

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI GDAŃSKIEJ

STUDIA GDAŃSKIE

GDAŃSK-OLIWA 1980

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Władysław Bomba CM, Ks. Ernest Kleinert, Ks. Wiesław Lauer,
Ks. Alojzy Rotta, Ks. Jerzy Zaremba

Za zezwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA
KURIA BISKUPIA GDAŃSKA
W GDAŃSKU-OLIWIE, ul. Cystersów 15

Bp Lech Kaczmarek

PROBLEMATYKA PRZEMOCY I TERRORU W ŚWIETLE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Wśród wielu dziedzin współczesnej wiedzy, obejmującej szerokie horyzonty zagadnień interesujących dzisiejszego człowieka, nie można milczeniem pominąć katolickiej nauki społecznej, w skład której wchodzi na pewno również i prakseologia pokoju, a więc nauka o skutecznym działaniu w obronie pokoju¹.

Jaskrawym przeciwstawieniem pokoju jest wojna, terror, przemoc a więc sprawy, które stanowią niemałe zagrożenie dla dzisiejszej ludzkości, przeżywającej *l'angoisse de la vie* ale i zagrożenie dla człowieka współczesnego określanego przecież jako *animal timens*.

Kościół katolicki przez usta papieży zwłaszcza ostatnich lat wypowiedział się zdecydowanie przeciwko używaniu przemocy, terroru, siły, gwałtu — słowem przeciwko zagrożeniom wojny we wszelkiej jej postaciach. Hasło światowego dnia pokoju w 1975 roku brzmiało: *Prawdziwa broń pokoju* a w 1977 roku *Brońcie życia*, w 1978 roku hasło światowego dnia pokoju brzmiało *Przeciwko przemocy a za pokojem*. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* wymienia pośród przejawów przemocy takie jak tortury, niewolenie ducha, nieludzkie warunki życia, deportacje itd. Paweł VI w 1969 roku mówił o terroryźmie, o represjach wobec niewinnych ludzi, o obozach koncentracyjnych. W 1970 roku mówił o aresztowaniu osób a w 1975 roku wspominał o morzu przemocy, świadomie zaplanowanej i niszczycielskiej. Wreszcie w 1977 roku przemawiając do korpusu dyplomatycznego mówił o terrorze i represjach, o skazywaniu ludzi, o ciemieniu całych narodów, o agresji na sumienie ludzkie poprzez środki przekazu społecznego i pornografię.

Papież Jan Paweł II w przemówieniu w Irlandii w Drogheda przeciwstawiał się wyraźnie smutnemu zjawisku terroru na świecie. A ostat-

¹ Por. Joachim Kondziela, Prakseologia pokoju, Chrześcijanin w świecie nr 6/1973, s. 16—26.

nie wydarzenia w Salwadorze, zabójstwo arcybiskupa tamtejszego, stanowiło podstawę do jasnych, niedwuznacznych sformułowań potępienia terroru ze strony głowy Kościoła katolickiego. Podobnie w Turynie 14 kwietnia br. Jan Paweł II potępił akty terroru mnożące się niestety w naszych czasach.

Mówiąc o terrorze można by dzisiaj wymienić takie zbrodnie jak: przestępstwa zbiorowe a więc rabunki, napady, handel narkotykami, handel ludźmi i terror polityczny. Liczne są przykłady terroru, o których donosi codzienna prasa. Stanowisko katolickiej nauki społecznej w tej mierze jest jasne i niedwuznaczne. Przytoczmy jeszcze kilka jaskrawych przykładów terroru:

1. zamachy na osoby np. we Włoszech czy gdzie indziej,
2. egzekucje bez procesu sądowego jeńców wojennych w Kongo afrykańskim,
3. uprowadzenie samolotów z pasażerami czyli piractwo powietrzne,
4. porywanie dzieci i dorosłych osób jako zakładników celem wymuszenia pieniędzy (Włochy),
5. bratobójcze walki np. w Burundi (Afryka).

Pismo św. zarówno Starego jak i Nowego Testamentu porusza problematykę terroru i przemocy kwalifikując je jako wrogów pokoju. Stary Testament czyni to w słowach bardzo realistycznych, kiedy np. u Jeremiasza Proroka czytamy (27, 2): *Zrób sobie powrozy i jarzmo włóż sobie na szyję. Prorok przepowiadał terror króla babilońskiego Nabuchodonozora stosowany wobec ludu izraelskiego. Terror i przemoc, wojna i gwałt jest u Izajasza Proroka synonimem zła. Dlatego czytamy u Izajasza (32, 17): Dziełem sprawiedliwości będzie pokój a owocami prawa wieczyste bezpieczeństwo. Lud mój mieszkać będzie w stolicy pokoju, w mieszkaniach bezpiecznych, w zacisznych miejscach wypoczynku choćby las został powalony a miasto było bardzo poniżone.*

Nowy Testament podejmuje zagadnienie pokoju ale i sprawy przemocy prześladowań, gwałtów i wojen. Zbawiciel nie pozostawia złudzenia swoim uczniom, że będą wolni od terroru, prześladowań i dlatego u św. Mateusza przypomina Zbawiciel jarzmo słodkie w odróżnieniu od przykrego jarzma, jakiego nie brak na świecie. *Pójdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście a ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo, przyjmijcie moją naukę bo jestem łagodny i pokorny sercem a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych, albowiem moje jarzmo jest słodkie a moje brzemie lekkie (Mt 11, 28-30).*

Dzieje Kościoła katolickiego od strony ludzkiej nie były wolne od pewnych przejawów stosowania siły. Dbałość o ortodoksję prowadziła niektórych cesarzy i dostojników Kościoła do stosowania twardego kursu wobec tych, którzy stali poza Kościołem. Pisarz kościelny Tertulian po-

tepiał chrześcijan, którzy wstępowali do wojska. Cesarz Teodozjusz ogłosił prawo, w imię którego chrześcijaństwo jako religia państwowa będzie wspierane użyciem siły ze strony władzy państwowej. Justynian ogłosił nieochrzczonych, jako pozostających poza prawem a heretyków jako niezdolnych do objęcia jakiegokolwiek urzędu. A jednak św. Dominik w czasie walk z katarami podkreślił, że w chrześcijaństwie nie wolno prawdy narzucać siłą lecz trzeba przekonywać. Podobnie Roger Bacon również głosił, że *Wiara nie wkroczyła na arenę świata przemocą walki i zbrojenie, lecz na drodze przekonywującego pouczenia*². Przypomina to wystąpienie Pawła z Włódkowic na soborze w Konstancji (1414—1418) w sprawie metod krzyżackich nawracania pogan siłą.

I chociaż w dziejach Kościoła linia postępowania jedna i druga, to znaczy rygorystyczna i tolerancyjna, miała swoich zwolenników, to jednak nauczanie Papieży zwłaszcza ostatnich lat, podkreśla trzy zwłaszcza szkodliwe aspekty terroru i przemocy:

1. Przemoc jest błędem
2. Przemoc jest złem moralnym
3. Należy walczyć z przyczynami przemocy i gwałtu stwarzając cywilizację miłości i ładu.

PRZEMOC JEST BŁĘDEM

W encyklice „*Populorum progressio*” o postępie społecznym Papież Paweł VI podkreśla, że istnieją sytuacje niesprawiedliwości wołającej o pomstę do nieba, kiedy wydawałoby się, że jedyną bronią, jedynym działaniem w obronie praw człowieka jest przemoc. Papież pragnął stanąć w obronie pokrzywdzonych, ale nigdy nie za cenę przemocy, gwałtu, terroru. Przemoc jest czymś błędnym. Przemoc, rewolucja nie mogą sprzyjać podniesieniu porządku społecznego. Przemiany powinny się dokonywać progresywnie, przeciwnie przemoc rodzi przemoc i różne rodzaje opresji i niewolnictwa. *Zdobycie władzy może prowadzić do jej nadużywania* — głosi Paweł VI na synodzie biskupów w 1977 roku.

Przemoc jest zaraźliwa i nieobliczalna. Opresja rodzi reakcję, a ta rodzi represję. Przemoc jest błędem.

PRZEMOC JEST ZŁEM MORALNYM, bo prowadzi do wojen a wojny są *tragicznym absurdem* głosił Paweł VI w przemówieniu do członków Powszechnej organizacji do walki z głodem czyli FAO w 1976 roku. Wojna jest dopuszczalna jedynie jako obrona przed napaścią. Wówczas obrona jest koniecznością (1975 r.).

Nie wolno stosując terror i przemoc powoływać się na *obronę uciś-*

² Juan M. Laboa — Die Gewalt in der Geschichte der Kirche. Zob. Internationale Katholische Zeitschrift nr 2/1980.

nionych, jako normalne środki walki, chyba, że chodzi o rzeczywistą tyranie długotrwałą i zadającą cios podstawowym prawom osoby ludzkiej i wyrządzającą szkodę dobru powszechnemu, bo *powstanie rewolucyjne* jako takie wywołuje nowe niesprawiedliwości — jak uczy encyklika *Populorum progressio*.

Nie wolno dla zwalczania zła stosować inne wielkie zło. *Wojna niczego nie rozwiązuje i dziś może stać się zjawiskiem chronicznym i postępującym* głosił Papież Paweł VI (zob. *Angelus Domini* 10.IX.1972). Wojna jest nieszczęściem, którego należy unikać za wszelką cenę.

PRZEMOC A CYWILIZACJA MIŁOŚCI I ŁADU

Przemoc i wojna jest złem moralnym i przewinieniem moralnym, bowiem cel nie może uświęcać środków. Złotą normą postępowania jest zawsze rozum i miłość. *Przemoc — pisał Paweł VI w liście do kard. Conwaya — jest raczej wyrazem zemsty i dlatego jest przeciwna postawie chrześcijańskiej, która domaga się, aby pójść dalej niż sprawiedliwość i stosować nakaz miłości bratniej między ludźmi.*

Nie wolno mówić o *teologii przemocy* czy *teologii rewolucji*, lecz trzeba mówić o miłości na wzór Chrystusa.

Chrystus Pan był wymagający i surowy, ale równocześnie łagodny i pełen miłości.

Podobnie jak Papież Paweł VI tak też i Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* w numerze 15 odpowiada na pytanie — czego człowiek współczesny boi się najwięcej? W numerze zaś 16 na tle naszych czasów, nie wolnych od zagrożeń pokoju i terroru, stawia pytanie ujęte w postać dylematu: *postęp czy zagrożenie?*

Jeśli chodzi o przyczyny terroru i przemocy na świecie pamiętać należy, że żyjemy w dobie rewolucji naukowo-technicznej, stąd migracja ludzi do miast i do pracy, stąd industrializacja społeczeństwa. To zaś sprzyja niepokojom, zamieszkom, demonstracjom a także i przemocy i terrorowi. Człowiek staje się niewolnikiem i trybem w wielkiej maszynie społecznej, pozbawionej wyższych ideałów nadających życiu wartość. Rewolucja naukowa desakralizuje człowieka, pozbawiając go Boga, religii w imię rzekomego humanizmu. Te myśli rozwija Papież Jan Paweł II na kartach swojej encykliki *Redemptor hominis*.

Inną przyczyną terroru jest przyspieszenie dziejów. Historia toczy się dziś bardzo szybko, stąd gonitwa życia, gonitwa za użyciem, za władzą, za zbrojeniem się, za konsumpcją. Ludzkość przechodzi ze stadium statycznego do stadium dynamicznego. Stąd niektóre prawa oraz instytucje przeżywają się. Ta walka przeszłości z teraźniejszością prowadzi do nadużyć, do przerostów, stąd niesprawiedliwość posiadania i równo-

uprawnienia, nieludzki sposób życia w wielkich aglomeracjach miejskich, brak pracy, nuda wywołują kontestacje u młodzieży a to prowadzi z kolei do buntów, do terroru, do przemocy. Warto tu zacytować również Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, ważny dokument Soboru Watykańskiego II. W rozdziale 27 czytamy między innymi: *Ponadto wszystko co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek naraża całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w którym traktuje się pracowników, jako zwykłe narzędzie zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym, zakażając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się jej dopuszczają niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czią należną Stwórcy.*

Reasumując te krótkie rozważania należy powiedzieć, że zgodnie z katolicką nauką społeczną trzeba zawsze przeciwstawiać się terrorowi, przemocy, starając się o sprawiedliwość społeczną na wszystkich odcinkach życia. Należy piętnować niesprawiedliwość, krzywdy rasowe, gospodarcze, religijne i inne. Należy reformować struktury społeczne, nie posługując się przemocą. Wreszcie należy odnowić społeczeństwo, bo pókój zakłada właśnie przemianę człowieka. Taka jest właściwa postawa katolicka, zdecydowanie wroga przemocy i terrorowi.

Ks. Jerzy Zaremba

JA JESTEM ZMARTWYCHWSTANIEM I ŻYCIEM... TEOLOGIA ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA (PRÓBA SYNTEZY)

Treść:

1. WSTĘP — Życie wieczne — Nadzieja i wiara — Treść pojęcia „życie wieczne” — Wyrazić niewyrażalne — Ciało+dusza — Cieleśność — Założenia: — Jedność człowieka — Zbawienie całego człowieka — Doskonałość odkupienia Chrystusowego — Pojęcie przemiany — Chrystologiczny model eschatologii.
2. POJĘCIE I MIEJSCE ESCHATOLOGII — Z historii eschatologii — Eschatologizacja — Podstawowa kategoria naszej rzeczywistości — Podwójna paruzja — Trudności — Bóg nadziei.
3. ZBAWIENIE — Pojęcie przymierza — Zbawienie całego człowieka — Fundament w historii: Wcielenie — Zmartwychwstanie utrwaleniem historii — Utrum *resurrectio sit naturalis...* — Prawdziwie zmartwychwstał.
4. TAJEMNICA PASCHALNA A KRÓLESTWO BOŻE — Tajemnica paschalna — Kościół sakrament zbawienia — Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego — Pneumatologiczny aspekt eschatologii — Struktura dialogiczna — Obecność w teraźniejszości: dzieło Ducha Świętego — Odpowiedź człowieka...
5. NOWE STWORZENIE — Zapoczątkowane na krzyżu — Eschatologiczne znaczenie kenozy — Sakramenty i Duch Święty — Proegzystencja Jezusa zmartwychwstałego — Zmartwychwstanie a sakramenty święte — Czym jest zmartwychwstanie?
6. ZMARTWYCHWSTANIE POWSZECHNE CZY INDYWIDUALNE? — Trudności — Co czeka człowieka po śmierci — Znaczenie zmartwychwstania
7. ESCHATOLOGIA A CHRYSTOLOGIA — Współzależność — Nasze zmartwychwstanie — Kategoria życia wiecznego — Dwie strony śmierci na krzyżu — W zastosowaniu do nas samych — Zmartwychwstanie — wskreszenie... — Zmartwychwstanie potępionych — Identyczność ciała — Stan pośredni.
8. ESCHATOLOGIA A ANTROPOLOGIA — Ciało i dusza — Data zmartwychwstania — Dzień ostateczny — Zmartwychwstanie w teologii protestanckiej — Być w Chrystusie... — 1Kor 15, 35—49 — Kres historii — Kres wolności i utrwalenie — Wolność i stworzonność — Ostateczna decyzja.
9. SPOJRZENIE NA ŚMIERĆ — Przeżycie śmierci — Doznanie czy świadomy czyn? — Hipoteza ostatecznej decyzji — Memento mori — Wyrzeczenie się siebie — Umieranie z Chrystusem — Oddzielenie czy zejście w głąb — Trudności w rozwiązaniu problemu — Ocena śmierci — Hipoteza L. Borosa — „Mieć” i „Być” — Przemiana posiadania istnienia — Zalety i braki.

10. JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA — Egoizm? — Przymierze eschatologiczne — Świat i historia jako dialog.
11. PRZYSZŁOŚĆ W TERAŹNIEJSZOŚCI — Funkcja interpretacyjna — Objawienie i prorocтво — Apokaliptyka.
12. SĄD I KRÓLESTWO BOŻE — Sąd — Usprawiedliwienie — Sens Krzyża — Śmierć karą za grzech — Współmieranie z Chrystusem — Miejsce zbawienia — Królestwo Poże.
13. ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI — Wstępna ocena — Reinterpretacja prawdy o zmartwychwstaniu — Nieśmiertelność a zmartwychwstanie — Eschata w śmierci — Zmartwychwstanie indywidualne — Dominacja duchowości.
14. ZAKOŃCZENIE
LITERATURA
ZUSAMMENFASSUNG

1. WSTĘP

Życie wieczne.

Nie jest bez znaczenia, że w wyznaniu wiary prawda o zmartwychwstaniu nie tylko łączy się ściśle, ale zdaje się identyfikować z życiem wiecznym stanowiącym eschatologiczny wymiar antropologii teologicznej, tak w aspekcie jednostkowym jak i wspólnotowym. Udzielanie się bowiem Boga „twarzą w twarz” u kresu historii zarówno indywidualnej jak i powszechnej nie jest wydarzeniem jednostkowym, „egoistycznym”, ale dokonuje się w ramach więzi międzyosobowej wspólnoty *communio sanctorum* i w atmosferze miłości. Już choćby z tej racji, że zbawienie jest udziałem w trynitarnym życiu Bożym, z konieczności posiada charakter dialogiczny na płaszczyźnie wymiany życia, tak w aspekcie horyzontalnym jak i wertykalnym uwzględniającym w planach Bożych ciągłość w nieciągłości: wypełniony w zmartwychwstaniu transcendentalny wymiar naszej własnej historii, bo jest ono zarówno darem jak i zadaniem.

To też skłania nas do podjęcia refleksji teologicznej na temat zagadnień z zakresu eschatologii, ze szczególnym uwzględnieniem proponowanego tu, nowego w pewnej mierze, ujęcia problemu śmierci i zmartwychwstania przy zastosowaniu pojęcia przemiany. Poruszany przez wielu współczesnych teologów problem ten wymaga wielu przemyśleń, bo związany nierozdzielnie z życiem wiecznym posiada ogromne znaczenie praktyczne w życiu chrześcijańskim.

Na to połączenie zwrócił uwagę list Kongregacji Wiary z dnia 17 maja 1979 roku, który nawiązując do artykułu wyznania wiary o życiu wiecznym, stwierdza jednocześnie: „jeśli zmartwychwstania nie ma,

rozpada się struktura wiary, co tak dobitnie podkreśla św. Paweł (por. 1 Kor 15)”

Nadzieja i wiara.

Nie ulega kwestii, że nadzieja stanowi nieodłączny, strukturalny element wiary, którą ożywia i dynamizuje. Wynika to choćby z tej racji, że będąc odpowiedzią człowieka na udzielanie się Boga w objawieniu, wiara oznacza jego spełnienie i osiągnięcie zamierzonego celu, jako słowa skierowanego do człowieka. Objawienie bowiem dokonując się w ramach historii posiada na płaszczyźnie życia osobowego dialogiczną strukturę przymierza, którego jest wypełnieniem i zapowiedzią. Jako dar i wypełnienie przymierza objawienie oczekuje i domaga się akceptacji wiary, zaś jako zapowiedź i obietnica oczekuje otwarcia ku nadchodzącej przyszłości w postawie pełnej aktywności nadziei, bo eschatologiczna pełnia będąc łaską uczestniczenia w życiu Bożym zakłada odpowiedzialny udział człowieka w przygotowaniu na jej przyjęcie, zapewniający *continuum in discontinuitate*, kiedy życie doczesne przemieni się w życie wieczne.

Ujmowanie i interpretacja prawd wiary w „perspektywie nadziei”, w wymiarze eschatologicznym, ukazuje rzeczywistą, konkretną obecność zbawienia w historii i pozwala łatwiej przewycięzać tak często spotykany (por. KDK 43) rozdźwięk między wyznawaną wiarą a praktyką chrześcijańskiego życia. Nowy świat — *nowe niebo i nowa ziemia* — jaki pojawi się po wypełnieniu historii nie będzie bowiem zaprzeczeniem obecnego, kształtowanego przez człowieka, ale będzie to nasz świat, tylko przemieniony (por. 2 P 3, 13), poddany w pełni i w sposób doskonały władzy Boga. Będzie to więc świat uwzględniający także doczesne nadzieje, doczesny wysiłek człowieka i doczesną przyszłość, ponieważ Bóg za ostateczny kształt świata czyni odpowiedzialnym każdego człowieka i każdą wspólnotę ludzką.

Z tej też racji i w tym też znaczeniu eschaton — czas ostateczny — można po prostu określić jako wewnętrzną tajemnicę czasu teraźniejszego. Pełna nadziei struktura chwili obecnej, tworzącej teraźniejszość ukazuje się nam, kiedy dostrzegamy tę „tajemnicę” stanowiącą poniekąd sakramentalny wymiar czasu. On to, naznaczony eschatonem, staje się źródłem przyszłości i przemiany naszego wysiłku w dar ostateczny, stanowiąc podstawę i uzasadnienie obietnicy i nadziei. W takiej też perspektywie człowiek zyskuje udział w pełnej mocy władzy nad czasem zmierzającym do wypełnienia, które tworzy *continuum in discontinuitate*. Postawa nadziei chrześcijańskiej nie ma bowiem nic wspólnego z naiwnym optymizmem, ale jest świadomym zaangażowaniem się w „kairos” świata zmierzającego do eschatonu: *czasu uwielbionego*.

Treść pojęcia „życie wieczne”.

Jeśli chrześcijanie — czytamy we wspomnianym liście Kongregacji — nie byli by w stanie zdać sobie jasno sprawy, jaką treść zawierają słowa „życie wieczne”, należałoby powiedzieć, że nie tylko obietnice Ewangelii czy dzieło stworzenia i odkupienia, straciły swe znaczenie, ale i samo życie doczesne pozbawione zostało wszelkiej nadziei.

Nawiązując do tego stwierdzenia w naszych rozważaniach na temat eschatologii pragniemy podjąć szczerzy wysiłek, by w coraz pełniejszym zakresie odnajdywać nie tylko samą treść określenia *życie wieczne*, ale i różne jego aspekty i powiązania nabierające szczególnej aktualności wobec współczesnej mentalności nacechowanej tendencjami antropocentrycznymi. Zresztą nie po raz pierwszy pojawiają się one w historii myśli ludzkiej, ale domagają się zawsze uzupełnienia ze strony chrystologii i to w aspekcie pneumatologicznym, już choćby z tej racji, że nawiązując do stwierdzenia W. Kaspera trzeba powiedzieć iż w Chrystusie i z Nim, w definicję Boga wpisany został po prostu człowiek. Chodzi tu nie tylko o znaczenie pewnej deifikacji — przebóstwienia, do którego został on wezwany w zbawczych planach Bożych, ale i zgodnie z ewangelicznym stwierdzeniem o pewnego rodzaju identyczność: *cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, mnieście uczynili*. Jest to identyczność będąca owocem eschatologicznego daru Ducha.

Nie bez znaczenia będzie tu, gdy przy okazji poruszymy pewne zagadnienia z historii myśli teologicznej, ukazując powiązanie i współzależność różnych problemów związanych z naszym życiem w Kościele i jego obecnością w świecie jako *narzędzia zbawienia wszystkich* (KK 9) czyli *powszechnego sakramentu zbawienia* (tamże 48; por. DM 5); zbawienie zaś posiada charakter tak daru jak i zadania, którego wypełnienie wymaga naszego, pełnego poczucia odpowiedzialności, zaangażowania.

Nie mając bynajmniej zamiaru omawiać tu eschatologii w całym jej zakresie, pragniemy z jednej strony wyjść naprzeciw ogromnemu dziś zainteresowaniu śmiercią i „życiem po życiu”, a z drugiej strony podjąć jak wspomnieliśmy próbę reinterpretacji pewnych zagadnień dotyczących śmierci i zmartwychwstania w nawiązaniu do wspomnianego listu Kongregacji Doktryny Wiary posługując się zasadniczo metodą teologiczno-historyczną.

Wyrazić „niewyraźalne”...

Na wstępie naszych rozważań na temat śmierci i zmartwychwstania jako wydarzeń eschatologicznych, musimy pamiętać, że chodzi tutaj w sposób szczególny o wysiłek zrozumienia i pojęcia rzeczy *niepojętych*, czy o wyrażenie rzeczy *niewyraźalnych*, bo znajdujących się poza moż-

liwością jakiegoś eksperymentalnego *sprawdzenia* w ramach naszej historycznej egzystencji, naszego historycznego doświadczenia operującego kategoriami całkowicie niewspółmiernymi dla oddania rzeczywistości wyrastającej wprawdzie jako owoc *naszego czasu* ale będącej niezrównanym darem dobroci i miłości Bóżej.

Nasze pojęcia i wyobrażenia posiadają tutaj znaczenie jedynie analogiczne, a więc osiągają pewne tylko przybliżenie prawdy objawionej, stanowiącej treść wiary, co dopuszcza możliwość podejmowania nieustannego wysiłku dla pełniejszego, czy bardziej zrozumiałego — i to w konkretnej sytuacji historycznej stanowiącej horyzont wszelkiego poznania, także i poznania teologicznego — sformułowania tej treści.

Treść wiary chrześcijańskiej w życie wieczne stanowi zarówno fakt zmartwychwstania „w dzień ostateczny” jak i fakt spotkania z Bogiem o charakterze eschatologicznym, jaki ma miejsce w samej śmierci każdej poszczególniej jednostki.

Dla zachowania tej treści i wyrażenia jej posługiwano się już od II wieku, pod wyraźnym wpływem filozofii greckiej dostarczającej wówczas narzędzi poznania teologicznego, obrazem *duszy oddzielonej od ciała*, zmierzającej ku Bogu zaraz po śmierci, podczas gdy ciało podlegające rozkładowi i zepsuciu oczekuje w grobie na wskrzeszenie przy „końcu świata”. Obraz ten zawiera w sobie czas i to o ogromnej rozpiętości.

Nie kwestionując w najmniejszym stopniu samej treści wiary, współczesna teologia stawia sobie całkowicie uzasadnione pytanie, czy dla przekazania tej prawdy wiary współczesnemu człowiekowi, i to tak, by przyjęta przez niego mogła skutecznie — także od strony pojęciowego sformułowania, jakie łaska wiary zakłada — oddziaływać na jego życie; czy w tym celu nie trzeba, i nie lepiej, zrezygnować z modelu, którego założenia stoją w dość wyraźnej sprzeczności z Pismem świętym, a ponadto wykazuje on podatność na wpływy gnostyckie i manichejskie, nieraz w historii myśli teologicznej dochodzące do głosu w mniejszej lub większej mierze.

Ciało + dusza...

Jeśli w analizie filozoficznej ze względów noetycznych można jeszcze usprawiedliwiać *rozkładanie* człowieka *na części*: ciało i duszę, to wydaje się ono zupełnie nieuzasadnione na płaszczyźnie egzystencji bytu ludzkiego jako osoby przeżywającej zdarzenie śmierci. Na jej całość — całość osoby — tworząc zasadniczą jedność składa się w pewnym sensie w równej mierze tak cielesność jak i duchowość jako wzajemnie sobie przyporządkowane. Trudno zatem oceniać „duszę” jako *ważniejszą i lepszą część* człowieka — zwłaszcza w świetle tajemnicy Wcielenia, się-

gającej swymi korzeniami tamtego stwierdzenia biblijnego opisu stworzenia: *A widział Bóg, że były dobre...* — tę „część”, która jako taka, sama może spotkać się z Bogiem także *bez ciała*, tj. *gorszej i mniej ważnej części* człowieka. Takie stwierdzenie wydaje się całkowicie sprzeczne z logiką zarówno Bożego dzieła stworzenia jak i odkupienia, zdających się nie dopuszczać możliwości istnienia duszy ludzkiej w tym znaczeniu. Ze swej natury skierowana jest ona ku aktuacji materii jako ciała i indywiduacji osoby w konkretnej czaso-przestrzeni tworzącej ramy historii, która stanowi równie ważny element urzeczywistniania się osoby uwarunkowanej historią, jaką również tworzy, tak w wymiarze indywidualnym jak i powszechnym.

Bez zastrzeżeń wypada tu zgodzić się z K. Rahnerem (*Zur Theologie des Todes*, 21), kiedy stwierdza, że jeśli do istoty ducha ludzkiego należy aktuacja materii, to tego rodzaju akt *mógłby zostać unicestwiony jedynie w wypadku unicestwienia samej duszy*; a tak pojęcie *duszy wolnej od ciała* jest sprzeczne samo w sobie. Ponieważ jednak spotykamy je w teologii dość często, sprawa wymaga rozwiązania.

Można też przytoczyć tu uwagę św. Tomasza (ScG IV, 79): *Es igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum...* choć możnaby pytać, czy w ogóle możliwe jest trwanie czegoś co jest *contra naturam*?

Cielesność...

