii personalnych i jego brutalny w formie protest w tej sprawie w Watykanie, jak tylko chęcią zapewnienia sobie możliwości germanizowania w dalszym ciągu Polaków gdańskich przez Kościoł”.

W całej niemal prasie polskiej wyczytać można także oburzenie na brutalną formę telegramu Greislera i na fakt jego bezpośredniego zwrócenia się do Watykanu z pominięciem oficjalnej drogi, czyli Rządu Polskiego.

„Słowo Pomorskie” z 27 X 1937 nr 248, w artykule zatytułowanym *Watykan nie przestraszył się p. Greisera* oznajmia, w oparciu o dobrze poinformowanego rzymskiego korespondenta wiedeńskiego „Reichspost”, że „Watykan nie widzi powodów do zmiany swego stanowiska oraz że protest prezydenta Senatu gdańskiego, skierowany do Watykanu pozostanie bez odpowiedzi, ponieważ został nadesłany z pominięciem oficjalnej drogi, czyli Rządu Polskiego, reprezentującego Wolne Miasto Gdańsk również przy Watykanie”. Ponadto zaznaczono, że Watykan uznał za wskazane poinformować o tym ambasadora Polski przy Stolicy Apostolskiej. W „Kurierze Warszawskim” z 15 X 1937 znajdujemy następujący komentarz PAT na temat protestu Senatu gdańskiego: „Telegram protestacyjny prezydenta Senatu do Stolicy Apostolskiej — jest przez opinię polską przyjęty z najwyższym zdumieniem. Erygowanie tych parafii nie narusza bowiem w niczym praw Senatu i protest jego pozbawiony jest wszelkiej podstawy prawnej. Zarządzenie biskupa nadające rektorom kościołów polskich uprawnienia proboszczowskie, odpowiada w zupełności gwarancjom nieskrępowanego rozwoju narodowego, zapewnionego ludności polskiej przez Konstytucję Wolnego Miasta, stąd motywowanie protestu Senatu oburzeniem wśród ludności gdańskiej nie może usprawiedliwić tego wystąpienia”.

Na uwagę zasługuje również to, że w polskiej prasie nie brakło także krytycznych głosów pod adresem biskupa O'Rourke'a.

Między innymi „Dziennik Poznański”, po dość złośliwym komentarzu wypadków związanych z erekcją polskich parafii personalnych i decyzją, zawieszając aktualność dekretów, pytał „Dlaczego biskup gdański cofnął swe słuszne zarządzenie przed odpowiedzią stolicy Apostolskiej na bezpodstawny telegram prez. Greisera?”²⁸.

Wśród Polonii gdańskiej szczególnie niemile był zaskoczony zbytnią uległością biskupa O'Rourke'a wobec Senatu komisarz generalny RP minister Chodacki²⁹.

WZNOWIENIE STARAŃ U BISKUPA SPLETTA O UZNANIE „PARAFII PERSONALNYCH”

Zawieszeniem aktualności dekretów nominacyjnych byli bezprzeczenie najwięcej dotknięci bezpośrednio zainteresowani, czyli ks. B. Komorowski i ks. Fr. Rogaczewski. Nie tracili jednak nadziei, że sprawa weźmie w przyszłości znowu dobry obrót. Mówił m. in. o tym ks. Roga-

²⁸ 239 (1937) z 15 X.

²⁹ Rozmowa autora z p. dyr. M. Pelczarem z 22 VIII 1969 i z ks. A. Muzalewskim, który dodał w zakończeniu: „Ks. Biskup zrozumiał, że źle postąpił, cofając swój dekret. Podał się przeto do dymisji. Rzym przyjął dymisję, dezaprobuując w ten sposób powyższy krok ks. Biskupa”.

czewski 30 marca 1938 roku w czasie rocznego zebrania delegatów i delegatek polskich stowarzyszeń, należących do Akcji Katolickiej. „Jesteśmy przekonani — mówił wówczas — że przeszkody, czynione w tej sprawie ze strony gdańskich czynników politycznych, nie zdołają ujemnie wpłynąć na definitywne i całkowite załatwienie tej dla nas tak ważnej i słusznej sprawy czysto duszpasterskiej i kościelnej”³⁰.

Dnia 29 sierpnia 1939 roku złożyli ww. kapłani na ręce ks. biskupa Spletta trzy stronicowy memoriał „celem uzupełnienia — jak zaznaczają — starań wokół erygowania polskich parafii personalnych oraz dla dokładniejszego wyjaśnienia...” Omawiają w nim szeroko motywy uprzednich starań, wymieniają zezwolenie Stolicy Apostolskiej i zbijają wysuwane przez Senat zarzuty. Proszą ks. biskupa Spletta o życzliwe i sprawiedliwe przebadanie tej sytuacji oraz o wykończenie erekcji parafii personalnych po myśli udzielonego indultu papieskiego.

Znamienne są końcowe słowa memoriału: „Wyrażamy nadzieję, że Wasza Eksceleńcja, jako rodowity Gdańszczanin, tym więcej okaże bystre oko duszpasterskie i silną rękę dla naszych spraw [...], a przez to jednocześnie przyczyni się do podtrzymania autorytetu ustępującego Arcypasterza i przez to samo zostanie pozycja nowego Arcypasterza wzmocniona i będzie przez nas wszystkich wdzięcznie popierana”³¹.

Niestety na powyższy memoriał nie zareagował ks. biskup Splett.

Sam oświadczył to w czasie procesu w 1946 roku: „Po ustąpieniu biskupa O'Rourke'a ja żadnej inicjatywy w kierunku utworzenia tych polskich parafii nie przejawiałem”³².

VIII. DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKO-NARODOWA

Ciężka sytuacja Polonii gdańskiej, nękanej coraz silniej wzrastającą falą germanizacyjną¹, skłaniał polskich kapłanów gdańskich do stałego obmyślenia nowych, odpowiednich środków i form duszpasterstwa, by uodpornić i wzmocnić duchowo swych rodaków w Wolnym Mieście Gdańsku.

Prócz tradycyjnego więc nauczania prawd wiary poprzez ambone, katechizację i konfesjonał oraz prócz posługi sakramentalnej, postanowili polscy duchowni posłużyć się szczególnie następującymi środkami w swej pracy duszpastersko-narodowej:

1. Wielką uwagę zwrócono przede wszystkim na rozbudowę polskich

³⁰ Kurier Bałtycki 76 (1938).

³¹ AKBGd, jw.

³² J. S i k o r a, *Biskup Carl Maria Splett*, Warszawa 1951, 15.

¹ Por. rozdz. IV.

organizacji kościelnych w środowiskach polskich, zwłaszcza przy utrzymywanych przez Polaków kościołach, kaplicach i szkołach.

Powołano więc do życia wiele towarzystw oraz stowarzyszeń polsko-katolickich i patronowano im, starając się pozyskać jak najwięcej przedstawicieli Polonii gdańskiej.

Najbardziej rozbudowane zostały: Katolickie Stowarzyszenie Mężów, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Stowarzyszenie św. Zyty, Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus, Krucjata Eucharystyczna, Sodaliczka Mariańska i Stowarzyszenie Aniołów Stróżów².

W organizacjach powyższych skupiano wszystkie warstwy polskiej społeczności gdańskiej.

Młodzież gimnazjalna i dzieci szkół podstawowych, utrzymywanych przez Macierz Szkolną w Gdańsku, a również polska młodzież akademicka, była zrzeszona w kołach Sodaliczki Mariańskiej, którym patronowali prefekci szkolni, a więc ks. Miszewski, ks. Szymański, ks. Muzałowski, ks. Górecki i ks. Nagórski. Byli oni również duchowymi opiekunami chorągwi harcerskich, organizowanych wśród młodzieży szkolnej. Ks. dr Franciszek Komorowski był moderatorem Akademickiej Sodaliczki Mariańskiej³.

Młodzież pozaszkolną zorganizowano przede wszystkim w parafialnych oddziałach Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Szeroką działalność wśród nich rozwinął zwłaszcza ks. Bronisław Komorowski, ks. Rogaczewski i ks. Szymański⁴.

Starszych skupiono w Katolickim Stowarzyszeniu Mężczyzn oraz w Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet.

Pracownice domowe należały do Stowarzyszenia św. Zyty.

Wszystkie polskie stowarzyszenia, mające charakter kościelny, złączyły się w 1936 roku w Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych. Na czele Zespołu rejonowego stał zarząd, którego przewodniczącym był jeden z polskich kapłanów, pracujący w odpowiednim ośrodku⁵.

Poszczególne stowarzyszenia czy zespoły przystępowały od 1936 roku do Centralnego Komitetu Polaków Diecezji Gdańskiej, który był uznawany przez władzę duchowną Naczelnym Związkiem Diecezjalnym polskich stowarzyszeń o charakterze Akcji Katolickiej⁶.

W stowarzyszeniach, organizowanych skwapliwie przez polskich kapłanów gdańskich, zdobywali ich członkowie pogłębienie wiary św. oraz uświadomienia narodowego i hartowali swego ducha do skutecznej sa-

² *Kalendarz Polonu Gdańskiej*, r. 1939; RPGd.

³ Por. rozdz. IV i SDGPGd za lata 1930-39.

⁴ Por. rozdz. V i Kronikę kościoła Chrystusa Króla, jw.

⁵ Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych, jw.

⁶ Akta *Polnische kirchliche Vereine*, AKBGd — D 43 i list ks. Wł. Szymańskiego do Kurii gdańskiej z 26 X 1936.

moobrony przed naporem hitlerowskim. Tam uczyli się również ukochania ojczystego języka, polskiego śpiewu, modlitw, poznawali w różnych pogadankach i odczytach polską kulturę, obyczaje, historię i geografię narodową⁷.

Wśród członków polskich stowarzyszeń organizowano chóry kościelne, nawet orkiestrę dętą i smyczkową, różne kursy, jak gotowania, wyszywania itp.⁸.

Wielkim powodzeniem cieszyły się również przeprowadzane w niedziele adwentowe „Dni Liturgiczne” dla poszczególnych stanów, organizowane zazwyczaj przy kościele Chrystusa Króla. Frekwencja była bardzo dobra. Uczestników było zwykle od 100 do 150⁹.

Ku wielkiej radości członków stowarzyszeń obchodzony był corocznie pod patronatem polskich kapłanów gdańskich tradycyjny „opłatek” w okresie Bożego Narodzenia i „święcone” w okresie wielkanocnym. Przenosząc tutaj polską tradycję, pragnęli polscy duszpasterze wiązać serca rodaków wspólną nicią przeżyć¹⁰.

2. Ważnym czynnikiem wychowania religijno-narodowego było uroczyste odprawianie nabożeństw z okazji różnych rocznic świąt narodowych, z udziałem licznych przedstawicieli Polonii.

Szczególnie uroczyste, niemal manifestacyjnie, była obchodzona corocznie 11 listopada rocznica Odzyskania Niepodległości i 3 Maja — święto narodowe. W nabożeństwach tych brał zazwyczaj udział Komisarz Generalny RP, polscy profesorowie, urzędnicy, młodzież Gimnazjum Polskiego i inni¹¹.

Tradycyjnie gromadziła się również Polonia w świątyniach swych w imieniny prezydenta Polski Ignacego Mościckiego w dniu 1 lutego oraz w dniu 19 marca, czyli w dniu imienin marszałka Polski Józefa Piłsudskiego, a po jego śmierci w każdorazową rocznicę zgonu¹².

3. Nie bez znaczenia były pielgrzymki organizowane corocznie do św. Wojciecha pod Gdańskiem. „Pielgrzymka ta — jak czytamy w zachęcie, publikowanej przez ks. Rogaczewskiego — ma się przyczynić nie tylko do wzmocnienia wiary i ducha w społeczeństwie polskim, lecz także do zmanifestowania narodowości polskiej”¹³.

⁷ Por. Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw, jw. i pismo do autora pracy siostry Akwiny Haleskiej z 11 II 1971.

⁸ Tamże.

⁹ Kronika kościoła Chrystusa Króla, jw. oraz RPGd.

¹⁰ Tamże; ponadto Straż Gdańska 32 (1935).

¹¹ RPGd i SDGPGd.

¹² Tamże.

¹³ Ks. J. Lalewicz, *Wiadomości z historii i tradycji o miejscowości pielgrzymkowej św. Wojciecha w diecezji gdańskiej*, MDG 4-5 (1958) 351; Straż Gdańska 20 (1935); Związkowiec 6 (1934); Ks. A. Baciński, *Miejsca pielgrzymkowe i obrazy koronowane*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej na rok 1969*, Gdańsk 1969, 74 nn.

Podobny cel miały organizowane corocznie pielgrzymki do Wejherowa, Swarzewa, Częstochowy.

Dla podtrzymania więzi z Macierzą patronowali polscy kapłani gdańscy również wycieczkom, organizowanym do Warszawy, Krakowa, Poznania, Lwowa czy Wilna¹⁴.

Pogłębieniu wiary św. i uczuć narodowych służyły także wygłaszane na zebraniach stowarzyszeń referaty i odczyty, a także różne imprezy, jak amatorskie przedstawienia, kolonie i wycieczki do pobliskich okolic¹⁵. Były one również pewną formą walki o narodową kulturę, o polskość i wyparcie wpływów germanizacyjnych.

Wielkim przeżyciem dla Polonii gdańskiej były urządzone corocznie wielkie akademie ku czci Chrystusa Króla pod kierunkiem ks. Rogaczewskiego, prezesa Centralnego Komitetu Katolików Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku i polskie procesje Bożego Ciała. Brał w nich zawsze udział Komisarz Generalny RP i przedstawiciele polskich urzędów oraz wielkie tłumy wiernych. W akademii brał udział także każdorazowy Ordynariusz gdański¹⁶.

Duszpasterskiej trosce polskich kapłanów gdańskich nie uszli też przyjeżdżający na teren Wolnego Miasta Gdańska tzw. pracownicy sezonowi. Organizowano dla nich co pewien czas polskie nabożeństwa i kazania, rozdawano im katolicką prasę polską, nawoływano do wierności Kościołowi i Ojczyźnie¹⁷.

Ks. Rogaczewski prowadził nawet duszpasterstwo na tzw. „berlinkach”. Odwiedzając, zwłaszcza w okresie kolędowym, pływających na barkach flisaków polskich, pouczał ich o zasadach życia katolickiego, rozdawał im prasę katolicką itp.¹⁸

Na Synodzie gdańskim wystąpili polscy kapłani gdańscy przez swego pośrednika ks. Rogaczewskiego z petycją o umożliwienie im rozszerzenia duszpasterstwa polonijnego¹⁹.

IX. MARTYROLOGIA POLSKICH KAPŁANÓW KATOLICKICH W GDAŃSKU

Kiedy 1 września 1939 roku padły ryczłó rano o godzinie 4.45 na Westerplatte w Gdańsku z niemieckiego pancernika Schleswig-Holstein

¹⁴ Gmina Polska 6 (1936); Dziennik Bałtycki 76 (1938); Straż Gdańska 134 (1938) i RPGd.

¹⁵ Protokularz Zespołu..., jw. i SDGPGd.

¹⁶ RPGd i Gazeta Gdańska 143 (1935).

¹⁷ Straż Gdańska 9 (1927); Związkowiec 2 (1926).

¹⁸ RPGd i korespondencja autora z p. W. Golus, siostrą ks. Fr. Rogaczewskiego (10 VI 1970).

¹⁹ Diözesansynode des Bistums Danzig, jw., 102 nn.

pierwsze strzały, rozpętające agresywną drugą wojnę światową, prawie w tej samej chwili SS. Heimwehr przypuściła szturm na Poczta Polska, a gestapo, wraz z członkami SS i SA, rozpoczęło bezprawne i brutalne aresztowania w Wolnym Mieście Gdańsku, według przygotowanej z góry listy około 1500 przedstawicieli polskiej inteligencji, działaczy i członków organizacji. Nie oszczędzono nawet posiadających immunitety dyplomatyczne, jak urzędników Komisariatu Generalnego RP z ministrem Marianem Chodackim na czele, posła do *Volkstagu* Antoniego Lendziona i innych¹.

Niektórych z działaczy polskich zaaresztowano nawet już w nocy².

Pod domy polskie podjeżdżali hitlerowcy z przeraźliwym hałasem, biciem kolb o drzwi i okrzykami: „wstań ty polska świnio”, żądali natychmiastowego otwarcia mieszkania, a po wtargnięciu, wydawali zazwyczaj ten sam rozkaz: „*Hände hoch, raus*”³.

Wśród bicia, krzyków, wyzwisk i zniewag przewożono aresztowanych do więzienia gdańskiego przy Schisstange (dzisiejsza ulica Kurkowa) lub do przygotowanego prowizorycznie w *Victoria-Schule* przy Holzgasse (dzisiejsza ul. Kładki 24/25), gdzie w latach wojny mieściła się siedziba gdańskiego Prezydium Policji i SS.⁴

Ustawieni przed bramą esesmani z kijami i gumowymi pałkami bili wpędzanych tam, przeważnie już zmasakrowanych, więźniów i naigrawali się z nich. Po wstępnych, brutalnych badaniach i przesłuchaniach pędzono wielu z *Viktoria-Schule* do więzienia przy Schisstange wśród gradu kamieni, wyzwisk i urągania zwłaszcza hitlerowskiej młodzieży, krzyczącej pogardliwie: *Polaken! Polnische Hunde!*⁵

Już nazajutrz, czyli 2 września, wyselekcjonowano pierwszą, 135 osobową grupę do budowy baraków powstającego w Stutthofie obozu koncentracyjnego⁶.

¹ J. Matynia, *Na szlakach walki i męczeństwa Województwa Gdańskiego w latach 1939—1945*, Gdynia 1967, 6, 13; A. Bartoszewski i W. Gomułki, *Żołnierze w pocztowych mundurach*, Gdańsk 1969, 35; S. Knauff, *Wojna zaczęła się w Gdańsku*, jw., 3, 22 nn.; J. Sziling, *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939—1945*, Poznań 1970, 234 nn.

² L. Lendzion, *Wspomnienia zbiorowe* w art. *Gdy zakwitną wrzosa*, *Litery* 9 (1963).

³ A. J. Pilarczyk i A. Jedwabski, *Wspomnienia zbiorowe*, *Litery*, jw.

⁴ Po wojnie w gmachu *Victoria-Schule* mieściło się Studium Nauczycielskie, a od 1 IX 1969 Wyższa Szkoła Nauczycielska. Przy bramie wejściowej została w 1958 roku wmurowana tablica z napisem: PAMIĘCI BOHATERÓW POLAKÓW, KTÓRZY W DNIU 1 WRZEŚNIA 1939 WYWLEKANI ZE SWYCH MIESZKAŃ PRZEZ HITLEROWCÓW, W TYM BUDYNKU ZWANYM „VICTORIA-SCHULE”, BYLI TORTUROWANI I ZAMĘCZENI.

⁵ S. Knauff, jw., 32 nn.; R. Gamm, *Swastyka nad Gdańskiem*, jw., 135 nn.; J. Matynia, jw., 6.

⁶ K. Dunin - Wąsowicz, *Obóz koncentracyjny Stutthof*, Gdynia 1966, 39 nn. Wieś Stutthof, czyli Sztutowo, leży u nasady Mierzei Wiślanej, 36 km na wschód od Gdańska.

Inną grupę aresztowanych przydzielono do pracy na roli u większych rolników na terenie Wolnego Miasta Gdańska, gdzie skoszarowani, pracowali pod komendą członka SS.

Część aresztowanych wywożono do lasów pod Pieśnicą koło Wejherowa lub na miejsce obecnego cmentarza na Zaspie w Gdańsku-Wrzeszczu i tam ich rozstrzeliwano. Na Zaspę przewożono również ciała tych, którzy padli wśród okrutnych tortur w gdańskich więzieniach śledczych; tam również wykonano 5 października 1939 roku egzekucję na 38 obrońcach Poczty Gdańskiej w Gdańsku⁷.

Zrozumiała jest rzeczą, że z chwilą rozpoczęcia się 1 IX 1939 martyrologii wybitnych przedstawicieli Polonii gdańskiej, szczególnie gwałtowny i bezwzględny atak przypuszczono z miejsca na pozycje polskiego kleru gdańskiego, którego wpływ i działalność była dobrze znana hitlerowcom w Gdańsku. Oni przecież swą kapłańsko-patriotyczną posługą tak mocno przyczynili się do utwierdzenia wśród Polonii gdańskiej nie tylko wiary katolickiej, ale również polskości.

Po zwycięstwie Niemiec nad Polską znaczna część terytorium państwa polskiego została wcielona 8 X 1939 do Rzeszy. Tereny Gdańska wraz w województwem pomorskim i częścią Prus Wschodnich ujęto w okręg *Reichsgau Danzig — Westpreussen*. Władzę najwyższą sprawował tu do końca wojny jako namiestnik Rzeszy i gauleiter NSDAP osławiony Albert Forster⁸. On to w czasie jednego ze swych przemówień oświadczył, iż przyrzekł Hitlerowi, że jego okręg będzie w ciągu dziesięciu lat zupełnie niemczony⁹.

Forster ujawnił też bardzo wyraźnie na początku wojny swój stosu-

⁷ A. Bartoszewski i W. Gomułski, jw. 48—56; R. Gamm, jw., 136 nn.; Fr. Bogacki i J. Romanowski, *Obrona Poczty Polskiej w Gdańsku*, Warszawa 1966, 38—41. — Dziś w odbudowanym gmachu b. Poczty Polskiej mieści się Technikum i Zasadnicza Szkoła Łączności. Przed gmachem umieszczona jest czarna granitowa płyta pamiątkowa z napisem: OBROŃCOM POCZTY POLSKIEJ W GDAŃSKU — 1. 9. 1939 — GDAŃSK 1. 9. 1946. W dniu 1 września 1957 roku zostały odsłonięte dwie tablice pamiątkowe, umieszczone na portalu gmachu Poczty Polskiej. — Jak doniosła prasa, odnaleziono w czerwcu 1970 roku na cmentarzu na Zaspie groby 38 obrońców Poczty Polskiej. Por. Słowo Powszechne 138 (1970). — Ogółem na cmentarzu tym spoczywa około 14 tysięcy ofiar hitlerowskiego terroru. Dla uczczenia ich pamięci postawiono tam pomnik z napisem: BOJOWNIKOM O POLSKOŚĆ GDAŃSKA oraz szereg nagrobków z nazwiskami pomordowanych (J. Matynia, jw., 37). — w Piaśnicy zamordowano ok. 12 tysięcy osób. W 1946 roku dokonano ekshumacji prochów z 35 zbiorowych mogił. Przy szosie w pobliżu miejsca rozstrzeliwań i mogił postawiono w 1955 roku kamienny pomnik. Na frontowej tablicy napis: MIEJSCE UŚWIECONE KRWIĄ POLAKÓW POLEGŁYCH ZA WOLNOŚĆ OJCZYZNY (Matynia, jw. 62).

⁸ W 1946 roku został A. Forster wydany przez alianckie władze okupacyjne Polsce. Sąd Polski skazał go w 1948 roku na karę śmierci przez powieszenie. Wyrok wykonano w 1949 roku. Proces ten był podsumowaniem całej, wieloletniej, bo od 1930 roku, zbrodniczej działalności jego i hitlerowców w Gdańsku. Por. R. Gamm, jw., 17—20.

⁹ R. Gamm, jw., 142; D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej*, jw., 62 nn.

nek do Kościoła katolickiego i duchowieństwa polskiego w słowach: „Duchowni polscy po większej części byli fanatycznymi Polakami-nacjonalistami i właśnie za pomocą Kościoła fanatyzowali i polonizowali ludzkość”¹⁰.

Z wymienionych w rozdziale niniejszego opracowania 16 polskich kapłanów, którzy pracowali w okresie międzywojennym w Wolnym Mieście Gdańsku, było ich w sierpniu 1939 roku jeszcze 12. Dwóch bowiem zmarło w międzyczasie (ks. L. Miszewski i ks. W. Wysocki), a dwóch opuściło diecezję gdańską dla pracy w innej diecezji w Polsce (ks. dr K. Kantak i ks. dr Fr. Komorowski)¹¹. Z dwunastki tej tylko dwóch uniknęło aresztowania dzięki temu, że nie było ich w dniu 1 września na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Gestapo jednak ich poszukiwało i musieli ukrywać się przez cały okres wojny. Byli to księża: Władysław Ciechorski i Stanisław Nagórski¹².

Okoliczności aresztowania i dalsze losy pozostałych 10 polskich kapłanów gdańskich przedstawiały się z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej następująco:

1. Ks. Leon BEMKE¹³ — został aresztowany w Oliwie w domu przy Jahnstrasse 1 września 1939 r. już o godzinie 3.30 rano. Drzwi wejściowe otworzył gestapowcom pod groźbą użycia rewolweru stróż domu Polak - Kaszuba. Po wtargnięciu kilku umundurowanych gestapowców i dwu mężczyzn w cywilu, zakomunikowano mu, że jest aresztowany. Wśród krzyków, przekleństw i szturchańców zrewidowano całe mieszkanie, zabierając z biurka wszystkie dokumenty i korespondencję. Gdy wyprowadzono go z domu pod eskortą policyjną, zobaczył, że mieszkanie było obstawione przez gestapo w liczbie 8—10 ludzi z bronią ręczną i karabinem maszynowym. Spodziewali się prawdopodobnie, że w domu tym, będącym bursą dla polskiej młodzieży, zastaną gniazdo oporu. W sam raz jednak nie było nikogo w tym dniu ze względu na wakacje. Najpierw zaprowadzono ks. Bemkego do miejscowego aresztu w Oliwie, które zapełniło się niebawem dalszymi Polakami oliwskimi. Było też między nimi kilku Żydów. Po krótkim czasie usłyszeli aresztowani strzał armatni z pancernika Schleswig-Holstein. Zrozumieli wówczas, że zaczęła się wojna.

Około godziny 6 przewieziono ich ciężarowym wozem do *Viktoria-Schule* w Gdańsku. Trotuary ulic były wypełnione tłumami niemiec-

¹⁰ E. Wiechur - Zajdel, *Z dziejów duchowieństwa śląskiego w czasie wojny*, Warszawa 1968, 13.

¹¹ Por. rozdz. V.

¹² Tamże.

¹³ Szczegóły aresztowania i dalszych przeżyć otrzymał autor od ks. Bemkego przebywającego obecnie w Stanach Zjednoczonych A. P., w piśmie z dnia 17 III 1970.

kich gdańszczan. Niektórzy z nich okrzykiwali: *Polaken! Polnische Hunde!* itp. (Podobno już od rana tego dnia wyczekiwano triumfalnego wjazdu Hitlera do Gdańska). Co działo się dalej, tak opisuje ks. Bemke: „...przed *Victoria-Schule* kazano nam wysiąść i przejść przez szpaler gestapowców, stojących w dwu szeregach u wejścia [...]. Trzeba było iść biegiem, a gestapowcy wśród dzikich krzyków i wyzwisk, bili, kopali i okładali biegnących kolbami. Biada było tym, którzy zbici nie mogli biec albo upadli pod ciosami oprawców. Na wewnętrznym dziedzińcu szkoły, zamkniętym ze wszystkich stron budynkami, stało już kilkadziesiąt osób, opartych rękami o mury. Na środku podwórza „urzędowali” gestapowcy. Trzeba było podejść do stołu, podać swoje personalia i oddać zegarki, szelki czy paski, pieniądze, scyzoryki itp.. Gdy oddałem różaniec, spotkałem się z nowymi szederstwami i szturchańcami”¹⁴

Na dziedzińcu szkolnym widział wówczas ks. Bemke pokrwawionego ks. B. Komorowskiego z Wrzeszcza oraz ks. Rogaczewskiego i ks. Muzalewskiego z Gdańska, a także ks. Góreckiego z Nowego Portu i ks. Szymańskiego ze Sopotu.

Wszystkich spędzonych zamknięto następnie w dużej sali, w byłych magazynach w tylnej części dziedzińca szkoły. Razem było ich tam kilkaset osób, z braku miejsca nie można więc było nawet usiąść na cementowej posadzce. Przez cały dzień nie dano im jedzenia. Przy wpędzaniu do sali zakazano surowo rozmawiać ze sobą. Sprawdzali to gestapowcy, wchodząc co pewien czas na salę. „W nocy, mimo zakazu i kontroli — jak opowiada ks. Bemke — wszyscy polscy kapłani słuchali spowiedzi”¹⁵.

Pierwsze dni w więzieniu upłynęły na ciągłych przesłuchiowaniach i szykanach.

Ks. Bemke przebywał w *Victoria-Schule* do 4 września 1939 roku. Swe zwolnienie uzyskał na podstawie posiadanej legitymacji funkcjonariusza Komisariatu Generalnego jako kapelan pomocniczy na *Westerplatte*¹⁶. Wszystkim członkom Komisariatu Generalnego przysługiwał immunitet dyplomatyczny. Oczywiście gdańskie władze hitlerowskie zlekceważyły powyższe prawo, aresztując ich zarówno z innymi. Dopiero dnia 4 września umieszczono ich oddzielnie w jednej z klas szkolnych, a dnia następnego poprowadzono do Prezydium Policji. Tam zakomunikowano im, że zostaną wydalen z Gdańska. Część z nich z komisarzem generalnym ministrem Chodackim wyjechała 5 września. Resztę, a wśród nich i ks. Bemkego zaprowadzono z Prezydium Policji znowu do *Victoria-Schule*, skąd 6 września przetransportowano ich do

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. rozdz. V.

hotelu, gdzie mogli się ogolić, wykapać i wyspać. Rano 7 IX wywieziono ich pod eskortą autobusem z Gdańska i odstawiono do granicy litewskiej¹⁷.

Stanisław Knauff, urzędnik Komisariatu Generalnego RP, w swej książce *Wojna zaczęła się o Gdańsk* utrzymuje, że do uwolnienia urzędników Komisariatu przyczynił się ostatni wysoki komisarz Ligi Narodów w Gdańsku prof. Carl J. Burckhardt, który opuściwszy Gdańsk 1 września 1939 roku, poruszył za granicą opinię publiczną wieścią o zdeptaniu immunitetu dyplomatycznego w stosunku do urzędników Komisariatu Generalnego¹⁸.

W Kownie słyszał ks. Bemke, że polscy pracownicy Komisariatu Generalnego zostali ponoć wymienieni za urzędników niemieckich konsulatów w Polsce¹⁹.

Z Kowna udał się ks. Bemke do Wilna, a następnie do Rygi i stamtąd przez Szwecję do Francji, gdzie w kwietniu 1940 roku zgłosił się do Armii Polskiej i został kapelanem 2 Dywizji Strzelców Pieszych. Po klęsce armii francuskiej przekroczył z jednostkami polskimi granicę szwajcarską. Po zakończeniu wojny został jako członek Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (ksieży pallotynów) wezwany przez władze zakonne do Rzymu na stanowisko osobistego sekretarza ks. generała Wojciecha Turowskiego. Od roku 1950 pracował we Francji w Osny jako profesor w tamtejszym gimnazjum i liceum. W latach 1952—1958 zajmował stanowisko superiora regii francuskiej SAK, następnie był w Paryżu radcą regionalnym oraz duszpasterzem polskiej parafii w Oignies (P. de C.). W 1965 roku został ustanowiony rektorem domu Stowarzyszenia w Stanach Zjednoczonych w North Tonawanda, w diecezji Buffalo. Obowiązki powyższe pełnił do roku 1968. Obecnie nadal tam przebywa²⁰.

2. Ks. Józef DYDYMSKI — aresztowany w Piekle 1 września 1939 i osadzony w więzieniu w Sztumie, gdzie przebywał do 28 czerwca 1940 roku. Po wyjściu stamtąd ukrywał się, a następnie, poszukiwany przez gestapo gdańskie, uciekł przez „zieloną granicę” do tzw. Generalnej Guberni. Po zakończeniu wojny wrócił do Torunia, a od listopada 1945

¹⁷ Pismo ks. Bemkego do autora pracy, jw.; ponadto S. Knauff, jw., 3 nn.

¹⁸ S. K n a u f f, jw., 138; C. J. B u r c k h a r d t, *Moja misja w Gdańsku*, Warszawa 1970, 249, gdzie czytamy: „Gauleiter wraz z liczną świtą zjawił się punktualnie o ósmej rano. W krótkim przemówieniu oznajmił mi, że moja osoba „reprezentuje traktat wersalski”, że traktat wersalski został przez Fuhrera obalony, że za dwie godziny na maszt rezydencji byłego wysokiego komisarza przedstawicielstwa dyplomatycznego zostali aresztowani, że ja mam opuścić terytorium Gdańska w ciągu dwóch godzin”.

¹⁹ Pismo ks. Bemkego do autora z 17 III 1970.

²⁰ Tamże; ponadto korespondencja autora z ks. Prowicjałem Księży Pallotynów z dnia 11 XI 1969.

roku pracował znowu na terenie diecezji gdańskiej — w parafii Pruszcz Gdański. Dnia 31 I 1946 został zamianowany przez ks. administratora apostolskiego Andrzeja Wronkę dziekanem dekanatu Gdańsk-Wieś, a 29 lipca tego samego roku konsultorem diecezjalnym²¹.

Na życzenie Kurii Biskupiej w Pelplinie został ks. Dydymski zwolniony z dniem 1 lipca 1957 roku z wymienionych obowiązków i wrócił do diecezji chełmińskiej²², gdzie administruje parafię Bleszyn w dekanacie lidzbarskim.

3. Ks. Marian GÓRECKI — aresztowany w swym mieszkaniu w Gdańsku-Nowym Porcie 1 września 1939 roku już o godzinie 4 rano. Biciem i krzykiem zmuszono go do natychmiastowego opuszczenia mieszkania w rannych pantoflach, po wciągnięciu za ledwie spodni i koszuli. Mieszkanie zostało zaraz zlikwidowane. Meblami jego wyposażono komendanturę w Stutthofie²³.

Pierwszym miejscem kaźni była osławiona *Victoria-Schule*, skąd 2 września został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Tam wraz z ks. Bronisławem Komorowskim, ks. Rogaczewskim, ks. Muzalewskim i innymi więźniami wylewał „pod kamień węgielny obozu obfite krople potu zmieszane z krwią”²⁴.

Ks. W. Gajdus wspomina w swej książce, że ks. Góreckiego „prześladowali [w obozie] panowie władcy pochodzący z Gdańska, bo martwiło ich to, że on ciągle jeszcze żyje, a tymczasem jego całe umeblowanie i urządzenie mieszkania dawno przeszło w ich łakome ręce”²⁵.

Na innym miejscu, po przedstawieniu groźnych „opiekunów” obozowych, między innymi sadystę Neugebauera, opowiada ks. Gajdus, że „któregoś dnia ujrzał z dala ks. Góreckiego, umykającego chyłkiem do baraku. Wpadł za nim właśnie ów Neugebauer — i ryknął; „Górecki”? „Hier!” — woła ofiara. „Nachyl się!”. Bykowiec póty świszczal w powietrzu, póki Neugebauera pasja nie przeszła”²⁶.

W Niedzielę Palmową 1940 roku został ks. Górecki wraz z ks. Br. Komorowskim i kilkudziesięcioma przedstawicielami Polonii gdańskiej umieszczony w oddzielnym baraku, stanowiącym Kompanię Karną (*Strafkompanie*). Zabrano im wszystko, zostawiając tylko to, co mieli na sobie. Codziennie przeprowadzano z nimi karne ćwiczenia i gdzie-

²¹ Akta personalne, AKBGd — 576 oraz korespondencja autora pracy z ks. Dydymskim z dnia 18 X 1970. — Mylnie podaje ks. R. Stachnik w *Danziger Priesterbuch* na stronie 228, że ks. Dydymski przebywał przez cały czas wojny w obozie Stutthof, Sachsenhausen i Dachau.

²² Akta personalne, jw. i pismo ks. biskupa E. Nowickiego do ks. Dydymskiego; l. dz. 2790/57.

²³ S. K n a u f f, jw., 32, pismo ks. Bemkego, jw.; ks. H. M a l a k, *Klechy w obozach śmierci*, Londyn 1961, 77.

²⁴ Ks. W. G a j d u s, *Nr 20998 opowiada*, Kraków 1962, 106.

²⁵ Tamże, 116.

²⁶ Tamże, 127.

kolwiek była jakaś robota nagła, ciężka, przykra i niebezpieczna, tam wysyłano więźniów z kompanii karnej. Wszystko musieli wykonywać biegiem. Towarzyszyły im przy tym krzyki rozwścieczonych strażników²⁷.

„Ze szczególną zawziętością odnosili się strażnicy do dwóch kapłanów” — pisze ks. Gajdus. Chodzi tu o ks. Góreckiego i ks. Komorowskiego, przynależnych do Kompanii Karnej²⁸.

Polscy kapłani katolicy we wszystkich obozach byli z reguły szczególnie wrogo traktowani, jak wspominają różni bezstronni pisarze w swych wspomnieniach obozowych. U ks. Malaka np. czytamy: „Księża polscy ściągali na siebie nienawiść władz hitlerowskich z podwójnego tytułu: Jako kapłani katolicy i jako Polacy”²⁹.

W Wielki Czwartek 1940 roku, dzięki zapobiegliwości ks. Wincentego Frelichowskiego, odprawiano w baraku nr 5 potajemnie mszę św. i rozdano uczestnikom komunię św. Udało się skorzystać z niej również ks. Góreckiemu³⁰. Dla niego było to zaopatrzenie na ostatnią drogę. Dnia następnego bowiem, w Wielki Piątek 22 marca 1940 roku został wraz z ks. Komorowskim i innymi członkami Kompanii Karnej wyprowadzony przez oddział strażników i rozstrzelany poza obozem w pobliskim lesie³¹.

Po wojnie w 1947 roku zostały ciała rozstrzelanych w Stutthofie ekshumowane i pogrzebane na cmentarzu zasłużonych Na Zaspie we Wrzeszczu³².

W parafialnym kościele p. w. św. Jadwigi w Gdańsku-Nowym Porcie (ul. Łowczyńskiego 18) została wmontowana i poświęcona 18 lipca 1965 roku tablica z następującym napisem:

KSIĄDZ MARIAN GÓRECKI UR. 21. V. 1903 W POZNANIU. BYŁ REKTOREM KAPLICY MATKI BOSKIEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ DLA POLAKÓW W NOWYM PORCIE ORAZ PREFEKTEM MŁODZIEŻY POLSKIEJ W GDAŃSKU. ARESZTOWANY 1. IX. 1939 R., ZGINĄŁ W STUTTHOFIE W WIELKI PIĄTEK 1940 R.³³

4. Ks. Walter HOEFT — w momencie wybuchu drugiej wojny światowej był na wakacjach u rodziców w Wejherowie. Tam zgłosił się zaraz jako ochotnik w jednostce wojskowej (Baon Morski) na kapelana wojskowego. Z braku umudurowania nie został przyjęty. Przed wkro-

²⁷ Tamże, 182.

²⁸ Tamże.

²⁹ Ks. H. Malak, jw., 89; ks. St. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo ks. Michała Kozala*, Warszawa 1955, 9.

³⁰ Ks. W. Gajdus, jw., 186; ks. H. Malak, jw., 89.

³¹ Ks. H. Malak, jw., 91; ks. R. Stachnik, jw., 78. — Odosobniony jest ks. W. Gajdus, jw., 186, gdzie podaje Wielki Czwartek 1940 roku jako datę śmierci ks. Góreckiego.

³² Ks. A. Baciński, *Kapłani gdańscy pomordowani w ostatniej wojnie*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej*, jw., 94.

³³ Tekst spisany przez autora w dniu 4 IX 1969.

czeniem Niemców do Wejherowa wyjechał do Gdyni z siostrą i młodszym bratem, którzy jako pracownicy poczty w Wejherowie byli tam ewakuowani z dokumentami poczty. Po zajęciu Gdyni został ks. Hoeft aresztowany i przydzielony do kompanii zakładników w Gdyni-Grabówku, gdzie widziała go przez płot jego siostra. Po kilku dniach przewieziony został z innymi zakładnikami do więzienia gdańskiego przy Schisstange. Przebywał w nim do 10 listopada 1939, czyli do momentu wywiezienia go z innymi więźniami politycznymi do więzienia wejherowskiego. Następnego dnia zostali w godzinach rannych stąd odtransportowani do pobliskiego lasu w Piaśnicy i tam rozstrzelani³⁴. W Piaśnicy rozpoznał ks. Hoefta znajomy jego rodziny, Niemiec z pobliskiej wsi Leśniewo, który pilnował więźniów zakopujących ciała rozstrzelanych.

5. Ks. Bronisław KOMOROWSKI — aresztowany został na swej plebanii we Wrzeszczu w porannych godzinach 1 września 1939 roku. Już w pierwszej chwili po wtargnięciu do mieszkania obeszli się z nim hitlerowcy bardzo brutalnie. Skrwawionego i zbitego przewieziono ze skutymi rękoma do *Victoria-Schule*, gdzie go znowu „nieładzko katowano”, jak wspomina Knauff, z zemsty za tak ożywioną działalność polonijną³⁵.

Dnia 2 września został przewieziony do budowy baraków w Stutthofie³⁶.

W obozie wykonywać musiał różne prace, jak np. łupać tasakiem korę z beli sosnowych, czyścić ustępy, wydobywać fekalia za pomocą zwykłego wiadra ze zbiornika kloacznego i przenosić do basenu³⁷. Kiedy któregoś dnia zapytał go ks. Gajdus, co odczuwał, pełniąc tę funkcję na oczach całego obozu, usłyszał odpowiedź z dobrotliwym uśmiechem: „czułem się jak na ambonie na oczach więźniów i dbałem o to, żeby kazanie dobrze wypadło. Myślę, że to były moje najlepsze kazania”³⁸.

W Niedzielę Palmową 1940 roku został ks. Komorowski wraz z ks. Góreckim i kilkudziesięcioma najznakomitszymi przedstawicielami Polonii gdańskiej przeniesiony do Kompanii Karnej³⁹.

W Wielki Czwartek udało mu się przedostać cichaczem wraz z ks. Góreckim na barak, gdzie potajemnie odprawił mszę św. ks. W. Frelichowski i z rąk jego przyjął komunię św.⁴⁰.

³⁴ Na podstawie relacji ustnych i pisemnych p. Katarzyny Turek z Sopotu, siostry ks. Hoefta (25 IX 1970 i 2 XII 1970). Ks. A. B a c i ń s k i, jw., 93 i ks. R. S t a c h n i k, jw., podają mylnie wrzesień jako datę śmierci ks. Hoefta.

³⁵ S. K n a u f f, jw., 32, gdzie pisze: „Nieludzko katują właśnie teraz trzymającego się bohatercko ks. Komorowskiego”. — Pokrwawionego widział na dziedzińcu *Victoria-Schule* ks. L. Bemke (pismo do autora).

³⁶ Ks. G a j d u s, jw., 106.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, 110 i 115.

³⁹ Tamże, 182 i por. w rozdz. V o ks. Góreckim.

⁴⁰ Ks. G a j d u s, jw., 186 i ks. M a l a k, jw., 91.

Dnia następnego, czyli w Wielki Piątek 22 marca 1940, został wraz z ks. Góreckim i innymi członkami Kompanii Karnej, po apelu rannym, wyprowadzony pod eskortą licznego oddziału esesmanów do lasu i tam rozstrzelany ⁴¹.

Egzekucję śledziła z ukrycia pewna pracownica leśna, która w 1946 powiadomiła o miejscu powyższej tragedii władze polskie. Wyznaczona wówczas komisja dokonała w 1947 w sztutowskim lesie ekshumacji i identyfikacji zwłok 67 ofiar, rozstrzelanych tam 22 marca 1940 r. ⁴²

W 1945 roku plac w pobliżu polskiego kościoła św. Stanisława we Wrzeszczu został nazwany przez władze miejskie imieniem ks. Bronisława Komorowskiego ⁴³.

6. Ks. Jerzy MAJEWSKI — jedyny spośród polskich kapłanów gdańskich, który nie został zaarrestowany zaraz w dniu 1 września 1939 roku. Przez blisko piętnaście miesięcy mógł jeszcze nadal pracować jako wikariusz parafii Gwiazda Morza w Sopocie, gdzie dzięki swemu pogodnemu usposobieniu i wrodzonej delikatności był powszechnie lubiany zarówno przez ks. proboszcza i dziekana sopockiego ks. Pawła Schütza, jak również przez ogół parafian.

Znalazł się jednak wróg i anonimowo doniósł w listopadzie 1940 r. do gestapo, że „ks. Majewski jako Polak chodzi jeszcze na wolności”. Zaarrestowano go więc 19 listopada 1940 roku i przewieziono na krótko do obozu w Stutthofie, a stamtąd do Oranienburga. Ostatnie miesiące swego męczeńskiego żywota spędził w obozie koncentracyjnym w Dachau, gdzie zmarł z wycieńczenia 22 sierpnia 1942 roku. Telegram nadesłany z Dachau do jego siostry Marianny Majewskiej, zamieszkałej w Sopocie, podawał jako przyczynę śmierci „niedomagania żołądka i jelit” ⁴⁴.

Sprowadzona z Dachau urna z prochami została 30 VIII 1942 roku pochowana w drewnianej trumnie na cmentarzu sopockim przy udziale wielkiej liczby tamtejszych katolików ⁴⁵.

7. Ks. Alfons MUZALEWSKI — aresztowany wraz z ks. Fr. Rogaczewskim na plebanii kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku we wczesnych godzinach rannych 1 września 1939 roku. Po pierwszych, bolesnych przeżyciach w *Victoria-Schule* został odtransportowany 4 września 1939 roku do obozu koncentracyjnego w Stutthofie ⁴⁶.

Ks. Gajdus, charakteryzując Muzalewskiego jako „księdza głęboko

⁴¹ Ks. H. Malak, jw., 91, K. Dunin - Wasowicz, jw., 57.

⁴² R. Bolduan, *Krwawy Wielki Piątek*, Dziennik Bałtycki 69 (1965).

⁴³ M. Pelczar, *Ks. Komorowski*, Polski Słownik Biograficzny, jw., 409.

⁴⁴ Kronika par. „Gwiazda Morza” w Sopocie; ks. S. Biskupski, jw., 58; E. Frankiewicz, *Człowiek poza nawiasem*, Warszawa 1955, 153.

⁴⁵ Kronika parafii „Gwiazda Morza” w Sopocie.

⁴⁶ Relacje ustne ks. A. Muzalewskiego z dnia 31 VIII 1969; ks. Gajdus, jw., 106; ks. R. Stachnik, jw., 229.

uduchowionego, o zacnej prostej franciszkańskiej duszy” pisze dalej, że „jako kapo kartoflany wodził swych staruszków-kartoflarzy spokojnie i cicho, krzywdy nie robiąc nikomu, sam gotów wziąć bicie, by ich zasłonić”⁴⁷.

W obozie stutthowskim przebywał ks. Muzalewski do 15 kwietnia 1940 roku, skąd został z innymi więźniami przetransportowany do Oranienburgu, a następnie 14 grudnia tegoż roku do Dachau. Tam przeżył dalsze lata obozowego poniżenia, cierpienia, poniewierki i szczęśliwie doczekał się godziny wyzwolenia w dniu 29 kwietnia 1945 roku⁴⁸.

Ks. Muzalewski jest zatem jedynym z 10. aresztowanych polskich kapłanów gdańskich, który przez wszystkie lata wojny przebywał w obozach koncentracyjnych i przeżył je szczęśliwie.

Obecnie jest on proboszczem w Łasinie, pow. Grudziądz, w diecezji chełmińskiej i honorowym szambelanem papieskim⁴⁹.

8. Ks. Franciszek ROGACZEWSKI — aresztowany wraz ze swoim wikariuszem ks. Alfonsem Muzalewskim w rannych godzinach 1 IX 1939 roku. Wkrótce po pierwszych wystrzałach pancernika Schleswig-Holstein na Westerplatte zaczęli do drzwi plebanii polskiej placówki duszpasterskiej przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku brutalnie dobijać się hitlerowscy esesmani z krzykiem: *Öfnen! öfnen sofort!* Po wyważeniu drzwi, z wyzwiskami i krzykiem, wpadli do pokoju ks. Rogaczewskiego i ks. Muzalewskiego, a także nieobecnego ks. Hoefsta i po oznajmieniu o aresztowaniu oraz po przeprowadzeniu rewizji, doprowadzono ich do *Victoria-Schule*, gdzie według terrorystycznej metody odbyły się pierwsze przesłuchania, odbiór dokumentów i różnych rzeczy osobistych, a następnie selekcja⁵⁰.

Ks. Rogaczewski znalazł się wśród grupy, która została przeznaczona do budowy baraków dla powstającego obozu w Stutthofie. „W Stutthofie — opowiada ks. Muzalewski, jego dotychczasowy współpracownik, a po aresztowaniu towarzysz niedoli obozowej — tak często myślami powracał ks. Rogaczewski do swojego kościoła. Snuł plany co do dalszej działalności...”⁵¹.

W pierwszych tygodniach pobytu w Stutthofie został ks. Rogaczewski z ks. Komorowskim i ks. Góreckim zamknięty przez trzy dni w karnej celi, gdzie torturami chciano wymusić od nich zeznania o ukryciu

⁴⁷ Ks. Gajdus, jw., 108 i 116.

⁴⁸ Rozmowa autora z ks. Muzalewskim.

⁴⁹ *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1963*, Pelplin 1963, 32 i 73.

⁵⁰ S. Knauff, jw., 32 i ks. A. Muzalewski, *Kazanie [...] w kościele Chrystusa Króla dnia 31 VIII 1969*, DMG 9—10 (1969) 248 nn. i *Kazanie [...] wygłoszone w uroczystość odsłonięcia tablicy pamiątkowej [...] 11 X 1959*, MDG 12 (1961) 504 nn.

⁵¹ Ks. Muzalewski, *Kazanie z 31 VIII 1969*, jw., 250.

broni w kościele. Ks. Rogaczewski wrócił stamtąd bardzo zmęczony. Wieczorem tego dnia powiedział do ks. Muzalewskiego: „Wiesz, czuję jednak, że zginę. Gdy po wojnie wrócisz, powiedz ukochanym wiernym w kościele Chrystusa Króla, że chętnie oddałem swe życie *pro Christo et Patria* — dla Chrystusa i Ojczyzny”⁵².

Między 7 a 10 stycznia 1940 roku wywieziono ks. Rogaczewskiego wraz z ks. Bernardem Wieckim i kilkunastoma polskimi działaczami gdańskimi samochodem ciężarowym z Stutthofu. Nazajutrz dowiedział się ks. Muzalewski od obozowego kucharza niemieckiego, że „samochód udał się w kierunku Wejherowa”⁵³.

Ze relacji ks. prałata Zygmunta Wieckiego, bratanka śp. ks. Bernarda Wieckiego, wiadomo, że wspomniany powyżej transport sztutowski przybył wówczas do Gdańska-Nowego Portu, gdzie znajdował się również pomocniczy obóz. Przebywał w nim właśnie wtedy ks. Zygmunt Wiecki, który pamięta, że do transportu tego dołączono w Nowym Porcie ks. Władysława Szymańskiego i grupę działaczy gdańskich, zwłaszcza członków Polskiej Rady Portu i wywieziono ich w nieznanym kierunku. Odtąd wszelki ślad po nich zaginął⁵⁴.

Wtedy to właśnie, czyli w pierwszej połowie stycznia 1940 roku został według ogólnego dziś mniemania zamordowany ks. Rogaczewski wraz z ks. Bernardem Wieckim i ks. Władysławem Szymańskim oraz z innymi więźniami powyższego transportu. Z braku jednak danych urzędowych nie jest dotąd znane miejsce ich stracenia. Poniemiecka księga cmentarza Na Zaspie zaginęła⁵⁵. Nazwiska powyższych trzech polskich księży nie figurują w styczniu 1940 r. w księgach zgonów bytych urzędów stanu cywilnego w Gdańsku⁵⁶.

Jak dotąd przyjmuje się, że rozstrzelano ich bądź na cmentarzu Na Zaspie, bądź raczej w lasach piaszniczkich pod Wejherowem. Tego zdania jest również jego najbliższa rodzina⁵⁷.

Patriotyczna działalność ks. Rogaczewskiego została doceniona przez miejskie władze Gdańska, które biegnącą obok kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku ulicę nazwały jego imieniem.

⁵² Ks. A. M u z a l e w s k i, *Kazanie* z 11 X 1959, jw., 505.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Korespondencja autora z ks. Zygmuntem Wieckim z Gdyni (6 III 1970).

⁵⁵ Kiedy autor poszukiwał w dniu 27 III 1970 roku w Zarządzie Cmentarza Komunalnych w Gdańsku-Wrzeszczu poniemieckiej księgi cmentarnej Na Zaspie, oświadczone mu, że nie ma takiej, gdyż zaginęła. Pokazano mu natomiast „Księgę Bohaterów na Zaspach”, która została odtworzona po wojnie na podstawie różnych relacji zainteresowanych osób PCK i Komisji Historycznej przy zarządzie Okręgu Związku Bojowników o Wolność i Demokrację. — Por. ponadto korespondencję autora z Zarządem Cmentarza Komunalnych w Gdańsku-Wrzeszczu.

⁵⁶ Wg poszukiwań z marca 1971 r.

⁵⁷ Na podstawie rozmowy i korespondencji z p. W. Golus, siostrą ks. Rogaczewskiego.

Na frontowej ścianie kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku dokonał 11 października 1959 roku ks. biskup Edmund Nowicki, ordynariusz gdański, odsłonięcia i poświęcenia pamiątkowej tablicy, wykonanej staraniem ks. dziekana Władysława Ciechorskiego i ks. prob. mgr. Kazimierza Kluza, będącego obecnie biskupem sufraganiem gdańskim, z następującym napisem:

KS. FRANCISZEK ROGACZEWSKI, UR. 1892 R. W LUBICHOWIE NA POMORZU, BYŁ BUDOWNICZYM TUTEJSZEGO KOŚCIOŁA I GORLIWYM DUSZPASTERZEM POLONII GDAŃSKIEJ W OKRESIE WZMOŻONEJ WALKI O POLSKOŚĆ GDAŃSKA. ZGINĄŁ W STUTTHOFIE W WIELKI PIĄTEK R. P. 1940. NON OMNIS MORIAR ⁵⁵.

Okolicznościowy referat wygłosił wówczas bardzo licznie zebrany wiernym p. J. Czyżewski, nestor Polonii gdańskiej. Przedstawił w nim pełne zasług życie i działalność ks. Rogaczewskiego ⁵⁹.

Na końcu zabrał głos ks. biskup ordynariusz Nowicki: „Symbolem dzisiejszej uroczystości — mówił między innymi — są te dwie zwisające flagi — narodowa i kościelna — razem ze sobą splecione, jak były ze sobą splecione myśli i czyny Polaków, katolików gdańskich w dobie przedwojennej. *Pro Christo et Patria* pracowali i zginęli najlepsi synowie naszego narodu; między innymi zginął ks. Franciszek Rogaczewski, który pozostanie w pamięci potomnych jako wzór prawdziwego kapłana - Polaka ⁶⁰.

9. Ks. Władysław SZYMAŃSKI — został aresztowany o godzinie 4.30 1 września 1939 roku w swym mieszkaniu, stanowiącym własność dyrekcji kolejowej w Sopocie, przy dzisiejszej ul. 20 Października. Dom ten otoczyła grupa esesmanów, odcięła telefon i brutalnie wyważywszy drzwi, wpadła z krzykiem i wyzwiskami do mieszkania, nakazując ks. Szymańskiemu natychmiast wychodzić z pokoju. Równocześnie zrobiono rewizję. Na prośbę, by mógł odnieść do kaplicy domowej przechowywaną monstrancję i relikwie św. Andrzeja Boboli, zbito go do utraty przytomności. Oblawszy go więc wodą, odwieziono, po uzyskaniu przytomności, do *Victoria-Schule* w Gdańsku. Tam, przy podszepcie współwięźnia Polaka, udało mu się szczęśliwie przesunąć do grupy przeznaczonej do prac polnych. W ten sposób on jeden z aresztowanych polskich księży gdańskich znalazł się wraz z innymi więźniami polskimi

⁵⁸ Ks. K. K l u z, *Uczczenie pamięci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego, umęczonego za sprawę Boga i Ojczyzny*, MDG 11 (1959) 682 nn. Na tablicy podano mylnie miejsce i datę śmierci ks. Rogaczewskiego. Błąd powyższy znajdujemy również w kilku powojennych publikacjach. Dopiero bowiem ostatnie badania wykazały, że ks. Rogaczewski został wywieziony ze Stutthofu już w styczniu 1940 roku i następnie rozstrzelany.

⁵⁹ S. C z y ż e w s k i, *Odczyt w czasie uroczystości ku czci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego*, MDG 11 (1959), 685—688.

⁶⁰ Ks. K. K l u z, jw., 684.

na pracach polnych. Najpierw był w *Gross Lessewitz*, czyli w Lasowicach Wielkich, pow. Malbork, u niemieckiego gospodarza Klatta. Pilnował ich esesman. Spali w remizie strażackiej na kamieniach, przykrytych skąpo słomą. Nie ominęły go tam różne cierpienia. M. in. któregoś dnia w czasie pracy hitlerowski strażnik ze złości rzucił widłami w polskich więźniów. Przebił nimi wówczas stopę ks. Szymańskiemu. Ranę tę widziała jego rodzona siostra p. Felicja Kościńska, której dwukrotnie udało się odwiedzić go w Lasowicach. Od niego dowiedziała się szczegółów o pobiciu w czasie aresztowania i w drodze do Gdańska ⁶¹.

Drugim miejscem pracy były Świerki (*Tannensee*), leżące również w pow. Malbork. Warunki mieszkaniowe były tam także ciężkie. W pierwszą niedzielę października 1939 roku, korzystając z chwilowej nieobecności czuwającego nad nimi Niemca, przedostał się ks. Szymański, po kryjomu, do pobliskiego kościoła parafialnego, skąd przyniósł konsekrowane komunikanty i rozdał je swym współwięźniom, klęczącym na barłogu, wyspowiadawszy ich uprzednio. Moment ten widziała p. Kościńska, której udało się go i tutaj odwiedzić ⁶².

Przy pożegnaniu namawiała go, by uciekł stamtąd. Z miejsca jednak odrzucił tę myśl. „Za mnie — odpowiedział — zabiliby może z 20 Polaków. Zresztą, co by to był ze mnie za kapłan, który ucieka od współwięźniów” ⁶³.

Po skończeniu jesiennych robót polnych został ks. Szymański przewieziony w listopadzie 1939 roku do obozu pomocniczego w Gdańsku-Nowym Porcie. Przebywał w nim do przyjazdu w pierwszej połowie stycznia 1940 wspomnianego powyżej transportu sztutowskiego z ks. Rogaczewskim i ks. Bernardem Wieckim oraz z innymi zasłużonymi gdańskimi działaczami polskimi. Kiedy zakomunikowano mu, że zostanie dołączony do transportu, wyspowiadał się przed współwięźniem ks. Zygmuntem Wieckim i spokojnie, z poddaniem się woli Bożej, przygotował się na najgorsze ⁶⁴. Jak zaznaczono powyżej, transport ten został wywieziony w nieznanym kierunku.

W wypadku rozstrzelania jego uczestników w Piaśnicy, zginął ks. Szymański zaledwie dwa kilometry od swego domu rodzinnego ⁶⁵.

Dnia 25 października 1970 roku została staraniem ks. prob. E. Brzo-

⁶¹ Korespondencja autora z p. Kościńską.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Korespondencja z ks. Z. Wieckim z Gdyni (6 III 1970). Mylnie podaje ks. G a j d u s, jw., 138, że ks. Szymański przywieziony był na krótko w okresie Bożego Narodzenia do Stutthofu.

⁶⁵ Mylną wersję o śmierci ks. Szymańskiego podaje ks. R. S t a c h n i k, jw., 78, a nieścisle okoliczności śmierci ks. Szymańskiego przedstawia ks. A. B a c i ń s k i, jw., 94. Ostatnie bowiem badania i kontakty z rodziną ks. Szymańskiego wniosły nowe naświetlenie sprawy.

zowskiego wmontowana w przedsionku kościoła Gwiazdy Morza w Sopocie pamiątkowa tablica z napisem:

ŚP. KS. WŁADYSŁAW SZYMAŃSKI — DUSZPASTERZ POLONII GDAŃSKIEJ — 1930—1939 — ARESZTOWANY PRZEZ OKUPANTA, ZOSTAŁ UMĘCZONY W STYCZNIU 1940 ROKU.

Poświęcenia jej, przy udziale kapłanów, rodziny zamordowanego oraz licznych wiernych, dokonał ks. biskup ordynariusz gdański Edmund Nowicki, który odprawił też mszę św. w intencji Umęczonego. Okolicznościowe kazanie wygłosił wówczas autor niniejszego opracowania ⁶⁶.

10. Ks. Bernard WIECKI — został aresztowany z rozpoczęciem drugiej wojny światowej na swej plebanii w Wocławiu. Po bolesnych przejściach w *Victoria-Schule* został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Wbrew wszelkim oczekiwaniom uzyskała jego bratanek Anna, obecnie p. Szelezińska, w dniu 15 października 1939 zezwolenie na widzenie się z nim poprzez druty i doręczenie mu paczki. Kiedy później przez dłuższy czas nie było od niego wiadomości, wybrała się ponownie do Stutthofu z końcem stycznia 1940. Otrzymała jednak wówczas odpowiedź, że „*wurde wegen seine deutschfeindliche Einstellung erschossen*” ⁶⁷.

Kiedy jego bratanek ks. Zygmunt Wiecki został przetransportowany w drugiej połowie stycznia 1940 roku z Gdańska-Nowego Portu do obozu w Stutthofie, nie zastał tam ks. Bernarda Wieckiego ⁶⁸. Został on już bowiem wywieziony stamtąd w dniach między 10—15 stycznia 1940 roku do Gdańska-Nowego Portu, a następnie na rozstrzelanie, o czym była powyżej mowa przy przedstawieniu okoliczności śmierci ks. Rogaczewskiego i ks. Szymańskiego ⁶⁹.

Jak wynika z powyższego, z 10. zaaresztowanych gdańskich polskich kapłanów okresu międzywojennego, siedmiu zginęło śmiercią męczeńską. Z trzech pozostałych przy życiu ks. Muzalewski przetrzymywany był przez wszystkie lata wojny w obozach koncentracyjnych, dwaj inni — ks. L. Bemke i ks. J. Dydymski — odzyskali wolność po krótszych cierpieniach więziennych.

Zaraz po aresztowaniu polskich kapłanów gdańskich nastąpiła likwidacja polskiego kościelnego stanu posiadania i dezorganizacja życia religijnego. Jeszcze w dniu 1 września 1939 roku zamknięte zostały polskie

⁶⁶ Por. Kronika par. „Gwiazda Morza” w Sopocie oraz Przewodnik Katolicki 46 (1970) z dnia 15 XI. Podano tam jednak błędną datę śmierci ks. Szymańskiego.

⁶⁷ Korespondencja autora z ks. Z. Wieckim z Gdyni (6 III 1970).

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Ks. G a j d u s, jw., 300. — Podanie w opracowaniu niniejszym nowych, odmiennych okoliczności śmierci ks. Wieckiego, ks. Rogaczewskiego i ks. Szymańskiego jest wynikiem ponownego, starannego przebadania zagadnienia przy pomocy dodatkowych kwerend i korespondencji autora z rodzinami zamordowanych i z pozostałymi przy życiu przedstawicielami Polonii gdańskiej. Stąd zrozumiałą jest nieścisłość danych, publikowanych dotąd na powyższy temat.

kościół, a więc: Chrystusa Króla w Gdańsku, św. Stanisława Biskupa we Wrzeszczu oraz kaplice MB. Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie oraz w Domu Polskim w Piekle. Kościół Chrystusa Króla przekazano po miesiącu niemieckim pallotynom z Wrzeszcza.

Ponadto zlikwidowane zostały polskie stowarzyszenia i organizacje. Zabroniono używania i przystąpiono do niszczenia polskich modlitewników, śpiewników, książek, dzienników polskich. Duchowieństwu nakazano usunięcie z kościołów wszelkich przedmiotów z polskimi napisami i emblematami, polskich napisów z nagrobków, a nawet zakazano słuchania spowiedzi w języku polskim. Robiono to wszystko na rozkaz gauleitera Forstera, usiłującego niszczyć wszelkie ślady polskości na Ziemi Gdańskiej⁷⁰.

ZAKOŃCZENIE

Rozpoczęta w dniu 1 września 1939 roku przez Niemcy okrutna wojna światowa, zakończyła się dla nich klęską. Nie pomogło bezprawie, terror ani okrucieństwo, stosowane względem podbitych. Dnia 9 maja 1945 roku podpisano w Berlinie bezwarunkową kapitulację.

W wyniku zwycięstwa odniesionego przez armie wielkich mocarstw sprzymierzonych odzyskałyśmy po przeszło 5-letniej okupacji swą państwowość. Równocześnie nastąpił powrót do Macierzy prastarych ziem polskich nad Odrą, Nysą i Bałtykiem.

WRÓCIŁ DO POLSKI GDAŃSK

Rozpoczęła się niebawem twarda, ciężka praca. Było jej tu wiele. Gdańsk bowiem powrócił do Polski jako miasto-rumowisko. Wszędzie widoczne były szkielety wypalonych budynków i świątyń.

Podobnie jak do innych miast Ziem Odzyskanych, tak i do Gdańska zaczęli niebawem przybywać polscy osadnicy z różnych stron Polski. Napływ ich zwielokrotnił się, od kiedy na podstawie umowy poczdamskiej zaczęto przesiedlać Niemców z terenów Ziem Odzyskanych za Odrę i Nysę. Na ich miejsce przybywała ludność polska z Macierzy oraz z Niemiec i ze Związku Radzieckiego, a także z innych krajów Europy, i przystąpiła bezzwłocznie do odbudowy oraz zagospodarowania tych ziem.

⁷⁰ Kronika kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku, jw.; ks. Fr. J. Wothel, *Die Kirchen der Diözese Danzig*, Hildesheim 1963, 90; ks. R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig*, jw., 148; D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej...*, jw., 48 nn.; J. Sziling, *Polityka okupanta...*, jw., 198 nn.

Następował więc intensywny proces odradzania się Polski nad Bałtykiem. Zniszczony w wojnie Gdańsk został w szybkim tempie odbudowany i stał się stopniowo potężnym ośrodkiem miejskim, liczącym już dziś ponad 360 tysięcy mieszkańców oraz jednym z głównych centrów przemysłowych i kulturalnych kraju ⁷¹.

Równoległe z rozbudową Gdańska i Ziemi Gdańskiej następowało przywrócenie i niezwykle rozwój życia religijnego w diecezji gdańskiej.

Wraz z polskimi repatriantami, osadnikami i reemigrantami, będącymi w zasadzie wyznania rzymskokatolickiego, zaczęli przybywać tu także diecezjalni i zakonni kapłani polscy.

Dzięki ich wysiłkom oraz spontanicznej ofiarności katolickiego ludu polskiego przystąpiono, przy poparciu władz państwowych, do odbudowywania i remontowania zniszczonych świątyń katolickich i poewangelickich, a także zabudowań kościelnych ⁷².

W porównaniu ze statystyką przedwojenną niezwykle korzystnie przedstawia się pod każdym względem dzisiejszy stan diecezji gdańskiej.

Rozbudowaną została również Kuria Biskupia, w której pracują polscy kapłani i polskie siostry zakonne ⁷³.

Diecezją kierował do 10 marca 1971 r. polski biskup ordynariusz ks. dr Edmund Nowicki, a jego bezpośrednim pomocnikiem był polski biskup sufragan ks. dr Lech Kaczmarek, rządzący dziś diecezją jako następny biskup ordynariusz ⁷⁴.

W roku 1957 założył ks. biskup Nowicki w Gdańsku-Oliwie Biskupie Seminarium Duchowne ⁷⁵.

Przy swym dynamicznym wzroście odegrał Kościół katolicki na Ziemi Gdańskiej również wielką rolę w przepojeniu tych ziem polskością.

Jak w międzywojennym okresie polscy kapłani gdańscy zasłużyli się wielce około podtrzymywania polskości wśród Polonii gdańskiej, tak teraz między innymi przez owocną pracę duszpasterską polskich kapłanów postępował na Ziemi Gdańskiej szybciej trudny proces integracji

⁷¹ Por. *Rocznik stat. Województwa Gdańskiego 1969; Polska Ludowa — Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 1960, 60.

⁷² Ks. bp A. Wr on k a, *Gdańskie wspomnienia duszpasterskie*, Przewodnik Katolicki 25 (1970).

⁷³ Ks. A. B a c i ń s k i, *Schematyzm Diecezji Gdańskiej...*, jw., 108.

⁷⁴ Ks. K. M i l i k, *Polski biskup w polskim Gdańsku*, Przewodnik Katolicki 16 (1964). — Ks. bp E. Nowicki urodził się 13 IX 1900 roku w Trzemesznie, wyświęcony na kapłana w Gnieźnie 15 III 1924, mianowany 15 VIII 1945 Administratorem Apostolskim w Gorzowie Wlkp., ustanowiony 26 IV 1951 biskupem koadiutorem *Sedi datus* gdańskim, konsekrowany w Poznaniu 21 IX 1954, przejął rząd diecezją gdańską 8 XII 1956. Ordynariuszem gdańskim mianowany 7 III 1964, zmarł 10 III 1971. — Ks. bp Lech K a c z m a r e k urodził się 23 IX 1909 r. w Poznaniu, wyświęcony na kapłana 27 IX 1936, konsekrowany na pomocniczego biskupa gdańskiego w gdańskiej bazylice Wniebowzięcia NMP 18 stycznia 1959, ustanowiony Ordynariuszem gdańskim w 1971 roku.

⁷⁵ Ks. A. B a c i ń s k i, *Schematyzm Diecezji Gdańskiej*, 62—69.

różnych polskich grup ludnościowych, pochodzących z przeróżnych środowisk.

W kościołach zacierały się różnice regionalne. Wspólny śpiew, modlitwa, pouczenia, katechizacja, rekolekcje i misje ugruntowały katolickość i polskość, scalały wszystkich w jedną polsko-katolicką rodzinę, jednoczyły, wytwarzały braterstwo, wspólnotę i klimat rodzinny oraz poczucie narodowe ⁷⁶.

Zmieniło się więc niezwykle w 30. powojennych latach oblicze polskiego Gdańska i diecezji gdańskiej.

Nie na darmo zatem poszedł trud, poświęcenie i ofiara krwi polskich kapłanów gdańskich z okresu międzywojennego.

W osławionym Stutthofie, gdzie szczególnie byli męczeni i gnębieni polscy kapłani gdańscy i działacze Polonii gdańskiej, odsłonięto ku uczczeniu ofiar obozu w dniu 12 maja 1968 roku, w obecności przedstawicieli władz państwowych i delegacji byłych więźniów, Pomnik Walki i Męczeństwa. Równocześnie wszystkim poległym tam i zamęczonym nadano Krzyż Grunwaldzki II klasy, złożony u stóp pomnika ⁷⁷.

Dla uczczenia pamięci wszystkich pomordowanych kapłanów polskich ustanowiono w 1965 roku w Bazylice Mariackiej w Gdańsku specjalną Kaplicę-Pomnik, nazywany dziś powszechnie „Kaplicą kapłańską”. Umieszczona w niej figura Frasobliwego Chrystusa z cierniową koroną na głowie i tablica, głosząca męczeńską śmierć 2.214 kapłanów, „którzy życie swoje oddali Chrystusowi i Polsce w latach 1939—1945” oraz nazwy obozów, w których ginęło duchowieństwo polskie ⁷⁸.

Taki też cel miały uroczystości kościelne, zorganizowane przez ks. biskupa Nowickiego, ordynariusza gdańskiego, w dniach 31 sierpnia i 1 września 1969 roku w Gdańsku i w Sztutowie z okazji 30-letniej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej. Wzięło w nich udział, prócz kleru miejscowego, 4 biskupów i około 150 księży przyjezdnych z różnych stron Polski, byłych więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Uroczystości te zostały poprzedzone odprawionym w kościołach diecezji gdańskiej triduum i specjalnym listem arcypasterskim. W szczególności

⁷⁶ Z. Czajkowski, *Patriotyczna i integracyjna rola Kościoła i katolicyzm na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Słowo Powszechne 108 (1970).

⁷⁷ Por. J. Matynia, *Na szlakach walki i męczeństwa Województwa Gdańskiego...*, jw.; *Przewodnik po upamiętnionych miejscach walk i męczeństwa — lata wojny 1939—1945*, Warszawa 1964; Słowo Powszechne 114 (1968) i *Wieczór Wybrzeża* 112 (1968).

⁷⁸ Ks. J. Zator-Przytocki, *Uroczystość poświęcenia kaplicy-pomnika w gdańskim kościele NMP i pielgrzymka do Stutthofu*, MDG 7 (1965) 252 nn.; ks. A. Baciński, *Kaplica kapłańska w Gdańsku*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej...*, jw., 60 n. — *Ku uwadze*: Podana na ww. tablicy cyfra 2214 umęczonych kapłanów nie jest ostateczna. Najnowsze badania wykazują, że liczba umęczonych polskich kapłanów sięga już ponad 2500.

sposób wspomniano wówczas umęczonych polskich kapłanów gdańskich⁷⁹.

Sądzę więc, że praca niniejsza, przedstawiająca szczegółowo szeroki zakres ich prac, wykazuje równocześnie, jak słuszny i zasłużony jest ten hołd, składany im dziś ze strony całego społeczeństwa polskiego.

ANEKSY ŹRÓDŁOWE

Aneks nr 1: Wyciąg Traktatu Pokoju między Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi a Niemcami, podpisanego w Wersalu, dnia 28 czerwca 1919 r.¹

WOLNE MIASTO GDAŃSK

Artykuł 100

Niemcy zrzekają się na rzecz Głównych Mocarstw Sprzymierzonych i Stowarzyszonych wszystkich praw i tytułów do terytorium, objętego przez następujące granice:

od Morza Bałtyckiego na południe aż do punktu zetknięcia się głównych koryt żeglowych Nogatu i Wisły;

granicę Prus Wschodnich tak jak jest opisana w artykule 28 części II (Granica Niemiec) niniejszego Traktatu;

od tego miejsca główne żeglowne koryto Wisły w dół aż do punktu oddalonego około 6 km 500 m. na północ od mostu Tczewskiego;

stąd na północny zachód aż do punktu pomiarowego, położonego o 1 km 500 m na południowy wschód od kościoła w Gütthland;

linia, która na miejscu zostanie oznaczona;

stąd na zachód aż do występu, utworzonego przez granicę powiatu kościerskiego o 8 km 500 m. na północny wschód od Skarszew;

linia, która na miejscu zostanie oznaczona, a przechodzić będzie między Miłobądzem na południe i Rębielczem na północ;

stąd na zachód granica powiatu kościerskiego aż do wglębienia, które tworzy o 6 km na północno-zachód od Skarszewa; stąd aż do punktu położonego na linii średniej Łąckiego Jeziora;

linia, która zostanie na miejscu oznaczona, iść będzie na północ od Nowego Wietca i Szatarp i na południe od Kościerskiej Huty i Łąk;

stąd aż do południowego krańca Połęcińskiego Jeziora;

linia, która zostanie oznaczona na miejscu;

⁷⁹ Ks. Zator - Przytockie, *Sprawozdanie z nabożeństw w Gdańsku i Stutthofie w dniach 31 VIII i 1 IX 1969*, MDG 9/10 (1969) 261; ponadto w tym samym numerze MDG: *List pasterski ks. Biskupa gdańskiego, Kazanie ks. Biskupa Majdańskiego, ks. A. Muzalewskiego i ks. Z. Wieckiego*, a także przemówienie mgr. Albina Makowskiego i artykuł w *Przewodniku Katolickim* 39 (1969) podpisany literami RM, *W Gdańsku po trzydziestu latach*.

¹ *Zbiór dokumentów urzędowych dotyczących stosunku Wolnego Miasta Gdańska do Rzeczypospolitej Polskiej*, zebranych i wydanych przez Komisariat Rzeczypospolitej Polskiej w Gdańsku, Gdańsk 1923, cz. I. 1918—1920, 8—12.

stąd linia średnia Połęckiego Jeziora aż do jego krańca północnego;
stąd na północny wschód aż do punktu położonego około 1 km na południe od kościoła w Kolibkach, gdzie droga żelazna Gdańsk-Wejherowo przecina strumień;

Linia, która zostanie na miejscu oznaczona, a iść będzie na południowy wschód od Kameli, Skrzyszewa, Fidlina, Culmina (*Richthof*), Materni, Owczarni i na północny zachód od Nowej Wsi, Marszew, Czapielska, Kiełpina, Wysockiego i Kiełpinka, Pulwermuehl, Renneberga i miast Oliwy i Sopot;

stąd bieg wyżej wspomnianego strumienia aż do Morza Bałtyckiego.

Granice powyżej opisane oznaczone są na mapie niemieckiej w skali 1:100,000, dołączonej do niniejszego Traktatu pod nr 4.

Artykuł 101

Komisja złożona z trzech członków — w tej liczbie Wysokiego Komisarza w charakterze przewodniczącego — mianowanych przez Główne Mocarstwa Sprzymierzone i Stowarzyszone, z jednego członka mianowanego przez Niemcy i jednego przez Polskę, utworzona zostanie w przeciągu 15 dni od uprawomocnienia się niniejszego Traktatu w tym celu, żeby oznaczyć na miejscu linię graniczną terytorium wyżej oznaczonego, licząc się w miarę możliwości z istniejącymi granicami gmin.

Artykuł 102

Główne Mocarstwa Sprzymierzone i Stowarzyszone zobowiązują się utworzyć z Miasta Gdańska wraz z terytorium oznaczonym w artykule 100 Wolne Miasto. Będzie ono oddane pod ochronę Ligi Narodów.

Artykuł 103

Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska opracowana zostanie w porozumieniu z Wysokim Komisarzem Ligi Narodów przez prawidłowo wyznaczonych przedstawicieli Wolnego Miasta. Znajdować się ona będzie pod gwarancją Ligi Narodów.

Wysoki Komisarz orzekać będzie w pierwszej instancji we wszystkich sporach, które mogłyby wyniknąć pomiędzy Polską a Wolnym Miastem z powodu niniejszego Traktatu lub porozumień i układów dodatkowych.

Wysoki Komisarz będzie miał siedzibę w Gdańsku.