Jeśli Pismo św. na bardzo wielu miejscach podkreśla odpowiedzialność człowieka za całość swego życia, to odpowiedzialność ta łączy się i dotyczy w istotny sposób cielesności, która cechuje każde działanie człowieka w historii. To dlatego św. Tomasz mówi o *infectio* duszy ze strony ciała (I/II, 81, 4 ad 2) i dostrzega pewną zgodność i odpowiedniość między materią i formą — ciałem i duszą — określając je przy pomocy takich terminów jak *proportio*, *habilitas*, *ordo* (STh I, 81, c; I/II 50, 1 c; 112, 3 ad 3; II/II 27, 3. 3 c). Aktem duszy jest dla Tomasza poznanie duchowe, które potrzebuje władz zmysłowych — cielesnych — co wskazuje na pewien związek i współzależność materialności i duchowości, wyrażony również w stwierdzeniu (ScG IV, 144): (anima) *per corpus perfectionem acquiritur et in scientia et in virtute*.

Jedność jaką duch i materia tworzą w człowieku nie ogranicza się jedynie do struktury ontycznej bytu osobowego (w którego podmiotowość wpisana została cielesność w sposób istotny), w znaczeniu poniekąd statycznym; jedność ta odnosi się również do pełnego dynamizmu wydarzenia jakim jest życie, posiadające strukturę dialogiczną. Urzeczywistnienie bytu osobowego w historii dokonuje się dzięki współdziałaniu du-

cha z materią — ciałem — które mając jedno źródło swego istnienia, nie są sobie wrogie lecz wykazują pewne pokrewieństwo, dzięki czemu w filozofii scholastycznej za Artystotelesem materia określana jest raz jako potencja (możliwość) aktu (duszy) a kiedy indziej jako współkonstytuująca zasada aktu (podmiotowego bytu osobowego — człowieka).

Jeśli zaś bytem we właściwym tego słowa znaczeniu jest byt duchowy, to racją istnienia, w pewnym znaczeniu, i wyjaśnieniem sensu istnienia świata materialnego zdaje się być byt osobowy, w którego podmiotowości materia stanowi element konstytutywny: *człowiek*. Taką też interpretację sugeruje biblijny opis stworzenia świata, w którym człowiek zajmuje pozycję centralną.

Ten sam aspekt daje się zauważyć w dziele odkupienia, które nie oznacza i nie obiecuje bynajmniej *wyzwolenia człowieka* — ducha — z *cielesności*, by na tej drodze umożliwić mu powrót do jedności z Bogiem. Szczytowym punktem historii zbawienia staje się przecież właśnie zstąpienie i wejście Boga w świat i historię w nowy sposób przez Wcielenie Syna Bożego, i Jego życie, w tak radykalny sposób w śmierci na krzyżu nacechowane materialnością.

Do tego z całą słuszością nawiązuje G. Lohfink pisząc:

Na człowieka składają się jego radości i cierpienia, poczucie szczęścia i smutku, jego dobre ale także i złe czyny, wszystkie dzieła jakich dokonał w swoim życiu, wszystkie rzeczy jakie tworzył, wszystkie marzenia, wśród których żył; wszystkie przecierpiane chwile, wszystkie łzy jakie wylał, każdy uśmiech, który pojawił się na jego twarzy, cała indywidualna historia jaką przeżył — wszystko to stanowi człowieka i to nie tylko jako duszę ale także jako ciało. (Was kommt nach dem Tod?, 193,4).

Stąd można słusznie także powiedzieć, iż każde narodziny człowieka oznaczają początek niepowtarzalnego i całkowicie indywidualnego świata, który odchodzi wraz z nim, kiedy człowiek umiera.

Założenia...

Artykuł wiary, jaki mamy zamiar rozważać i analizować w myśl zasady *fides quaerens intellectum*, celem lepszego zrozumienia i przybliżenia go praktyce życia chrześcijańskiego, zawiera w swej treści podstawowe — jak wspomnieliśmy — przekonanie z jednej strony o spotkaniu z Bogiem w znaczeniu eschatologicznym, jakie ma miejsce bezpośrednio w śmierci — u kresu wolności i historii — a z drugiej strony o zmartwychwstaniu w dzień ostateczny, jakie utożsamia się z życiem wiecznym, stanowiąc jego istotny element ze względu na strukturalną jedność ciała i duszy w człowieku.

By zachować nienaruszoną treść wspomnianego artykułu wiary a równocześnie wyrazić ją w sposób możliwie pełny uwzględniający współczesną mentalność i sytuację historyczną, warunkujących nasze poznanie, dla osiągnięcia wniosków możliwie najbardziej poprawnych, stanowiących do pewnego stopnia syntezę teologii tradycyjnej i współczesnej, przyjmujemy jako podstawowe kilka założeń, powszechnie zresztą uznawanych w nauce Kościoła.

1. Jedność człowieka ...

Pierwsze z naszych założeń, stanowiące poniekąd zasadniczy horyzont przeprowadzanej refleksji teologicznej, analiz i porównań, to tak wyraźnie widoczna w myśl biblijnej jedność natury ludzkiej, osoby, jaką jest człowiek. Urzeczywistnianie się osoby ludzkiej w oparciu o strukturę ontyczną w równej mierze — do pewnego stopnia — uwarunkowane jest duchowością jak i cielesnością ze względu na ich ściśle powiązanie i współzależność, co w schemacie interpretującym eschatologię, opartym o założenia filozofii greckiej a przyjmującym części człowieka: *dusza + ciało*, można uzupełnić przez dodanie: *dusza + + ciało + historia*.

Takie ujęcie i perspektywa pozwala uniknąć wielu niepotrzebnych trudności, jeśli pamiętamy, że historia uwarunkowana cielesnością konstituowana jest wymiarem czasu (czaso-przestrzeni), którego nie można traktować jako *rzeczy* podobnej do innych stworzeń, a jedynie jako pojęciowy schemat, pozwalający ująć trwanie i przemiany zdarzeń i rzeczy w świecie materialnym.

Tak dyskutowany ponadto i kontrowersyjny nieraz problem identyczności ciała zmartwychwstałego zostaje rozwiązany nie tylko na drodze identyczności duszy jako *forma corporis* ale ponadto dzięki identyczności historii zakończonej i utrwalonej w śmierci a wchodzącej w zakres cielesności człowieka.

2. Zbawienie człowieka

Drugie założenie nie pozostawiające najmniejszych wątpliwości, choć w nauczaniu powszechnym często odsuwane na dalszy plan — przesłaniane mówieniem o zbawieniu duszy — a domagające się na pewno wyraźniejszego niż dotąd podkreślenia w naszej sytuacji to fakt, że odkupienie Chrystusowe dotyczy człowieka — jego duchowości i cielesności zarazem.

Tak jak stworzona przez grzech sytuacja znalazła swoje odbicie w strukturze ontycznej i w historycznej egzystencji człowieka i to w po-

wiązaniu z całym światem materialnym, stanowiącym przedłużenie jego cielesności, tak też cała rzeczywistość została objęta i pozostaje nieprzerwanie w zasięgu dzieła odkupienia, którego fundament stanowi Wcielenie — wejście Boga w historię uwarunkowaną cielesnością — a potwierdzenie, gwarancję i w pewnym sensie źródło zbawczej mocy, Zmartwychwstanie Chrystusa.

Nie można więc mówić o zbawieniu duszy inaczej, jak tylko w ścisłym jej powiązaniu z cielesnością i ze światem, co w swoisty sposób wyraża *kategoria* zmartwychwstania dotyczącego człowieka: tak ciała jak i historii.

3. Doskonałość odkupienia Chrystusowego

Mówiąc o pełni odkupienia dodajmy następne założenie naszych rozważań o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym, a jest nim nie podlegająca również najmniejszej wątpliwości doskonałość odkupienia Chrystusowego, co każe przyjąć pełną jego realizację obiektywną już w samej śmierci Jezusa na krzyżu, stanowiącej koncentrację i punkt szczytowy przewyciężenia grzechu i jego skutków u samych korzeni „sytuacji grzechu”, przyjętej we Wcieleniu przez Chrystusa właśnie ze względu na dzieło odkupienia człowieka.

Jest to zasada jednoznacznie przyjmowana w teologii:

Perfectio operis Christi exigit, ut Deus „ponat omnes inimicos sub pedibus eius; novissima autem inimica destruetur mors” (1 Cor 15, 25 sq); oportet „absorptam esse mortem in victoria”. (Diekamp, IV, 489)

W żadnym wypadku nie istnieje racja, by stosować tu kategorię czasu, tym bardziej, że już dość dawno zrezygnowano ze stosowania w określaniu stanów eschatycznych kategorii lokalnych, przestrzennych. Jeśli trwanie w historii z konieczności daje się rozłożyć na poszczególne, odzielone od siebie etapy, to w każdym poszczególnym momencie stykają się one z *czasem uwielbionym* — wypełnionym w śmierci indywidualnej — a tylko taka istnieje i jest przeżywana.

Podobne znaczenie ma i podobnej interpretacji wymaga stwierdzenie teologii tradycyjnej:

Respectu habito ordinis supernaturalis dicendum est resurrectionem corporalem perfectioni redemptionis congruere, quae ad totum hominem se extendit, necnon conformitati membrorum cum capite, quod resurrexit, atque dignitati corporis, quod per sacramenta in templum Dei est consecratum (In Sent. 4, d. 43, q. 1, a. 1) (tamże 492).

Pozwala nam to zrozumieć napotykaną w teologii Janowej identyfikację śmierci na krzyżu i zmartwychwstania Jezusa, jaką można również widzieć w kazaniu Piotra (Dz 2, 24). W takim wypadku fakt pus-

tęgo grobu, zstąpienie do otchłani (w pewnej jego interpretacji), trzeci dzień po śmierci, zjawienia Zmartwychwstałego, wniebowstąpienie; są tylko sposobem, uwarunkowanym strukturą naszego poznania, objawienia w wymiarze historycznym rzeczywistości dokonanego odkupienia: życia wiecznego, które w Chrystusie już stało się udziałem człowieka. Zjawienia Zmartwychwstałego Pana stanowią poniekąd zapoczątkowanie w historii paruzji jako pełnego chwały przyjścia Syna Człowieczego, *na razie* wobec wybranych przez Boga świadków.

Ta w pełni uzasadniona eschatologiczna interpretacja zmartwychwstania Chrystusa i Jego zjawień, napotykana we wczesnym chrześcijaństwie od samego początku, jako wydarzeń stanowiących inaugurację w historii wydarzeń ostatecznych, łączy się wyraźnie z tekstem Mt 27, 51-53 będącym przekazem najstarszej tradycji (uznającej m. in. patriarchów i męczenników za „appendix dominicae resurrectionis”), jak i z eschatologiczną interpretacją faktu zesłania Ducha Świętego, którego ściśle ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa związane działanie w historii, zapoczątkowuje nową epokę w historii zbawienia obejmującą czas Kościoła: od śmierci Chrystusa do Jego powtórnego przyjścia, a więc czas już przeżywany jako obecny, choć stanowiący równocześnie nadchodzącą, ostateczną przyszłość (por. J 20, 22n).

Ten pneumatologiczny aspekt eschatologii wymaga niewątpliwie osobnego i szerszego uwzględnienia. Na razie można tu przytoczyć stwierdzenie, jakie czyni H. Urs von Balthasar (*Estchatologie im Umriss*, 445):

Wznoszące się pionowo ponad horyzontalną linię historii zmartwychwstanie Jezusa, jakie według Pawła i Jana stanowi rzeczywistą obietnicę i zadatek zmartwychwstania i przemiany całego świata (1Kor 15, 17-23), pozwala nam oczekiwać nadejścia nowego świata nie na przedłużeniu chronologicznym czasu osiagającego swój kres, lecz w wymiarze, którego nie da się z nim porównać.

4. Pojęcie przemiany

Następne (czwarte z kolei) założenie prezentowanego szkicu na temat śmierci i zmartwychwstania, które pozwala nam osiągnąć pewną syntezę wniosków eschatologii tradycyjnej i współczesnych prób nowego jej ujęcia, jest pojęcie *przemiany*, pojęcie tak zasadnicze i ważne w historii zbawienia i w Ewangelii a posiadające swój odpowiednik we współczesnej myśli teologicznej, tak często nawiązującej do pojęcia i określenia: *ciągłość w nieciągłości*.

Konkretne zastosowanie pojęcia przemiany napotykamy w rozumieniu pokuty, sprowadzającej się w swej istocie do wewnętrznej przemiany, dokonującej się na drodze świadomej, odpowiedzialnej decyzji woli, podejmującej współdziałanie z łaską.

Inne niemniej ważne, najbardziej nawet może istotne wykorzystanie pojęcia przemiany, stanowi nauka o eucharystycznym przeistoczeniu, co zdaje się mieć tym większe znaczenie, że Eucharystia łączy się ściśle ze zmartwychwstaniem — tak w zapowiedzi jak i przy samym jej ustanowieniu przez Chrystusa.

Pojęcie przemiany implikuje również schemat ujmujący życie chrześcijańskie w kategorii daru i zadania, zdających się posiadać szczególne znaczenie w eschatologicznym spojrzeniu na rzeczywistość świata, stanowiącego środowisko człowieka jako teren jego działania w historii: *czyn sobie ziemię poddaną*. Dynamizm tworzenia w oparciu o ten nakaz „bardziej ludzkiego świata” musi mieć swe źródło nie tylko w przykazaniu miłości ale również w nadziei zmartwychwstania, której przedmiotem jest Bóg, udzielający człowiekowi swej mocy (*mocy Ducha*) przekształcania świata w nowy, doskonały świat eschatologicznej przyszłości.

Dokonująca się ustawicznie (rozwój) i dokonywana świadomie p r z e m i a n a obejmująca w zasadniczy sposób cielesność, stanowiącą poniekąd fundament urzeczywistniania się konkretnej osoby ludzkiej w historii znajduje swój kres w śmierci jako o s t a t e c z n e j p r z e m i a n i e.

5. *Chrystologiczny model eschatologii*

Nie można wreszcie pominąć założeń, jakie sprowadza się do zagadnienia modelu eschatologii przybierającego w historii różną formę od 1 Tes poczynając a na ewolucyjnej koncepcji Teilharda de Chardin kończąc, ukazującego zawsze wpływ konkretnej epoki i panującej w niej mentalności, czego wyrazem jest przyjmowany do dziś w teologii tradycyjnej wspomniany model: dusza + ciało.

Na utrwalenie takiego modelu w znacznej mierze już od II w. wpłynęły tendencje przeciwstawienia się zagrażającej wówczas gnozie i koncepcjom manichejskim, a to przez podkreślanie zmartwychwstania *ciała* i jego identyczności numerycznej z historycznym, dla ukazania wartości dobra jakie przysługuje materii i cielesności, mającej przecież swe źródło w stwórczym akcie Bożym (por. np. Tertulian, *Praeconium carnis*, w: *De carnis resurr.* PL 2, 806).

Podkreślanie identyczności ciała zmartwychwstałego z historycznym miało na celu także zaznaczenie odpowiedzialności człowieka za świat i historię, z której nic nie idzie w zapomnienie.

Nie przeszkodziło to jednak zadomowieniu się, we wspomnianym modelu, myśli platońskiej, ujmującej relację duszy i ciała jako procesu zmierzającego do wyzwolenia w śmierci, stanowiącej pełne piękna wydarzenie uwalnienia duszy od ciała a nie tragiczny dramat osoby, w któ-

rej podmiotowość wpisana cielesność zmierza do wypełnienia, nie bez bólu istnienia doznającego zasadniczej przemiany „mieć” w „być”.

Mimo wszystko model ten przyjmujący zbawienie duszy zaraz po śmierci jako *anima separata*, zdaje się zawierać pewne lekceważenie cielesności i pogardę ciała, którego zmartwychwstania nie jest znowu tak bardzo potrzebne do przeżywania pełnego szczęścia zbawionych. Złączone z takim rozumieniem zbawienia istnienie *stanu pośredniego* stoi w jaskrawej sprzeczności z Pismem św. a interpretowanie śmierci jako zdarzenia, które dotyczy jedynie ciała, zdaje się nie traktować jej poważnie. W śmierci umiera wszystko, co stanowi nas samych i naszą osobową rzeczywistość, z tym, że nie oznacza ona końca czy przekreślenia na zawsze wszystkiego, a jedynie przemianę tej rzeczywistości, jako wkraczającej z wymiaru historii w wymiar *czasu uwielbionego*, stanowiącego formę wieczności jako *tota simul et perfecta possessio*: tego jednak co jest owocem życia, naznaczonego zasadniczo wymiarem czasu.

Zakwestionowanie tradycyjnego modelu eschatologii przyjmującego schemat rozłożenia człowieka *na części składowe*: dusza + ciało, domagającego się ewentualnie pewnego uzupełnienia elementem historii (+ historia), nie oznacza oczywiście zaprzeczenia pozytywnych stron wpływających z tak ujmowanego modelu wniosków, a to nawiązujących do konkretnych danych naszego doświadczenia, choć posiadających znaczenie analogiczne, jednak sugestywnie przedstawiających konfrontację wolności i łaski i miejsce urzeczywistnienia zbawienia poprzez sąd nad całym światem i historią. Niemniej jednak, uwzględniając chrystocentryzm stworzenia i odkupienia, uważamy, że zasadniczym i podstawowym modelem eschatologii winien być i jest sam Chrystus.

W Nim eschatologiczna rzeczywistość Królestwa Bożego już została zrealizowana w pełni — jest więc eschatologią czasu przeszłego obecną nadto w teraźniejszości, stanowiąc tym samym jej *zasadę hermeneutyczną*.

Zmartwychwstanie Jezusa, które jest tej realizacji owocem, znakiem i potwierdzeniem nie stanowi zresztą przecieży wyjątku. Jezus jest *pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29; por. 1 Kor 15,20; Kol 1,18) a jako jedyny Pośrednik jest przyczyną zmartwychwstania wszystkich — od początku aż do kresu historii — co znajduje swój wyraz i gwarancję we Wniebowzięciu N Maryji Panny, bo nie może tu chodzić o pierwszeństwo czasowe ale ontologiczne, jakie na płaszczyźnie bytu posiada zawsze przyczyna, i to ma na myśli św. Paweł pisząc: *On jest Początkiem, pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim* (Kol 1,18).

Słuszność przyjęcia chrystologicznego modelu eschatologii, oprócz tak charakterystycznego dla teologii w ogóle Chrystocentryzmu, znajduje

swoje oparcie i potwierdzenie w słowach samego Jezusa, jakie postawiliśmy w tytule naszego opracowania: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem...” (J 11,25).

2. POJĘCIE I MIEJSCE ESCHATOLOGII

Z historii eschatologii.

Powszechnie dziś stosowane określenie „eschatologia” na oznaczenie owej dziedziny teologii, która zajmuje się nauką o rzeczach ostatecznych — czy może lepiej: o rzeczywistości ostatecznej — pojawiła się w historii stosunkowo dość późno.

Po raz pierwszy użył go chyba. A. Calov (†1680), kiedy 12-ty tom swego dzieła *Systema locorum theologicorum* zatytułował *Eschatologia sacra*, omawiając w nim zagadnienie śmierci, sądu, zmartwychwstania i końca świata. Znacznie wcześniej te same sprawy Hugo od św. Wiktora (XII w.) przedstawił w dziele noszącym tytuł *De sacramentis christianae fidei* w rozdziałach zatytułowanych *De fine saeculi* i *De statu futuri saeculi*; zaś św. Tomasz z Akwinu w dodatku w dodatku do Sumy teologicznej *De resurrectione* a św. Bonawentura w rozdziale *Breviloquium De statu finalis iudicii*.

Przedmiot.

Sytuacja taka nie powinna nas zresztą dziwić. W odniesieniu bowiem do zmartwychwstania Chrystusa możemy mówić o eschatologii „dokonanej” czy „eschatologii czasu przeszłego”, obecnej jednak również w teraźniejszości, jako element dynamizujący historyczny wymiar świata stworzonego, znajdującego się dopiero „w drodze”, ale przecież już realizującego w pewnej mierze swą ostateczną doskonałość w zdarzeniu śmierci poszczególnych jednostek.

W zasadzie jednak eschatologia przedmiot swej refleksji teologicznej, jaki stara się nam przedstawić i opisać, ma nie tyle za sobą, ale przed: w nadchodzącej przyszłości, co stwarza dodatkowy i poważny problem, kiedy chce go ukazać w sposób możliwie wyczerpujący. Trudność jest tym większa, że chodzi tu nie tyle o „rzeczy” będące transcendentnym darem, choć nawiązującym do konkretnej historii, ale o ostateczne źródło eschatologicznej pełni, jakim jest sam „Bóg nadziei” wzywający ku sobie człowieka — a wraz z nim cały stworzony świat — z nadchodzącej przyszłości.

Eschatologizacja.

Uświadomienie tej sytuacji pozwala lepiej zrozumieć współczesne tendencje w teologii, mówiące nie tyle o eschatologii jako odrębnej dzie-

dzinie nauk teologicznych, zamykającej poniekąd jej systematyczne ujęcie w ostatnim traktacie, na wzór historii osiągającej swój kres i podsumowanie w „rzeczach ostatecznych”; mówi się raczej o eschatologicznym wymiarze całej rzeczywistości świata stworzonego zmierzającego ku swej transcendentnej pełni, a przenikającym wszystkie dziedziny życia człowieka.

Takie spojrzenia pozwala łatwiej dostrzec eschatologiczny charakter zarówno samego objawienia Bożego, dokonującego się w historii a zmierzającego do ukazania Boga bez żadnej zasłony „twarzą w twarz”, jak i podobnego charakteru wiary. Stanowiąc odpowiedź na otwarcie się Boga w objawieniu i w związanej z nią refleksji teologicznej, zmierzającej do wyrażenia w pojęciach i słowach poznawanej treści, łączy się z słusznym przekonaniem, że sformułowania wiary w wymiarze historycznym nie osiągną nigdy pełnej adekwatności, uwarunkowanej ponadto konkretną, właściwą danej epoce mentalnością, podlegającą wszakże dowolnej zmianie. Stąd też nie można im przypisywać charakteru pełnej identyczności z prawdą, która zawsze znajduje się przed nami. Związane z tym, naznaczenie wiary nadzieją, i to w sposób zasadniczy — o czym wspomnieliśmy wyżej — nie pozwala nigdy rezygnować w historii z podejmowania nieustannego wysiłku dla pełniejszego poznania prawdy objawionej, czy też bardziej zrozumiałego jej wyrażenia, co jest warunkiem skutecznej ewangelizacji.

Świadomość tego winna nas uchronić przed zarozumiałością i zbytnią pewnością siebie, jakie spotkać można czasem w historii a przecież stanowią one poważną przeszkodę na drodze do upragnionej jedności, wymagającej raczej pełnej podatności postawy dziecka w poszukiwaniu *intellectus fidei*: coraz głębszego zrozumienia i umiejętności wyrażania wiary, przede wszystkim w życiu, choć opartym na poznaniu przekazywanych treści. Od tych wysiłków nie zwalnia nas nawet przysługujący Kościołowi przymiot nieomyślności w nauczaniu, który nie pozwala zapomnieć, że każdy dar Boży jest równocześnie zadaniem wymagającym współpracy i odpowiedzialności człowieka, któremu został powierzony.

Podstawowa kategoria naszej rzeczywistości.

Bliższa zatem analiza samego określenia — i to we właściwej dla naszej sytuacji historycznej perspektywie — każe nam pamiętać, że eschatologia to nie tyle, i nie tylko, jakaś dziedzina nauk teologicznych, lecz podstawowe pojęcie i kategoria nadająca swoiste zabarwienie i charakter tak samej wierze, złączonej nierozzerwalnie z nadzieją, jak i teologicznej refleksji nad jej treścią. Ma to swoje oparcie w Piśmie św. N. Test. zarówno gdy chodzi o kerygmę apostołską jak i słowa samego Chrystusa.

Uwzględnienie tej strukturalnej przecież perspektywy eschatologicznej w wierze, czyni zrozumiałym oczekiwanie rychłej paruzji w chrześcijaństwie pierwotnym. Nie oznaczało to ani błędu, ani pomyłki w interpretacji Chrystusowego objawienia, lecz wynikało jedynie ze stawiania eschatologicznych implikacji — tak ważnych w praktyce życia chrześcijańskiego — nie gdzieś na horyzoncie otulonym mgłą bliżej nieznaney przyszłości, ale w terażniejszości, której wewnętrznym wymiarem są nie tylko wydarzenia z przeszłości: życie i śmierć Jezusa uobecniane w Kościele — ale ostateczna przyszłość zrealizowana już w Jego zmartwychwstaniu, stanowiącym zapowiedź i przyczynę naszego zmartwychwstania.

Podwójna paruzja.

Jeśli św. Justyn mówi o podwójnej paruzji: paruzji w ciele poddanej słabości i cierpieniu i pełnej mocy paruzji w Duchu (Dial. 30, 1; 40, 4nn; 49, 2nn; 110, 2 nn; 121 3 nn), to bez większych chyba zastrzeżeń — uwzględniając pneumatologiczne implikacje eschatologii — przyjąć można, że ta właśnie paruzja już została zapoczątkowana w zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie bowiem, przez które *ostatni Adam stał się* — według słów św. Pawła — *duchem ożywiającym* (Rz 1,4) stanowi obecny już w terażniejszości załazek paruzji urzeczywistniającej się w jakiejś mierze w każdym sądzie szczegółowym, który możnaby chyba określić również jako sąd ostateczny przeżywany indywidualnie, czy w indywidualnym spotkaniu z „sędzią żywych i umarłych”.

Trudności.

Już tu daje się zauważyć poważna trudność, na jaką napotyka teologia w ogóle a eschatologia w szczególności, kiedy stara się swój przedmiot przedstawić i opisać w pojęciach i wyobrażeniach języka, nacechowanego w sposób zasadniczy historycznością i „stawaniem się”, podczas gdy w danym wypadku chodzi o rzeczywistość, która jest dopiero przed nami, transcendentną, pozahistoryczną, wieczną: całkowicie różną od znanej nam w doświadczeniu, dającą się wyrazić jedynie w sposób analogiczny, choć wpisana jest ona w naszą rzeczywistość jako jej wewnętrzny wymiar sprawiając, że dar ostatecznej pełni jest zarazem owocem naszego czasu: wysiłku podejmowanego w historii, utrwalonej u swego kresu w zmartwychwstaniu powszechnym w sposób ostateczny, bo obejmujący cały stworzony świat.

Bóg nadziei.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg, w jakiego wierzymy i któremu zaufaliśmy bez reszty, Bóg „bogaty w miłosierdzie”, który jest miłością

udzielającą się tak na miarę swej nieskończoności jak i naszej postawy otwarcia w wierze, objawia się człowiekowi w historii przede wszystkim jako Bóg nadziei: oczekiwanej przyszłości, w której On już jest. Fundament zaś owej przyszłości stanowi nie tylko zapowiedź, związana z właściwym objawieniu charakterem obietnicy także w jego ostatecznej formie „skoncentrowanej” w wydarzeniu Chrystusa, ale doświadczana już teraz *hic et nunc* obecność Boga w historii, doświadczana właśnie poprzez owe tak charakterystyczne dla objawienia zakrycie i „mrok wiary” nastawionej na pełnię prawdy oglądanej „twarzą w twarz” a już nie przez zwierciadło.

Stąd też i wypowiedzi wiary — jej sformułowania — nie mogą być pozbawione elementu nadziei dynamizującej wspólnotę wiernych w kierunku poszukiwania coraz lepszego sposobu wyrażenia treści wiary Kościoła, także na drodze praktycznej realizacji poszczególnych prawd w życiu chrześcijańskim, które nieraz lepiej niż sama refleksja teologiczna, pozwala wydobyć i ująć wiele aspektów przeżywanej treści wiary. Pamięć o tym stanowi przestrożę dla teologii, która nie może pozostawać oderwaną, czy rozwijać się w izolacji od życia wspólnoty Ludu Bożego, gdzie decydującą rolę odgrywa *Magisterium Ecclesiae* a to ze względu na zbawczy charakter prawd objawienia stanowiących przedmiot wiary.

Ponieważ w zbawieniu chodzi nie o rzecz, o wartość przedmiotową, ale przede wszystkim o osobową więź, spotkanie i dialog — zakładające oczywiście konkretną rzeczywistość ontyczną, będącą owocem nawrócenia, przemiany: *metanoi* — punktem wyjścia wypowiedzi wiary, i w tym znaczeniu *drogą Kościoła*, musi być człowiek w swej konkretnej sytuacji, w której zasadniczym momentem jest *nowe stworzenie*: odkupienie stanowiące równocześnie dar i zadanie, tworząc tym samym wspomniane *continuum in discontinuitate*.

U podstaw aktualnego nie tak dawno kierunku tzw. „teologii śmierci Boga” stał właśnie nie tyle brak wiary, czy trudności związane z jej postawą jako postawą otwarcia na nieskończoną rzeczywistość Bożą, ile raczej brak nadziei chrześcijańskiej, nadziei, dla której *Deus absconditus* nie oznacza nieobecności Boga, bo właśnie zakrycie Boga, jakie swój punkt kulminacyjny objawienia historycznego osiągnęło w śmierci na krzyżu, stanowi poniekąd zasadniczą rację pełnego nadziei oczekiwania na oglądanie Go bez zasłony, „twarzą w twarz” i pozwala przewyższać momenty największego nawet „mroku wiary”.

To przecież ta właśnie, właściwa wierze — a stąd również i teologii — struktura nadziei, chroni ją od przekształcenia się w ideologiczny schemat, uzdalniając w znacznej mierze chrześcijan do dialogu z niewierzącymi, by na tej drodze również ich doświadczenia „poszukiwania nieznanego Boga” włączyć w swoje dążenie ku pełnej prawdzie. Można za

F. Kerstiensem twierdzić, że w ostatecznej przyszłości nadzieja właściwie nie zostanie zniweczona i nie zniknie, ale właśnie w swej najgłębszej strukturze zostanie zrealizowana, jako pełne zdumienia i zaufania oddanie się Bogu (Por. *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, 162).

Z tej samej racji właściwa teologii struktura nadziei (jej duszą jest przecież wiara) chronić ją winna przed jednostronnym i może nieco przesadnym podkreśleniem przeszłości przez zwrócenie spojrzenia ku prawdzie nadchodzącej z przyszłości, jakiej dotyczy obietnica złączona z objawieniem; przyszłości już obecnej w teraźniejszości w wydarzeniu Chrystusa a zwłaszcza Jego tajemnicy paschalnej, „utrwalonej” w zmartwychwstaniu.

W takiej perspektywie trzeba sobie uświadomić, że eschatologiczna pełnia (a więc i nasze zmartwychwstanie!) i doskonałość, zdążając ku nam w obietnicy nie pojawią się dopiero u kresu historii powszechnej. Ta pełnia bowiem już jest obecna i zapoczątkowana w historii, z którą wraz zmierza ku ostatecznemu wypełnieniu i napotkać ją możemy — jak słusznie stwierdza P. Althaus i G. Lohfink — nie u końca poziomo kreślonej linii czasu historycznego, ale wybiegając z niej w poszczególnych punktach prostopadle. Podobnie bowiem jak każdy okres jest jednakowo bliski stanu pierwotnego i upadku człowieka, wnosząc w jego następstwie zakłócenie w naszą historię i sytuację — sytuację grzechu podobnie każda epoka styka się bezpośrednio z wypełnieniem historii, i w tym sensie każdy czas jest „czasem ostatecznym”. To, co nas czeka w przyszłości stanowi jakby otwarty horyzont oceanu, którego fale uderzają ustawicznie o brzeg teraźniejszości (Lohfink).

3. Z B A W I E N I E

Pojęcie przymierza.

Ze względu na personalistyczny — i to jak zaznaczyliśmy w sposób istotny — charakter rzeczywistości zbawienia, dla jej opisu i wyrażenia, bardziej odpowiednie i łatwiej zrozumiałe od kategorii ontologiczno-metafizycznych są zaczerpnięte i oparte na mentalności biblijnej kategorie przymierza i pozostająca z nim w ścisłym związku — aczkolwiek w teologii zadomowiona stosunkowo niedawno — kategoria dialogu jako osobowej komunikacji i wymiany życia.

Związane z tymi kategoriami pojęcia, choć zakładają konkretną rzeczywistość ontyczną i metafizyczną, na pierwszy plan wysuwają jej strukturę osobową, nastawione na byt zdolny stać się podmiotem działań świadomych i wolnych, by nawiązać kontakty z innymi osobami, umożliwiające wymianę życia duchowego, wchodzącą w zakres rzeczywistości zbawienia czyli życia wiecznego, tworzącego więź i wspólnotę nie

tylko na płaszczyźnie wertykalnej ale i horyzontalnej *communio sanctorum*. Wiąż ta jako wiąż z Ojcem i braćmi w Chrystusie, zapoczątkowana w historii w Kościele zmierza do swej pełni w czasie Jego paruzji: powtórnego, pełnego chwały przyjścia Pana.

I tutaj zaryzykować można wspomniane już stwierdzenie, że paruzja ta w pewnym sensie urzeczywistnia się w śmierci każdej jednostki ludzkiej, śmierci oznaczającej przecież kres historii indywidualnej która zawsze stanowi ściśle spleciony z historią innych jednostek fragment historii powszechnej; fragment tworzący bogatą i barwną mozaikę historii ludzkości, która jedynie poprzez poszczególne jednostki stanowi jej podmiot i w każdej z nich osiąga już swój kres. Śmierć jest bowiem na pewno spotkaniem z Bogiem w Chrystusie pełnym chwały zmartwychwstania.

Zbawienie całego człowieka.

Mimo dość często spotykanego sformułowania mówiącego o *zbawieniu duszy* — co nie jest ściśle — pamiętać trzeba, że zbawienie dotyczy człowieka domagając się niejako zmartwychwstania, będącego nieśmiertelnością ciała i duszy, złączonych w naturze ludzkiej w jedną nierozzerwalną całość, na co zwraca uwagę już Atenagoras z Aten stwierdzając, że samoistnego istnienia udziela Bóg w wypadku człowieka nie duszy ani nie ciała, lecz człowiekowi, który stanowi połączenie obu w jedną rzeczywistość i przeznaczony został przez Boga do oglądania Jego majestatu. Stąd jako zamierzona przez Stwórcę i odpowiadająca naturze człowieka, wynika pewność zmartwychwstania ciała, bez którego nie może być mowy o trwaniu, istnieniu człowieka (De res. mort. 2. PG 6, 990).

Fundamentem w historii — Wcielenie.

Na takie ujmowanie problemu wskazuje nie tylko rola i znaczenie zmartwychwstania Chrystusa w Ewangelii, stanowiące zarazem obietnicę powszechnego zmartwychwstania, ale i sama tajemnica Wcielenia. *Gdyby ciało człowieka nie podlegało zbawieniu* — stwierdza Ireneusz — *Słowo Boże nigdy nie stałoby się ciałem* (Adv. haer. V, 14, 1). Oczywiście należy przyjąć, że chodzi tu o cielesność jak najszerzej rozumianą: jako element osoby ludzkiej i jej egzystencji historycznej w wymiarze czasu. Warto przy tym przypomnieć, że Wcielenie nie oznacza przecież jedynie momentu przyjęcia natury ludzkiej przez Słowo, ale Jego wejście w historię zbawienia poprzez całą historię życia Jezusa zamkniętą między narodzinami a śmiercią na krzyżu, skoro musimy się zgodzić z zaskakującym może, ale w pełni słusznym stwierdzeniem, że konkretny człowiek to nie tylko ciało i dusza ale nadto jeszcze historia.

Zmartwychwstanie utrwaleniem historii.

W sposób całkowicie wyraźny i jednoznaczny całe dzieło Chrystusa — historia Jego życia utrwalona w zmartwychwstaniu, czego widocznym znakiem są oglądane przez Apostołów rany *zachowane* w ciele zmartwychwstałego Pana — zmierza do udzielenia nieśmiertelności ciału jako tworzącemu jedność wraz z duszą, *formą ciała*, by ono również miało uczestnictwo w nieprzemijalności natury Bożej. Temu to celowi służą sakramenta święte a w szczególności chrzest i Eucharystia, stanowiące jakby sakramenty zmartwychwstania.

Dla przeciwstawiającego się herezji gnozy Ireneusza, zbawienie i ciało pozostają ze sobą w tak ścisłym związku, że znajdują się w centrum jego wiary i zainteresowania i każą mu stwierdzić: *To ze względu na ciało Syn Boży podjął się zbawienia człowieka*. Przekonanie to stanowi przy tym odzwierciedlenie wiary pierwotnego Kościoła w zmartwychwstanie i ukazuje znaczenie jakie mu przypisywano. Tym bardziej, że w tym okresie choć już interpretowano śmierć jako rozłączenia duszy i ciała, to w pierwszym rzędzie widziano w niej przemianę sposobu istnienia, dotyczącą całego człowieka i to w ścisłym powiązaniu ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, dominującym w nauczaniu apostołskim.

Jeśli śmierć jest *wyjściem*, to nie tyle poza ciało, ale poza jego historyczne wymiary jakie w naszym doświadczeniu łączą się ściśle z czasowo-przestrzenną percepcją, których nie należy uznawać za jedynie możliwy kontakt z rzeczywistością materialną stanowiącą strukturalny element natury człowieka: zarówno samo ciało jak i sama dusza nie jest człowiekiem, gdyż jedno i drugie w równej mierze określa sposób egzystencji człowieka, także w perspektywie życia wiecznego.

Stąd, bez względu na ocenę tezy o *zmartwychwstaniu w śmierci*, trzeba powiedzieć, że śmierć jako wydarzenie eschatologiczne stawia człowieka wobec konkretnej rzeczywistości zmartwychwstania stanowiącego przedmiot nadziei chrześcijańskiej: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum* (Tertulian). Cała apologetyka chrześcijaństwa pierwotnego przeciwstawia się hellenistycznemu ujmowaniu nieśmiertelności duszy i to w sposób zdecydowany, uwarunkowany mentalnością biblijną, judeo-chrześcijańską, uznającą tę nieśmiertelność i jej znaczenie, ale w ścisłym powiązaniu ze zmartwychwstaniem, co widoczne jest już w teologii św. Pawła: nieśmiertelność człowieka ma swoją podstawą w zmartwychwstaniu i jest jego konsekwencją, jako owoc odkupienia. Później nastąpi przesunięcie akcentu: zmartwychwstanie to konsekwencja nieśmiertelności duszy.

Utrum resurrectio sit naturalis...

Swoistą interpretacją takiego spojrzenia na zmartwychwstanie było stawiane w średniowiecznej teologii pytanie *Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa?* (Szymon z Tournai). W perspektywie nieoplatońskiej interpretacji nieśmiertelności dostrzegano w zmartwychwstaniu jakby *naturalną konsekwencję* nieśmiertelności duszy, uwzględniając przy tym zasadniczą jedność natury człowieka: konstytutywną i naturalną więź ciała i duszy (Piotr z Kapui). Większość teologów przyczynę sprawczą zmartwychwstania człowieka dostrzega jednak w zmartwychwstaniu Chrystusa a uznając jego cudowny charakter stwierdza: *credendum est quod Christi resurrectio faciat resurrectionem mortuorum*.

Inaczej nieco ten problem ujmuje anonimowa summa *Breves dies homini* z końca XII wieku (1195—1210) określając zmartwychwstanie Chrystusa jako konieczne założenie, *conditio sine qua non*, czyli *causa exigitiva* naszego zmartwychwstania. W nim przejawia się bowiem dopiero w pełni moc odkupienia dokonanego przez Chrystusa, którego zmartwychwstanie według Roberta z Melun *ideo tantum facta est ut resurrectio corporum fieret*.

Problem podejmuje także św. Tomasz w Sumie teologicznej (Suppl. q. 75 a. 3) stwierdzając: *Nullum principium activum resurrectionis est in natura (...) ideo simpliciter loquendum est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid*.

Prawdziwie zmartwychwstał...

Fundamentalne znaczenie w apostołskim przepowiadaniu Chrystusa posiada stwierdzenie: *Prawdziwie zmartwychwstał*, które św. Paweł (1 Kor 15), zgodnie z tradycją żydowską, rozpatruje w ścisłym powiązaniu z wiarą w powszechne zmartwychwstanie w czasach ostatecznych — o jakim mówi St. Test. — z którą zmartwychwstanie Chrystusa, jako „indywidualne”, nie pozostaje jednak w sprzeczności. Tak trudne do przyjęcia dla umysłów pozostających pod wpływem mentalności greckiej stanowi ono konkretny zadatek rzeczywistości i czasów ostatecznych.

Chrystologiczne implikacje powszechnego zmartwychwstania ukazuje, nieco odmiennie, sformułowanie mówiące o Jezusie, który *został wskrzeszony z martwych*. Czas przeszły dokonany tej wypowiedzi eschatologicznej stawia pod znakiem zapytania ścisłość formułowania całego szeregu innych wypowiedzi eschatologicznych, a w tak charakterystycznym dla chrześcijaństwa pierwotnego oczekiwaniu rychłej paruzji, nie pozwala nam dostrzegać jakiegś pomyłki, czy błędnej interpretacji słów Chrystusa dotyczących eschatologii — ostatecznej przyszłości.

Zwracająca się ku niej nadzieja chrześcijańska swój zasadniczy im-

puls odkrywa nie tyle w mającej nadejść przyszłości — w wydarzeniach zakrytych, stojących przed nami — ale w rzeczywistości eschatologicznej doświadczanej jako już dokonanej i obecnej w teraźniejszości: w zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowiącym równocześnie chrystologiczną podstawę i hermeneutyczną zasadę interpretacji ostatecznej przyszłości, całej rzeczywistości i wydarzeń, jakie składają się na nią.

Dzięki zmartwychwstaniu właśnie, wydarzenie Chrystusa stanowi punkt przecięcia eschatologii czasu przeszłego i tej, która nadchodzi z przyszłości, sprawiając, że nieodłącznym wchodzącym w samą jej strukturę — jak to ukazaliśmy już wyżej — elementem wiary chrześcijańskiej jest nadzieja: oczekiwanie wypełnienia tego, co już zostało objawione jako rzeczywiście dopełnione stanowiąc znak, zapowiedź i gwarancję eschatologicznej przyszłości.

Jeśli z imieniem chrześcijan postawa wiary w Jezusa Chrystusa łączy się tak ściśle, iż nazywano ich po prostu wierzącymi, to coś podobnego możnaby również odnieść do postawy nadziei (por. np. 1 Tym, 1, 1; 1 Kor 15, 19; Ef 2, 11-22; 1 P 3, 15) wyrażającej specyficzny charakter i zabarwienie wiary chrześcijańskiej. Jej założenie i punkt wyjścia, niejako, stanowią zarówno wydarzenia już dokonane, jak i pozostające do wypełnienia w przyszłości jako „czas otwarty” a zagwarantowany w przeszłości; gdzie nie ma zastosowania kategoria czasu, tam nie może być mowy o nadziei a także i o wierze — przynajmniej w naszym rozumieniu — stąd ich granicę stanowi śmierć.

Podobnie jak w odniesieniu do wiary tak też i w nadziei rozróżnić można jej treść czy przedmiot, który stwarza możliwość wyboru tego, ku czemu skierowane zostaje oczekiwanie; a dalej również podstawę, fundament samej nadziei, przypominający poniekąd *argumentum credibilitatis* w zakresie wiary. To właśnie ów fundament, gwarancja nadziei, daje ufającemu rodzaj pewności pozwalający dokonywać wyboru przedmiotu, by w oczekiwaniu na jego osiągnięcia przetrwać najbardziej niekorzystne sytuacje i aktywnie wychodzić ku nadchodzącej przyszłości.

Wiara w Boga, Ojca Ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana jest wyznaniem Boga, jako Pana czasu i śmierci, jest wiarą implikującą nadzieję, której ostateczne wypełnienie to przewyciężenie samego czasu i zamykającej go śmierci. W najbardziej radykalny sposób tego rodzaju sytuacja wiary, której najgłębszą strukturę stanowi nadzieja, ukazuje się w zdarzeniu śmierci stanowiącym poniekąd kulminacyjny punkt i moment bezsilności graniczącej ze zwątpieniem: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił*, przewyciężonym bezgranicznym zaufaniem nadziei: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję... siebie*.

Właściwy przedmiot nadziei chrześcijańskiej nie leży zatem na terenie, którego dotyczy i na jakim przebiega działalność człowieka, gdyż

stanowi go to, co jest zależne jedynie od Boga a w ostatecznym rezultacie właściwie sam Bóg, idący ku nam z przyszłości posiadającej doskonały, pełny kształt stanowiący owoc czasu i dar.

4. TAJEMNICA PASCHALNA A KRÓLESTWO BOŻE

Tajemnica paschalna.

Decydujące znaczenie tajemnicy paschalnej: śmierci i zmartwychwstania Jezusa, nie przekreśla ani nie pomniejsza, w perspektywie eschatologicznej, historycznego życia i działalności Jezusa, przebiegających w ścisłym powiązaniu i z uwzględnieniem horyzontu nadziei i oczekiwań Izraela wyrażonych w centralnym pojęciu Królestwa Bożego. Wszystkie jego komponenty i treść samego pojęcia, od strony zakrycia i transcencji — w sposób najbardziej radykalny interpretuje śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. To On sam poprzez Tajemnicę paschalną jest miejscem zapoczątkowania i urzeczywistnienia pełni Królestwa Bożego w dziele stworzenia, na co wskazuje nauczanie Jezusa a zwłaszcza Jego przypowieści i towarzyszące im znaki i cuda potwierdzone zmartwychwstaniem.

Kościół sakrament zbawienia...

W tym znaczeniu Kościołem jest sam Chrystus stanowiący źródło zbawienia i wszelkiego dobra — gdziekolwiek się ono pojawia. W tym też rozumieniu, w jakim Chrystus nazywany jest sakramentem spotkania z Bogiem, Kościół nazywany jest sakramentem zbawienia, znakiem, z którego wypływa sakramentalność wszystkich jego działań o charakterze zbawczym w historii, skierowanych tak w odniesieniu do członków jak i do całego świata — całej ludzkości.

Realizowanie rzeczywistego dobra, jakiegokolwiek by ono nie było, stwarza i wyraża zarazem łączność z Chrystusem, która jest łącznością z Kościołem, bo On jest jego Głową; określenie to zawiera w sobie poprzednie stwierdzenie, implikuje wszystkie elementy decydujące o strukturze całości, stanowiąc jakby jej streszczenie i kwintesencję, przejawiającą się w członkach w różnym zakresie jako różne *dary Ducha* służące całości zmierzającej do swej pełni w tym, co Ojcowie Kościoła określają jako *Christus totus*.

To właśnie dlatego Chrystus nazywa siebie drogą — jedyną drogą prowadzącą do zbawienia w jego eschatologicznej pełni. Historycznym zaś i konkretnym wymiarem tej drogi jest Kościół, co uzasadnia sformułowaną w tradycji tezę *poza Kościołem nie ma zbawienia* uznawaną i w teologii protestanckiej choć w nieco innym ujęciu w oparciu o zasadę „*Solus Christus*”: *poza Chrystusem nie ma zbawienia*.

Dzieje się tak dlatego, że jak stwierdza W. Kasper *Jezus należy do samego określenia odwiecznej natury Bożej*. Droga zaś, którą On podejmuje dla objawienia Boga w sposób ostateczny i najbardziej radykalny — bo nie dający się przewyższyć — droga kenozy śmierci zakończonej i potwierdzonej zmartwychwstaniem jest równocześnie naszą drogą prowadzącą ku pełni doskonałości w zbawczym dialogu z Ojcem.

Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego.

Jeżeli teksty N. Test. mówią o zmartwychwstaniu Jezusa także w sformułowaniu *został wskrzeszony z martwych* jak i *Bóg wskrzesił Go z martwych*, to zdaje się to wskazywać na ściśle powiązanie tego zdarzenia z Duchem Świętym, którego posłanie wierzącym jako ostatecznego daru stało się możliwe dopiero dzięki uwielbieniu Chrystusa (J 16, 7) w zmartwychwstaniu, które zarówno w odniesieniu do Jezusa *pochodzącego według ciała z rodu Dawida* (Rz 1, 4) — jak i w odniesieniu do *żyjących według ducha* (8, 5) jest dziełem *mieszkającego w nas Ducha* (8, 11).

Ten podwójny chrystologiczno-pneumatologiczny aspekt zmartwychwstania w swoisty sposób ujmuje św. Paweł, kiedy mówi o Chrystusie, że przez swoje uwielbienie stał się *duchem ożywiającym* (1 Kor 15, 45). Podobnie św. Piotr w swym pierwszym wystąpieniu w Dzień Zielonych Świąt stwierdza: *Tego właśnie Jezusa wskrzesił ... tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem — kiedy — Wyniesiony na prawicę Boga otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go...* (por. Dz 2, 32-36).

Fundamentem eschatologii jest zatem Wcielenie (również dzieło Ducha Świętego) stanowiące objawienie i w pewnym sensie interpretację Janowego *Bóg jest miłością*, czyli wewnątrztrynitarnego życia Bożego. Życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, to wyrażone na zewnątrz odwieczne rodzenie Syna i Jego skierowanie w Duchu Świętym ku Ojcu. On Jezus jest tym, którego *Ojciec posłał*, abyśmy w Nim życie mieli, a tak — dzięki naszej wspólności z Synem, On również przekazuje nas Ojcu, także w tym znaczeniu eschatologicznym, o jakim mówi św. Paweł: *aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28), co oznacza nie jakiś „moment”, ale trwałe zdarzenie czy stan ostateczny zapoczątkowany w zmartwychwstaniu, naznaczenie w Chrystusie całego stworzenia wezwaniem i łaską zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia będącego eschatologiczną eksplikacją Janowego *Bóg jest miłością*, w której człowiek nie może pozostawać i nie pozostaje bierny. Wzorem jest tu zdarzenie Jezusa, w którym wyrazem miłości Bożej jest nie tylko transcendentalne działanie Słowa, ale i ludzkie działanie Jezusa, realizujące miłość Bożą w świecie.

Pneumatologiczny aspekt eschatologii.

Pneumatologiczny a zarazem trynitarny aspekt eschatologii opartej na fundamencie Wcielenia napotykamy we wspomnianym wystąpieniu Piotra, które czasy ostateczne pozwala nam nazwać *epoką Ducha Świętego*, stanowiącego eschatologiczny dar (por. Dz. 2, 16-21; Jo 3, 1-5).

Bóg posyła swego Ducha jako moc swego Bóstwa, jako właściwe Mu życie. Decydująca stwórcza moc przemiany ujawnia się, kiedy Bóg swego Ducha składa w samym wnętrzu człowieka, dając mu nowe serce i nowego ducha, według zapowiedzi Ezechiela⁴ (36, 26 n), co można odnieść do zmartwychwstania, jako ostatecznej przemiany i *nowego stworzenia*.

Duch ten — pisze H. Urs v. Balthasar — jest tchnieniem a nie wyznacza granic, dlatego chce nas przenikać a nie objętywizować się; nie pragnie być widzianym lecz chce w nas być wzrokiem łaski i nie zabiega, byśmy się do Niego modlili, bo przecież tylko w Nim wołać możemy: Abba — Ojciec; On też wspiera nas w niewypowiedzianych westchnieniach w głębi naszej duszy. Jest On światłem, którego nie można dostrzec inaczej jak tylko na oświetlonym przedmiocie: On też jest objawioną w Jezusie miłością Ojca i Syna (Spiritus Creator, 100).

To właśnie On — Duch Święty — dzięki zmartwychwstaniu Jezusa, w którym już objął swym działaniem cielesność i świat, umożliwia realizację rzeczywistości eschatologicznej będącej owocem miłości Bożej i jej wypełnieniem a w tym znaczeniu przedłużeniem na zewnątrz tajemnicy wewnątrztrynitarniej miłości Ojca i Syna.

Do samej istoty objawienia się żyjącego Boga w historii należy fakt, że posiada On „Ducha”, że może wychodzić „na zewnątrz”, by swoje stworzenia przyciągać ku sobie, dając im udział w swym życiu, sprawując przy tym pełną władzę nad historią, która dzięki Niemu staje się historią zbawienia: darem i zadaniem.

Struktura dialogiczna...

Ten historyczny punkt widzenia stanowiący tak charakterystyczny element całej myśli biblijnej St. Test. zachowuje nadal swoje znaczenie. Trzeba jednak było dopiero Wcielenia — przyjścia Syna, by przez Niego objawić, że właściwe Bogu życie posiada strukturę dialogiczną; że przebiega i rozwija się w pewnym „między”, niejako pośrodku, wobec Ojca i Syna, co H. Mühlen wyraża formułą *Eine Person in Zwei Personen* (Der Heilige Geist als Person, 168), jako osobową rzeczywistość pełnego miłości dialogu Ojca i Syna, dialogu tworzącego „My” — historię bez początku i bez końca, wewnątrztrynitarną historię, wpływającą z wzajemnej miłości, stanowiącą niejako „przestrzeń” dla naszego

życia wiecznego: w Duchu „między” Ojcem i Synem, który nas oddaje Ojcu.

Ostatecznym, dotyczącym człowieka postanowieniem Bożym, stanowiącym pełne miłości wezwanie, jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W Nim postanowione zostało wszystko raz na zawsze, dlatego Jego życie i śmierć to właśnie nieustanne, potwierdzone zmartwychwstaniem, wezwanie skierowane do człowieka, jako stanowiące już „dziś” podstawę ostatecznego wyroku i „dziś” wymagające ostatecznej decyzji; dlatego też to wezwanie jest punktem wyjścia dla eschatologii obecnej w terażniejszości *hic et nunc*. Ten właśnie aspekt ukazuje nauczanie Jezusa mówiące o Królestwie Bożym, mającym nadejść w przyszłości a przecież zarazem obecnym już teraz w samym wnętrzu człowieka — dzięki słowu i czynom Jezusa Chrystusa.

Obecność w terażniejszości: dzieło Ducha Świętego.

Tym zaś, który według świadectwa św. Jana w terażniejszości uobecnia wydarzenie Jezusa jako ostateczne postanowienie i wezwanie Boże skierowane do człowieka, jest Duch Święty realizujący zbawczą obecność Boga w historii poczynając od śmierci i zmartwychwstania Jezusa aż do Jego paruzji (por. J 14, 25 n).

Spotykany w najstarszej tradycji obraz narodzenia Kościoła z przebitego na krzyżu boku Chrystusa można zinterpretować mówiąc, że to Duch Święty przez uwielbienie rozpoczęte i dokonane w śmierci, uczynił ciało Chrystusa Kościołem — ciałem Jego na ziemi; Duch Święty to znaczy ten, który stanowi „historyczny wymiar” trynitarnego życia, wewnętrznego, pełnego tajemnicy zdarzenia, jakie wypowiada się na zewnątrz w historii zbawienia — historii obejmującej objawienie Boże tak w dziele stworzenia, odkupienia jak i uświęcenia.

Historia zbawienia jest bowiem jakby przedłużeniem na zewnątrz tamtej, wewnątrztrynitarniej „historii” rodzenia i technienia, znajdującej wyraz w posłaniu Syna na świat przez Ojca; posłaniu jakie umożliwia Duch Święty, który będąc uosobnioną miłością Ojca i Syna otwiera i przygotowuje Synowi drogę w ludzką historię przez Wcielenie. Jeśli bowiem źródłem konstytuowania Osoby Syna jest wypowiedająca się w Słowie miłość Ojca, to posłanie Syna stanowi wyraz tej miłości, która tworzy jedność i nie narusza jej w niczym, sprawiając, że Bóg zyskuje ludzką egzystencję Jezusa, jako swoją własną.

Pneumatologię można stąd w pewnym znaczeniu określić jako *eschatologiczny wymiar* Trójcy Świętej, co swoje potwierdzenie znajduje w posłaniu Syna; posłaniu, które przez Wcielenie, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha stanowi zapoczątkowanie ostatecznej doskonałości świata

stworzonego a w paruzji jako powtórnym, pełnym chwały przyjściu Syna przynosi pełne udzielenie się światu stworzonemu Duchu, który jest *persona vicinior nobis* jako Duch Chrystusa.

On to bowiem, Duch Święty zapoczątkowuje w nas eschatologiczne wypełnienie, do czego nawiązuje H. Urs v. Balthasar w stwierdzeniu: (tamże, 103) *Obecność odwiecznego i nieskończonego Ducha Świętego w samym wnętrzu powiązanego z czasem, ograniczonego i nieświętego ducha, jest tak niepojęte, że właśnie wtedy Duch Boży staje się ostatecznie nieznanym, gdy wchodzi z nami w najbardziej ścisły kontakt i związek aż do zatarcia się różnicy. Nasze najbardziej wewnętrzne akty wiary, miłości i nadziei, nasze stany i odczucia, nasze najbardziej osobiste i wolne decyzje: wszystko to, w czym nikt nie może nas zastąpić, co stanowi nas samych, staje się owiane Jego tchnieniem, do tego stopnia, że ostatecznym podmiotem — u podstaw naszej własnej podmiotowości — jest On sam.*

Miłość Boża to bowiem nie jakiś zespół ponadczasowych wartości przenikających w całą historię świata, ale samo trynitarne życie Boże, które jest źródłem wszystkiego; ona też realizuje się jako płynące z wolności skierowanie ku stworzeniu, stanowiąc ostateczną, eschatologiczną miarę wszystkiego.

Odpowiedź człowieka..