Artykuł 104

Pomiędzy Rządem Polskim a Wolnym Miastem Gdańskiem zawarta zostanie konwencja; w ułożeniu jej brzmienia zobowiązują się pośredniczyć Główne Mocarstwa Sprzymierzone i Stowarzyszone; otrzyma ona moc obowiązującą jednocześnie z ukonstytuowaniem się Wolnego Miasta Gdańska; konwencja ta:

1. włączy Wolne Miasto Gdańsk do obszaru objętego polską granicą celną i zapewni ustanowienie w porcie strefy wolnej;
2. zapewni Polsce bez żadnych zastrzeżeń swobodne używanie i korzystanie z dróg wodnych, doków, basenów, nabrzeży i innych budowli na terytorium Wolnego Miasta, koniecznych dla wwozu i wywozu z Polski;
3. zapewni Polsce nadzór i zarząd Wisły i całej sieci kolejowej w granicach Wolnego Miasta, z wyjątkiem tramwajów i innych kolei, służących głównie potrzebom Wolnego Miasta, jako też nadzór i zarząd komunikacji pocztowych, telegraficznych i telefonicznych między Polską i portem gdańskim;
4. zapewni Polsce prawo rozwijania i ulepszania dróg wodnych, doków, basenów, nabrzeży, dróg żelaznych i innych budowli i środków komunikacji wyżej

wzmiankowanych oraz prawo wydzierżawienia lub nabywania w tym celu na odpowiednich warunkach koniecznych terenów i wszelkiej własności;

5. zapewni, iż żadne różnice nie będą czynione w wolnem Mieście Gdańsku na niekorzyść obywateli polskich i innych osób polskiego pochodzenia lub mówiących po polsku:

6. zapewni prowadzenie spraw zagranicznych Wolnego Miasta Gdańska oraz ochronę jego obywateli za granicą przez Rząd polski.

Artykuł 105

Z chwilą uprawomocnienia się niniejszego Traktatu, obywatele niemieccy, mający miejsce stałego zamieszkania (*domicilies*) na terytorium oznaczonym w artykule 100, utracą *ipso facto* obywatelstwo niemieckie, aby się stać obywatelami Wolnego Miasta Gdańska.

Artykuł 106

W przeciągu dwu lat od uprawomocnienia się niniejszego Traktatu, obywatele niemieccy w wieku powyżej 18 lat, mający miejsce stałego mieszkania (*domicilies*) na terytorium, oznaczonym w artykule 100, będą mogli dokonać wyboru na rzecz obywatelstwa niemieckiego. Wybór męża skutkuje za żonę, zaś wybór rodziców skutkuje za dzieci poniżej 18 lat.

Osoby, które skorzystały z przewidzianego powyżej prawa wyboru, winny w ciągu następnych 12 miesięcy przenieść swe stałe zamieszkanie do Niemiec.

Wolno im będzie zachować majątek nieruchomy, jaki posiadają na terytorium Wolnego Miasta Gdańska. Będą mogły wywieźć majątek ruchomy wszelkiego rodzaju. Nie będzie na nie nałożona z tego tytułu żadna opłata, ani wywozowa, ani przywozowa.

Artykuł 107

Wszelka własność, należąca do Rzeszy lub Państw niemieckich, a znajdująca się na terytorium Wolnego Miasta Gdańska, zostanie przeniesiona na Główne Mocarstwa Sprzymierzone i Stowarzyszone, które ją odstąpią Wolnemu Miastu lub Państwu Polskiemu, stosownie do tego, co przez nie za słuszne uznane zostanie.

Artykuł 108

Stosunek i rodzaj ciężarów finansowych Niemiec i Prus, które ponosić będzie musiało Wolne Miasto, zostaną oznaczone zgodnie z artykułem 254 Części IX (przepisy finansowe) niniejszego Traktatu. Późniejsze postanowienia uregulują wszystkie inne sprawy, które mogłyby wynikać z ustąpienia terytorium, oznaczonego w artykule 100.

Aneks nr 2: KONSTITUCJA APOSTOLSKA z 30 grudnia 1925 roku, erylująca diecezję gdańską¹.

PIUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Universa Christi fidelium cura, quae Nobis uti supremo Ecclesiarum Pastori incumbit, Nos urget ut, quoties id necessitas aut evidens utilitas exigat, novas dioeceses ex veterum dismembratione erigamus.

¹ Acta Apostolicae Sedis 18 (1926) 38.

Cum itaque civitas Gedanensis cum adnexo territorio hisce ultimis emporibus in statum liberum constituta sit, cumque per Apostolicam Constitutionem Vixdum Poloniae unitas territorium dioecesis Culmensis fuerit ad fines politicos Reipublicae Polonae coarctatum, Nos, re matura deliberatione considerata, censuimus expedire ut in dioecesim quoque propriam et separatam constitueretur. Quapropter, de Apostolicae potestatis plenitudine, auditis interesse habentibus, et suppleto, quatenus opus sit, aliorum quorum intersit vel sua interesse praesumant consensu, integrum territorium, quod comprehenditur in memorato Statu libero Gedanensi, quodque ad diversas dioeceses pertinebat, videlicet Culmensis et Varmiensem, atque paucis abhinc annis sub Apostolica administratione fuerat constitutum, cessante modo administratione Apostolica, in distinctam dioecesim erigimus, Gedanensem nuncupandam et Apostolicae Sedi immediate subiectam.

Eius episcopalem sedem in civitate Gedano statuimus, cum omnibus iuribus ac privilegiis, quibus ceterae civitates episcopales iure communi gaudent. Ecclesiam autem paroecialem Olivae, sub titulo Sanctissimae Trinitatis, in praedicta civitate extantem, ad dignitatem et honorem cathedralis ecclesiae extollimus, servato titulo et parochialitatis gradu simulque eidem Ecclesiae eiusque pro tempore Episcopis concedimus insignia, honores, privilegia ac iura quae aliis Ecclesiis cathedralibus earumque Episcopis ex iure communi competunt. Insuper Episcopo Gedanensi facultatem tribuimus assumendi, quam primum vacaverit, beneficium paroeciale memoratae ecclesiae Olivensis, facto tamen eidem onere ibi constituendi idoneum Vicarium, seu Administratorem, qui actualem exerceat curam animarum.

Praescribimus propterea ut circa Vicarii Capitularis, sede vacante, electionem, clericorum et fidelium iura et officia, aliaque huiusmodi, rite serventur, quae sacri canones statuunt. Mandamus demum ut omnia documenta et acta, quae novam dioecesim respiciunt, quamprimum a Curiis episcopalibus, ad quas spectat, ad Curiam dioecesis Gedanensis transmittantur, ut in eius archivo asserventur.

Quae autem hisce Litteris, Apostolica auctoritate, a Nobis decreta sunt, nulli hominum, ullo unquam tempore, infringere, aut iis repugnare, vel quomodolibet contraire liceat. Si quis, quod Deus avertat, hoc attentare praesumpserit, sciat obnoxium se evasurum esse poenis a sacris canonibus contra obsistentes exercitio ecclesiasticae iurisdictionis statutis.

Ad haec omnia executioni mandata deputamus venerabilem fratrem Eduardum O'Rourke, hactenus Episcopum titularem Pergamensem et hucusque Administratorem Apostolicum Gedanensem, eidem tribuentes omnes facultates ad rem necessarias et opportunas, etiam subdelegandi, ad effectum de quo agitur, quemlibet virum in ecclesiastica dignitate constitutum, facto onere remittendi ad Sacram Congregationem Consistorialem, infra sex menses, authenticum exemplar paractae executionis.

Decerminus denique has praesentes Litteras valituras contrariis quibuslibet, etiam peculiari et expressa mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo vigesimo quinto, die trigesima mensis decembris, Pontificatus Nostri anno quarto.

O. Card. Gagiano

† C. Card. DE LAI, Episc.
Sabinem.,

S. R. E. Cancellarius.

S. C. Consistorialis Secretarius.
Dominicus Iorio, Protonotarius Apostolicus
Alfonsus Carinci, Protonotarius Apostolicus.

Loco † Plumbi.

Reg. in Canc. Apost., vol XXXIII, n. 6.

ŹRÓDŁA I LITERATURA

I. ŹRÓDŁA REKOPIŚMIENNE

A. *Archiwum Kurii Biskupiej w Gdańsku-Oliwie*

- Akta personalne ks. Józefa Dydymskiego — 756.
 Akta personalne ks. Jerzego Majewskiego — 641.
 Akta personalne ks. Bronisława Komorskiego — K.
 Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego — R.
 Akta personalne ks. Bernarda Wieckiego — 699.
 Akten des Bischofs von Danzig betreffend Verhandlungen mit dem Senat der Freien Stadt Danzig, Vol. I, 1925—1930; Vol. II, 1930—1934; Vol. III, 1935—1939.
 Duszpasterstwo — św. Stanisław — Gdańsk-Wrzeszcz — III.
 Eduardus O'Rourke — B.
 Errichtung einer Administratur und des Bistums Danzig — A 31, Vol. I (1922—1932).
 Handlungen mit dem Apostolischen Stuhl — A 4.
 Kirchliche Statistik — A 59 (1922—139).
 Konsekraton und Intronisation des Bischofs dr Carl Maria Splett am 24. 8. 1938 in der Kathedrale zu Danzig-Oliva.
 Ffarrei Neuteich. Allgemeines — E VII 45.
 Polnische Angelegenheiten — Nr 143 (1932—1939).
 Polnische Kirchliche Vereine — D 43.
 Polnischer Sprachunterricht für Geistliche — A. 88.
 Theologiestudierende (allgemeine) — A 107.
 Theologiestudierende — Theologen in Seminaren ausser Bromberg — A 114.
 Verhandlungen mit den Päpstlichen Nuntiaturen — 102, Vol. II (1930—1936).

B. *Archiwa parafialne*

- Kronika kościoła Chrystusa Króla i parafii św. Józefa w Gdańsku (1929—1958), rkps w Archiwum parafii Chrystusa Króla w Gdańsku.
 Protokolarz Zespołu Towarzystw Kościelnych w Sopocie (1936—1939), rkps w Archiwum parafii Gwiazdy Morza w Sopocie.
 Wykaz proboszczów, administratorów i wikariuszy parafii, rkps w Archiwum parafii katedralnej w Gdańsku-Oliwie.

C. *Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Gdańsku*

- Zespół akt KOMISARZ GENERALNY R. P. W GDAŃSKU — sygn. II 622—785.
 Wybór prezesa Gminy Polskiej w Gdańsku w roku 1930 — 622.
 Subwencja dla Gminy Polskiej w Gdańsku — 624.
 Gmina Polska (generalis), t. 1. — 626.
 Macierz Szkolna, t. 1. — 642.
 Macierz Szkolna, t. 2. — 643.
 Organizacja harcerstwa polskiego w W. M. Gdańsku — 644.
 Akcja wyborcza Gminy Polskiej w Gdańsku (1928—1931) — 710.
 Delegatura Apostolska w Gdańsku (1920—1923) — 738.
 Ks. Szymański, Wykonanie czynności duszpasterskich na terenie W. M. Gdańska (1934—1935) — 741.
 Uposażenie ks. prob. Komorowskiego (1934—1936) — 742.

Krzywdzące traktowanie Polaków w Gdańsku. Mniejszości polskie w Gdańsku i obywatele polscy w Gdańsku (1930—1931) — 750.

Demonstracje antypolskie na obszarze W. M. Gdańska i antygdańskie na obszarze Polski. Manifestacje nacjonalistyczne (1930—1932) — 753.

Prześladowanie Polaków w W. M. Gdańsku (1933—1934) — 771.

D. *Archiwum Zarządu Cmentarzy Komunalnych w Gdańsku-Wrzeszczu*
(ul. Partyzantów 76)

Księga Cmentarza Bohaterów na Zaspach.

E. *Korespondencja uzupełniająca (w posiadaniu autora pracy)*

Listy ks. Alfonsa Muzalewskiego z 2 IX, 7 IX, 14 XI i 24 XII 1969, a także z 10 IV, 5 IX, 27 X, 4 XI i 12 XII 1970 oraz z 21 I 1971.

List ks. Władysława Ciechorskiego z 30 IX 1969.

List Kurii Metropolitalnej z Poznania z 31 X 1969.

List Ks. Prowincjała Polskiej Prowincji Księży Pallotynów z 11 XI 1969.

List ks. Zygmunta Wieckiego z 6 II 1970.

List ks. Leona Bemkego z 17 III 1970.

List Kurii Biskupiej Chełmińskiej z 9 III 1970.

List Edwarda Mahlera, kierownika Biura Cmentarzy Komunalnych w Gdańsku-Wrzeszczu z 5 V 1970.

List p. Felicji Kościńskiej, siostry ks. Wł. Szymańskiego, z 9 V 1970.

List p. Wiktorii Golus, siostry ks. Fr. Rogaczewskiego, z 10 VI 1970.

List ks. Stefana Heina, dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu z 11 VI 1970.

List ks. Józefa Dydymskiego z 18 X 1970.

List ks. Jana Swiercza z 27 XI 1970.

List p. Katarzyny Turek, siostry ks. W. Hoeffta, z 2 XII 1970.

List s. Akwiny Haleskiej z 11 II 1971.

F. *Relacje ustne przedstawicieli b. Polonii gdańskiej*
(spisane wypowiedzi w posiadaniu autora pracy):

Ks. Władysława Ciechorskiego z Gdańska-Orunii, ks. Fryderyka Lulkowskiego, ks. Alfonsa Mazulewskiego z Łasina, ks. Pawła Schutza (zmarł 8 IV 1968) z Sopotu, s. Cecylii Renisz (elżbietanki z Rzymu, zamieszkałej obecnie w Gdańsku-Oliwie), s. Danieli Sochackiej (dominikanki z Gdańska), p. Wandy Makurath z Gdańska-Wrzeszcza (b. dominikanki), p. Romana Bellwona z Gdańska, p. Gerturdy Hebel z Trąbek Wielkich, p. Franciszka Kamińskiego z Gdańska-Oliwy, mgr Marii Koprowskiej z Gdańska-Wrzeszcza, p. Romana Knoblauch z Sopotu, p. Stefana Kozłowskiego z Gdańska-Oliwy, p. Wiktorii Makurathowej z Gdańska-Wrzeszcza, mgr Barbary Mielcarzewicz z Gdańska-Wrzeszcza, mgra Jana Pastwy z Sopotu, doc. dra Mariana Pelczara z Gdańska-Oliwy, inż. Brunon Pobłockiego z Gdańska-Wrzeszcza, p. Józefa Preussa z Gdańska-Nowego Portu i p. Brunona Zwarry z Gdańska-Oliwy.

G. *Odpowiedzi na ankietę z 1 marca 1965*

W pracy wykorzystano odpowiedzi następujących parafii: Katedralnej w Gdańsku-Oliwie; Św. Ignacego w Gdańsku-Orunii; Św. Mikołaja w Gdańsku; Św. Józefa przy Kościele Chrystusa Króla w Gdańsku; Najśw. Serca Jezusowego w Gdańsku-Wrzeszczu; Św. Krzyża w Gdańsku-Wrzeszczu; Św. Jadwigi w Gdańsku-Nowym Porcie; Św. Antoniego w Gdańsku-Brzeźnie; Gwiazdy Morza w Sopocie; Giemlice,

pow. Gdańsk; Kłodawa Gdańska, pow. Gdańsk; Kończewice, pow. Malbork; Lasowice Wielkie, pow. Malbork; Łęgowo, pow. Gdańsk; Mątowy Wielkie, pow. Gdańsk; Nowa Cerkiew, pow. Nowy Dwór Gdański; Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ostaszewo Gdańskie, pow. Nowy Dwór Gdański; Pogorzała Wieś, pow. Malbork (kości. fil., w Piekle); Pręgowo, pow. Gdańsk; Pruszcz Gdański; Trąbki Wielkie, pow. Gdańsk; Żuławki, pow. Nowy Dwór Gdański.

II. ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Amtliches Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig* (od maja 1922 do marca 1926).
- Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Danzig* (od kwietnia 1926 do stycznia 1945).
- Bericht über die Verwaltung der Stadt Danzig vom 1 April 1920 bis 31 März 1925*, Danzig 1926.
- Bericht über die Verwaltung der Stadtgemeinde Danzig vom 1 April 1925 bis 31 März 1930*, Danzig 1931.
- Bibliografia Pomorza Gdańskiego za rok 1964, 1965, 1966, 1967.*
- Catalogus Societatis Apostolatus Catholici*, Romae 1966.
- N. C r e u t z b u r g, *Atlas der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1936.
- Danziger Statistisches Taschenbuch*, I 1930/31; II 1933, III 1934; IV 1936.
- Diözesan — Synode des Bistums Danzig 10 bis 12 Dezember 1935 zu Danzig-Oliwa*, Danzig 1936.
- Drugi rok pracy Związku Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku 1934—1935*, Gdańsk 1935.
- Czwarty rok pracy Związku Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku 1936—1937*, Gdańsk 1937.
- Dziesięciolecie Polski Odrodzonej 1918—1928. Księga Pamiątkowa*, Kraków—Warszawa 1928.
- Elenchus omnium Ecclesiarum nec non universi Cleri Diocesis Culmensis proanno Domini 1928*, Pelplini 1928.
- Elenchus Ecclesiarum nec non universi Cleri et Sororum piarum Congregationum Dioecesis Gedanensis pro 1931, 1933, 1935, 1939, 1940*, Gedani 1930—1939.
- Consignatio totius Cleri saecularis, Sororum piarum Congregationum Dioecesis Culmensis pro 1911, 1914*, Gedani 1911—1914.
- C. J. B u r c k h a r d t, *Moja misja w Gdańsku 1937—1939*. Przeł. z niem. M. Gi-niatowicz, Warszawa 1970.
- Ks. W. G a j d u s, *Nr 20998 opowiada*, Kraków 1962.
- R. G a m m, *Swastyka nad Gdańskiem*, Warszawa 1960.
- Gemeindelexikon für die Freie Stadt Danzig*, Danzig 1925.
- Kalendarz Polonii Gdańskiej na rok 1939*, Gdańsk 1939.
- Katholisches Jahrbuch für das Bistum Danzig 1936*, Danzig 1936.
- T. K i j e ń s k i, *Ilu jest Polaków na terenie Wolnego Miasta Gdańska*, RG 2-3 1928-29) 113—121.
- A. K r ó l i k i e w i c z, H. M u s z k i e t, *Geneza powstania Związku Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku*, w: *Pierwszy Rok Pracy Związku w Wolnym Mieście Gdańsku 1933—1934*, Gdańsk 1934, 15—20.
- Ks. H. M a l a k, *Klechy w obozach śmierci*, wyd. 2, t. 1-2, Londyn 1961.
- Personel-Schematismus der Diözesen Danzig und Kulm nach dem Stande vom 1 April 1941*, Danzig 1941.
- Pierwszy rok Pracy Związków Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku 1933—1934*, Gdańsk 1934.

- Ks. Fr. Rogaczewski, *Fragen der Seelensorge des polnischen Volksteils*, w: *Diözesansynode des Bistums Danzig 10-12 XII 1935*, Danzig 1936.
- Rocznik Statystyczny miasta Gdańska 1946—1965*, Gdańsk 1962.
- Le Saint Siège et la guerre en Europe 1939—1940* (Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, t. 1), Città del Vaticano 1965.
- Lettres de Pie XII aux Evêques Allemands 1939—1944* (Actes..., t. 2), Città del Vaticano 1967.
- Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939—1945*, cz. I — 1939—1941, cz. II — 1942—1945 (Actes..., t. 3), Città del Vaticano 1967.
- Le Saint Siège et la guerre en Europe 1940—1941* (Actes..., t. 4), Città del Vaticano 1967.
- Le Saint Siège et la guerre mondiale 1941—1942* (Actes..., t. 5), Città del Vaticano 1969.
- Schematyzm Diecezji Gdańskiej na rok 1969*, Gdańsk 1969.
- J. Sikora, *Biskup Carl Maria Splett*, Warszawa 1951.
- Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1963*, Pelplin 1963.
- Sprawozdanie Dyrektora Gimnazjum Polskiego w Gdańsku*, Gdańsk 1922/23 i corocznie do 1938/39.
- Sprawozdanie z działalności Zarządu Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, Gdańsk 1927—1936.
- Sprawy Polskie na Konferencji Pokojowej w Paryżu w 1919 roku. Dokumenty i materiały*, pod red. R. Bierzanka i J. Kukułki, t. 1, Warszawa 1965.
- Staatshandbuch der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1926.
- Totenkalendar der verstorbenen Priester der Diözese Danzig*, Düsseldorf 1958.
- Wł. Wach, *Na kaszubkim szańcu*, Warszawa 1968.
- W piętnastolecie Macierzy Szkolnej w Gdańsku (1921—1936)*, Gdańsk 1936 (jednodniówka).
- W 35-lecie Założenia Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, Gdańsk 1957 (jednodniówka).
- Verzeichnis der Seelsorkstellen und Geistlichen der Diözesen Danzig und Kulm nach dem Stande vom 1 August 1944*.
- Zbiór dokumentów urzędowych dotyczących stosunku Wolnego Miasta Gdańska do Rzeczypospolitej Polskiej, 1-11*, wydane w latach 1923—1937 za okres 1918—1936 przez Biuro Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Gdańsku.

III. PAMIĘTNIKI I WSPOMNIENIA

- St. Knauff, *Wojna zaczęła się w Gdańsku*, Warszawa 1946.
- M. Koprowska, *Wspomnienie o dyrektorze Augustyńskim*, w: *W 35-lecie Założenia Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, Gdańsk 1957.
- A. Makurath, *Wspomnienia z Gimnazjum Polskiego w Gdańsku*, *Novum* 10 (1969) 73—87.
- A. Makurath, *Wysiedlenie*, *Novum* 10 (1969) 73—87.
- A. Necel, *Nie rzucim ziemi*, Warszawa 1969.
- M. Pelczar, *Wspomnienie z pierwszego roku pracy w Bibliotece Gdańskiej 1945—1946*, w: *Libri Gedanenses. I Rocznik Biblioteki Gdańskiej*, Gdańsk 1968.
- K. Sahm, *Erinnerungen aus meinen danziger Jahren 1919—1930*, Marburg 1958.

- M. Urbanek, *Wspomnienie o Kazimierzu Sołtysiku*, w: *W 35-lecie Założenia Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, Gdańsk 1957 (jednodniówka).
 — *Ostatnie chwile Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej*, w: *W 35-lecie...*, jw.
 — *W Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1926—1939*, *Novum* 9 (1969) 85—105.

IV. LITERATURA

- Ks. A. Baciński, *Pierwszy biskup gdański Edward O'Rourke*, *MDG* 5 (1962) 157—167.
 — *Wizerunki Maryjne szczególnie czczone w diecezji gdańskiej*, *MDG* 11-12 (1962) 386—399.
 — *Dzieje Diecezji gdańskiej w ostatnim XX-leciu*, *Nasza Przeszłość* 22 (1965) 150—182.
 — *Księża diecezji gdańskiej umęczeni w okresie drugiej wojny światowej (1939—1945)*, *MDG* 7 (1965) 257—267.
 — *Zarys Dziejów Ziemi i Diecezji Gdańskiej*, w: *Schematyzm Diecezji Gdańskiej na rok 1969*, Gdańsk 1969, 24—107.
- L. Bartelski, *Niech pamięć o nich nie zaginie*, *Słowo Powszechne* 92/7274 (1970).
- A. Bartoszewski i W. Gomulski, *Żołnierze w pocztowych mundurach*, Gdańsk 1969.
- Cz. Biernat, patrz Cieślak.
- R. Bierzanek, *Sprawa Gdańska w polityce wielkich mocarstw zachodnich w okresie konferencji pokojowej 1919 r.*, *Przegląd Zachodni* 9-10 (1954) 140—181.
- Ks. S. Biskupski, *Księża polscy w niemieckich obozach koncentracyjnych*, Londyn 1946.
- Fr. Bogacki, *Obrona Poczty Polskiej w Gdańsku*, *Za i Przeciw* 38 (1968).
- Fr. Bogacki i J. Romanowski, *Obrona Poczty Polskiej w Gdańsku*, Warszawa 1966.
- R. Bolduan, *Krwawy Wielki Piątek*, *Dziennik Bałtycki* 69/6444 (1965).
- W. Borowski, *Problemy zatrudnienia i płac zarobkowych robotników Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933*, *RG* 25 (1966) 161—227.
 — *Problemy zatrudnienia i płac zarobkowych robotników Wolnego Miasta Gdańska w latach 1933—1939*, *RG* 22 (1969) 152—212.
 — *Obowiązek niemieckiego biskupa — Duchowieństwo niemieckie i okupacja Polski 1939—1945*, Warszawa 1966.
- Ks. Wł. Ciechorski, *Historia kościoła i kronika parafii św. Ignacego w Gdańsku*, *MDG* 6-7 (1968) 181—199.
- E. Cieślak, Cz. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969.
- S. Czyżewski, *Odczyt w czasie uroczystości ku czci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego*, *DMG* 11 (1959) 685—688.
- J. Deręgowski, *Hitlerowski „Kombinat śmierci”*. W 30 rocznicę założenia obozu *Stutthof*, *Dziennik Bałtycki* 207/7817 (1969).
- M. Dobrowolski, *Obrona wybrzeża we wrześniu 1939 roku*, w: *X wieków Gdańska*, Warszawa—Gdańsk 1962, 79—85.
- B. Dopierała, *Gdańska polityka Józefa Bęcka*, Poznań 1962.
- A. Drzyciński, M. Gajdziński, *Kościół polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, *Kierunki* 38/640 (1968).

- K. Dunin - Wąsowicz, *Obóz koncentracyjny Stutthof*, Gdańsk 1966.
 — *Gauleiter nie dotrzymał słowa...*, Warszawa 1962.
- St. Dzewulski, *Ludność Wolnego Miasta Gdańska*, *Ekonomista* 3 (1924) 130—145.
- Cz. Frankiewicz, *Dzieje Wolnego Miasta Gdańska*, w: *Dzieje miast Rzeczypospolitej Polskiej*, II, Poznań 1930.
- Gajdziński — patrz Drzycimski.
- M. Gajdziński, Z. Konieczny, *Odnaleziono groby Obrońców Poczty Polskiej w Gdańsku*, *Słowo Powszechne* 138 (1970).
- Gdańsk — Przeszłość i teraźniejszość*. Praca zbiorowa pod red. S. Kutrzeby, Warszawa 1928.
- St. Gierszewski, „Ogniwo” najstarszy związek Polaków w Gdańsku, *RG* 14 (1955) 5—28.
- W. Gomulski — patrz Bartoszewski.
- St. Grelewski, *Stosunki religijne na terenie Wolnego Miasta Gdańska*, *Przeгляд Katolicki* 46 (1935).
- J. Jurkiewicz, *Nuncjatura Achillesa Ratti w Polsce*, Warszawa 1953.
- Ks. K. Kantak, *Polacy w Gdańsku*, *Wiadomości Literackie* 31-32, nr 823 (1938).
- D. Kilarzka, *Co polskiego jest w Gdańsku*, Poznań 1938.
- A. Klafkowski, *Uprawnienia Polski w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1918—1939*, *Życie i Myśl* 2/3 (1955) 55—85.
 — *Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933*, Warszawa 1958.
- Ks. K. Kluz, *Uczczenie pamięci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego, umęczonego za sprawę Boga i Ojczyzny*, *MDG* 11 (1959) 682—684.
- K. Kmiecik, W. Mieleczyński, *Polska kultura muzyczna w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920—1939*, *Pomorze Gdańskie* 2 (1969) 147—175.
- Z. Konieczny — patrz Gajdziński.
- M. Korowicz, *Sytuacja prawna obywateli polskich w świetle „Opinii” stałego Trybuna Sprawiedliwości Międzynarodowej z dnia 4 lutego 1932*, Poznań 1932.
- F. Kozanecki, *Obywatele polscy a organizacja Gminy Polskiej w Gdańsku*, *Straż Gdańska* 3 (1927).
- B. Kreja, *Zniemczone formy nazwisk polskich na Pomorzu*, *Pomorze Gdańskie* 4 (1967) 173—202.
- S. Krocakowa, *Towarzystwo „Ogniwo” w Gdańsku w świetle nowych źródeł*, *Rocznik Gdański* 27 (1969) 69—96.
- K. Kubik, *Walka o szkołę polską w Wolnym Mieście Gdańsku*, *Pomorze Gdańskie* 1 (1965) 172—197.
- Wł. Kumanecki, *Prawne stanowisko Wolnego Miasta Gdańska*, *Wiadomości Literackie* 31-32 (1939).
- Ks. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966—1939)*, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 18 (1969) 289—352, 19 (1969) 271—251, 20 (1970) 253—374, 21 (1970) 309—404 i 22 (1971) 319—402.
- J. Kwiatkowski, *Polski Gdańsk w okresie przelomowym*, I-II, Orłowo Morskie 1935-37.
- P. Labuda, *Z dziejów Gdańskiej rodziny książęcej*, *Litery* 12/108 (1970) 26—27.
- Ks. A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, *Nasza Przeszłość* 34 (1971) 59—116.
- H. Lipiński, „Biskupa Gdańska” proste ścieżki, *Fakty i Myśli* 6/130 (1964).
- L. Lubecki, *Harcerze Wybrzeża w walce z okupantem w latach 1939—1945*, *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne* 8-10 (1963) 59—126.

- Ks. Fr. Lułkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Wielkich Żuławach*.
Odbitka dodatkowa MDG za rok 1960.
- B. Łangowski, *Uwagi z Gdańska na czasie*, Gdańsk 1932.
- St. Majewski, *Pastorał i swastyka*, *Litery* 4 (1962).
- J. Makowski, *Prawno-państwowe położenie Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1923.
— *Zagadnienie państwowości Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1934.
- Fr. Marszałek, *Prawa Polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 25-26 (1956—1957) 301—341.
- J. Matynia, *Na szlakach walki i męczeństwa Województwa gdańskiego 1939—1945*, Gdynia 1967.
- W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966.
- A. Męclewski, *Celnicy Wolnego Miasta. Z działalności polskich inspektorów celnych w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1923—1939*, Warszawa 1971.
- Nekrologi: Śp. Ks. dr Franciszek Komorowski, *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* 2 (1958) 117—118.
Śp. Ks. Edmund Kamiński, MDG 9 (1964) 228—229.
Śp. Ks. Paweł Schütz, MDG 8 (1968) 119.
- Ks. J. Obłąk, *Historia Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1959.
- St. Ordon, *Polityka morska Polski i jej realizacja w okresie międzywojennym*, RG 23 (1964) 39—78.
- S. Osiński, *V kolumna na Pomorzu Gdańskim*, Warszawa 1965.
- Ks. W. Papenfuss, *Geschichte der katholischen Kirche in Danzig*, Danzig 1937.
- M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, Gdańsk 1947.
— *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk — jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 499—605.
- Ks. F. Pelpliński [= ks. Manthey Franciszek], *Ks. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 4 (1947) 309—326, oraz 5 (1947) 435—477 i 6 (1947) 563—603.
- Ks. J. Petrani, *W 80-lecie urodzin ks. profesora dra Kantaka*, *Nasza Przeszłość* 16 (1962) 283—294.
- Ks. E. Piścz, *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 roku*, *Studia Pelplińskie* 1 (1969) 39—48.
- K. Piwarski, *Dzieje Gdańska w zarysie*, Gdańsk 1946.
- M. Podgoręczny, *Gauleiter Albert Forster odpowiada za zbrodnię*, *Litery* 6/66 (1967) 24—26 i 7/67 (1967) 26—28.
- M. Podlaszewski, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933*, Gdynia b. r. w.
- P. Puciata, *Z urzędowej korespondencji Gdańskiego Senatu z marca 1930 r.*, *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne* 1-2 (1960) 145—156.
- A. Roman, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1956.
- E. Ruppel, *Zur Tätigkeit des Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7, H. 2 (1959) 297—317.
- A. Rzepniowski, *Obrona Wybrzeża w 1939 roku*, Warszawa 1958.
- Ks. K. Śmigiel, *Walka władz hitlerowskich z katolickim kultem religijnym na terenie Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1939—1945*, *Studia Historyczne* 2 (Lublin 1968) 251—376.

- Ks. R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch*, Hildesheim 1965.
 — *Die katholische Kirche in Danzig*, Münster 1959.
 — *Die ermodeten Geistlichen des Bistums Danzig in den Jahren 1933 bis 1945*, w: *Sainkt Adalbert — Kalender*, Menden 1950, 46—60.
- J. Stankiewiczowa, *Nauczycielki w walce o utrzymanie polskości w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 22 (1963) 224—262.
- Fr. Steffen, *Die Diözese Danzig, ihr erster Bischof Eduard Graf O'Rourke und ihre Kathedralkirche zu Oliva*, Danzig 1926.
- B. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1939—1945*, Gdynia 1967.
- H. Stępnia, *Polska delegacja Rady Portu i Dróg Wodnych w Wolnym Mieście*, RG 27 (1969) 217—242.
- Cz. Stodolny, *Wolne Miasto Gdańsk (1920—1939)*, w: *X wieków Gdańska*, Warszawa—Gdańsk 1962, 59—69.
- B. Strassburger, *Wolne Miasto Gdańsk*, w: *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, Warszawa 1928, 240—246.
- R. Świętochowski, *Germanizacja nazwisk polskich na terenie Gdańska w latach 1874—1944*, Warszawa 1966.
- J. Sziling, *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939—1945*, Poznań 1970.
- St. Szwenter, *Polacy z Piekła rodem*, Gdynia 1966.
- M. Trocka, *Gdańsk a hitlerowski „Drang nach Osten”*, Gdańsk 1964.
- L. Trzeciakowski, *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Poznań 1970.
- M. Turlejska, *Rok przed klęską*, Warszawa 1969.
- R. Wapiński, *Proletariat rolny na Pomorzu Gdańskim w latach 1920—1926*, RG 22 (1963) 117—154.
- Ks. Fr. Wothe, *Die Kirchen der Diözese Danzig*, Hildesheim 1963.
- Ks. Fr. Wothe, *Carl Maria Splett Bischof von Danzig — Leben und Dokumente*, Hildesheim 1965.
- Ks. A. Wronka, *Diecezja Gdańska*, MDG 7-8 (1962) 275—280.
- Ks. J. Wysocki, *Józef Ignacy Rybiński — biskup wrocławski i pomorski 1777—1806*, Rzym 1967.
- R. Woźniak, *Gdańscy Harcerze*, *Litery* 7 (1962).
- Wł. Zajnowski, *Sprawa Gdańska na konferencji pokojowej w Paryżu*, *Litery* 1/85 (1969).
- A. Zbierski, *Początki Gdańska w świetle najnowszych badań*: w: *Gdańsk — jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 11—27.

RÉSUMÉ

LE CLERGE CATHOLIQUE POLONAIS DANS LA VILLE LIBRE DE GDAŃSK (DANZIG) DANS LES ANNEES 1919—1939

L'ouvrage present traite de l'activité du clerge polonais dans la Ville Libre de Gdańsk (Danzig) dans les années 1919—1939. Les prêtres de Gdańsk ont entièrement merite que leur activite, pleine de sacrifices, pour l'Eglise et pour la Pologne soit connue de tous — autant que leur patriotisme bien propoñce et leur martyrologie qui a commencé au moment même de l'eclat de la deuxieme guerre mondiale.

L'étude présente s'appuie principalement sur les sources des archives de Gdańsk, ecclésiastique et celles de l'Etat. Les relations des anciens habitants polonais de Gdańsk, des lettres échangées par l'auteur même et les réponses à l'enquête, diffusée en 1965 parmi les prêtres de Gdańsk, constituent un complément appréciable aux sources archivales.

L'étude, précédée d'une introduction se compose de neuf chapitres. Dans le chapitre introductif l'auteur évoque les liens historiques qui unissaient la région de Gdańsk à la Pologne, sur le plan politique et ecclésiastique.

Le deuxième chapitre, intitulé „Constitution de la Ville Libre de Gdańsk en 1919” présente les résolutions du traité de Versailles de 1919, concernant la région de Gdańsk, puis la situation juridique et réelle de la Ville Libre de Gdańsk, constituée le 15 novembre 1920, sur un terrain de 1893 km carrés, avec 355.760 habitants, les droits de la Pologne à Gdańsk, et enfin — l'annexion de Gdańsk par le *Reich*, au moment même de l'éclat de la deuxième guerre mondiale, le 1 septembre 1939.

Dans le troisième chapitre on a présenté certains aspects des questions ecclésiastiques à Gdańsk, à savoir l'établissement de l'Administration Apostolique en 1922 et l'érection du diocèse de Gdańsk en 1925. L'auteur fait aussi une présentation, des dirigeants du diocèse au cours de la période en question.

Le chapitre IV est consacré aux questions suivantes: la structure sociale du milieu polonais, demeurant à Gdańsk, sa situation juridique et réelle, et enfin — la religiosité et la morale des Polonais demeurant à Gdańsk, leurs rapports avec l'Eglise. Les Polonais constituaient à peu près 10% du total des habitants. Leur morale et leur piété étaient satisfaisantes. C'étaient des ouvriers, des artisans, des paysans et des petits bourgeois qui constituaient la majorité des citoyens autochtones polonais. Cependant, parmi la population immigrée il y avait un grand nombre d'employés, de commerçants et de représentants des professions libérales. La situation juridique des Polonais dans la Ville Libre de Gdańsk avait été définie dans le cinquième point de l'article 104 du Traité de Versailles: „Aucunes différences ne seront faites au désavantage des citoyens polonais et des personnes d'origine polonaise, ou — parlants polonais”.

En réalité, la situation des Polonais, installés à Gdańsk, dépendait directement du caractère des relations entre la Pologne et Gdańsk, qui, malheureusement, dès le début, étaient mauvaises. Le Sénat de Gdańsk espérait reincorporer Gdańsk au *Reich*. Ces tendances faisaient naître des conflits perpétuels entre la Pologne et Gdańsk. Par conséquent un climat hostile aux Polonais s'établissait peu à peu à Gdańsk. Des actes de violence, des attentats contre les Polonais devenaient de plus en plus nombreux. La discrimination et le boycottage de l'artisanat et du commerce polonais augmentaient. Accroissait aussi la campagne de presse dirigée contre la Pologne. On faisait des difficultés aux Polonais qui cherchaient une situation. Le terrorisme et une vive activité de germanisation devenaient de plus en plus intenses et devaient se manifester jusqu'au 1 septembre, le premier jour de la deuxième guerre mondiale.

Dans le cinquième chapitre l'auteur a présenté les effectifs et la liste par nom des prêtres polonais demeurant à Gdańsk. Leur activité, dont l'importance pour la persécutée population polonaise était énorme, se jouait sur le plan religieux, spirituel, organisateur, culturel, éducatif et politique.

Le sixième chapitre est consacré à l'érection des chapelles et des églises polonaises dans le diocèse de Gdańsk. Tous les habitants polonais en prenaient un grand soin.

Dans le chapitre VII on a présenté les démarches des prêtres polonais et de

l'évêque O'Rourke, bienveillant aux Polonais, faites auprès du Saint-Siège, pour obtenir la permission d'ériger quatre „paroisses personnelles” polonaises dans le diocèse de Gdańsk. Les deux premières ont été fondées le 7 octobre 1937. Mais, à la suite d'une protestation de Sénat de Gdańsk et de sa vive intervention, l'évêque O'Rourke a suspendu le décret d'érection.

Dans le chapitre VIII l'auteur parle des formes que revêtissent l'activité pastorale et nationale des prêtres polonais à Gdańsk. Dans le chapitre IX, intitulé „Martyrologie des prêtres polonais à Gdańsk” l'auteur a présenté le destin des prêtres polonais de Gdańsk, arrêtés tout de suite après l'éclat de la deuxième guerre mondiale, leurs épreuves dans les prisons et les camps de concentrations et les circonstances de la mort martyre des sept d'eux. Tous les prêtres polonais étaient persécutés pour leur activité parmi les habitants polonais de Gdańsk.

En guise de conclusion l'auteur insiste sur le fait que tout le peuple polonais rend hommage aux prêtres polonais de Gdańsk — martyrs de l'époque de la Ville Libre. Cet hommage est certainement justifié et bien mérité.

Une annexe concernant les sources a été jointe au texte.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — Acta Apostolicae Sedis.
 ABMK — Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne.
 KAAD — Amtliches Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig.
 AKBGd — Archiwum Kurii Biskupiej w Gdańsku-Oliwie.
 AKDD — Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Danzig.
 AP — Archiwum parafialne.
 GP — Gmina Polska
 GPZP — Gmina Polska — Związek Polaków.
 KSM — Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży.
 KSMm — Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej.
 KSMŻ — Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej.
 KUzup. — Korespondencja uzupełniająca .
 MDG — Miesięcznik Diecezjalny Gdański.
 MSz — Macierz Szkolna w Gdańsku.
 RG — Rocznik Gdański.
 RPGd — Relacje przedstawicieli Poloni gdańskiej.
 SAK — Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego (księży pallotyni).
 SDGPGd — Sprawozdania roczne Dyrekcji Polskiego Gimnazjum w Gdańsku.
 WAPGd — Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Gdańsku.
 WMGD — Wolne Miasto Gdańsk.

Eugeniusz Myszka

Z DZIEJÓW WALKI O WIARĘ I POLSKOŚĆ POD ZABOREM PRUSKIM

(„DIALOG” DIECEZJAN POLSKICH Z BISKUPEM CHEŁMIŃSKIM
A. SEDLAGIEM)

Począwszy od czwartego dziesięciolecia XIX w., a zwłaszcza od Wiosny Ludów, na ziemiach polskich pod zaborem pruskim rozpoczął się okres budzenia i wzrostu świadomości narodowej ludności polskiej. To odrodzenie się świadomości narodowej przejawiało się we wszystkich dziedzinach życia społecznego, a więc: piśmiennictwie i innych dziedzinach kultury, wychowaniu i prężności ludnościowej rodzin polskich, działalności gospodarczej, a niemniej i w życiu religijnym.

Jedną z form walki ludności polskiej przeciw dążeniom zaborcy były liczne petycje i memoriały do niemieckich władz świeckich i duchownych z żądaniami zaspokojenia budzących się zapotrzebowań na słowo polskie w szkole, w urzędach, a także w kościołach. W życiu kościelnym żądano polskich kazań, prawa śpiewania polskich pieśni religijnych, nauki religii po polsku itp.

Petycje dotyczące języka polskiego w życiu religijnym zachowane w piśmiennictwie i przekazach archiwalnych, a dotyczące drugiej połowy XX w., obrazują stan życia społecznego i religijnego ludności polskiej pod zaborem pruskim, zasługują więc w pełni na wydobyć ich z mroków niepamięci.

Omówiony zostanie niżej pewien tylko wycinek zagadnienia, mianowicie petycje ludności polskiej ziemi chełmińskiej i gdańskiej skierowane pod adresem ówczesnego biskupa chełmińskiego, Anastazego Sedlaga, w latach 1848—1850. Petycje z tego krótkiego okresu czasu stanowią niewątpliwie ważny przyczynek do poznania dziejów walki o polskość i wiarę na Pomorzu pod zaborem pruskim.

Użycie w podtytule słowa „dialog” wymaga pewnego uzasadnienia. Petycje wywoływały odpowiedzi biskupa, a jeżeli nie zawsze w formie

pisemnej, to w postaci czynnej reakcji na przedkładane pisma, to też zachodzi tu, rzecz można, swoisty „dialog” diecezjan z biskupem, zrodzony z żywotnych potrzeb budzącego się do życia i rozwoju społeczeństwa polskiego. Ale można tu mówić o dialogu raczej w przenośni, a nie w znaczeniu posoborowym, ponieważ w istocie chodzi tu o spór, zatarg, a nawet o walkę.

Żądania dotyczące praw języka, polskiego w życiu kościelnym i narodowym wysuwane były również i w petycjach do władz świeckich, o których niżej będzie mowa.

Aby zrozumieć znaczenie takich petycji zarówno w zakresie potrzeb narodowych, jak i religijnych, wypada scharakteryzować, choćby pokrótce, ogólne położenie ludności polskiej pod zaborem pruskim, bezpośrednio po zaborach i w okresie poprzedzającym Wiosnę Ludów.

I. POŁOŻENIE NARODOWE I RELIGIJNE LUDNOŚCI POLSKIEJ NA POMORZU POD ZABOREM PRUSKIM DO WIOSNY LUDÓW W NAJOGÓLNIJSZYM ZARYSIE

Cel oraz metody rządów pruskich w stosunku do ludności polskiej na zagarniętych obszarach ustalone zostały w zasadzie już przez Fryderyka II. Celem zaborcy było zgermanizowanie i sprostestantyzowanie ludności polskiej. Celowi temu miało służyć: 1. osadzanie kolonistów niemieckich na opanowanych ziemiach polskich i wypieranie z nich żywiołu polskiego; 2. wprowadzanie szkolnictwa niemieckiego z językiem wykładowym niemieckim, a więc germanizowanie dziatwy i młodzieży polskiej.

Już do r. 1780 zlikwidowano na Pomorzu i ziemi chełmińskiej osiem gimnazjów, przeważnie jezuickich, a na ich miejsce utworzono dwie protestanckie szkoły średnie z językiem niemieckim: w Słupsku i w Chełmnie. I już w tym okresie wiele szlachty pomorskiej zgermanizowało się i zluteranizowało¹. Lud pańszczyźniany żył w ucisku. Mężczyzn siłą wcielano do wojska. Z tego powodu liczne rodziny chłopskie uciekały do Polski.

Po kongresie wiedeńskim mimo gwarancji udzielonych przez kongres społeczeństwu polskiemu w sprawie rozwoju narodowości polskiej i mimo przyrzeczeń króla pruskiego, Fryderyka Wilhelma III, w odezwie z dn. 15 maja 1815 r., że gwarancji tych dotrzyma, rząd pruski, jak czytamy w petycji z pow. lubawskiego, pracował nieustannie „nad zagu-

¹ A. Wojtkowski, *Zabór pruski*, Roczniki Historyczne 3 (1927) 238; ks. A. Mańkowski, *Pod rządami pruskimi*, Roczniki Historyczne 3 (1927) 276 n.

bieniem narodowości polskiej”, a zwłaszcza podejmował wysiłki „na zagładę ojczystego języka”².

W dobie nadprezydenta Schöna (do r. 1842) założono w Prusach około 400 szkół powszechnych, w których tylko 7 godzin tygodniowo poświęcano nauce czytania po polsku. Do istniejących już dwu gimnazjów niemieckich w Słupsku i w Chełmnie dodano dalsze trzy gimnazja protestanckie: w Gdańsku, Toruniu i Elblągu oraz dwa katolickie: w Chojnicach (1816) i w Chełmnie (1837), jednakże nauka w nich odbywała się wyłącznie po niemiecku³.

W stosunku do ludności kaszubskiej zastosowano szczególne obostrzenia w zakresie języka polskiego przy założeniu, że język kaszubski nie jest jakoby językiem polskim, że Kaszubi mowy polskiej nie rozumieją, a ponieważ nie ma literatury w języku kaszubskim, można więc go w ogóle skasować. Wyrazem tej polityki była uchwała na sejmiku prowincjonalnym w Królewcu w r. 1837 w sprawie usunięcia w ogóle języka polskiego z kościoła i szkoły na kaszubszczyźnie⁴. Jak bardzo sądy te były mylne, okazał to późniejszy rozwój wydarzeń.

W tych ogólnych warunkach czasy aż po r. 1830 były niepomysłne także i dla piśmiennictwa. Produkcja wydawnicza polska zanikła niemal zupełnie⁵.

Nie mniej dotkliwy ucisk stosowały władze pruskie w stosunku do Kościoła katolickiego na zagarniętych obszarach. Ks. A. Mańkowski bardzo dobitnie charakteryzuje życie religijne pod zaborem pruskim:

„Oficjalnym wyrazem zasad normujących stosunek rządu pruskiego do Kościoła katolickiego było powszechne prawo krajowe z r. 1797 [...] wychodzące z założenia, że źródłem wszelkiej władzy jest król zarówno w dziedzinie prawa kościelnego protestanckiego, jak i katolickiego. Prawidło to było duszą prawodawstwa pruskiego i dyrektywą wszelkiej administracji. Kościół był tylko instytucją państwową, duchowni zaś urzędnikami państwowymi. Według tej zasady z gruntu fałszywej, bo nie liczącej się zupełnie z istotą i charakterem Kościoła, państwo miało prawo odrzucić niestosowne w jego mniemaniu zasady religijne i rozszerzania ich zabronić. Do kompetencji rządu należały: ustanowienie świąt religijnych i uroczystości kościelnych, decydujący wpływ na wybór biskupów, nadzór nad majątkiem kościelnym, stypulowanie praw i obowiązków kapituł, rozgraniczenie parafii, zezwolenie na wykonywanie jurysdykcji duchownej. Biskupom nie wolno było znosić się bezpośrednio z Rzymem, wszelkie rozporządzenia papieskie podlegały cenzurze rządowej, nominacja generalnego wikarego zawisła od placet rządowego itd. Czego nie zawierało powszechne prawo krajowe, tego dopełniały rozkazy królewskie i rozporządzenia ministerialne. W r. 1815 poddano biskupów katolickich konsystorzom protestanckim, jako władzom nadzorczym, pomimo że one składały się

² *Petycja obywateli powiatu lubawskiego*, Szkółka Narodowa, nr 17 (Chełmno 1848) 71—73.

³ Ks. A. Mańkowski, jw., 264.

⁴ S. A sk e n a z y, *Gdańsk a Polska*, Warszawa 1923, 142.

⁵ Z. M o c a r s k i, *Kultura umysłowa na Pomorzu*, w: *Polskie Pomorze*, t. 2, *Przeszłość i kultura*, wyd. Inst. Bałt., Toruń 1931, 138.

głównie z duchownych protestanckich — ale wkrótce spostrzeżono się, że posunięto się za daleko...”⁶.

Władze pruskie jednak w dalszym ciągu uzależniały Kościół od konsystorza protestanckiego, nakazywano dziekanom lub proboszczom, z pominięciem władzy biskupiej, nabożeństwa dziękczynne z okazji zwycięstw pruskich; akta personalne księży podlegały nadzorowi władz, żądano od proboszczów przysięgi wierności, zabraniano pielgrzymek, ale „najcięższe rany zadała Kościołowi i najzgubniejsze dlań skutki pociągnęła za sobą sekularyzacja dóbr duchownych wraz ze zniesieniem zakonów 1810”⁷. Szkoły klasztorne, dające przytułek, utrzymanie i naukę ubogiej młodzieży, uległy likwidacji; stąd powstał później dotkliwy brak duchowieństwa w diecezji chełmińskiej, co pociągnęło za sobą „konieczność święcenia osób niedostatecznie do kapłaństwa przygotowanych”. Zabrakło także z tego powodu profesorów w seminarium duchowym⁸.

Zdawałoby się, że życie narodowe i religijne społeczeństwa polskiego w warunkach tak konsekwentnie zorganizowanego ucisku będzie zamierać. Okazało się jednak, że administracyjnymi środkami nie zdołano wykorzenić z naszego społeczeństwa ani idei narodowej, ani wiary.

Wkrótce po dokonaniu zaboru ziem naszych przez Prusy, samotną działalność w duchu polskim rozpoczął pastor ewangelicki, Krzysztof Celestyn Mrongowiusz (1764—1855), z pochodzenia Mazur, gorący patriota, podkreślający swą polskość w obcym, a nawet wrogim środowisku⁹. Był najpierw lektorem języka polskiego w szkole katedralnej na Knipawie w Królewcu (1790—1798), a później lektorem tegoż języka w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku (od r. 1798 do 1817, tj. do zniesienia tej polskiej uczelni), a także kaznodzieją polskim w kościele św. Anny, znajdującym się tuż przy kościele Św. Trójcy w Gdańsku. Prowadził jednocześnie badania nad językiem polskim, wydał podręcznik gramatyki polskiej, słownik niemiecko-polski, wybór „piosenek nabożnych”, *Rocznik kazań chrześcijańskich*, zbiór kazań pt. *Niedzielne*

⁶ Ks. A. Mańkowski, *Anastazy Sedlag, biskup chełmiński*, Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu 5, nr 3/4 (1920), 43 n.

⁷ Tamże, 45; por. także: ks. A. Mańkowski, *Pod rządami pruskimi*, jw., 268.

⁸ Ks. A. Mańkowski, *Anastazy Sedlag*, jw., 46.

⁹ Wł. Pniewski, *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz, żywot i dzieła*: w: *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz. Księga Pamiątkowa*, pod red. W. Pniewskiego, Gdańsk 1933; Wiesław Bieńkowski, *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz 1764—1855 w służbie umiłowanego języka*, Olsztyn 1964 — przytacza najpełniejszą, jak dotąd, bibliografię dotyczącą życia i twórczości Mrongowiusza, podkreśla jego wpływ, promieniowanie na wszystkie zabory; zob. recenzję tej pracy: A. Wojtkowski, *Nowa monografia o Mrongowiuszu*, Roczniki historyczne 33 (1967); Wł. Franczew, *Przyczynki do dziejów odrodzenia kaszubskiego*, Gryf nr 11-12 (1912) 314 n.; Dane o Mrongowiuszu z tendencyjną interpretacją podaje W. Faber, *Die polnische Sprache in Danziger Schul- und Kirchenwesen von der Reformation bis zum Weltkrieg*, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins 70 (1930) 126—129.

i *świętne Ewangelie i lekcje* itp. Prowadził także rozległe badania naukowe nad kaszubszczyzną. W uznaniu zasług został członkiem towarzystw naukowych w Warszawie i Krakowie.

Zasługi Mrongowiusza uczcił Adam Mickiewicz, który w liście z dn. 24 lutego 1852 r. pisze: „Sam wśród obcego języka bez wszelkich ożywczych zachętów, które obecność pracowników na wspólnej niwie wzajemnie sobie udziela, mocą jedynie miłości powołania swego, uczniłeś życie Twoje niezmordowaną, nieprzerwaną, owocną pracą około języka polskiego”.

Nadprezydent Schon w r. 1822 ofiarowywał Mrongowiuszowi, żyjącemu w trudnych warunkach wraz z rodziną, lepszą posadę, aby się go pozbyć jako kaznodziei polskiego, ale tenże posady tej nie przyjął.

W czwartym dziesięcioleciu w. XIX, po powstaniu listopadowym, które dobroczynnie oddziaływało na rozbudzenie ducha narodowego na Pomorzu, rozpoczyna się, jak wyżej wspomniano, okres wzrostu żywotności społeczeństwa polskiego na terenie całego zaboru pruskiego, a także Prus Zachodnich.

Za następcę Mrongowiusza dla Pomorza, a szczególnie dla Kaszub, uchodzi Florian Ceynowa (1817—1881), doktor medycyny, twórca regionalizmu kaszubskiego, obejmujący zainteresowaniami i sympatiami całą słowiańszczyznę, działacz i pisarz, autor wielu prac w narzeczu kaszubskim, na koniec wielki rzecznik praw społecznych ludu kaszubskiego i jego wspólnoty z narodem polskim. Pisał umyślnie po kaszubsku, aby wytrącić Niemcom argument z ręki, że Kaszubi nie posiadają własnej literatury. Wysuwane ze strony pewnych kół społeczeństwa pomorskiego obawy, że podkreślanie języka kaszubskiego wytworzy separatyzm Kaszubów, okazały się płonne¹⁰.

Najdonioślejszym wyrazem przemian zachodzących w życiu polskiego społeczeństwa pod zaborem pruskim w okresie Wiosny Ludów było powstanie dn. 25 czerwca 1848 r. w Berlinie Ligi Narodowej Polskiej, założonej przez posłów: ks. Klingenberga, ks. Richtera, ks. Pomieczynskiego i Pokrzywnickiego, która powołała do życia ligi miejscowe: powiatowe i parafialne. Celem Ligi było „skupienie w jedno ognisko sił moralnych i materialnych ludności polskiej tak w kraju, jak i za granicą do jawnego i zgodnego z prawami państwowymi działania na korzyść narodowości polskiej”¹¹.

Byt Ligi był krótki: ustawą o stowarzyszeniach z dn. 11 marca

¹⁰ L. Roppel, *Florian Ceynowa. Szkic biograficzny*, Biuletyn Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego 3 (1966) 3; A. Bukowski, *Florian Cenowa, twórca regionalizmu kaszubskiego*, Gdańsk 1947; tenże, *Udział Floriana Ceynowy w powstaniach 1846, 1848 i 1863 roku*, Gdańsk 1960; zob. prace Karnowskiego (Janowicza, Budzysza), Gryf 1910, 1911, 1921—1922, 1932—1933.

¹¹ Ks. A. Mańkowski, *Odrodzenie narodowe na Pomorzu w XIX i XX wieku*, w: *Polskie Pomorze*, t. 2, 48 n.

1850 r., zabraniającą towarzystwom politycznym łączenia się między sobą, byt Ligi został podcięty. Ale już w tym krótkim okresie osiągnęła ona znaczne wyniki, wdrażając ludność polską do nowoczesnych form bytu społecznego i państwowego.

Władze pruskie na Pomorzu miały wiele powodów, aby żywo interesować się działalnością Ligi Polskiej, ponieważ i na tym terenie powstawały ligi. I tak powstała Liga Polska: w Gdańsku w dn. 2 lutego 1849 r. oraz w wielu powiatach na Kaszubszczyźnie i w Malborskiem. Powstała również Rada Prowincjonalna Ligi Polskiej dla Pomorza.

W „Ganzinger Zeitung” nr nr 15, 16 i 17 ze stycznia 1849 r. wydrukowano pełny tekst projektu statutu Ligi Polskiej, który następnie uchwalono na ogólnym zgromadzeniu delegatów lig miejscowych w Kórniku dn. 18 stycznia 1849 r.

Według statutu Liga miała na celu utrzymanie, obronę, popieranie i rozszerzanie narodowości polskiej na drodze publicznej i legalnej. Chodziło tu o cywilne, polityczne i narodowe prawa Polaków, o mowę polską, o oczyszczenie i uszlachetnienie obyczajów ludności polskiej, o naturalną więź — moralne zbratanie się — Polaków między sobą, o poprawę materialnego położenia ludności polskiej przez wzajemną pomoc i różnego rodzaju instytucje itp.

Liga Polska dzieliła się na Ligę poznańską, pruską i śląską pod wspólną Dyрекcją Główną z siedzibą w Poznaniu.

Podając powyższe dane do wiadomości, redakcja „Danzinger Zeitung” wyraża się, że działalność Ligi Polskiej daje „nową sposobność do podziwiania wybitnego talentu organizacyjnego Polaków”, ale jednocześnie publicysta niemiecki wyraża obawę, że poza celami uwidocznionymi w statucie, a wymagającymi pracy dłuższej niż jednego pokolenia, kryją się cele o wiele krótszego wymagające czasu, mianowicie: insurrekcja¹². Mogli się i tego Niemcy obawiać: w r. 1846 przygotowywał zbrojne powstanie w Wielkopolsce Mierosławski, a w tym samym czasie na Pomorzu uczestniczył w przygotowaniach do powstania Florian Ceynowa, który miał za zadanie zbrojne zajęcie Starogardu Gdańskiego na Kociewiu. Do walki zbrojnej nie doszło, Ceynowa został aresztowany i skazany na karę śmierci wraz z Kleszczyńskim, ks. Łobodzkim i in. Wyrok śmierci zamieniono Ceynowie na dożywotnie więzienie. Z więzienia uwolniła go rewolucja ludowa w marcu 1848 r.¹³

Wielki wzrost świadomości narodowej i dążeń niepodległościowych szedł w parze również z rozkwitem piśmiennictwa i kultury, wychowania katolickiego, rozwojem różnych form polskiego życia gospodarczego, a także wzrostem liczebnym społeczeństwa polskiego, którego tempo do-

¹² Danzinger Zeitung, nr 15, 18 Januar 1849.

¹³ L. R o p p e l, art. cyt., 9.

równywało, a później nawet przewyższało tempo wzrostu ludności niemieckiej. Władze zaborcze nie znały jeszcze wówczas metod przeciwdziałania dzietności rodzin. Polityka zaborcza zatrzymywała się u progu rodziny.

II. PETYCJE LUDNOŚCI POLSKIEJ KIEROWANE POD ADRESEM BISKUPA CHEŁMIŃSKIEGO A. SEDLAGA W SPRAWIE ZASPOKOJENIA JEJ POTRZEB RELIGIJNYCH I NARODOWYCH

Wzrost żywiołu polskiego pod zaborem pruskim pod względem świadomości i żywotności narodowej, jak i pod względem liczebnym wytworzył w społeczeństwie polskim, także wśród najmniej oświeconych warstw, gwałtowne zapotrzebowanie na słowo polskie w kościele, a więc na polskie kazania, polski śpiew i naukę religii w języku polskim. A przy tym chodziło nie tylko o zachowanie mowy polskiej, tego „daru Bożego”, ale także o skuteczność moralną i religijną nauczania Kościoła, aby młodzież nie dziczała, nie rozumiejąc nauk, a wierni mieli łatwiejszą drogę do zbawienia. Stąd liczne petycje pod adresem pasterza diecezji.

Bp Anastazy Sedlag (1834—1856) urodził się w Dziećmiarowie, powiecie głubczyckim na Śląsku, w diecezji wrocławskiej, jako najstarszy z pięciu synów nauczyciela Ambrozego Sedlaga i małżonki jego Barbary Muschallek¹⁴.

Osobowość bpa A. Sedlaga rozpatrywać można w dwu różnych płaszczyznach, mianowicie: jako rządcy diecezji, a następnie jako niemieckiego pasterza społeczeństwa polskiego, pozostającego pod jarzmem pruskim. Pierwszy punkt widzenia zasadniczo nie dotyczy naszego tematu, jakkolwiek to, jakim był jako rządcą diecezji rzutuje niewątpliwie na zagadnienie, jakim był pasterzem polskiego społeczeństwa. Stąd kilka uwag o roli bpa A. Sedlaga, jako rządcy diecezji.

Ks. A. Mańkowski uważa go za bezsprzecznie „najwybitniejszą, największą epokową osobistość” między biskupami chełmińskimi doby porobiorowej. Ks. F. Manthey, b. prof. Seminarium Duchownego w Pelplinie, widział w nim przede wszystkim biskupa katechetę, który uczył kleryków katechizacji dzieci i sam chętnie uczył religii czy to w gimnazjum w Chojnicach, czy w szkołach powszechnych w Gdańsku. Z okazji wizytacji obdarzał dzieci książkami, a jeśli były biedne, ubraniami. Jak sam wyznaje, biskup czuł się najlepiej wśród dziatwy szkolnej¹⁵.

W r. 1837 powstało jego staraniem katolickie gimnazjum w Chełm-

¹⁴ Ks. A. Mańkowski, *Anastazy Sedlag, biskup chełmiński*, jw., 34.

¹⁵ Ks. F. Manthey, *Sto lat Seminarium Duchownego w Pelplinie*, Pelplin 1948, 18.

nie. W r. 1837 założył własnym kosztem tzw. szkółkę pelplińską pod nazwą Zakład Wychowawczy dla Chłopców w Pelplinie¹⁶. Wobec rządu pruskiego Biskup uzasadniał konieczność założenia tego zakładu tym, że Pelplin nie może dostarczyć odpowiednich kandydatów na ministrantów i śpiewaków dla katedry. Nauka miała odbywać się po niemiecku i po polsku, przy czym zakładano, aby wychowankowie mogli być przyjęci do seminarium nauczycielskiego. Faktycznie jednak — zdaniem ks. F. Czaplewskiego — zależało także i na tym, aby spośród wychowanków mieć dla diecezji kandydatów na księży polskich, a także by podnieść poziom kultury ludności w swej diecezji. Ten skromny zakład w r. 1864 — już po śmierci bpa A. Sedlaga — otrzymał nowe miano „Collegium Marianum”, które złotymi zgłoskami zapisało się w dziejach Pomorza.

Ks. Antoni Liedtke z Pelplina ceni bpa A. Sedlaga jako założyciela Collegium Marianum oraz niewątpliwie jako „fundatora życia naukowego w nowej diecezji chełmińskiej”. „Krytycznie oceniany — pisze wspomniany autor — pod względem niekorzystnej dla polskości polityki kościelnej, położył wielkie zasługi w dziedzinie nauki i nauczania”¹⁷.

Nadmienić należy, że za rządów bpa A. Sedlaga zaczęły ukazywać się niedzielne gazetki diecezjalne, mianowicie w języku niemieckim „Katholisches Wochenblatt” w Gdańsku w r. 1846 oraz w języku polskim „Katolik Diecezji Chełmińskiej” w Chełmnie od r. 1849. Redagowana przez ks. lic. Knasta „Szkółka Narodowa” (od lipca 1848), później „Szkoła Narodowa” (1849) nie była inspirowana przez bpa A. Sedlaga.

Jeżeli z drugiej strony chodzi o stosunek bpa A. Sedlaga do potrzeb i dążeń narodowych społeczeństwa polskiego, to pod tym względem zdania są podzielone.

Według ks. A. Mańkowskiego, który stara się zająć w tej sprawie bezstronne stanowisko, nie obcą musiała być rządowi pruskiemu myśl, aby w biskupie Sedlagu mieć „powolne narzędzie germanizacji”. Dlatego rząd ten przeforsował jego kandydaturę na biskupstwo chełmińskie, choć brano także pod uwagę zdolności organizacyjne kandydata, potrzebne dla uporządkowania stosunków wynikających z sekularyzacji dóbr kościelnych, jak i jego znajomość języka polskiego. Faktem jest, że po otrzymaniu sakry biskupiej z rąk arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego Dunina, w dn. 18 maja 1834 r. bp A. Sedlag na kilka tygodni udał się do Berlina.

W r. 1845 bp A. Sedlag zbyt daleko posunął swoją gorliwość, naka-

¹⁶ Ks. P. Czaplewski, *Collegium Marianum 1836—1936. Na setną rocznicę, Pelplin 1936*, 5—9.

¹⁷ Ks. A. Liedtke, *Tradycje naukowe Pelplina*, Studia Pelplińskie 1 (1969) 21; informację o ocenie niekorzystnej polityki kościelnej bpa A. Sedlaga dla polskości opiera autor na pracy A. Bukowskiego, *Pomorze Gdańskie w powstaniu styczniowym*, Gdańsk 1964, 24 i 31.

zując, aby o wszelkich ruchach antyrządowych, „jakimkolwiek sposobem” by się o nich dowiedziano, donosić naczelnemu prezesowi i prezydentowi policji Lauterbachowi rezydującemu wówczas w Golubiu¹⁸. Ponieważ słowa „jakimkolwiek sposobem” wywoływały nieporozumienia, w tekście zarządzenia bpa A. Sedlaga, później drukowanym, słowa te w ogóle pominięto.

Na stosunek bpa A. Sedlaga do polskich diecezjan i do sprawy polskiej, zwłaszcza gdy chodzi o „Ligę Polską” w Gdańsku, rzucają wiele światła wspomniane wyżej petycje ludności polskiej kierowane pod jego adresem w sprawie polskich kazań, śpiewu i nauczania dziatwy po polsku. Oddamy zatem głos faktom.

PETYCJA DIECEZJAN POLSKICH Z TORUNIA Z DN. 26 GRUDNIA 1848 R.

„Rozdźwięk” czy też „spór” między biskupem a diecezją zaistniał w r. 1848 w dobie rewolucyjnych wydarzeń w Prusach. Bpa A. Sedlaga wybrały powiaty wejherowski i kartuski posłem do sławnego parlamentu w Frankfurcie, ale — jak pisze niemiecki historyk ks. Fr. Manthey z Pelplina — „gdy 26 grudnia 1848 r. Biskup wydał zakaz używania kościołów na zebrania Ligi Polskiej i odprawiania w nich nabożeństw bezpośrednio przed tymi zebraniem, wywołało to najostrzejszą reakcję społeczeństwa polskiego w formie pisma kilku [?] diecezjan z Torunia do biskupa, na które biskup odpowiedział osobną broszurą, mającą tłumaczyć jego postępowanie”¹⁹.

Punktem wyjścia obszernej wymiany myśli między katolikami narodowości polskiej a biskupem A. Sedlagiem jest zatem petycja toruńska nie ze względu na to, aby chronologicznie była najstarszą, ale z tego powodu, że bp A. Sedlag udzielił na nią odpowiedzi charakterystycznej dla ówczesnych stosunków.

W liście katolików narodowości polskiej z Torunia czytamy:

„My katolicy i polscy mieszkańcy miasta Torunia w stosunku do ludności stanowimy 9. Polaków na jednego katolika narodowości niemieckiej, a przecież ani jednego Polaka kapłana nie posiadamy, który by nam — uciśnionym i strapionym krzywdami obcymi — słowa łaski i najwyższej dobroci Boga udzielał, wątpiących na drogę prawdy i miłości naprowadzał, oziębłych cudownymi słowy św. ewangelii rozgrzał, umierających, jako ostatnią pociechę, polskie zbolełe serca polskimi słowami do śmierci przygotował. Tego wszystkiego, my niżej podpisani, jesteśmy pozbawieni i ciężka odpowiedzialność za to spoczywa tak na nas, jak i na Tobie J. W. Biskupie. Na nas, że Cię pierwaj o tym, jako najwyższego Pasterza, nie powiadomiliśmy, na Tobie, że nam J. W. Biskupie przysyłasz duchownych nie władających mową naszą; słuchamy ich w kościele, bynajmniej ich nie rozumiejąc — jakaż to strata dla Kościoła, jakie czcze nauki przy spowiedziach! Na jedno.

¹⁸ Ks. A. Mańkowski, *Anastazy Sedlag*, jw., 42.

¹⁹ Ks. Fr. Manthey, jw., 23.

by nam wyszło słuchać braminów indyjskich lub derwiszów tureckich, których byśmy równie, jak i tutejszych księży nie rozumieli.

Prosimy zatem i błagamy w imię Kościoła św. katolickiego, zaklinamy Cię nasz Pasterzu, J. W. Biskupie w imię Jezusa Chrystusa i Jego św. Ewangelii — śpiesz co najprędzej z zaradzeniem temu niedostatkowi i przyślij nam księży, którzy jeżeli nie mają być Polakami, niechże przynajmniej doskonale znają język dziewięćdziesiątej ludności katolickiej i polskiej...”²⁰.

Pismo to podpisało 327 katolików narodowości polskiej, a więc nie „kilku”, jak pisze ks. Fr. Manthey.

ODPOWIEDŹ BPA A. SEDLAGA NA PETYCJĘ TORUNIAN

Na petycję polskich katolików z Torunia z dn. 26. XII. 1848 r. odpowiedział bp Anastazy obszernym listem pasterskim drukowanym w języku niemieckim i polskim pt. *Odezwa ks. biskupa chełmińskiego na pismo licznych diecezjan z Torunia dn. 26 grudnia 1848 r. datowana, do nich i do wszystkich najukochańszych wiernych diecezji chełmińskiej*²¹.

Na wstępie tej „Odezwy” podaje bp A. Sedlag pełny tekst petycji torunian wraz ze wszystkimi podpisami.

W liście tym usiłuje bp A. Sedlag wytłumaczyć katolikom narodowości polskiej z Torunia, a także wszystkim diecezjanom przyczyny braku księży polskich lub przynajmniej mówiących po polsku, podając interesujące i rzec można bezsporne dane statystyczne, zaopatrując je jednakże interpretacją, która wzbudziła poważne zastrzeżenia ówczesnego społeczeństwa polskiego, a także i nieporozumienia.

Jeżeli chodzi o dane statystyczne, to wynika z nich jasno, że diecezja chełmińska w połowie XIX w. miała charakter polski. Na 220 parafii z liczbą wiernych 404.135 dusz stanowisk duchownych było do obsadzenia 361, z czego 340 stanowisk przypadało na duszpasterstwo ludności polskiej, tylko 15 parafii było mieszanych z ludnością polską i niemiecką.

Na obsadzenie 361 stanowisk duchownych dla ludności polskiej i niemieckiej ogółem w diecezji było kapłanów tylko 263, czyli brakowało 98, nie licząc 33 „wysłużonych” i niezdolnych do służby duszpasterskiej.

Na ten stan składają się dzieje diecezji chełmińskiej od momentu zaboru. I tak w latach 1773—1814 znaczna część dawniej diecezji chełmińskiej, a w latach 1814—1824 cała diecezja właściwie pozostawała bez biskupa. W dziesięcioleciu 1824—1834, tj. do roku objęcia rządów diecezją przez biskupa A. Sedlaga, wyświęcono 89 kapłanów, zmarło 144, ubyło 55.

²⁰ Bp A. Sedlag, *Antwort des Bischofs von Culm auf das Schreiben mehrerer Diözesanen aus Thorn vom 26 Dezember 1848 an diese und alle geliebte Gläubige der Diözese Culm, den 26 Januar 1849*, Akta dek. Puck (1848—1852) w Archiwum Kurii Biskupiej Gdańskiej w Oliwie [dalej: AKBGd].

²¹ Tamże.

W piętnastolecu jego pasterzowania, tj. w latach 1834—1848 wyświęcono kapłanów 150, zmarło 144, odpadło 4, przybyło tylko 2. W liczbie 150 kapłanów, wyświęconych w tym piętnastolecu, z diecezji chełmińskiej pochodziło 72 kapłanów, a większość, tj. 78 kapłanów, z innych diecezji. Na 72 kapłanów pochodzących z diecezji chełmińskiej tylko 45 kapłanów było mówiących po polsku, a 27 nie znało języka polskiego.

Na podstawie tego wywodu statystycznego, skoro społeczeństwo polskie dostarczyło w ciągu piętnastu lat tylko 45 kapłanów, biskup A. Sedlag dowodzi, że winę za brak kapłanów ponosi właśnie nasze społeczeństwo.

„Wina — pisze Biskup — czuć się dającego niedostatku kapłanów w naszej diecezji w ogólności, a tych, którzy po polsku doskonale mówią, w szczególności, nie na mnie, lecz istotnie na rodziców, tym językiem mówiących, w diecezji zamieszkałych spada, którzy swych utalentowanych, pobożnych i moralnych synów nie dają do stanu kapłańskiego sposobić i kształcić” (Odezwa II, s. 16).

W innym miejscu pisze Biskup, iż wina spada na rodziców polskich, że nie posyłają synów polskich do gimnazjów, a potem „do ćwiczenia dalszego do stanu kapłańskiego”. „A gdy — czytamy w liście pasterskim — wy to zaniedbaliście, skądże mam i mogę wziąć kapłanów i wam posyłać?” (tamże I, s. 9). Ta właśnie teza, usiłująca przerzucić całą odpowiedzialność za niedomagania życia religijnego z powodu braku księży na społeczeństwo polskie mocno wzburzyła umysły.

Rozwijając dalej tę tezę, wysuwa bp A. Sedlag zarzut, że szczególne trudności napotyka w zdobyciu nauczycieli-wychowawców narodowości polskiej. Z drobiazgową dokładnością dowodzi, że bardzo mało dostarczyli diecezjanie chełmińscy nauczycieli dla katolickich gimnazjów w Chojnicach i Chełmnie oraz dla katolickiego seminarium nauczycielskiego w Grudziądzu, to też wielu wychowawców pochodzi z innych (niemieckich i pruskich) diecezji. Mało znalazł także, prowadząc badania, diecezjan wśród biskupów chełmińskich, a także „radców, prawników, doktorów, cyrulików, aptekarzy, drukarzy itd.” Szczegółowo również wykazuje brak dostatecznej liczby profesorów dla „Akademii dla krajów pruskich” w Chełmnie, dawnej Akademii Chełmińskiej, którą władze pruskie zamieniły na szkołę miejską.

Wiele trudu włożył bp A. Sedlag, aby wykazać winę społeczeństwa polskiego za brak duchowieństwa polskiego, ale w całym jego obszernym liście nie znajdziemy ani słowa na temat planowej polityki germanizacyjnej, która temu społeczeństwu wytwarzała warunki utrudniające lub uniemożliwiające kształcenie polskiej młodzieży na stanowiska zarówno duchowne, jak i świeckie.

Przede wszystkim na sprawę winy rodziców, którzy nie posyłają swoich synów do gimnazjów, a potem do seminarium duchownego rzuca

światło sama „Odezwa” biskupa, w której, jeśli chodzi o zakład wychowawczy dla chłopców w Pelplinie, czytamy:

„Nieustannie naprzykrzają mi się z wszystkich stron diecezji prośbami rodzice, aby ich synów do tegoż Instytutu przyjąć, w nieprzelamanym fałszywym przekonaniu zostając, że posiadam miliony na wyżywienie i ubranie ich dzieci, chociaż świadczyć nie wiele potrafię, nie doznając znikąd zasiłku i nie będąc wszechmocnym” (Odezwa I, s. 14).

A więc nie obojętność rodziców, lecz ich bieda była przeszkodą. Ale główne przyczyny leżą w innej jeszcze płaszczyźnie.

Podczas gdy jeszcze za rządów bpa Ignacego Mathy (1824—1832), który przyjmował do diecezji zakonników i księży pochodzących z diecezji, ale wyświęconych w Polsce, rząd pruski patrzył na to przez palce, to obecnie (tj. za rządów bpa A. Sedlaga) „rząd ten — jak pisze ks. Fr. Manthey — zabrał się do eksmitowania tych, którzy nie zostali ordynowani na terenie diecezji, przy czym dostatecznym powodem eksmisji był często brak znajomości języka niemieckiego u danego księdza”²².

Już przytoczone fakty ukazują we właściwym świetle zagadnienie „winy” społeczeństwa polskiego w omawianej sprawie. Istotne przyczyny trudności społeczeństwo nasze widziało jasno i trafnie.

W *Memoriale ludności polskiej Prus Zachodnich w sprawie uwzględnienia jej potrzeb narodowych i kulturalnych* z 14. II. 1850 r., wykazano dowodnie, że wytworzony przez władze pruskie system szkolnictwa nie służy przygotowaniu młodzieży polskiej do pracy wśród społeczeństwa, ale wynaradawianiu, a co do sprawy „winy” znajdują się następujące zdania pod adresem „odezwy” bpa A. Sedlaga:

„okropne skutki tego oplakanego stanu nie mogły się nie okazać. Oburza przecież zupełnie, gdy nam z pewnej strony, z której najmniej tego spodziewać się mogliśmy, zgubne owoce wzrastające z ziarn, których my nie rzucaliśmy, poczynają za winę, gdy nam nie tylko przypisują brak oświaty, ale nawet i zdolności do takowej całkiem odmawiają”²³.

Wytłumaczenie braku duchowieństwa polskiego i wykształcenia Polaków do zawodów świeckich znaleźć można m. in. także w cytowanej również *Petycji obywateli powiatu lubawskiego do Zgromadzenia Ustawodawczego w Berlinie* z 1848 r.:

„Nawet duchowieństwa użyto do niemczenia narodu polskiego. Parafiom polskim, bez względu na częste ich zażalenia i narzekania, narzucono księży niemieckich z odległych prowincji. Księża zaś polskich poprzesyłano w prowincje niemieckie. Taki więc kapłan, nie znający języka swoich parafian, zamiast być dla nich przykładem i oświatą, staje się pośmiewiskiem i zgorszeniem i swoich obywateli sumiennie i z korzyścią dopełnić nie może. Stąd obojętność, osłabienie w wierze, niereligijność i niemoralność stopniowo się do gmin polskich wkrada”²⁴.

²² Ks. F. Manthey, jw., 13.

²³ *Memoriał ludności polskiej Prus Zachodnich w sprawie uwzględnienia jej potrzeb narodowych i kulturalnych*, Nadwiślanin 10, nr 92-94 (1859).

²⁴ *Petycja obywateli powiatu lubawskiego*, jw. odnośnik 2.