W takiej perspektywie dostrzegamy, jako konieczne założenie, uzdolnienie człowieka do miłości, by w nim świat stworzony osiągał własną świadomość i uświadamiając sobie miłość Bożą mógł na nią odpowiedzieć miłością przez radykalne skierowanie ku Stwórcy siebie i swojego świata. W tej bowiem odpowiedzi miłość Boga, wyrażona na zewnątrz, osiąga swój cel i jego urzeczywistnienie. Dlatego też Bóg obdarzył człowieka wolnością, stanowiącą warunek miłości, której nie da się wymusić — i to wybierając najbardziej radykalną formę wolności stwarzającą możliwość akceptacji lub odrzucenia Stwórcy.

5. „NOWE STWORZENIE”

Zapoczątkowane na krzyżu.

Jeśli w tym dialogu miłości rozwijającym się w historii, by utrwalenie znaleźć w stanowiącej jej kres śmierci, grzech nie stwarza dla miłości Bożej ostatecznej przeszkody (będąc przecież odrzuceniem Boga) to nie z tej racji, by w następstwie nawrócenia człowieka Bóg po prostu zapominał o popełnionym wykroczeniu, ile raczej dzięki nowemu stwo-

rzeniu mocą Ducha, jakie zostało zapoczątkowane i dokonało się na krzyżu. Stanowi on zarówno znak i świadectwo grzechu człowieka — buntu dosięgającego niemal swego szczytu w zabiciu Boga — jak i znak stwórczej miłości Bożej, której świadectwem jest sam Syn Boży doznający w śmierci skutków grzechu, kiedy podejmując postawę solidarności ze zbuntowanym człowiekiem przeżywa w sposób pełen tajemnicy radykalne opuszczenie przez Boga, wrywające z Jego ust słowa: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił.*

Usprawiedliwienie człowieka, zakorzenione w tej śmierci na krzyżu, nie jest więc prostym *odpuszczeniem* grzechu, przez zapomnienie o nim, czy zlekceważenie jego znaczenia i skutków, ale jest nawiązującym do podjętego przez człowieka nawrócenia-przemiany, wewnętrznym jego prawdziwym, odrodzeniem, o jakim mówi Jezus w rozmowie z Nikodemem (J 3, 1-21). Odrodzenie to jest w pewnym znaczeniu wydarzeniem eschatologicznym, będąc dziełem Ducha Świętego (por. J 20, 22 n), przemianą, pełnym mocy dziełem Boga, stwarzającego niejako świat na nowo — człowiek stanowi jego centrum — nie w oderwaniu, czy przez zniszczenie „starego”, ale w ciągłości i w nawiązaniu do istniejącego świata.

To właśnie stąd wypływa tak zasadnicze w życiu człowieka znaczenie ewangelicznego orędzia przebaczenia i odpuszczenia grzechów (por. Łk 1, 77; 3, 3 nn; J 1, 29), co pozwala odzyskać pierwotne zaufanie, stanowiące fundament dla kształtowania postawy wiary, w jakiej zakorzeniona jest zarówno wspólnota i więź z Bogiem jak i wspólnota międzyludzka, a to dzięki przewyciężaniu niewłaściwych form miłości własnej, przez uznanie swej winy: *Ojciec zgrzeszyłem...* Realizacja zresztą bytu osobowego dokonuje się przecież nie tyle na drodze skupienia się czy koncentrowania na samym sobie, ile raczej poprzez wychodzenie ku innym — ku „ty” — przy równoczesnej rezygnacji z samego siebie: a więc na drodze miłości w oparciu o ewangeliczną zasadę mówiącą o życiu, które trzeba najpierw stracić, by je zyskać naprawdę — potwierdzoną w śmierci na krzyżu (por. Mk 8, 35; Mt 10, 39). W tej też perspektywie rzeczywistość eschatologiczna ukazana zostaje wyraźnie jako Dar Ducha, nie zaś jako wynik wykorzystania sił i mocy złożonych w naturze świata stworzonego, a tym samym jako będąca eonem Ducha „epoka nowego stworzenia” z zachowaniem *continuum in discontinuitate*.

Eschatologiczne znaczenie kenozy.

Będąca objawieniem miłości Bożej kenoza urzeczywistnia się nie tylko w śmierci ale w całym życiu Jezusa — świadczącym o Jego solidarności z każdym człowiekiem — staje się ono źródłem zbawienia, stanowiąc dzięki zmartwychwstaniu moc nadającą nieprzemijającą, eschatologiczną

ny sens pozornie nic nie znaczącym momentom i zdarzeniom naszego życia w historii: *Kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, dlatego że jest uczniem... nie utraci swojej nagrody* (Mt 10, 42).

Czasy obecne wyraźniej może niż kiedykolwiek ujawniają nam pewne wzajemne powiązania i trudne do wyśledzenia współzależności, pozornie mało ważnych zdarzeń i indywidualnych decyzji, składających się na życie wspólnoty ludzkiej jako pewnej całości, znajdującej się w drodze naznaczonej nieustannym stawaniem się, zwróconym ku nadchodzącej przyszłości, jaka stanowi impuls tak ważnej w działaniu człowieka i dynamizującej je nadziei. Ma ona — jak wskazywaliśmy to już kilkakrotnie — swoją ostateczną podstawę w eschatologicznym aspekcie wydarzenia Chrystusa, jakie stanowi zarówno założenie i fundament jak i potwierdzenie historii zbawienia: jej wypełnienia tak w wymiarze indywidualnym jak i powszechnym (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 6). Słusznie więc stwierdza W. Kasper: *Dla tego, kto umie patrzeć, świat jest pełen nie tylko nadziei, ale również wypełnienia jej... historię dynamizuje nie tylko pytanie o zbawienie i oczekiwanie go, znajdują się bowiem w niej już teraz znaki zbawienia, jakie nadają właściwe znaczenie nadziei osiągnięcia ostatecznego celu i powszechnego zbawienia* (Jesus der Christus, 69).

Sakramenty i Duch Święty.

Tymi znakami zbawienia w historii i to znakami w znaczeniu eschatologicznym są także sakramenta święte, mające swoją podstawę i źródło — jak również decydujące o niej — w sakramentalnej strukturze Kościoła stanowiącego „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48; por. DM 5) i to w aspekcie wyraźnie eschatologicznym:

Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń które wzdychają dotąd w bólach rodzenia i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19—22). Złączeni zatem z Chrystusem i naznaczeni Duchem Świętym „który jest zadatką dziedzictwa naszego” (Ef 1, 14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1 J 3,1)...

Z przytoczonego tekstu nietrudno wywnioskować, że eschatologiczny aspekt sakramentalnej struktury Kościoła łączy się z posiadaniem

Ducha Świętego, jako daru czasów ostatecznych i obietnicy Ojca (por. Dz 2, 14-36), stanowiącego „zadatek dziedzictwa”. Jeśli bowiem sakramentalność oznacza zbawcze działanie Boże poprzez elementy świata stworzonego, co swój konkretny wymiar otrzymało we Wcieleniu, stanowiącym jego podstawę jako dzieło Ducha Świętego; sakramentalność Kościoła oznacza dalszą obecność w historii Chrystusa i Jego dzieła skoncentrowanego w tajemnicy paschalnej a tym, który to dzieło uobecnia jest według słów samego Chrystusa Duch Święty. On również stanowi zasadę identyczności Tradycji w Kościele poprzez dar nieomyłności; On, Duch Święty jest także podstawą tożsamości Kościoła i jego struktury tak hierarchicznej, jak i charyzmatycznej, podlegających przecież pewnym zmianom w historii.

Proegzystencja Jezusa zmartwychwstałego.

Zmartwychwstanie Jezusa i dokonane w nim uwielbienie ciała będące dziełem Ducha Świętego — co Pawłowi każe samego Zmartwychwstałego nazwać „duchem ożywiającym” — stanowi ostateczne potwierdzenie i utrwalenie zbawczej proegzystencji Jezusa, umożliwiając Mu nowy, nieosiągalny przedtem, rodzaj obecności i niezwyklej bliskości wobec wierzących, o wymiarach kosmicznych: ... *oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata.*

Ta niezwykła więź z Nim samym i wierzących między sobą, urzeczywistnia się zarówno przy „łamaniu chleba”, w rozmowach na temat Pisma, wspólnej modlitwie, w pracy zawodowej czy nawet w przypadkowym spotkaniu z obcymi, będącymi Jego uczniami. To właśnie dzięki tej więzi, cielesność zmartwychwstałego Pana zyskuje konkretny kształt we wspólnocie wierzących, co każe św. Pawłowi nie tylko chleb eucharystyczny, ale i samą wspólnotę Kościoła nazywać „ciałem Pana”.

Tak też zmartwychwstanie ukazuje się tutaj nie tyle jako wydarzenie cudowne, dotyczące *ciała-części* natury ludzkiej, ale raczej jako nowy wymiar, który tworzy rzeczywistość materialna, kształtująca konkretną obecność ludzkiego ducha i jego działania w świecie stworzonym. Śmierć z tej racji — dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa — to nie tyle wyrwanie Jezusa z historii i wspólnoty, ale właśnie stworzenie nowych, niezwykłych a przecież realnych możliwości dla międzyludzkich więzi, o charakterze eschatologicznym, bo nastawionych na ostateczną więź i wspólnotę z Bogiem — i to śmierć *jako* zmartwychwstanie.

Zmartwychwstanie a sakramenta święte.

Jeśli zatem w zmartwychwstaniu Chrystusa przejawia się moc i skuteczność zbawczego dzieła, jakiego dokonał, a w naszym zmartwych-

wstaniu, stanowiącym jego owoc, pełna skuteczność odkupienia, nic dziwnego, że w historii teologii (wspomnieliśmy o tym już wcześniej) dość często zarówno eschatologia jak i samo zmartwychwstanie łączono z sakramentami świętymi.

Tak też w *Tractatus de Sacramentis* Gwidona z Orchelles (†1225—33) czytamy: *Ad hoc enim instituta sunt sacramenta, quatenus ad resurrectionis gloriam cum capite nostro Jesu Christo pertingere valeamus, in utroque homines gloriosi*. Niemal takie samo ujęcie napotykaemy w *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre (†1231) uwidocznione w samym tytule traktatu: *De sacramentorum effectu sive de resurrectione*, stanowiącego kontynuację myśli św. Ireneusza w nawiązaniu do teologii św. Jana, łączącej tak ściśle Eucharystię i zmartwychwstanie w wypowiedziach samego Jezusa.

Czym jest zmartwychwstanie?

Ma to zresztą swoje uzasadnienie także w antropologii biblijnej, aczkolwiek zniekształconej przez późniejsze wpływy filozofii greckiej, zwłaszcza platonizmu i neoplatonizmu; dotyczące prawdziwej natury ludzkiej zagadnienie, związane z tą antropologią podejmuje teologia średnio-wieczna stawiając w *Sumie Ne transgrediaris* pytanie: *Quid et in quo est resurrectio?*

Jedna grupa ówczesnych teologów w odpowiedzi na* tak postawione pytanie mówi o *przywróceniu do życia ciała* (np. Hugo od św. Wiktora, Robert z Mellun, Piotr Lombard): *Eadem corpora quae nunc habemus, post resurrectionem habebimus, sed immutata; non secundum substantiam, sed secundum qualitatem*. Inni (Szymon z Tournai, Alanus z Lille, Wilhelm z Auxerre i in.) przez zmartwychwstanie rozumią ponowne ukonstytuowanie całości natury ludzkiej, jakby nowe stworzenie człowieka.

Śmierć nie oznacza bowiem uwolnienia człowieka od „ciężaru” ciała, ale raczej stanowi zakończenie, kres historycznej egzystencji, a odłączenie duchowej duszy od ciała stawia ją w sytuacji przeciwnej jej naturze i właściwej dla niej funkcji ożywiania ciała, któremu jest przyporządkowana w sposób istotny nadal, także jako *anima separata*, stanowiąc *forma corporis*. Nie jest ona zatem nigdy czystym duchem lecz pozostaje w istotowej relacji do materii i to konkretnej, tej, dla której stanowi „formę” czyli do ciała (ciało jakby „ogarnia” duszę, która je określa jako ciało).

Takie spojrzenie na naturę ludzką, ze stanowiska antropologii uwzględniającej konstytuujące człowieka ściśle połączenie elementu materialnego z bytem duchowym, pozwala w sposób najbardziej prosty zrozumieć sa-

kramentalną strukturę Bożej ekonomii zbawienia, jako ekonomii odpowiadającej naturze człowieka i jego egzystencji w świecie stworzonym.

Z tej samej perspektywy również zmartwychwstanie zyskuje centralne miejsce i zasadnicze znaczenie w tej ekonomii, rozumiane nie tyle jako powrót do życia, czy wskrzeszenie jakby wyizolowanego „ciała”, ale zmartwychwstanie człowieka: zbawcze wydarzenie dotyczące integralnej osoby, rozpoczynającej jako człowiek nowe życie.

Uwzględniając homogeniczność ciała w okresie życia, jego identyczności nie należy łączyć z identycznością elementarnych części materii, której istnienie skierowane jest ku człowiekowi i w nim realizuje swój sens. Jest to jak najbardziej zgodne z antropologią biblijną, znajdując swój wyraz w opinii zarówno św. Augustyna, Tomasza czy Bonawentury, według których decydującym momentem jest poddanie ciała uwielbionego duszy i to w sposób całkowity: *Huiusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdatur spiritui...* (IV Sent. 49 q. 1a. 4qd 1; stąd mówić można o „dominacji” ducha). Identyczność duszy wydaje się wystarczającym fundamentem i gwarantem identyczności ciała, uwzględniając nadto identyczność historii.

Dla łączenia eschatologii z nauką o sakramentach świętych właśnie ze względu na zmartwychwstanie, Piotr z Poitiers widzi uzasadnienie w historiozbowczej i chrystologicznej realacji obu tych gałęzi teologii, co również (jak wspominaliśmy wyżej) Wilhelmowi z Auxerre pozwala zmartwychwstanie określić jako skutek sakramentów. Myśl ta, tak wyraźna w Ewangelii św. Jana gdy idzie o Eucharystię, nie jest obcą również św. Tomaszowi, który w sakramentach dostrzega *signa prognostica praenuntiativa futurae gloriae* (STh III q. 60 a. 3). Podobne stwierdzenie czyni Capreolus mówiąc, że głównym celem, ku któremu zmierzają sakramenta św. jest przygotowanie przyszłej chwały zarówno ciała jak i duszy (IV Sent p. 23 q. 1 a. 3 ad 5).

Obecność eschatologii w nauce o sakramentach świętych, całkowite usprawiedliwienie znajdowała zresztą w teologii łaski, określonej przez św. Tomasza: *Gratia nihil est aliud, quam inchoatio gloriae in nobis*; czy podobnie u św. Bonawentury: *gratia est similitudo gloriae*.

6. ZMARTWYCHWSTANIE POWSZECHNE CZY INDYWIDUALNE?

Trudności.

Tradycyjnie zmartwychwstanie łączone jest z wskrzeszeniem zmarłych, które, według powszechnie dotąd przyjmowanej eschatologii, stanowi wstępny poniekąd akt wydarzenia sądu ostatecznego.

Cała trudność uchwycenia jego rzeczywistości integralnej i włączenia go jako podstawy życia chrześcijańskiego, nacechowanego prze-

cież nadzieją zmartwychwstania, rodzi się z niewłaściwego w tym wypadku stosowania kategorii czaso-przestrzeni zaczerpniętej z naszego doświadczenia historycznego, nie będącego jednak w stanie w sposób adekwatny wyrazić rzeczywistości transhistorycznej.

Jak ostateczne uwielbienie i wywyższenie Chrystusa łączy się z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, stanowiącym istotny moment w całości wydarzenia paschalnego, podobnie nie można oddzielać zmartwychwstanie od życia wiecznego, które jest zamierzonym przez Boga przeznaczeniem i powołaniem człowieka, prawdziwym i pełnym jego życiem, w którym element materialny nie jest chwilowym, mało ważnym dodatkiem, tworzącym wymiar historii, ale jest elementem konstytutywnym natury człowieka jako osoby: podmiotu egzystencji i działania w historii.

Problem zmartwychwstania ciała jako poważna trudność, nie dająca się rozwiązać w sposób jednoznaczny i zadawalający, pojawia się jedynie w wypadku założenia określonej antropologii w pewnym sensie dualistycznej. O wiele łatwiej szukać tutaj odpowiedzi, kiedy pytamy o ostateczny los człowieka, nie rozdzielając problemu na osobne pytanie o los ciała i duszy, mimo, że takie narzucają się naszemu doświadczeniu.

Dlatego też G. Greshake nieco inaczej podchodzi do całego zagadnienia stawiając dotyczące śmierci człowieka pytanie: *Czy jest możliwe, by przewyciężającą śmierć nadzieję (zmartwychwstania) sformułować w bardziej odpowiadających dzisiejszej mentalności kategoriach bez uciekania się do tradycyjnych wyobrażeń o duszy, uwolnionej od ciała, zażywającej szczęścia zaraz po śmierci i ciała wskrzeszonego na końcu świata?* (Auferstehung der Toten, 114).

Tak postawione pytanie wskazuje na ścisły związek eschatologii z antropologią. Zainteresowanie nią stanowi szczególnie charakterystyczny rys współczesnej mentalności, widoczny jakże wyraźnie w wystąpieniach i pismach Jana Pawła II, jakby skupiających się wokół zagadnienia człowieka i godności osoby.

Cała trudność — jak zaznaczyliśmy uprzednio — sprowadza się do ograniczonych możliwości naszego języka, który nie mając do dyspozycji odpowiednich pojęć i kategorii — a jedynie analogiczne, oparte na doświadczeniu historycznym — dla wyrażenia rzeczywistości eschatologicznej musi posługiwać się analogią. W jej wypadku nie należy jednak zapominać o wewnętrznym napięciu takich sformułowań, które stwarzają zawarte w nich przeciwieństwa (w myśl zasady: podobieństwo plus niepodobieństwo, różnica) nie stanowiące bynajmniej sprzeczności. W konkretnych przypadkach inaczej próbuje wyjaśnić je tradycja nawiązująca do myśli greckiej a inaczej biblijna.

Co czeka człowieka po śmierci?

Na wchodzące w zakres eschatologii indywidualnej pytanie, co czeka człowieka po śmierci — teologia znajdująca się pod wpływem filozofii greckiej, a ściślej platońskiej czy neoplatońskiej, mówi o nieśmiertelności duszy, przejawiającej się w dalszym jej życiu po „oddzieleniu” od ciała, czy „wyzwoleniu” z jego więzów.

Na to samo pytanie teologia biblijna daje odpowiedź mówiącą o zmartwychwstaniu, choć od razu wypada zaznaczyć, że St. Test. długi czas nie zna tego określenia, czego dowodem zdaje się być to, że wyraźnie o zmartwychwstaniu mówiące teksty napotykamy dopiero u Daniela (12,2 n), gdzie jest mowa o wskrzeszeniu sprawiedliwych i bezbożnych, jakie odnosząc się do poszczególnych jednostek dokona się jednak w ramach wspólnoty całego Ludu Bożego. Wskrzeszenie ciała oznacza tu wyraźnie zmartwychwstanie całego człowieka i dla mentalności biblijnej stanowi jedynie możliwą kategorię, pozwalającą wyrazić prawdę o dalszym po śmierci życiu człowieka, o jego nieśmiertelności wynikającej z postanowienia Bożego, którego prostą konsekwencją jest wskrzeszenie ciała — oznaczającego w tym wypadku całego człowieka, posiadającego naturę o strukturze materialno-duchowej.

Jeśli zmartwychwstanie w świecie pozostającym pod dominującym wpływem platonizmu, czy neoplatonizmu stawiano pod znakiem zapytania — a odnosi się to również do gnostycyzmu i manicheizmu w różnych jego formach — to zasadnicze trudności dotyczyły tu nietylę możliwości wskrzeszenia zmarłych, ile raczej wynikały z odrzucenia cielesności, jako dobra stworzonego, bo stanowiącej ograniczenie pierwiastka duchowego czy nawet samo źródło zła, za czym poszło odrzucenie zmartwychwstania jako dobra zbawczego, będącego owocem odkupienia. Nadzieja przyszłości nacechowana tu jest oczekiwaniem wyzwolenia z cielesności, zniszczenia materii i powrotu „królestwa ducha”.

Znaczenie zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie w myśli biblijnej jest prawdą, która w sposób może najbardziej wyraźny i zasadniczy ukazuje wartość całego dzieła stworzenia, a więc także świata materialnego i historii rozgrywającej się na płaszczyźnie ludzkiej cielesności, umożliwiającej doświadczenia i kontakty interpersonalne w różnych dziedzinach życia człowieka. W żadnym zaś wypadku nie sposób kwestionować roli i znaczenia zmartwychwstania w historii zbawienia i w jej punkcie szczytowym, w dziele odkupienia, stanowiącym kanwę tajemnicy Wcielenia. Streszczenie tej myśli zdają się zawierać słowa Jezusa: *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem...* (J 11, 25).

Jak zatem łatwo stwierdzić powiązanie teologii rzeczy ostatecznych z nauką o sakramentach, ma swoją podstawę w ścisłej współzależności i wzajemnym uwarunkowaniu eschatologii i chrystologii, stanowiących w pewnym znaczeniu zasadę hermeneutyczną antropologii, która w nich znajduje swoje wyjaśnienie.

Tak wyraźne — wspomniane wyżej — u teologów średniowiecznych łączenie eschatologii z chrystologią prowokowało zarówno pytanie o motyw Wcielenia: *Cur Deus Homo?* jak i pytanie: *Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis?*

Ukazaliśmy już, że zmartwychwstanie Chrystusa objawia konkretnie obecność czasów ostatecznych w terażniejszości, czyniąc jej wewnętrznym wymiarem i impulsem eschatologiczne wypełnienie i doskonałość, już zapoczątkowane i napotymane nie dopiero gdzieś, u kresu historii powszechnej, ale w każdym jej momencie stanowiącym punkt przecięcia „już” i „jeszcze nie”.

Ta perspektywa daje się zauważyć w Sumie Aleksandra z Hales, kiedy jej piąty traktat *De passione et morte Christi* łączy ściśle z następującym szóstym *De resurrectione Christi et demonstratione resurrectionis*. Nie ulega bowiem dla nas wątpliwości, że istotnie eschatologia stanowi naukę o odkupieniu, w szerszym tego słowa znaczeniu i nie może nas z tej racji dziwić twierdzenie niektórych współczesnych teologów (np. Scheeben czy Schmaus) mówiące o realnym oddziaływaniu na cały świat materialny, należącego do tego świata i obecnego w nim rzeczywiście, choć w innych wymiarach, u wielbionego ciała Chrystusa, które mocą unii hipostatycznej uczestniczy w pełni w chwale Bożej.

Świadomość tego pozwala nadziei chrześcijańskiej w konkretny sposób oddziaływać na historyczną terażniejszość, kierując ją ku ostatecznej przyszłości, jakby od wewnątrz, przyszłości uobecnianej nie tylko przez słowo (także mówienie o niej) ale przez „Ducha ożywiającego”. Zmartwychwstanie bowiem w tak bezpośredni sposób ukazuje pewną ciągłość i związek — mimo radykalnej równocześnie różnicy — między naturą i łaską, stworzeniem i odkupieniem, między historią a jej eschatologicznym wypełnieniem.

7. ESCHATOLOGIA A CHRYSOLOGIA

Współzależność.

Związek eschatologii z Chrystologią, jak to już zaznaczyliśmy, nie jest wcale przypadkowy i zewnętrzny, ale istotny i zasadniczy. Widoczne jest to choćby w fakcie, że śmierć i zmartwychwstanie, jako należące do wydarzeń ostatecznych, stanowią konstytutywne elementy Chrystologii, ukazując jej eschatologiczną perspektywę.

Całkiem wyraźnie biblijne świadectwa mówiące o śmierci Jezusa zacierają do tego, by ukazać ją jako zdarzenie podejmowane w wyniku całkowicie świadomej decyzji i wyboru Jezusa, działającego w konkretnej sytuacji historycznej, odczytującego jako człowiek wolę Bożą w wydarzeniach uwarunkowanych tą sytuacją (trudno interpretować życie Jezusa jedynie jako realizację z góry zaplanowanego i nakreślonego „scenariusza”).

Konstrukcja Ewangelii synoptycznych całą Jego publiczną działalność ujmuje jako zmierzanie do Jerozolimy, by tam został wydany i poniósł śmierć, co św. Łukaszowi każe w usta umierającego Jezusa włożyć pełne nadziei słowa: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego...* (23, 46). Podobnie zresztą i św. Jan śmierć Jezusa przedstawia jako akt dobrowolnego poświęcenia: *Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha* (19, 30). Zmierzając ku temu cała zresztą pożegnalna mowa Jezusa, w której śmierć nadchodzącą przedstawia jako zdarzenie zbliżające Go do wszystkich ludzi (J 14—16), stanowiące źródło i podstawę wspólnoty Ludu Bożego, dzięki niezwykle głębokiej i ścisłej więzi, niemożliwej do zrealizowania na innej drodze: chodzi tu wyraźnie o zmartwychwstanie, jako przemianę egzystencji dokonującą się w śmierci i zbliżającą wszystkich w *communio sanctorum*.

Nasze zmartwychwstanie.

Prawda o zmartwychwstaniu dla wielu, nawet głęboko wierzących, wydaje się mało ważną, jakby marginesową, bo leżącą gdzie na odległym horyzoncie codziennie napotykaną rzeczywistości, w dalekiej, trudnej do określenia przyszłości. Stanowiąca zaś centrum Ewangelii nadzieja zmartwychwstania często wydaje się mieć tak mało wspólnego z nadziejami, jakie charakteryzują życie człowieka w historii.

A przecież zmartwychwstanie to wypełnienie, doskonała forma naszego obecnego, kształtowanego przez nas samych życia, a nie początek jakiegoś „drugiego”, zupełnie nowego, nie mającego nic wspólnego z doczesnością; ostateczna przyszłość zakorzeniona jest w przeszłości, w wypowiedzianym *na początku* Słowie, w historii zbawienia, zapoczątkowana została w tajemnicy paschalnej Chrystusa już teraz, w czasie historycznym, naszym czasie, którego jest owocem choć równocześnie stanowi transcendentny dar Boży.

Będąca — jak wspomnieliśmy — dziełem Ducha Świętego obecność tajemnicy paschalnej Chrystusa w historii, której konkretną formą jest Kościół, zmierza do swego wypełnienia, stanowiąc pełną dynamizmu, choć ukrytą siłę eschatologiczną wymiaru historycznego naszej codziennej rzeczywistości.

Kategoria życia wiecznego.

Zmartwychwstanie w ujęciu chrześcijańskim to nadanie ostatecznego kształtu i wypełnienie konkretnego, indywidualnego życia wraz z jego historycznością, historią, która staje się naszą własnością w nowej formie: dzięki łasce Bożej doprowadzona do doskonałej pełni, nieosiągalnej dla naszych naturalnych sił, jako egzystencja zmartwychwstania, stanowiącego kategorię poza- i ponad-historyczną choć zakorzenioną w historii (*continuum in discontinuitate*).

Pełniejsze zrozumienie dać nam może tutaj krótka analiza ostatecznych wydarzeń dotyczących Jezusa jakimi są Jego śmierć, zmartwychwstanie, wywyższenie i zesłanie Ducha Świętego — stanowiące potwierdzenie tamtych pozahistorycznych, bo dokonywane w historii i stanowiące „historię eschatologiczną”. Rozdzielane jako odrębne zdarzenie w Ewangelii św. Łukasza, u św. Jana zdają się zbiegać w jedno: zarówno śmierć, wywyższenie — uwielbienie jak i udzielenie Apostołom Ducha Świętego, ukazują się tutaj jako różne aspekty tego samego zdarzenia, teologicznie ściśle ze sobą powiązane. To co stanowi wewnętrzną jedność tajemnicy paschalnej, jako dialog miłości wyrażonej w posłuszeństwie, kiedy indziej zostaje po prostu przedstawione przy pomocy rozłożenia w czasie i pewnego następstwa faktów, na jakie napotykamy w Ewangelii i w Tradycji.

Dwie strony śmierci na krzyżu.

Jeśli bowiem śmierć Jezusa stanowi konkretne wydarzenie uchwytno w historii, przedstawione i opisane w sposób jednoznaczny, to pozostałe wychodząc poza wymiar historyczny, stanowią „wewnętrzną” stronę — uchwytną dla wiary — tamtego wydarzenia kończącego historię Jezusa. Według W. Kaspera, jak najbardziej słusznie, Jego śmierć to oddanie się bez zastrzeżeń Ojcu, zaś zmartwychwstanie to przyjęcie tego oddania Syna. Stąd można powiedzieć, że *zmartwychwstanie jest równocześnie Boskim, wewnętrznym wymiarem krzyża* (Jesus der Christus, 175 n). Nie oznacza ono bowiem początku zupełnie nowego okresu w życiu Jezusa, ale osiągnięcie zbawczej pełni, ostateczne, raz na zawsze dokonane utrwalenie zbawczego sensu tego właśnie życia, które znalazło swój wyraz w posłuszeństwie aż do śmierci krzyżowej: radykalnej kenozы, jaka znalazła swą odpowiedź w wywyższeniu, że stał się *On Panem ku chwale Boga Ojca* (Flp 2, 11) i *duchem ożywiającym* (Rz 10, 9).

W wydarzeniu Chrystusa śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie — uwielbienie — zwłaszcza w Ewangelii św. Jana, wzajemnie się przenikają z tej właśnie racji, że zbawcza śmierć oznacza tu wejście do chwa-

ły: osiągnięcie pełnej rzeczywistości eschatologicznej — ukazanej w właściwej nam perspektywie czasu w pewnym następstwie: pustego grobu, ukazywania się Zmartwychwstałego, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego.

Na wzajemne przyporządkowanie śmierci krzyżowej i zmartwychwstania, pozwalające mówić o pewnym *simul*, choć nie w temporalnej kategorii naszego doświadczenia, wskazuje między innymi także obraz Baranka z Apokalipsy św. Jana zarazem jakby zabitego i pełnego chwały. Rozdzielanie tych wydarzeń rodzi niebezpieczeństwo przeciwstawiania Jezusa historycznego i ukrzyżowanego, Zmartwychwstałemu; a przecież zmartwychwstanie nie oznacza zapoznania, czy anulowania faktu śmierci na krzyżu, bo jest jej właśnie owocem!

Tak też identyczność Jezusa historycznego i Chrystusa zmartwychwstałego domaga się rzeczywistej jedności w powiązaniu Krzyża i Zmartwychwstania. *Dopiero w świetle zmartwychwstania śmierć Jezusa zyskuje ów szczególny, jedyny zbawczy sens, jakiego nie nabiera w świetle całego nawet życia i działalności* — pisze J. Moltmann (*Der gekreuzigte Gott*, 169).

To właśnie zmartwychwstanie nadaje śmierci na krzyżu znaczenie eschatologicznego wydarzenia zbawczego — interpretuje ją w ten sposób, ukazując szereg aspektów na jakie zwróciliśmy uwagę w naszych rozważaniach — ponieważ ono ukazuje niezbitcie Kto cierpiał i umarł na krzyżu. *Zatem to nie Ukrzyżowany przemienił się w Uwielbionego i Zmartwychwstałego. To raczej Jego zmartwychwstanie sprawiło, że Ukrzyżowany stał się Chrystusem, a Jego cierpienia i śmierć zbawczym wydarzeniem dla nas i dla wielu. Zmartwychwstanie nie „niweczy Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1, 17), ale napędza go eschatologiczną i zbawczą wartością* (J.M. tamże).

Można to wyrazić inaczej mówiąc, że wydanie się Jezusa na śmierć krzyżową dla zbawienia świata, stanowi wewnętrzny wymiar Jego zmartwychwstania jako zapoczątkowanej pełni Królestwa Bożego w świecie i stąd też śmierć Jezusa, będąc zbawczym wydarzeniem, jest zapowiedzią i źródłem naszego zmartwychwstania, bo Jezus umarł za nas, by nam „umarłym” dać udział w swym nowym życiu (por. tamże).

Tak też choć krzyż i zmartwychwstanie nie identyfikują się wzajemnie, to jednak nie można i nie należy ich dzielić, podobnie jak nie można w Chrystusie oddzielać Bóstwa od człowieczeństwa. Ich zjednoczenie umożliwia bowiem zarazem rozróżnienia, stanowiące podstawę zbawczego dzieła Chrystusa.

W zastosowaniu do nas samych...

To, co powiedzieliśmy w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania

Chrystusa można odnieść — *mutatis mutandis* — również do śmierci, sądu szczegółowego, sądu ostatecznego i do zmartwychwstania umarłych, jako wydarzeń następujących — według naszych pojęć i wyobrażeń historycznych — na linii czasu, w pewnym jakby następstwie po sobie. Można jednak i trzeba spróbować dostrzec także w nich, różne aspekty tego samego, jednego wydarzenia śmierci, znajdującego się na styku historii i stanu eschatycznego, który z niej wyrasta i zamyka ją, jako dar i wypełnienie.

G. Lohfink ujmuje to w stwierdzeniach: *W naszej śmierci nastąpi ostateczne, decydujące raz na zawsze spotkanie z Bogiem... Spotkanie to będzie stanowić sąd... Doznamy w tym spotkaniu zarazem sprawiedliwości, dobroci i miłości Bożej... W śmierci bowiem cały człowiek „ciałem i duszą” tzn. z całym swoim życiem, całym osobowym światem i z całą, nie dającą się zmienić historię swego życia staje przed Bogiem* (Was kommt nach dem Tod? 188—195).

Takie rozumienie stanu eschatycznego osiąganego w śmierci, znajduje poniekąd swoje potwierdzenie w nowotestamentalnych relacjach dotyczących przeżycia uczniów i doświadczenia zmartwychwstałego Pana Jezusa. W zasadniczy sposób rzutują one niewątpliwie na przepowiadanie Jezusa historycznego, stanowiąc hermeneutyczną zasadę Ewangelii jak i ostateczne potwierdzenie i gwarancję zawartej w niej prawdy o zbawieniu człowieka.

Oglądając i dotykając ran na ciele zmartwychwstałego, uczniowie osiągają zrozumienie znaczenia męki i śmierci, które były konieczne, by Jezus *wszedł do chwały swojej* (por. Łk 24, 26; por. 24, 7). W zmartwychwstaniu potwierdzone niejako i zaakceptowane zostało konkretne życie historyczne, w którym krzyż ma swoje miejsce bynajmniej nie przesłonięte w stanie chwały. Chrystologiczne założenie eschatologii pozwala przyjąć, że również w każdym zmartwychwstaniu poszczególnego człowieka, całość konkretnej historii życia zostanie w pozytywnym sensie utrwalona i udoskonalona w pełni; a chodzi tu o historię, na jaką składają się właściwe każdej poszczególniej jednostce przeżycia i doświadczenia.

Egzystencja zmartwychwstania będzie w pewnym sensie „owocem czasu”, a nie jakimś jedynie zewnętrznym pełnym blasku dodatkiem; formą ostatecznego utrwalenia więzi z Bogiem — lub odwrócenia od Niego — a nie samą tylko nagrodą lub karą, w zależności od tego, czy śmierć postawi nas przed Nim w decyzji radykalnej miłości — oddania czy ostatecznego zamknięcia się w sobie.

Zmartwychwstanie — wskrzeszenie...

Jeśli w tekstach biblijnych zdajemy się napotykać na pewną sprzecz-

ność, kiedy raz mówią one o zmartwychwstaniu Jezusa, a kiedy indziej o wskrzeszeniu Go przez Boga, to napotykamy na wyrażony w tych sformułowaniach różny punkt widzenia na dwa współdziałające ze sobą w danym wydarzeniu podmioty, ukazujący dialektykę Bożego działania zbawczego, uwzględniającego wolność i odpowiedzialność człowieka. Odnosi się to zarówno — choć w nieco innym znaczeniu — do zmartwychwstania Chrystusa jak i wszystkich ludzi: to Bóg sprawia, że człowiek Jezus Chrystus zmartwychwstaje, nie pozostając przecież jedynie w postawie biernej, lecz aktywnie realizując zbawienia całej ludzkiej natury.

Zmartwychwstanie to konsekwencja totalnego zawierzenia i oddania się Bogu w śmierci, jako sytuacji grzechu, ukazanej w radykalnej samotności i poczuciu oddalenia od Boga, na które wskazują słowa *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił*; zmartwychwstanie to gwarancja miłości przewycięzającej śmierć, bo pozwalającej w doskonałej pełni odzyskać to, co zostało oddane jako niedoskonałe i skażone. Mówi o tym św. Paweł, kiedy pisze (1 Kor 15, 43 n): *Zasiewa się zniszczalne — powstaje niezniszczalne; sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe.*

W tym też znaczeniu urzeczywistnienie radykalnej miłości przez całkowite oddanie się w śmierci osobowemu „Ty” — nawet niezupełnie świadome — napotyka z konieczności problem Boga a zarazem zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie potępionych.

Zmartwychwstania potępionych w takiej perspektywie nie należy rozumieć ani interpretować jako utwierdzenia „doskonałej formy zła” ale utrwalenie nieurzeczywistnionej miłości: jej niespełnienia, czyli utrwalenie sytuacji, która jest zaprzeczeniem proegzystencji skierowanej ku transcendencji, a więc radykalnym zamknięciem się w sobie i niezdolnością do nawiązania jakiejkolwiek komunikacji międzyosobowej — wymiany życia w *communio sanctorum*.

Identyczność ciała.

Wiąże się z tym poruszony już częściowo wyżej problem identyczności ciała zmartwychwstałego z ciałem historycznym. Warto jednak przy jego omawianiu pamiętać, że cielesność w całości natury człowieka posiada swe znaczenie przede wszystkim, jako zdolność i możliwość nawiązywania łączności ze światem, także na płaszczyźnie materialnej, dzięki czemu dokonuje się tworzenia historii w wymiarze indywi-

dualnym jak i jej wpływ z kolei na kształtowanie się historycznego aspektu bytu osobowego jednostek i zarazem całej wspólnoty, w różnych jej zakresach czyli historii powszechnej.

Cały problem traci swoją ostrość a zyskuje znaczenie głębszą wymowę, kiedy uwzględniając perspektywę biblijną pamiętamy, że chodzi tu o identyczność integralnej osoby jako jednostki a nie identyczność poszczególnych elementów. Zmartwychwstanie bowiem oznacza przecież nie powrót, czy przedłużenie w nieskończoność egzystencji historycznej, ale zakłada zasadniczą przemianę w śmierci, o jakiej wspomina św. Paweł napominając: *O niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze* (1 Kor 15, 35).

Narzędziem, czy istotnym sprawcą identyczności na długi czas stała się dusza interpretowana zresztą w duchu biblijnym, a więc w ścisłym związku z ciałem jako *forma corporis*.

Należy też w tym wypadku — naszym zdaniem — spojrzeć na ciało w znacznie szerszym zakresie, jako na element tworzący powiązanie człowieka ze światem i z historią ukazującą tak wyraźnie dynamiczny aspekt osoby ludzkiej, urzeczywistniającej się w czasie poprzez różne decyzje i wydarzenia składające się na historię. Wspomnieliśmy o tym sugerując uzupełnienie tradycyjnego schematu: *ciało + dusza + historia*. Śmierć stanowi kres rozwoju, historii, kres wolności i jej ostateczne utrwalenie przybierające konkretny kształt w zmartwychwstaniu jako „uwielbieniu” *ciała — czasu i historii*.

Nie widzimy zatem większej trudności, by podkreślaną od najdawniejszych czasów w tradycji identyczność ciała zmartwychwstałego rozumieć i interpretować przede wszystkim jako *identyczność historii* wpisanej w duchowo cielesną strukturę bytu osobowego człowieka i utrwaloną ostatecznie w śmierci-zmartwychwstaniu. Można i trzeba chyba o tym mówić, bo choć historię wiąże się z „duszą” (jej władzami), to nie pokrywa się przecież z nią bynajmniej uzasadniając w rezultacie wspomniany schemat: *dusza — ciało — historia*.

Stan pośredni.

Pozostaje jednak trudność związana ze „stanem pośrednim”, w którym znajduje się *anima separata*, trudność jaką w modelu greckim: *dusza + ciało* rozwiązuje, przynajmniej częściowo, stwierdzenie o nieśmiertelności duszy, uznawanej od III wieku jako naturalny przymiot jej duchowości, choć wcześniej nie brakowało teologów interpretujących nieśmiertelność jako zbawczy dar Chrystusowego odkupienia.

W ramach nauki o zmartwychwstaniu jako pełnej realizacji zbawienia człowieka, stan pośredni *anima separata* pomimo nieśmiertelności du-

szy oznacza dla człowieka jedynie coś zastępczego, coś w pewnym znaczeniu „niedoskonałego”, skoro odkupienie urzeczywistnia się w pełni dopiero w zmartwychwstaniu, pozwalającym w znaczeniu podmiotowym przeżywać pełnię szczęścia zbawionych, płynącą z oglądania Boga „twarzą w twarz” i to oczyma ciała, czyli w sposób właściwy naturze ludzkiej, choć podniesionej przez łaskę.

Nie można się zatem dziwić, kiedy O. Culmann stawia tutaj zarzut (Unsterblichkeit..., 12) że przyjmowanie nieśmiertelności wolnej od ciała duszy stanowi rezygnację z 15 rozdziału listu św. Pawła do Koryntian na rzecz platońskiego Fedona, a to jako przejaw braku zaufania w skuteczność działania Bożego, zastąpionego zaufaniem pokładanym w naturalnej właściwości duszy (nieśmiertelności).

Mówiąc o sytuacji pośredniej między śmiercią a zmartwychwstaniem, tak jak to ujmują teologia tradycyjna, należy pamiętać, że nie przeszkadza to, by podejmować wysiłek uwolnienia się od historycznego, zmiennego aspektu objawienia i jego interpretacji w teologii: w danym wypadku od ujmowania zmartwychwstania w kategoriach czaso-przestrzennych.

W sytuacji bowiem pośredniej, znajdując się między śmiercią a zmartwychwstaniem, dusza oddzielona od ciała odczuwa pewien „brak” zarówno o charakterze ontycznym jak i egzystencjalnym, Stwarza to poważny problem teologiczny, gdy chodzi o wyjaśnienie, na czym polega ów brak stanu pośredniego w sytuacji oglądania Boga przez *anima separata*, oglądania zakładającego wolną od jakiegolwiek braku pełnię szczęścia. Możliwość „dopełnienia” wspomnianej „pełni” dzięki zmartwychwstaniu dokonuje się, stwarzając możliwość wzrostu intensywności, czy też ekstenzywności, przeżywania szczęścia w wyniku poszerzenia „terenu” podmiotowości człowieka, doznającego szczęścia także w aspekcie cielesności, stanowiącej przecież istotny, konstytutywny element natury ludzkiej. Nie brzmi to jednak przekonująco i pogłębia tylko odczucie pewnej sprzeczności nie dającej się wyjaśnić w sposób wiarygodny w modelu nacechowanym dualizmem.

8. ESCHATOLOGIA A ANTROPOLOGIA

Ciało i dusza.

We wspomnianym wyżej przypadku widoczny się staje stosunek komplementarności, jaki zachodzi — jak to już mówiliśmy wcześniej — między eschatologią a antropologią, warunkujących wzajemnie właściwą interpretację zagadnień szczegółowych.

Tak to dla przykładu biblijna antropologia wytycza kierunek refleksji eschatologicznej, kiedy nie pozwala żadnej „części” tworzącej integralną całość bytu osobowego traktować jako części mniej lub bardziej ludzkiej. Swoisty wyraz znalazło to w nauce św. Tomasza — nie zawsze jednak rozumianej w sposób pełny i właściwy — o duszy określonej jako *unica forma corporis*, nauce podkreślającej pełną napięcia jedność natury człowieka. W tej jedności odnajduje on swą tożsamość, stanowiąc konkretną, indywidualną rzeczywistość osobową, czyli świadomy podmiot istnienia i działania, odrębny choć powiązany ze światem, którego człowiek potrzebuje jako środowiska egzystencji historycznej, „stającej się” — realizowanej — w czasie; świata, który nosi „w” sobie, wchłaniając go niejako w procesie poznania i działania zmierzającego w kierunku tworzenia świata coraz bardziej „ludzkiego”.

Jeśli pamiętamy o tym, niepodobna rozpatrywać losu duszy po śmierci jako pozbawionego wszelkiego odniesienia do rzeczywistości materialnej i to zarówno własnego ciała, jak i pozostającego z nim w ścisłym związku realnym, jako przedłużenie cielesności, całego stworzonego świata. Musimy bowiem pamiętać — o czym mówi wyraźnie wspomniane sformułowanie św. Tomasza — że nawet *anima separata* nie jest czystym duchem, a o czym tak łatwo zdaje się zapominać antropologia, pozostająca pod wpływem mentalności platońskiej.

Zupełnie inaczej wygląda natomiast sytuacja w nacechowanej biblijną mentalnością antropologii św. Tomasza, gdzie jak zaznaczyliśmy, określenia „ciało” i „dusza” służą nie tyle na oznaczenie „części składowych” człowieka, ile raczej stanowią środek wyrażenia jedności, posiadającej wiele przeciwstawnych nawet aspektów (por. STh I, 77).

„Data” zmartwychwstania.

Powstaje więc zasadniczy problem, czy rzeczywiście dla wyrażenia zagadnienia stanu i osiągnięcia ostatecznego losu człowieka zaraz po śmierci, konieczne jest i ściśle obowiązuje, przyjmowanie określonego „momentu” czy „punktu” na linii historycznego czasu, jako daty zmartwychwstania lokalizowanego w czasoprzestrzeni naszego kosmosu. Czy w ogóle pojęcie „daty” ma w tym wypadku sens, kiedy każda data naszego kalendarza znajduje się w punkcie stycznym czasu i eschatonu stanowiąc *kairos*, gdy chodzi o śmierć i zmartwychwstanie?

Pytamy dalej czy tak ważne i istotne w biblijnej antropologii chrześcijańskiej zmartwychwstanie, związane być musi z wyobrażeniem określonego momentu historycznego, w jakim ma nastąpić powszechne zmartwychwstanie, i to momentu znajdującego się poza uchwytnym dla na-

szej wyobraźni horyzontem, w odległej, bliżej nieokreślonej przyszłości graniczącej niemal z pojęciem nieskończoności.

Zbawienie przecież, jakie człowiek osiąga zaraz po śmierci, (uwzględniając potrzebę oczyszczenia) dotyczy całego, integralnego człowieka. Przyjmowanie stanu pośredniego, w oparciu o neoplatońskie rozumienie natury człowieka — zresztą jako pomocnicza konstrukcja pojęciowa — umożliwiałoby w swoim czasie odrzucenie koncepcji gnostyckich i nawiązującego do nich dualizmu manichejskiego. Jeśli w ogóle w teologii stworzenia i interpretującej go eschatologii uzasadnione jest pytanie o stworzenie świata i jego ostateczne wypełnienie, to jako niezgodne z wymiarem „transhistorycznym” jest pytanie o *czasowy* początek lub koniec świata.

Konsekwentnie rozwijana antropologia w ujęciu św. Tomasza i to całkowicie zgodna z treścią wiary i myślą biblijną, uzasadniać się zdaje w pełni próby poszukiwania innego rozwiązania, uwzględniającego nie tyle złożoność, co raczej integralność natury ludzkiej.

Warto i trzeba podjąć ten wysiłek także ze względu na praktyczne korzyści w życiu chrześcijańskim, przybliżające wpływ i zasięg prawdy o zmartwychwstaniu. Dziwić nas może przy tym jedynie, że wraz ze wzrostem autorytetu św. Tomasza, nie szło bynajmniej w parze interpretowanie zgodnie z jego myślą natury człowieka, co znajdowało np. swój wyraz w akcentowaniu i podkreślaniu duszy i jej nieśmiertelności, stanowiącym jednak równocześnie podstawę niezbyt właściwej oceny ciała i spraw doczesnych. Pojęcie duchowości chrześcijańskiej czy duchowej doskonałości moralnej przez długi czas utożsamiało się z pewnym lekceważeniem i pogardą cielesności, stanowiącej poniekąd gorszą — bo *śmiertelną* — część natury człowieka.

Dzień ostateczny.

Nadejście Królestwa Bożego, zajmujące tak wiele miejsca w nauczaniu Jezusa a utożsamiające się z „dniem ostatecznym”, jest zdarzeniem, które domaga się otwartej postawy człowieka, związanej ściśle z jego wewnętrzną przemianą, ale równocześnie jest zdarzeniem znajdującym się poza zasięgiem wysiłków i działań ludzkich. Oczekiwane jako mające nadejść w przyszłości, równocześnie wchodzi samo centrum naszej historii prowadząc ją ku wypełnieniu ostatecznemu. Jest więc równocześnie tak blisko, że każdy człowiek znajduje się już w obliczu ostatecznej decyzji, *ostatecznego dnia*, objawiającego rzeczywiście pełnię Królestwa Bożego.

Musimy bowiem pamiętać, że rezygnując z wyobrażeń przestrzennych apokaliptyki dotyczących lokalizacji stanów eschatycznych — z czym eschatologia już się pogodziła — nie możemy równocześnie trzymać się za-

wartych w niej wyobrażeń związanych z kategorią czasu historycznego. Bóg — Ten, który JEST — jest równie blisko każdego punktu historii, a stąd pełne chwały Jego przyjście, ostateczne spotkanie z Nim, ma miejsce nie tylko *u kresu*: w hipotetycznym ostatnim punkcie linii czasu, ale w każdym momencie historii, który może być i bywa dniem *ostatecznym*, kiedy tylko dokonuje się owo spotkanie z Bogiem w Chrystusie.

Poważnym założeniem, wytyczającym taki właśnie kierunek interpretacji „dnia ostatecznego”, zdaje się być uwaga św. Tomasza jaką znajdujemy w Sumie teologicznej (Suppl. 78(80), a. 1), wyrażona w formie pytania: Czy przed zmartwychwstaniem umrzeć muszą wszyscy ludzie? Odpowiedź twierdząca przyjmuje poniekąd obecność „eschata” w samej śmierci człowieka, kiedy czytamy: *Non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte.*

Jeśli bowiem paruzję przeżywać ma ten, kto przeszedł przez śmierć pytamy: dlaczego przyjście Pana pełne chwały przyjmować mamy jedynie przy śmierci „ostatniego człowieka w historii” a nie przy śmierci każdego, w każdym punkcie czasu na linii historii? Po tamtej stronie, gdzie *tysiąc lat jest jak jeden dzień*, nie ma miejsca na interwały czasowe a stąd eschaton dotyka nie jedynie kresu czasu ale każdego poszczególnego momentu, bo śmierć człowieka oznacza przecięcie linii czasu w kierunku prostopadłym, wertykalnym, jako wejście w rzeczywistość ostateczną.

Stąd możemy przyjąć prosty, choć zaskakujący w pierwszej chwili wniosek, że śmierć każdego człowieka oznacza dla niego samego i staje się rzeczywiście „dniem ostatecznym”. Nie dziwi nas dlatego przekonanie, jakie wyraża R. Bultmann, stwierdzając, że obraz „ostatecznego dnia” stanowi w apokaliptyce Ewangelii obraz o charakterze mitycznym, który należałoby po prostu zastąpić mówieniem o *thanatos* — o śmierci (Kerygma und Mytos I, 131).

Nie istnieje bowiem praktycznie inna możliwość *przeżycia końca świata* jak tylko poprzez własną śmierć, która ten koniec rzeczywiście oznacza i to w sposób radykalny dla każdego.

Zmartwychwstanie w teologii protestanckiej.

Nieśmiertelność duszy, jako pewnik zresztą, spotykamy również na terenie filozofii idealistycznej. Inaczej natomiast egzystencjalizm, który w swej refleksji na temat człowieka, wychodzi z jego skończoności i zagrożenia jego bytu śmiercią.

Znalazło to swój wyraz w teologii protestanckiej w ponownym zainteresowaniu się problematyką zmartwychwstania, interpretowanego jako zbawczy dar, oznaczający „nowe stworzenie” człowieka, i ukazujący

przepaść między naszą słabością a dobrocią Boga w połączeniu z radykalnym rozumieniem zasady teologii reformatorskiej *sola gratia* — *solus Deus*. Niektórzy teolodzy protestancy mówią nawet o totalnej śmierci człowieka.

W początkach naszego stulecia pojawia się w teologii protestanckiej hasło *zmartwychwstanie ciała a nie nieśmiertelność duszy*, ujmowane zresztą i rozumiane jako przeciwstawienie się racjonalizmowi i filozofii oświecenia, uznającej nieśmiertelność duszy za centralny dogmat.

Stąd np. dla K. Bartha zmartwychwstanie jest po prostu *interpretacją i opisaniem słowa Bóg; jest zasadniczą formułą wyrażającą relację Boga do człowieka, nabierającą tym większego blasku, im bardziej tragiczną, radykalną jest dla człowieka sytuacja śmierci oznaczającej ontyczną nicość* (Die Auferstehung der Toten, 112).

Wielowarstwowa rzeczywistość śmierci nabiera, według teologii protestanckiej, zbawczego znaczenia właśnie jako miejsce nieuniknionej konfrontacji człowieka z Bogiem, jego grzeszności i małości z wszechmocą i ogarniającą wszystko wspaniałomyślnością Boga u kresu życia ludzkiego.

Śmierć oznacza bez wątpienia koniec naszego czasu i kres historii, znaczonej jego upływem, w której przebiegając życie człowieka stanowi realną szansę urzeczywistnienia przymierza z Bogiem, poprzez świadomą akceptację Jego miłości, objawionej w tajemnicy Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia; stąd też cała rzeczywistość staje się drogą, dającą człowiekowi możliwość spotkania na niej z Bogiem, w sposób mniej lub więcej świadomy, prowadzącego do spotkania o charakterze ostatecznym.

„*Być w Chrystusie*”..

W tej akceptacji, której konkretnym wyrazem staje się wiara jako poznanie „osobowe” i postawa otwarcia na działania Boże w całym zakresie, dokonuje się i urzeczywistnia *być w Chrystusie*, gdyż Jego *być w historii*, jako obecność w niej Boga, stworzyło dla człowieka szansę i możliwość zbawienia w historii, czyniąc czas skutecznym elementem zbawczego działania Bożego — i to w różnej jego postaci: *Gdzie jest dwóch albo trzech zgromadzonych w imię moje, tam ja jestem*...

Zbawienie człowieka realizuje się przecież głównie na drodze spotkania z Bogiem: spotykania z Nim w historii w różny sposób i spotkania u jej kresu — nie zaś na drodze walki ducha z ciałem jako elementów natury człowieka.

Jeśli nawet teologia protestancka mówi o śmierci całego człowieka, to rzeczywisty sens takiego stwierdzenia analizowany od strony treściowej, nie odbiega od katolickiej interpretacji zdarzenia śmierci, po-

nieważ i tu — jak zaznaczyliśmy — zdarzenie to dotyczy integralnej natury i egzystencji człowieka: zarówno w aspekcie ciała jak i ducha, co tak w jednej jak i w drugiej interpretacji (z wyjątkiem może nie-licznych skrajnych poglądów teologów protestanckich) nie oznacza jeszcze obrócenia w nicość: annihilacji.

Zapoczątkowane przez wiarę *wcielenie* w Chrystusa — Chrystusa zmartwychwastego — doznaje w ciągu życia pogłębienia przez sakramenta święte: chrzest, sakrament pokuty, także przez sakrament chorych, ale szczególnie przez Eucharystię (nazwaną nawet *sakramentem zmartwychwstania*), by wreszcie znaleźć swe ostateczne dopełnienie w śmierci, rozumianej i przeżywanej jako współumieranie z Chrystusem: zejście ku samym korzeniom „być w Chrystusie”.

1 Kor 15, 35—49.

Wychodząc z tekstu św. Pawła mówiącego o zmartwychwaniu w 1 Kor 15, 35—49, stwierdzamy podobnie jak on zasadniczą trudność prowadzącą się do braku odpowiednich pojęć i kategorii potrzebnych dla wyrażania rzeczywistości, jaką stanowi nie tylko zdarzenie zmartwychwstania ale również prowadzące ku niemu zdarzenie samej śmierci. W tym też można dostrzec źródło i przyczynę, dla której wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat śmierci nie obejmują wszystkich jej aspektów — pozostawiając tym samym szeroki margines refleksji teologicznej w tym zakresie. Nie podejmują one np. próby określenia istoty, czy nawet dokładniejszego wyjaśnienia samego zdarzenia śmierci.

Obietnica zmartwychwstania, tak zasadnicza w całej myśli N. Test., nie oznacza przecież „dodatku” czy uzupełnienia egzystencji duszy zbawionych przez nowy sposób egzystencji ciała; samoistność — jak przyjmowała to najstarsza tradycja wyrażona w teologii Ojców Kościoła w całkowitej zgodzie z myślą biblijną, przysługuje całej naturze ludzkiej, a stąd zmartwychwstanie dotyczy integralnego człowieka, który jest zarazem i ciałem i duszą; bo ciało i dusza — materia i duch — są sobie wzajemnie przyporządkowane i to w sposób jedyny i istotny, konstytuując naturę i warunkując egzystencję człowieka.

Interpretacja śmierci i zarazem zmartwychwstania przy pomocy platońskiej nauki o nieśmiertelności duchowej duszy, pozwoliła dość dawno (od św. Justyna) określać śmierć jako „rozłączenie” duszy i ciała, zaś samo zmartwychwstanie wyobrażać sobie jako ponowne ich „złączenie”, co niezupełnie zgodne jest z antropologią biblijną. Sugeruje bowiem wprawdzie przemianę „ciała” i sposobu jego egzystencji ale pomija fakt, że z konieczności zdarzenie to oznaczać musi i „przemianę duszy” jako nowy sposób jej egzystencji, jej wyrażania się na zewnątrz, jak i możliwości kon-

taktu ze światem materialnym i to zarówno w przypadku samej śmierci jak i zmartwychwstania rozpatrywanych oddzielenie.