W szkołach gminnych, gdzie „narzucono nauczycieli niemieckich”, dziecko po kilku latach nie umie czytać ani po polsku, ani po niemiecku. Podobnie w szkołach miejskich dzieci polskie również „mało albo nic z udzielanych im nauk nie korzystają”. Dlatego zaniedbane duchowo „tępieją na umyśle” i nie mogą równać się z młodzieżą niemiecką.

Również w gimnazjach i seminariach polska młodzież musi siedzieć po kilka lat w każdej klasie, to też traci chęć do nauki i rzadko kto z niej wyższe klasy kończy.

„Tak więc — czytamy w petycji lubawskiej — szkoły niższe i wyższe są tylko istotnymi zakładami do Niemczenia polskiej młodzieży, która w swym kształceniu wstrzymywana, później od wszelkich urzędów usunięta zostaje. Stąd wszystkie korzyści spływają na ludność niemiecką, a ciężary na polską”.

W szczegółowo wykazanych w „Odezwie” diecezjach obcych, z których pochodziła większość alumnów i księży w diecezji chełmińskiej, widzimy diecezje: warmińską, wrocławską, ołomuniecką, praską, westfalską, także gnieźnieńsko-poznańską, natomiast brak zupełnie alumnów z Królestwa. Władze pruskie bowiem zakazywały przyjmowania księży tak świeckich, jak i zakonnych z Królestwa. Przybywali tedy księża z pruskich diecezji „przeważnie Niemcy, niekoniecznie najlepsi”²⁵.

Oto są istotne przyczyny braku księży polskich, na który uskarżali się katolicy narodowości polskiej w Prusach Zachodnich, ale o tych faktach nie ma nawet wzmianki w „Odezwie” bpa A. Sedlaga. Zapewne znane mu były te fakty, ale może nie mógł o nich napisać.

Nadmienić należy, że obydwie wyżej przytoczone petycje stanowią reprezentatywne źródło dla zobrazowania interesującego nas zagadnienia. Zwłaszcza dotyczy to *Memoriału ludności polskiej Prus Zachodnich* z dn. 14. II. 1850 r. Niemal w dziesięć lat później wydrukował go „Nadwiślanin” z dn. 22 listopada 1859 r., przypominając, że przez deputację ludności polskiej zawieziony został do Berlina, że zasługuje ze wszech miar na uwagę nie tylko miejscową, ale ogólnopolską, ponieważ stanowi najobszerniejszą petycję, w której „Polacy tutejsi żal swój wynurzyli” i będzie „podstawą dalszego wywodu, gdy o jeszcze nie zaradzonych potrzebach będziemy mówili”.

Po stu przeszło latach dokumenty te stanowią dowód żywotności ówczesnego społeczeństwa pomorskiego i jego uczuć narodowych, co tak bardzo usiłowali pomniejszyć badacze niemieccy jeszcze w okresie b. Wolnego Miasta Gdańska²⁶.

Zdaniem ks. A. Mańkowskiego bp A. Sedlag „wielki, niekiedy zbyt wielki nacisk kładł na znajomość języka niemieckiego”. W kancelarii biskupiej obowiązywała korespondencja niemiecka, w seminarium duchownym język niemiecki.

²⁵ Ks. A. Mańkowski, *Pod rządami pruskimi*, jw., 268.

²⁶ W. Faber, jw.; zob. odnośnik 11.

Ten stan rodził niezadowolenie wśród duchowieństwa polskiego, o czym świadczy konferencja duchowieństwa pomorskiego, która odbyła się 19—28 czerwca 1849 r. w Pelplinie celem przygotowania synodu ²⁷.

Przed rozpoczęciem obrad ks. lic. Knast, redaktor „Szkółki Narodowej” i nauczyciel języka polskiego w gimnazjum chełmińskim, poprosił o głos i przemówił, „aby nasze narady odbywały się w języku polskim i aby główny protokół prowadzony był w tymże języku”, ponieważ „diecezja, którą reprezentujemy, jest polska, bo wszakże to sam ks. Biskup w swej znanej odezwie wyrzekł, twierdząc, że w naszej rozległej diecezji jest tylko 14 gmin niemieckich”.

Przemówienie i wniosek ks. Knasta wywołały opozycję ze strony duchowieństwa niemieckiego. Gdy jednak przyszło do głosowania, wniosek ks. Knasta w ten sposób przeszedł, że wolno było każdemu używać tego języka, w którym się najlepiej umiał wypowiedzieć i że protokół ma być prowadzony w języku polskim i niemieckim.

Wielkie wrażenie na delegatach zrobiło przemówienie ks. dziekana Malinowskiego:

„Przewielebni Panowie! Podział Polski był wielką zbrodnią. Ale rządy, które naszą Ojczyznę rozszarpały, nie przestały na tym gwałcie i postanowiły jeszcze wszelkimi sposobami naród polski zniemczyć, a nawet zlutrzyć [...]. Wysocy duchowni potakiwali temu systemowi germanizowania, bo wszakże do kancelarii biskupiej wprowadzono korespondencję niemiecką i do seminarium język niemiecki. Jeżeli zatem nie chcecie, przewielebni panowie, wydierać Polakom ostatniej po ojcach spuścizny, tj. ich języka, to oddajcie naszej mowie prawa, jakie jej się w naszej diecezji słusznie należą. Dlatego robię ten wniosek, aby u władzy biskupiej językiem kancelaryjnym był język polski bez uszczerbku dla języka niemieckiego i aby reorganizacja seminarium duchownego zaczęła się od polskiego wykładu historii kościelnej i teologii pastoralnej”.

Wniosek ten mocno poparł ks. Knast. Uchwalono i wysłano do ministerstwa petycję, podpisaną przez obecne na konferencji duchowieństwo polskie, aby „wszystkie szkoły niższe i wyższe, jako to gimnazja, seminaria itd. podług zasady równego uprawnienia obydwóch języków jak najprędzej były urządzone”.

Nie jest zadaniem niniejszych rozważań skreślenie pełnego obrazu osobowości bpa A. Sedłaga. Ale należy tu podkreślić, że z tego, co sam pisze na temat swego stosunku do powierzonych jego pasterskiej pieczy diecezjan polskich, wynika, iż jako biskup poczuwał się do obowiązku ich religijnego wychowania, był do nich przywiązany na zasadzie swego posłannictwa i bolał nad tym, że nie był w stanie pozyskać sobie ich zaufania.

²⁷ [A. Knast, ks.], *O naradach duchownych diecezji chełmińskiej w Pelplinie*, Szkoła Narodowa nr 14 (1849); zob. również: *Katolik Diecezji Chełmińskiej*, nr 4-9 i 12-17 (1849).

Przekonywująco brzmią te części „Odezwy”, w których Biskup pisze o osobistych wysiłkach i staraniach, aby alumni Seminarium Duchownego opanowali język polski. A to już inna sprawa, że wysiłki te nie zawsze były skuteczne.

„Gdybyście miłość tę ocenić podolali, jaką was wszystkich do serca mojego przytulam — czytamy w cytowanej „Odezwie” — i w nim piastuję, tedybyście sobie wyobrazili, jaką boleścią serce moje ściśnione, że się w stanie tym niemożności znajduję. Jednakże więcej nad to napełnia serce moje boleść, gdy bez wszelkiej przyczyny tak cierpkie obwinienia odbieram” (s. 18).

I żali się w swym liście pasterskim niemiecki biskup, pasterz polskiego społeczeństwa, że przypisywano mu „najgorsze zamiary” i wysuwano różne przykre zarzuty. Źródła głębokich zadrażeń tkwiły w tym, że — zdaniem ks. T. Glemmy, a także ks. A. Liedtkego — społeczeństwo polskie wyczuwało, iż jego pasterz „nie miał zrozumienia dla polskich ideałów narodowych”²⁸.

PETYCJE LUDNOŚCI POLSKIEJ Z POWIATU CHEŁMIŃSKIEGO Z DNIA 23 WRZEŚNIA 1848 R. ORAZ Z POWIATU BRODNICKIEGO Z 10 PAŹDZIERNIKA 1848 R.

W „Odezwie” swej bp A. Sedlag odpowiada nie tylko na list diecezjan z Torunia, ale ponadto na dwie jeszcze petycje, których omówienie rzuca wiele światła na ówczesne dzieje społeczeństwa polskiego na Pomorzu.

a) Z petycji ludności polskiej powiatu chełmińskiego z dn. 23 września 1848 r. zaopatrzonej 176 podpisami z księdzem dziekanem na czele (nazwiska nie podano w „Odezwie”) zacytowano następujące zdanie wyrażające prośbę: „abyś Pasterzu przez troskliwość swoją o dobro diecezjan raczył najlaskawiej przychylić się do ich potrzeb i przez swój wpływ wymógł najrychlejsze uskutecznienie narodowej reorganizacji”.

Jak wiadomo, w r. 1848, w dobie tzw. Wiosny Ludów, parlament frankfurcki napiętnował rozbiory Polski jako zbrodnię²⁹. Na tę frankfurcką deklarację powołał się bp A. Sedlag w swej „Odezwie”, wyrażając zadowolenie, że ona „ludom [?], zamieszkałym w krajach do Niemiec przyłączonych, przyznaje i przywraca prawo do ich języka w nabożeństwach, nauce szkolnej i literaturze”, ale oświadcza, że nie wie, co to jest „narodowa reorganizacja”. I na tym urywa się wymiana myśli w sprawie petycji z powiatu chełmińskiego.

b) Petycja ludności polskiej powiatu brodnickiego z dn. 10 paździer-

²⁸ Ks. T. G l e m m a, *Dzieje diecezji chełmińskiej*, w: *Polskie Pomorze*, 1, Toruń 1929, 199; ks. A. L i e d t k e, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, *Nasza Przyszłość* 34 (1971) 102.

²⁹ Ks. A. M a ń k o w s k i, *Po drządami pruskimi*, jw., 276 n.

nika 1848 r. pozostaje również w związku z Wiosną Ludów. Petycję tę bp A. Sedlag przytacza w całości, informując, że jest zaopatrzona 183 podpisami (w tym 94 imiona znaczone krzyżykami), z wskazaniem na landrata v. Wybickiego, jako nadzorcy.

„Biskupia Mości Katedry Chełmińskiej! Doszło do naszej wiadomości, że znaczna ilość polskich kandydatów teologii z Seminarium pelplińskiego jest zagrożona wykluczeniem z tegoż zakładu z tej przyczyny, że w owych dniach powszechnego zaburzenia opuścili Seminarium bez wyraźnego oświadczenia, dlaczego je opuszczają, chociaż za zezwoleniem Jego Biskupiej Mości. Ośmielamy się przesłać do Jego Biskupiej Mości usilne prośby, aby ze względu na gwałtowność owych wypadków, wśród których ciężko było rozstrzygnąć, co było mniej, a co więcej powinnością, jak i ze względu na zapotrzebowanie polskich księży w naszej diecezji, a na koniec na miłość chrześcijańską, która tak wysokiego pasterza najlepiej zdobi, raczył przebaczyć tym kandydatom ich wykroczenie i im w godny sposób bez ubliżenia ich uczucia, pozwolił napowrót wstąpić do Seminarium pelplińskiego. W przekonaniu, że Jego Biskupia Mość raczy uwzględnić nasze prośby, podpisujemy się z głębokim szacunkiem”.

Nadmienić należy, że nie była to jedyna petycja w tej sprawie. Na posiedzeniu stowarzyszenia duchowieństwa w Chojnicach (*des Konitzer katholischen Vereins*) w dn. 11. X. 1848 uchwalono przedłożyć biskupowi petycję w tej samej sprawie, przy czym mówi się tam o 10 klerykach³⁰.

W sprawie petycji brodnickiej wyjaśnia bp A. Sedlag, że w dn. 25 marca 1848 r. zwróciło się do niego 14 uczniów Seminarium pelplińskiego z prośbą o pozwolenie opuszczenia Seminarium na pewien czas.

„Dla istniejących politycznych zmian — pisali alumni — i coraz bardziej a bardziej przejawiających się zaburzeń w okolicy, czujemy się jako mężowie zobowiązani opuścić Seminarium, ażeby niedorzeczne usiłowania w naszych okolicach w miarę sił przytłumić, a szlachetne rozprzestrzenić”.

Choć powody opuszczenia Seminarium wydały się biskupowi niezrozumiałe, a czas, na jaki alumni prosili o zwolnienie, nie był w ich piśmie oznaczony, polecił on, jak sam w „Odezwie” wyjaśnia, niezwłocznie prośbie ich zadośćuczynić. Czterech uczniów wycofało swe podpisy i pozostało w Seminarium, pięciu z nich przyjęto z powrotem od nowego roku pod zwykłymi warunkami, a co do pozostałych, to zostaną przyjęci, jak inni, gdyby „skołatanego odnowiwszy ducha, powrócili na to miejsce doświadczenia”. Tyle wyjaśnień samego biskupa.

Wiadomo, że ci pozostali alumni do Seminarium Duchownego w Pelplinie nie powrócili. Uczuli się urażonymi wzmianką uczynioną przez biskupa w „Odezwie”, jakoby do opuszczenia Seminarium nakłoniła ich „pewna Pani” i ogłosili w „Katholisches Wochenblatt” oświadczenie, że ten, nie odpowiadający prawdzie, osąd w tak poważnym piśmie biskupim głęboko zranił ich godność oraz ich powołanie, że wobec tego, jeśli

³⁰ Katholisches Wochenblatt, nr 43 (Gdańsk 1848) 191.

Biskup nie podejmie kroków dla przywrócenia im ich godności, to oni sami czuć się będą zobowiązani w sumieniu podjąć próbę ocalenia swej godności własnymi słabymi siłami ³¹.

Oświadczenie to znacznie wykroczyło poza granice taktu należnego od alumnów biskupowi, nawet gdyby w danym wypadku słuszność nie była po stronie biskupa. Nie dziw więc, że profesorowie Seminarium Duchownego ogłosili oświadczenie, iż nie mogliby odnieść się pozytywnie do późniejszych święceń tych alumnów ³².

Alumni ci — w liczbie 6 — ukończyli studia teologiczne w Poznaniu i tam zostali kapłanami ³³.

Zupełnie nowy rozdział w tym dialogu otwierają petycje polskich katolików grupujących się wokół kościoła św. Józefa w Gdańsku, ukazujące nam zadziwiającą żywotność żywiołu polskiego w połowie XIX w. w tym tak bardzo wystawionym na akcję germanizacyjną naszym mieście nadbałtyckim. Przebieg tego dialogu odtworzony zostanie wyłącznie na podstawie przekazów archiwalnych.

PETYCJE LUDNOŚCI POLSKIEJ M. GDAŃSKA Z MARCA I KWIETNIA 1849 R.

Pierwszą petycję do bpa A. Sedlaga złożyła ludność polska parafii św. Józefa (kościół pokarmelitański) w Gdańsku w dn. 11 marca 1849 r. Za tą petycją poszły dalsze.

Powód do pierwszej petycji dało odwołanie w końcu lutego 1849 r. z parafii św. Józefa ks. wikariusza Maksymiliana Królikowskiego (ur. 3 kwietnia 1825 r. w Tucholi), który jako neoprezbiter został tu przydzielony w dn. 30 kwietnia 1848 r. Ks. Królikowski został przesunięty do parafii Rumia na miejsce proboszcza ks. Skiby, który wybrany został posłem do II izby parlamentu w Berlinie.

Na miejsce ks. Królikowskiego wyznaczono księdza Schramma narodowości niemieckiej, co wzbudziło postawę protestu katolików polskich w formie nacechowanej należąną czią dla pasterza diecezji, a jednocześnie nie mniejszą stanowczością.

„Jaśnie Wielmożny Księżu Biskupie!

Kończcie, a będzie wam otworzono! Oto są słowa Jezusa Chrystusa, którymi wskazał nam drogę do sprawiedliwości, a religia podaje do wierzenia. Lecz niestety! Któż te słowa Pana w czynie wykonał? Owszem, w imię słów Pańskich odpowiadają: daremnie kończcie! — nie otworzyc wam, albowiem nam się tak podobalo. Odejdźcie, bo niegodni jesteście łaski naszej! Nie kończcie, nie otworzyc wam. I któż to odpowiada? Z boleścią serca wyznać musimy — oto tłumacze słów Pańskich, stróże Kościoła i wiary świętej. Przebac nam J. W. Ks. Biskupie,

³¹ Katholisches Wochenblatt, nr 14 (Gdańsk 1849).

³² Tamże, nr 20 (1849).

³³ Ks. F. M a n t h e y, jw., 25 n.

że w te słowa uskarżamy się, bo mamy na to słuszne powody, które nas zagnęły pisać tę prośbę do Waszej Pasterskiej Mości.

W Gdańsku katolickich kościołów jest pięć, z których przed niedawnymi czasy w trzech kościołach — kaplicy królewskiej, poddominikańskim i pokarmelitańskim kościoła — po polsku były mawiane kazania i zapewne było komu słuchać, aż oto zmieniono razem na niemieckie, jak gdyby polskich katolików zaraza jaka wymioła z Gdańska i tylko w jednym pokarmelitańskim kościele z pobożnością dotąd słuchaliśmy Ewangelii świętej i nauki w ojczystym zrozumiałym nam języku miewanej przez księdza Królikowskiego, jako kaznodzieję polskiego. A ponieważ z woli Waszej Pasterskiej Mości w tych dniach ks. Królikowski opuścił Gdańsk jako przeznaczony na zastępcę ks. Skiby, pozbawieni zostaliśmy kaznodziei i spowiednika polskiego, a szczególnie, że już nadchodzi spowiedź wielkanocna, której niejednen z nas podpisanych przymuszony zaniechać przez niedokładne rozumienie niemieckiej mowy, a dla braku księży Polaków. Nie obwiniamy Waszej Pasterskiej Mości o to bynajmniej, żebyś dla wytępienia narodowości polskiej zakazał w Gdańsku po kościołach mawiać nauki po polsku i ostatniego księdza Polaka z Gdańska wysłać na prowincję. Zachowaj nas Panie od takiej myśli, gdybyśmy to sobie rozumieć przez to mieli, wiedząc o tym, że Wasza Pasterska Mość, jako Namiestnik Chrystusa, zarówno sprzyjasz wszelkim narodowościom, aby byli zwolennikami Kościoła katolickiego. Albowiem wiara święta jednym węzłem wiąże i przyjaźni wszystkie narodowości.

Lecz to być może, że J. W. Biskupie nie wiedziałeś o tym, że są Polacy w Gdańsku, o czym niniejsza prośba nasza Jego Pasterską Mość objaśni. — Nadto Gdańsk głównie prowadzi handel z Polską, a przez to całe lato aż do zimy wielki zbiór Polaków bywa, którzy by również chcieli słyszeć w zrozumiałym języku Ewangelię i naukę, gdyż Polak wolne chwile od pracy poświęca chwale Bożej. Zresztą wypadek nadzwyczajny, chorobą złożony, gdzież ten znajdzie pociechę dla duszy, nie rozumiejąc niemieckiej mowy? — Z tych wszystkich powodów zważ Jaśnie Wielmożny Biskupie jak jest koniecznie potrzebny ksiądz Polak w Gdańsku.

Przeto błagamy Ciebie J. W. Biskupie i zaklinamy na rany Chrystusa, Zbawiciela naszego, na wszystkie świętości Nieba, abyś nie odmówił prośbie naszej w tak ważnej treści, a raczył napowrót przysłać Księdza Królikowskiego, jako przykładowego kapłana i niez mordowanego pracownika w Winnicy Pańskiej, a na jego miejsce innego przeznaczyć z tych kościołów, w których mniej mają pracy księży, jak się zdarza wiedzieć, że na nieszpornych kazaniach, to jest niemieckich, prócz szpitalnych bab nikt więcej nie bywa. — Pukamy w imię słów Pańskich! A w zupełnej nadziei oczekujemy, iż będzie otworzone. Zostajemy Waszej Pasterskiej Mości z najgłębszym uszanowaniem.

W imieniu kilkuset nie umiejących pisać i nieobecnych podpisujemy w Gdańsku dn. 11 marca 1849 r.”³⁴.

Następuje 38 podpisów w imieniu „kilkuset”, spośród których wymienimy te, które będą dalej się powtarzać: Stefan Kasperowicz i F. Makowski. Niektóre nazwiska są częściowo lub całkowicie zniemczone, np. Schwarckopf M., Strössel Jan, Johan Storch itp.

Na tę petycję zainteresowani otrzymali odpowiedź na osobiste polecenie bpa A. Sedlaga.

³⁴ Petycja diecezjan polskich przy parafii św. Józefa z dn. 11 marca 1849 r. w AKBGd, sygn. I, 1, św. Józefa 2, s. 154 n.

Na wolnych od pisma miejscach i na marginesie petycji bp A. Sedlag wydał rozporządzenie, aby „Szanownemu Obywatelowi F. Makowskiemu w Gdańsku, ul. Breitegasse nr 1132”, który był upoważniony do odbioru odpowiedzi, przesłać jeden egzemplarz „Odezwy” z dn. 26 stycznia 1849 r. Ponadto polecił bp A. Sedlag kanonikowi honorowemu, komisarzowi, dziekanowi i proboszczowi Rosołekiewiczowi, aby niezwłocznie zwołał duchowieństwo katolickie w Gdańsku na zebranie i zbadał, jak przedstawia się sprawa kazań w języku polskim w kościele pw. św. Józefa i św. Mikołaja oraz poinformował duchowieństwo to — celem podania tego później z ambon, że ks. Królikowski odwołany został do parafii Rumia, w której znajduje się 3104 „dusz katolickich i mówiących po polsku”.

W związku z tym poleceniem ks. Rosołekiewicz pismem z dn. 30 marca 1849 r. donosi, że: 1^o w kościele św. Józefa (pokarmelitańskim), jak wyjaśnia proboszcz, ks. Michalski, wygłaszane są kazania po polsku przed południem w niedziele i święta, jeżeli do pomocy proboszczowi dodany tam jest jeden wikariusz. 2^o w Królewskiej Kaplicy oraz w kościele św. Brygidy w ogóle kazań polskich nie wygłasza się.

Co do podpisów na petycji, to wyjaśnia ks. Rosołekiewicz, że według oświadczeń zebranych duchownych osoby podpisane i znane im władają równie dobrze językiem niemieckim jak i polskim, a niektóre tylko niemieckim, np. obydwaj podpisani Antoni i Józef Gertowscy znają i niemiecki i polski ³⁵.

Proboszcz parafii św. Józefa, ks. Majewski dodatkowo wyjaśnił, że uzależnienie kazań polskich od współpracy przynajmniej jednego wikariusza w kościele pokarmelitańskim jest praktyką zazwyczaj stosowaną ³⁶.

Po otrzymaniu odpowiedzi na pierwszą petycję w postaci „Odezwy” biskupiej, mającej charakter ogólny i nie dostosowanej do szczególnego zagadnienia, z jakim katolicy polscy zwrócili się do Biskupa, nastąpiła druga petycja z dn. 18 kwietnia 1849 r. Ta druga petycja ma charakter wyraźnej polemiki z tezami „Odezwy”, tym ostrzejszej, iż petenci nie znaleźli w niej właściwej odpowiedzi na gnębiące ich zagadnienie.

Żaląc się, że odpowiedzi na swą prośbę właściwie nie otrzymali, diecezjanie polscy z Gdańska piszą:

„Wprawdzie nadesłana nam została nie wiadomo przez kogo księga drukowana pod tytułem: *Odezwa Księdza Biskupa Chełmińskiego do diecezjan z Torunia*. Lecz ta nie jest bynajmniej zaspokojeniem żądań naszych ani też usprawiedliwiająca Waszą Pasterską Mość. Albowiem kronikarz lub historyk z tej eulogii mógłby zasięgnąć wiadomości mu potrzebnych od kilku wieków o stanie duchowieństwa w

³⁵ Rosołekiewicz, *An E. Hochwürdiges Bischöfl. General-Vikariat Amt von Culm zu Pelplin*, AKBGd, jw., s. 138 n.

³⁶ Majewski, *Pfarrer*, AKBGd, jw., s. 146.

diecezji chełmińskiej — taka statystyka historyczna nie ma styczności z teraźniejszością.

Przebacz nam J. Wielmożny Pasterzu, że tak się wyrażamy, iż ta obszerna drukowana Odezwa jest wyraźną maską, pod którą ukryta [jest] najzaciętsza nienawiść do narodowości polskiej. Najniesłuszniej Wasza Pasterska Mość wyrażasz się w swej odezwie, że szczególnie dla braku księży Polaków bywają obsadzone parafie czysto polskie księżmi nie umiejącymi polskiej mowy. Lecz Polacy tu w Gdańsku zamieszkali wbrew zaprzeczamy i faktami przekonywamy, że usprawiedliwienie inne, a postępowanie jest inne Waszej Pasterskiej Mości. W tym samym czasie, kiedy Wasza Pasterska Mość, bez względu na prośbę pozostawienia księdza Królikowskiego, przeznaczyłeś go na zastępcę księdza Skiby, dwaj księża polscy znajdują się w Gdańsku: przy kościele poddominikańskim Śtęp Rekowski, a przy kościele brygityńskim ksiądz wikary Radkowski, którzy będąc Polakami, przymuszani są miewać kazania w niemieckim języku, a na miejsce księdza Królikowskiego na kaznodzieję polskiego przysłałeś Wasza Pasterska Mość księdza wcale nie umiejącego polskiej mowy — tuż obok księży Polaków. Czyż to nie jest wyraźna zniewaga, szyderstwo i gwałcenie narodowości naszej? Przez takie naigranie się z narodowości ubliża się Kościołowi. Niewinny księżyna, nie rozumiejąc dobrze mowy polskiej, przez przekręcanie wyrazów w czasie kazania (zamiast oblubienica wymawia obludnica), wywołuje w słuchaczach śmiech i oburzenie. I czyjaż w tym wina? Nie mogąc nadal znieść takiego prześladowania, prosimy Waszą Pasterską Mość, abys raczył jak najłaskawiej pośpieszyć z zaradzeniem temu”³⁷.

W dalszym ciągu petycji, polscy diecezjanie z Gdańska zapewniają, że „wierni Bogu i swej narodowości” nie dadzą się niczym sprowadzić z drogi Chrystusowej, która prowadzi do zbawienia, żądając, aby w kościele św. Józefa:

„bez żadnych przeszkód i przerwy były odprawiane nabożeństwa w polskim języku, to jest, aby co niedzielę były śpiewane godzinki, koronka i inne nabożne pieśni, słowem wszystkie obrzędy...

W razie przeciwnym bylibyśmy zmagani wystąpić publicznie, udając się wszelkimi drogami szukać sprawiedliwości...”

Następuje 37 podpisów oryginalnych oraz ponad 100 nazwisk znaczących krzyżykami, wypisanych jedną ręką.

I tym razem odpowiedzi pisemnej petenci polscy nie otrzymali, ale coś się zmieniło, o czym przekonuje trzecia petycja w tej samej sprawie z dn. 24 kwietnia 1849 r.

Stwierdzając, że ks. Królikowski przebywa już w Gdańsku, zwolniony z obowiązków administratora parafii Rumia, proszą oni pasterza diecezji, aby „raczył księdza Królikowskiego pozostawić przy tym samym kościele, przy którym dotąd zostawał”³⁸.

Petycje odniosły skutek, ks. Królikowski powrócił na stanowisko wikariusza przy kościele św. Józefa w Gdańsku, co wynika z pisma pol-

³⁷ Petycja ludności polskiej par. Św. Józefa w Gdańsku z dn. 18 kwietnia 1849 r., AKBGd, jw., s. 156.

³⁸ Petycja jw. z dn. 24 kwietnia 1849 r., AKBGd, jw., s. 142.

skich petentów z dn. 24 maja 1849 r. wyrażającego podziękowanie za spełnienie ich życzenia.

Chociaż na pisma swoje nie otrzymywali odpowiedzi, to jednak piszą:

„jako prawi katolicy i wierni diecezjanie, nie wchodząc w powody wyświadczonej nam łaski, udajemy się do Waszej Pasterskiej Mości z najszczerzym podziękowaniem za przywrócenie nam tego godnego kapłana”³⁹.

LIGA POLSKA W GDAŃSKU

W tym swoistym „dialogu”, w którym po jednej stronie mają miejsce petycje nie odwzajemnione odpowiedziami na piśmie, a po drugiej widzimy czynną reakcję w postaci załatwiania życzeń petentów, wymagają wyjaśnienia pewne sprawy. Przede wszystkim, dlaczego ks. Królikowski odwołany został ze stanowiska wikariusza z kościoła św. Józefa w Gdańsku, a po drugie, dlaczego petenci polscy domagali się tak uporczywie powrotu ks. Królikowskiego, który w Rumii pełnił obowiązki proboszcza, a przy kościele św. Józefa był wikariuszem, choć mieli pod bokiem ks. Styp Rekowskiego i ks. Radkowskiego?

Wyjaśnienie tych — z pozoru tylko mało ważnych — zagadnień znajdujemy w zachowanej korespondencji, jaka miała miejsce między biskupem A. Sedlagiem a prezydentem rządu pruskiego w Gdańsku V. Blumenthalem i która odsłaniała kulisy spraw bardzo doniosłych.

Prezydent v. Blumentahl przesłał do bpa A. Sedlaga pismem z dn. 4 czerwca 1849 r. odpis raportu prezydenta policji w Gdańsku v. Clausewitza w sprawie istniejącej w Gdańsku organizacji Liga Polska wraz z następującym zaleceniem „pod rozwagę”:

„duchownego Królikowskiego, który zgodnie z pismem z dn. 30 kwietnia 1849 r. przydzielony został do tutejszego kościoła pokarmelitańskiego jako wikariusz, przenieść stąd na inne stanowisko i powiadomić mnie łaskawie o wydanym zarządzeniu”⁴⁰.

Motywy tego „zalecenia” wynikają właśnie z treści raportu v. Clausewitza, który ujawnia stan sprawy polskiej w połowie XIX w. w Gdańsku oraz rolę jaką w tej sprawie spełniał ks. M. Królikowski⁴¹.

LIST PREZYDENTA POLICJI W GDAŃSKU DO REGENCJI GDAŃSKIEJ

Gdańsk 18. V. 1849.

[...] Fakt, że utworzyła się tutaj Liga Polska, która utrzymuje związek z Ligą Główną w W. Ks. Poznańskim i od tej ostatniej przypuszczalnie otrzymuje także

³⁹ Pismo z dn. 24 maja 1849 r., AKBGd, jw., s. 147.

⁴⁰ V. Blumenthal do bpa A. Sedlaga, AKBGd, jw., s. 148.

⁴¹ List prezydenta policji w Gdańsku do Regencji Gdańskiej z 18. V. 1849 r., AKBGd, jw., s. 149 n.; tłum. pol. wg brzmienia podanego w: *Pomorze Gdańskie*, jw., s. 104 n.

instrukcje, był mi wiadomy [...] Zgłosił to również na piśmie Zarząd [Ligi] w dniu 18 marca br. z prośbą, aby mu jako stowarzyszeniu konstytucyjnie dozwolonemu w danych okolicznościach i w danych wypadkach przyznać ochronę. Kazałem ją od początku z daleka obserwować, miałem jednak później okazję otrzymać dokładniejsze i dosyć wiarogodne informacje o obradach i uchwałach na tygodniowych zebraniach członków stowarzyszenia oraz o ich działalności poza tymi zebraniem i nie omieszkam poniżej podać z tego to, co ważniejsze.

Celem Ligi jest przywrócenie polskiej narodowości i całego państwa polskiego na każdej możliwej drodze, a więc i drogą gwałtu; natomiast w publikowanych statutach, na które powołuje się pan naczelny prezydent [W. Ks. Poznańskiego, v. Beurmann — E. M.] i których podanie do wiadomości obiecuje, a które jednakże już zostały wydrukowane w nrach 15, 16 i 17 „Danziger Zeitung”, podaje się za cel związku utrzymanie, obronę, popieranie i szerzenie narodowości polskiej na drodze jawnej i legalnej. Tutejsze stowarzyszenie liczy obecnie 228 członków po większej części polskiego pochodzenia albo rodu, wśród nich mieszczan, pomocników rzemieślniczych i przemysłowych, młodych duchownych wyznania katolickiego, a także kilku żołnierzy z jednostek tutejszego garnizonu.

Stowarzyszenie ma dyrekcję, której prezesem jest od niedawna polski duchowny, nazwiskiem Królikowski, nad wyraz czynny członek związku, będący tutaj nieomal duszą całości. Był on dawniej już wikariuszem przy tutejszym kościele św. Brygidy, później był przez jakiś czas na wsi i niedawno wrócił tutaj w nadziei, że znajdzie takie samo stanowisko przy kościele karmelickim. Wysłano podobno w tej sprawie petycję do biskupa w Pelplinie, zaopatrzoną w liczne podpisy. Zastępcą dyrektora [prezesa] jest tutejszy mieszczanin handlowiec, F. Makowski, przy ul. Szerokiej nr 1192, w którego mieszkaniu, zawierającym przestronną salę, odbywają się też zgromadzenia Ligi. Kasjerem jest pomocnik mierniczego zboża (*Kornmessergehülfe*) Kasperowicz przy ul. Ogarnej; sekretarzem jest przybyły tutaj z paszportem Regencji w Królewcu, dawniejszy właściciel majątku, Julian Podolecki, który wszakże w tych dniach chce odejść; pozostałe osoby, wymienione w piśmie pana naczelnego prezydenta, to wszystko tutejsi mieszkańcy. Aleks. Wolski jest krawcem, Strzebnicki mierniczym zboża, Turski rękodzielnikiem, Rzekoński również krawcem. Należą oni do szczególnie gorliwych i czynnych członków stowarzyszenia, a poza nimi także jeszcze dawniejszy polski właściciel ziemski, Pomianowski, naturalizowany 12 kwietnia u. r., który już od trzech lat tu mieszka, niedawno jednak wyjechał do Poznania.

Tutejsza Liga stara się robić propagandę w okolicznych małych miastach i na wsi, gdzie znajduje ona polski element, spotykając się podobno z dużym powodzeniem. Chwali się sama, że posiada w tutejszej regencji oraz w regencjach kwi-dzyńskiej i bydgoskiej już 30.000 zwolenników i tutejsi kierownicy sprawy mówią o tym, że im bronii nie brakuje lub że w odpowiedniej chwili będą ją umieli znaleźć. Poufnie podaje się sobie nawzajem do wiadomości, że niejedna stajnia szlachcica, to jest właściciela majątku, ukrywa wiele bronii; mówi się również o tym, że z bronii, która rzekomo w Toruniu zginęła, dużo dostało się do rąk polskich. Podobno oczekuje się korzystnego momentu do ogólnego powstania z bronią w rękę i wierzy się, że ten moment nastąpi, skoro w Niemczech zwycięży zasada republikańska lub też skoro uda się Węgrom oswobodzić się od Austrii. Że jedno lub drugie nastąpi, w to nikt ze związkowców nie wątpi; są nawet podobno tak pewni swojej sprawy, że nie mówią już o latach, lecz o miesiącach, w których ich plany się zrealizują. Czasem jest też mowa o 25 prawdopodobnie lipca, kiedy wszystko ma wybuchnąć. Rosyjska interwencja w Austrii nie wydaje im się dla ich celów niebezpieczna, przeciwnie, wierzą oni, że w Królestwie Polskim i w rosyjskiej Ga-

licji będą mieli sprawę ułatwioną tym bardziej, im dalej posuną się rosyjskie wojska w Niemczech lub też tylko na Węgrzech.

Członkowie zarządu tutejszej Ligi wydają dużo pieniędzy, nie zarobionych przez pracę, zdaje się więc, że mają subwencje z zewnątrz. Prowadzą przeważnie rozwiązły tryb życia i oddają się rozlicznym przyjemnościom⁴². Jeślibym miał w dalszym ciągu otrzymać szczególnie ważne wiadomości, to nie omieszkam przekazać je Królewskiej Regencji. Niedawno zgłosiłem już powyższą sprawę panu ministrowi spraw wewnętrznych, tak samo pan gubernator generał — lieutenant v. Grabov został przeze mnie zawiadomiony o udziale niektórych żołnierzy tak w Polskiej Lidzie, jak i w Towarzystwie Demokratycznym.

Treść raportu v. Clausewitza rzuca swoiste światło na motywy zarówno petycji katolików polskich w Gdańsku, jak i postępowanie bpa A. Sedlaga.

Nie poszedł on po linii zalecenia prezydenta rządu pruskiego w Gdańsku i pozostawił ks. M. Królikowskiego na zajmowanym stanowisku przy kościele św. Józefa. W liście z dn. 16 czerwca 1849 r. do v. Blumenthala dziękuje mu za przesłanie do wglądu raportu v. Clausewitza i przesyłając do wglądu dwie pierwsze petycje polskich diecezjan gdańskich w sprawie ks. Królikowskiego, jednocześnie w charakterystyczny sposób uzasadnia decyzję pozostawienia tegoż na zajmowanym stanowisku:

„W tych okolicznościach muszę się obawiać, że przeniesienie Królikowskiego, który w Gdańsku pozostaje pod bezpośrednim nadzorem władz regencji, mogłoby spowodować jeszcze gorsze wzburzenie, szczególnie z powodu tego, że nie można by przydzielić w tej chwili innego duchownego dla kościoła pokarmelickiego. Mam raczej niewzruszone przekonanie, że jeżeli dopuści się on jakichś wykroczeń, to takie fakty mogą dużo wcześniej i łatwiej dojść do wiadomości władz, jeżeli będzie on pozostawał na dotychczasowym stanowisku, niż gdyby został przeniesiony do innej miejscowości, gdzie przy stałym rozszerzaniu się Ligi [słowo: „polskiej” zostało skreślone charakterem pisma bpa S.] mógłby ponownie i w bardziej sprzyjających okolicznościach w jej działalności wziąć udział, jakkolwiek nic mi nie jest wiadomo o tego rodzaju tendencjach”⁴³.

Argumentacja ta trafiła widocznie do przekonania v. Blumenthala, bo już w dn. 20 czerwca 1849 r., po czterech dniach, odesłał petycje katolików polskich z „uprzejmym podziękowaniem”⁴⁴.

Na tym urywają się dalsze dzieje Ligi Polskiej w Gdańsku oraz jej prezesa ks. Królikowskiego, w świetle akt, których odnośne części uległy zniszczeniu.

Wiadomo jedynie ze „Schematyzmu” diecezji chełmińskiej, że od 10 lipca 1851 ks. Królikowski przebywał już, jako proboszcz, w parafii Wał-

⁴² Informację tę trzeba uznać za przesadną; nie harmonizuje ona z postawą moralną ks. Królikowskiego, jak i społeczeństwa polskiego w owym okresie w Gdańsku.

⁴³ Bp A. Sedlag do V. Blumenthala, AKBGd, jw., s. 151 n.

⁴⁴ V. Blumenthal do bpa A. Sedlaga, AKBGd, jw., s. 153.

dowo w dzisiejszym powiecie Sępólno, dekanat kamiński⁴⁵. A więc jeszcze dwa lata od czasu opisanych wypadków działał w Gdańsku.

Wiadomo również, że byt Ligi Polskiej, jak wyżej wspomniano, podcięty został ustawą z dn. 11 marca 1850 r. zabraniającą towarzystwom politycznym łączenia się ze sobą.

Liga Polska, jako organizacja, upadła, ale raz rozbudzone idee żyły nadal i podniecały społeczeństwo polskie w Gdańsku i na Pomorzu do coraz żywszej działalności nad zachowaniem i umacnianiem narodowości rodzimej, co szło w parze z walką o zapewnienie podstaw ekonomicznych, liczebnych i moralnych rodziny polskiej.

W Gdańsku po śmierci biskupa A. Sedlaga petycje składane były nadal pod adresem jego następców. „Dialog” z biskupem A. Sedlgiem był tylko wstępem do bardzo ożywionego dalszego „dialogu” z biskupami chełmińskimi podczas zaboru pruskiego.

W zakończeniu należy podkreślić pewne refleksje i wnioski, wypływające z całokształtu rozważań.

Centralnym zagadnieniem tych rozważań jest postawa społeczeństwa polskiego na Pomorzu pod zaborem Pruskim w walce o wiarę i polskość. Duchowieństwo odgrywało w tej walce rolę przodowniczą, co widać na przykładzie obrad pelplińskich oraz roli ks. M. Królikowskiego w Gdańsku, ale rzuca się w oczy aktywna, samorzutna postawa świeckiego społeczeństwa, walczącego o kapłanów, w których pragnęło ono mieć swoich przewodników.

Bp A. Sedlag ukazuje się nam jako pasterz miłujący swoich diecezjan. Będąc jednak Niemcem, nie rozumiał duszy polskiej i dążeń narodowych społeczeństwa polskiego, i to było źródłem wzajemnych konfliktów oraz cierpień biskupa, jak również niezadowolenia społeczeństwa polskiego.

I to nam jasno ukazuje, jak trudno jest urzeczywistniać misję Kościoła wśród narodów ujarzmionych, pozbawionych duchowieństwa rodzimego. Uniwersalizm Kościoła, dzisiaj rzec by można, ekumenizm wymaga pełnej niezależności narodów i ich dobrowolnej współpracy.

⁴⁵ *Schematismus des Bistums Culm (2) Amtliche Ausgabe*, 1867 zob. uwaga: Pfarrei Waldau. Pfarrer: Const. Królikowski, geb. 3 April 1825, ord. 8 April 1848, inst. 10 Juli 1851, s. 297.

SUMMARY

ON THE STRUGGLE FOR RELIGIOUS FAITH AND NATIONAL CONSCIOUSNESS IN POMERANIA UNDER PRUSSIAN ANNEXATION

The Prussian authorities, after having annexed the northern and western parts of Poland, tended to entirely germanize their native population and to turn them into protestants. They tried to achieve their aim by drawing German colonists into the country, substituting German schools for Polish ones, introducing the German language in offices, jurisdiction and even in church-life.

In these circumstances the development of Polish culture was seriously handicapped until the thirties of the 19th century.

In those hard times the Polish community found in Christopher Celestin Mrongovius (1768—1855) a valient fighter for their cause, a man of highest merits as explorer and scholar, lecturing Polish first in Elbląg, later in Gdańsk, whose work was to be continued by Florian Ceynowa (1817—1881), particularly in the field of exploring the Kashubian region.

To the revival of the national spirit in the revolutionary period, called spring-tide of nations, contributed particularly the Polish League (Liga Polska), founded in Berlin and acting in the years 1848—1850 in Silesia, Major-Poland (Wielkopolska) and Pomerania.

With the increase of national consciousness in Pomerania went hand in hand the cultural and economic activities to improve the standard of living of the Polish population, especialy of families with numerous children.

Taking advantage of the short period of liberty brought about by the spring-tide of nations, the Polish community demanded resolutely from the Prussian authorities the restoration of the Polish language in offices, schools and indeed also in the churches. The native population insisted on having sermons, hymns, songs and teaching of religion in Polish. It was mainly a matter of bringing the Polish youth up on principles of Christian ethics.

The Polish people submitted their desiderata in form of petitions, from which we are now able to learn much about the conditiones they lived them in.

The above article discussed petitions of the Polish population of Pomarania, particularly of Gdańsk, submitted to the bishop A. Sedlag (1834—1856) in the years 1848 and 1849. From the bishops „Appeal” to the Polish members of the diocese of December 26th, 1848, which was the answer to the petition of the diocesans of Toruń, we can gather that there arose a dispute between the German bishop and the Polish community on acount of the want of Polish priests or at least of such as Knew Polish enough to be understood by the Polish population. The bishop argued in his „Appeal” that the whole blame for the lack of Polish priests was to be put on Polish parents, because they didn't send their sons to the theological seminary, whereas the Poles justly maintained that the blame lay entirely in the Prussian system of germanisation, rendering it imposible to educate the Polish youth in the national spirit.

Most significant was the fact that the Polish League existed also in Gdańsk, which was severely exposed to the pressure of germanisation. It counted about 228 membres. Chairman and the soul of it was a young priest, curate at the church:

of St. Joseph, Maximilian Królikowski. These facts can be established on the base of the correspondence between the president of the Prussian Regency in Gdańsk, v. Blumenthal, and the bishop A. Sedlag, also on the base of the report of the president of police in Gdańsk, v. Clausewitz, both sources of information having been preserved to our days in the archives.

These facts prove the vitality and energy of the Pomeranian community, shown in those dark hours, after the Poles had lost their national independence. At the same time they testified to the impotence of the germanising pressure exercised on the Polish population in order to deprive them of their nationality.

Ks. Wiesław Lauer

WARUNKI SPOŁECZNE JUDEJCZYKÓW DEPORTOWANYCH DO BABILONII W ŚWIETLE TEKSTÓW BIBLIJNYCH I POZABIBLIJNYCH

Treść: Wstęp. — I. Chronologia wydarzeń związanych z deportacjami Judejczyków przez Nabuchodonozora. — II. Liczba Judejczyków przesiedlonych do Babilonii. — III. Miejsca pobytu deportowanych. — IV. Położenie poszczególnych grup społecznych. Zakończenie.

WSTĘP

Jakie były warunki społeczne uprowadzonych do Babilonii Judejczyków, czyli jakie było ich położenie zarówno pod względem materialnym jak społeczno-politycznym? Oto pytanie, na które pragnę dać odpowiedź w niniejszej pracy.

Odpowiedź nie jest prosta. Wymaga bowiem dokładnego zebrania i wnikliwego przebadania odnośnych tekstów biblijnych oraz świadectw zawartych w dokumentach pozabiblijnych.

Nieliczne są teksty biblijne, które wprost mówią o sytuacji materialnej i społecznej wygnańców. W większości są to fragmentaryczne uwagi podane przez redaktorów Ksiąg Królewskich i Kronik łącznie z Ezzaszem i Nehemiaszem oraz wypowiedzi Proroków, zwłaszcza Jeremiasza i Ezechiela. Przedstawiają ją zazwyczaj jako bardzo ciężką i trudną do zniesienia. Czy te wypowiedzi, będące odbiciem tęsknoty wygnańców za utraconą ojczyzną i za świątynią Jahwe w świętym mieście Jeruzalem, nie zniekształciły rzeczywistości, dając przesadny obraz okrutnej i bezlitosnej niewoli?

Trzeba przeto sięgnąć do dokumentów pozabiblijnych, by z nich odczytać zasady, jakimi kierowali się władcy asyryjscy i babilońscy w rządzeniu swym rozległym państwem i jaką taktykę stosowali odnośnie do podbitych narodów, a następnie skonfrontować je z tekstami biblijnymi i wyciągnąć odpowiednie wnioski odnośnie położenia deportowanych Judejczyków.

Wiadomo, że była nie jedna, lecz wiele deportacji i że każda z nich miała odrębny charakter, głównie ze względu na liczbę i skład społeczny przesiedlanych grup judejskich. Inaczej traktowali zdobywcy jawnych buntowników niż zwykłych jeńców wojennych, inaczej żołnierzy niż rzemieślników, inaczej przedstawicieli wyższych warstw społecznych niż prosty lud.

Przydatność poszczególnych grup jeńców do specjalnych zadań, jak np. żołnierzy do prowadzenia wojen, a rzemieślników lub rolników do urzeczywistniania wielkich planów odbudowy i zagospodarowania zniszczonych przez liczne wojny terenów w Babilonii, stanowiła decydujący moment o osiedlaniu ich w pewnych miejscowościach upatrzonych z góry przez władze babilońskie.

Miejsce osiedlenia, zależnie od tego, czy to był sam Babilon lub jego najbliższa okolica, czy jakieś miasto lub osada już zamieszkała, czy też zrujnowana i opuszczona przez ludzi okolica, miało niewątpliwie znaczny, a nawet decydujący, wpływ na kształtowanie się warunków codziennego życia oraz położenia społecznego wygnańców.

Cały ten splot przeróżnych czynników i okoliczności trzeba wziąć pod uwagę, aby choć w części móc odpowiedzieć na postawione na wstępie pytanie.

I. CHRONOLOGIA WYDARZEŃ ZWIĄZANYCH Z DEPORTACJAMI JUDEJCZYKÓW PRZEZ NABUCHODONozORA

Na wstępie podam krótko chronologiczny przegląd najważniejszych wydarzeń związanych z deportacjami Judejczyków do Babilonii przez Nabuchodonozora według tekstów biblijnych oraz w oparciu o dane chronologiczne z dokumentów asyro-babilońskich¹.

W czerwcu 605 roku (rok 21 Nabopolassara = 4 Joakima) Nabuchodonozor zwycięża faraona Necho pod Karkemisz, po czym wkracza do Syrii, gdzie otrzymuje wiadomość, że 15 sierpnia 605 zmarł jego ojciec Nabopolassar.

Nabuchodonozor, będący od 607 roku współregentem, pozostawia armię swoim dowódcom, a sam z niewielkim oddziałem krótszą drogą —

¹ Według R. A. Parker, W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology* 626 B. C. — A. D. 75, Providence Rhode Island 1956; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, London 1956; C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, London 1958; H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East from the Earliest Times to the Battle of Salamis*, New York 1962; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton 1964; A. Jepsen, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie* (BZAW 88), Berlin 1964.

przez pustynię arabską — udaje się do Babilonu, gdzie zjawia się niespodziewanie, zastając jednak wszystko w porządku i spokoju. 7 września 605 Nabuchodonozor obejmuje rządy w Babilonie, a po uroczystościach Nowego Roku (2 kwietnia 604) powraca do przerwanej akcji wojennej w Syrii. W grudniu 604 podbija Askalon, a następnie z początkiem 603 (styczeń-luty) zagraża Jerozolimie, zmuszając Joakima do poddania się². Wówczas też uprowadza jako zakładników młodzieńców z rodzin książęcych i możnowładców, wśród których byli Daniel, Chananiaz, Miszael i Azariasz³.

Na początku 600 roku (styczeń-luty — rok 4 Nabuchodonozora = 8 Joakima) Nabuchodonozor ponosi klęskę w wyprawie przeciw Egiptowi⁴. Wówczas Joakim po trzech latach poddaństwa zbuntował się przeciw Nabuchodonozorowi⁵. W roku 598 (7 Nabuchodonozora = 11 Joakima) Nabuchodonozor wyruszył z armią przeciw Jerozolimie i obległ ją⁶. Podczas oblężenia w styczniu 597 (10 miesiąc 11 roku Joakima) umiera Joakim⁷, a królem zostaje jego syn Jechoniasz, który rządził w Jerozolimie tylko trzy miesiące⁸.

16 marca 597 (2 dnia XII miesiąca roku 7 Nabuchodonozora = rok 0 Jechoniasza) Jechoniasz poddał się Nabuchodonozorowi⁹, który przyjął jego hołd, pozostawiając go na razie przy władzy, a sam udał się do Babilonu na uroczystości Nowego Roku (13 kwietnia 597 roku), zabierając z sobą część naczyń złotych i srebrnych z świątyni jerozolimskiej¹⁰.

W kwietniu 597 (po Nowym Roku — 8 Nabuchodonozora a 1 Jechoniasza) posłał Nabuchodonozor do Jerozolimy i kazał przyprowadzić Jechoniasza do Babilonu i przywieźć resztę naczyń z świątyni Jahwe. W miejsce zaś Jechoniasza ustanowił królem jego stryja Mattaniasza, zmieniając mu imię na Sedecjasz¹¹. Wówczas też przesiedlonych zostało wielu ludzi z Jerozolimy i z prowincji judzkiej: rodzina królewska, książęta, dworzanie, możni kraju, rzemieślnicy i wszyscy zdatni do wojny — razem około 10 tysięcy¹².

W roku 593 (12 Nabuchodonozora = 4 Sedecjasza = 5 niewoli Jechoniasza) posłowie królów Moabu, Ammonu, Tyru i Sydonu podburzają Sedecjasza do buntu przeciw Babilonowi¹³. W tymże roku Sedecjasz

² Por. 4 Krl 24, 1.

³ Por. Dn 1, 1-7.

⁴ Por. E. Vogt, *Nova Chronica Babylonica de Pugna apud Karkemish et de expugnatione Jerusalem*, Bibl 37 (1956) 389—397.

⁵ Por. 4 Krl 24, 1.

⁶ Por. 4 Krl 24, 1. 10. 11; 2 Krn 36, 6.

⁷ Por. 4 Krl 24, 6; Jer 22, 19; 36, 30.

⁸ Por. 4 Krl 24, 6. 8.

⁹ Por. 4 Krl 24, 12.

¹⁰ Por. 2 Krn 36, 7-8.

¹¹ Por. 2 Krn 36, 10; 4 Krl 24, 12. 17.

¹² Por. 4 Krl 24, 12-17.

¹³ Por. Jer 27.

udaje się (a raczej wysyła poselstwo) z hołdem do Babilonu. Przy tej okazji Jeremiasz wysyła przez Serajasza list do wygnańców¹⁴.

W roku 588 (17 Nabuchodonozora = 9 Sedecjasza = 10 niewoli Jechoniasza) Sedecjasz podburzony przez Egipt i Tyr zbuntował się przeciw Nabuchodonozorowi¹⁵.

5 stycznia 587 (10 dnia X miesiąca 9 roku Sedecjasza) Nabuchodonozor rozpoczął oblężenie Jerozolimy, które trwało aż do 11 roku króla Sedecjasza¹⁶.

18 lipca 586 (9 dnia IV miesiąca 11 roku Sedecjasza = 19 Nabuchodonozora = 12 niewoli Jechoniasza) Jerozolima została zdobyta przez wojska babilońskie¹⁷. Sedecjasz próbował ucieczki, lecz pod Jerycho został ujęty przez Nebuzaradana, dowódcę wojska babilońskiego, i wraz z całą rodziną, dworzanami, dowódcami wojskowymi, arcykapłanem Serajaszem i innymi ważniejszymi spośród kapłanów, został zaprowadzony przed Nabuchodonozora, który przebywał w Ribla w kraju Chamat. Nabuchodonozor wydał na nich srogi wyrok: synów Sedecjasza pozabił w jego obecności; podobny los spotkał przywódców wojskowych, dworzan, arcykapłana i kapłanów oraz wszystkich bezpośrednio winnych buntu. Samego zaś Sedecjasza oślepił, zakął w kajdany i zaprowadził do Babilonu, gdzie ten zmarł w niewoli¹⁸. Oprócz Sedecjasza wziął Nabuchodonozor do niewoli i uprowadził do Babilonu resztę mieszkańców Jerozolimy oraz zbiegów, którzy podczas oblężenia przeszli do Babilończyków¹⁹.

15 sierpnia 586 (7 dnia V miesiąca 11 roku Sedecjasza) Jerozolima została zniszczona przez Nebuzaradana: świątynia Jahwe i pałac królewski zostały spalone, a mury miasta zburzone²⁰.

Nebuzaradan pozostawił w Judei część biednej ludności dla uprawiania roli i winnic²¹. Gubernatorem Judei wyznaczył Nabuchodonozor Godoliasza, syna Achikama²². W październiku 586 w Mispa Izmael, syn Netaniasza, z rodziny królewskiej, zamordował Godoliasza i babilońskich strażników, a resztę mieszkańców Judei usiłował uprowadzić do Ammonitów. Johanan, syn Kareacha, próbował pomścić śmierć Godoliasza na Izmaelu, ale ten z ośmiu ludźmi zdołał uciec do Ammonitów. Wówczas Johanan zebrał resztę ludu i bojąc się Babilończyków, pomimo

¹⁴ Por. Jer 29; 51, 59.

¹⁵ Por. 4 Krl 24, 20; 2 Krn 36, 13.

¹⁶ Por. 4 Krl 25, 1. 2; Ez 24, 1; Jer 32, 1. 2.

¹⁷ Por. 4 Krl 25, 2-4; Jer 39, 2; 52, 6.

¹⁸ Por. 4 Krl 25, 6. 7. 18-21; Jer 52, 24-27; Ez 12, 12 n.

¹⁹ Por. 4 Krl 25, 7. 11. 21; 2 Krn 36, 20; Jer 39, 9. 10; 52, 11. 15. 27.

²⁰ Por. 4 Krl 25, 8-10. 13-17; 2 Krn 36, 19; Jer 52, 12-23.

²¹ Por. 4 Krl 25, 12; Jer 52, 16.

²² Por. 4 Krl 25, 22-24; Jer 40, 5-12. — Wg listów z Lakisz Godoliasz był za Sedecjasza rządcą pałacu królewskiego. Por. W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York 1949, 84; R. de Vaux, *Ancient Israel*, Paris 1961, 129 nn.

sprzeciwu Jeremiasza, poprowadził ich do Egiptu, gdzie osiedlili się w Migdol, Tachpanches, Nof i w kraju Patros²³.

W latach 582—581 (23 Nabuchodonozora = 5 zburzenia Jerozolimy = 16 niewoli Jechoniasza) dowódca straży babilońskiej Nebuzaradan schwytał i zaprowadził do Babilonii resztki tych, którzy po upadku Jerozolimy uciekli w góry, a po odejściu wojsk babilońskich powrócili do Judei²⁴.

W roku 562 (sierpień-wrzesień) umiera Nabuchodonozor w 43 roku swego panowania (25 zburzenia Jerozolimy = 36 niewoli Jechoniasza). W październiku jego syn Ewil Merodach obejmuje władzę w Babilonii. Tenże król dnia 21 (lub 23) marca 560 roku (25 lub 27 dnia XII miesiąca 37 roku niewoli Jechoniasza = 1 roku Ewil Merodacha) uwalnia Jechoniasza z więzienia i czyni go sprzymierzeńcem tronu babilońskiego²⁵.

W sierpniu 560 roku (2 Ewil Merodacha = 27 zburzenia Jerozolimy = 38 niewoli Jechoniasza) umiera Ewil Merodach zabity w spisku zorganizowanym przez Neriglissara, który obejmuje po nim władzę i rządzi w Babilonii przez cztery lata (559—556), po nim zaś jego syn Labaszi Marduk, który rządził tylko kilka miesięcy, „wbrew woli bogów”²⁶, jak napisał o nim jego następca Nabonid (555—539).

Przez kilka lat, począwszy od roku 549, Nabonid przebywa w oazie Tema na pustyni arabskiej, a w Babilonii rządzi jego syn Baltazar, znany z księgi Daniela. W 539 roku Cyrus, król Persów i Medów, zdobywa Babilon, zabija Baltazara, a Nabonida skazuje na zesłanie do Karmanii, gdzie ten w rok później umiera.

W 538 roku w Ekbatanie Cyrus wydaje dekret pozwalający Judejczykom powrócić do ojczyzny²⁷ oraz dekret o odbudowie świątyni²⁸.

II. LICZBA JUDEJCZYKÓW PRZESIEDLONYCH DO BABILONII

Po przedstawieniu przebiegu deportacji Judejczyków przez Nabuchodonozora należy rozpatrzyć kolejno różne okoliczności, które miały poważny wpływ na kształtowanie się warunków materialnych i społeczno-politycznych wygnańców. Do nich należy przede wszystkim kwestia liczby deportowanych.

²³ O obecności kolonistów żydowskich nad południową granicą Egiptu, od Syene do Elefantyny, świadczą papyrasy z Elefantyny. Por. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923, XVI. 30. 13; P. Grelot, *Etudes sur le Papyrus Pascal d'Elephantine*, VT 4 (1954) 349—384; M. Noth, *Geschichte Israels*, 5 Aufl. Göttingen 1963, 266.

²⁴ Por. Jer 52, 30.

²⁵ Por. 4 Krl 25, 27-30; Jer 52, 31-34.

²⁶ Stela Nabonida, IV, por. ANET 309.

²⁷ Por. 2 Krn 36, 22 nn.; Ezd 1, 1-4.

²⁸ Por. Ezd 6, 3-5.

Wchodzi tu zarówno sprawa liczebności hebrajskiej *golah* w Babilonii jak też wynikająca z tego kwestia wielkości grup wygnańców osiedlanych w poszczególnych prowincjach lub miejscowościach. Jest oczywiste, że przybycie dużych grup przesiedleńców, zwłaszcza na tereny jeszcze niedostatecznie zagospodarowane, znacznie pogorszyło sytuację materialną miejscowej ludności, a im więcej ich przybywało, tym warunki życia stawały się trudniejsze. Toteż stosunek osiadłej ludności do przybyszów nie był życzliwy.

Z ogólną kwestią liczby deportowanych łączy się też ściśle sprawa liczebności poszczególnych grup społecznych, jak: możnych, żołnierzy, rzemieślników czy rolników.

Co na temat liczby przesiedlonych mówią teksty biblijne?

Wg Jer 52, 28-30 w trzech przesiedleniach dokonanych przez Nabuchodonozora zostało uprowadzonych do Babilonii z Jerozolimy i Judei łącznie 4600 osób, w tym: w 597 roku (w 7 roku Nabuchodonozora) 3023 Judejczyków, w 586 roku (w 18 roku Nabuchodonozora) 832 mieszkańców Jerozolimy oraz w 582 roku (w 23 roku Nabuchodonozora) 745 Judejczyków:

- w. 28: Tyle było ludu, który uprowadził Nabuchodonozor: w siódmym roku trzy tysiące dwudziestu trzech mieszkańców Judy;
- w. 29: w roku osiemnastym Nabuchodonozora z Jerozolimy osiemset trzydzieści dwie osoby;
- w. 30: w roku dwudziestym trzecim Nabuchodonozora uprowadził Nebuzaradan, dowódca straży, z Judy siedemset czterdzieści pięć osób; w całości cztery tysiące sześćset osób.

Wg zaś 4 Krl 24, 14-16 podczas pierwszego tylko przesiedlenia w ósmym roku Nabuchodonozora zostało uprowadzonych z Jerozolimy wraz z Jechoniaszem i jego rodziną około 10.000 osób, w tym 7.000 ludzi zamożnych oraz 1.000 rzemieślników:

- w. 14: I przesiedlił [Nabuchodonozor] w niewolę całą Jerozolimę, mianowicie wszystkich książąt i wszystkich ludzi majątnych, dziesięć tysięcy pojmanyh, oraz wszystkich kowali i ślusarzy. Pozostała jedynie najuboższa ludność kraju.
- w. 15: Przesiedlił też Jehojakina [Jechoniasza] do Babilonu.. Także matkę króla, żony króla, jego dworzan, możnych kraju zabrał do niewoli z Jerozolimy do Babilonu.
- w. 16: Wszystkich ludzi zamożnych w liczbie siedmiu tysięcy, kowali i ślusarzy w liczbie tysiąca, wszystkich zdatnych do wojny król Babilonu zaprowadził do niewoli do Babilonu.

Było wiele opinii usiłujących uzgodnić z sobą te dwa teksty. Jedni, jak *Touzard*¹ i *Causse*², utrzymywali, że 4 Krl 24, 14-16 podaje tylko przybliżoną liczbę przesiedlonych, podczas gdy Jer 52, 28-30 po-

¹ J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, RB 26 (1917) 65 nn.

² A. Causse, *Les dispersés d'Israël*. Paris 1929, 26 n.

daje liczby dokładne, autentyczne. Albright³ uważał, że z wielotyśięcznej rzeszy przesiedlonych tylko niewielkie grupy, odpowiadające liczbom podanym przez Jeremiasza, dotarły do Babilonu. Większość poumierła po drodze z głodu, chorób i okrutnego traktowania.

Dokładne i niezbyt wysokie liczby podane przez Jeremiasza wydają się autentyczne. Przeciw tekstowi Jer 52, 28-30 przemawiają jednak poważne racje krytyki historycznej tekstu. Brak bowiem tych trzech wierszy nie tylko w paralelnym tekście 4 Krl 25, ale również w tekście Jeremiasza w Septuagincie i zależnych od niej kodeksach greckich, a także w kodeksach hebrajskich recenzji zachodniej. Na tej podstawie niektórzy uważają tekst Jer 52, 28-30 za późniejszy dodatek dołączony do tekstu przez Żydów babilońskich⁴.

Na inne źródło pochodzenia tych trzech wierszy wskazuje też różnica daty i odmienny sposób datowania wypadków związanych ze zburzeniem Jerozolimy i uprowadzeniem Judejczyków do niewoli na początku rozdziału (ww. 4-15) i w omawianym tekście (ww. 28-30)⁵, mianowicie ww. 4-7 podają wydarzenia według lat panowania Sedecjasza, a nie Nabuchodonozora, jak w ww. 28-30: w. 12 zaś podaje wprawdzie datę według lat panowania Nabuchodonozora, lecz jako datę uprowadzenia wymienia rok 19 Nabuchodonozora, a nie rok 18, jak to podaje w. 29:

- w. 4: W dziewiątym roku jego [Sedecjasza] panowania, dziesiątego miesiąca, dziesiątego dnia miesiąca, ruszył Nabuchodonozor, król Babilonu, wraz z całym swym wojskiem na Jerozolimę; obleżono ją i otoczono wałem nokoło.
- w. 5: Miasto więc było obleżone aż do jedenastego roku króla Sedecjasza.
- ww. 6-7: Dziesiątego dnia miesiąca czwartego, kiedy głód srożył się w mieście i lud kraju już nie miał co jeść, opór miasta został przełamany...
- w. 12: Miesiąca piątego, dziesiątego dnia miesiąca — był to dziewiętnasty rok króla Nabuchodonozora, króla Babilonu — przybył Nebuzaradan, dowódca straży, zaufany sługa króla babilońskiego, do Jerozolimy...
- w. 15: Część ubogiej ludności, resztę ludu pozostałego w mieście, zbiegów, którzy przeszli do króla babilońskiego, i resztę tłumu przesiedlił w niewolę Nebuzaradan, dowódca straży.

P. Volz⁶ utrzymuje, że tekst Jer 52, 28-30 dotyczy jednego tylko przesiedlenia, mianowicie w 586 roku. Cały bowiem rozdział odnosi się do wydarzeń związanych ze zdobyciem Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 587-6. Rok 7 Nabuchodonozora powstałby z opuszczenia przez kopistę esreh (10) przy liczbie 7 w w. 28. Wiersz zaś 30 byłby skażony

³ W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York 1949, 85.

⁴ W. F. Albright, *The Nebukadnezar and Neriglissar Chronicles*, BASOR 13 (Oct. 1956) 32; B. Meissner, *Die Achämeniden Könige und das Judentum*, Berlin 1938, 8, nota 2.

⁵ Por. ks. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, 514 n.

⁶ P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1922, 371 n.

przez dittografię, tj. że początkowe słowa w. 30 (*bišnat šālōš w'ešrîm lin'būkadre'ssar* = w roku 23 Nabuchodonozora) są powtórzeniem ostatnich słów w. 28 (*w'ešrîm uš'lōšāh* = 23) i początkowych w. 29 (*bišnat... lin'būkadre'ssar* = w roku... Nabuchodonozora). Tekst pierwotny miałby brzmieć: „W 17 roku (Nabuchodonozora) — 3023 mieszkańców Judei, w 18 roku Nabuchodonozor uprowadził z Jerozolimy 832 osoby i z Judy 745 osób”. W 17 roku, jeszcze podczas oblężenia miasta, uprowadziłby Nabuchodonozor 3023 Judejczyków z prowincji, a po zdobyciu miasta w 18 roku panowania — 832 mieszkańców Jerozolimy i 745 osób z prowincji judzkiej. W 582 roku (23 roku Nabuchodonozora) nie byłoby więc żadnego nowego przesiedlenia. Niemniej ta deportacja w 23 roku Nabuchodonozora znajduje potwierdzenie u Józefa Flawiusza⁷, aczkolwiek mówi on jedynie o deportowaniu Judejczyków przebywających w Egipcie.

Liczbę przesiedlonych podaną przez Jeremiasza można by przyjąć tylko pod tym warunkiem, że obejmowałyby samych tylko mężczyzn bez ich rodzin, co w kronikach i genealogiach hebrajskich często się spotyka. Wg Gallinga⁸ liczbę tę trzeba by cztero- lub pięciokrotnie powiększyć, tak że ok. roku 580 babilońska *golah* obejmowałaby ok. 20.000 osób. Inni określają liczbę przesiedlonych na ok. 40.000, a nawet jeszcze więcej⁹. Na zdecydowanie większą, niż podana przez Jeremiasza, liczbę uprowadzonych przez Nabuchodonozora do Babilonu wskazuje sam fakt, że w siedemdziesiąt lat później ponad 42.000 powróciło wraz z Zorobabelem z wygnania¹⁰, a wielu jeszcze pozostało w Babilonie, z których znaczna grupa (ok. 2.000 mężczyzn) powróciła do Jerozolimy z Ezdraszem w czasach Artakserksesa¹¹.

Również tekst 4 Krl 24, 14-16 nie jest jednolity. Krytycy widzą w nim dwukrotnie opowiedziane uprowadzenie do Babilonii, a mianowicie ww. 13-14 i ww. 15-16. Czy są to opowiadania paralelne wzięte z dwu różnych dokumentów? Czy też jedno z nich zostało dodane później przez kopistę? Jeśli tak, to które?

Odpowiedzi na te pytania są różne. Wielu autorów¹² uważa ww. 13-

⁷ Józef Flawiusz, *Ant. Jud.* X, 9, 7.

⁸ K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 51 n.; W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1958, 301, podaje natomiast, że Jeremiasz był pod bezpośrednim przygniatającym wrażeniem katastrofy narodu i tej jego wypowiedzi nie można traktować jako obiektywne dane statystyczne.

⁹ Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, 112, szacuje liczbę deportowanych łącznie na ok. 40 tysięcy. Podobnie ks. Wł. Szczepański, *Najstarsze cywilizacje Wschodu klasycznego. Babilon*, Warszawa—Lwów 1923, 90; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. 3, Tübingen 1923, 60—62, podaje natomiast liczbę 50—70 tysięcy deportowanych.

¹⁰ Ezd 2, 64, 65.

¹¹ Ezd 8, 1-20.

¹² R. Kittel, dz. cyt., 53 nn.; E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jü-*

14 za późniejszy dodatek. Przyjmują więc, że uprowadzonych w 597 roku było tylko 8.000 mężów. Inni, zwłaszcza Van Hoonacker¹³, przyjmują w. 16 za dodatek późniejszy i tłumaczą, że kopista dodając ten wiersz chciał podać dokładną liczbę uprowadzonych i to według stanów.

Touzard¹⁴ sądzi, że w pierwotnym dokumencie nie było żadnych liczb. Zawierał on jedynie ogólną wiadomość o uprowadzeniu oraz relację bardziej szczegółową o losach rodziny królewskiej. Redaktor dodał wiersze 13-15, do których wiadomości czerpał z dwu różnych źródeł i stąd pochodzą owe różnice. Przytoczenie tych źródeł było tylko cytatem, za który autor nie brał odpowiedzialności. Błędne liczby w nich należałoby przypisać tradycji, która różnie podawała liczby uprowadzonych.

Causse¹⁵ natomiast całkowicie odrzuca opowiadanie 4 Krl 24, 14-16 jako nieautentyczne.

Przekonywującą analizę obu tekstów biblijnych dotyczących liczby deportowanych przeprowadza Archutowski¹⁶. Twierdzi on, że w 4 Krl 24, 14-16 podane są dwa opowiadania o uprowadzeniu przez Nabuchodonozora w 597 roku, ale wykonanym dwukrotnie. Najpierw bowiem mówi autor 4 Krl o uprowadzeniu z Jerozolimy książąt, ludzi zamożnych w liczbie 10.000, a potem w ww. 15-16 o uprowadzeniu króla, matki jego, żon, dworzan, możnych ziemi itd. Widocznie uprowadzenie odbyło się dwukrotnie: najpierw uprowadzono tych, którzy najbardziej zawinili i stawiali opór władcom babilońskim. Prawdopodobnie byli oni zwolennikami Egiptu a przeciwnikami przymierza z Babilonem. Było ich wśród książąt i starszyny wojskowej ok. 10.000 (jest to liczba ogólna). Do nich dołączono pewną ilość rzemieślników (autor biblijny nie podaje liczby). Ponieważ byli niebezpieczni dla spokoju w kraju, sprawy ich były najpierw rozpatrzone i w krótkim czasie wysłano ich do Babilonii. Władze babilońskie zabrały się następnie do badania innych, których również uważano za element w kraju niepożądany i po rozpatrzeniu ich spraw wysłano ich także do Babilonii w transporcie wraz z królem i dworem królewskim. W tej drugiej grupie było mniej osób, gdyż byłych żołnierzy było ok. 7.000 i ok. 1.000 rzemieślników. Razem więc w dwu partiach uprowadzono do Babilonii ok. 18.000 mężczyzn.

Wśród uprowadzonych autor 4 Krl wyróżnia króla, matkę i żony

dischen Volkes, Leipzig 1932, t. 1, 298; t. 2, 1 nn.; J. N i k e l, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil*, Freiburg i. Br. 1900, 4 nn.; A. Ś a n d a, *Die Bücher der Könige*, t. 2, Münster 1911, 372 nn.

¹³ A. v a n H o o n a c k e r, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylon*, London 1916, 41 nn.

¹⁴ J. T o u z a r d, dz. cyt., 65 nn.

¹⁵ A. C a u s s e, dz. cyt., 26 n.

¹⁶ J. A r c h u t o w s k i, *Niewola Babilońska*, Kraków 1935, 28 n.

królewskie, dworzan, książąt¹⁷, wojowników i rzemieślników. Należeli oni do wyższej lub średniej warstwy społeczeństwa. Przy jednych autor biblijny podaje liczbę, przy innych pomija. Nie podaje liczby uprowadzonych z dworu królewskiego, książąt (możnych ziemi) oraz rzemieślników w pierwszej grupie deportowanych. Nie mówi też nic o uprowadzonych kapłanach i ich liczbie, choć skądinąd wiemy, że i kapłani byli uprowadzeni w 597 roku¹⁸.

Dlaczego autor 4 Krl nie podał liczby tych, którzy należeli do najwyższej warstwy społeczeństwa? Czyżby nie wiedział? Przecież zwycięzcy liczyli przede wszystkim tych, którzy należeli do przodującej klasy. Możliwe, że autor 4 Krl nie miał w swych źródłach podanej ich liczby. Czy podana u Jer 52, 28 liczba 3023 osób nie jest właśnie liczbą uprowadzonej w 597 roku arystokracji? Dokładność jej pozwala się domyślać, że pochodzi ona z dokumentu urzędowego. Do liczby 18.000 osób podanej w 4 Krl należałoby zatem dodać 3023. Razem przeto deportowanych w 597 roku byłoby około 21.000 mężczyzn. Gdy ponadto uprowadzeni zabierali z sobą rodziny, liczbę tę należy powiększyć co najmniej trzykrotnie, a zatem uprowadzonych mogło być ogółem z kobietami i dziećmi ok. 60.000 osób. Liczba ta w stosunku do całej ludności w kraju była bardzo wielka, mogła stanowić jej czwartą część. W dodatku była to elita narodu.

Liczba wszystkich uprowadzonych z Jerozolimy i całej Judei musiała być bardzo znaczna. Jeśli w 597 roku uprowadzono ok. 60.000 osób, to bez wątpienia liczba deportowanych w latach 586 i 582 musiała być co najmniej taka sama, jeśli nie wyższa.

Urowadzenie z górą 120.000 osób, a wśród nich przedstawiciele wszystkich klas społeczeństwa, całej elity narodu, tj. króla i jego dworzan, dostojników państwowych i religijnych, możnych, a także wojskowych i rzemieślników, rolników i prostego ludu, położyło kres życiu państwowemu, było całkowitą klęską dla narodu.

Z drugiej strony przesiedlenie takiej masy ludzi stwarzało nowe problemy tam, gdzie zostali oni umieszczeni. Taka liczba ludzi nie mogła przepaść bez śladu wśród ludności miejscowej. Z konieczności Judejczycy byli osiedlani dużymi grupami w różnych miejscowościach babilońskich, tworząc zamknięte niejako w sobie kolonie judejskie, oparte na patriarchalnym systemie rodowym¹⁹, w których ściśle przestrzegano dawnych tradycji narodowych i religijnych na znak łączności z utraconą ojczyzną, świętym miastem Jeruzalem i świątynią Jahwe.

¹⁷ W w. 16 jest mowa o 'ēlē-ha'areš (możni ziemi), ale wydaje się to być równoznaczne z śarim (książęta). Por. J. Archutowski, dz. cyt., 28.

¹⁸ Por. Jer 29, 1; Ez 1, 3.

¹⁹ O instytucji „starszych” na wygnaniu wspomina wyraźnie Ez 8, 1; 14, 1 oraz Jeremiasz, który do „starszych” adresuje swój list do wygnańców (29, 1).

III. MIEJSCA POBYTU DEPORTOWANYCH

Miejsce przesiedlenia było również jednym z decydujących czynników, wpływających na położenie materialne i społeczne wygnańców. Nie chodzi tu o króla, jego rodzinę lub dworzan, którzy z różnych względów byli traktowani w sposób szczególny. Nie chodzi też o żołnierzy i rzemieślników, którzy ze względu na ich przydatność wojskową lub zawodową byli przeznaczani do specjalnych zadań. Chodzi natomiast o mieszczan, właścicieli ziemskich i biedny lud, którzy stanowili główny trzon hebrajskiej *golah* w Babilonii. Nabuchodonozor nie mógł tej wielotysięcznej rzeszy wygnańców puścić w Babilonii swobodnie, aby nie wywołać w kraju jakiegoś poważnego kryzysu gospodarczego. Umieszczenie zaś jeńców w wielkich obozach lub sprzedawanie jako niewolników nie było w zwyczaju u królów asyro-babilońskich, choć niekiedy było to stosowane¹. Nabuchodonozor musiał zawczasu przewidzieć dla nich miejsce w Babilonii, co więcej, uprowadził ich dlatego, gdyż ich właśnie „tam” potrzebował umieścić.

Co mówią teksty biblijne na temat miejscowości, w których osiedleni zostali Judejczycy uprowadzeni do Babilonii?

Większość tekstów biblijnych mówi tylko ogólnie o „uprowadzeniu do niewoli” lub „do Babilonu”, nie określając bliżej miejsca zesłania².

Proroctwa Izajasza i Jeremiasza oraz Psalmi mówią o rozproszeniu Izraela i Judy wśród pogan i że Jahwe zgromadzi lud swój z wszystkich krajów, dokąd ich wygnał, z czterech stron świata, ze wschodu i zachodu, z północy i południa, z krainy Sinitów, z Asyrii i Egiptu (z Patros i Kusz), z Elamu i Sinear, z kraju Chamat i z wysp na morzu³.

Niektóre teksty stwierdzają, że wygnańcy przebywali „nad rzekami Babilonu”⁴. Baruch zaś podaje, że znaczna część z nich przebywała w Babilonii nad rzeką Sud⁵.

Bliższe dane odnośnie miejsc pobytu Judejczyków w Babilonii podaje Ezechiel, który znajdował się w grupie jeńców uprowadzonych wraz z Jechoniaszem podczas pierwszego przesiedlenia w roku 597. Przebywał on wśród zesłańców w ziemi Chaldejczyków nad rzeką Kebar w miejscowości Tell-Abib⁶.

Księgi Ezdrasza i Nehemiasza dodają wiele nowych szczegółów, wy-

¹ Por. Jer 4, 3-8. Por. także art. *Captivite*, w: DB II, 229.

² Por. 4 Krl 24, 14-16; 25, 7-10. 21; 2 Krn 36, 10. 20; Jer 39, 7. 9; 24, 1; 27, 20; 52, 11. 25. 27-30.

³ Por. Iz 11, 11. 12; 49, 12; Jer 23, 7. 8; 32, 37; Ps 43, 12; 106, 3.

⁴ Ps 136, 1.

⁵ Por. Bar 1, 3. 4.

⁶ Por. Ez 1, 1-3; 3, 15-23; 10, 15. 20. 22; 43, 3.

mieniając miejscowości Tell-Melah, Tell-Harsa, Kerub-Addan-Immer, z których wyszli ci, którzy po dekrete Cyrusa chcieli powrócić do Judei wraz z Zorobabelem⁷. Ezdrasz wymienia też miejscowość Kasifia nad rzeką Ahawa, gdzie mieszkali Judejczycy i gdzie zbierali się przed wyruszeniem do Judei wraz z Ezdraszem za panowania Artakserksesa⁸. Nazwa miejscowości jest wyraźnie hebrajska. Kasifia znaczy dosłownie „Jahwe jest moim oparciem”. Niewątpliwie osiedle to było założone przez Judejczyków. Tu mieszkali lewici. Prawdopodobnie było to większe osiedle i tam też istniała później szkoła Tory.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć o liście Jeremiasza⁹, w którym poleca wygnańcom, aby „budowali domy i sadzili sady”. Słowa te pozwalają przypuszczać, że większość wygnańców została osiedlona na prowincji, w okolicy pustej, zdewastowanej i wyludnionej, którą trzeba było od gruntu na nowo zagospodarować. Była to jednak ziemia urodzajna i w krótkim czasie mogła im zapewnić nie tylko utrzymanie własnych rodzin, ale również poważne zyski.

Osiedlenie Judejczyków w zniszczonych osadach babilońskich znajduje potwierdzenie w nazwach miejscowości podanych przez Ezechiela¹⁰ i Ezdrasza¹¹: Tell-Abib, Tell-Melah, Tell-Harsa, Kerub-Addan-Immer. Aż trzy z tych miejscowości mają w swej nazwie dodatek *Tell*. Słowo to z akkadyjskiego *tilu* oznacza wzgórze powstałe z ruin i gruzów zniszczonego i spalonego miasta, zasypanych następnie przez piasek nanieiony w ciągu lat przez wiatr i wodę.

Wziąwszy pod uwagę stuletni okres ustawicznych niemal walk i wojen między wielkimi rywalami, Babilonią i Asyrią, takich miast zamienionych w *tellim*, gdzie piasek pokrywał ruiny, nieme świadectwo dawnej świetności i bogactwa, musiało być w Babilonii bardzo wiele. Od czasów bowiem Tiglat Pilezara III, który w roku 729 po ciężkich walkach podbił Babilon i pod imieniem Pulu rządził Babilonią do 727 roku, były tylko krótkie kilkuletnie przerwy, gdy nad ziemią babilońską panował pokój, głównie za rządów Salmanassara V, czyli Ululai (726—722) oraz Asarhaddona (680—669). Sargonowi II (721—705) dopiero w 11 roku rządów (ok. 710 r.) udało się pokonać Merodach Baladana, który po śmierci Salmanassara zdołał objąć rządy w Babilonii. Ponownie usiłował on wywołać bunt przeciw Asyrii na początku rządów Sennacheryba (705—681), tj. ok. 704 roku¹². Po 9-miesięcznym królowaniu został całkowicie po-

⁷ Por. Ezd 2, 59; Neh 7, 61.

⁸ Por. Ezd 8, 15. 17. 21. 31.

⁹ Jer 29.

¹⁰ Ez 3, 15: „Przybyłem do zesłańców do Tell-Abib, osiedlonych nad rzeką Kebar, tam gdzie mieszkali”.

¹¹ Ezd 2, 59: „A oto ci, którzy wyszli z Tell-Melah, Tell-Harsa, Kerub-Addan-Immer”. Por. Neh 7, 61.

¹² Por. 4 Krl 20, 12; 2 Krn 32, 31.

bity przez Sennacheryba¹³, lecz mimo to w Babilonii były ciągle jakieś zamieszki wywoływane bądź przez Babilończyków, bądź przez Elamitów, którzy z za Tygrysu usiłowali rozciągnąć swoje wpływy na Babilonię. Sennacheryb musiał jeszcze kilkakrotnie interweniować dla zaprowadzenia spokoju w Babilonii. Kroniki babilońskie wspominają o walkach Sennacheryba z Belibnim, w miejsce którego ustanowił królem babilońskim swego syna Assurnadinszumi, przeciw któremu rozpoczęli wojnę Elamici i na tronie babilońskim posadzili Nergaluszezyba. Między nim a Sennacherybem toczyły się zacięte walki, zwłaszcza w okolicy Nippur i Uruk, które Asyryjczycy zdobyli i zniszczyli doszczętnie¹⁴.

Po śmierci Asarhaddona królem asyryjskim został Asurbanipal (669—629), a królem babilońskim jego brat Szamaszumukin (669—648). Oficjalnie jednak Babilonia stanowiła nadal część imperium asyryjskiego. Szamaszumukin chciał uniezależnić się od Asyrii, a ewentualnie pokonać Asurbanipala i zjednoczyć oba królestwa pod swoją władzą¹⁵. W tym celu zawarł sojusz z wszystkimi potencjalnymi wrogami Asyrii: Elamitami, Chaldejczykami, Aramejczykami, z plemionami arabskimi znad Zatoki Perskiej, z Syrią, Palestyną i Etiopią — krajami, które pragnęły rzucić z siebie jarzmo lenniczej zależności od władcy asyryjskiego. Koalicja jednak zawiodła. Główny sprzymierzeniec, Ummanigas, król Elamu, musiał wycofać się z wojny, a jego pogromca i następcę, Tamaritu, z podobnych przyczyn (bunt Indabigasa) musiał nawet ukorzyć się i szukać poparcia u Asurbanipala. Jedynie Tyr, Akko, Kedar i niektóre plemiona arabskie przystąpiły do wojny, lecz łatwo zostali pokonani przez Asurbanipala i srogo ukarani. Najcięższe walki toczyły się na terenach między Tygrysem i Eufratem, gdzie znajdowały się cztery potężne babilońskie miasta-twierdze: Babilon, Sippar, Borsippa i Kuta. Asurbanipal zdobył je, niszcząc i pustosząc całą krainę aż po Ur. Sza-

¹³ Por. ANET 272.

¹⁴ Kroniki babilońskie mówią o bitwach na otwartym polu w okolicy Nippur: ANET 301 n. Por. Delitzsch, *Die babylonische Chronik*, Königliche Sachs. Akademie der Wissenschaft 25 (1906) 8 nn.; D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP II, 158 nn.

¹⁵ Odnośnie do wojny Szamaszumukina z Asurbanipalem patrz inskrypcje Asurbanipala: Cylinder A: G. Smith, *Assyrian Discoveries*, London 1875, 337—342; J. Ménant, *Annales des Rois d'Assyrie*, Paris 1875, 261—263. — Cylinder B: M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, VAB VII, Leipzig 1916, vol. I, 135 nn.; ANET 298; D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago 1926, II, § 870. — Rasmussen Cylinder: M. Streck, dz. cyt., vol. II, s. 29; ANET 297 n.; D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. II, §§ 817—831; AOT 359. — Tabliczka BM Nr K-2802; M. Streck, dz. cyt., II, 197—203; D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. II; § 1084; ANET 298. — Tabliczka BM Nr 86379; S. Smith, *Babylonian Historical Texts relating to the capture and downfall of Babylon*, London 1924, 22—26. — Inskrypcja z świątyni Isztar: R. C. Thompson, *The British Museum Excavations at Niniveh 1931—1932*: AAA 20 (1933) 80—98; ANET 300.

maszumukin zginął spalony żywcem w swym pałacu w Babilonie. Asurbanipal zaś objął władzę nad Babilonem pod imieniem Kandalanu¹⁶.

Za dalszych dni Asurbanipala panował w Babilonii względny spokój. Jedynie barbarzyńscy Scytowie wyruszyli w tym czasie (ok. roku 634) ze swej zakaukaskiej ojczyzny, podbili Medię i stąd podejmowali swe łupieżcze wyprawy na zachód, stając się przez kilka lat postrachem całej Azji Mniejszej. Ponieważ zniszczona uprzednimi wojnami Babilonia nie przedstawiała dla nich ponętnego łupu, przeto hordy Scytów podążyły dalej, zmierzając przez Syrię i Palestynę do Egiptu, gdzie ok. 626 roku faraon Psametych I bogatymi darami skłonił ich do odwrotu. Wnet potem Scytowie zniknęli z Azji Mniejszej, pozostawiając ją jednak nie-
miłosiernie splądrowaną. Współcześni historycy odnoszą się do relacji Herodota¹⁷ o 28-letniej hegemonii Scytów w Azji Mniejszej z wielką rezerwą i przyjmują najwyżej ośmioletni okres najazdów scytyjskich¹⁸.

W 627 roku umiera Asurbanipal, a tron asyro-babiloński obejmuje jego syn Asuretililani¹⁹. Dla stłumienia buntu plemion arabskich znad Zatoki Perskiej wysyła on jednego z swych przywódców, Nabopolasara, który wchodzi w porozumienie z królem Medów Astyagesem, umocnione małżeństwem jego syna Nabuchodonozora z księżniczką medyjską Amuhią, córką Astyagesa²⁰. Nabopolassar ogłasza się w roku 626 królem Babilonii i wraz z królem Medów rozpoczyna wojnę przeciw Synszariskunowi, który został królem Asyrii po Asuretililanim²¹. Podczas długotrwałej wojny armia asyryjska i babilońska staczają krwawe walki w okolicy Nippur, które w 623 roku na pewien czas zajmują Asyryjczycy. Wreszcie zostają zmuszeni ustąpić z Babilonii. Zjednoczone bowiem siły babilońskie i medyjskie ograniczają coraz bardziej zasięg wpływów asyryjskich, aż wreszcie w 612 roku zdobywają i niszczą Niniwę, stolicę

¹⁶ Odnośnie do Kandalanu zdania autorów są podzielone. Jedni uważają, że jest to imię Asurbanipala jako króla babilońskiego, inne niż to, którego używał jako król Asyrii, podobnie jak Tiglat Pilezar (Pulu) czy Salmanassar (Ululai). Por. W. von S o d e n, *Herrscher im Alten Orient*, Berlin 1954, 130. Tak też w spisach królów asyro-babilońskich: ANET 272. 274 (BM 33332, Assur. 14616 c). — Inni uważają, że Kandalanu to gubernator przysłany przez Asurbanipala i całkowicie od niego zależny. Por. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, vol. I, Torino 1934, n. 11; C. S c h e d l, *Geschichte des AT*, Bd IV, Innsbruck 1962, 306; C. J. G a d d, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, *Anatolian Studies* 8 (1958) 35—92.

¹⁷ Herodot, *Historiarum Libri Novem*, I, 103—106.

¹⁸ Por. C. S c h e d l, dz. cyt., Bd IV, 314; J. B r i g h t, *A History of Israel*, Philadelphia 1959, 293; G. Ricciotti, dz. cyt., vol. I. n. 13.

¹⁹ Odnośnie do wydarzeń od śmierci Asurbanipala do upadku Babilonu (r. 539) por. Inskrypcje Nabonida z Harran: H-1A (ANET 311) oraz H-1B, H-2A, H-2B; por. C. J. G a d d, art. cyt., 35—92; E. V o g t, *Novae Inscriptiones Nabonidi*, *Bibl* 40 (1959) 88—102.

²⁰ Por. Abidenus i Alexander Polihistor, u Euzebiusza z Cezarei, *Chronicorum Canones*, I, c. 9 i 5.

²¹ O tej wojnie aż do upadku Asyrii szczegółowe relacje podają Kroniki Królów Babilońskich, głównie dokumenty BM-21901 (ANET 303—305; AOT 362 nn.) oraz BM-25127. Por. D. J. W i s e m a n, *Chronicles of Chaldean Kings*, London 1956, 43—44.

asyryjskiego imperium. Wojna przeciąga się jeszcze kilka lat ze względu na pomoc, jaką Asyrii udzielał Egipt, lecz wreszcie w 605 roku, po klęsce zadanej faraonowi Necho pod Karkemisz, królestwo asyryjskie przestaje istnieć.

Pod koniec swych rządów Nabopolassar zdał dowództwo nad armią swemu synowi Nabuchodonozorowi, sam zaś zajął się odbudową zniszczonego kraju. Rozpoczętą akcją odbudowywania i zagospodarowywania kraju z właściwym sobie rozmachem kontynuował Nabuchodonozor. Wielka ambicja nie pozwalała mu patrzeć spokojnie na liczne *tellim*, ukrywające w swych wnętrzach szczątki dawnych miast i osiedli. Czuł konieczność odbudowania ich i przywrócenia do dawnej świetności. Mądrość wielkiego władcy kazała mu osiedlać na zrujnowanych i wyludnionych terenach całe grupy jeńców z podbitych narodów, polecając im troskę o odbudowę i zagospodarowanie danej okolicy. Osadnicy nie byli uważani za niewolników, lecz cieszyli się takimi samymi prawami jak dawni mieszkańcy, mieli całkowitą swobodę i wolność we wszystkich sprawach, z tym tylko, że musieli pozostawać w tej okolicy, do której zostali zesłani. Podobnie było z przesiedleńcami z Judy i Jerozolimy²².

Z kolei trzeba zwrócić uwagę na te teksty biblijne, które podają, że zesłańcy z Judei mieszkali „nad rzekami Babilonu”. Rzeki Babilonu — to głównie Tygrys i Eufrat, pomiędzy którymi leży Babilonia i Mezopotamia. Oprócz tych dwóch było w Babilonii bardzo wiele innych rzek i kanałów, zwłaszcza na południe od miasta Babilonu, w okolicy Nippur. Tu zapewne należy szukać — wymienionych w księgach prorockich i historycznych — rzek: Sud²³, Kebar²⁴ i Ahawa²⁵.

Opinia ta znajduje pełne uzasadnienie w dokumentach rodziny Murashu z Nippur²⁶. Dokumenty pochodzą głównie z czasów Dariusza II (423—404) i Artakserksesa (465—423). Należały do bogatej rodziny Murashu, która prowadziła przedsiębiorstwo pośredniczące w różnego rodzaju transakcjach handlowych.

Liczne imiona pochodzenia hebrajskiego, zwłaszcza z tetragramem YHWH na początku lub na końcu, świadczą wyraźnie, że w V wieku przed Chrystusem w Nippur i jego okolicy mieszkali Żydzi, niewątpliwie potomkowie dawnych przesiedleńców z Judei i Jerozolimy, którzy nie skorzystali z Cyrusowego pozwolenia powrotu do ojczyzny i pozostali w Babilonii. Niektóre z imion są identyczne z imionami występującymi

²² Por. Inskrypcje Nabuchodonozora: AOT 366. Por. także Jer 29, 5 nn.

²³ Por. Bar 1, 3. 4.

²⁴ Por. Ez 1, 1. 3; 3, 15. 23; 10, 15. 20. 22; 43, 3.

²⁵ Por. Ezd 8, 15. 17. 21. 31.

²⁶ Dokumenty Banku Murashu — patrz H. Hilprecht — A. T. Clay, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, vol. IX-X, Philadelphia 1898; O. K r u c k m a n n, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte: Texte und Materialien Hilprecht Coll.*, Leipzig 1933; G. C a r d a s c i a, *Les archives des Murashu*, Paris 1951.

w spisach Ezdrasza i Nehemiasza, np. Akubu, Haggai, Hanana, Minnahimmu, Sabbatai, Samahanu i inne ²⁷.

W dokumentach tych spotykamy również nazwę kanału Kebar, który znajdował się w okolicy Nippur, co można wnosić z tekstu, w którym jest użyty na określenie granicy terenu położonego między Nippur a „*nar Kabaru*” ²⁸.

Poza tym w dokumentach banku „Murashu i Synowie” występuje nazwa miejscowości „*al-malahanu*” ²⁹ (dosłowne znaczenie: „miasto żeglarzy”), którą można by zidentyfikować z biblijnym Tell-Melah.

E. Vogt ³⁰, na podstawie inskrypcji Nabonida z Harran opublikowanych w 1958 roku ³¹, twierdzi, że Nabonid podczas swego 10-letniego pobytu na pustyni arabskiej pozakładał tam liczne osiedla (Tema, Dadanu, Padakku, Hibra, Jadihu, Jatribu i inne) dla swoich żołnierzy. Wśród tych osiedli były również kolonie żydowskie, np. Jadihu. Jadihu nie figuruje wprawdzie wśród miejscowości żydowskiej *golah* w Babilonie podanych przez Ezechiela i Ezdrasza ani w Talmudzie, ale prawdopodobnie była to niewielka osada i dlatego ją pominięto. Nabonid zaś w swej kronice wspomina, że jeńców z krajów Akkad i Hatti (Syria i Palestyna) wcielił do swej armii ³². Barnett poza tym, na podstawie ubioru i postawy niektórych żołnierzy asyro-babilońskich na zachowanych płaskorzeźbach asyryjskich, uważa, że byli wśród nich również Judejczycy ³³.

Talmud ³⁴ wymienia więcej miejscowości babilońskich, w których mieszkali Judejczycy. Większość tych miejscowości była przez nich zamieszkała dopiero w czasach późniejszych. Prawdopodobnie jednak w Sura, Pumbeditha i Nehardea, głosnych w czasach talmudycznych przez swe akademie żydowskie, osiedla judejskie sięgały czasów niewoli. Wszystkie one leżały nad Eufratem w pobliżu Babilonu.

Zbierając można powiedzieć, że Judejczycy uprowadzeni do Babilonu w większej swej części zostali osiedleni w wyludnionych i zdewasto-

²⁷ Imion hebrajskich spotyka się w dokumentach Murashu bardzo wiele, np.: Aqubu, Barikili, Galalaannu, Haggai, Hanana, Hanani, Hanun, Hananatani, Minjamini, Minaahimmu, Nabudaha, Nabuttu, Niqud, Pataah, Qarha, Shabbatai, Shamaahunu, Shaamshanu, Shiliunnu, Surraai, Zabudu, Zimmaa; z tetragramem, Ahijama, Ahiau, Jaadahu, Jaadihuili, Jahnunatenu, Padaiama, Panija, Qahia, Tabiia, Zabidia. Podobne imiona spotyka się w tekstach z Elephantyny — por. P. Grélot, *Etudes sur le Papyrus Pascal d'Elephantine*, VT 4 (1954) 349—384.

²⁸ Por. Hilprecht - Clay, PE IX, 84: 2; 2: 1; 60: 2; O. Krückmann: TMHC II—III, n. 202, 2.

²⁹ CBM-5417 z 21 VIII 39 roku Artakserksesa oraz CBM-5429 z 17 VI 41 roku Artakserksesa. Por. Hilprecht - Clay, PE IX, 68: 6 oraz 91: 4, 6; G. Cardascia, dz. cyt., 44—45, n. 6.

³⁰ E. Vogt, art. cyt., 88—102.

³¹ C. J. Gadd, art. cyt., 35—92.

³² Por. ANET 311.

³³ R. D. Barnett, *The Siege of Lachish*, IEJ 8 (1958) 161—164.

³⁴ Por. S. Funk, *Monumenta Talmudica*, vol. I, Wien 1913, 287 nn.

wanych miejscowościach, jak Tell-Abib, Tell-Melah, Tell-Harsa, Kerub-Addan-Immer³⁵ czy Kasifia nad rzekami Kebar, Ahawa i Sud oraz innymi kanałami w okolicy Nippur. Można się spodziewać, że nowsze odkrycia i badania archeologiczne na tych terenach pozwolą zidentyfikować również pozostałe miejscowości wygnania.

IV. POŁOŻENIE POSZCZEGÓLNYCH GRUP SPOŁECZNYCH

Dla lepszego przedstawienia warunków materialnych i społeczno-politycznych poszczególnych grup społecznych spośród Judejczyków deportowanych do Babilonii należy sięgnąć do polityki królów asyryjskich i babilońskich w stosunku do podbijanych narodów.

Przesiedlenie Judejczyków do Babilonii nie było ani jedynym, ani pierwszym tego rodzaju wydarzeniem w ciągu wieków. Przesiedlanie stosowali już królowie hetyccy¹, ale głównym inicjatorem przesiedleń na wielką skalę był dopiero król asyryjski Tiglat Pilezar III; szeroko zaś stosowali politykę przesiedleńczą jego następcy, zwłaszcza Salmanassar V, Sargon II i Sennacheryb.

W kronikach dotyczących wojny z Samarią (Królestwo Izraelskie) w 734 roku, notuje Tiglat Pilezar: „Ziemia Bit-Humrija [Domu Omriego, czyli Królestwo Izraelskie] [...] wszystkich jej mieszkańców przenieśliem do Asyrii [...]. Gdy Pekaha, króla swego, zrzucili z tronu, postawiłem nad nimi Ausi [Ozeasza] ...”².

O tym fakcie podaje autor biblijny: „I pobudził Bóg Izraelitów ducha Pula³, która asyryjskiego [...], aby przeniósł Rubena i Gada oraz pół pokolenia Manassessa i aby zaprowadził je do Chałach, Chabor, Awwa i do rzeki Gozan — aż do dnia dzisiejszego”⁴.

Podobnie Sargon II, król asyryjski, w 9 roku Ozeasza (rok 722) zabrał Izraelitów w niewolę i przesiedlił do Chałach nad Chabor, rzekę Gozanu, i do miast Medów, a w Samarii osiedlił ludność z Babilonii, Kutha, Awwa, Chamat i Sefarwaim⁵. Wprawdzie autor biblijny przypisuje zdobycie Samarii Salmanassarowi V: „Przyciągnął Salmanassar do Samarii, i do**bywał jej**, i wziął ją”⁶, lecz dokumenty asyryjskie mówią wyraźnie

³⁵ Nie udało się dotychczas zidentyfikować położenia tej miejscowości. Nie wiadomo też, czy chodzi tu o jedną, dwie lub trzy miejscowości. J. N i k e l, *Neue Quellen zur ältesten Geschichte der jüdischen Diaspora*, Wien 1908, 19, uważa te nazwy za imiona własne osób, a nie miejscowości. Wydaje się, że bezpodstawnie.

¹ Por. Roczniki Orientalne 9 (1933) 56 n.

² AOT 348.

³ „Pul” — babilońskie imię Tiglat Pilezara III. Por. RB NS 7 (1910) 199.

⁴ 1 Krn 5, 26; por. 4 Krl 15, 29.

⁵ 4 Krl 17, 6. 24; 18, 11.

⁶ 4 Krl 18, 9 n.

o Sargonie II jako zdobywcy: „Na początku mego panowania Samarię ja zdobyłem [...] Samarię oblegałem i zdobyłem”⁷. Autor 4 Krl przypisywał zdobycie Samarii Salmanassarowi, który rozpoczął oblężenie, lecz zmarł przed jej zdobyciem. Wszystko, co działo się w roku jego śmierci można było jemu przypisać, a nie następcy. Hebrajskie *wajjilk'dah* (i wziął ją) jest przez wielu uważane za późniejszy dodatek⁸.

Sam Sargon II stwierdza w inskrypcjach na płytach kamiennych i na murze w swojej nowej stolicy Dur Sarrukin (dzisiejsze Khorsabad), że uprowadził do niewoli 27.290 mieszkańców Samarii, z których część wcielił do swej armii, obsadzając nimi 50 rydwanów wojennych; dodaje przy tym, że uprowadzonym pozwolił zachować dawną pozycję społeczną⁹. Te same inskrypcje mówią o zdobyciu przez Sargona Damaszku, Chamat i Karkemisz oraz o przesiedleniu ich mieszkańców do innych miejscowości asyryjskiego imperium¹⁰.

Tzw. Pryzma Taylora, opisująca osiem wypraw wojennych Sennacheryba, króla asyryjskiego (705—681) z pierwszych 14 lat jego rządów, relacjonuje m. in. wyprawę przeciw Ezechiaszowi¹¹, królowi judzkiemu (728—699), który w 701 roku stał się wasalem Asyrii, zapłacił wysoki haracz i zobowiązał się do stałej rocznej daniny na znak uległości królowi asyryjskiemu. Sennacheryb zdobył 46 miast judzkich i uprowadził 200.150 jeńców, w tym również córki Ezechiasza, niewiasty jego pałacu, śpiewaków i śpiewaczki¹². Płaskorzeźba asyryjska „Sennacheryb pod Lakisz” pozwala nam wyobrazić sobie przebieg deportacji z 701 roku¹³.

Deportacje ludności z podbitych krajów były znane i często stosowane przez władców starożytnych, a szczególnie przez królów asyryjskich. Królowie neobabilońscy wraz z odziedziczonym terytorium asyryjskim

⁷ AOT 352.

⁸ Por. DBS I, 787.

⁹ Inskrypcje z Khorsabad: ANET 284; A. G. Lie, *Inscriptions of Assyria*, vol. 1, *Annales*, Paris 1929, 5, n. 11—15; A. T. Olmstead, *The Text of Sargon's Annals*, *AJSL* 47 (1930-31), 259—280; H. Winkler, *Keilschrifttexte Sargons*, Leipzig 1889, Bd 1, 101; Bd 2, Pl 30; D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, § 4.

¹⁰ Inskrypcje z Khorsabad i Stela z Cypru: ANET 285; D. D. Luckenbill, dz. cyt., vol. 2, §§ 8, 55, 183; H. Winkler, dz. cyt., Bd 1, 103—105; 174 nn.

¹¹ Pryzma Taylora: ANET 288; D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP, vol. 2, 32—34; *Ancient Records*, vol. 2, § 233 n.; H. Rawlinson, *Western Asia Inscriptions*, London 1861, vol. 1, pl. 37—42. — Również Bulla Sennacheryba oraz Płyta Nebi-Janus: ANET 288; Luckenbill, *Annals*, 76 nn., 86; *Ancient Records*, vol. 2, § 347; H. Rawlinson, dz. cyt., vol. 1, pl. 43; G. Smith, *History of Sennacherib*, London 1878, Nos. 1-2-3.

¹² AOT 353; A. Ungnad, *Die Zahl der von Sanherib deportierten Judäer*, *ZAW* 59 (1942-43) 199—202, wykazuje, że liczba 200.150 jeńców jest stanowczo przesadzona lub źle odczytana; właściwa liczba deportowanych wynosiła 2150. Podobnie E. Janssen, *Juda in der Exilzeit, Ein Beitrag zur Frage der Entstehung Judentums*, (FRLANT NF 51), Göttingen 1956, 25. Por. także K. Gallin, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 51.

¹³ Por. H. R. Hall, *La sculpture Babyl. et Assy. au British Museum*, *Ars Asiatica* XI, Paris—Bruxelles 1928, tabl. 34 n.

przejęli również taktykę podbijania krajów ościennych i uzależniania ich przez przesiedlanie ludności i w polityce przesiedleńczej kierowali się podobnymi zasadami jak władcy asyryjscy.

Jakie cele miały te deportacje? — Odpowiedź znajdujemy również w inskrypcjach i dokumenatach asyryjo-babilońskich.

Na pierwszym miejscu trzeba postawić motywy polityczne: osłabienie siły obronnej podbitego narodu przez zabranie w niewolę tych, co byli zdadni do służby wojskowej i mogliby w przyszłości wywołać bunt przeciw zwycięzcom. Często bywało tak, że wielu z nich po prostu wcielano do armii zwycięzcy¹⁴. Najbardziej winnych, a także fizycznie zdrowych i silnych przeznaczano jako niewolników do robót publicznych lub w królewskich majątkach albo też sprzedawano w obce ręce. W pewnym kontrakcie z 708 roku (w kilka lat po uprowadzeniu Izraelitów przez Sargona w 722 roku) jest mowa, że pewien Fenicjanin sprzedał Egipcjanowi w Babilonie dwóch Izraelitów, Hemona i Melchiora, oraz jedną Izraelitkę (imię zatarte) za trzy miny srebra¹⁵. Inni zaś przesiedleńcy, znalazłszy się w całkowicie zmienionych, nieznanym sobie dotychczas warunkach, musieli — przynajmniej początkowo — całą energię poświęcać na zabezpieczenie sobie i rodzinie tego, co potrzebne do życia, i nie mieli czasu ani możliwości zorganizowania jakiegokolwiek buntu.

Królowie asyryjscy pozostawiali deportowanym na ogół wielką swobodę i często przesiedlenia nie traktowali jako karę, a przeciwnie, jako gest życzliwości i pomocy, stwarzając im w miejscach zesłania daleko lepsze warunki życia, niż mieli w ojczyźnie¹⁶. Ilustracją może tu być mowa posła asyryjskiego Rabsaka do obrońców Jerozolimy w czasie oblężenia jej przez Sennacheryba za rządów Ezechiasza: „Zawrzyjcie ze mną pokój i mnie się poddajcie, a będziecie jedli owoce ze swej winorośli i ze swego drzewa figowego, i będziecie pili wodę każdy ze swej cysterny. Aż przyjdę zabrać was do kraju podobnego waszemu — kraju zboża i młodego wina, kraju chleba i winnic, kraju drzewa oliwnego i miodu, abyście żyli, a nie umierali...”¹⁷

O stosunkowo łagodnych warunkach, w jakich znajdowali się uprowadzeni Izraelici w niewoli asyryjskiej, świadczą kontrakty handlowe z Kannu i Kar-Au¹⁸ — miast, które leżały w pobliżu Harran, Eden (Bit-

¹⁴ Por. Inskrypcje Sargona II z Khorsobad: ANET 284 n.; D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, §§ 4, 8, 55. Por. także Stela z Cypru: tamże, § 183; R. D. Barnett, *The Siege of Lachish*, IEJ 8 (1958) 161—164, z ubioru i postawy niektórych żołnierzy asyryjskich sądzi, że byli Żydami.

¹⁵ Por. art. *Captivité*, w: DB II, 229.

¹⁶ Por. E. Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, BWANT 10 (1912) 80 nn.

¹⁷ 4 Krl 18, 31 n.; por. Iz 36, 16 n.

¹⁸ Kontrakty te opublikowano w *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin*, Heft I; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. IV; Kohler u. Ugnand, *Assyrische Rechtsurkunde*, Berlin 1913. Opracowania: S. Schiffer, *Keilinschriftliche Spuren der in zweiten Hälfte des 8 Jahrhunderts von dem Assy-*

-Adini), Chalach i Gozanu, tj. miast wymienionych w 4 Krl i 1 Krn jako te, do których Tiglat Pilezar, a później Sargon II przesiedlił mieszkańców Samarii. Kontrakty te pochodzą z połowy VII wieku przed Chrystusem. Oprócz kontrahentów i świadków o imionach egipskich, aramejskich i asyryjskich występują w nich kontrahenci i świadkowie noszący imiona wybitnie hebrajskie, jak np. Au-Sabi, Au-Salim, Bariku (Baruch), Usi (Jozjasz), Menahime (Menahem), Niri-Jau, Padii, Paqaha (Pekah), Sauli itp. Niektórzy z nich piastowali urzędy; np. Achiram występuje jako sekretarz, Peqah jest zarządcą miasta, Nadbija-Au (Nedebjah) jest właścicielem domu, Aaram — nadwornym dostawcą cukru, a Nabot — płatnikiem robotników. Niekiedy Izraelici występują jako właściciele (sprzedawcy lub kupcy) niewolników¹⁹.

Nazwa miasta Kar-Au oraz takie imiona, jak Au-Badi, Au-Salimmu itp. są imionami teoforycznymi. „Au” jest asyryjską formą tetragramu YHWH, imienia Boga Izraelitów. Jahwe (*Jah*, *Jahu*) wymawiali Asyryjczycy jako „Jau” lub „Au”²⁰. Imiona te świadczą, że w niewoli Izraelici utrzymali wiarę w Boga-Jahwe. Mieli również kapłanów, bo w jednym z kontraktów wymieniony jest Niri-Jau, zwierzchnik kapłanów²¹. Prawdopodobnie mieli również świątynię ku czci Jahwe, bo w pewnym kontrakcie niedotrzymujący umowy ma wpłacić karę „do skarbcza Boga Au, który mieszka w Kannu”²². Skarbiec zaś znajdował się zawsze przy świątyni danego bóstwa.

Jak widać z powyższego, warunki pobytu Izraelitów w niewoli asyryjskiej były — ogólnie mówiąc — całkiem znośne. Nie byli prześladowani ani dyskryminowani, mieli własne majątki, piastowali różne urzędy, cieszyli się swobodą w zakresie własnych tradycji i praktyk religijnych. Jedynym ograniczeniem była niemożliwość powrotu do kraju ojczystego, z którego zostali wysiedleni. — Podobne musiały być warunki Judejczyków w niewoli babilońskiej.

W praktyce postępowanie władców asyro-babilońskich z uprowadzoną ludnością obcych krajów zależało od stopnia winy poszczególnych jeńców, ich pozycji w społeczeństwie oraz w wielu wypadkach od ich przydatności wojskowej lub zawodowej.

Gdy idzie o królów podbitych narodów, zazwyczaj pozostawiano ich przy władzy, pod warunkiem uznania zwierzchnictwa asyryjskiego oraz

rern nach Mesopotamien deportierten Samarier, Berlin 1907; L. Gry, *Israelites en Assyrie, Juifs en Babylonie*, Louvain 1923.

¹⁹ Por. S. Schiffer, dz. cyt., 31.

²⁰ Tamże, 15 nn.; L. Gry, dz. cyt., 163 nn.; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, 102 nn.

²¹ L. Gry, dz. cyt., 166.

²² Kontrakt Nr VATH 5399. Por. J. Archutowski, *Niewola Babilońska*, Kraków 1935, 41.

zobowiązania się do płacenia daniny lenniczej²³. W wyjątkowych wypadkach — dla szczególnych racji — uprowadzano ich w niewolę, ustanawiając na ich miejsce nowych królów-wasali²⁴. Buntujących się zaś przeciw zwycięskiemu władcy królów i ich rodziny oraz wszystkich winnych rebelii królowie asyryjscy i babilońscy karali z całą surowością i okrucieństwem²⁵. Tak postąpił Asarhaddon z królem Sanduari z państwa Kundi oraz z królem Abdimilkutte z Sydonu, których kazał zamordować, a ich głowy powiesić na sztychach ich możnych i dowódców wojskowych, aby pokazać ludowi potęgę boga Assur podczas swego triumfalnego pochodu główną ulicą Niniwy²⁶. Podobnie postąpił Nabuchodonozor z Sedecjaszem, którego synów, dworzan i przywódców wojskowych i religijnych wymordował w jego oczach, a jego samego oślepił i w kajdanach poprowadził do Babilonu, gdzie w ciężkim więzieniu po pewnym czasie umarł²⁷.

Przebywający w niewoli królowie różnych narodów i ich rodziny, o ile nie byli buntownikami, byli traktowani dość łagodnie, korzystali z licznych przywilejów, należeli niejako do dworu królewskiego, pozostawali na jego utrzymaniu (racje żywnościowe wydzielane królowi judzkiemu Jechoniaszowi były niewspółmiernie wysokie w porównaniu z tym, co otrzymywali inni jeńcy)²⁸. Królowie ci samą tylko obecnością na dworze władcy asyro-babilońskiego przypominali wszystkim swoją klęskę, a jego zwycięstwo, dodając przez to specjalnego splendoru i chwały jego rządowi. Gdy chodzi o Jechoniasza, tabliczki klinowe odnalezione w Babilonie przez R. Koldeweya²⁹ i opublikowane przez E. Weidnera³⁰ stwierdzają, że w roku 5 po uprowadzeniu (ok. 592 r.) Jechoniasz (Jaukin) był nazywany przez Babilończyków „królem ziemi judzkiej” i mieszkał wspólnie z swoją rodziną i dworzanami nie w więzieniu,

²³ Por. Inskrypcje Sargona II z Khorsabad: Roczniki Sargona: ANET 286. — Inskrypcje Sennacheryba: Pryzma Taylora: ANET 287. — Bulla Sennacheryba 17-21: ANET 288. — Płyta Nebi-Yanus 13-15: ANET 288. — Inskrypcje Asarhaddona: Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, § 710; ANET 290. — Pryzma B, IV. 1-13: R. C. Thompson, *The Prism of Essarhaddon and Assurbanipal*, London 1931, 20; ANET 291—292. — Fragment BM K-8523: ANET 292.

²⁴ Por. Inskrypcje Sargona II: ANET 286. — Pryzma Taylora: II. 37-111. 49; ANET 287. — Inskrypcja Asarhaddona 2-11: ANET 290.

²⁵ Złamanie przysięgi lenniczej uchodziło u Asyryjczyków i Babilończyków za bardzo wielki występki wobec bogów. Por. J. Jelito, *Die peinlichen Strafen der Babylonier und Assyrer*, Breslau 1913, 6 n.

²⁶ Por. Inskrypcje Asarhaddona: Pryzma A, I. 9-54: ANET 290—291; Fragment BM K-8523; ANET 292. — Inskrypcje Assurbanipala: Cylinder C, VIII: ANET 298; Fragment BM K-2802: ANET 298.

²⁷ Por. 4 Krl 25, 6 n. 18-21; Jer 39, 7; 52, 24-27; Ez 19, 5-9.

²⁸ Por. Inskrypcje Nabuchodonozora: Babylon Nr 28122, 28178, 28186: ANET 308; E. F. Weidner, *Joiachin, König von Juda, in babylonischen Keilinschriften*, w: *Melanges syriens offerts a M. R. Dussaud*, vol. 2, Paris 1939, 923—935.

²⁹ R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, Leipzig 1925, 199 nn.

³⁰ E. F. Weidner, dz. cyt., 925—935; por. ANET 308.

lecz prawdopodobnie w części owego pałacu królewskiego w Babilonie, gdzie znalezione zostały te tabliczki.

Poza tym w latach 1928-30 znaleziono w Tell-Bet-Mirsim oraz w Bet-Semeš trzy odciski pieczęci z napisem starohebrajskim *l'lyqm n'r jwkn* = dla Eliakima sługi Jechoniasza. Odciski te zostały dokonane jedną i tą samą pieczęcią. Znalezione zostały w miejscach bardzo odległych, lecz w tej samej warstwie (*stratum*) historycznej, przedstawiającej bardzo ciężką sytuację ekonomiczną ziemi judzkiej, tzn. od śmierci Jozjasza (609) do zniszczenia Jerozolimy (586). Dla Tell-Bet-Mirsim była to ostatnia faza istnienia tego miasta. Jechoniasz rządził w Jerozolimie w 597 roku tylko przez trzy miesiące, i to podczas oblężenia przez wojska babilońskie. Normalna działalność administracyjna i handlowa była wtedy niemożliwa. Eliakim nie mógł w tym czasie podejmować dalekich podróży, jak z Tell-Bet-Mirsim na południu Palestyny do Betsemes w zachodniej Judei. Działalność swoją mógł prowadzić dopiero za rządów Sedecjasza, gdy Jechoniasz przebywał już w Babilonie. A zatem Jechoniasz po deportacji do Babilonu miał nadal w Judei swoje posiadłości, którymi w jego imieniu zarządzał Eliakim. Sedecjasz nie mógł lub nie odważył się zająć tych majątków. Widocznie Jechoniasz uważany był nadal za prawowitego króla, a jego uprowadzenie za tymczasowe³¹. Jego położenie radykalnie pogorszyło się, gdy w 588 roku Sedecjasz zbuntował się przeciw Nabuchodonozorowi. Wówczas Jechoniasz został wtrącony do więzienia, z którego ułaskawiony został dopiero po śmierci Nabuchodonozora przez jego syna Ewil-Merodacha³². Od tego czasu pozostawał na dworze babilońskim już nie jako jeniec, lecz jako król-sprzymierzeniec³³.

Synowie tych i innych królów oraz książąt przebywali również częstokroć na dworze władców asyro-babilońskich, którzy zabiegali o odpowiednie ich wychowanie, zapewniając im utrzymanie ze stołu królewskiego³⁴. Z czasem otrzymywali oni nawet bardzo wysokie urzędy i godności, jak np. Daniel i jego towarzysze³⁵ lub Achikar, bratanek Tobiasza, uprowadzony z Samarii przez Salmanassara V³⁶, który za rządów Sennacheryba był wielkim podczaszym, stróżem pieczęci, zarządcą i głów-

³¹ Por. W. F. Albright, *The Seal of Eliakim and the latest Praexilic History of Judah*, JBL 51 (1932) 77 nn.

³² Por. 4 Krl 25, 27-30; Jer 52, 31-34.

³³ E. F. Weidner, dz. cyt., 928, podkreśla, że w dokumencie Babylon 28186 (VAB 16378) Jechoniasz nie tylko otrzymuje pięciokrotnie większą rację żywności, niż inni jeńcy, ale ponadto jest on nazwany nie „*sarru*” (książe) lecz „*mar sarri*” (pan książąt czyli król).

³⁴ Por. Dn 1, 3-10.

³⁵ Por. Dn 2, 48 n.

³⁶ Chodzi raczej o Sargona II. Por. Inskrypcje Sargona z Khorsabad: ANET 284 n.

nym rachmistrzem, a za Asarhaddona został zwierzchnikiem nad podatkami³⁷.

Również kapłani i ich rodziny zostali potraktowani z większym szacunkiem i obdarzeni większą swobodą³⁸. Świadczy o tym również dokument sądowy w sprawie niewolnika Barachuela oskarżonego o ucieczkę od swego pana. Barachiel tłumaczył się przed sądem, że nie był niewolnikiem, lecz wolnym, i powoływał się na to, że spełniał obowiązki kapłańskie, dostępne tylko dla ludzi wolnych³⁹.

Oprócz motywów politycznych były jeszcze inne, które skłaniały królów asyro-babilońskich do masowych przesiedleń ludności podbitych narodów. W dochowanych kronikach, inskrypcjach i innych dokumentach władcy ci opisują nie tylko swoje wyprawy wojenne i zwycięstwa. Chwalą się również swoimi pracami nad uświetnieniem królestwa czy to przez budowę nowych wspaniałych pałaców lub świątyń poświęconych bogom szczególnie przychylnym rządowi danego króla, czy też odbudową zniszczonych, głównie przez wojny, miast, o których istnieniu świadczyło z czasem jedynie wzniesienie na pustyni zwane *tell*.

Inskrypcje Sargona II⁴⁰ z Dur Sarrukin (dzisiejsze Khorsabad) dają świadectwo i obraz jego prac budowlanych „pokojoych”. On to zbudował na pustyni nową stolicę, miasto, którego dochowane do dziś szczątki pozwalają sądzić o pierwotnym ogromie, wspaniałości i przepychu poszczególnych pałaców i świątyń.

Po upadku Asyrii Nabopolassar, pierwszy król z dynastii neobabilońskiej, rozpoczął na wielką skalę odbudowę zniszczonego kraju. Po stu letnich bowiem niemal ciągłych walkach z Asyrią Babilonia przedstawiała rozpaczliwy widok. Miasta, niegdyś sławne i bogate, jak Babilon, Borsippa, Sippar, Kutha, Nippur, Ur, Uruk, Larsa i inne były strasznie zdewastowane, świątynie i pałace w gruzach, kanały zaniedbane i uszkodzone, pola spustoszone i opuszczone. Trzeba było kraj zabezpieczyć od zewnątrz twierdzami i strażnicami na wypadek nieprzyjacielskich najeżdów, wewnątrz zaś kraju trzeba było zaopatrzyć mieszkańców w to wszystko, co mogło im zapewnić spokój i dobrobyt.

Nabuchodonozor podjął inicjatywę ojca i dokonał wiele⁴¹. Między

³⁷ Por. Tob 1, 22 n. Por. także *Słowa Achikara* z papyrusów z Elefantyny: ANET 427 n.

³⁸ Por. Ez 1, 3.

³⁹ Por. art. *Captwite*, w: DB II 234.

⁴⁰ Por. D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, §§ 48-50. 73-75. Por. także Cylinder Sargona: tamże, §§ 119-121.

⁴¹ Odnośnie do prac Nabopolassara i Nabuchodonozora — patrz: Wielka Inskrypcja Nabuchodonozora IR 52, nr 2. Por. S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912, 97; H. Gressmann, AOT 366; J. Menant, *Babylone et Chaldee*, Paris 1875, 200—208; por. także Cylinder Senkerek i Cylinder Sir Thomas Philips: Menant, dz. cyt., 208, 218; Rawlinson, *Western Asia Inscriptions*, tab. 65 n.; por. W. Szczepeński, *Babilon*, Warszawa 1923, 88 n.

Tygrysem i Eufratem pobudował sławny mur medyjski (80 km długi, a wysoki na 100 łokci), który miał zagradzać drogę najazdom z północy; podobny mur postawił też na południe od Babilonu. Naprawił urządzenia wodne, które pozwalały na zalanie wodą wielkich obszarów kraju dla uniemożliwienia wrogom najazdu na Babilon. Odbudował miasta i otoczył je murami i basztami. Dla siebie pobudował wspaniały pałac w Babilonie. Poza tym poszczególnym bóstwom (Mardukowi, Nebo, Sin, Šamaš, Mylitta, Rammana i innym) wznosił liczne świątynie zarówno w samym Babilonie, jak i w innych miastach. Wykończył też sławną wieżę (ziggurat) w Borsippa. Szczególną zaś jego troską była regulacja Eufratu, budowa i konserwacja kanałów dla nawadniania terenów pod uprawę. W tym też celu polecił wykopać koło Sippar sztuczne jezioro o obwodzie 75 km. Oto, co sam Nabuchodonozor pisze o jednej ze swych budowli:

„Dołożyłem starań, aby podwyższyć E-temen-an-ki, zrównać z niebem. Liczne gromady dalekich ludów, które Marduk, mój pan, powierzył mnie, nad którymi opiekę dał mi bohaterski Šamaš, z mnóstwa wszystkich krajów, całości wszystkich narodów od morza górnego [Śródziemnego] do morza dolnego [Zatoki Perskiej], dalekie kraje, ludzi licznych narodów, królów dalekich gór i nizin, przy morzu górnym i dolnym, których podbicie Marduk, mój pan, dał w ręce moje, zmusiłem jako robotników Šamaša i Marduka budować E-temen-an-ki i kazałem nosić cegły...”⁴².

Do wykonywania tych wszystkich prac Nabuchodonozor potrzebował wielu ludzi, zwłaszcza różnych rzemieślników. Jest więc całkiem zrozumiałe, że w ósmym roku swego panowania, uprowadzając do Babilonu króla judzkiego Jechoniasza z rodziną i dworzanami oraz możnych i żołnierzy judejskich, zabrał również około tysiąca rzemieślników, głównie kowali i ślusarzy⁴³. W ten sposób pozbawiał Jerozolimę tych, którzy w razie ewentualnego buntu mogli być tam bardzo potrzebni dla przygotowania broni, a jednocześnie zyskiwał wielu zdolnych wykonawców swych wiekopomnych dzieł.

Wszyscy inni, nie tylko fachowcy, mieli także swoje miejsce przewidziane w planach Nabuchodonozora. Wyludnione przez wojny i zarazy osady babilońskie trzeba było zapełnić nowymi osadnikami. Zwycięskie wojny dostarczały wielu jeńców, których osiedlano w tych miejscowościach, aby je zagospodarowali i przywrócili do dawnego stanu⁴⁴. Tabliczki z klinowymi napisami, opublikowane przez Weidnera, stwierdzają obecność w Babilonii oprócz Judejczyków również Filistynów z Aska-

⁴² VAB IV, nr 17, col. II, 7 nn. oraz col. III, 19—24; por. S. U n g e r, *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin 1931, 387 n.; R. K o l d e w e y, dz. cyt., 190 nn.

⁴³ Por. 4 Krl 24, 14-16.

⁴⁴ Por. S. L a n d e r s d o r f e r, *Die Kultur der Babylonier und Assyrer*, München (b. r.), 115 n.

lonu, Fenicjan z Tyru, Byblos i Arwad, Elamitów, Lidyjczyków, Medów i Persów, Egipcjan i Greków-Jończyków z Cypru, Cylicji i Tarsu⁴⁵.

O praktyce osiedlania jeńców na terenach zdewastowanych przez wojny i przez długie lata niezamieszkałych świadczy wyraźnie inskrypcja z tzw. Cylindra Sargona II. Król ten postawił sobie za cel przywrócić do życia, czyli odbudować i zaludnić, wszystkie zniszczone i w *tellim* pozamieniane miasta i osiedla, a przyległe pola uczynić uprawnymi. W tym celu osiedlał tam jeńców ze swych zwycięskich wojen, ludzi różnych języków z czterech stron świata, którzy jako koloniści musieli otrzymane (w zamian za utracone w ojczyźnie) tereny zagospodarować, a więc kopać rowy i kanały, by w ten sposób nawodnić pod uprawę, a następnie sadzić tam drzewa owocowe, hodować rośliny oraz siać zboże i zbierać ziarno⁴⁶.

Podobna sytuacja musiała istnieć w Babilonie za czasów Nabuchodonozora, bo z tym doskonale harmonizują słowa z listu Jeremiasza do wygnańców, doręczonego przez Serajasza, który był w Babilonie ok. 593 r. (12 Nabuchodonozora = 5 niewoli Jechoniasza) z posłannictwem lenniczym króla Sedecjasza. Jeremiasz nakazywał wygnańcom w imieniu Jahwe: „Budujcie domy i je zamieszkujcie! Zakładajcie ogrody i owoce ich jedzcie! Bierzcie żony i rodźcie synów i córki! Żeńcie synów waszych i córki wasze wydawajcie za mąż, aby rodziły synów i córki! Rozmnażajcie się, a niech was nie ubywa! Zabiegajcie o pomyślność kraju, do którego was zesłałem, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność!”⁴⁷.

List Jeremiasza był z jednej strony upomnieniem dla wygnańców, którym różni fałszywi prorocy głosili, że ich niewola rychło się skończy i wnet powrócą do ojczyzny. Jeremiasz zapowiada im, że owszem, Jahwe odmieni ich los i zbierze ich z wszystkich miejsc rozproszenia, lecz nie natychmiast. Minie 70 lat, zanim się to dokona⁴⁸. Wygnańcy muszą przetrwać ten czas, muszą więc zagospodarować okolicę, do której zostali zesłani i dbać o jej pomyślność. Inaczej zginą sami i ich rodziny.

Zgodnie więc z przyjętą praktyką i stosownie do aktualnej potrzeby uprowadzeni Judejczycy zostali przeznaczeni do robót publicznych lub osadzeni na roli⁴⁹.

Ziemia w Babilonii w przeważającej części należała do króla i do świątyni; niewielka stosunkowo część była w ręku możnowładców i mniej-

⁴⁵ Tabliczki: Babylon 28122, 28178, 28186: E. F. Weidner, *Joiachin*, 823—935; ANET 308. — Por. także Cylinder Sargona II: D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, § 122.

⁴⁶ Por. Cylinder Sargona: D. D. Luckenbill, *Ancient Records*, vol. 2, §§ 119 n., 122; D. G. Lyon, *Keilschrifttexte Sargon's Königs von Assyrien (722—705 vor Chr.)* (Assyrische Bibliothek, Bd 5), Leipzig 1883, 34—37; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd 1, Heidelberg 1920, 188; K. Galling, dz. cyt., 52.

⁴⁷ Jer 29, 5-7; por. Jer 29, 28; 51, 59.

⁴⁸ Por. Jer 29, 8-14.

szych właścicieli⁵⁰. Pewną część obszarów właściciele sami uprawiali, posługując się niewolnikami zdobytymi na wojnie lub kupionymi. Resztę ziemi oddawali w dzierżawę wolnym chłopom bezrolnym.

Los niewolników zatrudnionych w posiadłościach królewskich i świątynnych był w państwie neobabilońskim bardzo łagodny. Niewolnik nie był traktowany jak rzecz, lecz był raczej sługą zobowiązanym do wszelkiej pracy w domu i w polu⁵¹. W praktyce różne okoliczności pracy, np. nadużywanie władzy przez dozorców, mogły czynić życie bardzo przykrym⁵². Iz 47, 2 w słowach: „Weźmij żarna, a miel mąkę, obnaż sromotę twoją, odkryj plecy, pokaż golenie, a brnij przez rzekę!” — opisuje obrazowo warunki pracy niewolników judejskich przy przenoszeniu przez Eufkrat kamieni, cegieł i innych materiałów do budowli Nabuchodonozora.

Część Judejczyków pozostawała w niewoli u prywatnych właścicieli. Dokumenty babilońskie wymieniają Jakuba, o którego upomina się żołnierz, który go zdobył na wojnie; Bezusa, którego sprzedała jakaś Babilonka; Idihiela ukaranego za zabicie innego niewolnika; Barachiela, który uciekł od swego pana i tłumaczył się przed sądem, że jest wolnym człowiekiem i pochodzi z rodziny kapłańskiej⁵³. Położenie tych prywatnych niewolników było znacznie cięższe niż niewolników pozostających na służbie króla lub przy świątyniach. Niewolnicy królewscy dochodzili niekiedy do wpływowych stanowisk i urzędów. Mogli kupować na własność domy i pola; mogli posiadać własnych niewolników⁵⁴. Wszyscy niewolnicy mogli odzyskać wolność przez złożenie okupu, na który mogli sobie zapracować.

Nie wszyscy Judejczycy zostali pozbawieni wolności. Wielu, znalazłszy się w nowych dla siebie warunkach, próbowało utrzymać się przy życiu przez uprawę roli, którą dzierżawili od bogatych właścicieli ziemskich, płacąc czynsz dzierżawny w wysokości 1/3 zbiorów lub pieniędzmi oraz podatek w wysokości od 1/10 do 1/3 zbiorów⁵⁵. Ziemia była urodzajna⁵⁶, a warunki uprawy roli podobne jak w Judei. Oczywiście nie wszyscy zajmowali się przedtem rolnictwem; wielu nie miało z tym nic wspólnego, ale zmusiły ich do rolnictwa krytyczne okoliczności; stąd zwłaszcza w początkach musiało im być bardzo ciężko⁵⁷.

⁴⁹ Por. S. Landersdorfer, dz. cyt., 115 n. Por. także J. Archutowski, dz. cyt., 47—56.

⁵⁰ Por. B. Meissner, dz. cyt., Bd 1, 188 n.

⁵¹ Por. tamże, 375 n.; S. Landersdorfer, dz. cyt., 124 n.

⁵² Por. Lam 5, 5-10; Iz 51, 23; 47, 6.

⁵³ Por. art. *Captivité*, w: DB II 234.

⁵⁴ Por. B. Meissner, dz. cyt., Bd 1, 381 n.

⁵⁵ Por. tamże, 195 n.

⁵⁶ Por. Herodot, *Hist.*, I, 193; Strabo, *Geogr.*, XVI, I, 14.

⁵⁷ Por. B. Meissner, dz. cyt., Bd 1, 197; S. Unger, dz. cyt., 288.

O wiele lepsze było położenie wszelkiego rodzaju rzemieślników, na których w Babilonii było zawsze bardzo wielkie zapotrzebowanie, zwłaszcza zaś w okresie wzmożonego budownictwa za rządów Nabuchodonozora. Toteż rzemieślnicy judejscy zostali natychmiast zatrudnieni przy budowach, przy obrabianiu kamieni, wyrabianiu cegieł, w kowalstwie, stolarstwie itp. Wielkość dziennego wynagrodzenia była określona § 274 Kodeksu Hammurabiego i choć nie była to płaca wysoka, niemniej dawała im utrzymanie i pozwalała coś jeszcze zaoszczędzić⁵⁸.

Niektórzy Judejczycy próbowali szczęścia w handlu; Kananejczyk przestał być synonimem kupca⁵⁹. Babilon był w tym czasie handlową metropolią świata, pośrednikiem między Wschodem i Zachodem. Kwitł tu zarówno ożywiony handel wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Na handlu można się było łatwo wzbogacić⁶⁰. Stopa procentowa dochodziła do 25%. Handel nie był monopolem jakiejś jednej klasy, lecz każdy mógł handlować. Bardzo duże zyski dawał handel pod koniec istnienia państwa neobabilońskiego i w czasach perskich, gdy ceny na towary wzrosły prawie dziesięciokrotnie⁶¹. Powstawały wielkie firmy handlowe i bankowe. W dokumentach firmy „Murashu i Synowie” z Nippur wielu właścicieli ziemskich, poborców podatkowych, zarządców majątków nosi imiona hebrajskie, co świadczy, że w V wieku przed Chr. Judejczycy brali żywy udział w sprawach handlowych⁶².

Toteż nic dziwnego, że powracający do kraju po dekrete Cyrusa Judejczycy posiadali 7.337 sług i służebnic, 736 koni, 245 mułów, 435 wielbłądów, 6.720 osłów⁶³ itd., mimo że nie należeli do najbogatszych. Ci bowiem nie chcieli opuścić swych posiadłości i interesów i woleli pozostać w Babilonie⁶⁴. Odchodzących wspomogli jednak złotem, srebrem, majątnością, bydłem i sprzętem⁶⁵, a poza tym na odbudowę świątyni złożyli bogate dary w postaci złota, srebra i szat kapłańskich⁶⁶. W czasach perskich zamożność ich wzrosła jeszcze bardziej, skoro Ezdraszowi złożyli w ofierze na odbudowę świątyni 100 talentów złota oraz 20 złotych czasz po 1.000 darejków⁶⁷.

Tak oto na szerokim tle historycznym, z uwzględnieniem wielu oko-

⁵⁸ Por. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das AT*, Berlin 1903, 535; B. Meissner, dz. cyt., Bd 1, 229.

⁵⁹ Por. Oz 12, 8; Sof 1, 11; Iz 23, 8; Prz 31, 24.

⁶⁰ Por. Ez 33, 31.

⁶¹ Por. B. Meissner, dz. cyt., Bd 1, 362 n.; S. Landersdorfer, dz. cyt., 74 n.

⁶² Por. Hilprecht - Clay, *The Babilonian Expedition of the University of Pennsylvania*, vol. IX-X; I. Sidersky, *L'onomastique hebraïque des tablettes de Nippur*, Paris 1929.

⁶³ Por. Ekd 2, 65-69; Neh 7, 67-72.

⁶⁴ Por. Józef Flawiusz, *Ant. Jud.*, XI, 1, 3.

⁶⁵ Por. Ekd 1, 6.

⁶⁶ Por. Ekd 2, 69.

⁶⁷ Por. Ekd 8, 26 n.

liczności zewnętrznych, przedstawiłem położenie wygnańców judejskich w Babilonie w zależności od tego, jaką grupę społeczną reprezentowali. Nie były to warunki tragiczne, choć początkowo mogło być deportowanym bardzo ciężko. Z biegiem czasu ich sytuacja ulegała coraz większej poprawie, tak że trudno byłoby ją nazwać „niewolą”, chyba tylko ze względu na przymusowe oddalenie od kraju.

ZAKOŃCZENIE

Po rozważeniu wszystkich okoliczności, które w większym lub mniejszym stopniu wpływały na położenie wygnańców, a więc: kiedy i w jakich okolicznościach zostali uprowadzeni; ilu ich było i do jakiej klasy społecznej należeli; gdzie zostali osiedleni w Babilonii; jaki był los poszczególnych grup deportowanych — pragnę w zakończeniu podać kilka ogólnych wniosków i stwierdzeń, nasuwających się z powyższych rozważań. Dotyczą one praw i zasad, które z zewnątrz i od wewnątrz regulowały życie hebrajskiej golah w Babilonii. Będzie to jednocześnie odpowiedź na tytułową kwestię: jakie były społeczne warunki deportowanych?

Władze babilońskie nie ustanawiały specjalnych praw tylko dla deportowanych. Wszyscy byli poddanymi króla, podlegali ogólnym prawom, które jednakowo obowiązywały tak miejscową ludność, jak i przybyszów. Jedynie ci, co mieszkali jako koloniści w dobrach królewskich i świątynnych, byli pod specjalną opieką króla lub władz świątynnych.

Inni rozproszeni byli po całym kraju babilońskim i po podbitych prowincjach. Większe ich skupiska były w okolicach Babilonu, a z czasem i w samej stolicy. Na prowincji byli rozproszeni w mniejszych lub większych grupach. Mieszkali wśród ludności obcej i różnorodnej, nie tylko wśród Babilończyków, ale również wśród uprowadzonych z innych podbitych krajów. W ten sposób chcieli władcy babilońscy umniejszyć i zatrzeć poczucie narodowe deportowanych, usunąć możliwość konspiracji i buntów.

Nadzór władz babilońskich nie odbierał im całkowicie wolności osobistej. Mogli się swobodnie poruszać w miejscu osiedlenia, wzajemnie odwiedzać, a nawet wspólnie zbierać. Mieszkające w jakiejś osadzie grupy przesiedleńców tworzyły kolonie, gminy judejskie, na czele których stali przełożeni zwani starszymi⁶⁸. Byli to naczelnicy rodów i związków rodowych, instytucja bardzo stara⁶⁹, której władza w czasach królew-

⁶⁸ Por. Ez 8, 1; 14, 1; 20, 1 nn.; 33, 31; Jer 29, 1; 4 Krl 23, 1.

⁶⁹ Por. Wj 3, 16.

skich została bardzo umniejszona, lecz znaczenia wśród ludu nigdy nie utraciła, zwłaszcza na prowincji ⁷⁰.

Starsi uważali się za przedstawicieli wygnańców, troszczyli się o ich sprawy, sprawowali sądy ⁷¹ itp., lecz władza ich ograniczała się tylko do spraw wewnętrznych wygnańców i nie miała charakteru publicznego. Oni też wspólnie z kapłanami i prorokami czuwali nad przechowywaniem tradycji narodowych i religijnych (szabat, doroczne święta, obrzezanie i oczyszczenia rytualne). Prowadzono listy rodowe, i to bardzo skrupulatnie ⁷². Pochodzący z tych samych miejscowości w Palestynie (np. z Betlejem lub Jerycha) utrzymywali łączność między sobą ⁷³. Mogli też wygnańcy utrzymywać stosunki z pozostałymi w kraju ⁷⁴.

Z czasem wygnańcy przyzwyczaili się do swego położenia, lecz tęsknota za ojczyzną nie ustawała. „Nad rzekami Babilonu siedzieliśmy i płakaliśmy, myśląc o Syjonie” ⁷⁵. Tę tęsknotę wykorzystywali fałszywi prorocy, jak np. Achab czy Sedecjasz ⁷⁶, którzy przepowiadali, że niewola wnet się skończy i wygnańcy powrócą do Judei. Ostro przeciw nim występował Jeremiasz w liście do wygnańców, a w Babilonie Ezechiel ⁷⁷. Dzięki działalności proroków wygnania, zwłaszcza Ezechiela i Deuterio-
-Izajasza oraz czytaniu i studiowaniu ksiąg świętych, wygnańcy nie porzucili wiary w Jahwe, pomimo wielkiej atrakcyjności obrzędów religijnych pogańskich. W niewoli powstała nowa forma życia narodu: gmina religijna, której zewnętrznym wyrazem stała się synagoga, dokąd zbierano się na czytanie i rozważanie ksiąg świętych. Miejsce hebraizmu zajął judaizm. Tak to warunki wygnania wpłynęły na zmianę struktury życia narodu wybranego.

⁷⁰ Por. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébraïque*, Paris 1930, vol. 3, 369 nn.

⁷¹ Por. Dn 13.

⁷² Por. Neh 7, 5; Ezd 2, 62.

⁷³ Por. Ezd 2, 20 n. 33.

⁷⁴ Por. List Jeremiasza do wygnańców (Jer 29, 1-23) oraz list Szemajasza do Sofoniasza i kapłanów w Jerozolimie (Jer 29, 24-28).

⁷⁵ Ps 136, 1 nn.

⁷⁶ Por. Jer 29, 21 nn.

⁷⁷ Por. Ez 13; Jer 29, 8 nn.

SUMMARY

SOCIAL CONDITIONS OF JEWS DEPORTED INTO BABYLONIA IN LIGHT OF THE BIBLICAL AND NON-BIBLICAL TEXTS

There are only a few biblical texts (Kings, Chronicles, Ezra, Nehemiah, Jeremiah, Ezekiel), which give us some information on economical and social conditions of the Jews in Babylonia. According to them it seems like being a very strong captivity.

The non-biblical sources permit us to recognize principles of the Assyrian and Babylonian kings' practice with regard to defeated peoples.

There were not one, but more deportations of Jews into Babylonia and each of them was different, in accordance with the number of the persons and their social position. Babylonians highly cruel used to punish their enemies, but they needed soldiers, artificians and farmers to carry out their projects in Babylonia. The soldiers were incorporated into the Babylonian army, the artificians and the farmers were sent out to rebuild destroyed towns and villages and to renew agriculture in Mesopotamia. This was the reason, for which the deported masses of Jews were settled in special places chosen before by the Babylonian king. Without any doubt, the place of settlement, if it was Babylon itself or the nearestby region, a town — for instance — or a village, inhabited or not, worked very much with the influence on the social conditions of the exiled people.

Generally we can say, that it was not so much of a captivity than a deportation only. The Jews enjoyed freedom and all civil rights; they had also their own political and social tribal organization. The majors of tribe were the highest officials of the people. Together with the priests and with the great prophets, like Ezekiel, Deutero-Isaiah and others, they observed and developed their religious and national traditions.

This way the Jews preserved their social and religious independence, although they had no country (Judah) nor capital (Jerusalem) nor sanctuary (Yahweh's temple).

Ks. Jan Majder

WZAJEMNE RELACJE TRADYCJI I PISMA ŚWIĘTEGO W NAUCE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: I. Problem stosunku Pisma Św. do Tradycji przed Soborem. — II. Od „*duplici fontes*” do ostatecznej redakcji „*Dei Verbum*”. — III. Ostateczna nauka konstytucji o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św. Podsumowanie. Résumé.

I. PROBLEM STOSUNKU PISMA ŚWIĘTEGO DO TRADYCJI PRZED SOBOREM

Z perspektywy 10 lat spoglądamy na bogaty czteroletni dorobek pracy Ojców Soboru Watykańskiego II. Wśród wielu dokumentów wypracowanych i ogłoszonych przez Sobór, konstytucja o Objawieniu Bożym ma decydujące znaczenie w ukierunkowaniu pracy teologicznej, na co wskazują liczne posoborowe dyskusje i komentarze.

Kto śledził tok obrad I sesji Soboru Watykańskiego II, ten przypomina sobie ożywione dyskusje nad wieloma problemami współczesnego Kościoła. W jakiś szczególny sposób dotyczyło to, od lat dyskutowanej, kwestii wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji. Może właśnie dlatego konstytucja *Dei Verbum* jest obrazem i przykładem pewnej ewolucji i dojrzewania myśli soborowej.

Zagadnienie wzajemnych relacji Pisma Św. i Tradycji¹ nie stanowiło problemu w pierwotnym chrześcijaństwie² i w okresie scholastyki³. Został on postawiony, i to w formie przeciwstawnej, dopiero w okre-

¹ Należy zaznaczyć, że dopiero Sobór Watykański II ustawił odwrotną kolejność w relacji Pisma Św. i Tradycji, wymieniając na pierwszym miejscu Tradycję, co miało oczywiście charakter nie tylko formalny, ale rzutowało na ustawienie całego zagadnienia.

² Por. Y. M. J. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. 1, Paris 1963, 74; P. Lengsfeld, *Überlieferung*, Paderborn 1960, 120; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg im Br. 1962, 222—249.

³ Przedstawiciele scholastyki uważali, że Pismo Św. zawiera wszystkie prawdy konieczne do zbawienia, natomiast Tradycja jest konieczna do zrozumienia Pisma Św. Por. Y. M. J. Congar, dz. cyt., 138. Okres scholastyki charakteryzują w omawianym przedmiocie również: J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1962, 15—44; *Das kath. Schriftprinzip*

się reformacji. Reformatorzy postawili zasadę *sola Scriptura*, chcąc przez to wyrazić, że słowo Boże znajduje się tylko i wyłącznie w Piśmie Św. Tradycja według ich przekonania to twór czysto ludzki⁴.

Odpowiedzią na stanowisko reformatorów był dekret Soboru Trydenckiego o równorzędności Pisma Św. i Tradycji w przekazie prawd objawionych⁵.

Jest on oczywiście dopiero wtedy zrozumiały, gdy się weźmie pod uwagę ówczesną sytuację historyczną. Sobór bowiem zajął stanowisko wobec tych prawd, które podważała teologia protestancka. W związku z tym, orzeczenia soborowe nie zawsze dawały gotowe rozwiązania problemów teologicznych. Często praca Soboru wskazywała jedynie kierunek późniejszym badaniom teologicznym.

Tak też postąpił Sobór w sprawie Pisma Św. i Tradycji.

Okres reformacji charakteryzował się nieustanną polemiką teologów katolickich i protestanckich. Z jednej strony troska o czystość Ewangelii, natomiast z drugiej — obrona wartości Tradycji w przekazywaniu objawienia, nie pozwalały dojść do ewentualnego porozumienia w kontrowersyjnym zagadnieniu wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji⁶. Należy zaznaczyć, że w tym samym czasie Kościół Wschodni w swej teologii opierał się zawsze na tradycji apostoelskiej. Wyrazem takiego stanowiska były liczne dyskusje teologów Kościoła Wschodniego z protestantami⁷. Wprawdzie Sobór Trydencki nie aprobował w swym orzeczeniu swego pierwszego określenia „*partim — partim*”, jednak teologowie potrydenccy ulegają wpływowi P. Kanizjusza, który w swoich pracach do takiego właśnie ujęcia nawiązuje⁸.

in der theol. Literatur der Scholastik bis zur Reformation, Scholastik 16 (1941) 24—51; J. P. Torrell, analizując naukę św. Tomasza wnioskuje, że św. Tomasz przyjmuje wystarczalność Pisma Św. Por. *Chronique et Theologie fondamentale. Tradition*, Revue Thomiste 74 (1966) 246.

⁴ Por. E. Stakemeier, *Traditio et Scriptura iuxta Reformatores*, w: *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963, 510; Y. M. J. Congar, dz. cyt., 184—206.

⁵ Pierwotnie Sobór dla określenia wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji użył słów „*partim in libris scriptis — partim sine scripto traditionibus*”, co sugerowało, że część prawd objawionych przez Boga znajduje się w Piśmie Św., a część w Tradycji niepisanej. W ostatecznym orzeczeniu zrezygnowano jednak z tego określenia i zastąpiono je spójnikiem „et”. Akta Soboru nie podają przyczyny tej zmiany. Por. w tej sprawie: Y. M. J. Congar, dz. cyt., 207—232; J. Beumer, *Die mundliche...*, dz. cyt., 74—88; *Kath. und prot. Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*, Scholastik 34 (1959) 249—258; J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, w: *Die mundliche Überlieferung*, München 1957, 123—206, oraz art. H. Lennertza na łamach *Gregorianum* i opracowania wielu innych autorów. Tekst ostateczny Soboru Trydenckiego zob. *Denz.* 783.

⁶ Por. J. R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, *Una sancta* 11 (1956) 131; *Die Heilige Schrift*, 91.

⁷ Por. B. Schultze, *Traditio et Scriptura iuxta theologos orientales dis-iunctos*, w: *De Scriptura et Traditione*, 543—572.

⁸ Szeroko analizuje naukę P. Kanizjusza J. R. Geiselmann w dziele *Die Heilige Schrift...*, 115—143.

Nowy kierunek teologii katolickiej w spojrzeniu na zagadnienie wzajemnych relacji Pisma Św. i Tradycji trzech następnych wieków nadał współczesny Soborowi teolog Melchior Cano. W swej polemice z protestantami wykazuje, że wiele prawd wiary i moralności chrześcijańskiej nie zawiera się w Piśmie Św., są one natomiast w tradycji ustnej. Jego sławne dzieło *Loci theologici* stało się wzorem dla podręczników teologicznych, które zaczynały się traktatem o źródłach Objawienia⁹.

Wiernym kontynuatorem myśli Melchiora Cano był św. Robert Bellarmin, który ujął naukę katolicką w oparciu o dyskusję z tezą protestancką *sola Scriptura* i usiłował wykazać konieczność Tradycji dla treściowego uzupełnienia Pisma Św. Jego zdaniem całość prawd objawionych przez Boga podzielona jest między Pismo Św. i Tradycję, z tego powodu nie można twierdzić, że Pismo Św. zawiera całość depozytu wiary. Robert Bellarmin uważa jednak, że Pismo Św. jest w pewnym stopniu wystarczające, ponieważ zawiera to wszystko, co apostołowie chcieli przekazać wszystkim ludziom. Koniecznym jednak warunkiem tej wystarczalności jest łączność Pisma Św. z Tradycją¹⁰.

Trudno tu wymienić wszystkich teologów, którzy poszli w tym kierunku, jaki wytyczyli teologii katolickiej M. Cano i R. Bellarmin. Najbardziej reprezentatywny jest wśród nich kard. J. B. Franzelin, autor traktatu *De divina Traditione et Scriptura*, wydanego w Rymie w 1870 r. Zdaniem J. B. Franzelina Pismo Św. jest wystarczające, gdy chodzi o jego treść. Podkreśla jednak, że Tradycja posiada szerszy zakres, ponieważ pewne prawdy znajdują się w Piśmie Św. w sposób ukryty i dopiero w oparciu o Tradycję mogą być rozpoznane. Zresztą — twierdzi J. B. Franzelin — kwestię stosunku Pisma Św. do Tradycji należy rozważać nie w aspekcie różnej treści, ale jako dwa różne sposoby przekazywania Objawienia Bożego¹¹. Wyjaśnienia J. B. Franzelina rzuciły nowe światło na zagadnienie Pisma Św. i Tradycji i nadały nowy kierunek opracowaniom w tym względzie. Klasyczna teza o dwóch źródłach Objawienia coraz częściej podawana była w wątpliwość. Wielu teologów szukało innego ujęcia wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji. W swych rozważaniach teologicznych wracają oni do zasady Ojców Kościoła i scholastyki.

Przedstawicielem tego nurtu w teologii katolickiej jest J. A. Mohler, profesor z Tubingen¹². Znajomość patrystyki pozwoliła mu szerzej

⁹ Por. J. Dupont, *Ecriture et Tradition*, Nouvelle Revue Theologique 95 (1963) 449—450. U. Horst, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, Trierer Theologische Zeitschrift 69 (1960) 207—223.

¹⁰ Por. J. E. Geiselman, *Die Heilige Schrift...*, 184—221; J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, Scholastik 34 (1959) 1—22.

¹¹ Por. J. Dupont, dz. cyt., 452—454.

¹² G. C. Berkouwer, *Das Konzil und die neue Katholische Theologie*, Munchen 1968, 122.

spojrzeć na zagadnienie relacji Pisma Św. i Tradycji i wyjść z ciasnej polemiki antyprotestanckiej. J. A. Möhler stwierdza, że istotną i wewnętrzną więzią, która łączy Pismo Św. i Tradycję, jest ich wspólne pochodzenie od Ducha Świętego. Zostały one dane Kościołowi jako całość i dlatego nie można ich oddzielać i traktować jako dwa odrębne źródła Objawienia. Na podstawie tych zasad J. A. Möhler wyraźnie stwierdza, że Tradycja jest konieczną dla zrozumienia Pisma Św. Natomiast Pismo Św. jest punktem odniesienia, dzięki któremu Kościół w każdej chwili może stwierdzić swą autentyczność i wierność pierwotnej Tradycji.

W XIX wieku zainteresowanie teologów kwestią wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji wzrasta coraz bardziej. Wystarczy wymienić takich teologów jak: J. Kuhn¹³, H. Schell¹⁴, J. Scheeben¹⁵ czy A. Newman¹⁶.

Sobór Watykański I nie wniósł nic nowego w tej sprawie. Mówiąc o Piśmie Św. i Tradycji, przyjmuje sformułowanie trydenckie bez jakiegokolwiek wyjaśnienia¹⁷.

Na początku XX wieku zainteresowanie zagadnieniem Pisma Św. i Tradycji znacznie zmalało. W opracowaniach teologicznych można znaleźć tylko krótkie wzmianki na ten temat. Dopiero w ostatnich latach zajęło ono szczególne miejsce w rozważaniach teologicznych. Próby nowego spojrzenia na kwestię wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji widoczne są tak u teologów katolickich, jak i protestanckich. Istotną przyczyną tego stanu rzeczy jest szeroko rozwinięty duch ekumenizmu, który zajął miejsce dawnych polemik i dyskusji na ten temat. Wyrazem pewnego obiektywizmu w badaniach teologicznych są liczne prace ukazujące się w ostatnich latach (przed Soborem Watykańskim II) na łamach wielu czasopism¹⁸.

Także wśród teologów protestanckich doszło do rewizji poglądów na temat samej Tradycji, mimo że nie rezygnują ze swojej zasady „sola

¹³ Por. J. R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Joh. Ev. Kuhn*, Freiburg im Br. 1958.

¹⁴ Y. M. J. Congar, dz. cyt., 260—262; J. Beumer, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theol. Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell*, *Theologische Revue* 55 (1959) 203—214.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ H. Fries, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, w: *Die mündliche Überlieferung*, 63—123.

¹⁷ Por. *Denz.* 1787 i 1792. W 3 i 4 punkcie rozdziału o Objawieniu w konstytucji *Dei Filius* Sobór powtarza dekrety Soboru Trydenckiego. Uzupełnia je tylko odnośnie do natchnienia Pisma św. i nadrzędności słowa Bożego w stosunku do Kościoła.

¹⁸ Na łamach „Gregorianum” publikował swoje prace H. Lennertz, natomiast J. Beumer, w „Scholastik”. W latach 1956—1959 w „Istinie” publikowali kolejno swe prace: A. M. Dubarle, P. de Vooght i Y. Congar. Charakterystyczną cechą tych prac jest to, że w oparciu o współczesne osiągnięcia teologiczne, dopracowują pojęcie samej Tradycji, która pełni zasadniczą rolę w przekazywaniu Objawienia.

Scriptura". Przyczyną takiego ujęcia jest fakt, że Pismo Św. jest wynikiem tradycji apostołskiej niepisanej, która istniała przed jego powstaniem¹⁹.

Szczególny wpływ na teologię protestancką wywarły konferencje Światowej Rady Kościołów. Wśród wielu zagadnień poruszanych np. na konferencji w Lund w 1952 roku czy w Montrealu w 1963 roku, wiele uwagi poświęcono kwestii wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji. Wnioski, do jakich doszli teologowie protestanccy podczas konferencji Światowej Rady Kościołów w Montrealu, w znacznej mierze modyfikują ich dotychczasowe stanowisko. Stwierdzają mianowicie, że: przez Tradycję chrześcijanie otrzymali Objawienie, treścią Tradycji jest Chrystus, Tradycja nie jest nadrzędną wobec Pisma Św., lecz ono w niej tkwi, chrześcijaństwo żyje w Tradycji²⁰.

Katolicka teologia przedsoborowa wnosi również wiele nowych i istotnych elementów do nauki o wzajemnym stosunku Pisma Św. do Tradycji. Opracowania tego zagadnienia dokonane przez takich teologów, jak: J. R. Geiselman, H. Lennerz, Y. M. J. Congar, H. Lingsfeld, H. Holstein, G. H. Tavard i wielu innych, stały się ważnym przyczynkiem nowego ujęcia kwestii relacji między Pismem Św. i Tradycją. Poglądy tych teologów wyraźnie wpłynęły na przebieg dyskusji i prac Soboru.