Kres historii.

W teologii biblijnej — szczególnie N. Test. — śmierć oznacza kres życia doczesnego, wynikający nie tyle z jakiegoś konkretnego postanowienia Bożego, ale poniekąd z samej wewnętrznej istoty bytu stworzonego i dokonujących się w nim procesów chemicznych i biologicznych, bytu, którego cechą jest stawanie się, z konieczności niejako osiągającego wyczerpanie swych możliwości. Śmierć dla człowieka stanowi stąd kres i granicę wypełniania wolności i związanej z nią historii w wymiarze indywidualnym, bo realizacja wolności jako wolność wyboru na drodze konkretnych decyzji możliwa jest jedynie w wymiarze historycznym doczesności.

Wypowiedzi Pisma św. w sposób jednoznaczny ukazują fakt, że człowiek posiada tylko jedną indywidualną historię, w której wypowiada się w sposób odpowiedzialny również jego relacja do rzeczywistości Bożej; historię, której kresem i granicą jest śmierć, nadająca jej ostateczny kształt przed Bogiem, zawierając w sobie element ostatecznego wyroku, bo tylko czas życia doczesnego daje możliwość działania i czynów opartych o podejmowane w sposób wolny decyzje — także i tę fundamentalną „ostateczną” w odniesieniu do Boga. Zmartwychwstanie jest w takiej perspektywie potwierdzeniem i utrwaleniem konkretnej historii, stanowiącym dar Boży i wynik działania człowieka: *discontinuum in continuitate*.

Kres wolności i utrwalenie historii.

Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, ani wyjaśnić, w sposób jednoznaczny, na czym polega istota dokonującego się w śmierci ostatecznego utrwalenia wolności, bo stanowi to tajemnicę człowieka, tajemnicę wiary pozwalającą jedynie podejmować próby jej przybliżenia naszemu rozumieniu np. na drodze analizy struktury wolności stworzonej (wg Augustyna „*posse non peccare*”), jaka przysługuje człowiekowi.

Z faktu stworzoności wynika nie dająca się odrzucić zależność od Stwórcy, która pozwala realizować doskonałość i pełnię bytu stworzonego nie na drodze alienacji ale na drodze samotranscendencji: wychodzenia ku innym bytom w procesie poznania i chcenia, a zwłaszcza transcendencji ku „Ty” i zawierzenia w sposób najbardziej radykalny Bogu-Stwórcy (istnienie bytu stworzonego jest przecież uczestniczeniem w istnieniu Boga).

Otóż wolność człowieka w swym najbardziej pierwotnym i podstawowym znaczeniu, to nie tyle możliwość czynienia „wszystkiego co chcę” (takiej wolności właściwie nie ma i być nie może), ale zasadniczy, strukturalny przymiot, cecha bytu osobowego jako podmiotu realizującego się na drodze wspomnianej transcendencji, dzięki której decydować on może o swym kształcie także w perspektywie najistotniejszego dla człowieka wyjścia ku Bogu i to w sposób radykalnie ostateczny, dzięki akceptacji swej stworzoneości, lub buncie przeciw niej — radykalnemu zawierzeniu Stwórcy lub zamknięciu się w sobie: skoncentrowaniu w sposób ostateczny na własnym „ja” i radykalnej wiecznej samotności.

Wolność zapoczątkowuje historię indywidualną, nakładając na osobę ludzką nie dającą się zrzucić odpowiedzialność za jej konkretny kształt. Osoba jako świadomy i odpowiedzialny podmiot urzeczywistniany w wymiarze historycznym, to jakby pewna, czasowo rozciągnięta „prze-strzeń”, na którą składa się wprawdzie wiele momentów, ale tylko jeden z nich ma w pewnym znaczeniu charakter jednorazowy i ostateczny jako moment podstawowej, fundamentalnej decyzji co nie wyklucza oczywiście tak ważnego w przepowiadaniu Ewangelii nawrócenia-przemiany — jaka zostaje utrwalona w śmierci i zapoczątkowanej w niej *kategori* zmartwychwstania.

Najbardziej więc pierwotną i zasadniczą w takiej sytuacji istotę wolności człowieka stanowi możliwość jakiegoś „jednorazowego”, „na zawsze”, zdecydowania o swej podmiotowości w relacji do Boga; decyzji o charakterze „radykalnie ostatecznym”, która pozostaje już jakby „nieodwołalna” a tym samym „niemożliwa” do zastąpienia inną. Określenie zatem ostatecznego w istocie kształtu historii i losu człowieka, w sposób jednorazowy i niepowtarzalny, ma miejsce w wymiarach czasu i przestrzeni, w ramach doczesności, na drodze decyzji, której treścią i „przedmiotem” w sposób niepojęty staje się sam Bóg.

Stwierdzenie takie rodzi poważny problem, jak w ogóle możliwą jest decyzja, której *przedmiotem* staje się rzeczywistość nieskończona, choć sama decyzja dokonuje się w podmiocie stworzonym i na terenie skończonym, ograniczonym.

Praktyczne rozwiązanie — a raczej sugestię jego możliwości — daje nam chrześcijańskie doświadczenie łaski, stwierdzające w pewnym sensie obecność rzeczywistości Bożej w podmiocie stworzonym, choć bez wyjaśnienia sposobu realizacji, co w tym wypadku jest mniej istotne niż sam fakt. Nie ułatwia zrozumienia, ani nie rozwiązuje bynajmniej wspomnianego problemu, niezgodna zresztą z objawieniem, nauka o preegzystencji i wędrówce dusz, czy apokatastazie, usiłująca przedłużyć jakby czas podjęcia decyzji o charakterze ostatecznym, nie tłumacząc samej jej istoty.

Wolność i stworzoność.

Wolność i stworzoność to dwa istotne elementy bytu osobowego stanowiące pewną aporię, bo zdające się wzajemnie wykluczać jako niemożliwe do pogodzenia, z tej prostej racji, że stworzoność zawiera w sobie z konieczności pojęcie bytowej i egzystencjalnej zależności, jaka zdaje się sprzeciwiać rozumieniu wolności. Nie można jednak zapominać, że chodzi tu o jedyną w swoim rodzaju zależność od bytu absolutnego, wykraczającą tym samym poza nasze wyobrażenia. Ponadto sam fakt, o jakim poucza nas zarówno objawienia jak i własne doświadczenie — fakt wolności wyboru, choć nie pozbawionej pewnych determinacji — ukazuje nam wspomnianą sprzeczność jako pozorną, wymagającą raczej interpretacji dialektycznej, bo niemożliwej do wyjaśnienia w sposób całkowicie jednoznaczny.

W szczególnie radykalny i nieraz dramatyczny sposób ta dialektyczna sytuacja przejawia się w wydarzeniu śmierci, domagającym się, w przypadku bytu osobowego, samostanowienia przy całkowitej jednak w sytuacji śmierci zależności (stanowi ona przecież fakt konieczny) i to przeżywanej w zupełnej jakby samotności. Stąd też zdarzenie śmierci jest poniekąd wyrazem sytuacji grzechu i jego konsekwencją, stając się równocześnie miejscem odkupienia i wyzwolenia z niej: dając przynajmniej taką możliwość i to wszystkim doznającym przeżycia śmierci. W umieraniu a zwłaszcza w momencie samej śmierci dialektyka sytuacji przejawia się ze szczególną ostrością, kiedy umierający doświadcza absolutnej niemal bezradności i bezsilności, ukazującej mu w tak radykalny sposób zależność i stworzoność jako strukturalny element naszej wolności. Zachodzi jednak możliwość wyboru, a to przy istniejącej równocześnie w sytuacji śmierci możliwości akceptacji wspomnianej sytuacji, lub też protestu i buntu przeciw niej, co zresztą może mieć miejsce zarówno w momencie samej śmierci jak też i w innych poprzedzających ją momentach życia.

Ostateczna decyzja...

W tym też znaczeniu — jako kończąca definitywnie historię podmiotu i złączonego z tym samostanowienia o sobie w odniesieniu do Boga udzielającego się przez łaskę — śmierć staje się rzeczywiście ostatnim momentem dającym jeszcze szansę podjęcia „ostatecznej decyzji”, w oparciu o którą śmierć stanie się równocześnie chwilą wyroku, jaki utożsamia się z nie podlegającym zmianie postanowieniem co do losu człowieka — a nie samej jedynie duszy — i utrwalonej w śmierci historii przybierającej ostateczny kształt w zmartwychwstaniu.

Jedność wspomnianych elementów stworzonej wolności — jakimi są autonomia i zależność — przejawia się właśnie w zdarzeniu śmierci w sposób najbardziej radykalny, bo fundamentalny przedmiot wolności, przejawiający się — jak to zaznaczyliśmy — w ostatecznej decyzji, zawarty jest w akcie akceptacji, wypływającej z faktu stworzenia zależności od Boga. Śmierć zatem jako chwila ostatecznego samostanowienia o sobie jest ostateczną samorealizacją osoby, utożsamiającą się w tym wypadku w pewnym sensie z sądem i wyrokiem o losie ostatecznym człowieka dokonującym się w spotkaniu i Bogiem u progu życia, jakie otwiera śmierć.

9. SPOJRZENIE NA ŚMIERĆ

Przeżycie śmierci.

Dla wielu ludzi śmierć jest rzeczywistością, jaka zjawia się przed nimi pewnego dnia niespodzianie i to w sposób najmniej oczekiwany, jako kres ich niezwykle aktywnej działalności. Jest ona rzeczywistością, z którą nie umieją się pogodzić, przeciw której gotowi są protestować z największą gwałtownością, bo uznają w niej coś, co nie powinno mieć miejsca przynajmniej w danej chwili i okolicznościach... Choć z drugiej strony zdają sobie przecież sprawę, że jest ona zdarzeniem najbardziej powszechnym, równającym wszystkich, czymś związanym z samą naturą rzeczy stworzonych, czymś, co stanowi zasadniczy wymiar historii, jaki ustawicznie przeżywamy i napotykamy w codziennym doświadczeniu, czymś naturalnym, co towarzyszy życiu, życiu człowieka nieprzerwanie od chwili narodzin.

To jakby zmierzanie życia ku śmierci swoiście ujmuje określenie *prolixitas mortis* nie oznaczające bynajmniej przekleństwa czy atmosfery pesymizmu. Obecność śmierci w życiu staje się przecież elementem dynamizującym, jeśli jej rzeczywistość podejmujemy w sposób świadomy i odpowiedzialny, nakazujący wykorzystanie każdej chwili. Nadaje ona wówczas życiu i historii indywidualnej wymiar pełniejszy, bardziej zdecydowany i bogaty, zwłaszcza, gdy chodzi o życie chrześcijańskie, w którym, jak na to wskazujemy, śmierć nie jest wymiarem przemijania i kresu, lecz przemiany, której pojęcia na różnych płaszczyznach stanowi jedno z podstawowych pojęć chrześcijaństwa.

Niemniej przeżycie śmierci jest zawsze przeżyciem indywidualnym. *Czy należy się temu dziwić? — pisze Bréhant (Thanatos, 37) — Zastanówmy się. Jeżeli życie jednego człowieka różni się od życia drugiego człowieka, to dlaczego ich śmierć miałyby być jednakowa? Czemu śmierć ludzi miałyby nosić piętno podobieństwa, kiedy tyle różnic cechuje ich*

życie? (...) *Doprawdy, są tysiące sposobów umierania, gdyż umierając jesteśmy takimi, jakimi byliśmy zawsze. Śmierć jest tylko częstką naszego życia, które się kończy, ostatnią, ale jest ona jeszcze częstką życia.*

Doznanie czy świadomy czyni?

W takim też rozumieniu zdarzenie śmierci dla człowieka wierzącego nie może być czymś, czego doznaje w znaczeniu biernym, i to jakby w sposób nieoczekiwany, ale musi się stać czynem świadomym i odpowiedzialnym, podejmowanym zresztą ustawicznie, by u kresu historii znaleźć ostateczną akceptację.

Jak łatwo zauważyć już z tej racji, że śmierć jako jedno z najbardziej doniosłych zdarzeń życia winna mieć charakter „dobrego uczynku”, czynu dopełnianego w sposób wolny i świadomy, nie można śmierci jak i całego procesu umierania umieszczać na końcu życia biologicznego czy ograniczać jej do ostatnich jedynie chwil, lub ostatniego tylko momentu. W wyniku sytuacji, jaka zdarzeniu temu wówczas towarzyszy, człowiek z różnych powodów niezdolny jest najczęściej do pełnej integracji śmierci i procesu umierania dobiegającego swego kresu w całości życia, do którego śmierć należy.

Całkiem inaczej wygląda sprawa akceptacji zdarzenia śmierci i jej osobowej integracji, jeśli uznamy jej prawdziwą rzeczywistość nieustannie przecież obecną i towarzyszącą życiu każdego człowieka nawet wówczas, gdy stara się o niej nie myśleć i spycha ją poza horyzont swej świadomości. A przecież wychodzenie ku śmierci, stanowiącej kres wolności, w swoisty sposób dokonuje się w każdym akcie wolnego wyboru — czy w każdym akcie pożądania — chcenia. Realizacja wolności w takim akcie dokonuje bowiem tym samym jej ograniczenia — doprowadza do pewnego kresu — przez wykluczenie raz na zawsze innych możliwości, a zarazem rodzi zależność od konkretnej sytuacji stworzonej przez podjętą decyzję.

Hipoteza ostatecznej decyzji.

Taka też, jak najbardziej zgodna z Ewangelią, interpretacja zdarzenia śmierci pozwala nieco inaczej spojrzeć na wysuwaną we współczesnej teologii „hipotezę ostatecznej decyzji w momencie śmierci”. Choć nie sposób wykluczyć możliwości jej podjęcia wówczas — i wiele argumentów zdaje się za tym przemawiać — to z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że należy przyjąć możliwość realizacji takiej decyzji także we wcześniejszych momentach życia i to przecież w ścisłym powiązaniu z sytuacją śmierci, obecną w naszym życiu ustawicznie.

Ze stanowiska bowiem biologii czy psychologii trudno śmierci przypisywać charakter i właściwości, jakich miałyby być pozbawione inne momenty życia a zwłaszcza decyzje w nich podejmowane. Nawet, jeśli nabierają one u kresu życia specyficznego znaczenia, to nie sposób wykluczyć rzeczywistej konfrontacji wolności z koniecznością zdarzenia śmierci, także w wielu innych chwilach życia ludzkiego ją wyprzedzających.

„*Memento mori*”.

Często spotykanym wyrazem takiej właśnie oceny w myśli chrześcijańskiej i uznania prawdziwie aksjologicznej obecności śmierci w całości ludzkiego życia jest przypomnienie *Memento mori*. Trzeba się bowiem zgodzić, że pamięć o śmierci, należącej do całości życia, nie pozwala traktować jej jako zdarzenia, które „na razie” nas nie interesuje i nie tylko można, ale trzeba usuwać je „do czasu” (?) z horyzontu swej świadomości. Taka postawa jest zaprzeczeniem — lub conajmniej jego próbą — faktu stworzoneości i związanej z nim zależności od Stwórcy, która pozwala realizować pełnię bytu stworzonego nie na drodze samo-koncentracji ale samo-transcendencji.

W odróżnieniu od negatywnej oceny, pamięć o śmierci, równoznaczna z pamięcią o własnej stworzoneości, pozwala dostrzegać w niej autentyczny element dynamizujący aktywność życia chrześcijańskiego, jaka może się rozwijać jedynie dopóki nie nadejdzie *noc, w której nikt nie będzie mógł działać* (J 9, 2), bo w niej owa aktywność znajdzie swój ostateczny kształt.

Wspomniana transcendencja jako wychodzenie poza siebie, przy równoczesnym „wyrzekaniu się siebie”, stanowi strukturalny element bytu osobowego zarówno w procesie poznania, realizacji wolności (szczególnie jako miłości), jak i w innych aktach życia duchowego człowieka, jakich wspólną cechą w ramach historii jest brak trwałości i przemijanie, których doświadczenie rodzi w człowieku — mimo przeciwnego pragnienia — poczucie własnej organiczoności i skończoności, jako podmiotu transcendentalnych zdarzeń życia osobowego, co utożsamia się z wspomnianą „obecnością śmierci”, stanowiącą w pewnym znaczeniu wymiar naszej historii.

Wyrzeczenie się siebie.

Jeśli egzystencja człowieka z samej społecznie uwarunkowanej jego natury jest współegzystencją (także w perspektywie zbawienia: *podobalo się bowiem Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wy-*

kluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud... KK n 9), to najbardziej ludzki kształt, w pełni świadomy i odpowiedzialny, znajduje ona w proegzystencji: w poświęceniu się — wyrzeczeniu swego „ja” — dla (czy „za”) innych, będącej świadectwem i wyrazem miłości, stanowiącej podstawowy czynnik samorealizacji osoby ludzkiej uwarunkowanej transcendencją.

Tego rodzaju perspektywa pozwala nam przyjąć interpretację śmierci jako „aktu poświęcenia własnego życia” — przynajmniej ukazuje taką możliwość — i to nie tylko w wypadku śmierci podjętej za innych, będącej aktem heroicznym, także jako akt pozostający w ścisłym związku z miłością (por. Mt 10, 39). Stąd i samą śmierć rozumieć można jako akt samorealizacji zintegrowany w całości historycznej egzystencji. u jej kresu.

Podjęmowana świadomie jako czyn człowieka — samostanowienia w uznaniu zależności — nie może ona i nie powinna być czymś jedynie doznawanym, ale przeżywana być winna jako pełne miłości ku „Ty” wyrzeczenie się siebie, ograniczane nie tyle do momentu fizycznego zgonu, ale ponawiane w całym życiu człowieka, nacechowanym owym „zmierniem ku śmierci”. Nabiera to całkiem innej barwy i pełniejszego sensu jeśli zgodnie z duchem Ewangelii rozumiemy śmierć jako przemianę, i to zasadniczą, a uwarunkowaną wysiłkiem przemiany podejmowanym ustawicznie w ciągu życia, osiagającym w wydarzeniu śmierci poniekąd punkt szczytowy i ostateczny.

Dobrowolnie podjętą śmierć męczeńską tradycja chrześcijańska uznaje przecież za najpiękniejsze świadectwo wiary, jako dosłowne niemal umieranie z Chrystusem. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w takiej śmierci ukazane zostają w sposób najbardziej wyraźny wszystkie konstytutywne elementy chrześcijańskiej śmierci a przede wszystkim śmierć jako czyn podjęty z wolnego wyboru.

Pragnienie zaś męczeństwa wyrażające nadzieję i wiarę współumierania z Chrystusem może się realizować w każdej śmierci.

Umieranie z Chrystusem.

W takiej interpretacji śmierć stanowi rzeczywiście jeden z najistotniejszych momentów w całości egzystencji historycznej człowieka, zwłaszcza chrześcijańskiej, określanej przez św. Pawła jako „umieranie z Chrystusem” (por. Rz 6), które dzięki wierze nadaje naszemu życiu nowy wymiar, pozwalający przewyciężyć cielesne granice śmierci, na co wskazują też słowa 1 J 3, 14: *My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci...*

W konsekwencji i samą egzystencję chrześcijańską można zgodnie

z myślą św. Pawła interpretować jako umieranie, w nowym zupełnie i pełniejszym znaczeniu, wynikające z podstawowej więzi z Chrystusem, realizowanej przez wiarę, miłość — i sakramenty święte; więzi, dzięki której w śmierci dokonuje się nie zerwanie czy przekreślenie ale spotęgowanie i rozszerzenie proegzystencji w ramach *communio sanctorum*.

Oddzielenie... czy zejście w głąb?

Tego rodzaju interpretacja znajdować się zdaje swoje uzasadnienie również w refleksji filozoficznej, która uwolniona od wpływów platońskich pozwala ujmować proces umierania i śmierci nie tyle jako odłączenie duszy od ciała, a tym samym uwolnienie z cielesności, ile raczej jako zejście w samą głębię bytu osobowego, w centrum i jądro całej naszej rzeczywistości skoncentrowanej niejako u korzeni tego bytu, wymykających się za f�sze naszej percepcji zmysłowej. I w tym znaczeniu można zdarzenie śmierci oceniać również jako akt ostatecznej samorealizacji w oparciu o „ostateczną decyzję” podjętą w najwyższej koncentracji i całkowitej, pełnej odpowiedzialności, orzekającej o nieodwołalnym losie człowieka.

Dostępny jednakże naszemu doświadczeniu obraz śmierci zdaje się wskazywać na coś przeciwnego, sprawiając wrażenie jakby w niej człowiek pozbawiony był wszelkiej możliwości realizacji swej wolności na drodze wyboru, a wszystkie dotychczasowe decyzje zostały przez nią unicestwione radykalnie. Z drugiej jednak strony rozległość i różnorodność możliwości, istniejąca w życiu w zakresie podejmowanych decyzji, stwarza czasem pozory absolutnej niemal autonomii ukazując nawet wolność jakby nienaruszoną, znajdującą się poza zasięgiem śmierci.

Trudność w rozwiązaniu problemu...

Zasadnicza trudność stojąca na przeszkodzie w jednoznacznym rozwiązaniu problemu tej dialektycznej sytuacji śmierci, wypływa z niemożności przeprowadzenia jakiejś adekwatnej refleksji nad konkretną rzeczywistością umierania, a zwłaszcza samej śmierci, która w sposób radykalny przekreśla możliwość przekazania dalej jej doświadczenia, zamkniętego zdarzeniem eschatycznym.

Żadnej konkretnej wartości czy nawet charakteru argumentu przeciwnego nie mogą tu mieć w żadnym wypadku wywiady czy „relacje” osób, które przeżyły fakt śmierci klinicznej ale nie śmierci w aspekcie teologicznym, czyli w ścisłym tego słowa znaczeniu: śmierci stanowiącej zdarzenie eschatologiczne, które jako takie jest wydarzeniem całkowicie

jednokrotnie i nie może stanowić z natury rzeczy przedmiotu badań eksperymentalnych naszymi metodami (nie oznacza to oczywiście kwestionowania wskrzeszeń zmarłych, opisanych w Piśmie św. wymagających osobnej analizy teologicznej) Jako tajemnica osoby jest ono też tajemnicą wiary.

Ocena śmierci.

W świetle naszych rozważań zupełnie niesłuszna okazuje się ocena śmierci wyłącznie negatywna, która miałaby usprawiedliwiać usuwanie jej z pola naszej świadomości — ani też ujmowanie życia doczesnego jedynie jako przygotowania do śmierci i zupełnie „nowego” życia, które po niej następuje. Jeśli śmierć jest jednym z zasadniczych elementów życia, jaki pozwala je realizować w sposób odpowiedzialny, jako zmierzające na drodze przemiany ku swej pełni wyrażonej w kategorii martwychwstania — to należy ją podjąć świadomie, jako rzeczywistość zdarzenie w najbardziej pozytywnym znaczeniu aksjologicznym.

Wypowiedzi Pisma św. na temat śmierci — zwłaszcza w N. Test. na temat śmierci Jezusa — każą istotnie, jak to widzieliśmy, interpretować ją nie jako bierne doznanie, którego uniknąć niepodobna, ale jako świadomy czyn ludzki. Śmierć nie jest czymś, co wdziera się z zewnątrz, nie dając możliwości skutecznej obrony, jako najbardziej radykalny przejaw naszej bezsilności, jest raczej zdarzeniem, które wyrasta od wewnątrz, z samej struktury bytu stworzonego, który wezwany i przeznaczony do życia wiecznego właśnie w śmierci zdaje się mieć możliwość — ostatnią wprawdzie — aktywnego urzeczywistnienia siebie, jako bytu stworzonego, biorąc siebie nie jako w posiadanie właśnie na drodze przeżycia radykalnej bezsilności i samotności w akceptacji ich jako będących wyrazem zależności od Stwórcy, by rozpocząć pełne prawdziwe życie.

Hipoteza L. Borosa...

Takie właśnie spojrzenie na śmierć stanowi podstawę wysuniętej przez L. Borosa — a przez nas nieco skorygowanej — „hipotezy krańcowej decyzji”, jaką uzasadnia tym, że *w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie.*

Choć sformułowanie myśli wydaje się tu niezbyt poprawne — na co już uprzednio zwróciliśmy uwagę — bo ujęcie cielesności za G. Marcelem nosi na sobie wyraźne cechy neoplatonizmu, to jednak nie pozbawione słuszności są rozważania Boorosa zatytułowane *Miłość jako się-*

ganie bytu ludzkiego w śmierć. Warto je przynajmniej w skrócie przytoczyć, bo rozwijają one myśl Marcela, ujmującego miłość i śmierć jako aspekty tej samej rzeczywistości.

Co dzieje się tedy z człowiekiem w tych rzadkich chwilach, kiedy siła jego miłości, jakkolwiek tylko przelotnie, zwraca się ku samemu człowiekowi, którego całą pełnią życia afirmuje? (...) w bytowej ekstazie miłości nie dąży do samowzbogacenia, nawet nie odczuwa takiej potrzeby; gdyby to było konieczne i możliwe, człowiek kochający mógłby wszelkie wzbogacenie siebie poświęcić swojej miłości (Mysterium mortis, 61-62).

Możnaby to rozważanie uzupełnić pytaniem: czy śmierć nie stwarza takiej właśnie możliwości?... będąc zarazem czymś koniecznym... Czy nie stwarza możliwości radykalnego wyrzeczenia się siebie?

W miłości człowiek jako osoba przewycięzać się zdaje istotnie właściwe ludzkiej egzystencji stworzonej, dążenie do posiadania, skupienia się na sobie jako pewien rodzaj egocentryzmu, Przewyciężenie takiej właśnie postawy jest nieodłączonym warunkiem — jak na to wskazywaliśmy wyżej — ewangelicznego nawrócenia, które stanowi podstawę będącej dziełem Ducha Świętego przemiany, jaką jest usprawiedliwienie, zmierzające ku ostatecznej przemianie w zmartwychwstaniu.

„Mieć” i „Być”...

Podobnie też: pierwsza możliwość przekształcenia sytuacji posiadania w sytuację bytu odslania się w momencie śmierci. Dopiero tam wspinamy się na krawędź bytu, gdy opuszcza nas nasza absolutna własność, nasze ciało (..) Bez ciała przestaje działać sięgająca do wnętrza duszy ludzkiej „ochrona”. Posiadanie otaczało przecież duszę niczym warstwa izolacyjna, stanowiło dziedzinę źródłowej pewności i namacalnego zabezpieczenia. Teraz obumierają w duszy także i te korzenie posiadania. Ona sama w jakiś sposób umiera w tym akcie oddania. Ale ponieważ warunkiem wstępnym całkowitego oddania jest (...) obumarcie owego posiadania i uwikłania się w samym sobie, przeto dusza może stworzyć coś ostatecznego, nie zagrożonego przez tymczasowość posiadania. Tym samym dusza budzi się do nowych możliwości bytu...

Ma to swoje uzasadnienie w tym, że według Marcela: Egzystencja jest nieodłączna od swego ucieleśnienia. Wszystko, co istnieje, o tyle istnieje dla niej, o ile staje się 'rozszerzeniem ciała', które jest absolutną własnością (*l'avoir absolu*), a wszystko co staje się rozszerzeniem ciała, dociera do mnie w charakterze czegoś posiadanego.

Wyraźnie neoplatońskie zabarwienie tych refleksji można zmienić

przedstawiając je zgodnie z antropologią biblijną, ukazującą w innej perspektywie proporcje poszczególnych elementów ludzkiej egzystencji, takich jak posiadanie, historia, czas i inne. Jeśli istotnie cielesność decyduje — przynajmniej na płaszczyźnie naszego doświadczenia — o strukturze relacji posiadania, to jednak ono samo przeniesione na płaszczyznę ducha np. w procesie poznania pozwala niejako posiadanie *prze-worzyć* w egzystencję.

Przemiana „posiadania istnienia”...

Niekoniecznie więc trzeba i można mówić o rozłączeniu duszy i ciała w śmierci, ale mówić można właśnie o przemianie w strukturze bytu osobowego człowieka, która prowadzi do zmiany egzystencji, czy raczej umożliwia inny jej rodzaj, inny sposób „posiadania istnienia” cielesno-duchowej rzeczywistości.

Byt, którego egzystencja w historii (byt osobowy) zdominowana jest przez element cielesności, a to ze względu na środowisko, w którym ta egzystencja ma miejsce — doznaje zasadniczej przemiany, wyrażającej się teraz w dominacji duchowości: czyli poniekąd w przejściu posiadania w egzystencję: „mieć” w „być”.