Należy jednak podkreślić, że brak zgodności co do ostatecznego rozwiązania omawianego problemu relacji Pisma Św. i Tradycji potęgował dyskusję wśród teologów na ten temat.

Można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki:

1. Teoria dwóch odrębnych źródeł, której głównym przedstawicielem jest prof. Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie H. Lennertz. Wskazuje on na Tradycję jako równorzędne obok Pisma Św. źródło Objawienia²¹.

2. Teoria względnej wystarczalności Pisma Św. Głównym przedstawicielem takiego ujęcia jest J. R. Geiselman. Istotne elementy kierunku reprezentowanego przez J. R. Geiselmanna zawierają się w twierdzeniu, że Księgi święte obejmują istotę depozytu wiary, natomiast Tradycja, która wyprzedza Pismo Św. w jego genezie i towarzyszyła mu w

¹⁹ Por. K. E. Skjoldsgard, *Schrift und Tradition*, Kerygma und Dogma 1 (1955) 161—179.

²⁰ K. E. Skjoldsgard twierdzi, że nasilenie dyskusji wokół zagadnienia *Scriptura — Traditio* jest dzisiaj większe niż w okresie reformacji. Por. dz. cyt., 161.

²¹ H. Lennertz przedstawia swoje poglądy szczególnie w następujących artykułach: *Scriptura sola?*, *Gregorianum* 40 (1959) 38—53; *Sine Scripto traditiones*; tamże 624—635; *Scriptura et Traditio in decreto IV Sessionis Concilii Tridentini*, *Gregorianum* 42 (1961) 517—521. Stanowisko Lennertza podzielało wielu współczesnych teologów, czego wyrazem jest obszerne dzieło zbiorowe wydane w Rzymie w 1963 r. *De Scriptura et Traditione* w pełni aprobujące pogląd o dwóch źródłach Objawienia.

jego powstaniu, zapewnia mu właściwą interpretację i autentyczny sens ²².

3. Teoria organicznej jedności Pisma Św. i Tradycji.

Pewnego rodzaju ogólnej syntezy dwóch poprzednich teorii dokonał J. Beumer. Opowiada się on za względną wystarczalnością Pisma Św. przyjmując, że wszystkie prawdy wiary przynajmniej *fundamentaliter* zawarte są w Piśmie Św.; Tradycja wyjaśnia zawartość Pisma Św., a niekiedy i uzupełnia. Pismo Św. i Tradycja zawierają to samo słowo Boże i są jednym, ściśle zespolonym źródłem wiary, wzajemnie się przenikają i stanowią organiczną całość ²³.

W okresie szczególnego zainteresowania zagadnieniem Pisma Św. i Tradycji rozpoczyna obrady Sobór Watykański II, który zajął się kwestią stosunku Pisma Św. i Tradycji w 9 numerze konstytucji *Dei Verbum*.

II. OD „DUPLICI FONTES” DO OSTATECZNEJ REDAKCJI „DEI VERBUM”

Sobór nie miał zamiaru uchwalać nowych dogmatów ani potępiać błędów teologicznych. Mimo to jednak cały Kościół chrześcijański z nadzieją oczekiwał pierwszych obrad soborowych. Spodziewano się bowiem naświetlenia i wyjaśnienia pewnych zasadniczych punktów w dialogu ze światem współczesnym, a zwłaszcza z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Wśród tych problemów czołowe miejsce zajmowała sprawa relacji między Pismem Św. a Tradycją. Nic też dziwnego, że nauka Soboru w tym względzie przechodziła ze stanu fermentu do dojrzałości. Krótka historia rozwoju tego problemu w czasie obrad soborowych pozwoli nam dostrzec wartość nauki zawartej w konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym.

²² Por. J. R. Geiselmanna, *Un malentendu éclairci: la relation Ecriture — Tradition dans la théologie catholique*, *Istina* 5 (1958) 214; *Die Heilige Schrift*, 282; *Das Misverständnis...*, 131—150; *Das Konzil von Trient...* 123—206. Jako pierwszy naszkicował ten kierunek E. Ortigues w art.: *Ecritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, *Recherches de Sciences Religieuses* 36 (1949) 270—299.

²³ Por. J. Beumer, *Schriftbeweis und Traditionsbeweis*, *Theologisches Jahrbuch* 1967, 93. Także: *Das Katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, *Scholastik* 16 (1941) 24—52; *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, *Scholastik* 34 (1959) 1—22; *Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem...*, 203—214; *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neuerkannten Problematik*, *Scholastik* 36 (1961) 217—240. Oprócz tych pozycji J. Beumer publikował na ten temat jeszcze wiele innych artykułów. Uzupełnieniem poglądów J. Beumera są pewne refleksje P. Lengsfelda. Por. *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960 oraz H. Holsteina, *La Tradition dans l'Eglise*, Paris 1960 i K. Rahnera, *Schrift und Tradition*, w: *Das Vatikanische Konzil* 1963, 85.

1. DWA ŹRÓDŁA OBJAWIENIA (PIERWSZY PROJEKT)

Zamiar zwołania Soboru, Jan XXIII szybko wprowadził w czyn. Już 17 maja 1959 roku ustanowił Wstępną Komisję Przygotowawczą, na czele której stał kardynał D. Tardini. Ten, jako przewodniczący komisji, wysłał listy do wszystkich biskupów, kongregacji zakonnych, kongregacji rzymskich i uniwersytetów, aby składali swoje głosy i życzenia, które potem zostaną przedstawione podczas obrad Soboru¹. Wśród przedłożonych tematów często była mowa o Objawieniu Bożym i jego przekazywaniu. Szczególnie domagano się, by Sobór wypowiedział się w sprawie, dotąd kontrowersyjnej, wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji; aby podać właściwe określenie Tradycji, bez zamilczania jej zakresu w stosunku do Pisma Świętego². Instytuty wyższych studiów wysuwały dwa problemy w związku z zagadnieniem Objawienia Bożego: natura Objawienia, Pismo Św. i Tradycja jako źródło objawienia³. Ogólnym życzeniem było, by wyżej wymienione kwestie ująć w jedną konstytucję o źródłach objawienia⁴.

Początkowo Komisja Teologiczna, z kardynałem Ottavianim na czele, nakreśliła główne ramy pracy Soboru i przedmiot jego obrad. Potem szczegółowe podkomisje rozpracowały poszczególne kwestie, aby móc cały schemat przekazać Ojcom soborowym do dyskusji⁵. Konstytucja o Objawieniu została zrelegowana jako *Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis*⁶.

14 listopada 1962 r. na pierwszej sesji Soboru rozpoczęto rozpatrywać pierwszy schemat dogmatyczny o źródłach Objawienia. Składał się

¹ Propozycje biskupów zawarte są w *Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria). Appendix voluminis II. Analyticus conspectus conciliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt*, Città del Vaticano 1960—1961; głosy kongregacji w vol. III; *Proposita et monita S. S. Congregationum Curiae Romanae*, Città del Vaticano 1960; natomiast postulaty delegatów wyższych uczelni w vol. IV: *Studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*, Città del Vaticano 1961.

² Por. *Acta et Documenta, Series I: Appendix voluminis II*, 32—34 oraz III, V, 8—9.

³ Por. *Acta et Documenta*, IV 1—1; 9—12; 125—131; 263—270; IV 1—2; 235—236, 240—241; IV 2; 57—58, 223, 228, 429 n. 2, 461, 487, 543, 655, 773 n. 3.

⁴ Por. *Acta et Documenta*, IV 2, 461.

⁵ Szczegółowa podkomisja rozpatrująca różne zagadnienia związane z Objawieniem została ustanowiona 13 II 1961 r. Wśród tematów przez nią opracowanych znalazł się problem pochodzenia i godności dwóch źródeł Objawienia. Po kilku kolejnych konsultacjach tejże podkomisji z Komisją Teologiczną cały schemat był gotowy do przedstawienia Komisji Przygotowawczej Głównej. Został on umieszczony w *Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Consilii Vaticani II (sub secreto). Quaestiones theologicae Constitutio de Fontibus Revelationis proposita a Commissione Theologica*, Città del Vaticano 1961.

⁶ Por. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II (sub secreto). Schema Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series I*, Città del Vaticano 1962.

on z 5 rozdziałów, z których rozdział czwarty zatytułowany: *De duplici fonte revelationis* dotyczył problemu Pisma Św. i Tradycji⁷.

Oczywiście, już sam tytuł proponowanej konstytucji budził poważne zastrzeżenia wśród Ojców soborowych, ponieważ dość powszechne było u współczesnych teologów stanowisko, że sam Bóg jest źródłem Objawienia, a Pismo Św. i Tradycja są jedynie jego przekazami. Poszczególne punkty tego rozdziału mówiły również wyraźnie o dwóch źródłach Objawienia. Tradycja została przedstawiona jako oddzielne źródło Objawienia nie tylko pod względem sposobu przekazywania, lecz także co do samego przedmiotu przekazywanego. Przypisywano jej bowiem funkcję przekazywania prawd objawionych, których nie zawiera Pismo Święte⁸. Toteż nic dziwnego, że dyskusje już od pierwszych chwil były bardzo żywe. Piąty artykuł tego rozdziału, mówiący o stosunku jednego źródła do drugiego, zawierał twierdzenie, że tylko przez Tradycję można poznać natchnienie i kanon Pisma Św. To oczywiście mogło być rozumiane albo w tym sensie, że bez Tradycji niektóre prawdy Pisma Św. nie mogą być wyraźnie poznane, i takie rozwiązanie nie nasuwałoby kłopotów, albo że Tradycja zawiera takie prawdy, których w ogóle w Piśmie Św. nie ma⁹.

Obrady soborowe nad schematem konstytucji o Objawieniu wykazały niedwuznacznie, że jakikolwiek kompromis w sprawie tak zasadniczej będzie niełatwy do osiągnięcia. Trwająca przez pięć dni dyskusja nie tylko, że nie posuwała sprawy naprzód, ale stworzyła niebezpieczny impas grożący kryzysem. Zarzuty były poważne, chodziło bowiem o kwestie dotyczące bezpośrednio wiary. Pomijając już to, że schemat odzwierciedlał dokładnie poglądy przyjęte przez klasyczne podręczniki i katechizmy, głównym punktem sporów było niewłaściwe ujęcie samego Objawienia, zwłaszcza że współczesna teologia miała w tej dziedzinie już poważne osiągnięcia. Schemat nie uwzględnił tych nowych tendencji, które w ostatnich latach dość szeroko zarysowały się w nauce katolickiej¹⁰.

Dualizm w schemacie konstytucji wywołał dwie różne reakcje wśród Ojców Soboru, dając podstawę dwóm ugrupowaniom: konserwatywnemu i reformistycznemu.

1. Pierwsza grupa Ojców, aprobująca tradycyjne ujęcie problemu, zgadzała się zupełnie z tym, co przedstawiał schemat. W oparciu o definicje dwóch ostatnich Soborów odróżniali wyraźnie Pismo Św. i Tradyc-

⁷ Por. *Schema Constitutionum et Decretorum*, 7—22.

⁸ Por. H. Betti, *De sacra Traditione in Concilio Vaticano II*, *Antonianum* 41 (1966) 3—15; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, 2 Aufl., Paderborn 1967, 54.

⁹ *Schema Constitutionum et Decretorum*, n. 4 i 5.

¹⁰ Por. P. Grelot, *La Constitution sur le Révélation*, *Etudes* 110 (1966) 106.

cję jako dwa oddzielne źródła Objawienia. Ich zdaniem obecny Sobór powinien wyjaśnić i określić wzajemne relacje między tymi dwoma źródłami.

2. Znaczna większość Ojców skłaniała się ku nowym ujęciom zagadnień w teologii, które powszechnie ujmowano w aspekcie historii zbawienia. Określając Objawienie nie tylko jako przekazywanie prawd, przesunęli akcent na Osobę Chrystusa i Jego zbawcze czyny. W ten sposób problem stosunku Pisma Św. i Tradycji zyskiwał nowe naświetlenie¹¹.

Także wśród kardynałów powstał rozłam w ustosunkowaniu się wobec problemu dwóch źródeł. Kardynałowie: Ruffini, Ottaviani wraz z Komisją Doktrynalną bronili schematu, natomiast: Leger, Frings, Bea wraz z Sekretariatem dla Jedności Chrześcijan, patriarcha Maximos IV, odrzucali schemat: „*hoc schema mihi non placet*”¹².

Bardzo istotne momenty wniósł do dyskusji biskup de Smedt z Brugge, który przemawiał na polecenie Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Jego zdaniem należy wykluczyć wszelkie nieporozumienia, które mogą zaciemnić naukę katolicką. Zupełnie jednoznacznie stwierdził, że schemat jest krokiem wstecz w nauce katolickiej, że jest szkodliwy. Ogłoszenie schematu w obecnej formie zniszczyłoby wszelką nadzieję, że Sobór może doprowadzić do zbliżenia między rozłączonymi braćmi¹³.

Reasumując pierwsze głosy na Soborze nad schematem o źródłach Objawienia należy podkreślić, że większość zarzutów, odnośnie do interesującego nas zagadnienia, obejmowała:

1. problem samego pojęcia Objawienia;
2. kwestię pominięcia osiągnięć współczesnych teologów w tym względzie;
3. brak wyraźnego rozróżnienia między Tradycją apostolską a tradycją kościelną, co ma szczególny wpływ na ujęcie problemu Pisma Św. i Tradycji.
4. Wreszcie większość biskupów uważała, że nie należy oficjalnie aprobować na Soborze teorii dwóch źródeł, zwłaszcza że poprzednie Sobory nie miały takich zamierzeń.

5. Należy też jasno powiedzieć, że problem powinien być rozwiązany w duchu ekumenicznym. Nie świadczy to jednak o tym, by jakąś oczy-

¹¹ Por. E. Stakemeier, dz. cyt., 61; *Die Weitergabe der Offenbarung Gottes*, w: *Die Autorität der Freiheit*, t. 1, München 1967, 175; G. C. Berkouwer, dz. cyt., 105.

¹² Por. *Vaticanum II*, dz. cyt., 269—270. Kardynał König uważał, że schemat chce rozstrzygać sprawy szkół teologicznych, a to nie należy do Soboru. Kardynałowie Léger, Ritter, Alfrinks bez ogródek wyrażali swoje obawy wobec takiego opracowania schematu. Kardynał Bea uważał, że schemat nie odpowiada zamierzeniom ekumenicznym. Por. A. Wanger, *Vatican II. Première session*, Paris 1963, 107—108.

¹³ Por. *Vaticanum II*, 274.

wistą prawdę miało się pominąć ani też, by temu ruchowi ekumenicznemu stawiać nowe przeszkody¹⁴.

Prezydium Soboru, zdając sobie sprawę z trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się Sobór, w dniu 20 listopada 1962 roku, przed rozpoczęciem omawiania poszczególnych rozdziałów schematu, zwróciło się do Ojców Soboru z zapytaniem: czy schemat o źródłach Objawienia w tym stanie może być dalej dyskutowany, czy też należy go odesłać do ponownego opracowania. W głosowaniu nie osiągnięto wymaganej większości 2/3, która była potrzebna do odrzucenia schematu. Za przerwaniem dyskusji było bowiem 1368 głosów, natomiast za dalszym omawianiem 812 głosów. Dopiero na interwencję Ojca św. Jana XXIII schemat oddano do ponownego opracowania¹⁵. Tego zadania miała podjąć się nowopowołana komisja¹⁶.

Z chwilą przerwania dyskusji na pierwszej sesji Soboru rozpoczął się nowy okres w przygotowaniu konstytucji o Objawieniu Bożym.

2. DRUGI SCHEMAT KONSTYTUCJI

W styczniu 1963 roku Komisja Mieszana uzgodniła swoje poglądy w wielu punktach z wyjątkiem zagadnienia dotyczącego stosunku Pisma Św. do Tradycji. Ustalenie jednomyślnego stanowiska było trudne z tego powodu, że w ramach komisji pracowali przedstawiciele dwóch przeciwnych kierunków i każdy z nich rozpatrywał problem pod różnym kątem widzenia. Mimo to w marcu tegoż roku zakończono prace nad nowym schematem, który został zatytułowany *De divina Revelatione* i mógł być wysłany Ojcom soborowym do wglądu już 21 kwietnia 1963 roku¹⁷.

O wzajemnym stosunku Pisma Św. i Tradycji schemat mówił, że są one wobec siebie w takim stosunku, iż jedno nie może istnieć bez drugiego. Stanowią całość ściśle ze sobą związaną, ponieważ wypływają z tego samego źródła i dążą do tego samego celu. Dlatego należy je jed-

¹⁴ Por. P. van Leeuwen, *La Révélation divine et sa transmission. Développement de la doctrine au Concile Vatican II*, Concilium 3, z. 1 (1967) 14.

¹⁵ Por. AAS 54 (1962) 736; *Vaticanum II*, 276; *Kongregacje Generalne, Życie i Myśl* 13 (1963) 119. Papież przemawiał 19 listopada po burzliwej dyskusji nad schematem na audiencji biskupów francuskich i stwierdził, że jest świadkiem sporu braci, choć sam jest dobrej myśli i pełen optymizmu. Por. A. Wenger, *Vatican II*, 109.

¹⁶ Nowa komisja według życzenia Ojca św. składała się z 10 członków Komisji Teologicznej i 10 z Sekretariatu Jedności Chrześcijan oraz z 7 kardynałów mianowanych przez Papieża. Pracami komisji kierowało dwóch przewodniczących: kardynałowie Ottaviani i Bea. Zadaniem komisji było na nowo przepracować schemat; skrócić go i bardziej uwypuklić zasady nauki katolickiej tak jak je wyłożył Sobór Trydencki i Watykański I. Por. *Vaticanum II*, 276—277.

¹⁷ Nowy schemat został wydany jako: *Schema Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in consilii sessionibus. Schemat Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione [sub secreto]* Città del Vaticano 1963.

nakowo czcić i szanować. Tę ostatnią myśl przyjmuje schemat za dekretem Soboru Trydenckiego¹⁸. Nowy schemat nie zawierał już myśli, że są takie prawdy objawione, które znajdują się tylko w Tradycji.

Już przed rozpoczęciem drugiej sesji schemat został skrytykowany przez Ojców, o czym można przekonać się z *Relatio Generalis* do trzeciego schematu¹⁹. Wielu Ojców pragnęło uściślenia kwestii dotyczącej wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji. Wysuwano też propozycję, by Tradycję omawiać przed Pismem Św., ponieważ pod względem rzeczowym i czasowym jest wcześniejszą od Pisma Św. Inni natomiast domagali się, by wyraźnie powiedzieć, że Tradycja jest odrębnym źródłem Objawienia, różnym od Pisma Św. i przekazuje niektóre prawdy nie zawarte w Piśmie Św. Tego rodzaju jednak rozwiązanie większość Ojców z góry odrzucała. Niektórzy zamiast słów „*quae in una vel altera depositi parte implicite et obscure continentur*” proponowali „*quae in Scriptura et Traditione implicite continentur*”²⁰. Pierwsze sformułowanie można było bowiem rozumieć w ten sposób, że Pismo Św. zawiera pewną część Objawienia, a Tradycja inną, której nie ma w Piśmie Św. Także słowo „*obscure*” budziło wątpliwości. Zwracano więc uwagę, że należy je albo wyjaśnić, albo w ogóle opuścić, ponieważ niejasność może się odnosić tylko do naszego poznania, nie może zaś oznaczać w żadnym wypadku obiektywnego braku słowa Bożego.

Drugi schemat nie był jeszcze na tyle dojrzały, by można go było przedstawić na drugiej sesji Soboru. Z uwagi na to, że wpływało wiele wniosków i życzeń Ojców soborowych, schemat miał być na nowo opracowany²¹. Te wnioski, tzw. *observationes*, miały być przesłane na ręce Sekretarza Generalnego Soboru do 31 stycznia 1964 r. Wśród 280 uwag były liczne pochwały tekstu, ale też nie szczędzono słów krytyki, ponieważ schemat nie ustawiał jasno kwestii wzajemnego stosunku Pisma Św. i Tradycji. Wśród nadesłanych propozycji znalazły się głosy przeciwne sobie, i tak np.: niektórzy uważali, że schemat podaje zły podział Tradycji, inni twierdzili, że podział jest krótki i jasny.

Odnosnie do problemu dwóch źródeł Objawienia postawiono kwestię dotyczącą użytej terminologii oraz spraw merytorycznych.

¹⁸ Por. (*S. Scripturae et S. Traditionis mutua relatio*) „*S. Scriptura ergo et S. Traditio ita mutuo se habent, ut altera alteri extranea non sit. Imo arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae ex eadem scaturigine promanantes in unum quodammodo coalescunt in eumdem finem tendunt. Quapropter utraque par pietatis affectu ac reverentia suscipienda ac veneranda est*” (tamże n. 8).

¹⁹ Por. *Relatio Generalis de observationibus acceptis super Schema Constitutionis de Revelatione*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, Città del Vaticano, 1964, 51.

²⁰ Por. *Relationes de singulis numeris*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 19.

²¹ Por. H. Betti, *De sacra Traditione in Concilio Vaticano II*, 5; S. Stakemeier, *Konzilskonstitution...*, 75.

a) W sprawie terminologii — jeden z Ojców proponował, aby o depozycie wiary mówić „*fons*” a o Magisterium Kościoła „*regula fidei*”. Inny biskup proponował, by Pismo Św. i Tradycję nie nazywać „*fontes*”, lecz „*loci*”. Następni proponowali Pismo Św. i Tradycję nazwać „*fons*”, a Magisterium „*medium*”. Wielu też chciało zatrzymać słowo „*duplicis fontis*”.

b) W kwestiach merytorycznych również głosy były podzielone. Proponowano zřeczne opuszczenie problemu dwóch źródeł. Niektórzy obawiali się, że pewne słowa zastosowane w n. 8 i 9 schematu, np. „*ambae*” czy „*una vel altera parte depositi*” insynuują pogląd o dwóch źródłach. Z drugiej strony padały zastrzeżenia, że opuszczono słowa „*duplex fons*”. Niektórzy mniej lub bardziej wyraźnie proponowali istnienie dwóch źródeł Objawienia, z których Tradycja jest szerszym i bardziej dostępnym źródłem, niż Pismo Św. Jeden z biskupów zaznaczał, że Tradycja jest nie tylko „*explicativa*”, lecz także „*additiva*”. Wielu Ojców przytaczało argumenty za istnieniem dwóch źródeł, odwołując się do św. Cypriana, św. Augustyna, następnie do Soboru Watykańskiego I, katechizmów, dokumentów papieskich i synodów prowincjonalnych²².

Dla rewizji schematu o Bożym Objawieniu utworzona została 7 marca 1964 r. specjalna podkomisja, która w oparciu o te wszystkie wnioski miała ustalić nowy tekst konstytucji.

3. TRZECI SCHEMAT KONSTYTUCJI

Praca podkomisji toczyła się w dwóch sekcjach: pierwsza sekcja pracowała nad wstępem i pierwszym rozdziałem, natomiast druga pozostałe rozdziały. W wyniku tej pracy powstał trzeci z kolei projekt schematu, który w stosunku do poprzedniego wprowadzał znaczne zmiany redakcyjne. Ze wstępu drugiego schematu powstał nowy wstęp wyjaśniający krótko cel i treść całego schematu i rozdział pierwszy. Natomiast poprzedni rozdział 1. został przeredagowany jako rozdział 2. *De divinae Revelationis transmissione*²³. Tak przeredagowany schemat uzyskał placet Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan. Na posiedzeniu Komisji Teologicznej jedynie 17 członków głosowało za schematem, natomiast 7 odmówiło swej zgody ze względu na to, że tekst nie mówił wyraźnie o obiektywnie większym zasięgu Tradycji w stosunku do Pisma

²² Por. *Relatio Generalis de observationibus acceptis super Schema Constitutionis de Revelatione*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1966, 47—50, 52—60.

²³ Por. *Schema Constitutionis de Divina Revelatione [sub secreto]*, Città del Vaticano 1964, n. 7. Pod obrady Soboru schemat *De Divina Revelatione* wpłynął zaraz w początkach trzeciej sesji, tj. 30 września. Obrady nad tym projektem trwały do 6 października 1964 r.

Sw.²⁴. Nowy tekst schematu ujmuje głębiej istotę samego Objawienia przez stwierdzenie, że słowo Boże (*verbum Dei* — zbawcza wola Chrystusa) jest zawsze w Kościele żywe i obecne oraz daje szersze ujęcie Tradycji²⁵.

Drugi rozdział *De divina transmissione* podejmuje trudny temat wzajemnych relacji Pisma Św. i Tradycji. Chrystus Pan polecił swoim uczniom głosić dobrą nowinę światu. Apostołowie wypełnili to polecenie w podwójny sposób:

- a) przez ustne głoszenie,
- b) przez spisanie ksiąg świętych.

W tych dwóch sposobach przekazywania Bożego objawienia, a nie źródłach, otrzymujemy dobrą nowinę Chrystusa.

W licznych *animadversiones* domagano się pełniejszej ekspozycji Tradycji i jej roli. To życzenie spełniono przez przygotowanie specjalnego punktu w drugim rozdziale poświęconego w całości Tradycji. Jego sformułowanie wskazywało na istotę Tradycji, która tkwi w istocie Kościoła i w tym, w co on wierzy. Punkt ten mówił też, że Tradycja przekazuje całą tajemnicę zbawienia. Natomiast Pismo Św. zostało przedstawione jako „*praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris speciali modo exprimitur*”²⁶. Z tej racji schemat mówił o pewnej wyższości Pisma Św., lecz nie rozwiązywał w dalszym ciągu kwestii jego materialnej wystarczalności. Zagadnienie pozostało więc nadal otwarte.

Punkt 8 tego rozdziału podawał też pewne momenty ilustrujące rolę Tradycji wobec Pisma Św.:

1. „Przez żywą tradycję Kościół z absolutną pewnością poznaje Pismo Św.” Takie określenie Tradycji przyjmują wszyscy Ojcowie, nawet ci, którzy bronili materialnej wystarczalności Pisma Św.

2. „Przez żywą tradycję Kościół poznaje najgłębszy sens Pisma Św.”

Jeśli porównamy tekst n. 9 trzeciego schematu mówiący o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św. z poprzednim n. 8 drugiego schematu, to zauważymy, że ten problem coraz bardziej się krystalizuje. Już samo ustawienie Tradycji jako pierwszego członu we wzajemnej relacji z Pismem Św. rzucało światło na kierunek pracy Soboru²⁷.

Z zestawienia tekstów 2 i 3 projektu schematu wynika, że opuszczono słowa *ut altera alteri extranea non sit*, które nasuwały wiele wątpliwości i miały charakter polemiczny. Wprowadzono również pewien doda-

²⁴ Omawia ten problem abp H. Florit w swej relacji do trzeciego schematu. Por. *Relatio super cap. I et cap. II Schematis Constitutionis De Divina Revelatione*: w: *Relationes super Schemat Constitutionis de Divina Revelatione*.

²⁵ Por. *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1964, n. 7 i 8.

²⁶ Tamże oraz *Relatio de n. 8*, 21—22.

²⁷ *Textus prior 8. (S. Scripturae et S. Traditionis mutua relatio). Textus emendatus 9. (olim n. 8). (S. Traditionis et S. Scripturae mutua relatio). Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1963 i 1964.

tek mówiący o ścisłej łączności Tradycji i Pisma Św. wpływającej ze wspólnego pochodzenia tych dwóch przekazów oraz tego samego celu, do którego są skierowane. Dzięki temu Tradycja i Pismo Św. „*inter se connectuntur*”²⁸.

Ostatni paragraf drugiego rozdziału mówi o relacji przekazów Objawienia do Magisterium i do całego Kościoła. Ten ostatni człon relacji został w tym tekście dodany z tej racji, że objawienie zawarte w Tradycji i Piśmie Św. było dane nie tylko dla Magisterium, jak to było w poprzednim schemacie, lecz także całemu Kościołowi²⁹.

Dyskusję nad schematem podczas trzeciej sesji Soboru poprzedziły dwie relacje wstępne. Pierwszy zabrał głos w imieniu mniejszości komisji opracowującej schemat biskup Franic z Jugosławii. Przedstawicielem opinii większości był abp H. Florit³⁰.

Arcybiskup Florit scharakteryzował schemat, który został poddany pod dyskusję już w swoim trzecim wydaniu. Przy omawianiu drugiego rozdziału o przekazywaniu Objawienia, wyraźnie podkreślił, że jest to punkt centralny schematu. Naukę jaką ten rozdział podaje można ująć w następujące punkty:

1. Głoscicielami Ewangelii są apostołowie i ich następcy (n. 7);
2. Istota Tradycji (n. 8);
3. Wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św. (n. 9);
4. Depozyt objawiony przekazywany przez Tradycję i Pismo Św. w relacji do Magisterium i całego Kościoła (n. 10).

Zagadnienie sporne, czy Tradycja posiada coś więcej niż Pismo Św., w interesie dalszego badania teologicznego zostało nierozstrzygnięte. Wprawdzie wielu Ojców postulowało, by wyraźnie zaznaczyć, że Tradycja przekazuje inne jeszcze prawdy, których Pismo Św. nie zawiera, ale postulat ten nie znalazł ogólnego poparcia. Stwierdzono jedynie, że nie ma takiej prawdy wiary, dla której nie można by znaleźć fundamentu w Piśmie Św. Schemat pozostawia zatem swobodę szukania podstaw jakiejś prawdy czy to w Piśmie Św., czy w Tradycji.

Szerzej i głębiej został też ujęty wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św. co do pochodzenia, celu, przedmiotu i oceny obu przekazów ze strony Kościoła. Ta wzajemna relacja pojmowana w wielu aspektach wyraża się przez wspólne określanie się³¹. Problem co do zawartości materialnej, jak i używania terminologii, pozostaje otwarty³².

²⁸ Tamże, n. 9 oraz *Relatio de n. 9 (olim 8)*, 22.

²⁹ Tamże n. 10 oraz *Relatio de n. 10 (olim 9-10)*, 22—23.

³⁰ Por. *Relatio super cap. I et cap. II Schematis Constitutionis De Divina Revelatione*, 5—13.

³¹ Tamże, 9—12.

³² Abp Florit poinformował Ojców, że komisja przygotowująca schemat odrzuciła proponowane zdanie, aby w miejsce „*ex eadem divina scaturigine promanates*” wstawić „*ex eodem divino fonte promanantes*”. Pierwotna formuła zostaje

Drugi natomiast przedmówca w swym referacie wypowiedział się za obszerniejszym omówieniem Tradycji apostołskiej w odniesieniu do Pisma Św. Wszystkie zarzuty mniejszości, skierowane przeciw temu schematowi, można ująć w następujące stwierdzenie: przez Tradycję Kościół z absolutną pewnością poznaje Pismo Św. i przez nią ono nieustannie działa. Jeśli ujmie się stosunek Tradycji i Pisma Św. systematycznie, to należałoby twierdzić, że każda prawda zawarta w Tradycji łączy się z jakąś prawdą zawartą w Piśmie Św. Gdy natomiast rozważa się stopień poznania, to według wielu Ojców — zdaniem Franica — nie wszystkie prawdy są zawarte w Piśmie Św. Zdaniem referenta obecny schemat skłania się ku stwierdzeniu, że Tradycja ma zadanie tylko interpretacyjne wobec Pisma Św. Jednak wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św. powinien być ściślej określony, i to z wielu powodów, mianowicie:

1. Trzeba wziąć pod uwagę, że Kościół prawosławny traktuje o Tradycji i Piśmie Św. jako o dwóch źródłach; natomiast protestanci chcą jasno poznać stanowisko Soboru w tym względzie.

2. Sobór Watykański I odrzuca *solā Scriptura* i mówi o dwóch źródłach Objawienia.

3. Wielu teologów przed- i potrydenckich, encykliki ostatnich papieży oraz katechizmy do powszechnego nauczania stoją na stanowisku dwóch źródeł Objawienia.

4. Brak jasności w sprecyzowaniu tego zagadnienia może wprowadzić zamieszanie do współczesnej teologii³³.

W tym samym dniu, tj. 30 września 1964 roku, na 91 kongregacji generalnej przemawiali jeszcze następujący kardynałowie: R. Rufini, J. Doepfner oraz A. Meyer³⁴. Dyskusja nad rozdziałem o przekazywaniu Objawienia doprowadziła do małych już tylko poprawek³⁵. Chodziło o pewne szczegóły lub udoskonalenie tekstu. Zasadniczo bowiem schemat zyskał poparcie większości członków Komisji (17 na 24) i zdawał się odpowiadać tym wymaganiom, jakie postawiono schematowi już w czasie pierwszej sesji.

zachowana dlatego, by słowa „fonte”, które odnosi się do samego Boga, nie odnosić do Tradycji i Pisma Św. Por. L. A. Dorn, G. Denzler, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der dritten Session*, Nürnberg 1965, 100—102.

³³ Por. *Relatio super capita III-IV Schematis Constitutionis. De Divina Revelatione*, w: *Relationes super Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 18—23.

³⁴ Poszczególne głosy Ojców soborowych na trzeciej sesji podaje E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution*, 301—303.

³⁵ Na 92 kongregacji 1 X 1964 r. abp Józef Attipetti z Verapoly (Indie) zarzucał schematowi, że pomija kwestię obiektywnej treści Tradycji. Jeśli zaniecha się dotychczasową naukę Kościoła o dwóch źródłach, wówczas można mieć wrażenie, jakoby Kościół dotąd uczył błędnie i trzeba będzie odrzucić wszystkie dogmaty opierające się na Tradycji. Nie ma nic gorszego, jak narażanie całości wiary dla spraw ekumenizmu. Jeśli Sobór nie jest w stanie należycie rozwiązać problemu, wówczas należy odwołać się do Papieża, by rozstrzygnął spór swoim autorytetem. Por. L. A. Dorn, G. Denzler, dz. cyt., 104.

4. CZWARTY SCHEMAT KONSTYTUCJI

Uwagi wniesione przez Ojców soborowych dotyczyły w większości zagadnień, które już wcześniej były przedstawione i nie zmieniały istotnej treści tekstu. Na podstawie wielu ustnych wypowiedzi, a także wniosków złożonych na piśmie, powstał czwarty już z kolei schemat konstytucji, który przedstawiono Soborowi na 127 kongregacji generalnej 20 listopada 1964 roku³⁶. Schemat ten nie był jednak rozpatrywany, ponieważ w dniu następnym zakończyła się trzecia sesja Soboru. Uchwalenie schematu odłożono do czwartej sesji soborowej. Przerwa interesyjna pozwoliła Ojcom na ponowne zbadanie tekstu, mającego za sobą już długą historię.

Co nowego zawierał nowy projekt?

W przedmowie do pierwszych dwóch rozdziałów abp H. Florit wyjaśnił, że poprawiony, dzięki pomocy Ojców, schemat, wprowadza w obecnym tekście jeszcze pewne zmiany³⁷. Dla podkreślenia Bożego pochodzenia Tradycji apostolskiej zamiast „*viva haec Traditio*” powiedziano „*haec quae est ab Apostolis traditio*”, w ten sposób wyraźniej podkreślono, że nie chodzi tu o Tradycję czysto kościelną³⁸. Ponadto podkreślono, że przez Tradycję apostolską żyjącą w Kościele poznajemy pełnię prawd³⁹.

W n. 10 dodano zdanie, które w pierwszej swej części jeszcze jaśniej podkreśla, że Tradycja jest słowem Bożym przekazanym nam przez Chrystusa⁴⁰.

Do głosowania nad poprawionym tekstem przystąpiono na 131 Kongregacji Generalnej 20 IX 1965 r. Wydawało się, że schemat w takim układzie zostanie promulgowany bez przeszkód. Było jednak inaczej. Poddano 20 kolejnym głosowaniom punkt po punkcie nowego schematu⁴¹. Okazało się, że w stosunku do trzech punktów wniesiono wiele poprawek. Chodziło szczególnie o bezbłądność Pisma Św., historyczność Ewangelii i wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św. Był to oczywisty

³⁶ Por. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Capita I, II, III, IV, V, VI [sub secreto]*, Città del Vaticano 1964.

³⁷ Por. *Relatio super capita I et II Schematis emendati de Divina Revelatione*, w: *Schema Constitutionis Dogmaticae et Divina Revelatione. Capita I, II...*, 44—46.

³⁸ Tamże, n. 8 oraz *Relatio de n. 8*.

³⁹ „*Ecclesia scilicet, volventibus saeculis ad plenitudinem divinae veritatis jugiter tendit donec consummentur verba Dei in ea*”; przez Tradycję poznajemy także kanon Pisma św. „*per eandem Traditionem integer sacrorum librorum canon Ecclesiae innotescit ipsaeque sacrae litterae in ea panitius intelleguntur et indesinenter actuosae redduntur*” (n. 8).

⁴⁰ „*S. autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum successoribus eorum integre transmittit...*” (n. 9).

⁴¹ W głosowaniu nad punktem 9-10 wynik był następujący: 2214 placet, 34 non placet i 5 głosów nieważnych. Por. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Modi a patribus conciliaribus propositi a Commissione Doctrinalli examinati [sub secreto]*, Città del Vaticano 1965, 15.

znak, że te problemy nie dojrzały jeszcze do zadowalającego sformułowania.

Głosowanie nad całością drugiego rozdziału miało miejsce 21 IX 1965 roku. Wynik tego głosowania był następujący:

głosujących	2246
placet	1874
non placet	9
placet juxta modum	354
głosów nieważnych	9

Zgłoszone przez 354 Ojców *modi* przy akceptacji całego schematu były rozpatrywane przez Komisję Doktrynalną do końca października 1965 r. Dotyczyły one głównie problemu, że nie wszystkie prawdy wiary można z samego Pisma Św. udowodnić, a konsekwentnie Tradycja daje pełnię poznania prawd objawionych. Wśród poprawek 111 Ojców proponowało dodatek do nr 9, który mówił, że nie cała nauka katolicka może być udowodniona (wprost) z (samego) Pisma Św. W ten sposób chcieli podkreślić właściwą rolę Tradycji. Trzech Ojców podobną formułę proponowano w zakończeniu n. 10, mianowicie po słowach „*credenda proponit*” chcieli dodać „*non autem omnis doctrina catholica ex sola Sacra Scriptura demonstrari potest*”⁴². Za taką zmianą opowiedziała się Podkomisja, która przygotowywała i uszeregowwała *modi* dla Komisji Doktrynalnej. Z proponowanych określeń wynikało, że członkowie Komisji pragnęli nadać Tradycji charakter konstytutywny, twierdząc, że Objawienie Boże nie jest integralnie w Piśmie Św. zawarte. Po dyskusji zdecydowano jednak proponowany dodatek umieścić w n. 9, który dotyczył bezpośrednio wzajemnej relacji Tradycji i Pisma Św. W takiej formie uszeregowane poprawki przedstawiono Komisji Centralnej Soboru⁴³. Wprowadzenie tego dodatku Komisja Doktrynalna uzasadniła w następujący sposób: tekst ten pomija delikatny punkt dyskutowanego problemu, nie zaprzecza wartości Pisma Św., z którego pośrednio wszystko może być udowodnione i wreszcie na taką poprawkę wszyscy się zgadzają. Ze względu na to, że w Komisji Doktrynalnej brak było jedności, proponowany dodatek nie znalazł uznania i został odrzucony⁴⁴.

⁴² Por. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione Doctrinali examinati*, 24 (*modi*: 40c, 40d, 56).

⁴³ Proponowany tekst brzmiał następująco: „*Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sacra Scriptura directe probari queat*”. Por. G. Caprile, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*, *La Civiltà Cattolica* 117 (1966) 218.

⁴⁴ Odrzucono też jedną z 4 niżej podanych propozycji:

1. „*Non autem omnis doctrina catholica ex sola Scriptura demonstrari potest*”;
2. „*S. Scripturae complexum mysterii Christiani refluunt, quin omnes veritates revelatae in eis expresse enuntiantur*”; 3. „*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de veritatibus revelatis non per solam s. Scripturam haurit*”; 4. „*Quamvis invicem plane distinctis*”. G. Caprile wspomina, że odrzucono jeszcze inną propozycję. Por. dz. cyt., 219.

Oczywiście były ku temu pewne powody. Z jednej strony wszyscy członkowie Komisji Doktrynalnej dobrze pamiętali przemówienie Ojca św. z 21 XI 1961 roku, w którym Jan XXIII powiedział, że problem Objawienia tak powinien być przez Sobór rozstrzygnięty, by ustrzec prawdy przez Boga objawione od błędu. Z drugiej strony tekst konstytucji został już aprobowany przez dużą większość głosów i wprowadzanie nowych zmian naruszyłoby równowagę, która z takim trudem została uzyskana. W tej sytuacji Komisja Teologiczna postanowiła nie wprowadzać do tekstu żadnej zmiany.

Rozbieżność poglądów wśród członków Komisji Doktrynalnej ośmieliła wielu Ojców soborowych do ponownego wystąpienia w obronie konstytucyjnego charakteru Tradycji. Głosy były podzielone. Wielu Ojców uważało, że obecny schemat nie może być uchwalony w obecnym stanie i należy zwrócić się o interwencję papieża. Inni uważali, że n. 9 mówiący o stosunku Tradycji do Pisma Św. jest dobry i nie należy go zmieniać. Jeden z kardynałów zgłosił projekt, by mimo wszystko zaznaczyć w tekście, że nie każda prawda nauki katolickiej da się udowodnić z samego Pisma Św. Pełnię Bożego Objawienia ukazuje nam Tradycja, ona pomaga właściwie je zrozumieć. Przy takim postawieniu problemu należy pominąć kwestię różnicy ilościowej co do zawartości Objawienia Bożego w Tradycji i Piśmie Świętym⁴⁵. Takie stwierdzenie nie naruszałoby istotnego sformułowania konstytucji, które już zostało przyjęte, lecz byłoby harmonijnym jego dopełnieniem. Zgodność z nauką Soboru Trydenckiego była dodatkowym argumentem za taką poprawką. Także pisemny memoriał złożony na ręce Ojca św. sugerował sprecyzowanie tekstu w tym delikatnym punkcie, co jednak nie byłoby jednoznaczne ze zmianą stanowiska nauki katolickiej w kontrowersyjnej sprawie Tradycji i Pisma Świętego.

Ojciec św. konsultował się z różnymi autorytetami nad celowością takiego dodatku. Wreszcie zwołał zebranie Komisji dla nowego przebadania schematu o Bożym Objawieniu i zaproponował udoskonalenie tekstu odnośnie do właściwego określenia Tradycji jedną z siedmiu proponowanych przez siebie formuł, ewentualnie inną równorzędną treściowo⁴⁶.

⁴⁵ Proponowany dodatek brzmi następująco: „*Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sola sacra Scriptura probari queat*” (G. Caprile, dz. cyt., 221).

⁴⁶ 1. „*Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sola sacra Scriptura probari queat*”. 2. „*Quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sacra Scriptura directe probari queat*”. 3. „*Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*”. 4. „*Quo fit, ut Ecclesia certitudinem suam non de omnibus veritatibus revelatis per solam Sacram Scripturam hauriat*”. 5. „*Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani rereferunt, quin omnes veritates revelatae in eis expresse enutrientur*”. 6. „*Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani continent, quin omnes veritates revelatae ex ipsis solis probari queant*”. 7. „*Non omnem veritatem catholicam ex sola Scriptura sine adiutorio Traditionis et Magisterii certo hauriri posse*” (G. Caprile, dz. cyt., 223).

Interwencja Ojca św. nie precyzuje bliżej stosunku Tradycji i Pisma Św., ale

Obecny na posiedzeniu Komisji kard. Bea ze swej strony podkreślił celowość i potrzebę wniesienia takiego dodatku do n. 9 schematu i opowiedział się za trzecią z przedstawionych przez Ojca św. formuł.

5. PIĄTY SCHEMAT I PROMULGACJA KONSTYTUCJI

Mimo naświetlenia sprawy tak ze strony papieża, jak i kard. Bea, podczas pierwszego głosowania 28 członków Komisji podzieliło swe głosy między siedem proponowanych formuł. Najwięcej, bo 16 głosów uzyskała trzecia formuła, a pierwsza 5 głosów. Głosowanie, które miało zadecydować, która z tych dwóch poprawek zostanie akceptowana, dało następujący wynik: 19 głosów za trzecią i 8 za pierwszą poprawką. W ten sposób formuła „*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam sacram Scripturam hauriat*” otrzymała większość głosów i weszła do schematu konstytucji *de Revelatione*.

Przed rozpoczęciem głosowania abp H. Florit przedstawił wszystkim Ojcom soborowym wyniki prac komisji i poinformował o ewentualnych poprawkach, które zostaną wprowadzone po głosowaniu⁴⁷. 29 października 1965 r. na 155 kongregacji generalnej poprawki do drugiego rozdziału zostały aprobowane, przy czym wynik głosowania był następujący:

głosujących	2185
placet	2123
non placet	55
głosów nieważnych	7

W ostatnim głosowaniu 8 XI na 2350 głosujących już tylko 6 głosów było przeciwnych schematowi. Osiągnięto więc jednomyślność, którą na początku trudno nawet było przewidzieć. Uroczyste promulgowanie konstytucji o Objawieniu Bożym nastąpiło 18 listopada 1965 r. W całości konstytucji tkwił tak mocno dyskutowany podczas całego Soboru tekst o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św., który w ostatecznej swej redakcji przechodził różne formy, by zyskać wreszcie poparcie Ojców⁴⁸.

uwypatnia znaczenie Tradycji. W ten sposób referowany przez bpa Splitu F. Franica wniosek mniejszości znalazł pewien wyraz w ostatecznym tekście konstytucji. To chyba było powodem, że w kołach ekumenicznych zmiany dokonane w ostatniej chwili w schemacie *De Divina Revelatione*, a dotyczące szczególnie stosunku Tradycji i Pisma Św., przyjęto z uczuciem zawodu. Dał temu wyraz prof. E. Schlink, *Nach dem Konzil*, Göttingen 1966, 168—171.

⁴⁷ Por. *Relatio prior de modis a patribus propositis et a Commissione Doctrinali expensis circa Proemium et duo priora capita*, w: *Modi*, 72.

⁴⁸ „*Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturrigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Tra-*

Podobnie jak cały schemat konstytucji, nie daje on gotowych rozwiązań, lecz otwiera drogę i wskazuje kierunek pracy teologów. Sobór nie odbiega w swoich określeniach od poprzednich orzeczeń Kościoła, niemniej wszystkie problemy otrzymały współczesną argumentację. Przedstawione syntetycznie etapy prac nad tekstem konstytucji prowadzą do zasadniczej kwestii, a mianowicie: do czego doszedł Sobór w nauce o wzajemnej relacji Tradycji i Pisma Św.: Czy te czteroletnie dyskusje i prace dały jasne rozwiązanie tej kwestii? Pytanie to staje przed każdym, kto zgłębia treść konstytucji *Dei Verbum*.

III. OSTATECZNA NAUKA KONSTYTUCJI O WZAJEMNYM STOSUNKU TRADYCJI I PISMA ŚW.

Centralnym punktem konstytucji *Dei Verbum* jest drugi rozdział zatytułowany: *De divinae Revelationis transmissione*. Łączy się on, i to bardzo ściśle, z pierwszym rozdziałem, a wprowadza do następnych. Nietrudno jednak zauważyć, śledząc dyskusję soborową, że szczególną uwagę Ojców soborowych absorbował problem wzajemnego stosunku Tradycji i Pisma Św., który w ostatecznej redakcji konstytucji został ujęty w 9 punkcie drugiego rozdziału.

Poprzez poważne studia teologów ostatnich czasów, przez długą i burzliwą dyskusję na Soborze doprowadzono do pogłębienia i przynajmniej częściowego wyjaśnienia tego zagadnienia¹.

Jest rzeczą zupełnie jasną, że problem wzajemnego stosunku Tradycji i Pisma Św. nie mógł być traktowany na Soborze oddzielnie od innych prawd, z którymi istotnie się łączy. Dlatego też podstawą nowego ujęcia było dopracowanie pojęcia samego Objawienia i jego struktury oraz dynamiczne określenie Tradycji. Rozbudowanie tych dwóch idei miało decydujący wpływ na całościowe ujęcie przekazów Objawienia, które wzajemnie na siebie oddziałują. Sobór rozważając zagadnienie na tej płaszczyźnie mógł stwierdzić, że: „Tradycja Święta zatem i Pismo Św. ściśle się ze sobą łączą i komunikują” (n. 9).

ditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, praelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servant, exponant, atque diffundant; quo fit, ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est. *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione de qua agetur in sessione publica diei 18 novembris 1965, Città del Vaticano, 1965, 9.*

¹ Por. W. Kasper, *Rencontre avec le Theologie protestante*, *Concilium* 4 (1965) 152—158; L. Baker, *Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarung geschehen?*, *Concilium* 1 (1967) 11—12.

1. DOKTRYNALNE PODSTAWY SOBOROWEGO UJĘCIA WZAJEMNEGO STOSUNKU TRADYCJI I PISMA ŚW.

Pierwszy schemat przyszłej konstytucji o Objawieniu Bożym, który był przedmiotem dyskusji 14 października 1962 roku, nie mówił o samym Objawieniu. Pewien zarys nauki o Bożym Objawieniu pojawia się w drugim schemacie konstytucji. Ujęcie to jest jednak zbyt jednostronne, ponieważ określa Objawienie jako przekazywanie prawd religijno-moralnych (*locutio Dei ad hominem*). Takie stanowisko było zresztą zgodne z dotychczasową nauką teologii katolickiej.

Na skutek wielu wniosków, które napływały do komisji przygotowującej trzeci z kolei schemat konstytucji, w oddzielnym punkcie *De ipsa Revelatione* dał Sobór nowe określenie Objawienia Bożego. Nowa koncepcja zrywa z dotychczasowym intelektualnym pojęciem Objawienia². Miało to niewątpliwie decydujący wpływ na ukierunkowanie dyskusji i prac Soboru nad zagadnieniem Tradycji i Pisma Św.

Pierwszy rozdział promulgowanej konstytucji *Dei Verbum* w swych pięciu numerach kreśli pewnego rodzaju opisową definicję Objawienia Bożego. Omawia on kolejno: naturę Objawienia (n. 2), przygotowanie jego pełni w postaci Ewangelii (n. 3), pełnię osobowego Objawienia urzeczywistnioną w Chrystusie (n. 4), obowiązek przyjęcia Objawienia przez wiarę (n. 5) i stosunek Objawienia do naturalnego poznania Boga (n. 6). W tradycyjnym wątku doktrynalnym, który kreśli dzieje Objawienia od raju aż do Chrystusa, z łatwością można dostrzec pewne nowe akcenty.

Przede wszystkim konstytucja stwierdza, że Objawienie ma charakter personalny. Bóg z miłości do człowieka objawił samego siebie, odsłonił człowiekowi tajemnicę zbawienia, zapraszając tym samym człowieka do wspólnoty ze sobą, do zbawienia. Objawienie zatem to nie tylko pouczenie o pewnych prawdach, ale wkroczenie Boga w osobie Jezusa Chrystusa w historię ludzkości³. W myśl tego ujęcia głównym przedmiotem Objawienia jest osoba Boża, natomiast prawdy podane przez Boga są przedmiotem wtórnym Objawienia. W ten sposób poszerzono pojęcie Objawienia bez zaprzeczenia ujęciu tradycyjnemu⁴.

Charakter personalny Objawienia Bożego jest jeszcze bardziej widoczny przy porównaniu treści zawartej w drugim punkcie konstytucji *Dei Verbum* z orzeczeniem Soboru Watykańskiego I. W miejsce oderwanych pojęć „*sapientia et bonitas*”, konstytucja o Bożym Objawieniu

² Por. J. Neuner, *Das Schema über die Offenbarung*, w: *Vaticanum II*, Bd. III/2, Leipzig 1967, 188—189; A. Dulles, *Was ist Offenbarung?* Freiburg im Br. 1970.

³ Por. R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la constitution Dei Verbum*, *Gregorianum* 47 (1966) 7—8.

⁴ Por. ks. E. Dąbrowski, *Sobór Watykański a biblistyka katolicka*, Poznań 1967, 212.

wskazuje na samego Boga, który w swojej „Dobroci i Mądrości” objawił się człowiekowi. Przymioty te związane konkretnie z osobą Bożą⁵.

W dalszym ciągu konstytucja stwierdza, że Objawienie dokonało się przez słowa i zdarzenia zbawcze (n. 2). Przez „gesta” (słowo to ma znaczenie bardziej personalne jak wyrażenie *facta*) należy rozumieć czyny zbawcze dokonane przez Boga w historii zbawienia według zamierzonej ekonomii. Przykładem tego działania Bożego są dzieła Opatrzności w Starym Testamencie oraz życie i działalność Chrystusa wraz z Jego zmartwychwstaniem. Interpretacją tych czynów są słowa. Należą do nich: słowa Mojżesza i proroków, słowa Chrystusa wyjaśniające Jego samego i sens Jego czynów, wreszcie słowa Apostołów — świadków i interpretatorów życia Chrystusa⁶. Obie formy Bożego działania się ze sobą ściśle łączą: dzieła dokonane przez Boga w historii zbawienia ukazują i potwierdzają prawdy, które Bóg dał człowiekowi, natomiast słowa są interpretacją czynów. W tym ujęciu Objawienie Boże obejmuje bogatą rzeczywistość opartą na wewnętrznej jedności prawd i czynów zbawczych. Stąd jednocześnie wynika historyczny i sakramentalny charakter Objawienia⁷. Na to drugie wskazuje stosowanie przez konstytucję Pawłowego terminu „ekonomii” — w znaczeniu zaplanowanego przez Boga kolejnego następstwa łask — dla ujęcia całości kształtu Bożego działania skierowanego do zbawienia ludzi⁸. Charakter samego dialogu, do którego zaprasza Bóg w Objawieniu, wskazuje na fakt, że Bóg zwraca się do całego człowieka, a nie tylko do jego intelektu⁹.

W ostatecznej redakcji konstytucja mówi, że „najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to Objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego Objawienia” (n. 2). W tej pełni Objawienia realizują się w szczególny sposób dwa jego konstytutywne elementy: czyny i słowa oraz ich wzajemne powiązanie. W porównaniu do drugiego schematu, projekt trzeciej konstytucji wyraźnie mówi, że Chrystus jest pełnią Objawienia „*verbis et operibus*” (n. 4). Chrystus głosi prawdy o miłości Boga i człowieka, a równocześnie sam czyni dobrze. Kiedy przygotowuje się na śmierć, kiedy wypełnia swoje posłannictwo, wówczas tłumaczy Apostołom sens i cel swego dzieła. W tym kontekście jeszcze bardziej zrozumiała staje się łączność tych dwóch aspektów zbawczej ekonomii, ponieważ tylko

⁵ Porównania tego dokonuje J. Ratzinger w komentarzu do pierwszego rozdziału konstytucji *Dei Verbum*. Por. *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vaticanische Konzil*, II, Freiburg 1967, 506.

⁶ Por. R. Latourelle, dz. cyt., 12.

⁷ Por. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution...*, 178.

⁸ Por. o. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 529.

⁹ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 507.

wówczas można mówić o zbawczym działaniu, jeśli ono łączy się z interpretującym je słowem¹⁰.

Reasumując należy stwierdzić, że Sobór w określeniu istoty Objawienia zrywa z dotychczasowym intelektualistycznym punktem widzenia i podkreśla szczególnie element dynamiczny w Objawieniu.

Drugą, istotną podstawą dla nowego ujęcia zagadnienia Tradycji i Pisma Św. jest pełniejsze określenie Tradycji¹¹.

Dzieło zbawcze, które Bóg ofiarował człowiekowi miało być integralnie przekazane wszystkim ludziom. Ta wola Boża została podkreślona przez Chrystusa w wyraźnym poleceniu, które dał swoim Apostołom, aby obiecaną przez proroków, a wypełnioną przez Niego Ewangelię, jako źródło wszelkiej prawdy i postępowania moralnego, przekazywali. Sobór Watykański II podejmuje to stwierdzenie za dekretem trydenckim (*Denz.* 783). Z określenia soborowego wynika, że przekazywanie Objawienia tkwi w samej jego naturze, czyli w zbawczej woli Bożej. Jest to streszczenie i logiczna konsekwencja nauki o samym Objawieniu w 2 punkcie *Dei Verbum*. Apostołowie wypełnili polecenie Chrystusa w podwójny sposób ustnie i na piśmie. To ustne przekazywanie nazywa konstytucja Tradycją (n. 7).

W projektach konstytucji z 1962 i 1963 roku była mowa o Piśmie Św. i Tradycji, przy czym Tradycję określano jako uzupełnienie Pisma Św. Natomiast w następnych redakcjach Tradycja wymieniona jest już na pierwszym miejscu. Przez takie ustawienie słów podkreślono chronologiczne pierwszeństwo Tradycji, mimo że żądania i postulaty Ojców soborowych szły o wiele dalej, gdy idzie o zakres Tradycji i jej stosunek do Pisma Świętego¹². Na skutek propozycji i życzeń wielu Ojców w

¹⁰ Por. Y. M. J. Congar, *Un deuxième condition: La question de la Révélation*, w: *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile Vatican II*, Paris 1967, 227; ks. E. Kopeć, *Objawienie w nauce Soboru Watykańskiego II*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 14, z. 2 (1967) 24—25; *Stosunek Tradycji i Pisma św. w nauce Soboru Watykańskiego II*, tamże 16, z. 2 (1969) 5—19; H. de Lubac, *Commentaire du chapitre I sur la Révélation*, w: *Vatican II, La Révélation Divine*, t. 1, Paris 1968, 159—302; ks. W. Dudek, *Objawienie Boże w ujęciu konstytucji Dei Verbum*, *AtKapł* 362 (1969) 355—370; ks. E. Florowski, *Objawienie Boże według konstytucji Dei Verbum*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 31—44.

¹¹ Ks. P. Socha, *Geneza soborowej koncepcji Tradycji*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 17, z. 2 (1970), 46—51. Ks. W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o Tradycji świętej*, w: *Idee przewodnie...*, 45—66; ks. J. Szymusiak, *Tradycja, Pismo święte, Magisterium Kościoła*, *AtKapł* 362 (1969) 371—387.

¹² Por. *Relatio Generalis de observationibus acceptis super Schema Constitutionis de Revelatione*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1964, 57. Zawarte są tutaj postulaty Ojców soborowych w sprawie rodzajów, istoty, potrzeby i konieczności umieszczenia Tradycji w schemacie. Także w relacji do czwartego projektu konstytucji znajduje się wiele głosów za podkreśleniem wartości i roli Tradycji w przekazywaniu Objawienia. W większości chodziło tu nie tylko o chronologiczne pierwszeństwo Tradycji w stosunku do Pisma Św., lecz także o przedstawienie Tradycji jako obszerniejszej co do treści. Por. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Capita I, II, III, IV, V, VI*, 1964, 18—19.

trzecim schemacie konstytucji z 1964 roku poświęcono osobny punkt Tradycji¹³. Jednak pewne sformułowania tego punktu pozostawiały jeszcze wiele do życzenia. Duża część Ojców zwracała uwagę na pewne nieścisłości, które należałoby jeszcze przepracować. Bardzo konkretnie w tej sprawie przemawiał kard. Meyer, który stwierdził niemożliwość przyjęcia takiego określenia Tradycji, które mówi, że wszystko co istnieje w Kościele jest Tradycją. Jego zdaniem nie każda Tradycja jest rzeczywistym uobecnieniem tajemnicy Chrystusa. Obok właściwej tradycji apostoelskiej istnieją w Kościele inne tradycje. Dlatego kard. Meyer domagał się, by nie tylko afirmować tradycję apostoelską, ale ustosunkować się do niej z pewnym krytycyzmem. Skalą porównowczą dla właściwej Tradycji jest Pismo Św., do którego Tradycja musi się zawsze odwoływać¹⁴.

Wobec licznych zarzutów z pierwotnej trójczłonowej formuły, określającej Tradycję jako „*omne [...] quod ipsa [Ecclesia] est, omne quod habet, omne quod credit*” opuszczono w następnym schemacie słowa „*omne quod habet*”. W ten sposób ograniczono Tradycję do tego co należy do samej istoty Kościoła. Tradycja (*quod traditum est*) identyfikuje się faktycznie z rzeczywistością Kościoła („*omne quod ipsa est*”) i z tym, w co on wierzy („*omne quod credit*”) ¹⁵. Takie określenie Tradycji zostało przyjęte w promulgowanej konstytucji o Bożym Objawieniu (n. 8). Nowemu ujęciu Tradycji poświęcona jest pierwsza część 8 punktu konstytucji *Dei Verbum*. W drugim odcinku konstytucja określa dynamiczny charakter Tradycji. Stanowiło to pewną nowość w stosunku do dwóch poprzednich soborów, dlatego początkowo brak było zgodności w tej kwestii wśród Ojców soborowych. Grupa Ojców, na czele której stał kard. Ruffini, tkwiąca w ujęciach teologicznych tradycyjnych uważała, że rozwój Tradycji jest niemożliwy, ponieważ Objawienie Boże zostało zakończone wraz ze śmiercią ostatniego apostoła. Natomiast część Ojców z kard. Légerem widziała w dynamicznym charakterze Tradycji lepsze zrozumienie słowa Bożego. Takiej też interpretacji należy się doszukiwać w tekście konstytucji.

Tradycja, dzięki stałej asystencji Ducha Świętego, nie wzrasta sama w sobie, ale jej percepcja staje się coraz głębsza. Dotyczy to zarówno przekazywanych słów, jak i czynów zbawczych. Istotnymi czynnikami tego rozwoju są: refleksja i studium nad treścią wiary, przeżywanie du-

¹³ W szczegółowej relacji do tego punktu czytamy: „*Hic numerus, ex integro novus, ad id exaratus est, ut patribus fieret satis, qui ampliozem de Traditione expositionem postulant, sicut supra in animadversione praevia indicatum est*” (*Relationes de singulis numeris*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1964, 21).

¹⁴ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 519.

¹⁵ Na podstawie soborowego określenia Tradycji J. Ratzinger podaje następujące kryteria prawdziwej Tradycji: rzeczywiste uznanie w Kościele i pochodzenie apostoelskie. Tamże, 520.

chowych wartości oraz przekazywanie Bożej prawdy przez Urząd Nauczycielski Kościoła ¹⁶.

Należy także zwrócić uwagę na fakt, który wyraźnie podkreśla konstytucja o Bożym Objawieniu, że chociaż Tradycja obejmuje w jakiś sposób Pismo Św., to jednak tutaj brana jest wyłącznie jako ustne przekazywanie Objawienia. Ten pierwotny sposób przekazywania Bożego Objawienia trwa nadal, mimo spisania ksiąg świętych. Trzeba jednak zaznaczyć, że w przekazywaniu przez Tradycję nie chodzi tylko o słowa, ale o pełną rzeczywistość zbawczą. Tradycja przekazuje wszystkim wiekom fakt Chrystusa i aktualizuje dla wszystkich ludzi Jego zbawcze dzieło ¹⁷. Innymi słowy, Tradycja w swej istocie jest przedłużeniem działalności zbawczej Chrystusa, wypełnionej przez słowa i czyny. Dlatego też nie można ograniczyć jej do przekazywania jedynie prawd doktrynalnych. Obejmuje ona oprócz nauki również życie i kult Kościoła (n. 8). Y. M. J. Congar, analizując 8 punkt konstytucji, stwierdza, że przekazywanie przez Tradycję przekracza przekazywanie tylko przez słowa, ono ujmuje całą rzeczywistość zbawczą ¹⁸. Tradycja uwidoczniła w życiu Kościoła ściśle się z nim łączy i w ten sposób jest zawsze żywa. W ten sposób uzasadniał też H. Florit potrzebę omówienia Tradycji w osobnym punkcie ¹⁹. Tego rodzaju sformułowanie pozwala uniknąć zawężonego określenia Tradycji ustnej.

W ostatecznym schemacie konstytucji nie znajdujemy klasycznego dotąd podziału Tradycji na Boską i kościelną. O. Cullmann zauważa, że punkt ciężkości konstytucji zwrócony jest na ważny i trudny do rozwiązania problem wzajemnego stosunku Tradycji i Pisma Św. Z tej racji konstytucja zrezygnowała z teoretycznego rozważania podziałów Tradycji ²⁰. Sobór nie zajmuje się w ogóle tradycjami kościelnymi. Analizując teksty konstytucji mówiących o Tradycji, można wyróżnić obiektywny i czynny charakter tej formy przekazywania Bożego Objawienia. Rozróżnia się bowiem między tym, co Apostołowie otrzymali od Chrystusa lub Ducha Świętego (stanowi to depozyt objawiony, rzeczywistość przekazana), a samym procesem przekazywania. H. Florit, w relacji na temat schematu konstytucji w dniu 25 września, przekazanie Objawienia przez Chrystusa i Ducha Świętego Apostołom nazywa „*transmissio verticalis*”, natomiast przekazywanie tego samego objawienia Kościo-

¹⁶ Tamże, 520.

¹⁷ Por. J. P. Torrel, *Chronique de Theologie fondamentale. La constitution „Dei Verbum”*, Revue Thomiste 74 (1968) 70.

¹⁸ Por. dz. cyt., 231.

¹⁹ *Relatio super cap. I et cap. II Schematis Constitutionis. „De Divina Revelatione”*, w: *Relationes super Schemat Constitutionis de Divina Revelatione*, 1964, 9.

²⁰ Por. *Die kritische Rolle der Heiligen Schrift*, w: *Die Autoritat der Freiheit*, Bd. 1, Munchen 1967, 191.

łowi „*transmissio horizontalis*”²¹. Na tej podstawie E. Stakemeier, w komentarzu do konstytucji, wskazuje na dwa okresy Tradycji:

a) *Traditio constitutiva* — obejmuje okres apostołski, w którym Duch Święty formułował i utrwalił depozyt objawiony według obietnicy Chrystusa (J 14, 26; 16, 13).

b) *Traditio transmittens* — utrwalony depozyt jest przekazywany dalej. Ten okres Tradycji stale trwa w przeciwieństwie do poprzedniego, który został definitywnie zakończony²². Kard. Léger z Montrealu w czasie dyskusji zwrócił uwagę Ojcom soborowym na różnicę pomiędzy tymi dwoma określeniami Tradycji. Stwierdził mianowicie, że należy wyraźnie rozgraniczyć okres tworzenia się Objawienia w czasach apostołskich od późniejszego okresu, który polega jedynie na interpretacji objawionego depozytu²³.

Reasumując rozważania o Tradycji, należy stwierdzić, że choć Sobór tylko naszkicował jej pojęcie, to w świetle *Dei Verbum* ta forma przekazu wypływa z samej istoty Objawienia Bożego. Jej utożsamienie z życiem, działalnością zbawczą i wiarą Kościoła oraz całościowy charakter w przekazywaniu rzeczywistości objawionej, stawia ją na nowej płaszczyźnie w relacji do Pisma Św. Dlatego też, dzięki dopracowaniu określenia samego Objawienia, jak i Tradycji, ustawieniu ich w aspekcie dynamicznym, historio-zbawczym, mógł Sobór uzasadnić swoje decyzje odnośnie do zagadnienia wzajemnego stosunku Tradycji i Pisma Św. W oparciu o tak ujęte podstawy doktrynalne Sobór stwierdził, że Tradycja i Pismo Św. stanowią jedność w przekazywaniu tego samego Objawienia²⁴.

2. TRADYCJA I PISMO ŚW. JAKO JEDEN DEPOZYT SŁOWA BOŻEGO

Pierwszy projekt konstytucji *Dei Verbum* spotkał się z poważną opozycją wśród Ojców soborowych, już w pierwszym dniu dyskusji. Przyczyną tego stanu rzeczy było m. in. tradycyjne określenie zagadnienia Tradycji i Pisma Św. jako dwóch źródeł Objawienia. Nie tylko terminologia, ale treść poszczególnych punktów wyraźnie wskazywała na takie właśnie ujęcie kontrowersyjnej dotąd kwestii²⁵. W obronie tego

²¹ Por. *Relatio super cap. I et cap. II...*, dz. cyt., 9.

²² Por. E. Stakemeier, *Die Weitergabe der Offenbarung Gottes*, w: *Die Autorität...*, 184.

²³ Por. *Kongregacje Generalne*, Życie i Myśl 1 (1965) 48.

²⁴ „*Les notions de Revelation, de Tradition y sont presentees desormais dans une perspective dynamique (celle de l'histoire du salut)*”. G. De Jaifve, *Vatican II à l'heure des vendanges*, *Nouvelle Revue Theologique* 2 (1966) 123—124. Por. A. Charue, *Das Schema von der gottlichen Offenbarung*, w: *Vaticanum II*, Bd. III/2, Leipzig 1967, 194.

²⁵ W punkcie 4 schematu czytamy: „...*sancta mater Ecclesia semper credidit et credit integram revelationem, non in sola Scriptura, sed in Scriptura et Tradi-*

sformułowania schematu powoływano się na dotychczasową naukę Kościoła. Co więcej, zwolennicy tego stanowiska chcieli możliwie dokładnie rozgraniczyć zakres Tradycji i Pisma Św. Wskazywano przy tym na dekret Soboru Trydenckiego, który choć niewyraźnie, ale zupełnie wystarczająco przedstawił naukę o dwóch źródłach Objawienia.

W czasie obrad niejednokrotnie zwracano uwagę Ojców na fakt, że jedynym źródłem Objawienia jest sam Bóg. Natomiast Tradycja i Pismo Św. są tylko wyrazami tej samej rzeczywistości objawionej²⁶. Na tej podstawie komisja przygotowująca kolejny schemat konstytucji odrzuciła zdanie Ojców, którzy proponowali w miejsce wyrażenia „*ex eadem divina scaturigine promanantes*” wstawić formułę „*ex eodem divino fonte promanantes*”. Językowo różnica ta wydaje się być nieznaczna. Mimo to kard. H. Florit, uzasadniając decyzję komisji, podkreślił, że pozostawiono słowo „*scaturigo*”, ponieważ słowo „*fons*” przypisywane samemu Bogu nie może być aplikowane również Tradycji i Pismu Świętemu²⁷.

Wystarczy porównać poszczególne schematy konstytucji, by wyciągnąć wnioski, że prace Soboru szły w kierunku ujęcia Tradycji i Pisma Św. w aspekcie zbawczej ekonomii. O ile pierwszy schemat wyraźnie tkwił w teorii dwóch odrębnych źródeł Objawienia, o tyle w późniejszych schematach unikano wyrażenia „dwa źródła”. Opuszczono również zdanie z drugiego schematu: „*ut altera alteri extranea non sit*”, ponieważ mogło sugerować interpretację w sensie trydenckiego „*partim — partim*”²⁸.

Sobór nie chciał rozstrzygać kwestii dotyczącej ilościowej niejako wartości Tradycji i Pisma Św. To zagadnienie pozostawia Sobór dalszym badaniom teologicznym, bez narzucania jakiegokolwiek rozwiązania w tej kwestii. Soborowi chodziło przede wszystkim o to, by ukazać Tradycję i Pismo Św. jako dwa przekazy tego samego zbawczego dzieła Bożego.

Nie wchodząc w rozważanie kwestii czy Tradycję należy uważać za wyjaśniającą (*interpretativa*), czy też za uzupełniającą treściowo (*constitutiva*), w ostatecznym tekście konstytucji podkreślono ścisły jej związek z Pismem Św. oraz jej doniosłość — jako elementu nieodzownego dla uzyskania całkowitej pewności, co do niektórych prawd objawionych²⁹.

tionem, tamquam in duplici fonte contineri, alio tamen ac alio modo” (*Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis*, 1962).

²⁶ Bp Emillo Guano z Livorno podczas trzeciej sesji Soboru powiedział, że schemat konstytucji powinien przedstawiać, w jaki sposób Tradycja i pisma Św. są ściśle ze sobą związane i przekazują to samo Objawienie Boże. Por. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution*, 309—311.

²⁷ Por. *Relatio super cap. I et cap. II...*, 12.

²⁸ Opuszczenie tych słów argumentuje relacja do trzeciego schematu. Por. *Relationes de singulis numeris*, w: *Schema constitutionis de Devina Revelatione*, 1964, 24.

²⁹ Por. G. Caprile, *Tre emendamenti...*, 230.

Przez określenie Tradycji jako przekazu całej rzeczywistości objawionej, Sobór dowartościował tym samym jej rolę w przekazie depozytu objawionego. Z drugiej strony, wskazując na fakt, że Tradycja i Pismo Św. są konsekwencją zbawczej woli Bożej, nie zaakceptował wyższości Tradycji nad Pismem Św. w przekazywaniu Objawienia (czego domagało się wielu Ojców). W rezultacie cały drugi rozdział konstytucji ustawia Tradycję i Pismo Św. na równej płaszczyźnie co do wartości i pochodzenia obu przekazów³⁰.

Synteza takiej właśnie interpretacji jest pierwsze zdanie 9 punktu promulgowanej konstytucji *Dei Verbum*. Komentatorzy analizujący ten fragment konstytucji stwierdzają, że wniosek o ograniczonej jedności Tradycji i Pisma Św., wypływający z orzeczenia soborowego, jest tu oczywisty. Dlatego byłoby błędem uważać je za niezależne źródła Objawienia lub też eksponować wartość jednego z tych przekazów³¹.

Konstytucja o Bożym Objawieniu, stwierdzając ścisłą łączność Tradycji i Pisma Św. w przekazywaniu depozytu objawionego, uzasadnia jednocześnie istotę i podstawy tej organicznej jedności.

1) *Tradycja i Pismo Św. wypływają z tego samego źródła.*

Już sam tytuł drugiego rozdziału podkreśla transcendencję Objawienia nad środkami przekazywania, które Bóg ustanowił. To, co w pierwszym ujęciu schematu nazwane było *Fontes revelationis*, to w ostatecznym ujęciu nazywa się *media transmissionis*. Zbawcza wola Boża jest źródłem Objawienia, natomiast wszystkie świadectwa Objawienia są w stosunku do niej tylko pochodne. W tym znaczeniu ujmuje konstytucja te fragmenty orzeczenia trydenckiego, w których Ewangelia została nazwana jako „*fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*”³². Chrystus, w którym całe Objawienie znalazło swoje wypełnienie i ukoronowanie, nakazał Apostołom głosić Ewangelię — źródło zbawienia. To zostało zrealizowane przez Apostołów i ich następców. Otrzymane od Chrystusa i Ducha Świętego dzieło zbawcze, przekazali oni następnym pokoleniom w podwójnej formie: ustnie i na piśmie. Przekazanie słów i dzieł zbawczych należało do istoty samego Objawienia, wynikało z tej samej woli Bożej, która zdecydowała zbawić człowieka (n. 7). W tej myśli, podczas dyskusji soborowych, wśród 354 *modi*, czyli poprawek wniesionych do schematu konstytucji, wiele z nich pro-

³⁰ Por. *Tradizione e Scrittura*, w: *La Fede della Chiesa*, Roma 1967, 98.

³¹ Por. R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la constitution „Dei Verbum”*, *Gregorianum* 47 (1966) 31; H. Holstein, *Scriptura and Tradition*, *Lumen Vitae* 21 (1966) 7—22; P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu*, Paris 1965, 31.

³² Por. G. Baum, *Die Constitution de Divina Revelatione*, *Catholica* 2 (1966) 97. Jego zdaniem nowe naświetlenie na wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św. daje rozdział pierwszy konstytucji.

ponowało dłuższy tekst dla podkreślenia, że Tradycja i Pismo Św. pochodzą z tego samego źródła³³.

Wspólne pochodzenie Tradycji i Pisma Św. łączy się z następnym elementem wzajemnej relacji, który mówi, że przekazują one to samo misterium zbawcze.

2) *Tradycja i Pismo Św. zawierają tę samą Ewangelię, przekazują to samo Objawienie.*

Zagadnienie wspólnego przedmiotu tych dwóch przekazów przedstawił H. Florit w swojej relacji z 30 września 1964 roku. Stwierdził mianowicie, że Sobór ogólnie określa identyczność przedmiotu obu przekazów Objawienia, nie wypowiada się natomiast na temat bardziej szczegółowy, dotyczący ilościowej zawartości tego przedmiotu³⁴. Słowo Boże, które stanowi treść Objawienia jest ze swej istoty niepodzielne, a więc dociera ono do nas bez żadnego podziału pod względem ilościowym zarówno w Piśmie Św., jak i w Tradycji³⁵.

Zgodność treści może być pojmowana w dwojaki sposób. Najpierw i przede wszystkim może oznaczać ścisłą zbieżność w tym sensie, że Tradycja i Pismo Św. zawierają te same prawdy, innymi słowy, że nie ma w Tradycji takiej prawdy, która w jakiś sposób nie znajduje się w Piśmie Św.; następnie może oznaczać brak opozycji, w tym znaczeniu, że świadectwo Tradycji nie wykazuje żadnej sprzeczności z Pismem Św. W pierwszym wypadku Objawienie rozważane w aspekcie ilościowym byłoby zawarte przynajmniej w formie zaczątkowej w Piśmie Św. W drugim wypadku rozumienie byłoby znacznie poszerzone, gdyż jakaś prawda mogłaby być przekazana przez Tradycję, bez żadnego odniesienia w Piśmie Św., jakkolwiek nie byłaby z nim sprzeczna.

Sobór pozostawił te dwie możliwości w stanie hipotezy. Nie chciał rozstrzygać czy Pismo Św. zawiera całość prawd objawionych, lub też czy Tradycja jest ilościowym uzupełnieniem Pisma Św. W soborowym określeniu chodziło przede wszystkim o ukazanie, że Tradycja i Pismo Św. są ściśle ze sobą złączone i wzajemnie się komunikują, do tego stopnia, że stanowią jedną organiczną całość³⁶. Tradycja i Pismo Św. są bowiem tym samym słowem Bożym, które jedynie w innej wyrażają formie; przekazują tę samą ekonomię zbawczą w różny sposób.

³³ „*Nam ambae ex eadem scaturigine divinae revelationis promanantes in unum quodammodo coalescunt, et in eundem finem tendunt*” (Modi 1965, 23—24).

³⁴ „*Quod attinet vero speciatim obiecti identitatem, haec ita generali modo describitur ut tantum qualitatem sibi vindicet eandem, videlicet ipsam divinam Revelationem. Utrum autem hoc commune obiectum etiam quantitative idem sit, neque affirmatur, neque negatur*” (Relatio super cap. I et cap. II, dz. cyt., 12).

³⁵ Por. G. Baum, dz. cyt., 97.

³⁶ „*Una cosa sola*” mówi H. Betti w swoim komentarzu: *La Costituzione dogmatica sulla divina Revelatione*, Torino 1966, 187.

Pismo Św. jako słowo natchnione jest w szczególny sposób słowem Bożym — *locutio Dei* (n. 9). Przez takie określenie wprowadzone do trzeciego schematu konstytucji Sobór podkreślił wyjątkowy charakter ksiąg świętych. Równocześnie jednak w tym samym schemacie wskazano, że Tradycja jest tym samym słowem Bożym, ponieważ „przekazuje je w całości”. H. B e t t i w komentarzu do konstytucji *Dei Verbum* wyjaśnia, że Tradycja, którą określono w sposób dynamiczny, nie posiada dzięki temu szerszego zakresu prawd objawionych od Pisma Św. Raczej pełniej i wyraźniej je przedstawia ³⁷.

3) Wspólny cel Tradycji i Pisma Św.

Nie można pominąć trzeciego aspektu łączności obu przekazów Objawienia. Oprócz wspólnego źródła i posiadanego przedmiotu, także cel, jaki mają do spełnienia w zbawczym planie Bożym, sprawia, że tworzą one organiczną całość.

Przede wszystkim, wolą Bożą było, by apostołowie przekazywali Ewangelię Chrystusa, która jest źródłem prawd zbawczych i postępowania moralnego. W ten sposób Tradycja i Pismo Św. stały się nieodłącznym elementem zbawczej ekonomii. Dzięki nim Kościół poznaje objawiającego się Boga, który ofiarowuje człowiekowi zbawienie, ogląda Go jakby w zwierciadle, (n. 7). Konstytucja *Dei Verbum* stwierdza, że Tradycja i Pismo Św. są podstawą wiary i przez nie człowiek otrzymuje wszystko, co jest konieczne do podjęcia współpracy w zbawczym dziele. Wierni powinni bronić podstaw swej wiary, które otrzymali od Apostołów ustnie czy na piśmie (n. 8).

Konstytucja o Objawieniu Bożym, wyliczając te zadania w zbawczym planie Bożym Tradycji i Pisma Św., mówi jednocześnie o obu przekazach: „Tak więc Tradycja święta i Pismo Św.” (n. 7). Natomiast innym razem zamiast wyrażenia „Tradycja i Pismo Św.” używa słów: „...a co przez Apostołów zostało przekazane” (n. 8). Używając tych wyrażeń zamienne, Sobór stwierdził jednoznacznie, że Tradycja i Pismo Św. to innymi słowy cały depozyt objawiony. Stanowią one bowiem całość w przekazywaniu zbawczego dzieła ³⁸.

Reasumując wnioski z przeprowadzonej analizy należy powiedzieć, że Sobór nie określa zawartości depozytu objawionego w poszczególnych przekazach; stwierdza jedynie ich wzajemną łączność opartą na wspólnym przedmiocie, celu i pochodzeniu od tej samej zbawczej woli Bożej. Tradycja i Pismo Św. stanowią jeden depozyt słowa Bożego; stanowią pełnię zbawczej woli Bożej.

³⁷ Tamże, 189.

³⁸ Por. O. S e m m e l r o t h, M. Z e r w i c k, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, *Bibelstudien* 16 (1966) 25. H. O t t pisze o Tradycji i Piśmie Św.: „*Sie gehören zusammen: die Schrift als die Auszulegende, die Tradition als die Auslegende*” (*Die Offenbarung Gottes nach dem Konzil*, w: *Die Autorität der Freiheit*, 173).

3. FUNKCJE TRADYCJI I PISMA ŚW. W ICH WZAJEMNYM STOSUNKU

W czasie obrad soborowych liczna grupa Ojców w swoich wypowiedziach i wniesionych poprawkach do schematu wyraźnie opowiadała się za określeniem Tradycji jako obszerniejszego co do treści przekazu Objawienia. Większość nie chciała jednak rozstrzygać tej kwestii i zmierzała do całościowego ujęcia Tradycji i Pisma Św. Te dążenia i rozbieżności uwidoczniły się szczególnie w dyskusji nad pierwszym projektem konstytucji *Dei Verbum*. Wypowiedź tego schematu, że tylko przez Tradycję (n. 5) można z całą jasnością poznać natchnienie i kanoniczność Pisma Św., spotkała się z ostrą krytyką. Na podstawie takiego określenia można bowiem było wnioskować, że Tradycja zawiera więcej prawd objawionych niż Pismo Św., a tego Sobór nie chciał rozstrzygać.

W ostatecznym sformułowaniu konstytucji Sobór stwierdza, że Kościół żyje Ewangelią, rozważa ją, zachowuje i przekazuje dalszym pokoleniom jako zawsze aktualną dzięki Tradycji i Pismu Św. w ich wzajemnej łączności i zależności. Zależność ta polega jednak nie na uzupełnieniu treściowym, lecz na wzajemnym oddziaływaniu obu przekazów: Tradycja odwołuje się zawsze do Pisma Św. jako swej normy, natomiast Pismo Św. w Tradycji jest lepiej rozumiane. Fakt ten jeszcze bardziej podkreśla, zdaniem wielu komentatorów, organiczną jedność tych dwóch przekazów Objawienia³⁹. W przekazywaniu depozytu objawionego Sobór wskazuje na ciągłą łączność obu przekazów: Pismo Św. nigdy nie istniało bez Tradycji żyjącej w Kościele, natomiast Tradycja nie wykracza poza ramy Pisma Św. Podstawą takiego stwierdzenia jest n. 8 drugiego rozdziału, który określa funkcje Tradycji i Pisma Św. w ich wzajemnym stosunku. Ponieważ treść tego numeru wyjaśnia, to, co Sobór zawarł w jednym słowie „*communicant*”⁴⁰, dlatego konieczne jest wypunktowanie istotnych myśli tego sformułowania. Mimo tego, że Sobór kładzie nacisk na jedność Tradycji i Pisma Św. w przekazywaniu Objawienia, to jednak określa także czym jest Tradycja dla Pisma Św.

1) Kościół rozpoznaje kanon ksiąg świętych dzięki Tradycji.

Wystarczy porównać pierwszy i ostatni schemat konstytucji, aby się przekonać, w jakim kierunku zdążył Sobór w nauce o wzajemnym sto-

³⁹ W tym duchu przemawiał bp Andre Charue na konferencji prasowej w październiku 1964 r. Por. A. Charue, *Das Schema von der gottlichen Offenbarung*, w: *Vaticanum II*, 193—195. Także H. Betti, *De Sacra Traditione in Concilio Vaticano II*, *Antonianum* 41 (1966) 11—13; P. Daquino, *Bibbia e tradizione*, *Rivista Biblica* 12 (1964) 171. W tej sprawie G. Voss pisze: „*Sie [Tradycja i Pismo Św.] sind aufeinander angewiesen und ergnzen sich gegenseitig*” (*Die dogmatische Konstitution ber die gottliche Offenbarung*, *Una Sancta* 21, [1966], 38).

⁴⁰ Słowo to w polskich tłumaczeniach konstytucji *Dei Verbum* ma rózne przekłady: Ks. E. Dąbrowski tłumaczy je jako „uzależnione są nawzajem”; por. *Sobór Watykański II, a biblistyka katolicka*, dz. cyt., 138; polski tekst konstytucji, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, 543 i w *Znaku* 152 (1967) 149 podaje „komunikują”.

sunku Tradycji i Pisma Świętego⁴¹. Pierwotne kategoryczne stwierdzenie, że przez Tradycję i tylko przez nią można poznać kanon Pisma Św., w ostatecznym sformułowaniu uległo pewnemu złagodzeniu. Schemat z 1962 roku wyraźnie wskazywał na szerszy zakres treściowy Tradycji i utrzymywał, że jest ona odrębnym źródłem Objawienia. Natomiast promulgowany tekst konstytucji stwierdza jedynie, że z Tradycji czerpiemy decydujący argument dla określenia kanoniczności ksiąg świętych. W tym wypadku Sobór unika rozwiązywania kwestii w sensie ilościowego zakresu Tradycji i Pisma Św., na co wskazywała pierwotna redakcja konstytucji. Sobór określa szczególną rolę i znaczenie Tradycji wobec Pisma Św. bez eksponowania jej charakteru konstytutywnego. Z drugiej strony nie mówi, czy na podstawie samego Pisma Św. można stwierdzić jego kanoniczność⁴².

2) *Konstytucja o Bożym Objawieniu* mówi następnie, że „samo Pismo Św. w jej [Tradycji] świetle głębiej jest rozumiane...” (n. 8).

Bezpośredni wniosek, jaki się tu nasuwa to ten, że odczytanie słowa Bożego w Piśmie Św. jest możliwe w żywej Tradycji. Myśl tę podkreślił już trzeci schemat konstytucji. Biorąc pod uwagę poprawki do poszczególnych punktów trzeciego schematu konstytucji, Podkomisja zdecydowała pewne punkty rozszerzyć o tyle, o ile one nie poruszają kwestii spornych. Do n.8 traktującego o Tradycji dodano te momenty, które określają jej stosunek do Pisma Świętego⁴³. Tradycja sprawia, że spisane słowo Boże staje się bardziej zrozumiałe i żywe.

Należy podkreślić, że sprecyzowanie tej funkcji Tradycji znalazło wyraz w ostatniej poprawce wniesionej do schematu. Proponowano mianowicie, by Tradycji przyznać pełniejsze i wyraźniejsze przedstawienie Objawienia Bożego, a nawet w niektórych wypadkach decydującą podstawę dla uzyskania dokładnego poznania Objawienia. Takie stwierdzenie nie naruszałoby, zdaniem wielu Ojców, w niczym istotnego sformułowania konstytucji, pomijającego kwestię ilościowej zawartości, które już w zasadzie zostało przyjęte.

Większością głosów zaakceptowano dodatek do n. 9, który mówił, że Kościół pewność o niektórych prawdach objawionych zdobywa nie tylko

⁴¹ Kard. E. Florit w swej relacji stwierdził, że Tradycja świadczy o integralnym istnieniu i naturze Pisma Św. Por. *Relatio super cap. I et cap. II...*, 10.

⁴² R. Laurentin uważa, że w określeniu kanonu Pisma Św. można powołać się na nie same (np. 1 P 3, 15-16). Por. *L'enjeu du Concile. Bilan de la troisième session*, Paris 1965, 96.

⁴³ „*Per vivam Traditionem Ecclesia exactissimum sensum Scripturae cognoscere valet, unde nulla Scripturae interpretatio recta existimanda est quae cum sensu Ecclesiae non concordet. Exinde fit ut Sacra Scriptura non sit documentum tantum alicuius temporis, sed omnibus aetatibus coevum. Exinde ipsi sacri libri indesinenter in Ecclesia actiosi redduntur*” (*Relationes de singulis numeris*, w: *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, 1964, 22).

w oparciu o Pismo Św. Jeszcze przed ostatecznym głosowaniem H. Florit w oficjalnej relacji uzasadnił potrzebę i celowość tego dodatku:

a) przede wszystkim H. Florit uzasadnił dlaczego ten dodatek został wprowadzony do n. 9 konstytucji (wiadomo bowiem z rysu historycznego, że były różne propozycje). Stwierdził więc, że przez dodanie tego wyjaśnienia do całości treści zawartej w n. 9, który mówi o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św. otrzymujemy dwie rzeczy: z jednej strony jeszcze mocniej zostały podkreślone słowa znajdujące się przed tym dodatkiem, które określają Tradycję jako przekaz całego słowa Bożego; z drugiej strony lepiej ukazane są słowa następujące po tym dodatku, że Tradycja i Pismo Św. mają być przyjęte z jednakową czcią i szacunkiem.

b) Następnie Relator uważa, że w tym dodatku, w jaśniejszy sposób, potwierdzona zostaje dotychczasowa nauka katolicka. Praktyka Kościoła wskazuje bowiem, że pewność o rzeczach objawionych czerpano zawsze z Pisma Św. złączonego z Tradycją. Jeśli dla uzyskania tej pewności nie wystarczy samo Pismo Św., wówczas Tradycja może dostarczyć decydującego argumentu.

c) W ten sposób lepiej został określony wzajemny stosunek Tradycji i Pisma Św., w którym Tradycja nie została określona jako ilościowe uzupełnienie Pisma Św. ani nie ujęto Pisma Św. jako absolutnie wystarczającego w przekazie Objawienia⁴⁴.

Wprowadzona w ostatniej chwili poprawka podkreśla ścisły związek obu przekazów i doniosłość Tradycji jako nieodzownego środka dla uzyskania pełnej pewności odnośnie do niektórych prawd objawionych. Sobór nie rozstrzyga przez to stosunku kwantytatywnego między Tradycją i Pismem Św., ale zostawia ten problem w dalszym ciągu otwarty. Tradycja i Pismo Św. uzupełniają się między sobą nie przez nowe treści depozytu objawionego, lecz przez wzajemne wyjaśnianie się⁴⁵. Istotne jest tutaj słowo „*certitudo*”, które oznacza, że w oparciu o żywą Tradycję Kościół czerpie pewność o niektórych prawdach objawionych, a nie, że poznaje jakieś nowe prawdy. Taką interpretację sugeruje bogata dyskusja, która towarzyszyła tej ostatniej poprawce w omawianym zagadnieniu.

Argumentacja E. Florita wydaje się słuszna. Zaznacza on przy tym,

⁴⁴ Por. *Relatio prior de modis a Patribus propositis et a Commissione Doctrinali expensis circa Proemium et dua priora capita*, w: *Modi*, 73. To ostatnie wyjaśnienie ma zasadnicze znaczenie dla właściwej interpretacji tekstu opisującego wzajemny stosunek Tradycji i Pisma św. Por. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution...*, 140. G. Caprile, 217; H. Vorgrimler, *Die Konzilskonstitution über die Offenbarung, Bibel und Liturgie* 39 (1966) 108; J. P. Torrell, dz. cyt., 75; I. De la Potterie, *La verite de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum”*, *Nouvelle Revue Theologique* 2 (1966) 147—170.

⁴⁵ Por. R. Latourelle, dz. cyt., 32.

że Sobór mówi o dwóch przekazach objawienia tworzących organiczną jedność w przekazywaniu zbawczego dzieła Bożego⁴⁶. Patrząc jednak z perspektywy całości prac Soboru i dotychczasowego stanowiska (do chwili wniesienia poprawki), które wypływało z ustanowienia całego zagadnienia na podstawie nowego, pełniejszego określenia samego Objawienia i Tradycji, wydaje się, że w tym ostatnim posunięciu Sobór był niekonsekwentny. Przedsoborowa teologia katolicka zajmowała się zagadnieniem ilościowego stosunku Tradycji i Pisma Św. i dawała różne rozwiązania problemu. Sobór nie miał zamiaru rozstrzygać kwestii definitywnie, gdyż ujął całe zagadnienie o wiele głębiej i w oparciu o inne podstawy. Ten nowy punkt widzenia był dużym osiągnięciem Soboru. Natomiast wprowadzony w ostatniej chwili dodatek sprawia wrażenie, jakoby Sobór uległ tej grupie Ojców, która konsekwentnie przez cały czas obrad, domagała się podkreślenia szerszego zakresu Tradycji w posiadanym przedmiocie. Unik Soboru w ostatecznym sformułowaniu konstytucji *Dei Verbum* stał się przyczyną rozczarowania w niektórych kołach obserwatorów soborowych, którzy jednak wskazywali, że jest to konsekwencja tradycyjnego ujęcia tej kwestii w katolicyzmie⁴⁷.

Mimo to wielu teologów protestanckich uważa, że nauka Soboru o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św. jest dobrym punktem wyjścia dla dialogu ekumenicznego⁴⁸, zwłaszcza że obecne stanowisko protestantów uległo pewnej modyfikacji. Chociaż bowiem w dalszym ciągu przyjmują zasadę *sola Scriptura*, to jednak nie negują istnienia Tradycji. Co więcej, na konferencji Światowej Rady Kościołów wyraźnie podkreślono konieczność przyjęcia Tradycji apostołskiej niepisanej⁴⁹.

3) *W Tradycji Pismo Św. jest zawsze aktualne.*

Pismo Św. zawiera słowo Boże zdeponowane w tekście. Natomiast Tradycja to nie tylko transmisja przedmiotu Objawienia, lecz także jego aktualizacja dzięki asystencji Ducha Świętego. Protestanci widzieli w tym działaniu Ducha Świętego nowe Objawienie Boże⁵⁰. Tymczasem

⁴⁶ We wstępie do konstytucji w języku niemieckim o Tradycji i Piśmie Św. czytamy: „als es die Einheit der Weitergabe betont” (K. Rahnner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompandium*, Freiburg im Br. 1967, 363).

⁴⁷ J. Ratzinger w komentarzu do konstytucji stwierdza, że tacy teologowie protestancy, jak Cullmann i Reid, mają pewne zastrzeżenia co do ostatniej poprawki Soboru. Por. dz. cyt., 524. Mówi o tym także E. Schlink, *Nach dem Konzil*, Göttingen 1967, szcz. rozdz. IX, 168—171.

⁴⁸ Por. R. Schutz, M. Thurian, *La parole vivante au Concile*, Taize 1966, 127—130; M. Ferrier — Welti, *La Constitution sur la revelation divine et la controverse entre catholiques et protestantes*, w: *Points de vue de theologiens protestantes*, Paris 1967, 47—73; Y. M. J. Congar, *Un deuxieme condition: La question de la Revelation*, dz. cyt., 233.

⁴⁹ Por. O. Semmelroth, M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, *Bibel-Studien* 16 (1966) 25—26; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution...*, dz. cyt., 349—360.

⁵⁰ Por. Y. M. J. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1963, 157—160.

jest to zapewniona przez Chrystusa pomoc dla zachowania i wyjaśniania tego samego Objawienia, które dokonało się jednorazowo w historii (Denz. 1836).

Do podobnych wniosków można dojść w analizie sformułowania soborowego, które mówi, że Pismo Św. w Tradycji jest nieustannie uaktywniane (n. 8). H. B e t t i stwierdza, że Pismo Św. jako „spisany memoriał zostawiony przez Boga Kościołowi” dopiero w żywej Tradycji otrzymuje swoją aktualność, jest dostępne i zrozumiałe⁵¹. Takie stanowisko nie jest sprzeczne z podstawowym twierdzeniem, które mówi o jedności Tradycji i Pisma Św., a raczej jest wyraźnym jej potwierdzeniem.

Podsumowując omówione formy oddziaływania Tradycji na Pismo Św., należy podkreślić, że nie odnoszą się one do treściowego uzupełnienia Pisma Św. Określenie Tradycji na płaszczyźnie pewności wydaje się być właściwą płaszczyzną, na której trzeba szukać sensu Tradycji. Tym samym Sobór uniknął dwóch skrajnych stanowisk: ani nie uznał w Tradycji ilościowego dopełnienia prawd zawartych w Piśmie Św., ani też Pisma Św. nie uznał za zamkniętą całość prawd objawionych.

Prawdziwa jednak wartość Tradycji rozumiana jest zawsze w odniesieniu do Pisma Św., poza które Tradycja nie może wykroczyć. Jak to już niejednokrotnie podkreślano, Pismo Św. jest słowem Bożym w pełnym tego słowa znaczeniu. Dlatego Sobór przyznaje mu normatywną rolę wobec Tradycji (n. 21). Odgrywa ono decydującą rolę w życiu Kościoła, dla którego jest „podporą i siłą żywotną” (n. 21). Te określenia należy włączyć do rozważań nad drugim rozdziałem konstytucji, ponieważ są pewnym uzupełnieniem zagadnienia Tradycji i Pisma Świętego.

Właściwie w określeniu funkcji Pisma Św. Sobór ogranicza się do stwierdzenia, że jest ono czymś nieodzownym dla Tradycji, że jest jej normą. Nic więcej Sobór nie chciał w tej sprawie rozstrzygać⁵².

⁵¹ Por. H. B e t t i, *La Costituzione...*, 194.

⁵² W n. 21 czytamy, że Kościół „*eas una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet, cum a Deo inspiratae et semel pro semper litteris consignatae verbum ipsius Dei immutabiliter impertiant*” (*Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione*, n. 21).

Sformułowania poszczególnych schematów wskazują na takie właśnie postępowanie Soboru. Np. w trzecim schemacie czytamy: „*omnis ergo praedicatio ecclesiastica atque ipsa religio christiana ad Scripturam semper respicere debent tamquam ad normam et auctoritatem quibus reguntur et indicantur*”. *Schema constitutionis de divina Revelatione*, 1964, n. 21. Natomiast w ostatecznym ujęciu: „*omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet*” (*Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione*, n. 21).

Tradycja nie może być oddzielona od Pisma Św. — stwierdza P. D a q u i n o, *Bibbia e Tradizione*, *Rivista Biblica* 12 (1964) 155. Por. M. Z e r w i c k, *De Sacra Scriptura in Constitutione dogmatica Dei Verbum*, *Verbum Domini* 44 (1966) 22. Por. G. B a u m, *Die Konstitution de Divina Revelatione*, *Catholica* 2 (1966) 101.

PODSUMOWANIE

Reasumując należy stwierdzić, że w oparciu o dopracowane i ujęte w ramach ekonomii zbawienia pojęcie Objawienia i Tradycji, ciągle żywej i aktywnej w Kościele, Sobór określa Tradycję i Pismo Św. jako przekazy tego samego słowa Bożego, choć w różnych formach.

Mimo wielu niedomówień, zagadnienie wzajemnego stosunku Tradycji i Pisma Św. otrzymało w nauce II Soboru Watykańskiego nowy punkt spojrzenia: nie jak dotychczas od strony ich ilościowej zależności, ale w oparciu o nową koncepcję Objawienia i Tradycji. W świetle *Dei Verbum* nie można ujmować Tradycji jako jednego ze źródeł Objawienia, ale jej relacja do Pisma Św. opiera się na płaszczyźnie ontycznej i funkcyjnej⁵³, ponieważ Tradycja i Pismo Św. należą do istoty Objawienia i jego przekazu.

Takie stanowisko Soboru pozostawia otwartą drogę dalszym badaniom teologicznym i stanowi dobrą platformę dla dialogu ekumenicznego.

Decyzje i orzeczenia soborowe pozwoliły wyjść z impasu kontrowersji na ten temat. Trzeba powiedzieć, że nowy duch, nowy sposób mówienia przenika cały tekst konstytucji *Dei Verbum*. Postawa, która nie potępia, a nawet unika negatywnego sposobu wyrażania się, że pozytywne przedstawienie nauki lepiej służy prawdzie, niż negatywne potępienie błędu. Nic więc dziwnego, że i wśród protestantów rozwiązanie kwestii Tradycji i Pisma Św. przez Sobór Watykański II zostało przyjęte z aprobatą. Wystarczy wskazać na liczne komentarze i opracowania konstytucji *Dei Verbum*. Świadczy to bezspornie o głębokim zainteresowaniu zawartymi w tej konstytucji dezyderatami, zwłaszcza że stanowisko protestanckie uległo również pewnej modyfikacji. Wśród obserwatorów sama dyskusja nad zagadnieniem Tradycji i Pisma Św. była pewnym zaskoczeniem. Nawet najśmielsi nie oczekiwali takiego obrotu sprawy.

W rezultacie, opracowania w ciągu czterech sesji konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu obok konstytucji dogmatycznej o Kościele i dekretu o Ekumenizmie jest jednym z ważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II z racji ważkich problemów, jakie zostały w niej poruszone, jak również przez następstwa, jakie powstaną w dialogu ekumenicznym uzależnionym od nauki zawartej w tej konstytucji. Soborowa nauka o wzajemnym stosunku Tradycji i Pisma Św. jest istotnym ogniwem na drodze do ekumenizmu.

⁵³ Por. Laurentin, *L'enjeu du Concile*, 96.

RÉSUMÉ

LES RAPPORTS ENTRE LA TRADITION ET L'ÉCRITURE SAINTE
DANS LA DOCTRINE DU VATICAN II

Avant le Vatican II le problème de la relation entre l'Écriture Sainte et la Tradition trouvait diverses solutions selon les différentes tendances régnantes dans la théologie catholique. C'est l'interprétation variée du décret du Concile du Trente qui est devenue la source des divergences mentionnées. Beaucoup d'auteurs, en se basant sur le „*partim — partim*” du Trente se sont prononcés en faveur de la théorie deux sources distinctes, les autres soulignaient la suffisance relative de l'Écriture Sainte ou postulaient l'unité organique de l'Écriture et de la Tradition.

Dans cette situation le Vatican II a créé une perspective pour un nouveau de vue sur le problème. Sur le fondement d'une nouvelle conception de la révélation et d'une nouvelle définition de la Tradition le Vatican II, dans la constitution *Dei Verbum* a montré la Tradition et l'Écriture comme deux formes étroitement liées entre elles, de la même révélation divine. Elles sont liées par la même source de laquelle prennent son origine, par le même objet et le même but dans le plan divin du salut. Le Vatican II a reconnu que grâce à la vive Tradition l'Église discerne bien tout le canon des Livres Saints. Grâce à la Tradition l'Écriture Sainte est toujours actuelle et doit être déchiffrée dans Tradition.

Grâce à telle conception le dernier Concile a fini les vives discussions qui ont eu lieu encore dans la première phase des débats conciliaires et est devenue un pas en avant sur la voie à l'oecumenisme.

Ks. Grzegorz Gólski CM

LEIBNIZ A WOLFF

PROBLEM ZALEŻNOŚCI SYSTEMOWEJ¹

Treść: Wstęp. — I. Przegląd stanowisk w sprawie stosunku filozofii Wolffa do filozofii Leibniza. — II. Krótka historia kontaktów osobistych i listownych. — III. Analiza najważniejszych poglądów różniących i łączących obu filozofów. Zakończenie. Zusammenfassung.

WSTĘP. Problem stosunku filozofii Chr. Wolffa do filozofii G. W. Leibniza był dyskutowany już za życia Wolffa. Przez przeszło dwieście lat powtarza się utartą opinię o wielkiej zależności poglądów Wolffa od myśli Leibniza. Równocześnie jednak odzywają się, co prawda ostrożne, głosy przeciwnie. Jak przemożna jest siła tradycji świadczy i to, że jeszcze dzisiaj, mimo krytycznych prac W. Arnspersgera², M. Wundta³ i P. Petersena⁴, w większości rozpraw i podręczników historii filozofii powtarza się przyjęty sąd o wtórnej, porządkującej roli filozofii Wolffa⁵. Trzeba więc problem stosunku filozofii Wolffa do filozofii

¹ Artykuł ten zawiera w swej części analitycznej tylko wstępne rozważania na temat filozofii bytu Chrystiana Wolffa. Szczegółowa analiza tego zagadnienia zostanie przeprowadzona w osobnej pracy. Wówczas także uwidocznia się lepiej podobieństwa i różnice między nauką Wolffa i Leibniza.

² W. Arnspersger, *Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897.

³ M. Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, Berlin 1931; tenże, *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, w: *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart 1941, 227—246.

⁴ P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.

⁵ Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 3, Berlin 1867-68, 119, tak pisze: *Die nächste Aufgabe war die Systematisierung der Leibnizischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit bedeutenden Erfolg Christian Wolff unterzogen*". W ostatnich wydaniach opinia ta ulega dużym zmianom na lepsze. H. Schmalenbach, *Leibniz*, München 1921, 537, twierdzi: „Der Rahmen nämlich nun, in den hinein Wolff seine Klassifikationen vollzug, war der leibnizische System". Jeszcze W. Tatarskiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1958, 113, mówi: „Jednakże znalazł [Leibniz] jednego zwolennika, który usystematyzował jego filozofię i tą drogą ją rozpowszechnił. Był nim Christian Wolff”.

Leibniza jeszcze raz wziąć na warsztat badań, aby może ustalić prawdziwy stan rzeczy.

Trudno tutaj rozstrząsać szczegółowo wszystkie głosy, przytoczymy tylko najbardziej charakterystyczne wypowiedzi obu stron. Następnie przedstawimy krótko historię kontaktów między obu filozofami, a w końcu zestawimy najważniejsze poglądy różniące i łączące obu filozofów.

I. Pierwszy ślad widzenia filozofii Wolffa jako filozofii leibnicjańsko-wolffiańskiej stanowi znane, jakże często potem powtarzane, mimo sprzeciwów samego Wolffa, określenie jej jako *philosophia Leibnitio-Wolffiana*⁶. Istniało przekonanie, że osobistym celem działalności naukowej Wolffa było iść wiernie śladami Leibniza, by zebrać, uporządkować i obronić poglądy mistrza przed zarzutami⁷. Ten skrajny pogląd utrzymywał się długo tak w Niemczech, jak i za granicą⁸.

Niektórzy lokalno-patriotycznie nastawieni biografowie Wolffa, jak F. W. Kluge⁹ i H. Wuttke¹⁰, chociaż w zasadzie myślą podobnie, to jednak usiłują go bronić. Autorzy dziewiętnastowiecznych historii filozofii zwykle jednak bardzo mocno podkreślają zależność Wolffa od Leibniza¹¹. Niektórzy tylko, jak np. E. J. Erdmann¹² widzą niesprawiedliwość tego sądu, ale wcale nie próbują go zwalczać. Nawet w przedmowie do wydania listów Leibniza i Wolffa, gdzie można było w oparciu

⁶ Powszechnie utworzenie tego powiedzenia przypisuje się uczniowi Wolffa H. Bilfingerowi. Sam Wolff w swej autobiografii to potwierdza. Po wylczeniu znanych sobie pism Leibniza tak pisze „...so habe nachdem in der Ontologie und Cosmologie und in der Psychologia rationalis einige Begriffe von ihm angenommen und in meinem Systemate vereinigt. Und dieses hat nach dem Anlass gegeben, dass, da H. Bülfinger meine Metaphysick philosophiam Leibnitio-Wolffianam genannt, man überhaupt meine Philosophie Leibnitio-Wolffianam geheissen”. Zob. H. Wuttke, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig 1841, 140—142. W. Arnspurger, dz. cyt., 45 i P. A. Heilemann, *Die Gotteslehre des Christian Wolff. Versuch einer Darstellung und Beurteilung*, Leipzig 1907, 6, twierdzą, że w pismach Bilfingera tego wyrażenia nie znaleźli. Rozpowszechnienia jego dokonał C. G. Ludovici w dziele *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, Leipzig 1737—1738.

⁷ Typowy przykład stanowi wypowiedź F. Chr. Baumeistera, *Vita, facta et scripta Christiani Wolffii, Philosophi*, Lipsiae et Vratislaviae 1739, 53: „Ex quo quidem tempore Wolfius, manu quasi ductus a Leibnitio [...] perpetuam sibi suscipiebat propugnationem pro philosophia Leibnitiana”.

⁸ W. Cousin, *Historia filozofii osiemnastego wieku*, tłum. M. Głiszczyński, t. 1, Warszawa 1866, 274, tak pisze: „...Wolff jest to sam Leibnic, mniejszy o geniusz”.

⁹ F. W. Kluge, *Christian von Wolff, der Philosoph. Ein biographisches Denkmal*, Breslau 1831.

¹⁰ Dz. cyt., passim. W dziele tym, przed wydaną po raz pierwszy autobiografią Wolffa, H. Wuttke umieścił na stronach 1—106 swój artykuł pt. *Über Christian Wolff, den Philosophen*.

¹¹ Np. Ed. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1872, 213, wymieniwszy ówczesnym zwyczajem poglądy wspólne obu filozofów, tak kończy: „Dieses System war nun im wesentlichen kein anderes, als das Leibnizsche”.

¹² *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart 1932.

o źródła wystąpić po stronie prawdy, nawet tam stosowane przez Wolffa próby obronienia swej niezależności usiłuje się przedstawić jako akty pychy i zawiści. Wydawca listów, C. J. G e r h a r d t, widzi całą zasługę Wolffa w jego wierności względem Leibniza i w jego współpracy z *Acta Eruditorum*¹³.

Arnsperger¹⁴ wskazuje na niektóre przyczyny niezrozumienia roli filozofii Wolffa. Źródłem tej krzywdzącej opinii należy według niego szukać w dwojakim rozumieniu słowa „system” w XVII i I poł. XVIII w. Raz używano go dla oznaczenia pewnej, wąsko określonej dziedziny poznania, a więc jako myśl, hipotezę tłumaczącą jeden konkretny fakt, a drugim razem — dla oznaczenia organicznie uporządkowanego zespołu nauk. Leibniz, a za nim Wolff, kiedy mówią o systemie harmonii przedustanowionej rozumieją to słowo w pierwszym znaczeniu. Ale kiedy Wolff mówi o całej swojej filozofii, wówczas używa tego terminu w drugim znaczeniu. Otóż, kiedy Wolff początkowo broni systemu Leibniza, to myśli tylko o jego teorii harmonii przedustanowionej. Przyjęcie jednak tego systemu (I znaczenie) Leibniza nie daje prawa do utożsamienia systemu (II znaczenie) Wolffa z nauką Leibniza. To, co w połączeniu z teorią monad, tworzyło teorię bytu Leibniza, to w systemie (II znaczenie) Wolffa pełniło tylko drobną, z czasem coraz to bardziej marginesową i hipotetyczną rolę. Ponieważ jednak Wolff rozpowszechnił pogląd o harmonii przedustanowionej i początkowo mocno go bronił, a Bilfinger w swym przedstawieniu nauki Wolffa fatalnie pomieszał oba znaczenia słowa „system”, dlatego współcześni, a za nimi inni, uważali, że filozofia Wolffa to tylko uporządkowana i uzasadniona nauka Leibniza.

Arnsperger broni też Wolffa przed zarzutem spłylenia czy niezrozumienia głównych idei Leibniza. Wolff przyjął za podstawę swej nauki filozofię szkolną (*Schulphilosophie*) i dualizm Descartes'a i to zmuszało go do wyboru takich pojęć i teorii Leibniza, spośród nielicznych, wówczas sobie znanych, jakie mógł bez rozbijania całości swej nauki włączyć do systemu.

Wywody Arnspergera nie znalazły jednak powszechnego przyjęcia. Jak silne było nastawienie tradycyjne, świadczy wystąpienie Schmalenbacha, który znowu przyznaje Wolffowi jedynie zasługę zebrania i uporządkowania filozofii Leibniza¹⁵. I chociaż szeroko rozwodzi się nad uproszczeniami i zniekształceniami myśli Leibniza w ujęciu Wolffa, to jednak sądzi, że rdzeń jego filozofii posiada ducha leibnizowskiego¹⁶.

Duże zasługi w ukazaniu właściwego miejsca filozofii Wolffa wśród

¹³ *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle 1860.

¹⁴ Dz. cyt., 45 nn.

¹⁵ „Wolff hat gesammelt und geordnet” (dz. cyt., 53).

¹⁶ „Der Kern war sehr dürftig geworden, aber er war leibnizschen Geistes...” (dz. cyt., 538).

ówczesnych szkół i systemów ma M. W u n d t¹⁷ i M. C a m p o¹⁸. Mimo pewnej poprawy sprawa ta nie jest jeszcze do końca wyjaśniona. Liczne w ostatnim stuleciu wydania tekstów Leibniza i monografie na temat jego filozofii, napisane bynajmniej nie na podstawie dzieł Wolffa, ale w oparciu o autentyczne źródła, pozwalają widzieć system Leibniza w całym jego bogactwie i wyjątkowości. Niestety Wolff nie doczekał się jeszcze pełnej rehabilitacji. Wydawane obecnie przez J. E c o l e ' a i H. W. A r n d t a krytycznie opracowane teksty wszystkich dzieł Wolffa może zachęcać historyków filozofii do opracowania poszczególnych działów filozofii Wolffa i dzięki temu ukażą wszystkim prawdziwy obraz jego nauki.

II. Obecnie należy przejść do ogólnej analizy kontaktów osobistych i listownych, a szczególnie — nauki obu myślicieli, w celu zbadania słuszności poglądu ustawiającego Wolffa w roli wiernego ucznia i systematyka filozofii Leibniza.

Wiadomo¹⁹, że tylko podczas spotkania w Berlinie w 1706 r. miały miejsce dłuższe rozmowy na tematy filozoficzne. Mówiono głównie o prawach i przyczynach ruchu. Zasadniczo jednak chodziło Wolffowi o uzyskanie poparcia Leibniza w jego staraniach o katedrę uniwersytecką w Halli.

W listach także znajdujemy więcej wiadomości osobistych aniżeli rozważań filozoficznych. Jednakże i tę, pełną nieporozumień dyskusję, głównie na temat ciała, materii i harmonii przedustanowionej, zrywa w końcu Wolff, bo ma wątpliwości, czy może pogodzić naukę Leibniza o monadach z zasadami własnej filozofii²⁰. Późniejsza korespondencja dotyczy głównie zagadnień matematycznych. Na wyraźną prośbę Leibniza²¹ przesyłał mu Wolff swoje recenzje dzieł matematycznych, przygotowane dla *Acta Eruditorum*. Leibniz robił w nich czasem poprawki i pouczał Wolffa, ale przecież sam Wolff uznawał wyższość Leibniza w dziedzinie matematyki, prosił o pouczenie i dziękował za nie gorąco. G e r h a r d t widzi w tym jednak niezbity dowód zależności Wolffa od Leibniza także i w dziedzinie filozofii.

Skąd jeszcze mógł czerpać Wolff wiadomości o poglądach Leibniza? Wiadomo, że stosunkowo mało pism Leibniza zostało ogłoszonych za jego życia, kiedy Wolff zaczynał pisać swoje dzieła. Tylko niektóre pojęcia i teorie Leibniza utrzymały się na stałe w metafizyce Wolffa²², co jednak wystarczyło B i l f i n g e r o w i do nazwania filozofii Wolffa *philosophia Leibnitio-Wolffiana*.

¹⁷ M. W u n d t, dzieła cytowane.

¹⁸ M. C a m p o, *Cristiano Wolff e il rationalismo precritico*, Milano 1939.

¹⁹ W. A r n s p e r g e r, dz. cyt., 36 nn.

²⁰ List Wolffa z dnia 15 VII 1711 r. Zob. C. J. G e r h a r d t, dz. cyt., 142.

²¹ List Leibniza do Wolffa z dnia 10 IV 1708 r. Zob. C. J. G e r h a r d t, dz. cyt., 90 nn.

²² Zob. przypis 6.

III. Decydujące znaczenie w sporze na temat zależności Wolffa od Leibniza będzie miało sprawdzenie, które poglądy Leibniza i w jakim stopniu przeniósł Wolff do swojej filozofii.

M. W u n d t²³ podkreśla zasługi Leibniza dla obrony wartości tradycyjnej nauki o bycie jako bycie, tak lekceważonej przez angielskich zwolenników empirycznego przyrodoznawstwa. Zdaniem Leibniza fizyka ma badać zjawiskową stronę świata substancji, metafizyka zaś posiada własny odrębny przedmiot poznania: naturę substancji, nazwanych przez niego monadami. Chociaż Leibniz głosi istnienie nieograniczonej ilości realnie różnych monad, to jednak pojmując je jako substancje niematerialne i przyjmując istnienie ciągłości między nimi, dochodzi w końcu do stwierdzenia hierarchii bytów w zależności od stopnia doskonałości postrzegania. Dzięki takiemu rozumowaniu przedmiot jego metafizyki stanowi jednolity ciąg monad zespalaający w jedną całość świat rzeczy, dusz i Boga.

Program Leibniza pozornie wykonuje Wolff. Celem jego działalności filozoficznej jest odrodzenie scholastycznej nauki o bycie i jego najogólniejszych określeniach²⁴. Ponieważ jednak nie przyjmuje nauki Leibniza o monadach i ich hierarchicznym uszeregowaniu, dlatego też kiedy w metafizyce szczegółowej stosuje ogólne pojęcia ontologiczne do konkretnych gatunków bytu, wówczas jednolity przedmiot metafizyki Leibniza ulega rozbiciu. Odrzuca naukę o nieograniczonej ilości substancji, a przyjmuje za Descartes'em teorię trzech substancji, rozważanych w ramach kosmologii, psychologii i teologii.

Ciekawy przykład pewnej zależności Wolffa od Leibniza, a równocześnie jego samodzielności, stanowi sposób posługiwania się zasadą racji dostatecznej. Scholastyka XVII w., tzw. *Schulphilosophie*, była zbudowana na zasadzie tożsamości i sprzeczności. Leibniz zwrócił uwagę Wolffowi na ważność zasady racji dostatecznej²⁵. Wolff widząc, jak doskonale Leibniz posługuje się zasadą racji dostatecznej w teodyceri i w sporze z Clarkiem²⁶, zajął się jej szczegółową analizą. W drugim rozdziale swej niemieckiej metafizyki zajmuje się jej obroną i udowodnieniem²⁷. W *Ontologii* umieszcza ją obok zasady sprzeczności jako podstawę swych analiz bytowych²⁸.

²³ M. W u n d t, *Geschichte der Metaphysik*, Berlin 1931, 24 nn.

²⁴ Por. Chr. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. J. Ecole, Hildesheim 1962, Praefatio, passim [Dzieło to będzie cytowane niżej: *Ontologia*].

²⁵ W liście z dnia 23 XII 1709 r. Zob. C. J. Gerhardt, dz. cyt., 113.

²⁶ Por. W. Arnspenger, dz. cyt., 48 n.

²⁷ *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 7 Aufl., Franckfurt—Leipzig 1738, § 29 nn. [Cytowane niżej: *Vern. Ged.*]. Leibniz uważał, że niemożliwe jest udowodnienie zasady racji dostatecznej. Wolff jednak w § 31 tegoż dzieła przeprowadza z łatwo dostrzegalnym błędem taki dowód, opierając ją o zasadę sprzeczności. W *Ontologii*, § 75, wycofuje się z tego stanowiska. Mówi bowiem: „...*principium rationis sufficientis absque probatione instar axiomatis sumere licet*”.

²⁸ §§ 56—78.

Wolff przyjmuje zasadę racji dostatecznej, ale zmienia zakres jej stosowania. Zwiąże ujęcie tego problemu znajdujemy u Gilsona. „Wiadomo, że dla Leibniza porządek istot różni się od porządku istnień: pierwszy zależy od samej tylko zasady sprzeczności, drugi natomiast opiera się na zasadzie racji dostatecznej. Faktem najbardziej rzucającym się w oczy i w istocie w sposób najbardziej znamieny charakteryzującym doktrynę Wolffa jest to, że zasada racji dostatecznej usiłuje w niej objąć oba te porządki, jak gdyby trzeba było zawsze podawać dostateczną rację samych istot, a zarazem jak gdyby uzasadnienie istnień nie opierało się na innej metodzie niż analiza samych istot”²⁹.

Najbardziej charakterystyczna dla filozofii Leibniza jest nauka o monadach i harmonii przedustanowionej. I tutaj właśnie — wbrew opiniom o wielkiej zależności Wolffa od Leibniza — widoczne są w metafizyce Wolffa znaczne odstępstwa względnie całkowite przekształcenia poglądów Leibniza³⁰. Śmiałe spekulacje myślowe Leibniza, obdarzonego wspa- niałą wyobraźnią metafizyczną, na temat monad i harmonii przedustanowionej były nie do przyjęcia dla trzeźwego umysłu Wolffa. Zresztą Wolff uważał, że genialne wizje Leibniza stanowią doskonale połączenie i światopoglądowe ukoronowanie wyników nauk szczegółowych. Jego zaś filozofia pierwsza nie dąży do zbierania względnie uzupełniania osiągnięć naukowych, lecz do przygotowania rzetelnych podstaw ontologicznych dla wszystkich nauk. Ontologia ma zawierać podstawowe pojęcia i zasady, na których należy oprzeć inne nauki i dlatego Wolff mówi, że system Leibniza tam się zaczyna, gdzie jego się kończy³¹.

Szczegółowa analiza poglądów Wolff przekonuje, że mimo pozorów zewnętrznego podobieństwa jego nauka o bytach prostych nie jest tożsamością z nauką Leibniza o monadach³². Substancje proste Leibniza, o naturze psychicznej, posiadające zdolność postrzegania, w rękach Wolffa tracą całe to bogactwo cech. Byty proste Wolffa powstają w wyniku podziału bytu złożonego, a zdolność postrzegania mają tylko substancje duchowe. Chociaż Wolff odmawia bytom prostym złożenia z części³³, rozciągłości, podzielności, kształtu, wielkości itd.³⁴, czyli wszystkich własno-

²⁹ Et. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, 147.

³⁰ M. Wundt, *Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 2 (1935), H. 3, 238, tak o tym pisze: „Allerdings hat dieser keineswegs alle Gedanken von Leibniz übernommen und gerade die tiefsten beiseite gelassen”.

³¹ W zakończeniu listu do Manteuffla, gdzie mówi o monadach, twierdzi: „...wiewohl auch jetzt noch die wenigsten dieselben kennen und von seinen Systemate einen rechten Begriff haben, als welches erst sich da anfänget, wo meines aufhöret”. Por. H. Wuttke, dz. cyt., 82.

³² Wolff, *Ontologia*, § 684, jest świadomy tej odrębności, kiedy mówi: „*Ens autem simplex cum consideramus, nec cum monade Mori, nec cum Leibnitii monade nobis res est...*”.

³³ „*Ens simplex dicitur, quod partibus caret*” (*Ontologia*, § 673).

³⁴ *Ontologia*, § 675 nn.

ści bytów materialnych, to jednak nie widzi w nich substancji psychicznych³⁵.

Nauka o harmonii przedustanowionej znajduje początkowo przychylnie przyjęcie u Wolffa. W *Ratio praelectionum*³⁶ wyraźnie opowiada się za tą teorią jako jedynie możliwą do przyjęcia. Wkrótce jednak zaczyna odchodzić od pierwotnego stanowiska. W swej niemieckiej metafizyce³⁷, wydanej w 1719 r., gdzie z godną uznania jasnością i przejrzystością wyjaśnia w języku niemieckim naukę o harmonii przedustanowionej — dzięki czemu może zostać uznany przez współczesnych za wykładowcę i systematyka poglądów Leibniza — Wolff powtarza za swym sławnym poprzednikiem argumenty za odrzuceniem możliwości fizycznego wpływu ciała na duszę. Ta czysto negatywna zgodność zapatrywań nie pozwala niektórym dojrzeć głębokiej różnicy między obu filozofami. Wolff bowiem ogranicza pozytywnie stosowanie nauki o harmonii przedustanowionej tylko do wytłumaczenia związku między ciałem i duszą. Nie może jej przyjąć dla wszystkich bytów prostych, bo odrzuca jej podstawowe założenie o psychicznej jednorodności wszystkich monad. Kiedy rozwija swoją naukę o bytach prostych³⁸, będących wynikiem podziału materialnego bytu złożonego, już ją pomija.

W wydanym kilka lat później *Discursus praeliminaris* obserwujemy prawie całkowite jej porzucenie. Kiedy bowiem głosi, że nie należy przyjmować hipotez jako podstaw w rozumowaniach, to właśnie naukę Leibniza o stosunku istniejącym między umysłem i ciałem zalicza już do hipotez. Zajmuje ona przodujące miejsce wśród innych hipotez. Mimo to nie może być użyta w dowodzeniach moralnych i politycznych³⁹. Z tego też powodu nie spotykamy ani śladu tej teorii w późniejszej łacińskiej ontologii i kosmologii. Jedynie w łacińskiej psychologii, na dalekim miejscu, znajdujemy ją jako mało ważną hipotezę.

Pojęcie substancji, jedno z podstawowych w metafizyce, może także stanowić przykład początkowej zależności i późniejszego odejścia Wolffa od Leibniza. W metafizyce niemieckiej Wolff za Leibnizem definiuje substancję jako to, co samo w sobie posiada źródło swoich przemian⁴⁰. Później jednak, w *Ontologii*, określa substancję jako podmiot trwały

³⁵ M. W u n d t, *Geschichte der Metaphysik*, 78, tak pisze: „Dagegen wagt er es nicht, sie als geistige Wesen zu fassen, und es geht ihm damit gerade die eigentümliche Selbständigkeit und Innerlichkeit des Monadenbegriffs verloren”.

³⁶ *Ratio praelectionum wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, Halae 1718, §§ 6-12.

³⁷ *Vern. Ged.*, §§ 529, 761.

³⁸ *Vern. Ged.*, § 598 nn.

³⁹ „*Hypothesis Leibnitiana de commercio inter mentem et corpus etsi ceteris palmam praeripiat, in demonstrationibus tamen moralibus ac politicis a nobis non usurpatur*” (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae 1728, § 128).

⁴⁰ „*Nehmlich, ein vor sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat*” (*Vern. Ged.*, § 114).

i zdolny do modyfikacji ⁴¹. Nieco dalej mówi, że substancja jest podmiotem, w którym *essentialia* i atrybuty istnieją trwale, zaś *modi* zmieniają się stopniowo ⁴². Wolff jest świadomy swego odstępstwa od Leibniza, ale pociesza się, że mimo tej zmiany nie odstępuje od jego myśli ⁴³.

Oprócz tych może najważniejszych przekształceń względnie odejść od nauki Leibniza istnieje jeszcze cały szereg drobnych zmian. I tak, na przykład, usuwa Wolff pojęcie współczesności (*compraesentia*) z definicji podobieństwa ⁴⁴. Nie zgadza się także z Leibnizem co do nazwy zasady racji dostatecznej ⁴⁵.

Ponadto znajdujemy cały szereg uściśleń niejasnych pojęć Leibniza. Oto dwa przykłady. Leibniz nigdzie nie przeprowadził wyraźnego rozróżnienia między przyczyną a zasadą. Jednak jego sposób posługiwania się zasadą racji dostatecznej ułatwił Wolffowi ściśle zdefiniowanie tego pojęcia ⁴⁶. Drugi przykład to różnica w określeniu pojęcia jedności. Mimo innego sformułowania słownego Wolff uważa, że obie definicje mówią to samo ⁴⁷. Te uściślenia niejasnych idei Leibniza, które na pewno miały wpływ na lepsze ich zrozumienie, przy równoczesnym częstym podkreślaniu ich istotnej zgodności z myślą poprzednika, przyczyniły się w znacznym stopniu do widzenia Wolffa w roli wiernego ucznia i systematyka filozofii Leibniza ⁴⁸.

Można także wymienić szereg pojęć, definicji, a nawet i teorii wspólnych dla obu filozofii. I tak idzie Wolff dokładnie śladami Leibniza, kiedy rozróżnia między absolutną i hipotetyczną koniecznością. Także pojęcia czasu i miejsca, jak i teoria bytu rzeczywistego i urojonego są tożsame.

Kiedy jednak bliżej przypatrzymy się historii tych pojęć, to budzą się wątpliwości, czy są to naprawdę pojęcia samego Leibniza. Leibniz często bronił wartości tradycyjnej scholastyki i sam brał z niej wiele szczegółowych określeń ⁴⁹. Ostatnie świadectwo w sprawie zależności

⁴¹ „*Subjectum perdurable et modificabile dicitur Substantia*” (*Ontologia*, § 768).

⁴² „...*substantia est subjectum, cui insunt essentialia et attributa eadem, dum modi successive variant*” (*Ontologia*, § 770).

⁴³ „*Etsi adeo in operibus Germanicis notionem Leibnitianam stabiliverimus; non tamen nunc mutata quasi sententia ab ea discedimus*” (*Ontologia*, § 771).

⁴⁴ *Ontologia*, § 201.

⁴⁵ „*Hinc Leibnitius rationem sufficientem vocat Rationem determinantem; a qua appellatione nos tamen abstinemus*” (*Ontologia*, § 117).

⁴⁶ „*Utut autem Leibnitius differentiam inter causam et rationem nullibi exposuerit, usus tamen, quem hujus principii fecit, mihi facem praetulit, ut ejusdem notionem distinctam consequerer, cui conformis est definitio rationis sufficientis paulo ante data*” (*Ontologia*, § 71).

⁴⁷ *Ontologia*, § 330.

⁴⁸ „*Haec ideo moneo, quod non desint, qui ubi vident, mea ab Leibnitiana intelligenda prodesse, inde inferunt, me non aliud agere, quam ut philosophiam, quam vocant, Leibnitianam in systema redigam...*” (*Ontologia*, § 760).

⁴⁹ Por. R. von Nostiz - Rieneck, *Leibniz und die Scholastik*, Philo-

Leibniza od scholastyki znajdujemy u Cichowicza. Pisze on: „...Leibniz zapewne nie sformułowałby tak łatwo swego programu, gdyby nie odpowiednia wizja ontologiczna, jaką nasunęła mu wielowątkowa tradycja metafizyczna i którą rozwinął. Bezpośrednim bodźcem były dlań *Disputationes metaphysicae* Franciszka Suareza, w których byt jest określany jako rzeczywisty, o ile w abstrakcji od aktualnego istnienia uznany jest za możliwy, czyli niesprzeczny [...]. Suarez, metafizyk o zdecydowanej empirystycznej postawie, od Dunska Szkota przejął esencjalne ujęcie bytu”⁵⁰. Jeżeli więc Leibniz ulega z jednej strony tradycyjnej scholastyce, a z drugiej, znajdujemy w nauce Leibniza i Wolfa wiele wspólnych pojęć i teorii, to nie świadczy to tyle o zależności Wolffa od Leibniza, ile od filozofii scholastycznej.

ZAKOŃCZENIE. Nie zaprzeczamy istnienia pewnych zależności między obu filozofami, szczególnie w pierwszych latach filozofowania Wolffa, podczas redagowania dzieł pisanych w języku niemieckim. Można więc, z pewnymi zastrzeżeniami, mówić o zależności poglądów młodego Wolffa od filozofii Leibniza. Sam Wolff, może ze względów kurtuazyjnych, a może z szacunku dla uznanego filozofa, podkreślał mocno ten związek. Później pewnie nieraz tego żałował, ale już mimo wypracowania własnego systemu — abstrahujemy od tego, w jakim stopniu był on elektyczny — mimo wykazywania inności swej doktryny w porównaniu z nauką Leibniza, a zgodności z poglądami scholastyków, nie mógł już zatrzeć pierwotnego wrażenia. Sławne określenie Bilfingera miało pewne uzasadnienie w dziełach niemieckich Wolffa. W latach późniejszych, kiedy Wolff pisał swoje dzieła łacińskie, a szczególnie *Philosophia prima sive Ontologia*, obserwujemy, jak to wykazały powyższe analizy porównawcze, zasadnicze odejście Wolffa od Leibniza. Mógł więc Wolff słusznie oburzać się na określenie Bilfingera. Niestety, ta walka z utartą już opinią była daremna.

Przyczyniło się do tego może i to, że Wolff nieraz uznawał poglądy Bilfingera za swoje⁵¹. W pierwszym okresie były one rzeczywiście po-

sophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 7 (1894) 54—67; J. Jasper, *Leibniz und die Scholastik*, Munster 1898-99.

⁵⁰ St. Cichowicz, *Filozof i istnienie. U podstaw teodycei G. W. Leibniza*, Warszawa 1970, 75 n. A. Bissinger, który ostatnio zastanawia się także nad uwarunkowaniami nauki Wolffa, mówi w swej rozprawie *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, V, że „Das geschichtliche Erbe Wolffs soll unter dreifachen Gesichtspunkt angegangen werden: Descartes, Leibniz und die Schulmetaphysik sind im Blick auf Wolff eingehend zu untersuchen”. Łatwo jednak można zauważyć, że główne źródło filozofii Wolffa widzi autor w metafizyce szkolnej. Największy wpływ wywarł D. Stahlius, J. A. Scherzerus, J. Scharfius i Cnr. Scheiblerus. Słusznie jednak tamże A. Bissinger dodaje: „Da die Schulmetaphysik fast nicht bearbeitet und die entsprechenden Werke nur mit Muhe zu beschaffen sind, muss in dieser Hinsicht vieles offen bleiben”.

⁵¹ Chr. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, Frank-

dobne, ale później, jak twierdzi W a h l⁵², Bilfinger za Leibnizem przypisał wszystkim monadom zdolność postrzegania i bronił do końca prawdziwości teorii harmonii przedustanowionej. To przechylenie się niektórych uczniów Wolffa ku Leibnizowi, a może raczej pozostanie przy niektórych wczesnych poglądach Wolffa, spowodowało nie tylko rozbitcie wewnątrz obozu wolffiańskiego, lecz także przyczyniło się do takiego umocnienia się krzywdzącej opinii o wtórnej, porządkującej roli filozofii Wolffa, że i dzisiaj, chociaż powoli dostrzega się już niektóre zasadnicze odrębności jego filozofii, to jeszcze daleko jednak do powszechnej rehabilitacji jego nauki.

ZUSAMMENFASSUNG

LEIBNIZ UND WOLFF. DAS PROBLEM DER SYSTEMABHÄNGIGKEIT

Über zweihundert Jahre lang wurde Wolff in der Rolle eines treuen Schülers und Systematikers der Philosophie von Leibniz dargestellt. Der Verfasser prüft die Ursache einer solchen Anschauung Wolffs Philosophie und stellt, in Anlehnung an durchgeführte historische und sachliche Analysen metaphysischer Grundbehauptungen, fest, dass Wolff in der Tat in seinen jungen Jahren, während der Abfassung von Werken in deutscher Sprache, dem Einfluss von Leibniz erlag und manche seiner charakteristische Konzeptionen, besonders die Theorie der *Harmonia praestabilita* verbreitete. Dies verursachte in bedeutendem Masse die Entstehung einer nachteiligen Ansicht einer sekundären Rolle der ganzen Philosophie von Wolff. Später jedoch, als er sein eigenes System schuf, das in auf lateinisch geschriebenen Werken enthalten ist, entfernte sich Wolff beinahe ganz von der Philosophie von Leibniz und neigte sich der neuzeitlichen scholastischen Philosophie zu.

furt a. Main 1726, § 46, tak chwali swego ucznia: „*Er hat meine Satze jederzeit so erklaret, wie ich sie erkläre und so geantwortet, wie ich würde geantwortet haben*”.

⁵² R. W a h l, *Professor Bilfingers Monadologie und prastabilirte Harmonie in ihrem Verhältnis zu Leibniz und Wolff*, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 85 (1884) 66—92; 202—231.

Ks Ludwik Kostro

PRZYCZYNKI CZESŁAWA BIAŁOBRZESKIEGO DO HYLEMORFISTYCZNEJ INTERPRETACJI MECHANIKI KWANTOWEJ

Treść: Wprowadzenie. — I. Dane mechaniki kwantowej, na których Białobrzęski opiera swoją hylemorfistyczną interpretację świata atomowego. — II. Białobrzęski dokonuje hylemorfistycznej interpretacji mechaniki kwantowej przy pomocy pojęć: potencjalności i materii. W jakim znaczeniu używa on wówczas terminów potencjalność i materia? — III. Czy hylemorfistyczna interpretacja mechaniki kwantowej przeprowadzona przez Białobrzęskiego jest słuszna? — IV. Próba rozwinięcia hylemorfistycznej interpretacji mechaniki kwantowej. Resume.

Hylemorfizm, jak dobrze wiemy, to pogląd filozoficzny głoszący, że byty materialne złożone są z dwóch zasad konstytutywnych ontologicznych z materii i z formy. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, która ten pogląd głosi, mówi o materii pierwszej i formie substancjalnej oraz o materii drugiej¹ i formie przypadłościowej. Pojęcia materii pierwszej i drugiej oraz pojęcia formy substancjalnej i przypadłościowej są pojęciami metafizycznymi, które wprowadzono w celu zrozumienia i wyjaśnienia zmian istniejących w świecie bytów materialnych. Zmiany te dzieli się na substancjalne i przypadłościowe.

Wobec postępu fizyki zrodzić się może pytanie, czy dane mechaniki kwantowej, mechaniki świata cząstek elementarnych, dadzą się zinterpretować hylemorfistycznie. Prof. Czesław Białobrzęski, jeden z najwybitniejszych fizyków polskich XX wieku, który wślawił się przez odkrycie na trzy lata przed Eddingtonem roli ciśnienia światła w równowadze termodynamicznej sfer gazowych², widzi taką możliwość i stara się taką hylemorfistyczną interpretację mechaniki kwantowej przeprowadzić. Jego zdaniem, funkcji stanu, która jest potężnym instrumen-

¹ Ani Arystoteles, ani św. Tomasz nie mówią o materii drugiej. Pojęcie to, drogą analogii, wprowadzono dopiero w czasach nowożytnych (XVI—XVII w.). Jest ono tożsame z pojęciem substancji materialnej. Używać będziemy obu tych terminów.

² Wł. Kapuściński, *Kto pierwszy uwzględnił ciśnienie promieniowania w teorii budowy gwiazd* (Czesław Białobrzęski), w: *Wkład Polaków do nauki*, Warszawa 1967, 357—360.

tem matematycznym mechaniki kwantowej, odpowiada w rzeczywistości fizycznej pewna realność, stan kwantowy, który on nazywa potencjalnością. Tę potencjalność, zdaniem fizyka, należy utożsamiać z arystotelesowską formą substancjalną. W niniejszym artykule spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy takie utożsamienie jest możliwe i czy ono jest słuszne.

I. DANE MECHANIKI KWANTOWEJ, NA KTÓRYCH BIAŁOBRZESKI OPIERA SWOJĄ HYLEMORFISTYCZNĄ INTERPRETACJĘ ŚWIATA ATOMOWEGO

Żeby móc odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie, musimy najpierw wyjaśnić, czym jest funkcja stanu mechaniki kwantowej. Kiedy mówimy o funkcji stanu mechaniki kwantowej, to mamy do czynienia z pewnego rodzaju funkcją matematyczną oznaczoną literą grecką ψ , która w swym obrazie geometrycznym, przedstawiana jest jako fala względnie paczka fal w wielowymiarowej, nierealnej, abstrakcyjnej przestrzeni Hilberta. Zaznaczmy tu jeszcze, że składowe wektora, jaki stanowi wspomniana fala, są liczbami zespolonymi, w skład których wchodzi liczby urojone.

Co odpowiada w rzeczywistości funkcji falowej ψ ? Jak wiemy, według współczesnej fizyki, rzeczywistość materialna posiada dwa aspekty: aspekt korpuskularny i aspekt falowy. Falowa funkcja ψ wypracowana została w celu matematycznego uchwycenia falowego aspektu materii. Niektórzy fizycy jednakże na podstawie tego, że funkcja ψ w swoim obrazie geometrycznym jest falą w nierealnej, wielowymiarowej przestrzeni Hilberta i na podstawie tego, że składowe wektora, jaki stanowi ta fala, są liczbami zespolonymi, sądzą, że falowa funkcja ψ ma charakter subiektywny, że jest ona tylko narzędziem naszego umysłu, przy pomocy którego potrafi on obliczyć prawdopodobieństwo otrzymania takiego czy innego wyniku pomiaru dokonywanego nad cząstką czy nad systemem złożonym z cząstek. Mówią oni o tzw. falach prawdopodobieństwa, które istnieją tylko w umyśle, a nie w rzeczywistości. Białobrzeski sądzi jednakże, że funkcji ψ musi odpowiadać coś w rzeczywistości. Uznaje on realność nie tylko aspektu korpuskularnego, ale również aspektu falowego. Tę realność, ten charakter obiektywny, przypisuje on jednakże nie fali mechaniki kwantowej, bo ta jest falą w nierealnej, konfiguracyjnej przestrzeni Hilberta, ale stanowi kwantowemu. Zdaniem Białobrzeskiego, pojęcie fali zostało poszerzone i zastąpione przez pojęcie stanu kwantowego. Stan kwantowy jest rzeczywistością *sui generis*. Nie można mu przypisać wartości liczbowych na ten sam sposób jak się to czyni wielkościom fizyki klasycznej dlatego, że jest on przedstawiany matematycznie przez wektor w przestrzeni Hilberta i dla-

tego, że składowe tego wektora są liczbami zespolonymi. Stan kwantowy, jego zdaniem, nie może być przedmiotem obserwacji. Nie jest on wielkością dającą się mierzyć, ma charakter nieprzestrzenny³.

Przypisanie istnienia rzeczywistego stanowi kwantowemu wydaje się nam być słuszne. Argumentacja Prof. Białobrzeskiego, przy pomocy której stara się on udowodnić to realne istnienie, wydaje się nam być uzasadniona. Falowa funkcja ψ dostarcza nam w mechanice kwantowej możliwości przewidywania obiektywnego, chociaż probabilistycznego. Tej funkcji zatem musi odpowiadać coś w rzeczywistości, coś co jest źródłem tej możliwości. Gdy rozwija się w czasie paczka fal, w czasie zmienia się też prawdopodobieństwo otrzymania takiego czy innego wyniku pomiaru, którego dokonano nad jakimś układem atomowym. Musi się zatem coś w tym układzie atomowym zmienić, skoro razem z czasem zmienia się prawdopodobieństwo otrzymania takiego czy innego wyniku pomiaru. Paczce fal, przy pomocy której obliczamy stopnie prawdopodobieństwa, musi zatem coś odpowiadać w rzeczywistości.

Jakiemu równaniu czyni zadość funkcja stanu? Czyni ona zadość równaniu Schrodingera. Istnieją dwa równania Schrodingera. Jedno zwane równaniem bez czasu, bo nie uwzględnia się w nim zależności od czasu. To równanie stosuje się do stanów własnych, stanów statecznych układów atomowych. Drugie równanie Schrodingera nazywane jest równaniem z czasem, bo wyraża ono prawo zmienności funkcji ψ w czasie. To drugie równanie jest ogólniejsze i zawiera pierwsze jako szczególny przypadek. Stosuje się ono do stanów mieszanych, stanów niestatecznych układów atomowych. Dla każdego układu atomowego, którym może być cząstka, np. proton, jądro atomowe bez powłoki elektronowej (np. jądro helu), atom (np. atom wodoru), dla każdego z tych układów można napisać równanie Schrodingera. Czyni się to przez wprowadzenie do ogólnych równań Schrodingera, które można stosować do dowolnego układu atomowego, właściwego danemu układowi operatora H zwanego hamiltonianem. Od tego operatora zależą indywidualne właściwości badanego układu atomowego⁴.

Obok idei stanu kwantowego, niedającego się obserwować, w mechanice kwantowej spotykamy się z pojęciem wielkości mierzalnych zwanych obserwablami⁵. Każda wielkość fizyczna, której można przypisać wartości liczbowe określone i realne, jest wielkością mierzalną. W mechanice kwantowej poznaje się przedmioty mierzalne danego systemu przy pomocy określonych działań matematycznych dokonywa-

³ Cz. Białobrzski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1956, 103.

⁴ Tamże, 98.

⁵ Tamże, 106—107.

nych nad funkcją Ψ . Te działania matematyczne nazywane są o p e r a t o r a m i. Można zatem przyjąć, że operatory działające na funkcję stanu są obrazami matematycznymi wielkości mierzalnych, podobnie jak funkcja ψ jest obrazem matematycznym stanu kwantowego. Ogólnie przez operator rozumie się takie działanie matematyczne, które przeobraża daną funkcję na inną funkcję. W mechanice kwantowej chodzi o działanie matematyczne, które przeobraża funkcję stanu ogólnego danego układu atomowego lub danej cząstki elementarnej, na funkcję stanu określonej wielkości mierzalnej, np. energii, pędu. Podajemy tu jeden przykład: operator pędu polega na działaniu różniczkowania w stosunku do odpowiedniej współrzędnej przestrzennej q i na działaniu mnożenia przez czynnik urojony $\frac{\hbar}{i}$, gdzie \hbar jest stałą Plancka, $i = \sqrt{-1}$. Operator pędu przekształca zatem funkcję Ψ na funkcję $\frac{\hbar}{2\pi i} \frac{\delta \Psi}{\delta q}$. Jest to funkcja stanu pędu rozważnego układu atomowego.

Na funkcję ψ może działać więcej operatorów. Często nie można stosować w mnożeniu operatorów reguły przemienności mnożenia zwykłych wielkości algebraicznych, ponieważ w mechanice kwantowej nieraz $AB \neq BA$. To ma swą przyczynę w fakcie istnienia w świecie atomowym wielkości mierzalnych zwanych niezgodnymi. Jako przykład wielkości niezgodnych służyć może współrzędna przestrzeni q i pęd p_q . Te dwie wielkości są niezgodne, ponieważ, jak to wyraża zasada nieokreślności Heisenberga, pomiar jednej z tych wielkości pociąga za sobą nieokreślność drugiej. Operatory, które reprezentują wielkości niezgodne nazywane są o p e r a t o r a m i n i e p r z e m i e n n y m i. W wypadku gdzie $AB = BA$ operatory A i B są przemiennymi i wielkości zgodne mogą być mierzone równocześnie.

Należy zrobić jeszcze inne rozróżnienie wśród wielkości mierzalnych. Wśród tych wielkości znajduje się grupa, która charakteryzuje się tym, że wielkości do niej należące nie mogą przybierać wszystkich wartości liczbowych, wyrażalnych przez zbiór ciągły liczb rzeczywistych, ale otrzymuje się zawsze jako rezultat pomiaru wartości liczbowe, które formują serię nieciągłą liczb nazywanych wartościami własnymi wielkości mierzonej. Ta seria nieciągła wartości własnych jest podobna do zbioru liczb całkowitych. Druga grupa wielkości mierzalnych charakteryzuje się tym, że wielkości do niej należące mogą posiadać wszystkie wartości liczbowe wyrażalne przez zbiór liczb rzeczywistych. Wspomnijmy jeszcze, że wśród wszystkich stanów możliwych ustroju atomowego odnośnie do określonej jego indywidualnej wielkości mierzalnej, znajduje się grupa stanów, którymi są stany własne tej wielkości. Jeżeli stan kwantowy systemu odnośnie do tej wielkości nie należy do wspomnianej grupy stanów własnych, to taki stan nazywany jest stanem mieszanym albo

stanem superpozycji, ponieważ można zawsze taki stan przedstawić przez superpozycję stanów własnych, co się wyraża przez równanie

$$\Psi = c_1\Psi_1 + c_2\Psi_2 \dots \dots c_n\Psi_n = \sum_n c_n\Psi_n \quad (1)$$

gdzie $c_1, c_2 \dots \dots c_n$ są współczynnikami stałymi, które na ogół są liczbami zespolonymi, a funkcje $\Psi_1, \Psi_2 \dots \dots \Psi_n$ są funkcjami własnymi, przedstawiającymi stany własne układu. Dodajmy tu jeszcze, że funkcja stanu mieszanego, w swoim obrazie geometrycznym, stanowi paczkę fal nałożonych na siebie, paczkę fal rozwijającą się w przestrzeni konfiguracyjnej Hilberta. Każda z fal paczki przedstawia jeden ze stanów własnych, których superpozycja tworzy stan mieszany.

Zaznaczmy, że równanie (1) reprezentuje stan mieszany systemu odnośnie do wielkości mierzalnej, której wartości liczbowe, jakie ona może przybrać, stanowią zbiór nieciągły. Gdy jednakże będziemy mieli do czynienia z wielkością mierzalną, której wartości liczbowe stanowią serię ciągłą, wtedy sumę \sum_n z równania (1) należy zastąpić przez całkę, co piszemy następująco:

$$\Psi = \int C_A \Psi_A d\tau \quad (2)$$

gdzie Ψ_A reprezentuje funkcje własne wielkości mierzalnej, a C_A stanowią odpowiednie współczynniki. Przypomnijmy, że funkcje własne Ψ_A i współczynniki C_A , stanowią zbiór ciągły. Ponieważ wielkości mierzalne pierwszej grupy i drugiej grupy współlistnieją na ogół w tym samym systemie atomowym, funkcje stanu tego systemu należy napisać w sposób następujący ⁶:

$$\Psi = \sum_n c_n \Psi_n + \int C_A \Psi_A d\tau \quad (3)$$

Załóżmy teraz, że badany przez nas ustrój atomowy, który w chwili t_1 znajduje się w stanie mieszanym przedstawionym matematycznie przez równanie (1), został w tejże chwili t_1 poddany działaniu zaburzającemu otoczenia, np. przez akt pomiaru. Jako rezultat pomiaru otrzymamy w chwili t_2 jedną z wartości własnych wielkości mierzonej. Ale jaką z tych wartości otrzymamy, nie można przewidzieć, jak tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Prawdopodobieństwo otrzymania, np. jako rezultatu n -tą wartość, związaną z funkcją własną Ψ_n , równe jest kwadratowi bezwzględnej wartości współczynnika c_n z równania (1), co piszemy $|c_n|^2$.

W wypadku gdy wartości własne wielkości mierzalnej stanowią zbiór ciągły, można obliczyć prawdopodobieństwo rezultatu pomiaru tylko w pewnych przedziałach. Na przykład: w wypadku gdy chodzi o stan mieszany wielkości mierzalnej A , przedstawionej w równaniu (2), praw-

⁶ Tamże, 146.

dopodobieństwo otrzymania jako rezultatu pomiaru stanu własnego, przedstawionego przez funkcję Ψ_A , jest obliczane w przedziale A i dA i równa się $|C_A|^2 dA$.

II. BIAŁOBRZESKI DOKONUJE HYLEMORFISTYCZNEJ INTERPRETACJI MECHANIKI KWANTOWEJ PRZY POMOCY POJĘĆ: POTENCJALNOŚCI I MATERII

Jak już wiemy, Prof. Białobrz e s k i, tę rzeczywistość, która odpowiada funkcji stanu, nazywa potencjalnością. Ponieważ w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej słowo potencjalność używane jest na ogół w znaczeniu pasywnym, żeby nie było nieporozumień, podkreślamy mocno, że Białobrz eski używa słowa „potencjalność” w znaczeniu aktywnym. Dla Białobrz eskiego potencjalność jest zasadą czynną, jest czystą aktywnością. Nie można tu prof. Białobrz eskiemu zarzucać nieścisłości w używaniu terminologii, bo słowo *potentia* w swoim pierwszym i podstawowym znaczeniu oznacza czynną zasadę działania, oznacza możliwość czynną, zdolność do działania. Wszystkie inne znaczenia słowa *potentia* są definiowane przez odniesienie, przez analogię do tego pierwszego znaczenia. Ten fakt, odnośnie do terminu *dynamis*, greckiego odpowiednika słowa łacińskiego *potentia*, został dobrze dostrzeżony przez Arystotelesa. Żeby o tym się przekonać, można przejrzeć następujące teksty Arystotelesa: *Metaf.* Θ 1, 1046a, 4—28 i *Metaf.* Δ 12, 1019a, 15—33. To samo stwierdzają tomiści. U prof. Arnou, w jego *Metaphysica generalis* czytamy:

„*Nomen vero potentiae, quod primo impositum fuit ad significandum principium actionis, translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis potentiam habere dicatur*”⁷.

Jak już wiemy, Białobrz eski utożsamia potencjalność z formą substancjalną. Zanim odpowiemy na pytanie, czy takie utożsamienie jest możliwe i słuszne, musimy jeszcze przedstawić, co Białobrz eski rozumie pod słowem „materia”? U niego materia jest często synonimem terminu „rzeczywistość fizyczna”. Gdy mówi on np., że materia posiada dwa aspekty: korpuskularny i falowy, pragnie on przez to powiedzieć, że rzeczywistość fizyczna charakteryzuje się tymi dwoma aspektami. Inne znaczenia przypisywane są słowu materia przez Białobrz eskiego, gdy dodaje on do niego przedrostek „pra”. Termin „pramateria” u Białobrz eskiego ma dwa znaczenia. W pierwszym znaczy on nukleony, tzn. neutrony i protony, które mogą zmieniać się jedne w drugie. Nasz uczonego nazywa je „pramateria”, ponieważ według nowych teorii kos-

⁷ R. Arnou, *Metaphysica generalis*, ed. 3, Romae 1955, 20.

mogenicznych inne cząstki, takie jak mezony, elektrony, neutrina, fotony itp., rodzą się z nukleonów lub sukcesywnie z cząstek, które z nukleonów wzięły swój początek. Nasz fizyk używa też terminu „pramateria”, gdy twierdzi, że materia jest substancją ciał materialnych. Ten drugi sens słowa pramateria, wydaje się jest poszerzeniem pierwszego. Do takiego twierdzenia skłania nas nie tylko fakt, że Białobrzeski używa słowa „pramateria” w tych dwóch znaczeniach, nie siląc się by je rozróżnić, prawie na tej samej stronie, jak również i ten fakt, iż jest on zdania, że:

„Aspekt korpuskularny daje wyraz pojęciu materii jako substancji świata zewnętrznego”⁸.

Dla naszego uczonego zatem „pramateria”, którą na pierwszym miejscu stanowią nukleony, znajduje swój konkretny wyraz także w cząstkach, które biorą swój początek z nukleonów. Można zatem twierdzić, że dla naszego uczonego „pramateria” (lub na ogół „materia”), substancja ciał materialnych, przypomina w pewnym sensie materię pierwotną czy elementy pierwotne starożytnych filozofów greckich (np. cztery elementy pierwotne Arystotelesa), z których cała rzeczywistość fizyczna jest ukształtowana. Można zaryzykować twierdzenie, że nasz fizyk, gdy używa terminu „pramateria”-substancja ciał, chce przez to określenie wyrazić *explicite* element pierwotny wszystkich ciał (który dla niego jest jedyny, a nie poczwórny, jak u Arystotelesa), a *implicite* różne formy pierwotne tego elementu (cząstki elementarne), które w wypadku nukleonów wyraża *explicite*. Ponieważ mowa tu była o materii, jako o substancji ciał, zaznaczmy, że u Białobrzeskiego można przez uważną analizę tekstów wyróżnić dwa pojęcia substancji: pojęcie substancji jedynej „pramaterii” (lub „materii”)-substancji wszystkich ciał i pojęcie substancji jednostkowej, którą jest jego zdaniem każda cząstka materialna, a w sensie względnym, także każdy ustrój złożony z cząstek. Białobrzeski w swych pismach jednakże nie rozróżnia wyraźnie dwóch pojęć substancji. Pochodzi to stąd, naszym zdaniem, że według niego substancja jedyna materia (pramateria) znajduje swój konkretny wyraz w substancjach jednostkowych. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że według naszego fizyka „materia-substancja ciał”, jest tylko wtedy substancją rzeczywistą i jednostkową, gdy jest konkretną cząstką elementarną.

Wydaje się nam, że pojęcie materii-substancji ciał Białobrzeskiego jest pojęciem rodzajowym, w którym różne gatunki substancji jednostkowych zawarte są *implicite*. Przypomnijmy tu też, że Białobrzeski utożsamia materię-substancję ciał z energią. Pojęcie energii jest rów-

⁸ Cz. Białobrzeski, *Problem uwarstwienia rzeczywistości, Wybór pism*, Warszawa 1964, 131.

nież pojęciem rodzajowym, które zawiera w sobie *implicite* wszystkie gatunki energii.

U Białobrzeskiego spotykamy się jeszcze z innym znaczeniem terminu materia. Dla niego słowo materia nieraz znaczy podłoże (*substratum*) stanu kwantowego i wielkości mierzalnych. Białobrzeski widzi analogię pomiędzy tym pojęciem materii a pojęciem materii pierwszej Arystotelesa. Zdaniem jego, fizyka współczesna pozostawia to podłoże stanu kwantowego (potencjalności) i wielkości mierzalnych tak samo nieokreślone, jak Arystoteles swą materię pierwszą. U Białobrzeskiego zatem słowo materia znaczy też nieraz podłoże bytów atomowych, podłoże, które rozważane w oderwaniu od stanu kwantowego (od potencjalności) i od wielkości mierzalnych tychże bytów, jest czymś całkowicie nieokreślonym.