W tej perspektywie całkiem nowego znaczenia — pozbawionego planetycznej oceny cielesności — nabiera cytowany powyżej fragment mówiący o wspinaniu się na *krawędź bytu*, czy o *warstwie izolacyjnej duszy* jaką tworzy posiadanie, zwłaszcza gdy stwierdzamy, że bytem w pełnym tego słowa znaczeniu jest byt duchowy, ku któremu skierowana jest cała rzeczywistość (także i proces ewolucji) i byty materialne, właśnie dzięki cielesności człowieka osiągające w bycie duchowym cel, realizujące w nim sens swego istnienia. Również określenie śmierci jako sięganie w głąb, czy samych korzeni bytu, staje się tu pełniej i głębiej zrozumiałe.

Wspomniana perspektywa również wyraźniej zdaje się uzasadniać ostrzeżenie pewnej komplementarności egzystencji i miłości, która prowadzi Marcela do stwierdzenia, że samorealizacja osoby dokonuje się na drodze, stanowiącego strukturę miłości, wyrzeczenia się siebie, a stąd sama egzystencja wymaga ofiary z samego siebie jako w pewnym sensie rezygnacji z „mieć” na rzecz „być”. Jedynie rzadko udaje się to w pełni, ponieważ w wyniku wrodzonej, naturalnej poniekąd słabości charakteryzującej egzystencję człowieka a związanej z cielesnością (czy może stworzonością?), zmierza ona do dobra ze względu na siebie; opiero w śmierci człowiek staje się niejako zdolny do wyjścia poza to ograniczenie. W tym też odkrywany przez G. Marcela rozdarcie ludzkiej miłości między posiadanie i istnienie L. Boros dostrzega wy-

jaśnienie stwierdzenia Heideggera o wkraczaniu czy zmierzaniu bytu ludzkiego w śmierć, co pełniejszego sensu nabiera w naznaczonej przez nas powyżej perspektywie i chrześcijańskiej interpretacji.

Zalety i braki...

Hipoteza *ostatecznej decyzji w śmierci* wychodzi z doświadczanego ustawicznie w życiu, wspomnianego przez nas faktu pewnej dialektyki konieczności i wolności, zależności i autonomii, przewijających się w całym życiu człowieka a osiągającej swój szczytowy moment w śmierci. W spojrzeniu dialektycznym przeżywany tak radykalnie fakt zależności-konieczności w śmierci zdaje się sugerować najwyższy stopień realizacji wolności, a ponieważ dokonuje się ona u kresu historii, podjęta decyzja pozostaje nieodwołalna, co ma jednak uzasadnienie w sytuacji a nie w samej wolności — jak to proponowaliśmy poprzednio. Sytuację zmienia nieco założenie pewnego wynikania i ścisłego związku z ewentualnymi decyzjami podejmowanymi w ciągu życia.

Takie rozumienie — zdaniem Borosa i Troisfontaine'a — uzasadnia teologicznie ostateczny i nieodwołalny los człowieka po śmierci; w takiej też perspektywie hipoteza zdaje się otwierać drogę zbawienia — ujmowanego w kategorii daru i zadania — czyniąc zrozumiałym także zbawienie niemowląt, upośledzonych, „pogan” czy ludzi niewierzących (*anonymowych chrześcijan*).

Nie można jednak w żadnym wypadku interpretować wspomnianej hipotezy ostatecznej decyzji jako podejmowanej w sytuacji *wyzwolenia ducha* (wolności) z ograniczeń cielesności, posiadającej tak zasadnicze znaczenie w całości osoby ludzkiej; ale raczej jako moment, który u kresu historii indywidualnej pozwala jakby jednym spojrzeniem objąć całą rzeczywistość historycznego wymiaru osoby wkraczającej w wymiar ostateczny, jest więc dziełem łaski, która może zostać zaakceptowana przez człowieka lub odrzucona w decyzji wyjścia ku „Ty” lub zamknięcia się w sobie.

Byłaby to zatem ostatnia możliwość konfrontacji wolności z postanowieniem i wezwaniem Bożym; ostatnia możliwość podjęcia decyzji otwarcia się na rzeczywistość Bożą, lub zamknięcia się ostatecznie w sobie: zbawienia lub nie-zbawienia.

Nie wydaje się — jak zaznaczaliśmy kilkakrotnie — ani właściwe, ani zgodne z antropologią biblijną określanie sytuacji tej ostatecznej decyzji jako wolnej w najwyższym stopniu w następstwie wyzwolenia z materialnych ograniczeń cielesności. Ona bowiem jest w pewnym sensie podstawowym warunkiem wolności wyboru. Kulminacyjny kształt tej wolności tworzy w tym wypadku raczej sama ostrość konfrontacji wolności i zależności przejawiającej się w momencie śmierci.

Ponadto zresztą hipoteza Borosa pozostaje w wyraźnej zależności od filozoficznej analizy śmierci Heideggera, przypisującego jej ważną funkcję egzystencjalną, jako stanowiącej zakończenie procesu stawania się przez byt, który swoją pełnię osiąga w śmierci, bo nacechowany nią w całej swojej egzystencji jest „bytem ku śmierci”. Śmierć jest skutkiem tego wewnętrznym momentem bytu stającego się (*Seiende*) a jej przyjęcie — pogodzenie się z nią — stanowi warunek egzystencjalnej pełni u kresu życia.

Jeśli jednak dla Heideggera autentyczność życia osiąga człowiek przez akceptację swej egzystencji jako *być ku śmierci*, to dla Borosa i innych zwolenników omawianej hipotezy, śmierć stwarza konkretną możliwość *osiągnięcia pełni życia* — życia wiecznego — poza wymiarem czasu historycznego ludzkiej egzystencji. Śmierć stanowi dla nich wyzwanie rzucone ludzkiej wolności i w pewnym sensie uprzywilejowane miejsce jej realizacji. Nawiązując do poprzednich uwag możemy się z tym zgodzić, bo w niej istotnie urzeczywistnia się ostatecznie wolność jako odpowiedź na wezwanie do uczestniczenia w życiu Bożym, którego istotę stanowi miłość.

W tym też znaczeniu śmierć przeżywana w wolności (tj. w poczuciu odpowiedzialności za życie) realizowanej zresztą naszym zdaniem w różnych momentach życia, stanowi niezbędny warunek urzeczywistnienia się bytu osobowego zmierzającego istotnie ku śmierci, jednak nie w Heideggerowskim rozumieniu *terenu określenia własnej, autentycznej podmiotowości*. Terenem bowiem realizacji wolności — zwłaszcza dla chrześcijanina — jest rzeczywistość Boża: łaska, która stanowi istotny warunek osiągnięcia pełni przez konkretną osobę ludzką, nie niweczący historii indywidualnej ale ją przenikający: *discontinuum in continuitate*.

Nie można przecież zapominać o jednoznacznej wypowiedzi Ewangelii, że zbawienie jest darem wypływającym z woli Bożej nawet w wypadku *robotników ostatniej godziny* (por. Mt 21, 1-16). Widać stąd, że realizacja wolności w ostatecznej decyzji w śmierci staje się dziełem łaski Bożej, stanowiącej podstawę nadziei spełnienia sensu całego życia, gdyż swoje znaczenie posiada tu nie ostatni tylko moment, ale cała historia wolności.

10. JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA

Egoizm?

Zmierzenie i szukanie dobra ze względu na siebie uświadamia nam spotykany dziś dość często zarzut, że eschatologia, określająca w sposób zasadniczy praktykę życia chrześcijańskiego, posiada zdecydowanie charakter indywidualno-zbawczy, jeśli nie wręcz egoistyczny.

Siła tego zarzutu pozbawiona zostaje wyraźnie swej ostrości, kiedy weźmiemy pod uwagę tak istotną dla Ewangelii ideę Królestwa Bożego, zakorzenioną zresztą w St. Test. Królestwo Boże to pełna realizacja zbawienia człowieka na drodze, tworzącej wspólnotę zdążających do zbawienia czy zbawionych, ścisłej więzi z Bogiem a tym samym z innymi ludźmi, co otrzymuje swoiste naświetlenie w ewangelicznym pojęciu braterstwa „z” Chrystusem i „w” Chrystusie.

Indywidualizm i wspólnota nie wykluczają się dzięki temu ale uzupełniają czy nawet dopełniają się wzajemnie. Wspólnota nie stanowi przecież — nawet w rozumieniu spotykanego w Piśmie św. pojęcia określanego przez H. Mühlena jako „Gross-Ich” — jakiegoś bytu ponadosobowego, wchłaniającego jednostkę, a jedynie warunkuje właśnie rozwój i realizację rzeczywistości osobowej, jako odrębnej podmiotowości, dzięki transcendencji: wychodzeniu poza siebie ku innym, przez co tworzą się więzi międzyosobowe urzeczywistniające wspólnotę a zarazem osobowość indywidualną.

Podkreślanie znaczenia i odpowiedzialności jednostki w głoszeniu i realizowaniu Królestwa Bożego, nie zacieśnia bynajmniej postawy osoby, indywidualnej jednostki, do postawy egoistycznej, skupionej wokół własnego „ja”. Osobowość bowiem, na którą składa się konkretna treść realizowana w historii, to w pewnym sensie podmiotowa relacja między „ja” a światem stworzonym, lecz przede wszystkim zbawcze działanie i udzielanie się Boga człowiekowi, będące urzeczywistnianiem ostatecznego przymierza, stanowiącego jakby syntezę dzieła stworzenia i odkupienia, jako daru i zadania, skonkretyzowanego i zapoczątkowanego w Kościele.

Przymierze eschatologiczne.

Bóg stworzył człowieka z wyraźnym zamiarem obdarzenia go wspólnotą życia, a stąd wyrażające ją pojęcie przymierza można określić jako wewnętrzną podstawę dzieła stworzenia, objawioną w Chrystusie, stanowiącego jego centrum już w teologii św. Pawła. Przestrzenią zatem i terenem życia stworzenia, według Bożego postanowienia, jest wzajemna miłość Ojca i Syna: Duch Święty stanowiący wewnętrzną „treść” życia Trójosobowego Boga. Jego zesłanie, jako eschatologicznego daru — o czym mówi Ewangelia św. Jana i Dzieje Apostolskie — umożliwia zatem doprowadzenie dzieła stworzenia do pełni ostatecznej, jakiej zapoczątkowaniem w ramach historii jest złożona rzeczywistość Kościoła (*realitas complexa*); on jest przecież owocem łaski — daru Ducha Świętego — skierowanego w zasadniczy sposób ku tworzeniu wspólnoty osób (*Eine Person in vielen Personen*, Mühlen).

Nie może być mowy o jakimś egoistycznym rozumieniu zbawienia jeśli pamiętamy o tym, że egzystencja człowieka jest współegzystencją, warunkującą stawanie się bytu osobowego ze względu na jego transcendentę i jego rozwój w pełnym wymiarze cielesno-duchownym. Z tej samej racji nie może być mowy o izolowaniu człowieka od świata, stanowiącego jego środowisko, we wspomnianym także znaczeniu jakby przedłużenia jego cielesności.

Świat i historia jako dialog.

Swoją wartość i znaczenie zarówno w sensie pozytywnym jak i negatywnym świat zyskuje w powiązaniu z człowiekiem, jego działaniem i w relacji do niego; zdobywając przecież w nim — w człowieku — świadomość samego siebie i możliwość zwrócenia się ku Stwórcy, by podjąć z Nim zbawczy dialog, ku któremu *wzdycha całe stworzenie*, a jaki osiągnie wypełnienie w „nowym niebie i nowej ziemi”, w przemianie całego świata.

Świat nie istnieje sam z siebie jako zły. Jako rzeczywistość obca i wroga Bogu, nie znająca Go, powstaje w wyniku grzechu, kiedy człowiek podejmuje, w postawie buntu i sprzeciwu, wysiłek oderwania, uniezależnienia od Boga zarówno siebie jak i powierzonego mu przez Boga świata stworzonego, materii.

Bez zastrzeżeń można przyjąć interpretację złą:

Zło w świecie nie stanowi jakiejś ontologicznej wartości negatywnej, ale jest to wola człowieka wzbraniająca się przed akceptacją przymierza. Stąd też historia staje się dramatem między wiernością przymierza a ludzkim wysiłkiem, by rzeczywistość wyrwać z rąk Bożych. W tym zmaganiu Bóg nie oszczędzał i samego siebie, by ratować człowieka wraz z całą jego rzeczywistością. Oczywiście na tej drodze również i drugi partner wzywany jest coraz natarczywiej przez wszechmocną, wyzbywającą się wszystkiego miłość... Również i dla Niego historia staje się historią cierpienia (...) Miłość wyraża się w cierpieniu i znoju... (W. Breuning, Systematische... 831)

można dodać: ponieważ związana jest z *kenozą* — wyrzeczeniem się siebie.

Wolno zatem powiedzieć, że miłość Boga wyraża się i realizuje w przymierzu między Bogiem i człowiekiem, rozgrywanym wszakże nie w oderwaniu od świata. Świat dzięki związanej z nim egzystencji człowieka tworzy niejako poszczególne elementy dialogu, okresy przymierza zmierzającego ku pełnemu dialogowi zbawienia.

Ostateczna więc rzeczywistość otrzyma swój konkretny kształt dzięki realizacji postawy przymierza, będącego przymierzem miłości akcep-

tującej rzeczywistość w całym jej wymiarze. Trudno jednak ten kształt określić w sposób jednoznaczny, gdyż N. Test. daje nam niewiele wypowiedzi odnoszących się do eschatologicznej formy wszechświata, za którą odpowiedzialność podejmuje również człowiek przez swą pracę, mającą uczynić świat bardziej ludzkim, odpowiadającym godności człowieka, a posiadającą błogosławieństwo Boże, jako dynamiczny aspekt obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku, stanowiącego dar i zadanie.

11. PRZYSZŁOŚĆ W TERAŹNIEJSZOŚCI

Funkcja interpretacyjna.

To właśnie dlatego, że eschatologia obejmuje wypowiedzi na temat przyszłości, stanowiąc jej zapowiedź, spełnia ona funkcję interpretacyjną wobec terażniejszości i to nie tyle na płaszczyźnie poznania, czystej po-niekąd teorii, ale pełnego dynamizmu działania, jakie rodzi się z faktu, że zapowiedź przyszłości jest równocześnie propozycją, ukazującą możliwość zmian, czy nawet ich konieczność, ze względu na kształt rzeczywistości ostatecznej stanowiącej *continuum in discontinuitate*.

Mówienie o przyszłości pozwala jej wkraczać w terażniejszość, w chwilę obecną i to w konkretny sposób, kiedy np. zapowiedź jakiejś grożącej klęski wyzwala i prowokuje działanie, które w porę podjęte pozwala klęski uniknąć.

Nie bez znaczenia w takiej perspektywie — jak najbardziej słusznej i ukazującej praktyczne wartości eschatologii — są utopie proponujące w zasadzie nieosiągalne ideały. Można je w dużej mierze porównać z idealnym wzorcem jako normą moralną, czy z doskonałym obrazem ostatecznej przyszłości świata, która będąc wprawdzie transcendentnym darem łaski, nawiązuje jednak do świata tworzonych przez ludzi, a tak skłania nas nieustannie do podejmowania wysiłku kształtowania warunków życia, coraz lepiej i pełniej odpowiadających godności człowieka i to mimo świadomości, że w ramach historii pełna doskonałość nie zostanie nigdy urzeczywistniona.

Ten zresztą aspekt uwzględniają przecież wszelkie przepisy i instytucje prawne, normy moralne i przykazania, nawiązujące konkretnie do pewnych sytuacji idealnych stanowiących wzorce w podejmowaniu działania. I tu wypada zauważyć, że rola jaką spełnia wzór w etyce indywidualnej, gdy chodzi o jednostkowe i szczegółowe sprawy, przypaść może w etyce społecznej, w wypadku wielkich i ważnych problemów dotyczących określonych wspólnot, właśnie utopii stanowiącej obraz idealnej sytuacji przyszłości i motyw działania: nadziei obecnej w chwili terażniejszej.

Objawienie i prorocтво.

W takiej właśnie perspektywie prorocтво stanowi zawsze wezwanie do decyzji, jaką należy podjąć w terażniejszości, decyzji, która może formować kształt przyszłości dzięki ukazaniu wewnętrznego wymiaru terażniejszości jakim jest właśnie przeszłość.

Taki zresztą charakter posiada objawienie w ogóle, a w szczególności związane z eschatologią. Nie ma ono bowiem na celu — przynajmniej nie w pierwszym rzędzie — odsłaniania rzeczy zakrytych, ujawniania ich i pouczania o tajemnicy. Nie stanowi ono jakiegoś reportażu o rzeczywistości i wydarzeniach przyszłości, w znaczeniu posiadania już dziś danego nam z góry pełnego jej obrazu. W oparciu o podane nam objawienie jesteśmy w stanie powiedzieć o niej jedynie tyle, ile możliwe jest do odczytania z historiozbawczego doświadczenia terażniejszości, jaką interpretować umożliwiają nam w coraz pełniejszym zakresie dane przyszłości. W tym też znaczeniu coraz to nowa sytuacja historyczna pozwala nam na pełniejsze i nowe odczytywanie tej samej, niezmięnej treści objawienia.

Apokaliptyka.

W dużej mierze odmienny od eschatologicznych wypowiedzi objawienia charakter posiadają obrazy i wypowiedzi apokaliptyczne, stanowiące jakby ukradkowe spojrzenie poza kulisy ostatecznych wydarzeń, by następnie kierować wezwanie i to nie tyle do działania w ścisłym znaczeniu, ile raczej do zadośćuczynienia i pokuty, identyfikowanych z cierpliwym znoszeniem przeciwności i oczekiwaniem mających nadejść wydarzeń, na które zresztą nawet nie mamy właściwie żadnego wpływu. Chodzi tu zwłaszcza o spotykaną często w historii sytuację ucisku i zewnętrznych prześladowań wierzących, w jakiej apokaliptyczne wypowiedzi pragną znękanych pocieszyć, umacniając w nich zaufanie w zwyciężającą zawsze i w każdej sytuacji moc Bożą, która nieuchronnie osiąga zamierzony cel, mimo pozornych niepowodzeń.

Apokaliptyka, biorąc ściśle, nie stanowi zatem objawienia, ani go wprost nie zawiera, lecz w pewnym sensie zapowiada w historii, jako nające nadejść w przyszłości, by ukazać sens i znaczenie doznanych prześladowań. Napotykamy ją właściwie jedynie z tej racji, że ostateczne objawienie jakim będzie paruzja nastąpi dopiero w przyszłości.

Stosunkowo niewielki wpływ i pozostawanie eschatologii tradycyjnej na marginesie życia chrześcijańskiego, wynika w dużej mierze właśnie z tego, że w wielu zagadnieniach opierała się ona na wypowiedziach apokaliptycznych, jakie w całości N. Testamentu odgrywają jedynie rolę

drugorzędną — także w odniesieniu do Apokalipsy św. Jana — i niezbyt właściwym jest doszukiwanie się w nich samych jakby planu, czy przedstawienia kolejności wydarzeń eschatycznych w ich przebiegu.

12. SĄD A KRÓLESTWO BOŻE

Sąd.

Paruzja w wyznaniu wiary łączy się ściśle z sądem, który wyraźnie wnosi do eschatologii moment czasu, jaki stanowi założenie sądu, który ocenia czas jaki ostatecznie przeminął, nawiązując do jego upływu w historii i nadając mu tym samym znaczenie przekraczające samo tylko trwanie.

Tak też w pojęciu sądu skupiać się zdaje cała problematyka teologiczna związana z zagadnieniem czasu, stanowiącego przecież zasadniczy wymiar każdej ludzkiej historii.

Pojęcie sądu, głęboko zakorzenione w tradycji biblijnej, stanowi podstawowy element powszechnej historii zbawienia i główny motyw w przepowiadaniu zbawczego planu Bożego. Pozostaje to w ścisłym związku z tym, że zbawcze działanie Boże w historii — będące znamioną cechą Boga ukazanego w Piśmie św. — w sposób typowy i poniekąd klasyczny urzeczywistniania się w władzy sądenia, oceny czynów ludzkich, których normą uosobioną w Chrystusie jest Bóg sam. Ponadto wychodząc z faktu przymierza jako podstawowego w eschatologicznej interpretacji zdarzeń historii ludzkiej, nie można się obejść bez wypowiedzi o charakterze sądu, by nie zapoznać teologicznej treści przymierza, uwzględniającej szczególną odpowiedzialność człowieka również w perspektywie, stanowiącej dar, przyszłości eschatologicznej.

Nie chodzi tu zresztą bynajmniej o jurydyczną terminologię ale o nawiązanie do przeżyć i postaw człowieka w zetknięciu ze światem na płaszczyźnie poznania, sięgających znaczenie głębiej niż sam język. Na posiadające taki właśnie charakter powiązanie wskazuje już choćby nazywanie „osądem”, czy po prostu „sądem”, relacji ludzkiego umysłu do otaczającej go rzeczywistości, wyrażającej się w pewnego rodzaju identyczności poznania z rzeczywistością — czyli „w prawdzie”. Zasadnicze znaczenie w takiej perspektywie posiadają sądy moralne, orzekające, co dobre lub co złe, a stanowiące podstawę działania wyrażającego i zarazem kształtującego osobowość człowieka.

W analogiczny sposób możnaby interpretować sąd Boży, nie zapominając jednak o zawartym w analogii „niepodobieństwie”. Stąd np. sprawiedliwość Boża to odnoszenie przez Boga wszystkiego do samego siebie, co w postępowaniu człowieka byłoby zaprzeczeniem sprawiedliwo-

ści. W świecie bowiem stworzonym z samej struktury bytu i partycypacji w nim, to co sprawiedliwe i słuszne, urzeczywistnia się nie tyle w odniesieniu do człowieka ile raczej w odnoszeniu wszystkiego do Stwórcy, do samego Boga, stanowiącego zresztą centrum stworzenia w Chrystusie Jezusie.

W porządku zatem świata stworzonego chodzi przede wszystkim o urzeczywistnianie skierowania wszystkiego ku Bogu a to na drodze wolnej decyzji człowieka. Właśnie to odniesienie i jego akceptacja ze strony człowieka odsłania rzeczywiste dobro, jakie Bóg ze swej strony — realizując wraz z człowiekiem historię zbawienia — zarówno w znaczeniu ontologicznym jak i egzystencjalnym, na coraz to nowych drogach i w coraz to nowy sposób a ostatecznie w Chrystusie, ukazuje jako przynierze i sąd (por. J 5, 19-30). Ta też właściwa działaniu Bożemu w historii cecha, stanowi wyraz, czy nawet staje się poniekąd synonimem, władzy i panowania Bożego nad światem wyrażonego w idei Królestwa Bożego.

Sąd, o jakim mówimy w tym wypadku stanowi niezbędny odpowiednik do charakteru wezwania, który posiada objawienie Boże w ogóle i Ewangelia w szczególności. Ostatecznym bowiem postanowieniem Bożym i wezwaniem skierowanym do człowieka jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W Nim raz na zawsze wszystko zostało postanowione, a jako wezwanie stanowi podstawę ostatecznego wyroku-sądu i punkt wyjścia eschatologii. Tym sądem — jak słusznie stwierdza Lohfink (189) — staje się spotkanie w śmierci z Chrystusem, ukazujące w bezpośrednim poznaniu osobowym wartość naszego życia w historii, zarówno w jego całości jak i we wszystkich szczegółach; całą prawdę o nas samych, jakby w świetle uosobionej w Chrystusie miłości Bożej, ukazującej nam kim byliśmy a kim mogliśmy być w rzeczywistości, co nieraz połączone bywa z „bólą oczyszczającym”, uzdalniającym nas do samego już spotkania z Bogiem i doświadczenia pełni Jego dobroci i miłości.

Usprawiedliwienie.

Pojęcie sądu łączy się ściśle z problemem usprawiedliwienia, jakiego nie poruszamy tutaj, zakładając jedynie fakt łaski jako podstawy przychylnego osądu Bożego: usprawiedliwienia grzesznika.

Usprawiedliwienie od chwili zapoczątkowania stanowi coś trwałego w człowieku, coś, co nazywamy „łaską habitualną”, która sprawia, że człowiek staje się dzieckiem Bożym nawiązując z Bogiem oparty o rzeczywistość ontyczną stosunek „pokrewieństwa”. Stąd można powiedzieć przyjąć, że sąd Boży i Jego wyrok decyduje i zapada w oparciu o *wyżerzenie łaski* w życiu człowieka.

Jeśli pojęcie sądu zdaje się zakładać myśl o wynagrodzeniu, to trzeba tu uwzględnić też sformułowanie św. Augustyna, że nasze zasługi same są darem Bożym, pamiętając równocześnie, że nie chodzi tu o „rzecz”, ale wymianę życia osobowego wyrażaną dziś o wiele trafniej przy pomocy kategorii dialogu.

Poprawnemu ujmowaniu wydarzenia usprawiedliwienia w teologii katolickiej przez długi czas stało na przeszkodzie rozróżnianie łaski uczynkowej i habitualnej, prowadzące często do zapoznania istotnego, dynamiczno-osobowego charakteru łaski, a także jej aspektu eschatologicznego, do jakiego nawiązujemy stwierdzając, że nie chodzi tu o wymianę dóbr — rzeczy — ale o wymianę życia, żywy, zbawczy dialog zmierzający ku swej pełni.

Sprawiedliwość Boża znajduje swój podstawowy wyraz w wydarzeniu Chrystusa, w którym urzeczywistnia się ostateczne przymierze Boga z człowiekiem. Koncepcja przymierza pozwala uchwycić pierwotną jedność i integralność rozróżnianych w soteriologii aspektów odkupienia, nazywanych „odkupieniem obiektywnym” i „subiektywnym” (w tym drugim idzie o skorzystanie z owoców odkupienia, przez konkretnego człowieka na drodze współpracy z łaską), dokonującym się w Kościele stanowiącym Ciało Chrystusa.

Sens Krzyża...

Podstawą przywrócenia naruszonego przez grzech porządku w świecie stworzonym jest ukształtowane w śmierci i zmartwychwstaniu uwielbione ciało, w którym każdy może mieć i zyskuje udział, stając się członkiem „Ciała Chrystusa”, którego On sam jest Głową. To właśnie bowiem umożliwia człowiekowi Pawłowe „być w Chrystusie” a zarazem egzystencję Chrystusa „w” człowieku (por. Gal 2, 20: *żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus*), na sposób pewnej identyczności uzasadniającej stwierdzenie *cokolwiek czyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich — mnieście czynili*, czy skierowane do Pawła *czemu mnie przesładujesz?* (Mt 25, 40; Dz 9, 4).

To zmartwychwstanie Chrystusa, w którym utrwalona została tajemnica paschalna, daje możliwość udziału w Jego krzyżu, stanowiąc zasadniczy aspekt teologiczny jego treści, nawiązującej do całego dzieła stworzenia w akcie pojednania z Ojcem. W tej perspektywie krzyż ukazuje się nam nie tyle jako znak karzącej sprawiedliwości, ale jako droga, na której — traktując z całą powagą naszą ludzką historię we wszystkich jej elementach — Bóg zakosztował sam radykalnej niemocy śmierci stworzenia, by w sposób nieodwołalny raz na zawsze w niej ustanowić przymierze.

Tak też charakter kary — jaki posiadała śmierć na skutek grzechu pierworodnego — przemieniony został w znak przymierza stający się w pewnym znaczeniu „sakramentem”, dającym wszystkim umierającym możliwość udziału w zbawczej śmierci Chrystusa i to jako Głowy Kościoła (por. śmierć dzieci betlejemskich), co uzasadnia w pełni tradycyjną tezę: *poza Kościołem nie ma zbawienia*.

Przez dzieło pojednania dokonane w Chrystusie Bóg ustanowił niejako nową, powszechną szansę zbawienia, kiedy głównym niejako tere-
nem spotkania człowieka z Bogiem w całej historii — od jej początku aż po kres — stało się cierpienie i śmierć, jakiej doznaje każdy i jakiej doznał On sam. Do tego zdaje się nawiązywać przytoczone już stwierdzenie św. Tomasza: *non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte*.

Śmierć karą za grzech.

Przeglądając wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat śmierci dostrzegamy bez trudu, że nie poruszają one wielu aspektów tego wydarzenia pozostawiając tym samym szeroki margines refleksji teologicznej, jaką właśnie przeprowadzamy w naszych rozważaniach. Nie podejmują one np. wcale próby określenia istoty, czy nawet bliższego wyjaśnienia, samego zdarzenia śmierci, poruszając za to niemal wyłącznie (w pewnych przynajmniej okresach) hamartologiczny aspekt śmierci i ostateczność stanu eschatologicznego jaki w śmierci osiągnięty zostaje przez człowieka. Śmierć określana jest w tych wypowiedziach Kościoła jako następstwo grzechu pierworodnego czy też kara zań (por. DS 146, 222, 231n 372, 1511n, 1521, 2617). Należy jednak pamiętać, że określenia „kara” ma tu znaczenie analogiczne (podobnie jak pojęcie „grzech” w odniesieniu do grzechu pierworodnego dziedzicznego). Dla człowieka usprawiedliwionego bowiem śmierć przestaje być karą w znaczeniu właściwym, a to z tej racji, że, jak wspomnieliśmy poprzednio, przez śmierć Chrystusa nabrała ona charakteru zdarzenia zbawczego, stając się „współumieraniem” z Chrystusem.