III. CZY HYLEMORFISTYCZNA INTERPRETACJA MECHANIKI KWANTOWEJ PRZEPROWADZONA PRZEZ BIAŁOBRZESKIEGO JEST SŁUSZNA?

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie postawione na początku naszego artykułu, czy potencjalność Białobrzeskiego, można utożsamić z formą substancjalną? Wydaje się, że na to pytanie należy odpowiedzieć: i tak, i nie. Jeśli przez potencjalność rozumiemy stan kwantowy, stan fizyczny jakiegoś układu atomowego, to odpowiedź musi być negatywna. Jeśli jednakże, jak wskazuje wiele tekstów i kontekstów pism Białobrzeskiego, przez potencjalność rozumieć należy wewnętrzną zasadę bytu materialnego, różną od stanu kwantowego, ale przez którą stan kwantowy jest określony, to wtedy możliwa jest odpowiedź pozytywna. Najpierw podamy główne racje, które skłaniają nas do odpowiedzi negatywnej. Stan kwantowy wyraża stan fizyczny systemu atomowego i jako taki jest rzeczywistością fizyczną, co zresztą Białobrzeski nieraz zaznacza. Tymczasem forma substancjalna jest zasadą konstytutywną metafizyczną, wprowadzoną dla zrozumienia zmienności bytów materialnych. Nie można zatem utożsamiać stanu kwantowego z formą substancjalną. Powtórzmy to jeszcze raz. Stan kwantowy, wyrażający stan fizyczny zbioru wielkości mierzalnych, operatywnie definiowanych, systemu atomowego jest rzeczywistością fizyczną i jako taki nie może zostać utożsamiony z formą substancjalną, która jest zasadą konstytutywną metafizyczną bytów materialnych.

Pomimo tego zwróćmy uwagę, że można mówić o pewnej proporcjonalności lub odpowiedności między stanem kwantowym ogólnym (stanem fizycznym zbioru wszystkich wielkości mierzalnych) systemu atomowego a formą substancjalną tego systemu oraz o pewnej proporcjonalności czy odpowiedności między stanem kwantowym poszczególnej wielkości

mierzalnej a formą przypadłościową. Dwom rodzajom zmian, substancjalnej i przypadłościowej, odpowiadają dwa rodzaje zmian stanu kwantowego: istotna i przypadłościowa. Zmiany istotne stanu kwantowego ogólnego systemów atomowych mają miejsce, np. przy przemianie jednych cząstek w drugie. Gdy np. para elektron-pozytron, zamieniają się w foton względnie w dwa fotony⁹, mamy do czynienia ze zmianą istotną stanu kwantowego ogólnego. Stan kwantowy fotonu nie wyraża już więcej stanu fizycznego elektronu czy pozytronu, ale stan kwantowy fotonu. Tej zmianie istotnej stanu kwantowego odpowiada zmiana formy substancjalnej. Materia pierwsza, która posiadała formę substancjalną elektronu i pozytronu, posiada teraz formę substancjalną fotonu (fotonów). Można zatem nawet powiedzieć, że zrodzenie się nowego stanu kwantowego ogólnego wskazuje na zrodzenie się nowej formy substancjalnej. Zmiany istotne stanu kwantowego ogólnego świadczą o zmianie substancjalnej.

Analogicznie, zmianom przypadłościowym stanu kwantowego odpowiadają zmiany form przypadłościowych. Gdy np. system atomowy podlega zmianie stanu kwantowego energetycznego, to tej zmianie towarzyszy zmiana przypadłościowa tego systemu. Można nawet powiedzieć, że zmiana przypadłościowa stanu kwantowego jakiegoś systemu atomowego wskazuje na zmianę formy przypadłościowej tegoż systemu. Konkludując należy powiedzieć, że istnieje jakaś proporcjonalność, jakaś odpowiedniość pomiędzy stanem kwantowym a formą arystotelesowską. Nie można jednakże tych rzeczywistości utożsamiać.

Zwróćmy teraz uwagę na teksty i konteksty znajdujące się w pismach prof. Białobrzeskiego, które umożliwiają nam odpowiedź pozytywną na pytanie postawione na początku naszego artykułu. Nasz fizyk, który dosyć często utożsamia stan kwantowy z potencjalnością, w niektórych wypadkach, w niektórych tekstach i kontekstach rozróżnia potencjalność od stanu kwantowego. Oto kilka cytatów, które potwierdzają to nasze ostatnie twierdzenie:

„Czynnikiem realnym determinującym stan i uporządkowanie ustroju jest potencjalność”¹⁰.

W innym miejscu pisze Białobrzeski

„O stanie jako wyrazie potencjalności”¹¹.

Na podstawie tych cytatów widzimy, że Białobrzeski twierdząc, iż potencjalność określa stan kwantowy, i że ten stan kwantowy jest wyrazem

⁹ Jeśli tzw. anihilacja pary elektron-pozytron ma miejsce w polu atomu, to powstaje jeden foton; jeśli natomiast odbywa się to w przestrzeni swobodnej, to powstają dwa fotony. Por. *Mezony, grawitacja, antymateria*, Warszawa 1962.

¹⁰ Cz. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze fizyki*, 305 oraz *Wybór pism*. 122.

¹¹ Cz. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze fizyki*, 330.

potencjalności, rozróżnia potencjalność od stanu kwantowego. Dodajmy tutaj cytat, który mówi o roli formującej potencjalności w stosunku do materii, o roli którą w filozofii arystotelesowskiej przypisuje się formie substancjalnej:

„Uważamy potencjalność za czynnik pierwotny, aktywny i kształtujący materię zbudowaną atomistycznie”¹².

Zaznaczmy tu jeszcze, że w wielu miejscach swych pism, jak o tym świadczy kontekst, nasz fizyk przez potencjalność rozumie nie tyle stan fizyczny ustrojów atomowych, ale coś bardziej głębokiego i istotnego w tych ustrojach. Przypomnijmy tu dla przykładu jego twierdzenie, że potencjalność stanowi „istotę wewnętrzną” ustrojów atomowych oraz jego twierdzenie,

„Iż poza zjawiskami przyrody ukrywa się — jako podstawa — byt pokrewny naszej duszy”¹³.

Poza tym zwróćmy uwagę, że Białobrzeski kładzie mocny nacisk na rozróżnienie pomiędzy potencjalnością, rozumianą jako rzeczywistość nieprzeustrzenną, a wielkościami mierzalnymi ulokowanymi w czasie i przestrzeni. Jak widzimy, dla naszego uczonego, potencjalność nie jest zwykłym stanem fizycznym, ale rzeczywistością mającą głębszy sens. Biorąc to pod uwagę, jak również pogląd Białobrzeskiego o materii podłożu zupełnie nieokreślonym potencjalności, spróbujmy sformułować hylemorfistyczną interpretację mechaniki kwantowej. Wydaje nam się bowiem, że opinie Białobrzeskiego, odpowiednio rozjaśnione, skorygowane i uzupełnione, dają mocne podstawy do hylemorfistycznej interpretacji mechaniki kwantowej. Wydaje się nam, że odróżniwszy jasno i wyraźnie stan kwantowy od potencjalności, można tę ostatnią utożsamić z formą substancjalną. Jakie racje skłaniają nas do tego utożsamienia? Przy pomocy funkcji stanu, obrazu matematycznego potencjalności, można opisać wszystkie przymioty własne ustroju atomowego. Skoro tak jest, świadczy to, że przymioty te w jakiś sposób zależą od potencjalności. Ten fakt przemawia na korzyść utożsamienia potencjalności z formą substancjalną, bo według filozofii arystotelesowsko-tomistycznej (cytuję tu św. Tomasza):

„Przypadłości własne są skutkami form substancjalnych”¹⁴.

Potencjalność, która determinuje stan układu atomowego, usuwa się nam spod obserwacji. Przy pomocy funkcji stanu, która jest obrazem matematycznym potencjalności i która zawiera w sobie symbole matematyczne całego zespołu wielkości mierzalnych w postaci operatorów tych wielkości, poznajemy wszystkie przymioty własne systemu atomo-

¹² Tamże, 329.

¹³ Cz. Białobrzeski, *Wybór Pism*, 46.

¹⁴ *Summa theol.* I, 29, 1 ad 3.

wego. Przemawia to również za utożsamieniem potencjalności z formą substancjalną, bo (cytuję tu znów św. Tomasza):

„Formy substancjalne, które same przez się nam są nieznanne, poznawane są przez przypadłości”¹⁵.

IV. NASZA PRÓBA ROZWINIĘCIA HYLEMORFISTYCZNEJ INTERPRETACJI MECHINIKI KWANTOWEJ

Utożsamiając potencjalność prof. Białobrzeskiego z formą substancjalną, rozróżniając jasno między stanem kwantowym a potencjalnością i biorąc pod uwagę to, co powiedzieliśmy o proporcjonalności, jaka zachodzi między stanem kwantowym a formą arystotelesowską, można sformułować następujące twierdzenia i następnie podać hylemorfistyczną interpretację mechaniki kwantowej.

Stan kwantowy ogólny systemu atomowego jest wyrazem fizycznym formy substancjalnej (potencjalności w terminologii Białobrzeskiego). Stan kwantowy jakiejś wielkości operatywnie zdefiniowanej, np. stan energetyczny, jest wyrazem fizycznym formy przypadłościowej energetycznej systemu atomowego. Matematycznie stan kwantowy ogólny jest przedstawiony przy pomocy funkcji stanu ψ . Stan szczegółowy jest reprezentowany przez funkcję stanu ψ gdy ta jest zmieniona przez operator przedstawiający jakąś wielkość mierzalną. Obecność funkcji stanu ψ w równaniu jakiejś wielkości mierzalnej przedstawia nam matematycznie rolę czynną determinującą formy substancjalnej (potencjalności w terminologii Białobrzeskiego) w stosunku do stanów kwantowych szczegółowych, które są wyrazem form przypadłościowych własnych.

Spróbujmy teraz hylemorfistycznie zinterpretować dane fizyki kwantowej. Według fizyki współczesnej atomowej rzeczywistość fizyczna zbudowana jest z cząstek elementarnych, które mogą być wolne lub hierarchicznie uporządkowane w całości, takie jak jądro atomowe, atomy, cząsteczki, kryształy itp. Cząstki elementarne mogą się zmieniać jedne w drugie. Fakt ten, że cząstki mogą się zmieniać, świadczy, że są one złożone z podłoża, tworzywa, które pozostaje pod zmianami, i z formy, która się zmienia. Bez przyjęcia istnienia tych dwóch zasad konstytutywnych, wyjaśnienie zmiany cząstki w cząstkę jest niemożliwe. To podłoże, które pozostaje pod zmianami, nazywamy *materia pierwszą*. Forma, która się zmienia, jest formą substancjalną (potencjalnością Białobrzeskiego). W przypadku szczegółowym zmiany pary elektron-pozytron w foton (lub dwa fotony) rzeczy mają się następująco: elektron i pozytron złożone z materii pierwszej i formy substancjalnej lub — mówiąc

¹⁵ Tamże, I, 77, 1 ad 7.

językiem Białobrzeskiego — z materii nieokreślonej i z potencjalności w momencie spotkania się działają wzajemnie na siebie. Skutkiem tego działania jest to, że z ich materii pierwszej wyłoniona zostaje nowa forma substancjalna, której wyrazem fizycznym jest stan kwantowy ogólny fotonu. Nowa forma substancjalna, nowa potencjalność była zawarta wirtualnie w materii pierwszej elektronu i pozytronu, w podłożu potencjalności tych dwóch cząstek. Wzajemne oddziaływanie elektronu i pozytronu przeprowadziło formę fotonu z potencji do aktu. Proces opisany jest opisem zmiany substancjalnej. W opisie matematycznym zmiany pary elektron-pozytron w foton trzeba napisać nową funkcję stanu dla fotonu, która w żaden sposób nie jest sumą funkcji stanu elektronu i pozytronu. Zmiana substancjalna ma również miejsce w wypadku uformowania się ustrojów złożonych z cząstek elementarnych (atom, cząsteczki itp.). Potencjalność-forma substancjalna ustroju złożonego zostaje wyprowadzona z potencji materii cząstek elementarnych, które w momencie powstania ustroju złożonego tracą swą indywidualność. Formy substancjalne cząstek elementarnych nie zostają jednakże unicestwione, pozostają one w ustroju złożonym wirtualnie i w momencie dezintegracji ustroju złożonego powracają do aktu.

Matematycznie potencjalność-forma substancjalna, której wyrazem fizycznym jest stan kwantowy ogólny systemu, jest przedstawiona przez superpozycję, nałożenie stanów, które wyrażają potencjalność cząstek składowych; przymioty ustroju złożonego nie są w ten sposób sumą przymiotów cząstek składowych, ale są bogatsze.

W zmianach substancjalnych, które mają miejsce, gdy cząstki zmieniają się w inne cząstki lub gdy powstają ustroje złożone z cząstek, materia pierwsza jest czynnikiem konstytutywnym, który zostaje określony. Przeciwnie, potencjalność-forma substancjalna jest czynnikiem determinującym.

Cząstki i ustroje atomowe, złożone z materii i formy, są substancjami, które mogą podlegać dalszej determinacji. Wszystkie dalsze determinacje są przypadłościowe. Cząstki i ustroje złożone mogą być w tym lub innym stanie indywidualnym w stosunku do tej lub innej wielkości mierzalnej. Potencjalność-forma substancjalna (której wyrazem fizycznym jest stan kwantowy ogólny) określa materię pierwszą istotnie. Formy przypadłościowe (które znajdują swój wyraz fizyczny w stanach kwantowych indywidualnych) determinują przypadłościowo byt materialny złożony już z materii pierwszej i potencjalności-formy substancjalnej. Formy przypadłościowe (których wyrazami fizycznymi są stany kwantowe indywidualne) determinują zatem substancje (cząstki i systemy z nich złożone). Te determinacje, które te substancje mogą przyjąć, są ściśle określone. Zna się wszystkie stany własne wielkości mierzalnej, które system

atomowy może przyjąć. Ponieważ chodzi o determinacje przypadłości własnych systemu, których wyrazem fizycznym są stany własne, te przypadłości własne zależą od potencjalności-formy substancjalnej.

Byt atomowy (cząstka lub ustrój złożony z cząstek) jest dysponowany przez swą potencjalność-formę substancjalną do przyjęcia form przypadłościowych własnych, których wyrazami fizycznymi są stany własne ściśle określone. Ponieważ chodzi o determinacje wielkości mierzalnych, które wyrażają przypadłości własne, jest rzeczą jasną, że w tych determinacjach przypadłościowych w stosunku do wielkości mierzalnych potencjalność-forma substancjalna gra rolę aktywną. Przypadłości bowiem własne są skutkami form substancjalnych. Przypomnijmy tu jeszcze inne twierdzenie św. Tomasza z Akwinu:

„...Podmiot o tyle, o ile jest w potencji, jest przyjmującym formę przypadłościową; o tyle, o ile jest w akcie, tę przypadłość produkuje. A mówię o przypadłości własnej...”¹⁶

Byty atomowe są bytami dynamicznymi, a nie statycznymi. Charakteryzują się one aktywnością wewnętrzną i zewnętrzną. Potencjalność-forma substancjalna jest zasadą aktywną tej aktywności. Gdy działanie zaburzające środowiska nie działa na byt atomowy, mamy do czynienia z aktywnością wewnętrzną. Stan kwantowy (wyraz fizyczny potencjalności-formy substancjalnej) rozwija się zgodnie z równaniem Schrödingera. W czasie tego rozwoju i z powodu tego rozwoju dyspozycje bytu atomowego do przyjęcia tej czy innej formy przypadłościowej własnej, której wyrazem fizycznym jest ten czy inny stan kwantowy własny jakiejś wielkości mierzalnej, zmieniają się. W pewnym momencie byt atomowy jest lepiej dysponowany do przyjęcia takiego stanu własnego, w innym momencie jest on dysponowany lepiej do przyjęcia innego stanu własnego. Przy pomocy funkcji stanu można obliczyć stopień prawdopodobieństwa, że byt atomowy w momencie działania zaburzającego zewnętrznego przyjmuje ten czy inny stan własny. Potencjalność-forma substancjalna jest zasadą determinującą, jest źródłem wspomnianych dyspozycji. Matematycznie wyraża się to w fakcie, że wspomniane prawdopodobieństwo zależy od rozwoju w czasie paczki falowej, która jest obrazem matematycznym stanu kwantowego (wyrazu fizycznego potencjalności). Byt atomowy złożony z materii pierwszej i potencjalności-formy substancjalnej jest obdarzony także potencjami aktywnymi. Pomędzy tymi potencjami aktywnymi znajdują się potencje do autodeterminacji. Taka autodeterminacja jest możliwa, ponieważ byt atomowy złożony jest z aktu i potencji, z zasady aktywnej i pasywnej. Potencje aktywne bytu atomowego mają swe źródło w zasadzie aktywnej, w potencjalności-formie substancjalnej. Matematycznie objawia się to w

¹⁶ Tamże, I, 77, 6.

fakcie, że funkcja stanu (obraz matematyczny stanu kwantowego, który wyraża fizycznie potencjalność) określa wielkości mierzalne przedstawione matematycznie przez operatory.

Byt atomowy zawiera w sobie wiele możliwości autodeterminacji. Te możliwości jednakże, które są uzdolnieniami aktywnymi, są ściśle określone. Znamy wszystkie stany własne (wyrazy fizyczne form przypadłościowych), w jaki byt atomowy może siebie umieścić, gdy zostanie on pobudzony do autodeterminacji przez wpływ zewnętrzny. W momencie działania zaburzającego (którym może być akt pomiaru) byt atomowy dokonuje aktu wyboru pomiędzy stanami własnymi możliwymi (tj. pomiędzy formami przypadłościowymi własnymi możliwymi, których wyrazami fizycznymi są te stany). Nie można przewidzieć, który ze stanów własnych byt atomowy wybierze. Można tylko obliczyć prawdopodobieństwo tego wyboru. Potencjalność-forma substancjalna, będąc aktywną zasadą wewnętrzną, jest źródłem tego wyboru. Byt atomowy dąży do wyboru takiego stanu własnego, do którego przyjęcia w momencie działania zaburzającego środowiska, jest najlepiej dysponowany. Ta dyspozycja zależy, jak już zaznaczyliśmy, od rozwoju stanu kwantowego mieszanego (przedstawionego przez superpozycję stanów własnych) przed wpływem zaburzającym zewnętrznym. W momencie tego wpływu byt atomowy zmienia nagle sposób swej aktywności wewnętrznej (nie rozwija się już więcej według równania Schrodingera), ale reaguje raptownie, dokonując aktu autodeterminacji. Matematycznie zobrazowane jest to w redukcji paczki falowej.

Akt autodeterminacji jest skutkiem aktywności, która ma swe źródło w formie substancjalnej. Ta aktywność ma też swój skutek zewnętrzny, to jest wymianę energii i innych wielkości fizycznych z otoczeniem. Po raptownym zadziałaniu, wyżej omówionym, byt atomowy rozwija się znowu zgodnie z równaniem Schrodingera. Gdy byt atomowy, pod wpływem działania zaburzającego otoczenia, przyjmuje jakąś formę przypadłościową własną, której wyrazem fizycznym jest stan własny odnośnie do jednej ze swych wielkości mierzalnych, to taki byt przyjmuje w tym samym czasie formę przypadłościową nie całkowicie zdefiniowaną, której odpowiada stan mieszany odnośnie do tej wielkości mierzalnej, która jest niezgodna (*incompatibile*) z tą pierwszą.

Byt atomowy pozostaje zawsze w stosunku do pewnych wielkości mierzalnych w stanie, który nie jest jednoznacznie określony. Ponieważ jednak stan mieszany jest przedstawiony matematycznie przez superpozycję stanów własnych, których liczba i wartości numeryczne są ściśle określone, można powiedzieć, że byt atomowy w stosunku do niektórych ze swych wielkości jest przynajmniej określony niejednoznacznie. Ta determinacja niejednoznaczna pochodzi ostatecznie także od formy sub-

stancjalnej zasady determinującej. Potencjalność-forma substancjalna, wykonując swą rolę determinującą w stosunku do materii pierwszej, już istotnie określonej przez nią, dysponuje byt atomowy, materię drugą, np. atom, do przyjęcia pewnej liczby form przypadłościowych własnych, których wyrazami fizycznymi są stany własne mające wartości liczbowe, które są jednoznacznie określone. Zaznaczmy, że wspomniana determinacja wieloznaczna stanu kwantowego daje nam możliwość obliczenia wartości średnich tych wielkości w stosunku do których byt atomowy znajduje się w stanie mieszanym (który jest wyrazem fizycznym formy przypadłościowej określonej wieloznacznie). Mechanika kwantowa potrafi obliczać te wartości średnie. W takim obliczeniu wzięte są pod uwagę wszystkie stany własne, których nałożenie (superpozycja) stanowi stan mieszany. Ponieważ jednak byt atomowy w rzeczywistości nie znajduje się w żadnym ze stanów własnych, trzeba powiedzieć, że znajduje się on w tych stanach wirtualnie. Charakteryzuje się on brakiem jednoznacznej determinacji. Stany własne (które są wyrazem formy przypadłościowej określonej wieloznacznie) nie są *in actu*, ale *in potentia*. Skąd pochodzi ta nieokreśloność? Odpowiedzi należy szukać z złożeniu hylemorfistycznym rzeczywistości fizycznej.

Rzeczywistość fizyczna złożona z formy substancjalnej, to jest z czynnika determinującego, i z materii pierwszej, to jest czynnika potencjalnego nieokreślonego, nie jest nigdy całkowicie i doskonale *in actu*, ale stale i koniecznie częściowo *in actu* i częściowo *in potentia*. To objawia się też w problemie tu rozważanym. Materia pierwsza bytu atomowego, gdy jest już istotnie określona przez formę substancjalną, stanowiąc wtedy substancję materialną, materię drugą, jest jeszcze w stanie potencjalnym i nieokreślonym w stosunku do różnych form przypadłościowych, których wyrazem fizycznym są stany kwantowe własne indywidualne. Materia pierwsza bytów atomowych jest zatem źródłem podstawowym ich nieokreśloności. Zaznaczmy jednak, że nieokreśloność, o której tu mowa nie jest czystą nieokreślonością. Substancja materialna, która stanowi element potencjalny w stosunku do form przypadłościowych, jest złożona nie tylko z materii, pierwszej zasady nieokreśloności, ale także z formy substancjalnej, zasady aktualności i określności.

Byt atomowy konkretny (substancja materialna konkretna) zatem o tyle, o ile jest w możności, jest zdolny do dalszych determinacji przypadłościowych, o tyle, o ile jest w akcji, jest zdolny, między innymi, także do autodeterminacji przypadłościowych. Zawiera w sobie zatem nie tylko zdolności do tego, by zostać określonym, ale także zdolności do określenia. Forma substancjalna (potencjalność Białobrzeskiego) jest oczywiście źródłem, zasadą aktywną tych ostatnich zdolności. Ona jest także w pewien sposób źródłem uzdolnienia do tego, by zostać określo-

nym, bo jest źródłem dyspozycji bytu atomowego do przyjęcia form przypadłościowych własnych, których wyrazem fizycznym są stany kwantowe własne indywidualne ściśle określone. Ta dyspozycja zależy od „struktury” wewnętrznej formy substancjalnej-potencjalności. Potencjalność-forma substancjalna jest zatem fundamentem realnym, który daje nam możliwość określenia, jakie z form przypadłościowych (które ze stanów kwantowych) byt atomowy jest zdolny przyjąć. Ona także jest fundamentem realnym, który daje nam możność obliczenia prawdopodobieństw zaktualizowania tych form przypadłościowych. Jak widzimy, utożsamienie potencjalności, której wyrazem fizycznym jest stan kwantowy ogólny bytów atomowych z formą substancjalną służy dobrze do zinterpretowania mechaniki kwantowej. Ten fakt świadczy, wydaje nam się, że takie utożsamienie jest słuszne i że interpretacja hylemorfistyczna danych mechaniki kwantowej jest możliwa. Prof. Białobrzęski zatem ma wielką zasługę w tej sprawie.

Zaznaczmy jednak na końcu, że interpretację podaną wyżej uważamy za hipotezę. Racją, która nas skłania do takiego traktowania tej interpretacji jest fakt, że mechanika kwantowa nie jest teorią fizyczną już na zawsze ustaloną. Ona może ulec jeszcze wielkim przemianom. Wystarczy tu wspomnieć, że tacy sławni fizycy jak Louis de Broglie, Bohm, Vigier usiłują podać interpretację deterministyczną danych świata atomowego. Taka interpretacja stoi w opozycji do interpretacji prof. Białobrzęskiego, która jest zasadniczo indeterministyczna. Zaznaczmy jeszcze, że sam Białobrzęski traktował swoją interpretację jako hipotezę¹⁷.

RÉSUMÉ

CONTRIBUTION DE CZESŁAW BIAŁOBRZESKI A UNE INTERPRÉTATION HYLÉMORPHIQUE DE LA MÉCANIQUE QUANTIQUE

L'Hylémorphisme, comme nous le savons, est une théorie philosophique affirmant que les êtres matériels sont composés de deux principes constitutifs ontologiques: de la matière et de la forme. Prenant en considération le progrès admirable de la physique de notre temps, on peut se demander si les données de la mécanique quantique, mécanique du monde des particules élémentaires, peuvent être interprétées à l'aide de la théorie hylémorphique.

Czesław Białobrzęski, un des plus renommés physiciens polonais du XX siècle, affirme que telle interprétation est possible et, dans beaucoup de ses oeuvres,

17 Cz. Białobrzęski, *Wybór pism*, 102.

assaie à la faire. Dans notre article, nous présentons son interprétation (voir I et II), nous la critiquons (voir III) et essayons à développer (voir IV).

D'après Białobrzewski, à la fonction d'état, qui est un instrument mathématique puissant de la mécanique quantique, correspond, dans la réalité, quelque chose réelle qu'il appelle état quantique ou le plus souvent potentialité. Selon lui, cette réalité doit être identifiée avec la forme de la philosophie aristotélicienne. La potentialité, conçue par lui comme un principe constitutif actif (voir II) est le facteur formant la matière conçue comme le substratum (voir II) totalement indéterminé, de la potentialité. Faisant la critique des opinions de Białobrzewski, nous indiquons que l'identification de l'état quantique avec la forme, est inadmissible parce que l'état quantique est une réalité physique, tandis que la forme est un principe métaphysique. Nous remarquons, toutefois, qu'on peut parler d'une correspondance, d'une proportionalité entre l'état quantique et la forme. On peut dire que l'état quantique est une expression physique de la forme. Beaucoup de textes et contextes des oeuvres de Białobrzewski justifient une distinction entre l'état quantique et son concept de potentialité. Cette distinction et le fait que Białobrzewski assigne à la potentialité de même rôle qui est joué par la forme dans la philosophie aristotélicienne, nous apportent le fondement pour une identification de la potentialité avec la forme d'Aristote. Telle identification acceptée, on peut à notre avis, bien développer une interprétation hylémorphique des données de la mécanique quantique.

S. Angela Serkowska

PRAWO DO PRACY W KATOLICKIEJ NAUCE SPOŁECZNEJ

Treść: Wstęp. — I. Prawo do pracy w rozwoju historycznym. — II. Osoba ludzka a prawo do pracy. — III. Zakres prawa do pracy. Zakończenie. Résumé.

WSTĘP

Prawo do pracy zajmuje w katolickiej nauce społecznej bardzo ważne miejsce, gdyż jest korelatem obowiązku pracy. Z uwagi na aktualne współcześnie rozpatrywanie różnych zagadnień życia z punktu widzenia personalistycznego, podjęty temat posiada szczególne znaczenie. W ostatnim stuleciu wiele się mówi o prawach człowieka. Tematem niniejszego artykułu jest zanalizowanie jednego z podstawowych praw człowieka, a mianowicie prawa do pracy w katolickiej nauce społecznej, która jest ze swej natury personalistyczna. Problem zagadnienia polega na przedstawieniu sposobu uzasadnienia prawa do pracy w nauce społecznej Kościoła; jego aktualność wypływa stąd, że w dotychczasowej literaturze nie ma wyczerpującego opracowania tego tematu w ujęciu katolickiej nauki społecznej.

Papież Leon XIII, Pius XI, Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, oraz tacy autorzy, jak: J. Leclercq¹, J. Villain², E. Clement³, G. Todoli⁴ i inni przedstawiają prawo do pracy we współczesnym ujęciu społecznej nauki Kościoła.

Przy opracowywaniu niniejszego zagadnienia korzystano ze źródeł katolickiej nauki społecznej, którą określamy jako naukę Kościoła w sprawach społecznych i gospodarczych. Katolicka nauka społeczna wiera treść oficjalnych wypowiedzi Kościoła w sprawach społecznych

¹ *Leçons de droit naturel, IV. Les droits et devoirs individuels, 2-eme partie: Travail, propriete*, Louvain 1946, 430.

² *L'enseignement sociale de l'Eglise*, t. 1-3, Paris 1953—1956.

³ *L'economie sociale selon Pie XII*, t. 1, Paris 1953.

⁴ *Filosofia del lavoro*, Roma 1956.

i gospodarczych oraz wyniki badań uczonych w oparciu o zasady chrześcijańskie.

Źródła katolickiej nauki społecznej są podwójne: formalne i materialne. Do źródeł formalnych zaliczamy gotowe orzeczenia i wskazania Kościoła, jak encykliki papieskie, orzeczenia synodów i soborów powszechnych, Kodeks Prawa Kanonicznego itp. Do źródeł materialnych zaliczamy takie, które nie dają społecznych zasad moralnych w gotowej formie, gdyż należy z nich dopiero wyciągnąć wnioski, dotyczące moralnych zasad społecznych. Do źródeł materialnych należy Pismo święte, tradycja Kościoła, a także rozum ludzki, przy pomocy którego poznajemy prawdy Boże ze źródeł pisanych.

W oparciu o źródła nauki społecznej Kościoła przeprowadzona zostanie analiza prawa do pracy. Przy opracowywaniu I rozdziału stosowano metodę historyczną. Rozdział ten ma na celu przedstawienie zarysu katolickiej nauki społecznej w rozwoju historycznym z uwzględnieniem omawianej kwestii. Następne rozdziały mają układ systematyczny; ich zadaniem jest przedstawienie prawa do pracy w zakresie filozofii społecznej.

Na wstępie należy ustalić definicję prawa do pracy. W tym celu trzeba określić najpierw pojęcie pracy, która w szerokim tego słowa znaczeniu obejmuje wszelkie przejawy działalności ludzkiej. W omawianym artykule pojęcie pracy należy jednak rozumieć w węższym znaczeniu, które sprowadza się do pracy gospodarczej. Praca gospodarcza stanowi szczegółową kategorię w całokształcie pracy ludzkiej; jej celem jest zaspokojenie gospodarczych potrzeb społeczeństwa. W potrzebach gospodarczych nie da się wyodrębnić potrzeb materialnych i duchowych. Człowiek posługuje się bowiem władzami duchowymi celem zaspokojenia swoich potrzeb gospodarczych i na odwrót — używa dóbr materialnych dla zaspokojenia swoich potrzeb duchowych. Przy ograniczeniu pracy gospodarczej do tworzenia dóbr materialnych, nastąpiłoby ograniczenie pracy gospodarczej, do której należy zaliczyć zarówno pracę fizyczną, jak i umysłową, kierowniczą i kierowaną, zależną i niezależną.

Prawo do pracy należy rozumieć tylko jako prawo do pracy gospodarczej, a nie do pracy w ogóle, którego nikt nie może odjąć. Prawo do pracy w duchu katolickiej nauki społecznej należy pojmować jako „uprawnienie moralne do uzyskania zatrudnienia”⁵. Prawo do pracy w znaczeniu społecznym należy rozumieć również w węższym znaczeniu jako prawo moralne do społecznego zapewnienia i zabezpieczenia pracy.

Prawa do pracy nie należy utożsamiać z prawem pracy; pierwsze oznacza uprawnienie moralne do uzyskania zatrudnienia, drugie zaś

⁵ St. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paryż 1964, 458.

zbiór przepisów prawa państwowego, regulujących stosunki i warunki pracy.

I. PRAWO DO PRACY W ROZWOJU HISTORYCZNYM

1. PRAWO DO PRACY W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Katolicka nauka społeczna bierze swój początek w Piśmie Św. Już w Starym Testamencie znajdujemy bogactwo idei, które Kościół Chrystusowy odziedziczył od początku. W tym znaczeniu nauka społeczna Kościoła jest starsza aniżeli sam Kościół⁶. Społeczne zainteresowanie Kościoła kontynuowało się poprzez wszystkie wieki, znajdując swój wyraz w instytucjach przystosowanych do różnych epok i narodów.

Rozwój katolickiej nauki społecznej można śledzić w dziełach Ojców Kościoła, doktorów, teologów aż do pisarzy katolickich naszej epoki, która stanowi rozkwit naszej nauki.

Rozwój historyczny zagadnienia prawa do pracy przedstawiono w sposób tradycyjny, wychodząc od Pisma Świętego, poprzez tradycję Kościoła, naukę św. Tomasza z Akwinu, biskupa Kettelera, encykliki społeczne aż do naszych czasów. Tego rodzaju ujęcie spotykamy w ogólnych syntezach katolickiej nauki społecznej. Są to zasadnicze etapy jej rozwoju⁷.

Należy zaznaczyć, że nie tylko w starożytności, ale i w średniowieczu nie znajdujemy prawa do pracy we współczesnym tego słowa znaczeniu. Kościół ówczesny nie potrzebował bowiem ustanawiać prawa do pracy, ponieważ w małych społeczno-gospodarczych związkach tego okresu każdy człowiek, posiadający siły i chętny do pracy, mógł zapewnić sobie byt⁸. Dlatego też w Piśmie Świętym należy szukać raczej elementów prawa do pracy, w których skład wchodzi: obowiązek pracy, prawo do zatrudnienia, prawo do umowy o pracę oraz prawo do owoców pracy, a ściślej mówiąc — prawo do słusznej płacy.

Poszczególne elementy prawa do pracy można śledzić w Piśmie Św. Stary Testament zawiera wskazania odnośnie obowiązku pracy, poszanowania godności człowieka oraz słusznego wynagrodzenia za pracę. Staro-testamentowy nakaz pracy leży u podstaw życia ludzkiego; stąd płynie

⁶ Por. C. Gestel, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Louvain 1957, 13; Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka w Piśmie świętym Starego Testamentu*, Roczn. filoz. KUL 12, nr 2 (1964) 19—23.

⁷ Por. ks. S. Wyszynski, *Chrześcijańska doktryna społeczna*, Lublin 1948, 91.

⁸ Por. F. Eberle, *Arbeitsmotive im Lichte der christlichen Ethik*, München 1912, 97.

jego doniosłość i pierwszorzędne znaczenie. Nakaz pracy obejmuje wszystkie wieki, ponieważ praca jest obowiązkiem wszystkich ludzi i moralnym warunkiem istnienia⁹.

Ks. kardynał S. Wyszyński¹⁰ podkreśla, że jeszcze przed upadkiem człowiek był zobowiązany do pracy. Miał uprawiać raj. Praca była zatem obowiązkiem człowieka od pierwszych chwil jego życia.

Świat pogański grecki i rzymski znał pracę tylko o tyle, o ile ona zaspokajała potrzeby człowieka. W takim jednostronnym ujęciu praca, zwłaszcza fizyczna, wydawała się trudem niegodnym wolnego obywatela. Podobnie przedstawiało się stanowisko pracy u innych narodów pogańskiej starożytności¹¹. W przeciwieństwie do większości starożytnych narodów, w Nowym Testamencie praca nie była hańbą, lecz obowiązkiem¹².

Słowa Boga, wypowiedziane w Starym Testamencie, nadały po raz pierwszy w dziejach narodów wyraźne metafizyczne uzasadnienie godności, trudu i obowiązku pracy fizycznej. Dzięki temu Stary Testament przerastał umysłowość współczesną i stanowi podstawę dla chrześcijańskiej etyki pracy¹³.

Chrystus Pan podkreślił godność starotestamentalnej nauki i ją udoskonalił; uznał prawo pracy zawarte w Starym Testamencie. Praca jest według niego wypełnieniem moralnego obowiązku ludzkości¹⁴. Kościół podkreślił, że praca jest nie tylko obowiązkiem, ale również godnością¹⁵.

Podstawę godności i obowiązku pracy w Nowym Testamencie stanowi zarówno osobisty przykład Chrystusa, jak i Apostołów. Apostołowie i ich następcy kierowali swą nauką początkowo niemal wyłącznie do ludności miejskiej, głosząc jej naukę o godności i obowiązku pracy¹⁶. Nauka o godności i obowiązku pracy, poparta przykładem jej głosicieli, dokonała wielkiego przeobrażenia w ówczesnym świecie, wyzwoliła pracę i przyniosła wolność tym, którzy wykonywali ją dotychczas w niewoli. W miejsce niewolników powstała wolna klasa robotnicza, praca przestała być hańbą. O społecznej wartości chrześcijaństwa rozstrzyga logicznie i konsekwentnie przeprowadzenie podstawowej zasady godności jednostki i stosunku człowieka do człowieka również w dziedzinie gospodarczej¹⁷.

⁹ Por. L. Dehon, *Catechisme social*, Paris 1898, 58; H. Holzappel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit in christlichen Altertum*, Würzburg 1941, 26; tamże, S. Weber, *Evangelium und Arbeit*, Freiburg im Br. 1898, 56.

¹⁰ *Duch pracy ludzkiej*, Poznań 1957, 26.

¹¹ Por. A. Trznadel, *Praca i płaca*, Kraków 1898, 17; tamże: H. Holzappel, dz. cyt., 26.

¹² Tamże, 27.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. S. Weber, dz. cyt., 57 n.

¹⁵ Tamże, 64.

¹⁶ Por. S. Halban, *Společne ideály chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*, Poznań 1929, 87 n.

¹⁷ Tamże, 91.

Zakony otoczyły pracę szczególną czcią, stawiając ją obok modlitwy za cel życia zakonnego¹⁸.

Wskazania Chrystusa Pana znajdują pełne potwierdzenie w życiu Apostołów, w szczególności św. Pawła, który nie ogranicza się tylko do pracy apostołskiej, lecz pracą ręczną zarabia na życie, dając przykład pracowitości i bezinteresowności (1 Kor 4, 12; 2 Tes 2, 9)¹⁹.

Św. Paweł został powołany w tym celu, by całe życie chrześcijan uporządkować zgodnie z nauką Chrystusa. W pierwszym rzędzie chodziło o zatrudnienie zawodowe. Istotą Pawłowej etyki pracy jest zobowiązanie wszystkich chrześcijan do pracy, oparte na woli Bożej. Apostoł Narodów dostrzegł przede wszystkim konieczność pracy dla życia społecznego; stanowi ona naturalny sposób zaspokojenia potrzeb oraz czynnik ładu społecznego. Zdobycie środków utrzymania jest postulatem ludzkiej społeczności²⁰. Słowa, których św. Paweł użył na określenie obowiązku pracy: „Jeśli kto nie chce pracować, niech też i nie je” (2 Tes 3, 10), należy traktować jako programowe wypowiedzi²¹. Praca jest według św. Pawła naturalnym i właściwym sposobem zdobywania środków materialnych dla zaspokojenia swych potrzeb. Człowiek, który nie chce pracować, nie ma tytułu moralno-prawnego do utrzymania. Związanie obowiązku z prawem natury nie ulega w tym ujęciu wątpliwości. Św. Paweł stawia problem obowiązku pracy na gruncie realnym i naturalnym. Nakazy pracy, wypowiedziane przez św. Pawła, nawiązują raczej do Starożytności, stając na gruncie prawa natury.

Dla zrozumienia zagadnień społecznych, jakie występują w Nowym Testamencie, należy zdać sobie sprawę z ogólnego stosunku Ewangelii do problematyki społecznej. Źródłem godności pracy jest godność osoby ludzkiej; dlatego praca jest ściśle związana z istotą człowieka, odpowiada naturze ludzkiej i jest konieczna — jest obowiązkiem.

Z przeprowadzonej analizy elementów prawa do pracy w Starym i Nowym Testamencie wynika, że najgłębszym uzasadnieniem prawa do pracy jest obowiązek pracy, w którym mieści się już prawo do pracy. Również pozostałe elementy prawa do pracy przemawiają za istnieniem prawa do pracy w Piśmie Świętym.

2. PRAWO DO PRACY W MYŚLI PATRYSTYCZNEJ

Kolejnym źródłem nauki społecznej Kościoła po Piśmie Świętym jest Tradycja — komentowanie nauki Chrystusa po Apostołach przez Ojców

¹⁸ Por. A. Trznadel, dz. cyt., 20 n.; ks. St. Grzybek, *Pogląd św. Pawła na pracę fizyczną*, RBL 5 (1952) 391—399.

¹⁹ Por. H. Holzapfel, dz. cyt., 42.

²⁰ Tamże, 43.

²¹ Por. H. Holzapfel, dz. cyt., 45.

Kościola. Ewangeliczna nauka o pracy jest zachowana z całą wiernością w tradycji Kościoła. Nakaz obowiązku pracy spotykamy już w jednym z pierwszych dokumentów starochrześcijańskich — w *Didache*, czyli w *Nauce dwunastu Apostołów*.

W tradycji Kościoła sformułowane jest wyraźnie prawo do pracy. Głosi je *Nauka dwunastu Apostołów*, domagając się, by chrześcijanin nie żył niezatrudniony. *Didache* wzywa do okazywania pomocy wędrowcowi, który pragnie osiedlić się wśród chrześcijan, ale wymaga od niego pracy, która ma być źródłem jego utrzymania. Poza tym w pismach Ojców Kościoła praca jest przedstawiona jako obowiązek wszystkich chrześcijan.

Ogromny wpływ Pawłowej etyki społecznej widzimy w okresie rozkwitu patrystyki, czego nie dostrzegamy we wczesnej literaturze chrześcijańskiej²². Prawie wszyscy wybitni Ojcowie Kościoła brali wypowiedzi św. Pawła, dotyczące pracy fizycznej, za punkt wyjścia szczegółowej oceny godności i obowiązku pracy. Wypowiedzi okresu poapostolskiego nie wykazują nigdzie tak osobowo naświetlonego stosunku do pracy fizycznej, jak u św. Pawła; są to w głównym zarysie myśli św. Pawła, tylko w innym sformułowaniu²³.

Szczególne miejsce w patrystyce zajmują starochrześcijańskie przepisy w gminie, zawierające doniosłą ocenę pracy fizycznej. W czasach apostoelskich *Didache* zajmowała się tym zagadnieniem. W jeszcze większym stopniu zagadnieniem chrześcijańskiego życia gminy, zajmują się *Didascalia*. Praca, podobnie jak u św. Pawła, stanowi w nich naturalne źródło zarobku i utrzymania życia, a jej wykonywanie uważa się za zgodny z wolą Bożą obowiązek każdego chrześcijanina. Pisma z czasów poapostolskich wypływały przeważnie z praktycznych potrzeb i zadań gmin chrześcijańskich. Dopiero w drugim stuleciu zaczyna rozkwitać właściwa literatura chrześcijańska²⁴.

Tertulian wskazuje na naturalne znaczenie pracy dla społeczności ludzkiej. W ocenie moralno-religijnej pracy stoi on na gruncie Tradycji. Klemens Aleksandryjski przedstawił swoje poglądy w *Pedagogu*. Postawił on znakomitym chrześcijanom pracę fizyczną jako warunek właściwego życia. Orygenes zajmuje podobne stanowisko względem pracy fizycznej jak Klemens Aleksandryjski.

Pisarze kościelni trzeciego stulecia, w porównaniu z Tertulianem, Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem, zajmują jedynie drugorzędną pozycję. Szerszy jest społeczny zakres dzieł trzech wielkich Ojców Kapadockich. Najszczegółowiej oceną pracy zajął się św. Bazyli. Zakres jego poglądów odnosi się jednak wyłącznie do stanu zakonnego. Według

²² Tamże, 42.

²³ Tamże, 48.

²⁴ Tamże, 51.

św. Grzegorza z Nazjanzu praca stanowi formę zarobku celem utrzymania. Św. Jan Chryzostom stanowi szczytowy punkt rozwoju greckiej patrystyki, podobnie jak na Zachodzie był nim jemu współczesny św. Augustyn. Istotnym motywem wysokiej oceny pracy jest według św. Jana Chryzostoma Ewangelia; podkreśla on znaczenie pracy fizycznej dla moralnego wychowania człowieka. Theodoret wykazuje również wielkie zrozumienie dla pracy fizycznej, podkreślając jej znaczenie w tworzeniu kultury. U Theodoreta spotykamy w zwężonej formie etykę zawodową i wysoką ocenę pracy fizycznej. Stanowi on szczytowy punkt chrześcijańskiej oceny pracy.

W końcu czwartego wieku zaznacza się rozkwit patrystyki na Zachodzie. Przedstawicielami szczytowego jej rozkwitu są: św. Ambroży, św. Hieronim i św. Augustyn. Św. Augustyn był największym nauczycielem Kościoła chrześcijańskiej starożytności. Wykazuje on pełne zrozumienie dla pracy fizycznej. W ujęciu augustyńskim praca jest ugruntowana na naturze człowieka. Pracy zgodnej z obowiązkiem św. Augustyn przyznaje pierwszeństwo nawet przed modlitwą. Konieczność pracy dotyczy według niego wszystkich ludzi. Stanowisko św. Augustyna wobec pracy należy ujmować w następującym aspekcie: Bóg jest celem i źródłem wszelkiej ludzkiej działalności. On udziela sił i zdolności do pracy. Obowiązek pracy jest darem Bożym, a nie tylko żądaniem. Zdaniem św. Augustyna zarówno praca fizyczna, jak i duchowa musi znaleźć miejsce w organizmie społecznym. Niezdolni do pracy z powodu choroby, starości, są wolni od obowiązku pracy²⁵.

Św. Augustyn powołuje się często na Pawłową wypowiedź o konieczności pracy gospodarczej celem zaspokojenia potrzeb. Pisarze zachodniokościelni, po św. Augustynie, opierają się na jego wypowiedziach. Dopiero ostatni wielki zachodni Ojciec Kościoła, św. Grzegorz Wielki, rozszerzył zakres oceny pracy fizycznej. Jednak po św. Augustynie nie spotykamy systematycznej i wyraźnej oceny pracy²⁶.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że również w okresie patrystycznym obowiązek pracy stanowi najgłębsze uzasadnienie prawa do pracy. Nie należy jednak sądzić, by obowiązek pracy w tradycji chrześcijańskiej ograniczał się wyłącznie do wysiłku fizycznego. Człowiek jako istota złożona z duszy i ciała, pracując, dokonuje wysiłku wszystkich swoich władz zarówno fizycznych, jak i duchowych. Człowiek posiadający władze fizyczne i duchowe, jest zobowiązany zarówno do wysiłku fizycznego, jak i duchowego, gdyż tylko wówczas wypełni swe powołanie.

²⁵ Tamże, 127 n.

²⁶ Tamże, 138.

3. PRAWO DO PRACY W MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Podstawowy i szczytowy punkt rozwoju nauki społecznej Kościoła, po nauce Ojców Kościoła, stanowi myśl scholastyczna; dzięki dziełom św. Tomasza z Akwinu, katolicka nauka społeczna osiąga swój pełny rozwój.

Głównym problemem społeczno-gospodarszym w nauce scholastycznej jest zagadnienie pracy ludzkiej. Zagadnienie to znalazło szczególnie głębokie uzasadnienie w nauce św. Tomasza z Akwinu. Organizacja pracy była poprawna w epoce św. Tomasza²⁷. Ustrój korporacyjny średniowiecza opierał się na zasadzie personalizmu: własności, słusznej płacy oraz stałych i słusznych cen. Zasada personalizmu, czyli rozwoju osobowości, była podstawową zasadą dla średniowiecza²⁸. Ustrój średniowiecza zmierzał przede wszystkim do utworzenia warunków sprzyjających rozwojowi osobowości; szczególny nacisk kładł na zapewnienie warunków znośnego bytowania dla wszystkich i tworzenia takich norm, sankcjonowanych przez państwo, które by nie dopuszczały do rozpowszechnienia bezrobocia. Jedną z głównych trosk korporacji było dostarczenie wszystkim pracy.

Ze względu na stałość stosunków bezrobocie było w średniowieczu zjawiskiem wyjątkowym. Bezrobocie jako zjawisko stałe, obejmujące cały świat chrześcijański, nie istniało. Walka z bezrobociem znajdowała wyraz w postulatcie słusznej płacy. Poza tym ochrona własności, rozpowszechnianie jej oraz stałość cen i stosunków życia gospodarczego, stanowiły skuteczne środki walki z bezrobociem w średniowieczu.

Problem prawa do pracy, we współczesnym tego słowa znaczeniu, nie istniał w średniowieczu. Św. Tomasz nie zajmuje się bezpośrednio zagadnieniem prawa do pracy. Praca była w średniowieczu obowiązkiem, jednak jej związek z płacą nie był istotny, lecz raczej przypadłościowy. Prawo do dochodu wystarczającego na utrzymanie, według pojęć średniowiecznych, ma każdy człowiek. Jednak obok tego, każdy człowiek ma obowiązek pracy.

Według św. Tomasza praca jest działaniem wolnej osoby. Zobowiązanie do niej wypływa z prawa natury; do tego dochodzi nakaz Boży²⁹. Św. Tomasz wyprowadza obowiązek pracy człowieka z obowiązku zachowania życia³⁰. Z czterech celów, dla osiągnięcia których człowiek jest zobowiązany do pracy, obowiązkiem jest tylko zapewnienie sobie utrzymania. Praca jest zatem o tyle konieczna, o ile jest niezbędna dla zachowania życia. Zdaniem św. Tomasza, jeżeli człowiek może zapewnić sobie utrzy-

²⁷ Por. M. Rocha, *Travail et salaire à travers la scolastique*, Paris 1933, 4.

²⁸ Por. K. Górski, *Korporacjonizm średniowieczny a pauperyzm*, Lublin 1939, 4n.

²⁹ Por. F. Giese, *Philosophie der Arbeit*, b. m. 1932, 258.

³⁰ Por. L. Garriguet, *Régime du travail*, t. 1, Paris 1908, 35; także: A. Gougnaud, *Le problème du juste salaire*, Lonvain 1923, 11.

manie jedynie dzięki pracy zarobkowej, wówczas stanowi ona dla niego ścisły obowiązek³¹. Według św. Tomasza istnieje ogólny moralny obowiązek pracy. W ujęciu tomistycznym praca gospodarcza stanowi moralny obowiązek tylko w wypadku konieczności gospodarczej, nie posiada ona wartości samej w sobie. Praca nie jest pierwotnym, tylko pochodnym obowiązkiem natury i jako taka dotyczy ona społeczeństwa tylko w ogólności, zaś poszczególną jednostkę tylko wtedy, jeżeli ta nie ma możliwości zdobycia koniecznych środków utrzymania w inny sposób; jak tylko dzięki pracy zarobkowej³².

Zagadnienie pracy zarobkowej należy rozpatrywać w zależności od jej celu, o ile jest konieczna do osiągnięcia celu. Konieczność moralna celu stanowi bowiem o konieczności moralnej obowiązku³³. Pierwszym celem pracy zarobkowej jest zdobycie koniecznych środków utrzymania; utrzymanie własnego życia jest nakazem prawa natury.

Według św. Tomasza istnieje ścisły obowiązek pracy, wynikający z prawa natury, nie tylko w stosunku do poszczególnych ludzi, ale również w odniesieniu do całej ludzkości. Ludzkość jako całość obowiązana jest do pracy gospodarczej w sposób bezwzględny, ponieważ bez zdobywania środków do zaspokojenia potrzeb, ludzkość zginęłaby. Jednostkowy obowiązek pracy gospodarczej występuje w sposób ścisły tylko wówczas, gdy człowiek nie ma innego sposobu zdobycia niezbędnych środków utrzymania.

Z powyższych rozważań wynika, że w nauce św. Tomasza prawo do życia jest podstawą i przyczyną prawa do pracy; prawo do życia implikuje bowiem prawo do pracy.

4. PRAWO DO PRACY W MYŚLI BISKUPA KETTELERA

W zarysie historycznym powołujemy się na biskupa Kettelera, ponieważ reprezentuje on neotomizm, nawiązuje do św. Tomasza z Akwinu. Biskup Ketteler jest pionierem współczesnej myśli katolickiej. Etapy rozwoju jego myśli społecznej stanowią syntezę dorobku dotychczasowej nauki społecznej Kościoła. Do niego nawiązują przedstawiciele współczesnej katolickiej nauki społecznej³⁴.

Zaznaczono już, że zagadnienie prawa do pracy ma swój początek w Piśmie Św., jednak okres rozważań teoretycznych i próby praktycznej realizacji prawa do pracy, zostały podjęte od czasów wielkiej rewolucji francuskiej.

³¹ Por. J. Haessle, *Das Arbeitsethos der Kirche*, Freiburg 1923, 73.

³² Zob. S. th. II-II, 187, 3; por. R. Lindhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg im Br. 1932, 197.

³³ Por. E. Borne, F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris 1937, 57.

³⁴ Por. C. Gestel, dz. cyt., 44.

Era filozofii w obronie praw człowieka, która poprzedziła i przyspieszyła wielką rewolucję francuską, wysunęła kwestię prawa do pracy jako teoretyczne zagadnienie. Odtąd postulat ten utrzymywał się w polityce społecznej, lecz mimo różnych prób, nie znalazł prawodawczego rozwiązania. Idea prawa do pracy, jakkolwiek trudna do zrealizowania, budziła się stale z nową siłą w chwilach katastrof społecznych. Na początku XIX wieku prawo do pracy żyje tylko w dociekaniach filozoficznych³⁵. Problem społeczny, we współczesnym tego słowa znaczeniu, rozpoczyna się w XIX wieku z pojawieniem się kapitalizmu prywatnego i wielkiego przemysłu. Napięcie społeczne, spowodowane przez rewolucję przemysłową, wzrosło około połowy XIX wieku, gdy kapitalizm osiągnął szczyt swego rozwoju, a jego konsekwencje dotykały coraz liczniejszych robotników sproletaryzowanych. Rok 1848 był rokiem rewolucji. W tym roku biskup Moguncji Wilhelm Emmanuel von Ketteler wystąpił jako obrońca nauki katolickiej. Kontynuuje on naukę św. Tomasza z Akwinu i stanowi pomost pomiędzy myślą średniowieczną a aktualnymi w tym czasie dążeniami katolicyzmu społecznego. W oparciu o filozofię tomistyczną, biskup Ketteler sprowadza problem do pracy i własności, podkreśla podniesienie godności pracy przez Kościół katolicki. W głównym swoim dziele pt. *Arbeiterfrage* biskup Ketteler pisze:

„Praca jest po pierwsze koniecznym środkiem utrzymania, po drugie — jest ona trudem, ciężarem, którego człowiek chciałby się pozbyć; po trzecie — posiada ona głęboką moralną siłę, która człowieka uszlachetnia”³⁶.

Biskup Ketteler, w oparciu o filozofię tomistyczną, wyprowadza prawo do pracy z prawa do życia.

5. PRAWO DO PRACY W ENCYKLIKACH SPOŁECZNYCH I KONSTYTUCJI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Z kolei należy przedstawić naukę oficjalnych dokumentów Kościoła, jakimi są encykliki społeczne: *Rerum Novarum* Leona XIII, *Quadragesimo Anno* Piusa XI, *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris* Jana XXIII, konstytucje Soboru Watykańskiego II, jak również alocucje i orędzia radiowe Piusa XII, dotyczące omawianego zagadnienia.

Z wydaniem pierwszej encykliki społecznej *Rerum Novarum* w 1891 roku kończy się prehistoria nauki społecznej Kościoła. Leon XIII i Pius XI stanowią uwieńczenie katolicyzmu społecznego dzięki wydaniu swych encyklik³⁷. Zaznaczyć jednak należy, że zagadnienie prawa do

³⁵ Por. St. Kempner, *Prawo do pracy*, Poznań 1919, 4.

³⁶ Por. Ratzinger, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, Freiburg im Br. 1895, 154.

³⁷ Por. E. Kothén, *La pensee et l'action sociales des catholiques*, Louvain 1946, 173.

pracy nie jest nigdy omawiane wprost przez dokumenty papieskie. Jednak dla kogoś, kto zna stanowisko Leona XIII odnośnie roli państwa i umowy pracy, będzie również jasny sens wypowiedzi Papieża. Leon XIII przypomina, że człowiek ma obowiązek, a zatem i prawo, by żyć³⁸. Państwo jako stróż dobra wspólnego powinno, dzięki ustawodawstwu, sprzyjać rozwojowi takiego ustroju gospodarczego, który pozwoliłby wszystkim znaleźć pracę.

Nie należy z tego wnioskować jakoby państwo — według Leona XIII — miało obowiązek dawać lub sprawiać dawanie w jego imieniu pracy temu, kto jej potrzebuje. To stanowi bowiem inne zagadnienie. Robotnik nie może domagać się pracy nawet od organizacji zawodowej, do której należy, jeżeli ta spełniła swój obowiązek, by mu pracy nie brakowało, np. przez wprowadzenie biura pośrednictwa pracy³⁹.

Przyjmując, że każdy człowiek ma prawo do życia, należy przyjąć, że wynika z niego logicznie prawo do pracy, ponieważ praca stanowi naturalny środek zapewnienia sobie środków koniecznych do życia. Można stwierdzić z całą słusnością, że praca stanowi powszechny środek zaspokojenia potrzeb życia. Leon XIII przyjmuje ten sam argument. Zachowanie życia jest — według Leona XIII — obowiązkiem nałożonym na wszystkich ludzi; z tego obowiązku wypływa prawo do zapewnienia sobie rzeczy koniecznych do utrzymania, które człowiek ubogi może sobie zapewnić jedynie dzięki płacy za pracę⁴⁰.

W epoce Piusa XI to zagadnienie nie było tak bardzo akcentowane. Natomiast Pius XII w swoim przemówieniu z 1 VI 1941 r. traktuje *ex professo* o zagadnieniu pracy. Nawiązując do *Rerum Novarum*, Pius XII stwierdza, że osobowy obowiązek pracy, nałożony przez naturę, jest wnioskiem prawa naturalnego odnośnie każdej jednostki ludzkiej, która ma uczynić z pracy środek zabezpieczenia życia własnego oraz bytu swych dzieci⁴¹. Pius XII mówi zatem o naturalnym prawie pracy. Nie wynika z tego, jakoby państwo było zobowiązane dostarczać pracę bezrobotnym. Pius XII podkreśla również, że państwo nie powinno interweniować w sprawę prawa do pracy, za wyjątkiem zapomogi i w imię dobra wspólnego, którego jest stróżem. Nie można z tego wnioskować o istnieniu obowiązku sprawiedliwości zamiennej, na podstawie którego państwo byłoby zobowiązane dostarczyć pracę każdemu bezrobotnemu⁴².

W orędziu wigilijnym z 24 XII 1942 r. Pius XII podkreśla również prawo do pracowania jako niezbędnego środka podtrzymania życia ro-

38 Por. J. Villain, *L'enseignement sociale de l'Eglise*, t. 2, 1.

39 Tamże, 82.

40 Por. E. K o t h e n, dz. cyt., 195.

41 Por. J. Villain, dz. cyt., 83.

42 Tamże, 83.

dzinnego. Papież mówi zatem o prawie do pracy, które opiera się na prawie naturalnym⁴³.

Encykliki Jana XXIII są nowym wkładem w naukę społeczną Kościoła. Jan XXIII kontynuuje naukę tradycyjną, stając na stanowisku swoich poprzedników: Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII.

W encyklice *Mater et Magistra* Jan XXIII zaznacza, że według Leona XIII pracy nie można w żadnym wypadku uważać za towar, gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej⁴⁴. Poza tym przypomina interesującą wypowiedź Piusa XII: Odnosnie do pracy, Pius XII powtarzając to, co zawiera już encyklika Leonowa, poucza, że trzeba ją uważać za obowiązek i uprawnienie każdego człowieka. Dlatego to przede wszystkim jednostki władne są podejmować decyzje co do wzajemnych stosunków pracy. Jeśli zaś nie chcą bądź nie mogą tego dokonać, to wtedy dopiero do państwa należy podział i sprawiedliwy przydział pracy w taki sposób i w takich granicach, jak tego wymaga należycie rozumiane dobro wspólne⁴⁵.

Jan XXIII zaznacza również, że państwo powinno czuwać nad tym, aby umowy o pracę zawierano zgodnie z zasadami sprawiedliwości i słuszności, oraz nad tym, aby materialne i moralne warunki pracy nie uwłaczały godności ludzkiej osoby.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII wskazuje na prawo natury jako podstawę nie tylko ogólnego porządku świata, ale i szczegółowego porządku społecznego. Podmiotem praw i obowiązków społecznych jest osoba ludzka, gdyż wypływają one z jej natury. W naturze człowieka — zdaniem Papieża — Bóg zawarł wskazania jej obowiązków i uprawnień, dlatego są one powszechne, nienaruszalne i niezbywalne. Godność osoby ludzkiej opiera się nie tylko na prawie natury, ale została wyniesiona przez Odkupienie Chrystusowe, które czyni z nas dzieci Boże.

Zdaniem Jana XXIII człowiek może na mocy prawa naturalnego, nie tylko żądać odpowiedniej pracy zarobkowej, lecz również cieszyć się swobodą w jej podejmowaniu⁴⁶.

Warunkiem ładu społecznego na wszystkich szczeblach uspołecznienia jest poszanowanie praw osoby ludzkiej. Wyliczenie wszystkich uprawnień człowieka i odpowiadających im zobowiązań jest niemożliwe, dlatego encyklika wymienia tylko kilka podstawowych i najbardziej zagrożonych. Wszystkie te prawa można by w najogólniejszym ujęciu sprowadzić do dwóch najbardziej podstawowych, to znaczy do prawa do życia i prawa do wolności. Pierwsze stanowi podstawę egzystencji czło-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Zob. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, Paryż 1963, 52.

⁴⁵ Tamże, 58 n.

⁴⁶ Zob. Jan XXIII, *Pacem in terris*, Paryż 1963, 37.

wieka, drugie wynika z rozumności jego natury i stanowi ochronę jego duchowego rozwoju.

Prawa dotyczące życia gospodarczego składają się z dwóch zasadniczych uprawnień: do pracy i do inicjatywy gospodarczej. Z pierwszym uprawnieniem wiąże się prawo do odpowiednich warunków pracy; natomiast z prawem do inicjatywy gospodarczej wiąże się odpowiedzialność osobista za działalność gospodarczą. W związku z tą kategorią praw osobowych Jan XXIII przypomina sformułowania swoich poprzedników oraz określenia encykliki *Mater et Magistra* dotyczące słusznej płacy i prawa własności, włączając w nie również uprawnienie do prywatnego posiadania środków produkcji.

Na podstawie przytoczonych wypowiedzi widzimy, że Jan XXIII, podobnie jak jego poprzednicy, mówi o prawie do pracy, które opiera się na prawie naturalnym.

Encyklika Pawła VI — *Ecclesiam suam, Humanae vitae, Populorum progressio* — są wielkim wkładem do katolickiej myśli społecznej. Encykliki te opierają się na założeniach nauki ewangelicznej i moralności chrześcijańskiej. *Novum* encyklik Pawła VI polega na tym, że opracowuje on program rozwiązania współczesnej kwestii społecznej, określając nie tylko zasady, ale i sposoby działania i wyznaczając określonym podmiotom ich obowiązki i zadania.

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy, że praca ludzka, która polega na tworzeniu i wymianie nowych dóbr lub na świadczeniu usług gospodarczych, góruje nad innymi elementami życia gospodarczego, ponieważ te mają charakter narzędzi.

„Praca bowiem — według *Gaudium et spes* — czy to podejmowana na własną rękę, czy najemna, pochodzi od osoby, która wyciska niejako swoje piętno na przyrodzie i poddaje ją swej woli; przez swoją pracę człowiek zwyczajnie utrzymuje własne życie i swoich najbliższych. Łączy się ze swoimi braćmi i służy im, może praktykować szczerą miłość i współdziałać w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga. Co więcej [...], przez pracę składaną Bogu w ofierze, człowiek łączy się z dziełem zbawczym Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność. Stąd rodzi się dla każdego z nas obowiązek wykonywania pracy rzetelnie oraz prawo każdego do pracy; do społeczeństwa natomiast należy, w miarę zachodzących okoliczności, pomagać ze swej strony obywatelom w znalezieniu sposobności do odpowiedniej pracy. Wreszcie należy tak wynagradzać pracę, aby dawała człowiekowi środki na zapewnienie sobie i rodzinie godnego stanu materialnego, społecznego, kulturalnego i duchowego stosownie do wykonywanych przez każdego zajęć, wydajności pracy, a także zależnie od warunków zakładu pracy i z uwzględnieniem dobra wspólnego”⁴⁷.

Na podstawie przytoczonych cytatów stwierdzamy, że — według nauki Ojców Soboru — istnieje nie tylko obowiązek pracy, lecz także pra-

⁴⁷ KDK, n. 67. — Zob. Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst polski, wyd. Pallottinum, Poznań 1968; 595.

wo do pracy. W poszczególnych dekretach soborowych znajdujemy wyszczególnienie praw, przysługujących osobie ludzkiej, których nie sposób wymienić w niniejszym artykule.

II. OSOBA LUDZKA A PRAWO DO PRACY

1. OSOBA LUDZKA W KATOLICKIEJ NAUCE SPOŁECZNEJ

Chcąc uzasadnić prawa osobowe człowieka, a więc również prawo do pracy w duchu nauki społecznej Kościoła, trzeba sięgnąć do podstawy tej nauki, którą stanowi koncepcja człowieka jako osoby moralnej. Cała nauka społeczna Kościoła stoi na gruncie personalizmu¹.

Bóg, Stwórca rodzaju ludzkiego, nałożył człowiekowi obowiązki, wynikające z jego osobowej godności, z jego przeznaczenia do nieśmiertelności i z jego społecznej natury. Obowiązki te odnoszą się do Stwórcy, do siebie samego, do rodziny, do współobywateli, do państwa i do społeczności międzynarodowej. Aby człowiek mógł wypełnić te obowiązki, został obdarzony pewnymi naturalnymi i niezbywalnymi uprawnieniami. Obowiązki i prawa stanowią istotę prawa naturalnego, poznawalnego ludzkim rozumem.

Pojęcie osoby jest ideą przewodnią katolickiej nauki społecznej. Osoba jest istotą ludzką, rozważaną integralnie. Pojęcie osoby jest pojęciem analogicznym. Byt ludzki jest osobą, to znaczy istotą natury duchowej, obdarzoną wolnością wyboru i przeznaczoną do wolności autonomii: nie jest osobą czystą, gdyż nie jest samą inteligencją².

Według św. Tomasza osoba jest tym, co najdoskonalsze wśród wszystkich rzeczy stworzonych³. Katolicka nauka społeczna przyjmuje i potwierdza wysoką godność osoby ludzkiej, podkreśloną przez św. Tomasza. Wzorem osoby dla katolicyzmu społecznego jest Osoba Chrystusa⁴.

W ujęciu Maritaina godność osoby jest absolutna, ponieważ pozostaje ona w bezpośredniej relacji do Absolutu, w którym może znaleźć jedynie swe pełne udoskonalenie⁵.

Etyka chrześcijańska, oparta na miłości bliźniego i na religii uniwersalnej, uznaje podstawową równość wszystkich ludzi oraz godność każdego człowieka. Dzięki niej każda osoba ludzka jest podmiotem moralnym; ma nie tylko obowiązki, ale i pewne zasadnicze prawa⁶. Z myśli

¹ Por. R. K o t h e n, *L'enseignement social*, jw., 143.

² Por. J. M a r i t a i n, *Du regime temporel et de la liberte*, Paris 1933, 55.

³ S. th. I, 29, 3.

⁴ Por. H. G u i t t o n, *Le catholicisme social*, Paris 1945, 45.

⁵ J. M a r i t a i n, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1947, 10.

⁶ Por. S t. Z a l e s k i, *Idea słusznej płacy*, Poznań 1925, 11.

społecznej Piusa XII można wydobyć koncepcję człowieka gospodarującego, przystosowaną do prawa naturalnego. Pius XII zwrócił w ekonomii szczególną uwagę na pojęcie prawne człowieka — podmiotu stosunków społecznych. Ze względu na cel ekonomii społecznej, każdy twórczy członek jest podmiotem, a nie przedmiotem ekonomii społecznej⁷.

Podstawą zdolności ekonomicznej jest zdolność prawna. Według św. Tomasza każdy człowiek jest podmiotem prawa. Każda istota rozumna otrzymała bowiem od Stwórcy zdolność prawną. Jako podmiot prawa, człowiek powinien być rozważany w życiu społecznym i traktowany stosownie do swojej natury. Z rozumnej natury człowieka i z jej właściwości jako podmiotu prawa wypływają wymagania wobec porządku prawnego. W społeczeństwie, w ramach zdrowego porządku prawnego, osoba ludzka, podniesiona dzięki łasce do życia nadprzyrodzonego, powinna osiągnąć swój cel⁸. Z tego wynika, że obowiązkom człowieka wobec Stwórcy powinny odpowiadać prawa umożliwiające człowiekowi wypełnienie tych obowiązków zgodnie z naturą ludzką.

Bezpośrednią normą moralności jest — według nauki chrześcijańskiej — natura ludzka. W oparciu o tę zasadę można powiedzieć, że konkretną miarą wszelkich przepisów i norm moralnych jest konkretnie, rzeczywiście istniejący człowiek, czyli istota ludzka, która jest podmiotem moralności. Rozwój osoby ludzkiej jest celem tego prawodawstwa. Równość godności i celu domaga się, jako naturalnej konsekwencji, równych praw podmiotowych.

Godność człowieka, stworzonego na obraz Boży, nakłada na niego obowiązek stosowania swego życia do prawa Bożego. Zarówno jako jednostka, jak i członek społeczeństwa, człowiek został wyposażony w niezbywalne uprawnienia. W każdej okoliczności czy sytuacji, w jakiej się człowiek znajdzie, powinien mieć możliwość wypełnienia swoich istotnych obowiązków.

Źródłem praw osoby ludzkiej jest prawo naturalne, zaś celem ich jest zarówno przyrodzony, jak i nadprzyrodzony rozwój człowieka. Naturalny charakter praw osobowych decyduje o ich nierozzerwalnym związku z osobą ludzką. Prawa osobowe są niezbywalne, to znaczy nie mogą być odebrane przez żadną władzę społeczną ani sam człowiek nie może z nich zrezygnować, gdyż prawa osobowe są darem Bożym i tylko Bóg może nimi rozporządzać.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że prawo naturalne jest podstawą naturalnych uprawnień człowieka, dla których szukamy bezpośredniego uzasadnienia w godności ludzkiej osoby, pośredniego zaś w obowiązku dążenia do celu ostatecznego.

⁷ Por. M. Clément, *L'économie sociale selon Pie XII*, Paris 1953, 107.

⁸ Tamże, 110 n.

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, znajdujemy potwierdzenie powyższych wypowiedzi w słowach:

„Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej⁹.”

Konstytucja powyższa stwierdza również, że wyżej wymienione prawa i obowiązki, przysługujące osobie ludzkiej, mają charakter powszechny i nienaruszalny, wynikają one bowiem z godności człowieka i z jego obowiązku dążenia do celu ostatecznego.

2. OBOWIĄZEK PRACY

Jedno z istotnych uzasadnień prawa do pracy w nauce społecznej Kościoła, jak już wspomniano, stanowi obowiązek pracy. Zagadnienie obowiązku pracy łączy się bowiem jak najściślej z problemem prawa do pracy. Z istnienia obowiązku pracy dochodzimy do istnienia prawa człowieka do pracy, ponieważ każdemu obowiązkowi odpowiada prawo, a każdemu prawu — obowiązek. Obowiązki i prawa stanowią korelaty.

Można postawić pytanie: co jest pierwsze — prawo czy obowiązek. Ponieważ w porządku przyrodzonym celem jest człowiek, jego istnienie i doskonalenie, można powiedzieć, że prawo do pracy jako warunek życia człowieka jest źródłem jego obowiązku pracy. Natomiast w porządku nadprzyrodzonym należy wyjść od powołania człowieka do uczestniczenia w dziele stworzenia, w twórczości Bożej; to rodzi obowiązek pracy, a jego źródłem i koniecznym warunkiem wykonania tego obowiązku staje się prawo do pracy.

Praca jest obowiązkiem, ponieważ została nałożona przez Boga na wszystkich ludzi. Obowiązek pracy wynika z prawa naturalnego w tym znaczeniu, że praca leży w naturze człowieka, jest przejawem jego natury. Bóg, którego słusznie określono jako akt czysty (*actus purus*), stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, mógł go stworzyć jedynie do pracy¹⁰. Nakładając na człowieka obowiązek pracy, Bóg wyposażył go w odpowiednie uzdolnienia, umożliwiając mu wypełnienie swego obowiązku. Stąd brak tych uzdolnień może człowieka od tego obowiązku uwolnić. Obowiązek pracy fizycznej czy duchowej jest dany *a priori*, wynika on z samej natury człowieka. Temu prawu podlega zatem każdy, kto posiada naturę ludzką. Prawo to jest zarówno prawem

⁹ KDK, n. 26. Zob. *Sobór Watykański II*, jw., 556.

¹⁰ Por. Cz. S t r z e s z e w s k i, *Obowiązek pracy ludzkiej*, Zeszyty Naukowe KUL 3, z. 1 (1980) 25.

ludzkości, jak i prawem indywidualnym¹¹. Kto się tego prawa pozbawia, postępuje wbrew własnej naturze¹².

Ks. kardynał S. Wyszyński¹³ wskazuje również na pracę jako potrzebę natury ludzkiej. Praca jest według niego obowiązkiem człowieka. Obowiązek ten rodzi się z potrzeb życiowych człowieka oraz ze znaczenia pracy dla pełni osoby ludzkiej. Bez pracy nie można bowiem utrzymać życia ani też dojść do pełni rozwoju osobowości. Praca — zdaniem Księdza Prymasa — służy do utrzymania w nas Bożego daru — życia, do godziwego zaspokojenia potrzeb i do udoskonalenia naszej rozumnej natury.

Życie człowieka, wygnanego z raju, jest ściśle związane z obowiązkiem pracy. Grzech wygnał człowieka z raju, ale przez to nie uwolnił go od pracy. Jednak do zwykłego obowiązku pracy dołączył się dotąd nieznaną trud, będący następstwem skażenia umysłu i woli przez grzech¹⁴.

Kościół odegrał niezrównaną rolę, ogłaszając prawo do pracy jako prawo Boże¹⁵. Praca nie jest zatem następstwem grzechu pierworodnego, nie jest karą za nieposłuszeństwo; jest ona ściśle związana z rozumną naturą człowieka.

Z powyższej analizy wynika, że zarówno przed, jak i po grzechu, chociaż w odmiennych warunkach, człowiek jest poddany prawu pracy. Chrystus Pan prawo to uznał i udoskonił¹⁶. Boskie prawo pracy jest uniwersalne, dotyczy zarówno bogatych, jak i ubogich; wszyscy bowiem muszą pracować, by mieć moralne prawo do życia¹⁷. Jednak praca — ogólne prawo człowieka, nie jest jednakowe dla wszystkich¹⁸. Ogólnemu obowiązkowi pracy czyni bowiem zadość ten, kto w jakikolwiek sposób celowo działa. Obowiązek pracy w ogóle odnosi się zatem do każdego człowieka, jest on prawem indywidualnym. Natomiast obowiązek pracy gospodarczej dotyczy ludzkości tylko w ogólności, jest prawem ludzkości; obowiązuje tylko generalnie, nie zaś indywidualnie¹⁹.

Jedynym środkiem naturalnym i opatrnościowym do zaspokojenia potrzeb dla olbrzymiej większości ludzi jest praca, która z tej racji jest ich ścisłym obowiązkiem²⁰. To, że również ci ludzie są zobowiązani pracować, którzy nie potrzebują żyć z pracy rąk, wynika z tego, że i oni ma-

11 Por. L. Garriguet, *Régime du travail*, t. 1-2, Paris 1908, 33.

12 Por. J. Haessle, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, Freiburg im Br. 1923, 29.

13 *Duch pracy ludzkiej*, jw., 25 n.

14 Tamże, 25.

15 Por. A. Goux, *Vers un ordre social humain*, Paris 1948, 179.

16 Por. A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus. La loi sociale du travail*, Paris 1920, 34.

17 Por. L. Garriguet, dz. cyt., 48.

18 Por. A. Lugan, dz. cyt., 48.

19 Por. J. Haessle, dz. cyt., 30.

20 Por. L. Garriguet, dz. cyt., 38.

ją siły do pracy. Obowiązek pracy jest więc tak ogólnym, jak ogólnym jest prawo śmierci ²¹.

W życiu osobowym człowieka występuje zespół obowiązków osobowych w pewnym hierarchicznym związku. Zadaniem człowieka jest nie tylko wypełnienie tych obowiązków, ale również zachowanie hierarchii. W ogólnym obowiązku pracy można wyodrębnić aspekt osobowy, społeczny, gospodarczy, moralny i religijny.

Jako istota złożona z elementów materialnych i duchowych, człowiek jest obowiązany do doskonalenia zarówno fizycznego, jak i duchowego, intelektualnego i moralnego. Normalnym środkiem postępu w tej dziedzinie jest praca ²².

Z tego, co wyżej powiedziano wynika, że obowiązek pracy jest doniosłym argumentem dla ochrony prawa do pracy. Można stwierdzić, że istnieje doskonała współzależność między obowiązkiem i prawem. Stąd wynika maksyma: prawu jednego odpowiada obowiązek drugiego. Z prawem do pracy wiążą się różne zagadnienia, między innymi istnienie prawdziwego prawa do pracy w ogólności, do pracy fizycznej, do wyboru własnej pracy, trwałości pracy i wreszcie określenie rodzaju prawa, odpowiadającego człowiekowi we wszystkich tych przypadkach.

Z przeprowadzonej analizy obowiązku pracy wynika, że jeżeli istnieje elementarny obowiązek pracy, jest również rzeczą oczywistą, że niezależnie od rodzaju jednostki czy społeczeństwa, istnieje prawo do pracy — prawo naturalne, uprzednie w stosunku do wszystkich praw społecznych, związane z naturą człowieka ²³.

3. GODNOŚĆ PRACY LUDZKIEJ

Podobnie jak obowiązek pracy, podkreślał Kościół stale godność pracy ludzkiej ²⁴. Godność pracy ma swoje źródło w godności ludzkiej osoby. Praca nie może być bowiem rozważana niezależnie od osoby, która ją wykonuje.

Chrześcijaństwo, które zespala prawdę i dobro wszystkich narodów, już u zarania swego istnienia położyło nacisk na godność pracy ²⁵. Ponieważ praca uczestniczy w osobowej godności człowieka, zasługuje ona na najwyższą ocenę. W pracy przejawia się człowiek jako istota rozumna, obdarzona rozumem i wolą ²⁶. W ten sposób praca stanowi wyłącznie ludzką godność ²⁷.

²¹ Por. A. Trznadel, dz. cyt., 15.

²² Por. Cz. Strzeszewski, *Obowiązek pracy ludzkiej*, jw., 24.

²³ Por. G. Todoli, *Filosofia del lavoro*, Roma 1956, 65 n.

²⁴ Por. O. Schilling, *Christliche Wirtschaftsethik*, München 1954, 35; tegoż autora: *Katholische Wirtschaftsethik*, München 1933, 45.

²⁵ Por. J. Haessle, dz. cyt., 35.

²⁶ Por. J. Welty, *Herders Sozialkatechismus*, t. 3, Freiburg 1950, 121.

²⁷ Por. E. Borne, F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris 1937, 18.

Jak już zaznaczono, pojęcie pracy jest związane z koncepcją człowieka. Podczas gdy wielu myślicieli starożytnych uważało pracę za coś poniżającego, Kościół zwrócił uwagę na jej szlachetność, płynącą przede wszystkim z nakazu Boga, oraz z celu — służy bowiem do zachowania i rozwoju życia fizycznego i duchowego²⁸. Pracę ludzką cechuje podwójny charakter: jest ona osobową oraz rozumną współpracą w dziele stworzenia²⁹.

Osobowy charakter pracy wynika stąd, że praca jest aktem wolnej woli i rozumu człowieka. Człowiek nadaje pracy godność, to znaczy, że praca jest nieodłączna od osoby ludzkiej, która ją wykonuje. Na tym polega ta wewnętrzna jedność, którą miał na myśli Leon XIII, gdy pisał: „Praca jest osobistą, ponieważ siła pracy tkwi w osobie i jest właściwością osoby, która jej używa i na której pożytek natura ją przeznaczyła”³⁰.

Z powyższego wynikają dwa wnioski: praca jako czynnik produkcji nie może być traktowana na równi z kapitałem, ponieważ otrzymuje ona specjalną godność od osoby, która ją wykonuje. Cechuje ją zatem wyższość, która wypływa z pierwszeństwa pierwiastka duchowego nad materialnym³¹.

W organizacji pracy należy zatem uwzględnić godność osoby, która ją wykonuje i od której ona jest nieodłączna; respektować ciało i duszę robotnika, zgodnie z jego przeznaczeniem. Analizując pracę, nie można jej abstrahować od osoby pracownika³².

Według św. Tomasza każda praca jest moralnie dobrym czynem, jest zatem godna czci i poszanowania. Praca jest służbą Bożą, pracownik zawodowy urzędnikiem Bożym, ponieważ wypełnia wolę swego Stwórcy. Nie pracować — zdaniem Akwinaty — znaczy żyć tylko w możliwości (*in potentia*); żyć w akcji (*in actu*) polega na tym, że się istnieje, tworzy i działa. W ten sposób Bóg jest obrazem absolutnej działalności. Według scholastyków Bóg jest aktem najczystszy (*actus purissimus*)³³. Robotnik jest *causa efficiens* — przyczyną sprawczą istnienia i doskonalenia innych bytów. W ten sposób jako przyczyna względna (*causa relativa*) człowiek jest obrazem przyczyny absolutnej (*causa absoluta*). W tym ujęciu robotnik występuje jako współtwórca, jako obraz Boga wszechmocnego, jako odbicie Jego dobroci i miłości³⁴.

Leon XIII mówi również kilkakrotnie o godności pracy ludzkiej. W *Rerum Novarum* pisze: „Praca zarobkowa według świadectwa rozumu i filozofii chrześcijańskiej, nie tylko nie poniża człowieka, ale przy-

28 Por. A. Goux, dz. cyt., 179.

29 Por. J. Villain, dz. cyt., 61 n.

30 Leon XIII, *Rerum Novarum*, Londyn 1945, 21.

31 Por. J. Villain, dz. cyt., 62.

32 Tamże, 62.

33 Por. J. Haessle, dz. cyt., 33.

34 Tamże, 34.

nosi mu zaszczyt". W innym miejscu encykliki, mówiąc o obowiązkach bogatych i pracodawców, Leon XIII zaznacza, by nie uważać robotnika za niewolnika, należy w nim uszanować godność osobistą, podniesioną jeszcze przez charakter chrześcijanina³⁵.

Stwierdzenie osobowego charakteru pracy pozostaje w bezpośredniej linii polityki Leona XIII i Piusa XI, którzy występowali przeciwko pracy anonimowej. W alokucji z 31 X 1948 r. Pius XII podkreśla: „Kościół w swej doktrynie społecznej kładzie zawsze nacisk na względy należne wewnętrznej godności człowieka³⁶.

4. BEZPOŚREDNI I OSTATECZNY CEL PRACY

Uzasadnieniem prawa do pracy w społecznej nauce Kościoła jak to już zaznaczono, jest godność osoby ludzkiej, wynikająca stąd godność ludzkiej pracy oraz obowiązek pracy. Zadaniem niniejszego punktu jest podkreślenie doniosłości prawa do pracy ze względu na cele, jakie ma realizować praca ludzka.

Chrześcijański sens pracy nie jest i nie może być oddzielony od swej podstawy realnej i ontologicznej. Praca pozostanie zawsze działaniem ludzkim, skierowanym na realizowanie wartości charakteru ekonomicznego, duchowego czy intelektualnego. Chrześcijaństwo, które rozpatruje wszystkie rzeczy w aspekcie ostatecznej przyczyny sprawczej, w świetle rozumu i Objawienia, rozważa zawsze działalność ludzką w relacji do Boga, przyczyny i podstawy jej samej, celu, do którego ona zmierza oraz uzasadnia wszystko, co istnieje³⁷. Chrystianizm ujmuje wszystkie dziedziny życia, a więc również pracę ludzką, w aspekcie wiary, ponieważ najwyższym celem etyki chrześcijańskiej jest doprowadzenie człowieka do pełni rozwoju osobowości, a tym samym wychowanie pełnowartościowego członka społeczeństwa³⁸. Z tym łączy się przepojenie wszystkich dziedzin życia ludzkiego duchem Chrystusowym.

Bóg złożył niewątpliwie w świecie wszystkie dobra konieczne do zachowania i rozwoju rodzaju ludzkiego; pragnie jednak, by dzięki pracy człowiek wziął te dobra w posiadanie³⁹.

Praca ludzka może mieć różne cele i jest zróżnicowana przede wszystkim według różnorodności tych celów. Te różnorodne cele zespalają się jednak w przyporządkowaniu jednemu ostatecznemu celowi pracy⁴⁰.

³⁵ Leon XIII, *Rerum Novarum*, 10; por. także: J. Haessle, dz. cyt., 34.

³⁶ Zob. M. Clément, dz. cyt., 120.

³⁷ Por. G. Todoli, dz. cyt., 85 n.

³⁸ Por. H. Holzapfel, dz. cyt., 12.

³⁹ Por. F. Cavallera, *Précis de la doctrine social catholique*, Paris 1937, 193.

⁴⁰ Por. J. Vialatoux, *Signification humain du travail*, Paris 1953, 39.

Praca powinna służyć przede wszystkim utrzymaniu życia⁴¹. Wspominaliśmy już, że praca jest naturalnym środkiem zdobywania dóbr koniecznych do życia, przez co należy rozumieć nie tylko utrzymanie, ale również to wszystko, co może człowiekowi pomóc do osiągnięcia pełni rozwoju w porządku intelektualnym i moralnym⁴².

Św. Tomasz z Akwinu wymienia cztery podstawowe cele pracy fizycznej: pierwszy i zasadniczy polega na zdobywaniu środków utrzymania, drugi — na unikaniu beczynności; trzeci — na umartwianiu pożądlivosti, wreszcie ostatni — na umożliwieniu dawania jałmużny. Cele pracy fizycznej, wymienione przez Akwinatę, odnoszą się do pracy w ogólności — doskonalenia osoby. Unikając beczynności, człowiek może poświęcić się nauce, postępowi w cnocie, uczynkom miłości lub tworzeniu jakiegoś dobra gospodarczego⁴³.

Pomiędzy pracą fizyczną a życiem moralnym zachodzi ścisły związek, który znajduje wyraz w pozytywnym wpływie na życie człowieka. Tej wartości pracy chrześcijaństwo poświęciło szczególną uwagę. Główne zadanie pracy polega na doprowadzeniu ludzi do doskonałości i świętości. W starożytności chrześcijańskiej został po raz pierwszy podkreślony ścisły związek pomiędzy pracą a życiem moralnym⁴⁴. Dzięki pracy człowiek odkrywa i zdobywa swą godność. Cały wysiłek człowieka powinien zmierzać do wyznaczenia jej właściwego miejsca w życiu⁴⁵.

Celem bliższym pracy są różnego rodzaju dobra. Krótko mówiąc, bezpośrednim celem pracy są dzieła, które mają służyć zaspokojeniu różnych potrzeb człowieka. Praca stanowi dzieło człowieka⁴⁶.

W świetle hierarchii obowiązków ludzkich praca jest jedynie i wyłącznie środkiem, nigdy zaś celem. Ostatecznym celem pracy, jak i całego życia ludzkiego, jest Bóg, a właściwym środkiem osiągnięcia tego Najwyższego Celu jest rozwój osobowości człowieka. Twórczość pracy jest wyrazem rozwoju osoby ludzkiej; rozwój ten przejawia się przez dzieło pracy i wyraża się w dziele pracy, oddając w dziele i przez dzieło chwałę Bogu⁴⁷.

5. PRAWO DO PRACY JAKO KONSEKWENCJA PRAWA DO ŻYCIA

Najgłębsze uzasadnienie dla prawa do pracy znajduje katolicka nauka społeczna w prawie do życia. Podstawą filozoficzną praw człowieka

⁴¹ Por. J. Haessle, dz. cyt., 42.

⁴² Por. L. Garriguet, dz. cyt., 4.

⁴³ Por. G. Todoli, dz. cyt., 68.

⁴⁴ Por. H. Holzappel, dz. cyt., 191.

⁴⁵ Por. E. Borne, F. Henry, dz. cyt., 157.

⁴⁶ Por. J. Vialatoux, dz. cyt., 39.

⁴⁷ Por. J. Gickler, *Der christliche Werkmann und seine Arbeit*, Münster 1936, 13; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. 4, Louvain 1946, 32.

jest prawo naturalne. Dzieje praw człowieka są dziejami prawa naturalnego. Prawdziwa filozofia praw osoby ludzkiej opiera się na właściwym pojęciu prawa naturalnego⁴⁸. Pojęcie prawa naturalnego jest dziedzictwem myśli chrześcijańskiej oraz myśli klasycznej. Według Maritaina — „Prawo naturalne jest ogółem rzeczy, które należy czynić, względnie których należy unikać, a które wynikają w sposób konieczny z samego faktu, że człowiek jest człowiekiem”⁴⁹.

Katolicka nauka społeczna znajduje uzasadnienie dla praw osoby ludzkiej w prawie naturalnym. Na mocy samej natury ludzkiej istnieje porządek lub dyspozycja, którą rozum ludzki może odkryć i według której wola ludzka winna działać, by postępować zgodnie z celami istotnymi i koniecznymi bytu ludzkiego. Na tym właśnie polega prawo niepisane, czyli prawo naturalne. Prawo naturalne ustala nasze najbardziej podstawowe obowiązki i na jego podstawie każde sprawiedliwe prawo obowiązuje⁵⁰.

Człowiek posiada pewne prawa przez sam fakt, że jest osobą. Godność osoby ludzkiej nie ma znaczenia, jeżeli nie określi się, że z prawa naturalnego ma ona prawo do szacunku i jako podmiotowi prawa przysługują jej uprawnienia⁵¹. Pojęcie prawa i pojęcie obowiązku moralnego są współzależne, opierają się na pojęciu wolności właściwej istotom duchowym. Skoro człowiek jest moralnie zobowiązany do wypełnienia swego zadania, tym samym posiada on prawo do rzeczy koniecznych do tego celu.

Takie prawa, jak: prawo do życia, do wolności osobowej, do doskonalenia życia moralnego, wynikają w najściślejszym tego słowa znaczeniu z prawa naturalnego⁵².

Prawa naturalne osoby ludzkiej są niezbywalne, ponieważ opierają się na samej naturze człowieka. Nie znaczy to jednak, by wykluczały one z natury wszelkie ograniczenia. Podobnie jak każde prawo (a zwłaszcza prawo naturalne, na którym opierają się inne prawa) zmierza do dobra wspólnego, tak samo prawa ludzkie posiadają wewnętrzny związek z dobrem wspólnym. Niektóre spośród nich, jak na przykład prawo do życia lub do osiągnięcia szczęścia, są tej samej natury co dobro wspólne.

Prawo do życia jest niewątpliwie pierwszym i najbardziej podstawowym prawem osoby⁵³. Jest to prawo osobowe, to znaczy, że przysługuje ono jednostce jako takiej, a nie jako członkowi społeczeństwa⁵⁴. Za-

⁴⁸ Por. J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, Paris 1953, 73.

⁴⁹ Por. J. Maritain, *Les droits de l'homme*, 62 n.; por. tegoż autora: *L'homme et l'Etat*, 77.

⁵⁰ Por. J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, 78.

⁵¹ Por. J. Maritain, *Les droits de l'homme*, 67 n.

⁵² Por. J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, 93.

⁵³ Por. A. Lugan, dz. cyt., 67.

⁵⁴ Por. F. Marconzini, *L'economia del lavoro*, Milano 1926, 348.

chowanie życia jest zresztą nie tylko prawem, ale obowiązkiem człowieka. Uzasadnieniem tego prawa i obowiązku jest fakt, że człowiek nie posiada władzy nad swoim życiem. Panem życia i śmierci człowieka jest bowiem sam Bóg. Obowiązek poszanowania życia ludzkiego istnieje nie tylko z prawa naturalnego uznawanego niezmiennie przez wszystkich ludzi wszystkich czasów, lecz także z pozytywnego prawa Bożego.

W porządku posiadania praw naturalnych wszyscy ludzie są sobie równi; ta równość jest logiczną konsekwencją równości natury istot rozumnych. Prawo do życia jest prawem absolutnym, to znaczy, że nie może podlegać żadnym ograniczeniom; żadnej osoby nie można pozbawić życia lub traktować jako środka dla osiągnięcia jakiegokolwiek celu⁵⁵. Prawu do życia odpowiada prawo i obowiązek własnego utrzymania. Innymi słowy, człowiek posiada prawo do utrzymania, które większość ludzi może zdobyć tylko dzięki pracy⁵⁶. Normalnym środkiem do zaspokojenia własnych potrzeb jest — z prawa natury — własna praca. Praca jako środek zachowania życia jest nie tylko obowiązkiem, lecz także prawem osoby ludzkiej. Prawo do pracy jako konsekwencja prawa do życia należy do pierwszorzędných zasad prawa naturalnego. Prawo do życia wymaga zatem prawa do pracy⁵⁷. Prawo do pracy należy do tak zwanych podstawowych albo ogólnych praw ludzkich. Jest ono związane bezpośrednio z prawem do utrzymania życia. Prawo naturalne przysługuje człowiekowi bez względu na pochodzenie, rasę, narodowość; jest to prawo osobowe. Człowiek ma zatem naturalne prawo do pracy⁵⁸. Prawo do pracy w katolickiej nauce społecznej oznacza tyle co prawo do pracowania.

Kodeks Społeczny Międzynarodowego Związku Badań Społecznych w Malines stwierdza, że obowiązek pracy, nałożony przez Pana Boga na człowieka od początku świata, rodzi prawo do pracy. Według Piusa XII prawo do pracy wynika z natury, a nie z życia w społeczeństwie. Zasady te wywodzą się z porządku Bożego, a nie z ludzkich przepisów: prawo do pracy nie należy tylko do pozytywnie ustanowionego prawa, ale jest istotnie prawem naturalnym; prawo to, nadane przez Boga, musi być uznane przez ludzi, umożliwiające i zabezpieczone⁵⁹.

Z przytoczonych zasad wynika, że człowiek ma obowiązek i prawo do życia, ma zatem również prawo do środków utrzymania⁶⁰. Prawo przyrodzone, wyjaśnione przez chrześcijaństwo, przyznaje każdemu człowie-

⁵⁵ Tamże, 349.

⁵⁶ Por. E. Welty, dz. cyt., 132; także: J. Haessle, dz. cyt., 157; także: A. Trznadel, dz. cyt., 43.

⁵⁷ Por. A. Lugan, dz. cyt., 66.

⁵⁸ Por. E. Welty, dz. cyt., 132.

⁵⁹ Por. *Code social, Esquisse de la doctrine sociale catholique*, art. 90, Paris 1948. *Union International d'Etudes Sociales*.

⁶⁰ Por. F. Marconzini, dz. cyt., 48.

kowi prawo do środków niezbędnych do życia. Zwykłym, jakby przyrodzonym, a zarazem najlepiej odpowiadającym naturze ludzkiej sposobem zdobywania środków egzystencji jest praca zarobkowa. Z prawa do życia wynika zatem prawo do zarobkowania, a z prawa do zarobkowania prawo do znalezienia zatrudnienia. Fakt istnienia własności prywatnej, wymaganej przez dobro ogólne i postęp cywilizacyjny, nie może znieść prawa pierwotnego, że wszystkie dobra przyrodzone są dane przez Boga celem zaspokojenia potrzeb wszystkich ludzi. Gdyby właściciele dla jakichkolwiek powodów tak zarządzali swoją własnością, że brakowałyby źródeł zarobkowania, wówczas państwo miałoby prawo przedsięwziąć przeciw temu środki zaradcze⁶¹.

III. ZAKRES PRAWA DO PRACY

1. PRAWO DO PRACY W ZNACZENIU NEGATYWNYM I POZYTYWNYM

Prawo do pracy może mieć różne znaczenie. Po omówieniu prawa do pracy w znaczeniu negatywnym, zostanie przedstawione prawo do pracy w znaczeniu pozytywnym. Na tym tle zarysuje się zakres prawa do pracy i obowiązki państwa odnośnie do prawa do pracy.

Przez prawo do pracy w znaczeniu negatywnym rozumiemy prawo do pracowania w ogóle, to znaczy do tego, by ze strony innych nie doznawać przeszkody w pracy dozwolonej, nie naruszającej praw innych. Przeszkadzanie w pracy jest samo w sobie niesprawiedliwością, niczym nieusprawiedliwionym naruszeniem wolności człowieka. Podobnie tym, którzy nie mają zatrudnienia, nie można przeszkadzać w poszukiwaniu korzystnej pracy za pomocą środków dozwolonych, nie naruszających praw innych¹.

Na treść prawa do pracy składają się następujące elementy: prawo do zatrudnienia, prawo do wyboru pracy, prawo do wolnej umowy o pracę i prawo do owoców pracy.

Prawo do zatrudnienia może być rozumiane w sensie negatywnym lub pozytywnym. Negatywne prawo do zatrudnienia należy rozumieć jako postulat wolności pracy, dający każdej jednostce prawo pracowania, by nie doznawała w tym przeszkód od nikogo oraz jako prawo do wyboru rodzaju pracy i zawodu. Wolność pracy jest zatem, ściślej mówiąc, wolnością wypełniania swego obowiązku; Kościół uważa bowiem prawo do pracy za prawo naturalne i Boże, które przysługuje każdemu człowiekowi przychodzącemu na świat².

⁶¹ Por. A. Szymanski, *Polityka społeczna*, Lublin 1925, 36.

¹ Por. O. Biederlack, *Kwestia społeczna*, Poznań 1908, 120.

² Por. E. Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris 1924, 181.

Wolność pracy domaga się wolności zawierania umowy o pracę. W związku z tym należy ustalić definicję umowy o pracę, by można ją ocenić z punktu widzenia moralnego. Należy zaznaczyć, że ogólnie ujętym celem umowy o pracę jest rozwój życia gospodarczego, a więc *bonum commune* wyrażające się w możliwości zaspokojenia potrzeb materialnych przez obywateli. Zgodnie z nauką społeczną Kościoła można przyjąć następującą definicję umowy o pracę: Umowa o pracę jest umową, przez którą robotnik zobowiązuje się pracować pod władzą, kierownictwem i nadzorem pracodawcy, za wynagrodzeniem pewnym, bezpośrednim i z góry ustalonym³.

Nasuwa się pytanie, jaki jest przedmiot umowy o pracę? W rzeczywistości robotnik angażuje własną osobę; nie angażuje jednak siebie w sposób całkowity i bez zastrzeżeń, lecz celem wykonania pewnej pracy, na pewien czas, pod pewnymi warunkami. Krótko mówiąc, angażuje on własną osobę dla zatrudnienia za pewnym wynagrodzeniem określonym przez umowę, dobrowolnie ustaloną i przyjętą⁴. Umowa o pracę jest zatem z istoty swej słuszna. Każdy człowiek może bowiem dysponować własną osobą dla rzeczy szlachetnej, którą stanowi praca pod władzą drugiego człowieka, za wynagrodzeniem⁵.

Prawo do owoców pracy jest to, inaczej mówiąc, prawo do słusznego wynagrodzenia; jego celem jest zaspokojenie potrzeb pracownika.

Prawo do pracy w znaczeniu p o z y t y w n y m jest niekiedy błędnie rozumiane jako pozytywne uprawnienie każdego pracownika do żądania zatrudnienia od państwa. W systemie gospodarki opartej na prywatnej własności nie ma miejsca dla prawa do pracy w znaczeniu pozytywnym. Ponieważ absolutne prawo jednego do możliwości pracy wymaga ze strony drugiego obowiązku dostarczania możliwości pracy zarobkowej, w każdym wypadku i we wszystkich okolicznościach, żądanie to jest sprzeczne z prawem własności i niewykonalne.

Prawa do pracy, w ścisłym znaczeniu, nie można uznać za podmiotowe prawo obywateli wobec państwa. Cechą działalności państwowej jest bowiem ogólność i powszechność, a jej przedmiotem dobro ogólne; tymczasem tutaj chodzi o działalność charakteru jednostkowego, o stosunek jednostki do jednostki lub grupy do grupy oraz zawsze o dobro indywidualne, prywatne⁶.

2. OBOWIĄZKI PAŃSTWA W ZAKRESIE PRAWA DO PRACY

Prawo do pracy zostało określone jako uprawnienie moralne do uzyskania zatrudnienia. Uprawnienie rodzi obowiązek ze strony zbiorowo-

³ Por. W. Fallon, *Principes d'économie sociale*, Bruxelles 1949, 257.

⁴ Tamże, 258.

⁵ Tamże.

⁶ Por. A. Szymanski, dz. cyt., 36.

ści czy państwa, do udzielenia pracy. Obowiązki odpowiadające prawu do pracy — jak już zaznaczono — mogą być pozytywne i negatywne. Obowiązki negatywne wyrażają się w tym, że ani poszczególni ludzie, ani władza społeczna, nie mogą nikomu zabronić pracowania, nikogo wykluczyć poza nawias życia gospodarczego, gdyż byłoby to równoczesne z odmówieniem prawa do życia. Prawo pracowania jest prawem pewnym i ścisłym; nikt nie może być go pozbawionym, o ile nie pozostaje ono w konflikcie z prawem równie pewnym i bezwzględnym wyższego porządku⁷.

Nasuwa się pytanie, czy i w jakim zakresie prawo do pracy rodzi obowiązki pozytywne, w szczególności obowiązek zapewnienia każdemu człowiekowi możliwości pracowania, czyli dostarczenia mu warsztatu pracy? A dalej, kto jest podmiotem tych obowiązków? Zadaniem społeczeństwa jest umożliwienie ludziom rozwoju. Podstawowym warunkiem rozwoju ludzkiego jest umożliwienie człowiekowi zaspokojenia własnych potrzeb dzięki swej działalności. Państwo jako stróż dobra wspólnego ma za zadanie założenie instytucji najbardziej sprzyjających rozwojowi wszystkich obywateli⁸.

Zadaniem państwa nie jest starać się o dobro doczesne każdego ze swych poddanych, dlatego też nie ma podstawy zdanie, że obywatel nie mający zatrudnienia, ma prawo wymagać od państwa pracy i zarobku albo żądać, by państwo postarało się dla niego o sposobność do pracy i zarobku⁹. Obowiązek organizowania pracy należy bowiem przede wszystkim do osób bezpośrednio zainteresowanych, do pracodawców i pracowników. Ponieważ jednak państwo ma obowiązek starać się o dobro ogółu, powinno zatem tak organizować stosunki pracy, aby klasa robotnicza mogła znaleźć pracę¹⁰.

Celem państwa jest szczęście doczesne (*vitae sufficientis perfecta*) społeczności. Ponieważ cel ten odnosi się do prawdziwego szczęścia człowieka, nie może stać w sprzeczności z jego celem nadprzyrodzonym; co więcej, państwo powinno w miarę możliwości ułatwiać osiągnięcie tego celu. Rola państwa w odniesieniu do porządku nadprzyrodzonego polega na ułatwianiu osiągnięcia szczęśliwości wiecznej¹¹.

W odniesieniu do państwa nie można przyznać poszczególnemu obywatelowi prawa do pracy tak długo, jak długo porządek gospodarczy opiera się na zasadzie prywatnej gospodarki lub prywatnej własności¹². Takie prawo zawierałoby bowiem z konieczności założenie, jakoby

⁷ Por. L. Garriguet, dz. cyt., 48 n.

⁸ Por. J. Leclercq, dz. cyt., 44; także: A. Michel, *La question sociale et les principes theologiques*, Paris 1921, 48.

⁹ Por. O. Biederlack, dz. cyt., 121.

¹⁰ Por. A. Trznadel, dz. cyt., 43.

¹¹ Por. A. Michel, dz. cyt., 61.

¹² Por. F. Schindler, *Die soziale Frage der Gegenwart*, Wien 1906, 69.

administracja państwowa miała zadanie i obowiązek zabezpieczyć prywatne dobro gospodarcze poszczególnego obywatela; w tym wypadku bezpośrednio przez udzielenie możliwości pracy i płacę za pracę. Przyznanie państwu tego prawa znaczyłoby równocześnie zniesienie gospodarki prywatnej jako zasady porządku gospodarczego. Jedno tylko ustępstwo należy uczynić na rzecz prawa do pracy. Powiedzieliśmy już poprzednio, że państwo ma obowiązek tak organizować stosunki, aby każdy mógł znaleźć pracę, a dzięki niej zabezpieczyć sobie utrzymanie. Gdyby jednak pracownicy nie mogli znaleźć pracy i gdyby wskutek większego bezrobocia groziło niebezpieczeństwo dla pokoju i dobra ogólnego, w tym wypadku, ze względu na dobro wspólne, państwo powinno przyjść z pomocą i dać potrzebującym wsparcie czy też sposobność do zarobku. Wchodzi tu w grę wypadek wyjątkowy, który wynika bezpośrednio z dobra ogólnego, które jest zagrożone, jeżeli konieczność zarobku wywołuje w narodzie niepokój, zamieszanie i rozruchy. W tym wypadku istnieje obowiązek zaoferowania publicznej możliwości pracy przez władzę państwową z racji troski o dobro ogółu¹³.

Rola państwa ogranicza się do uzupełniającej pomocy; w pierwszym rzędzie państwo powinno się starać przez dobre ustawodawstwo i politykę gospodarczą o to, by gospodarstwo rozwijało się w prawidłowy sposób i w miarę możliwości zapewniło jak największej liczbie pracowników pracę, zapewniającą utrzymanie, oraz o to, by istniały poprawne stosunki pracy.

Reasumując należy stwierdzić, że z tytułu obowiązku starania się o dobro ogólne, troska o realizację prawa do pracy ciąży na społeczeństwie. Prawu do pracy odpowiada bowiem ze strony posiadających obowiązek stworzenia możliwości pracy z tej racji, że w miarę możliwości powinni oni przyczyniać się do dobra wspólnego. Skoro klasa pozbawiona środków ma prawo do pracy, to klasa posiadająca ma obowiązek, w zależności od zakresu posiadania, umożliwić pracę bezrobotnym¹⁴. Gdzie prywatna inicjatywa jest bezskuteczna, obowiązkiem państwa jest podjąć jak najdalej idące przedsięwzięcia dla dobra ogółu; stworzyć możliwość pracy dzięki pośrednictwu pracy i innymi sposobami ułatwić poszukującym pracy jej znalezienie¹⁵.

Z uwagi na wąskie ramy niniejszego artykułu nie ma miejsca na omówienie zagadnienia realizacji prawa do pracy. Należy zaznaczyć, że troska o podjęcie dróg wiodących do rozwiązania problemu bezrobocia nie należy do zadań Kościoła. Ze względu na charakter moralno-społeczny zjawiska bezrobocia, Kościół czuje się słusznie kompetentny do

¹³ Tamże, 69.

¹⁴ S. Weber, *Evangelium und Arbeit*, Freiburg im Br. 1898, 83.

¹⁵ Por. E. Welty, dz. cyt., 135.

wytyczenia wskazań, po jakiej linii może dojść do zdrowych reform społeczno-gospodarczych. Prawo i obowiązek właściwej organizacji stosunków pracy, należy ze swej natury do bezpośrednio zainteresowanych, do pracodawców i pracowników.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonej w toku niniejszego artykułu analizy zagadnienia prawa do pracy w katolickiej nauce społecznej wynika, że jest to prawo o charakterze społecznym. Kwestia prawa do pracy w znaczeniu problemu społecznego sprowadza się tylko do zagadnienia gospodarczego. Wynikają z tego konsekwencje gospodarcze, społeczne i osobowe. Myśliciele katoliccy są na ogół zgodni w tym, że państwo powinno tak zorganizować życie społeczno-gospodarcze, by każdy mógł znaleźć pracę.

Problem prawa do pracy jest jednym z najtrudniejszych zadań polityki społecznej. Dane historyczne przekonują, że projekty i zarządzenia zmierzające do jego realizacji rozbiły się o przeszkody praktyczne.

Doskonała i powszechna realizacja prawa do pracy jest rzeczą trudną, należy jednak starać się usilnie realizować, przez prawo pozytywne, naturalne prawo do pracy; jest to istotnym obowiązkiem cywilizacji¹⁶.

W ujęciu katolickiej nauki społecznej prawo do pracy jest prawem naturalnym, ponieważ zostało ustanowione przez Boga; winno być zatem przez ludzi uznane, umożliwione i zabezpieczone. Państwo może i powinno określić dokładnie granice, w obrębie których poddani mogą korzystać z przysługującego im prawa do pracy, dzięki czemu dobro ogólne zostanie zapewnione. Z tego względu jest konieczne państwowe prawo pracy. Jednak państwo nie jest ani uprawnione, ani zobowiązane przydzielać pracę poszczególnym jednostkom czy grupom¹⁷.

Podsumowując rozważania dotyczące prawa do pracy w katolickiej nauce społecznej, należy stwierdzić, że prawo do pracy nie ma we współczesnym społeczeństwie sankcji karnych i nie może być dochodzone sądownie. Katolicka nauka społeczna znajduje najgłębsze uzasadnienie dla prawa do pracy w prawie natury; prawo do życia w istocie swej zawiera już prawo do pracy.

¹⁶ Por. J. Vialatoux, dz. cyt., 73.

¹⁷ Por. E. Welty, dz. cyt., 132 n.

RÉSUMÉ

LE DROIT AU TRAVAIL DANS
LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE

On doit constater au commencement que le problème du droit au travail est assez complexe; nous sommes en présence d'une double évolution: 1) des conditions sociales et économiques; 2) du vocabulaire.

L'expression „droit au travail” a plusieurs sens. Le sens d'aujourd'hui est diverse de celui qu'il y a cent ans. Les expressions „droit au travail” et „droit de travailler” sont loin d'être synonymes.

La question du droit au travail n'a jamais été traitée directement et pour elle même par aucun document pontifical. Le Pape Léon XIII rappelle que l'homme a le devoir et donc le droit de travailler pour vivre; quand à l'Etat, en tant que gardien du bien commun, il doit, par les lois et règlements qu'il édicte, favoriser le développement d'un régime économique, qui permettra à tous de trouver du travail par un contrat individuel et librement consenti avec un patron. Mais Léon XIII ne croit pas assurément à l'obligation pour l'Etat de donner ou de faire donner en son nom du travail à celui qui en manque.

Quand il s'agit de la doctrine de Pie XI il n'y a rien de net sur cette question, qui n'était pas, en somme, à l'ordre du jour à l'époque où il écrit *Quadragesimo Anno*.

Quant à Pie XII, surtout dans son discours de Pentecôte 1941 le Pape traite *ex professo* de la question du travail. Le Pape commente *Rerum Novarum*: „Le devoir personnel du travail imposé par la nature a pour conséquence le droit naturel de chaque individu à faire du travail le moyen de pourvoir à sa vie propre et à celle de ses fils”.

Quelle sera la conclusion finale des nos considerations sur le droit au travail:

a) Tout homme a le droit naturel de travailler, droit corrélatif à son devoir de travailler, et que tous doivent respecter.

b) Aucun homme n'a le droit d'exiger en justice ni de l'Etat, ni de la profession, ni d'une autre personne qu'il lui fournisse directement du travail, à moins qu'il n'existe un contrat antérieur dans ce sens.

En effet si on accepte l'existence d'un droit personnel du travail, on doit accepter par conséquence un devoir du travail, même un devoir de justice commutative, soit pour des patrons que pour l'Etat.

c) Il appartient aussi à l'Etat, gardien du bien commun, de créer et de favoriser des structures politiques, économiques et sociales dans lesquelles l'ensemble des citoyens puissent s'épanouir le plus complètement possible. Or, dans la vie de l'homme, le travail concourt d'une manière très particulière à cet épanouissement, il en résulte qu'il est du devoir de l'Etat de créer et de maintenir des conditions générales telles que, de fait, l'ensemble des citoyens puissent trouver du travail, et du travail suffisamment rémunérateur.

Evidement, l'individu ne peut pas, au nom du droit naturel, pris dans son véritable sens, demander du travail à l'Etat.

SPOTKANIA NAUKOWE PRZEDSTAWICIELI GDAŃSKIEGO ŚRODOWISKA
TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNEGO

W roku 1971 odbyły się dwa spotkania naukowe przedstawicieli gdańskiego środowiska teologiczno-filozoficznego. Pierwsze z nich zorganizowano 11 maja w Seminarium Duchownym w Gdańsku-Oliwie. Przewodniczył mu rektor seminarium ks. dr. Teofil H e r r m a n n. Przemówienie wstępne wygłosił wikariusz kapitulny diecezji gdańskiej ks. bp Lech Kaczmarek. Mówca podkreślił, iż zadaniem zebranych jest podnoszenie poziomu intelektualnego duszpasterzy i twórcza praca naukowa. Spotkanie to w aspekcie historii diecezji może mieć fundamentalne znaczenie, stwierdził ks. Biskup, gdyż przyczynić się winno nie tylko do dynamizacji rozwoju intelektualnego duchowieństwa, lecz również do systematycznego tworzenia warunków, w których talenty istniejące w diecezji znajdowałyby właściwe łożysko do pełnego ujawnienia się. Do sprostania rozlicznym zadaniom kapłańskim nie wystarcza dziś bowiem lektura osobista, bogato zreformowane egzaminy wikariuszowskie, kursy duszpasterskie, nieformalne koła zainteresowań, zabrania miesięczne, biblioteki dekanalne, studia stacjonarne lub zaoczne wielu kapłanów. Wszystkie te formy w diecezji gdańskiej są obficie stosowane. Potrzeba jednak osobnego gremium, które gromadziłoby się kilka razy w roku i z bogatej skarbnicy swej wiedzy i swych dociekań obficie udzielało wszystkim oczekiwanej pomocy. Z kolei przewodniczący spotkania omówił zasady, cel, środki i zakres działania naukowo-popularyzatorskiego przedstawicieli gdańskiego środowiska teologiczno-filozoficznego. Proponowanym wytycznym zarzucono w wyniku dyskusji nadmierną formalistykę i legalizm oraz oddalono je do ponownego opracowania. W drugiej części spotkania ks. dr. Ludwik K o s t r o wygłosił wykład nt. „Przyczynki Czesława Białobrzeskiego do hylemorfistycznej interpretacji mechaniki kwantowej”. Po wykładzie odbyła się dyskusja. W spotkaniu wzięło udział 20 uczestników.

Ponowne spotkanie naukowe kapłanów i laików zajmujących się pracą naukową w dziedzinie teologii, filozofii lub nauk pokrewnych odbyło się 29 listopada w sali gotyckiej Kurii Biskupiej Gdańskiej.

Uczestniczył w nim ks. bp ordynariusz L e c h K a c z m a r e k. Szesnastu zebranych powitał nowo mianowany rektor Seminarium Duchownego ks. dr. Tadeusz G o c ł o w s k i. Przedstawił on następnie ponownie opracowany projekt zasad działalności naukowo-popularyzatorskiej przedstawicieli gdańskiego środowiska teologiczno-filozoficznego. W czterech rozdziałach zawierających 13 artykułów omówiono cel i metody tejże działalności. Postanowiono, aby spotkania naukowe odbywały się raz na kwartał, choć w pierwszej fazie zaistnieje zapewne konieczność częstszego ich zwoływania. Prowadzący spotkanie poinformował z kolei o postępie prac związanych z wydaniem pierwszego numeru nieperiodycznej publikacji zatytułowanej „Studia Gdańskie”. W dalszym toku spotkania ks. mgr Andrzej Ż e b r o w s k i wygłosił wykład nt. „Potrzeby badań socjoreligijnych”. Rozważa-

nia swe i wnioski oparł autor na własnych badaniach przeprowadzonych metodą naturalnego eksperymentu ekstrospekcyjnego w Pruszczu Gdańskim. Po referacie odbyła się dyskusja.

Ks. Stanisław Bogdanowicz

SYMPOZJUM NAUKOWE DLA INTELIGENCJI WYBRZEŻA
20 lutego 1972 r.

W niedzielę 20 lutego 1972 r. w Katedrze Oliwskiej odbyło się sympozjum naukowe dla inteligencji Wybrzeża zorganizowane z okazji 10-rocznicy zwołania Soboru Watykańskiego II.

Zebranych powitał ks. biskup ordynariusz *Lech Kaczmarek*, wyrażając radość z możliwości zaproszenia uczestników do duchowego włączenia się w dorobek Vaticanum II oraz zapowiadając problematykę wykładów.

Pierwszy wykład o roli laikatu w Kościele wygłosił doc. dr *Jerzy Ozdowski*. Prelegent stwierdził, że Gdańsk w rozumieniu mieszkańców głębi Polski jest oknem na świat, równocześnie jednak diecezja gdańska staje się oknem na sprawy Kościoła. Otwierając się na sprawy współczesnego Kościoła, diecezja ta jako pierwsza w Polsce zorganizowała sympozjum poświęcone rocznicy zwołania Vaticanum II. Rola laikatu w Kościele stanowi problem niezwykle istotny. Problem laikatu na Soborze został postawiony na tle całej doktryny Kościoła, na tle analizy stosunku Kościoła do świata. Rozważań nad laikatem we współczesnym Kościele nie można odrywać od wielkiej soborowej analizy, którą można nazwać pogłębioną refleksją nad istotą Kościoła. Odpowiadając na pytanie, kim jest Kościół, stwierdza, że jest tajemnicą. To ujęcie biblijne przeważało nad ujęciem prawniczym i socjologicznym. Jednym z najciekawszych określeń Kościoła jest biblijne określenie „Lud Boży”. W wyniku refleksji teologicznej Kościół można porównać do systemu koncentrycznych kół wpisanych w rzeczywistość społeczną i historyczną. Kościół zobaczył siebie jako wielkie posłannictwo, jako dzieło Boże. Elementem łączącym koncentryczne koła jest element wspólnoty, związania ze światem. Kościół nie chce być oderwany od świata. Chce światu służyć. Wspólnotowa jest struktura Kościoła. Jej wyrazem jest Eucharystia.

Wizja ta jest podstawowym elementem przy refleksji nad rolą laikatu we współczesnym Kościele. Kościół chce działać jako Boży ferment w porządku doczesnym i dlatego proponuje wielką wartość: apostołstwo ludzi świeckich. Dowartościowanie świata prowadzi do dowartościowania laikatu. W Kościele oznacza to uznanie autentycznej eklezjalności ludzi świeckich. W Ludzie Bożym działają łaski, charyzmaty, słowa i czyny Chrystusa Pana. Ludzie świeccy są dla współczesnego Kościoła wezwaniem Bożym do dawania świadectwa o prawdzie i miłości Chrystusa. Świeccy mają współudział, współodpowiedzialność i obowiązek współpracy w wielkim dziele ewangelizacji i apostołstwa. Istotne znaczenie ma więc również relacja kler — laikat. W strukturze Kościoła dostrzegamy jedność. Jedność zasadza się na zharmonizowaniu wielości. Jedność zakłada rozbudzenie autonomicznych struktur, autonomicznych ośrodków, które jak gdyby uzupełniają i wzmacniają działanie struktur hierarchicznych. Autorytet w zmiennych warunkach wymaga informacji, konsultacji, zespołowego podejmowania decyzji. W tym potrzebny jest udział laikatu. Jedność zakłada pluralizm, możliwość konfrontacji między wieloma poglądami, dialog. Jedność to nie jednolitość. Jedność to we-

zwanie do wypracowania szerokiej akcji ewangelizacyjnej i apostołskiej. Najbardziej podstawową relacją między chrześcijanami jest braterstwo. Ujęcie braterskie nakazuje w relacji kler — laikat mówić nie tyle o uprawnieniach i obowiązkach, ile o darach, wzajemnych posługach, pomocach. Od prezbiterów możemy oczekiwać duchowych darów: sakramentów, nauki, poparcia dla godności świeckich chrześcijan, uznania wartości, jednoczenia wysiłków współpracy z licznymi łaskami, które Duch Święty daje wiernym, otaczania troską potrzebujących, integracji, łączenia wspólnoty wokół ołtarza. Świeccy przynoszą kapłanom modlitwę, radę, posłuszeństwo, szacunek, miłość. W tym kontekście ważne jest wyrabianie w sobie postawy sprawiedliwości w kategoriach społecznych, narodowych, międzynarodowych. Sprawiedliwości nie możemy oderwać od miłości.

Dziełem sprawiedliwości i owocem miłości jest pokój. Pokój zaś zakłada ład. Do pracy więc apostołskiej potrzebna jest formacja chrześcijańska, rozwinięta osobowość. Ta formacja wymaga informacji, kontaktu z rzeczywistością, żywego uczestnictwa w sprawach Kościoła. Najbardziej potrzebna jest elita chrześcijańska. Wielką rolę do odegrania posiada również parafia. Parafia jest społecznością, która trwa, która się rozwija, która uświęca. Parafia jest ośrodkiem promieniowania na różne inicjatywy w apostołskim dziele. Duszpasterz parafialny przestaje być administratorem. Staje się on kimś bliskim, staje się bratem i powiernikiem, który wraz z parafianami poszukuje rozwiązań w pracy apostołskiej. Warunkiem koniecznym do skuteczności apostołskiego działania jest dążenie świeckich chrześcijan do świętości. Dążenie to polega nie na ucieczce od świata lub zgubnym aktywizmie, lecz na realizacji świętości w życiu codziennym. Naśladownictwo Chrystusa ma polegać na uczestnictwie w dziele zbawczym w oparciu o światło i moc wiary Chrystusowej.

Po zakończeniu pierwszego wykładu nastąpiła przerwa, w czasie której uczestnicy zwiedzili wystawę soborową umieszczoną w krużgankach seminaryjnych. Liczne fotogramy i plansze przedstawiały przebieg prac Ojców Soboru, ze szczególnym uwzględnieniem działalności biskupów polskich. Wystawiono także zbiór dokumentów soborowych i różnego rodzaju pamiątki wydane dla upamiętnienia Soboru, jak medale, znaczki itp. Osobny fragment wystawy poświęcony był także realizacji uchwał soborowych w diecezji gdańskiej. Zwiedzającym wystawę udzielano wyczerpujących informacji.

W czasie przerwy odbył się także koncert muzyki organowej w wykonaniu doc. Leona B a t o r a.

Wykład drugi wygłosił ks. doc. dr Piotr P o r ę b a. Poświęcony on był analizie centralnych problemów współczesnej rodziny.

Powołanie rodziny zawiera trzy aspekty: małżeństwo, rodzinę jako taką oraz funkcje wychowawcze. Człowiek żyje w rodzinnej wspólnotcie, w niej bierze początek swego życia, w niej się uczyłwieca, rozwija się fizycznie, psychicznie i duchowo. Rodzina daje człowiekowi możliwości rozwoju i poczucie bezpieczeństwa. Jest podstawową komórką społeczeństwa i Kościoła oraz wprowadza swe dziecko do wspólnoty ludzkiej i do Ludu Bożego. Kościół spodziewa się po rodzinie odrodzenia i zdaje sobie sprawę z jej trudności oraz wstrząsów, które przeżywa. Stąd też widzi konieczność śpieszenia jej z pomocą nie tylko nadprzyrodzoną, lecz i naturalną, mającą na celu jej usprawnienie w stosunkach międzyosobowych i wychowawczych oraz w funkcji apostołskiej. Każda pomoc, jeżeli ma być skuteczna, powinna uwzględniać aktualne trudności i problemy. Problemy małżeństwa wyrażają się konfrontacją pojęć małżeństwa dzisiejszego i małżeństwa jutra, tj. małżeństwa partnerskiego.

Jakość rodziny, jej spójność i trwałość w pierwszym rzędzie uzależniona jest od więzi uczuciowej między małżonkami, od układu stosunków międzyosobowych wśród nich i od ich ofiarnych postaw. Współczesne małżeństwo ulega zmianie, przechodząc od formy instytucjonalnej, obowiązującej dawniej, do formy partnerstwa dwojga osób. Odpowiedzialność za małżeństwo spada na samych partnerów. Stąd też ich walory osobiste, ich dojrzałość, umiejętność współżycia, wyrobienie poczucia odpowiedzialności mają pierwszorzędne znaczenie. Pierwszym istotnym problemem jest problem dojrzałości kandydatów do małżeństwa i młodych partnerów. Wyraża się on świadomością powołania małżeńskiego, świadomością określonych zadań i obowiązków oraz świadomością odpowiedzialności za drugiego człowieka w małżeństwie, czyli za drugiego partnera i dziecko, oraz za sam związek małżeński.

Problem dojrzałości dotyczy wielu stron osobowości partnerów. Jedną z nich jest dojrzałość poglądów na małżeństwo. Proces kształtowania tej dojrzałości winien odbywać się na łonie rodziny, w punkcie katechetycznym, na kursach przedmałżeńskich, musi on objąć także młodzież pozaszkolną oraz samych małżonków. W tym leży sens apostołstwa wśród małżonków. Innym współczesnym problemem jest problem dojrzałości seksualnej. Mimo dzisiejszej akceleracji dojrzewania seksualnego, przy współudziale rozfalowania tematyki i zainteresowań seksualnych poprzez środki masowego przekazu, problem ten nie jest wcale rozwiązany. Dziś widzi się rozwój techniki seksualnej, lecz dojrzałość techniki nie stanowi o dojrzałości seksualnej. Chodzi tu przecież nie o samą tylko sprawność w zbliżeniach seksualnych, ale o całą nadbudowę psychospołeczną, naniesioną przez kulturę w ciągu długich wieków, polegającą na włączaniu doń uczucia międzyosobowego i odpowiedzialności za skutki wynikające ze stosunków płciowych, czyli odpowiedzialnego kierowania aktywnością seksualną. Świadomość zwłaszcza odpowiedzialności u młodego pokolenia jest zawężona, przy równoczesnym przeroście świadomości seksualnej. Stwarza to niebezpieczne zjawisko zagubienia wyższych wartości osobowych i społecznych. Tu również znajduje się rola wychowania do małżeństwa, począwszy od wychowania w rodzinie poprzez wszystkie następne etapy. Zarówno bowiem wychowanie seksualne, w połączeniu z wychowaniem społecznym, moralnym i religijnym, jak i właściwe spojrzenie na małżeństwo, są ważnym składnikiem przygotowania do małżeństwa, wśród wielu innych elementów wchodzących w jego zakres. Dalszym istotnym problemem jest dojrzałość uczuciowa. Jednym z podstawowych motywów zawieranych dziś małżeństw powinna być miłość. Jest ona ważnym elementem więzi między partnerami, jeśli jest dojrzała.

Często jednak kandydaci do małżeństwa mylą ją z zakochaniem, a więc pozory biorą za rzeczywistość, przejawy seksu i erosu za prawdziwe i głębokie uczucie. Kończy się to tragicznie, jeżeli dojdzie do zawarcia małżeństwa, a miłość przez partnerów nie zostanie dopracowana. Małżeństwo jest tworem nie tylko natury, ale i kultury, jest uzależnione nie tylko od uczuć zmysłowych, ale i duchowych. Ważna jest miłość psychoduchowa, miłość dojrzała i ofiarna. Musi ona być wypracowywana przez kandydatów do małżeństwa oraz przez partnerów w małżeństwie. Przedmiotem jej jest człowiek taki, jakim jest faktycznie. Prawdziwa miłość małżeńska partycypuje w miłości Bożej, dlatego też osobny sakrament łączy i konsekruje małżeństwo. Problem dojrzałości uczuciowej pogłębia się obecnie jeszcze przez to, że miłości ofiarnej wokół siebie nie znajduje również dziecko. Nawet w swym rodzinnym środowisku widzi ono wokół siebie przewagę postawy konsumpcyjnej. Miłości zaś można uczyć przede wszystkim przez jej praktykowanie, i to w domu rodzinnym, przez jej rozmienianie na stosunek odnoszenia się do siebie przez jej realizowanie w codziennym życiu.

Z dojrzałością uczuciową łączyć się powinna dojrzałość charakterologiczna. Wyraża się ona charakterem moralnym partnerów. Miłość nawet w swych wyższych uczuciach ma nurt nierówny. Uczuciom zawsze zagraża chwiejność, niestałość i zmienność. Dlatego miłość wymaga wzmocnienia czynnikami woli i charakteru moralnego, który by ją zabezpieczał przed wtargnięciem innych niebezpiecznych dla niej uczuć ku innym osobom płci odmiennej, z którymi partnerzy stykają się codziennie. Okazje te staną się mniej niebezpieczne, jeżeli partnerzy uzbroją się w charakter moralny i przejawiać będą świadomą postawę wobec tych bodźców i zdarzeń. Obecnie niestety podważana jest potrzeba charakteru moralnego. Poglądy na moralność stały się zbyt miękkie, elastyczne, osłabione pojęciami etyki sytuacyjnej.

Upowszechniająca się obecnie postawa konsumpcyjna nie sprzyja formacji charakteru moralnego, który kosztuje wiele wysiłku i trudu, bez żadnych doraźnych korzyści materialnych. Życie w małżeństwie tymczasem wymaga ciągłego wysiłku i ofiary w uzgadnianiu problemów wynikających z różnic charakterologicznych. Niejednokrotnie w konforcie technicznym małżonkowie czują się zagubeni na skutek wyjąłowania uczuć do siebie i niedostrzegania w drugim partnerze wartości ludzkich. Problemem jest także poznanie charakteru partnera przed wstąpieniem z nim w związek małżeński. Najczęściej jednak partnerzy najpierw się w sobie zakochują i wzajemne poznanie między nimi jest wtedy znacznie utrudnione. Kształtowanie więc charakteru należy do zasadniczych elementów przygotowania do małżeństwa.

Drugim ważnym zagadnieniem, obok problemu dojrzałości, jest problem odpowiedzialności, czyli świadomości działania pochodzącego z wolnego wyboru oraz jego skutków. Chodzi tu przede wszystkim o odpowiedzialność za drugiego partnera w małżeństwie, za dziecko oraz za sam związek małżeński. Dzisiejsze małżeństwo nie jest wolne od niebezpieczeństwa dehumanizacji, w którym rzecz, auto, komfort mieszkaniowy przygłuszają znaczenie partnera jako człowieka, a więc i poczucie odpowiedzialności za niego. Człowiek dzisiejszy staje się coraz bardziej anonimowy. Małżeństwo partnerskie wymaga raczej zawężonego poczucia odpowiedzialności. Sami partnerzy winni odpowiadać jedno za drugiego, za małżeństwo, za człowieka mającego przyjść na świat, za wzory ról małżeńskich, za wzory osobowe, słowem za cały model małżeński. Wiele ma tu do zrobienia czynnik religijny, ukazujący w pełni godność człowieka i nadprzyrodzony charakter związku małżeńskiego. Jego znaczenie jednak, wskutek procesu laicyzacji i ateizacji, jak i wskutek niewystarczającego przygotowania religijnego partnerów, sprowadza się w ich życiu do roli podrzędnej. Bez wychowania do odpowiedzialności nie można liczyć na rozwiązanie wielu innych problemów ludzkich.

Łączy się z tym model rodziny egalitarnej. Dawna rodzina patriarchalna jest już u schyłku, a miejsce jej zajmuje nowa demokratyczna i egalitarna. Nie ma w niej autokratycznej władzy ojca, producenta i żywiciela, lecz jest koalicja złożona z rodziców i dorastających dzieci, mająca w swym planie równy podział obowiązków i ról. Stąd też egalitaryzm, chociaż model takiej rodziny nie jest jeszcze gotowy, nartafia na poważne problemy i trudności, wśród których istotne znaczenie mają korespondujące z problematyką więzi rodziny, wielkości rodziny, jej apostołatu i funkcji wychowawczych.

Zasadniczym elementem więzi rodzinnej jest miłość wsparta sprawiedliwością. W tym kontekście pełnego rozwiązania domaga się sprawa miejsca kobiety w rodzinie, gdyż wobec niej szczególnie równość praw nie jest adekwatna do równości obowiązków. Mężczyzna nadal chętnie zajmuje postawę tradycjonalistyczną, uprzywilejowaną, uważając, że sprawy związane z gospodarstwem domowym i opieką

nad dziećmi należą do żony i matki. We współczesnej rodzinie równość podziału ról jest często fikcją, pomijając już nawet obowiązki i trudności kobiety związane z wydawaniem na świat dziecka. Rzutuje to na więź rodzinną, na klimat i atmosferę domu.

Przemodelowaniu ulega także problem wielkości struktury rodziny. Rodzina wielopokoleniowa kończy kolisko swych dziejów przy wspólnym klepisku warsztatowym. Na scenie życia ukazuje się rodzina mała, dwupokoleniowa, złożona z rodziców i ich dzieci. Młodzi partnerzy, posiadający własny zawód, wyczuleni są na niezależność. Grawitacja starych do wkraczania we wszystkie sprawy dzieci nawet dorosłych doprowadza do poważnych nieporozumień między młodymi partnerami. Praca zawodowa kobiet i przeciążenie obowiązkami w domu oraz poza nim, a także postawa konsumpcyjna, wyuczona przez współczesną cywilizację, sprawiają, że rodzina obecnie ogranicza ilość mających przyjść na świat dzieci.

Najpopularniejszą ilość dzieci w rodzinie, według badań ankietowych, wyraża obecnie liczba dwoje, rzadziej troje. We współczesnej rodzinie dziecko nie jest najważniejszym lub jedynym celem; obok tego małżonkowie mają także swoje aspiracje. Kościół obecnie również nie wysuwa funkcji prokreacyjnych jako wyłącznego celu małżeństwa. W związku z tymi zmianami systematycznie obniża się wskaźnik przyrostu naturalnego. Planowanie rodziny, zgodnie z sumieniem chrześcijańskim, nie jest wolne od usterek i trosk. Metoda termiczna regulacji poczęć wymaga od przeciążonej kobiety, zwłaszcza kobiety wiejskiej, nie tylko umiejętności, lecz i trudu. Dodatkowe komplikacje niesie ze sobą odchylenie od normy, sytuacja małżonków wracających do domu na krótką przerwę między stałymi wyjazdami, np. marynarzy, przebywających na dalekich delegacjach. Dlatego też ważne jest wychowanie do małżeństwa człowieka całego, pełnego, o pełnej postawie ofiarnej. Łączy się z tym problem apostołstwa. Najważniejsze jest tu przejście rodziny ze stanu religijnej bierności do aktywności, przekonanie rodziny o konieczności wyjścia z zaściankowości na szersze pole działania, nauczanie się grupy i tworzenie dynamicznych ośrodków, celem szerzenia idei życia chrześcijańskiego. Rodzina musi zrozumieć, że apostołstwo nie jest wtrącaniem się w cudze sprawy, ale czynieniem wspólnego dobra, przeznaczonego dla wszystkich. Wymaga to przekonania i przygotowania rodzin przez duszpasterzy. Istotnym zagadnieniem jest także problem wychowawczych funkcji rodziny. Współczesna rodzina ma trudności w wychowaniu, m. in. wskutek skomplikowanego procesu wychowawczego. Oczekuje zatem pomocy o duszpasterza, która powinna przejawiać się realnie poprzez pedagogizację rodziców. Istnieją również inne problemy, jak np. problem mieszkania. Zostanie on jednak wcześniej czy później rozwiązany, lecz problem dojrzałości człowieka do małżeństwa, charakteru moralnego człowieka, jedność i spójności struktury w małżeństwie nie jest problemem łatwym i dlatego Kościół, który spodziewa się po rodzinie spełnienia wielkich zadań, równocześnie świadom jest, że musi tej rodzinie przyjść z wieloraką pomocą.

Po zakończeniu drugiego wykładu uczestnicy sympozjum mieli okazję dyskusji z prelegentami w grupach problemowych. Przeprowadzono również wśród nich anonimową ankietę dotyczącą możliwości percepcji oraz oceny przedstawionych zagadnień.

Ks. Stanisław Bogdanowicz

Ks. Kazimierz Dąbrowski, *Działalność gospodarcza, społeczna i kulturalna cystersów oliwskich (XII—XVI w.)*, Pelplin 1972. Nakładem autora, s. 78.

W kolekcji „Studia Pelplińskie” ukazała się praca Kazimierza Dąbrowskiego przedstawiająca szeroką działalność cystersów oliwskich na polu gospodarczym, społecznym i kulturalnym na przestrzeni od XII do XVI w. Wydana nakładem autora publikacja zawiera, jak wynika z przypisów, zaledwie część jego pracy. Niemniej daje ona całkowity obraz działalności cystersów oliwskich i wypełni dotychczasowy dotkliwy brak w tym przedmiocie badań.

Autor przedstawia działalność cystersów w ramach historii politycznej Pomorza obejmującej trzy okresy: od XII do XIV w. — czasy książąt pomorskich, od 1308 r. do 1466 r. — czasy krzyżackie i lata od 1466 r. do 1581 r. — okres powrotu Pomorza do Polski. Podział taki jest uzasadniony ciągłym wciągnięciem klasztoru w wir wydarzeń politycznych.

Ks. K. Dąbrowski wypowiada się za Samborem jako fundatorem klasztoru oliwskiego, umieszczając jego założenie w 1186 r. Idąc za G. Labudą autor wykazuje duńskie pochodzenie konwentu oliwskiego, podkreślając przy tym słusznie cel polityczny książąt pomorskich — „nadzieja udziału w misji pruskiej i uzyskania na tej drodze zdobyczy terytorialnych na terenie Prus” (s. 4).

Osobny rozdział (IV) omawia rolę cystersów oliwskich na polu społeczno-kulturalnym na przestrzeni czterech wieków, wykazując pokaźny wkład tychże do historii kultury i nauki na Pomorzu Wschodnim.

Ks. Alojzy Rotta

Wiesław Zygmunt Lauer, *La divinazione nel Vecchio Testamento* (Pontificium Athenaeum Antonianum. Sectio Biblica. Studium Biblicum Franciscanum N. 204), Roma 1970, s. 143.

Publikacja jest częścią rozprawy doktorskiej z zakresu teologii biblijnej Starego Testamentu przedstawionej na Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. Rozprawa doktorska składa się z trzech części poprzedzonych wprowadzeniem traktujących o dozwolonych prawnie konsultacjach Boga i o zakazie wróżb w Starym Testamencie. W pierwszej części analizuje teksty biblijne dotyczące wróżbiarstwa, uwydatniając różne formy przepowiadania przyszłości oraz ich odpowiedniki u Kananejczyków. Druga część jest poświęcona zakazom wróżbiarstwa, które znajdują się w Księdze Kapłańskiej i w Księdze Powtórzonego Prawa. Dwa najstarsze z pięciu tego rodzaju tekstów (Kpł 19, 26; 19, 31; 20, 6. 27; Ps 18, 9-14) zostały poddane szczegółowej analizie filologicznej i teologicznej. W części trzeciej autor ukazuje podłoże życiowe (*Sitz im Leben*) powyższych przepisów.

Opublikowana część rozprawy obejmuje dwa rozdziały poprzedzone spisem treści, obszerną bibliografią i krótkim wstępem na temat badań poświęconych wróżbiarstwu na starożytnym Bliskim Wschodzie. Rozdział pierwszy (s. 29—48) podaje teksty biblijne dotyczące wróżbiarstwa ułożone tematycznie oraz ich analizę. Zostały tu przedstawione następujące zagadnienia: zakazy wróżbiarstwa w Piśmie Świętym, teksty mówiące o walce ortodoksyjnej treści jahwistycznej z nielegalnymi praktykami poznawania i przepowiadania przyszłości, teksty stwierdzające praktyki wróżbiarskie wśród Izraelitów, praktyki wróżbiarskie

i porady Boga w okresie Patriarchów, oficjalne porady Boga, porady Boga w okresie królów, wyrocznie prorockie, sposób zasięgania porad u Boga i odpowiedzi Boga, ceremonie związane z tym praktykami, rodzaj literacki, który Biblia stosuje przy opisywaniu takich porad. Zostało także ukazane środowisko kananejskie i babilońskie, z którego Izraelici zaczerpnęli powyższe praktyki i sposoby ich realizowania.

Drugi rozdział (s. 49—142) dość szczegółowo przedstawia praktyki porad u Boga wśród Izraelitów i w środowisku kananejskim. Ks. Lauer omawia tu wyrocznie, nekromancję polegającą na wywoływaniu duchów zmarłych, onejromancję, czyli sztukę wróżenia ze snów, losowania, wróżby z zachowania się zwierząt, hydromancję i astrologię. Obszernie traktuje wyrocznie i nekromancję. Główny materiał analityczny i egzemplifikacyjny pochodzi z ksiąg Starego Testamentu i literatury ugaryckiej. Do innych tekstów pozabiblijnych autor odwołuje się w tych wypadkach, gdy uwydatnia powiązanie praktyk wróżbiarskich uprawianych na terenie Palestyny z Mezopotamią, gdzie najbogatszą dokumentację na ten temat znaleziono w Mari.

Na łączność praktyk wróżbiarskich w środowisku izraelskim z praktykami środowiska babilońskiego wskazuje podobieństwo form literackich i przedmioty odkryte przez archeologów. Tak np. w Megiddo odkryto model wątroby zdradzającej pochodzenie babilońskie, który wskazywałby na łączność hepatoskopii praktykowanej w Palestynie z hepatoskopią uprawianą w Babilonii. Można jeszcze dodać, że w Chacor odkryto fragmenty modelu wątroby z pierwszej fazy późnego okresu epoki brązu, z których dwa są zapisane pismem klinowym o treści zdradzającej pochodzenie mezopotamskie. Inskrycja na fragmencie oznaczonym A brzmi: „Jeden król przechyli drugiego. Wróg napadnie na mój kraj. Bóg użyje człowieka przebaczenia. Sługa zbuntuje się przeciw swemu panu”. Inskrycja na fragmencie B: „Isztar będzie pożerała kraj. Bogowie miasta powrócą” (W tej sprawie por. B. Landsberger — H. Tadmor, *Fragments of Clay Liver Models from Hazor*, *Israel Exploration Journal* 14, [1964], 201—218).

Spośród różnych form poznawania przyszłości, jakie powszechnie praktykowano na Bliskim Wschodzie, prawodawstwo izraelskie tolerowało tylko wyrocznie, losy i sny. Inne formy wróżbiarstwa były zwalczane przez religię jahwistyczną ze względu na ich łączność z kultem bałwochwalczym i z magią.

Trzon rozprawy stanowi analiza zakazów różnych form przepowiadania przyszłości, jakie spotykamy w Biblii. Autor ukazuje pochodzenie tych zakazów oraz ich funkcję. Główne zakazy znajdują się w Kodeksie Deuteronomicznym (Pp 18, 9-14) i w Kodeksie Świętości (Kpł 19, 26). Genezy pierwszego tekstu, zdaniem autora, należy upatrywać w rycie odnowienia przymierza, którego dokonywano w roku szabatowym z okazji święta Sukkot. Zakaz wróżbiarstwa zawarty w Kodeksie Świętości należy natomiast do starożytnego zbioru praw, który miał być związany z katechezą ludową podawaną przez kapłanów i lewitów. Przykładem takiej katechezy jest historia rządów Jozafata (1 Kri 22, 5-12).

Praca ks. W. Lauera wnosi poważny dorobek do egzegezy i teologii biblijnej Starego Testamentu, gdyż wyczerpująco przedstawia różne formy wróżbiarstwa praktykowane wśród Izraelitów, ukazuje ich podłoże kulturowe oraz stosunek oficjalnej religii jahwistycznej do tego rodzaju praktyk.

Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân, édité et traduit par J. P. M. van der Ploeg et A. S. van der Woude avec la collaboration de B. Jongeling, E. J. Brill, Leiden 1971, s. VIII + 131.

Dokumenty odkryte w jedenastu grotach nad Morzem Martwym w okolicy Chirbet Qumran były pisane przeważnie w języku hebrajskim. Do rzadkości należą teksty greckie. Wyjątek stanowi grota 7, z której pochodzą fragmenty papiirusów greckich identyfikowanych ostatnio z pismami Nowego Testamentu (J. O'Callaghan). Kilka dokumentów zostało spisanych w języku aramejskim. Są to następujące pisma: trzy fragmentaryczne rękopisy Księgi Tobiasza z I w. przed Chr. z groty 4, pięć aramejskich rękopisów Księgi Henocha z groty 4, Testament Lewiego z groty 4, Modlitwa Nabonida i trzy inne pisma z cyklu Daniela z tej samej groty, Opis Nowej Jerozolimy (1Q32; 2Q24; 5Q15 i 11QarNouvJér), prorocтва mesjańskie, apokryficzna Księga Rodzaju (1QGenApocr), fragment przekładu Księgi Kapłańskiej na język aramejski (16, 12-15, 18-21) z groty 4, fragmenty targumu Księgi Hioba (3, 4-5 i 4, 16 — 5, 4) z groty 4 oraz targum Księgi Hioba z groty jedenastej (11QtgHi).

Targum Księgi Hioba (11QtgHi) jest najdłuższym tekstem aramejskim znalezionym w Qumran i wraz z apokryficzną Księgą Rodzaju stanowi bardzo ważny dokument języka aramejskiego z czasów Chrystusa na terenie Palestyny. Stąd jego publikacja stanowi doniosłe wydarzenie dla naukowych badań języka, którym mówił Jezus i apostołowie.

11QtgHi doszedł do nas na uszkodzonym małym pergaminowym zwoju, o długości 109 cm i 4 do 6 cm szerokości, oraz na drobnych kawałkach odłączonych od zwoju, z których kilka nie udało się zidentyfikować. Rękopis zawiera ostatnią część przekładu Księgi Hioba na język aramejski, zwanego targumem (37, 10 — 42, 11) i fragmenty z 17, 14 — 36, 33. Wydawcy ustalili, że obecny zwój zawierał 34 kolumny tekstu (odtworzono fragmenty 32 kolumn), a cały zwój pierwotny zawierał 68 kolumn tekstu i mierzył około 7 m długości i 12 do 13 cm szerokości. Według obliczeń z pierwotnego zwoju zachowało się około 15%.

Datę powstania rękopisu ustalono w oparciu o dane paleograficzne. Ponieważ targum został napisany tzw. pismem herodiańskim w jego końcowej fazie, dlatego przyjmuje się, że powstał około 50 r. po Chr. Wydawcy utrzymują, że tekst targumu powstał jednak wcześniej niż rękopis. Porównując język targumu Księgi Hioba z językiem apokryficznej Księgi Rodzaju znalezionej w Qumran (1QGenApocr), przypuszcza się, że tekst targumu powstał pod koniec II w. przed Chr., gdyż język aramejski targumu jest bardzo zbliżony do języka Księgi Daniela. Należy jednak podkreślić, że ta hipoteza została słabo udokumentowana.

Wydanie 11QtgHi obejmuje krótki wstęp krytyczny (s. 1—8), transkrypcję tekstu aramejskiego, przekład na język francuski wraz z objaśnieniami filologicznymi oraz fotograficzną reprodukcją zwoju. Dzięki dokładnym reprodukcjom fotograficznym można bez większych trudności kontrolować transkrypcję tekstu, która nie budzi wątpliwości. Niepewna jest natomiast rekonstrukcja brakujących słów. Przekład na język francuski uzupełniono przeważnie w oparciu o tekst hebrajski. Objasnienia filologiczne nie mają charakteru komentarza, lecz jedynie uzasadnienia zaproponowanej interpretacji tekstu. Ponieważ targum posługuje się słownictwem aramejskim znanym z innych pism, dlatego dokładny sens wyrazów bez większych trudności ustalono głównie na podstawie kontekstu. W 11QtgHi znajduje się tylko jedno dotąd nieznane słowo *tšbr'* (kol. 16, 6 = Hi 30, 16) jako odpowiednik hebrajskiego słowa *'nj*, którego dokładnego znaczenia nie zdołano ustalić.

Wydawcy podkreślają, że 11QtgHi zawiera niewiele słów pochodzenia obcego. Wśród nich znajduje się zaledwie kilka słów pochodzenia perskiego, jak *pitgama* (słowo, odpowiedź, dekret), *dat* (prawo, rozporządzenie) oraz *dhšt*, które w Hi 39, 6 (kol. 32, 5) jest odpowiednikiem hebrajskiego *'rabah* (step). Hebraizmy są podobne jak w innych pismach aramejskich z terenu Palestyny. Jeśli chodzi o ortografię, to w odróżnieniu od innych pism qumrańskich, rzadko występują *matres lectionis*, a na oznaczenie stanu emfaticznego rzeczowników spotykamy *he* zamiast normalnie używanego w aramejskim *alefu*.

Publikacja targumu Księgi Hioba ma doniosłe znaczenie nie tylko dla znajomości języka aramejskiego w okresie międzytestamentowym (średni aramejski), lecz także dla studiów nad targumami, które w ostatnich latach stanowią przedmiot szczególnych zainteresowań uczonych dzięki odnalezieniu w Bibliotece Watykańskiej pełnej wersji targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu w kodeksie Neofiti 1 (por. A. Diez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana*, t. 1. *Genesis*, Madrid 1968; tenże, jw., t. 2. *Exodo*, Madrid 1970; tenże, jw., t. 3. *Levitico*, Madrid 1971; bibliografię na temat targumów opracował B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature*, Cincinnati, N. Y. 1972). Z dotychczasowych badań wynika, że 11QtgHi stanowi najstarszy znany przekład Starego Testamentu na język aramejski. Obecność targumów wśród pism qumrańskich wskazuje na słuszność przypuszczenia uczonych, że już w czasach przedchrześcijańskich istniały na terenie Palestyny pisemne przekłady ksiąg Starego Testamentu na język aramejski.

Przesadą i zbyt prostym uproszczeniem problematyki wydaje się jednak twierdzenie wydawców, nie oparte na odpowiednim studium języka targumów, że Jezus mówił tym językiem, który reprezentuje 11QtgHi (s. 8). Jeżeli będziemy się trzymali powszechnie przyjętej opinii, że lud palestyński i Jezus posługiwał się na codzień językiem aramejskim, to zapewne język prostego ludu galilejskiego znacznie różnił się od literackiej formy języka targumu Księgi Hioba z Qumran. Na pewno dialekt galilejski musiał różnić się od dialektu judzkiego, skoro na dziedzińcu arcykapłana w Jerozolimie natychmiast rozpoznano po mowie, że Piotr był Galilejczykiem (por. Mt 26, 73; Mk 14, 70; Łk 22, 59). W świecie naukowym istnieje nawet wątpliwość, czy te „ewangeliczne” dialekty były językiem aramejskim. W 1954 r. H. Birkeland w rozprawie pt. *The Language of Jesus* (w: *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1954*) wysunął dobrze udokumentowaną hipotezę, że językiem potocznym ludu palestyńskiego w czasach Chrystusa był język hebrajski, a językiem aramejskim posługiwały się wyższe i średnie warstwy mieszkańców Palestyny.

Z publikacją 11QtgHi łączy się konieczność przeprowadzenia studium porównawczego targumu z Qumran [tg 1] z targumem do Księgi Hioba, który znamy z wielojęzycznych wydań Biblii oraz z wydania, którego dokonał P. de Lagarde (*Hagiographa Chaldaice*, Lipsiae 1873) [= tg 2]. Wydawcy utrzymują, że nie ma bezpośredniej zależności między tg 1 i tg 2, gdyż 11QtgHi podaje w zasadzie dość wierny przekład tekstu hebrajskiego, podczas gdy tg 2 przytacza parafrazy, do niektórych wierszy nawet w dwóch lub trzech wersjach. W pewnych partiach obydwu targumów występują jednak te same słowa i wyrażenia. Pełne zestawienie tekstów zbieżnych obydwu targumów do Księgi Hioba oraz przestudiowanie miejsc odbiegających od tekstu masoreckiego pozwoli na bliższą charakterystykę języka i teologii tych przekładów. Tak np. w 11QtgHi końcowe słowa 37, 10 (= kol. 39, 1) *'l 'npj mjn* zdają się nawiązywać do Rdz 1, 2, natomiast w tg 2 pierwsze słowa w. 10 *mmjmr 'lh'* nawiązują do Rdz 1, 1 (niestety z tg 1 nie zachowała się pierwsza część w. 10). Inny przykład: w 38, 25b (= kol. 31, 3) i 28, 26 (= kol. 13, 8) tg 1

odbiega od tradycji masoreckiej, Septuaginty i innych przekładów, w tym także od trzech wersji tych miejsc w tg 2, czytając hebrajskie słowo *qlwt* jako *qallot*, a nie *golot*, jak w TM. Natomiast hebrajskie słowo *drk*, występujące w tym wierszu, tg 1 tłumaczy *'rh*, podobnie jak druga i trzecia wersja tg 2 (*'rh'*), podczas gdy pierwsza wersja tg 2 ma słowo *'srt'* (od słowa greckiego *he stratia*).

Analiza filologiczna obydwu targumów Księgi Hioba może ukazać stosunek ich języka do języka hebrajskiego i greckiego, a tym samym bliżej określić środowisko tego rodzaju pism.

Jeśli chodzi o pojęcia teologiczne, wydawcy zauważyli pewną racjonalizację teologiczną w 11QtgHi w stosunku do tekstu hebrajskiego. Tak np. w Hi 38, 7 (= kol. 30, 4 n.) tekst hebrajski mówi o śpiewie gwiazd porannych i o wtórze synów Bożych w dniu stworzenia, a targum wyjaśnia: „Wówczas gdy gwiazdy poranne razem świeciły, a wszyscy aniołowie Boży wydawali okrzyki”.

Potrzebne jest zwłaszcza porównanie języka 11QtgHi z językiem innych dokumentów aramejskich odkrytych w Qumran i w Murabba'at. Takie studium będzie miało doniosłe znaczenie, gdyż aramejskie dokumenty z Qumran stanowią ważne kryterium filologiczne dla naukowych badań targumów, które zachowały się w różnych kodeksach i wydaniach Biblii wielojęzycznych. Targumy palestyńskie przekazują zaś materiał egzegetyczny i liturgiczny synagog palestyńskich nawet z czasów przedchrześcijańskich, chociaż ich redakcja na piśmie została dokonana w okresie późniejszym. Naukowe badania materiałów zawartych w targumach jeszcze pełniej ukażą podłoże orędzia ewangelicznego.

Ks. Stanisław Mędała CM

SPIS TREŚCI

Ks. bp Lech K a c z m a r e k, Słowo wstępne	5
--	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Antoni B a c i ń s k i CM, Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919—1939	7
Eugeniusz M y c z k a, Z dziejów walki o wiarę i polskość pod zaborem pruskim	119
Ks. Wiesław L a u e r, Warunki społeczne Judejczyków deportowanych do Babilonii w świetle tekstów biblijnych i pozabiblijnych	145
Ks. Jan M a j d e r, Wzajemne relacje Tradycji i Pisma Świętego w nauce Soboru Watykańskiego II	175
Ks. Grzegorz G ó ł s k i CM, Leibniz a Wolff — Problem zależności systemowej	213
Ks. Ludwik K o s t r o, Przyczynki Czesława Białobrzeskiego do hylemorfistycznej interpretacji mechaniki kwantowej	223
S. Angela S e r k o w s k a, Prawo do pracy w katolickiej nauce społecznej	241

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Spotkania naukowe przedstawicieli gdańskiego środowiska teologiczno-filozoficznego (ks. Stanisław B o g d a n o w i c z)	271
Symposium naukowe dla inteligencji Wybrzeża 20 lutego 1972 r. (ks. Stanisław B o g d a n o w i c z)	272
Ks. K. Dąbrowski, Działalność gospodarcza, społeczna i kulturalna cystersów oliwskich (XII—XVI w.), Pelplin 1972 (ks. Alojzy R o t t a)	277
W. Z. Lauer, La divinazione nel Vecchio Testamento, Roma 1970 (ks. Stanisław M ę d a l a CM)	277
Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran, ed. et trad. J P. M. van der Ploeg et A. S. van der Woude, Leiden 1971 (ks. Stanisław M ę d a l a CM)	279

SOMMAIRE

Msgr Lech Kaczmarek, Avant-propos	5
---	---

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Antoni Baciński CM, Le clergé catholique polonais dans la Ville Libre de Gdańsk dans les années 1919—1939	7
Eugeniusz Myczka, Quelques documents historiques sur la lutte pour la foi catholique et l'indépendance nationale sous l'occupation prussienne	119
Wiesław Lauer, Conditions sociales des juifs deportés en Babylonie à la lumière de textes bibliques et extrabibliques	145
Jan Majder, Les rapports entre la Tradition et l'Écriture Sainte dans la doctrine du Vatican II	175
Grzegorz Gólski CM, Leibniz et Wolff — Le problème de la dépendance du système philosophique	213
Ludwik Kostro, Contribution de la doctrine de Czesław Białobrzęski à une interprétation hylémorphique de la mécanique quantique	223
Angela Serkowska CSSE, Le droit au travail dans la doctrine sociale de l'Église	241

COMPTES RENDUS ET RECENSIONS

Réunions théologiques et philosophiques des représentants du milieu scientifique de Gdańsk (Stanisław Bogdanowicz)	271
Symposium des intellectuels de la Côte à l'occasion du dixième anniversaire du Vatican II (Stanisław Bogdanowicz)	272
K. Dąbrowski, L'activité économique, sociale et culturelle des cisterciens d'Oliwa (XII—XVI siècle), Pelplin 1972 (Alojzy Rotta)	277
W. Z. Lauer, La divinazione nel Vecchio Testamento, Roma 1970 (Stanisław Mędala CM)	277
Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrān, éd. et trad. par J. P. M. van der Ploeg et A. S. van der Woude, Leiden 1971 (Stanisław Mędala CM)	279

Nakład 600 egz. Arkuszy wyd. 22. Arkuszy druk. 18. Papier kl. III, 70 g/m²,
70 x 100 cm. Oddano do składania 19 V 73 r. Podpisano do druku 18 III 74 r.
Druk ukończono w kwietniu 1974 r.

Drukarnia „Pallottinum”, zam. 77/73, K-1