Charakter kary, przyznawany śmierci w orzeczeniach Kościoła podejmujących wypowiedzi Pisma św., nie leży jednak w tym, że śmierć stanowi zakończenie życia doczesnego i kres wolności, a tym samym historii indywidualnej (nieśmiertelność w Piśmie św. nie oznacza przecież nigdzie nieskończonego trwania w wymiarze doczesności). Charakter kary tkwi raczej w przymiotach i właściwościach śmierci, jakie stały się jej udziałem w następstwie utraty łaski a z tej racji głównie w niemożności poprawnej integracji procesu umierania i śmierci w całości życia osobowego, a to w perspektywie powołania do życia wiecznego — a więc nieśmiertelności, jako udziału w wieczności życia Bożego; śmierć

stanowi przecież ostateczną przemianę, umożliwiającą nową egzystencję w wymiarze zmartwychwstania a więc w całości ludzkiej natury.

Takie stanowisko potwierdza zestawienie najstarszych tekstów St. Test., które mówią o śmierci w sposób radykalny jako dotyczącej całego człowieka (antropologia biblijna długi czas nie rozróżnia i nie przeciwstawia „ciała — duszy”), z wyraźną nadzieją dalszego życia po śmierci, trudnego jednak do określenia w swym kształcie a występującą w tekstach późniejszych, co wskazuje że w żadnym wypadku nie oznacza ono rozumienia go jako kontynuacji życia doczesnego, które w śmierci otrzymuje swój ostatecznie utrwalony kształt, uwzględniający wolność i odpowiedzialność człowieka realizowaną w historii.

Wbrew powszechnie spotykanemu ujmowaniu problemu nie należy zapominać, że wspomniany charakter śmierci w naszej sytuacji *post lapsum*, określanej jako kara za grzech, pozostaje w świetle Pisma św. w zależności nie tylko od grzechu pierworodnego, ale również od grzechów osobistych — przynajmniej śmiertelnych a nie odpuszczonych. Można by tu za Rahnerem przytoczyć szereg tekstów św. Pawła z listu do Rzymian (np. 1, 32; 6, 16.21.23; 7, 5.10; 8, 2; por. Jk 1, 15; 1 J 3, 14; 5, 16). Wolno z nich wyprowadzić w pełni uzasadniony wniosek, że śmierć w jakże wielu swych formach jest przejawem „grzechu świata”. Poczynając od grzechu pierwszego człowieka aż do naszych czasów, tworzy on pewną całość winy ludzkości, przejawiającej się nie tylko w tragicznej i bolesnej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej poszczególnego człowieka, ale przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich, wyrażających się jakże często w śmierci, przybierającej niesamowite formy i rozmiary, jak i bezsilności człowieka, co zdaje się równie wyraźnie ukazywać podkreślany w Piśmie św. związek między grzechem, śmiercią i szatanem (np. akty terroru).

Jeśli w śmierci zachodzi coś, czego nie powinno w niej być, jako wynikającej z samej natury bytu stworzonego — inaczej nie sposób mówić o „karze” nawet w znaczeniu analogicznym — to ma to miejsce ze względu na nadprzyrodzony cel, do jakiego człowiek został wezwany od początku, dzięki łasce Bożej, co zresztą wyrażone zostało w nieśmiertelności bytu osobowego. W świetle takiego stwierdzenia szukamy zatem odpowiedzi na pytanie, co w śmierci możemy określić jako elementy, które w niej nie powinny mieć miejsca. Bierzymy też pod uwagę charakter śmierci jako zdarzenia oznaczającego kres wolności i historii indywidualnej. Stosunkowo bez trudu w odpowiedzi odnajdujemy cechę zakrycia śmierci, przeżywanej właśnie dlatego jako niezwykle trudny moment w całym procesie rozwoju życia osobowego, a to w następstwie niemożności zintegrowania jej w naszej historii jako wydarzenia bliżej nieznanego, zarówno w konkretnych szczegółach, jak i w samej istocie

zachodzącego w niej procesu "przemiany życia historycznego w życie wieczne".

Zapewne niejednokrotnie człowiek doznaje przeżycia przynajmniej „częściowej integracji” swej identyczności, kiedy w codziennym doświadczeniu dokonuje przewycięzania „trojkiej pożądlivosti”, co równoznaczne jest z pewnego rodzaju „obumieraniem” różnych aspektów osobowości. Napotykamy też czasem przykłady śmierci w późnej starości, przebiegającej w całkowitym spokoju i przy osiągniętej niemal integracji — przynajmniej w sposób asymptotyczny — a to dzięki dostrzeganiu owoców wysiłku całego życia. W takich wypadkach zdaje się być całkiem wyraźnie widoczne, że zintegrowana w całości życia śmierć pozbawiona zostaje jakby swego zakrycia i nie jest bynajmniej przeżywana, jako coś sprzeciwiającego się naturze człowieka.

Jeśli więc Pismo św. i orzeczenia Kościoła nazywają śmierć „zapłatą grzechu”, to w tym określeniu znajduje swój wyraz doświadczenie protestujące przeciw zakryciu śmierci i bezsilności jaka towarzyszy zwykle jej przeżywaniu.

W tym też zakryciu można widzieć w pewnym sensie istotę charakteru „kary” za grzechy, zawartego w śmierci, która nie sprzeciwiając się samej naturze człowieka odczuwana jest jakoś coś, co nie powinno mieć miejsca w egzystencji człowieka, uwarunkowanej łaską i nadprzyrodzonym powołaniem.

Z zakrycia właściwego śmierci, rodzi się też w nim zakorzeniony lęk przed śmiercią, będący poniekąd wyrazem „sytuacji grzechu”, przejawiającej się w tym, że człowiek umiera jakby nie dochodząc do wypełnienia swej historii; a stąd i wszystkie inne właściwości umierania i śmierci, doznawane w konkretnych przypadkach, związane są z grzechem i „zapłatą” za niego, stwarzając tym samym możliwość oczyszczenia. Jako stworzenie objęte działaniem Bożym człowiek odczuwa lęk przed zdarzeniem śmierci, dostrzegając w nim jakby przejaw i może zaczątek wdzierającej się w dziedzinę bytu osobowego śmierci wiecznej, która jest śmiercią we właściwym tego słowa znaczeniu.

Współumieranie z Chrystusem...

Wspomnieliśmy, że określenie śmierci jako kary za grzech ma znaczenie analogiczne. Nie jest ona karą — przynajmniej dla człowieka usprawiedliwionego, zachowując w tym wypadku w świetle wypowiedzi Pisma św. i orzeczeń Kościoła jedynie znaczenie jakby „miejsca” ewentualnego czyszczenia czy „sprawdzenia” wierności, a tym samym ostatnią możliwością zdobycia zasługi i zadośćuczynienia za pozostałe do wyrównania przewinienia.

Według słów Pana Jezusa dla człowieka usprawiedliwionego przez wiarę umieranie i śmierć nie jest już zasadniczo śmiercią: *Kto wierzy we mnie, choćby i umarł żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki* (J 11, 25n). Dla człowieka wierzącego umieranie i śmierć staje się współumieraniem z Chrystusem, udzielającym pełni prawdziwego życia, z Chrystusem uwielbionym (por. 2 Tym 2, 11).

Włączenie w śmierć Chrystusa dokonuje się zasadniczo przez wiarę, a szczególnej intensyfikacji i wyrazu nabiera przez chrzest i Eucharystię (por. J 6, 26—71). Potwierdza to nasze, wyrażone już przekonanie, że śmierć stanowi pewną wartość, przenikając całe życie chrześcijańskie i osiągając swój punkt szczytowy w samej śmierci, która staje się zdarzeniem zbawczym jako współumieranie z Chrystusem.

Można to wyrazić za K. Rahnerem w sposób bardziej jeszcze zdecydowany: *Ponieważ śmierć w tej mierze, w jakiej jest zdarzeniem podsumowującym całą historię życia człowieka w jej wypełnieniu — i to jako świadomy czyn ludzki — i jeśli w śmierci „pragmatycznie”, jak mówił Eutychiusz, dokonuje się to, co już dokonało się mistycznie w szczytowych sakramentalnych momentach chrześcijańskiej egzystencji na chrzcie i w Eucharystii — to jest włączenie w śmierć Pana — tym samym śmierć sama ma znaczenie szczytowego punktu tak zbawczego działania jak i skutecznego podjęcia zbawienia* (489).

Zasadniczą zatem sprawą w chrześcijańskim rozumieniu śmierci jest jej znaczenie jako współumierania z Chrystusem i rola śmierci jako miejsca szczególnej realizacji zbawienia, nadające jej w pewnym sensie charakter sakramentalny.

Należy pamiętać o tym, że śmierć Jezusa na krzyżu stanowiła nie tylko dokonanie odkupienia w znaczeniu obiektywnym, ale również ukazanie śmierci człowieka zjednoczonego z Bogiem i realizującego odkupienie w znaczeniu subiektywnym, co znalazło swój wyraz w przyjęciu przez Chrystusa śmierci także w jej relacji do grzechu — czyli kary za grzech — jako przejawu radykalnego opuszczenia i bezsilności przyjmowanej jednak w swym „zakryciu” z wiarą, nadzieją i miłością przez pełne posłuszeństwa oddanie się Bogu w tej „sytuacji grzechu”: oddalenia i mroku.

„Szczególne miejsce” zbawienia...

Słuszność określenia śmierci jako miejsca, czy szczytowego punktu zbawczego działania Chrystusa ukazuje nam refleksja nad zagadnieniem łaski Bożej, rozumianej jako udzielanie się Boga, zakładające wolne i odpowiedzialne otwarcie się człowieka, które oznacza w tym wypadku zasadniczą samotranscendencję, stanowiącą konstytutywny element urze-

czywistniania się osoby (o czym była mowa uprzednio). Ta transcendencja to równocześnie wyrzeczenie się siebie, bo jej istotę stanowi wycho-
dzenie poza wszelką stworzoną rzeczywistość, do której należy także
nasze ludzkie „ja”. W świecie odkupionym przez krzyż i śmierć Chry-
stusa, stwarza to najkorzystniejszą sytuację realizacji łaski — a więc
odkupienia w znaczeniu subiektywnym — według słów Jezusa: *Jeśli kto
chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż
swój i niech mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci
je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je* (Mt 16, 24n).

W takim też wypadku, kiedy do urzeczywistnienia zdarzenia łaski
należy wyrzeczenie się siebie, jako niezbędny warunek, sytuacja śmier-
ci stanowi szczególnie korzystny moment, jakby punkt szczytowy zbaw-
czego działania Bożego w historii. W śmierci bowiem — mając kon-
kretną możliwość jej akceptacji jako „naszego czynu” — człowiek zo-
staje pozbawiony wszystkiego, także samostanowienia o sobie, czy raczej
własnego „ja”, doznając radykalnej bezsilności, przez co sytuacja tak
korzystna dla zaistnienia łaski, jako udzielania się Boga i *objawienia
mocy Bożej w naszej słabości* (por. 2 Kor 12, 9—10), osiąga swój po-
niekąd najwyższy stopień. W ten sposób zdarzenie śmierci staje się
„miejszem zbawienia”: zbawczego działania Chrystusa ukrzyżowanego
i najradykalniejszej możliwości współumierania z Chrystusem przez
całkowite zawierzenie Bogu realizujące zbawienie w znaczeniu subiek-
tywnym.

Królestwo Boże.

Wróćmy jeszcze na chwilę do zagadnienia sądu a to w nawiązaniu
do pojęcia Królestwa Bożego zrealizowanego w śmierci Chrystusa, czy
w całej tajemnicy paschalnej, jako zapoczątkowania jego pełni.

Motyw panowania Bożego w świecie nie stanowi zewnętrznego, ob-
cego światu motywu działania człowieka, w którym koncentruje się
dzieło stworzenia, osiągające w nim świadomość siebie. Motyw ten, bę-
dący podstawą pozytywnego wyroku — osądu działalności człowieka —
wchodzi przeciw w samą strukturę porządku stworzonego z racji jego
bytowej zależności od Boga. Właśnie w świetle pojęcia Królestwa Bo-
żego dzieło stworzenia interpretować należy jako dar, podejmowany
świadomie przez człowieka jako zadanie do wypełnienia, od czego uza-
leżniony jest ostateczny wyrok.

Sprzeciw i bunt wobec panowania Bożego — czego możliwość daje
człowiekowi wolność wyboru — nie prowadzi i nie może prowadzić do
zamierzonej emancypacji człowieka („będziecie jako bogowie”) ale do
alienacji i samozniszczenia przez zamknięcie się w sobie. Uznanie bo-
wiem Boga i Jego władzy, to po prostu akceptacja porządku stworzo-

nego i realizowanie w świecie Królestwa Bożego a tym samym akceptacja samego siebie w sytuacji wolności i zarazem rzeczywistej zależności od Stwórcy.

Decydującym założeniem i motywem dla człowieka, uznającego porządek i panowanie Boże, jest postawa miłości związana z faktem, że Bóg w Jezusie Chrystusie solidaryzuje się i utożsamia z człowiekiem, dzięki czemu spotkanie z bliźnim jest spotkaniem z Bogiem w Chrystusie, do jakiego nawiązuje znany obraz i zapowiedź sądu z Ewangelii Mateusza (Mt. 25, 31—46).

Sprawiedliwy wyrok ostatecznego sądu, jaki w zasadzie dokonuje się w śmierci, ma swoją dialektyczną podstawę w proegzystencji Jezusa, która sama z siebie stwarza sytuację sądu i wyroku. Oskarżycielem, obroną i sędzią jest ten sam Jezus Chrystus a normą oceny i wyroku jest Jego życie, w którym objawiła się miłość Boża. Nie jest więc ten sąd i wyrok czymś narzuconym z zewnątrz ale związanym z treścią życia chrześcijańskiego, urzeczywistnianą na drodze „być w Chrystusie”.

Ten chrystologiczny aspekt wydarzenia sądu pozwala lepiej zrozumieć i rozwiązywać problem wynikający z rozróżnienia w eschatologii katolickiej sądu szczegółowego i ostatecznego, jako w pewnym sensie zupełnie odrębnych instancji, a przecież stanowiących jedność właśnie w Chrystusie, do którego należy zarówno jednostka, wspólnota ludzka, jak i całe stworzenie.

Ostateczny los człowieka zostaje zdecydowany w momencie śmierci i w tym samym „czasie” urzeczywistniony. Mimo jednak tej ostateczności losu poszczególnych jednostek, co utożsamia się z kresem historii indywidualnej a także — pewnym znaczeniu — i pozostającej z nią w ścisłym powiązaniu historii w ogóle, choć ponad kategorią czasu; jej wydarzenia toczą się wszakże dalej i to decyduje o diastazie między sądem szczegółowym a ostatecznym, zbiegającym się z kresem historii powszechnej ludzkości (por. DS 1000—1002) a właściwie ostatniej historii indywidualnej i stąd w pewnym sensie z „ostatnim” sądem szczegółowym.

13. ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI?

Ocena tezy

Stwierdzenie o urzeczywistnieniu w momencie śmierci ostatecznego losu człowieka (nie tylko „duszy” ale i „ciała”) pozwala nam przejść do ostatniego zamierzonego w tych rozważaniach problemu a mianowicie reprezentowanej przez wielu współczesnych teologów tezy o zmartwychwstaniu w śmierci. Jeśli postaramy się uchwycić jej właściwy sens,

to nie stanowi ona bynajmniej jakiegoś zaprzeczenia czy odwrócenia porządku wiary, a jedynie próbę innego i pełniejszego może spojrzenia na wydarzenie śmierci wpisane w egzystencję człowieka, osiagające swój punkt szczytowy jakby na styku egzystencji historycznej i życia wiecznego, wyrażonego w „kategorii” zmartwychwstania. Wychodząc bowiem z przytoczonego stwierdzenia św. Tomasza: *non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte* i przyjmując zgodnie z Tradycją, że nieśmiertelność dotyczy nie samej duszy ale człowieka, który w śmierci spotyka się z Bogiem, dochodzimy do wniosku, że przemiana cielesności oznaczająca utrwalenie historii — czyli zmartwychwstanie — winna również mieć swoje „miejsce” w samej śmierci stanowiącej „dzień ostateczny”, z tym, że z określenia *simul* wykluczyć należy kategorię temporalną.

Nawiązywaliśmy do tego wielokrotnie w toku naszych rozważań, stwierdzając że nie sposób w pełni adekwatnie i jednoznacznie wyrazić całej rzeczywistości tego wydarzenia jedynie przy pomocy kategorii zaczerpniętych z doświadczenia historycznego.

Mogliśmy stwierdzić jednak, że chrześcijańska interpretacja śmierci, jako będącej dziełem Ducha Świętego przemiany, pozwala teologii podejmować wspomnianą hipotezę, choć nasuwa ona pewne trudności wymagające pogłębionej refleksji teologicznej i budzi pewne uzasadnione zastrzeżenia, jakie jednak okazać się mogą w przyszłości bez większego znaczenia. Ogromna natomiast jej zaleta przejawia się w praktyce życia chrześcijańskiego, umożliwiając konkretne i dynamiczne oddziaływanie na to życie tak istotnej w Ewangelii prawdy o zmartwychwstaniu. Stanowiąc punkt wyjścia kerygmy apostoelskiej, przeprowadzonej konsekwentnie mimo napotykaných poważnych trudności (por. Dz 17, 16-32), z czasem stała się prawdą jakby zepchniętą poza horyzont wiary jako leżąca w zbyt dalekiej przyszłości.

Podjęcie wspomnianej tezy i próba reinterpretacji prawdy o zmartwychwstaniu (i to w oparciu o dane Pisma św. jak i refleksji filozoficznej) jako założenia i podstawy życia wiecznego ułatwia nam również zrozumienia pozornej „pomyłki” w oczekiwaniu rychłej paruzji w okresie chrześcijaństwa pierwotnego, oczekiwaniu, które właśnie z drugiej strony stanowi dodatkowy argument na korzyść tezy o zmartwychwstaniu w śmierci.

Reinterpretacja prawdy o zmartwychwstaniu

Nie dziwią nas te próby reinterpretacji zmartwychwstania jako prawdy wiary, skoro pamiętamy o znaczeniu jego obietnicy, szczególnie dobitnie podkreślonej w teologii św. Jana, obietnicy po-

wiązanej ściśle z innymi elementami eschatologicznej przyszłości, której zapoczątkowaniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa uobecniane w Kościele, co stanowi dzieło Ducha Świętego, który też włącza nas w owe zbawcze wydarzenia zarówno przez wiarę jak i sakramenta święte, by doprowadzić do pełnego ich urzeczywistnienia w „przyszłości”, przyszłości eschatologicznej.

Omawiana teza lepiej również zdaje się odpowiadać — i to nie budząc zasadniczych sprzeciwów — współczesnej mentalności dostrzegającej realną możliwość istnienia całkowicie odmiennych od danych nam w doświadczeniu kategorii i wymiarów rzeczywistości, wśród których bardziej nawet „uchwytną” zdaje się być rzeczywistość bytu duchowego niż materialnego.

Teza o zmartwychwstaniu w śmierci to poniekąd prosty wniosek przyjmowanej w eschatologii metodycznej zasady, którą stanowi „człowiek odkupiony” jako droga i punkt wyjścia dla wypowiedzi eschatologicznych. Przyjęcie zaś tej tezy nie oznacza jakiegoś przesunięcia „terminu” czy „daty” zmartwychwstania jako wydarzenia eschatologicznego leżącego poza linią czasu, ale konsekwentne uznanie, że cielesność to w pewnym sensie *locus theologicus* doświadczenia śmierci stanowiącego punkt, w którym zbiegają się jakby wszystkie wydarzenia i stany eschatologiczne dotyczące jednostki a ujmowane oddzielnie jedynie w naszej perspektywie historycznej z konieczności.

Życie wieczne, sąd, zmartwychwstanie, obcowanie świętych, czyścić, to różne aspekty jednej i tej samej „rzeczy” stanowiącej teren i atmosferę eschatologicznej przyszłości, a jest nią dla nas sam Bóg udzielający się przez łaskę: Ojciec przez Syna w Duchu Świętym. Wejście na ten teren „pneumatologicznego”, wewnętrznego życia Bożego wymaga „uduchowienia”, egzystencjalnej przemiany jaka dokonuje się w śmierci, stanowiącej wydarzenie eschatologiczne powiązane ściśle z innymi, także z możliwością oczyszczenia pojmowanego czasem na sposób „miejsca”. O ich następstwie trudno mówić w ścisłym znaczeniu (choć konieczne jest ono w przekazie treści wiary), tam gdzie nie ma zastosowania historyczna kategoria czasu ani przestrzeni.

Nieśmiertelność a zmartwychwstanie.

W nawiązaniu do przeprowadzonych poprzednio analiz możemy zgodzić się z interpretacją J. B. Metz (Caro cardo salutis, 103n), że ciało to bynajmniej nie coś odrębnego i różnego od duszy człowieka, ale to ona sama w swym zewnętrznym, historycznym doświadczeniu świata w kategoriach czaso-przestrzennych. Historyczność bowiem — jak to widzie-

liśmy — nie stanowi jakiegoś przypadłościowego dodatku do bytu osobowego, ale samą jego konkretną realizację uwarunkowaną strukturą ontologiczną.

Trudno w takim wypadku mówić, w ścisłym tego słowa znaczeniu, o oddzieleniu duszy i ciała w śmierci, mimo określonej struktury fenomenologicznej zdarzenia śmierci; to cały człowiek jako osoba osiąga w niej swój kres w wymiarze historycznym, by dzięki nieśmiertelności jako całość wejść w wymiar daru życia wiecznego, jakie utożsamia się ze zmartwychwstaniem.

Przytoczone wcześniej Tomaszowe stwierdzenie: *immortalitas igitur animae exigere videtur resurrectionem corporum futuram*, zdaje się jakby nie uwzględniać darmowości zbawienia, w tym wypadku zmartwychwstania, które jest konsekwencją doskonałości odkupienia Chrystusowego a łączone w tradycji niemal wyłącznie ze zmartwychwstaniem powszechnym i to w kategoriach doświadczenia historycznego. To zresztą doprowadziło m. in. do znanego w historii nieporozumienia w związku z wypowiedziami papieża Jana XXII podkreślającymi osiągnięcie pełni zbawienia „dopiero przy zmartwychwstaniu powszechnym” (trudność znika, jeśli przyjmujemy zmartwychwstanie w śmierci). Jeśli nawet wydana po jego śmierci bulla *Benedictus Deus* z 1336 roku mówi o osiągnięciu zbawienia „duszy” zaraz po śmierci a nie przy końcu świata, to nie ma w tym żadnej sprzeczności, kiedy uwzględnimy dialektykę „doświadczenia czasu pozahistorycznego” (*uwielbionego*).

Także zresztą trzymająca się nadal teologii tradycyjnej eschatologia coraz częściej rezygnuje z wyobrażeń przestrzennych, umieszczając np. czyściec jako stan oczyszczenia w „przejściu” między życiem a śmiercią, które wymyka się wszelkim kategoriom naszego doświadczenia, bo nie ma tu zastosowania miara czasu; identyczne rozumowanie odnieść można i należy do „stanu pośredniego” *anima separata* między śmiercią a zmartwychwstaniem powszechnym, czego przykładem jest właśnie teza o „zmartwychwstaniu w śmierci”. Nie przesuwają one bynajmniej daty i okoliczności zmartwychwstania człowieka ale próbuje spojrzeć na nie z *tamtej strony*.

Eschata w śmierci...

Zgodnie z naszymi założeniami umieszczenie eschata w samej śmierci, jako granicy wymiarów egzystencji człowieka, w przeciwieństwie do dawnego modelu opartego na budzącym szereg zastrzeżeń pojęciu „*anima separata*”, przyjmowany przez nas model wykazuje — jak już wspominaliśmy — szereg zalet zwłaszcza w praktyce życia chrześcijańskiego.

I tak przede wszystkim cechuje go zgodność z modelem chrystologicznym. W Chrystusie — na co zwracaliśmy uwagę — zmartwychwstanie

urzeczywistnia się w samej śmierci, co pozwala przyjąć analogiczną sytuację w śmierci chrześcijanina (w najszerszym tego słowa rozumieniu) potwierdzoną także przez dogmat Wniebowzięcia.

Rozbudza to i pogłębia ponadto świadomość eschatologiczną wobec „bliskości eschata” dynamizując wszelkie działania w dążeniu do rozwoju osobowości i tworzenia lepszego, bardziej ludzkiego świata — osiągających swe potwierdzenie i utrwalenie w śmierci-zmartwychwstaniu. Przecinające linię czasu w każdej śmierci człowieka eschata, tworzą dla niego sytuację dnia ostatecznego i końca osobowego świata w ramach historii toczącej się „z tej strony” dalej...

Ponadto w omawianym modelu, choć nadal otwartym pozostaje problem rozumienia końca świata, to jednak znika najpoważniejsza trudność eschatologii tradycyjnej związana ze stanem pośrednim zdającym się sugerować niedoskonałą „pełnię” szczęścia zbawionych przed zmartwychwstaniem.

Zgodność z chrystologią — jaką dostarczaliśmy i zaznaczyli w naszym modelu — pozwala nam dalej wyprowadzić wniosek o zgodności z pneumatologią (stanowiącą zasadniczy element „epoki Kościoła). Jeśli bowiem rozpoczęta w śmierci-zmartwychwstaniu Chrystusa epoka Kościoła identyfikuje się z epoką Ducha Świętego, stanowiącego „eschatologiczny wymiar” Trójcy Świętej i „teren” życia zbawionych, rozumianego jako uczestniczenie w życiu Bożym, którym jest miłość uosobiona w Duchu Świętym, to prowadzić On musi do pełni będącego Jego dziełem uświęcenia człowieka, utożsamiającej się ze zmartwychwstaniem.

Przemiana człowieka i wcielanie go w Chrystusa przez usprawiedliwienie, wiarę i sakramenta święte, jako dzieło Ducha Świętego, osiąga swój punkt szczytowy w śmierci stanowiącej współumieranie z Chrystusem, którego śmierć utożsamia się ze zmartwychwstaniem, jako jej przezwyciężeniem.

Zmartwychwstanie „indywidualne”.

Rozłączenie w eschatologii sądu ostatecznego od sądu szczegółowego, może w pewnym sensie dla refleksji teologicznej stanowić podstawę i uzasadnienie podjęcia przez nas próby analogicznego „rozdzielenia zmartwychwstania „indywidualnego” od „zmartwychwstania powszechnego”, jakie obejmie przecież ponadto cały świat, jako przedłużenie cielesności człowieka.

Opierając się na wypowiedziach Kościoła, nauka katolicka mówi wyraźnie o sądzie raz jako o wydarzeniu, które ma miejsce przy śmierci poszczególnego człowieka, a kiedy indziej jako o wydarzeniu połączo-

nym z paruzją i końcem świata, nie dostrzegając w tym rozróżnieniu żadnej sprzeczności między „sądem szczegółowym” a „sądem ostatecznym”, mimo, że pierwszy jest ostatecznym jako nie podlegający rewizji czy zawieszeniu.

W eschatologii nie sposób oddzielać „początku” nowej egzystencji od dalszego jej trwania; w tym też znaczeniu śmierć, bez ewentualnego sprzeciwu jaki budzić może czasem wspomniana teza, wolno nazwać „początkiem” zmartwychwstania, bo przecież ona właśnie stanowi załączek i wejście w stan ostateczny, który nie potrzebuje i nie domaga się rozdzielania poszczególnych jego elementów.

Ostateczny los jednostki utożsamia się dla niej z rozwiązaniem sensu całej rzeczywistości w jej wymiarze historycznym, o jakim decyduje cielesność egzystencji ludzkiej, uczestnicząca w realizacji pełni Królestwa Bożego.

Słusznie więc brzmi stwierdzenie K. Rahnera (Zur Theologie des Todes, 28): *Cała rzeczywistość materialna, cały świat rozwija się w głębi duchowo-cielesnej osobowości i dzięki niej, stanowiąc w pewnej mierze jej „ciało”, osiąga swą ostateczność w jej śmierci.*

Można tu przypomnieć to, co powiedzieliśmy o śmierci jako przemianie, w następstwie której „dominacja cielesności” wymiaru historycznego przechodzi w „dominację duchowości” — także w znaczeniu pneumatologicznym (jako dzieło Ducha Świętego). W perspektywie antropologii biblijnej, trudno zatem mówić o śmierci jako „odłączeniu duszy od ciała” bowiem nawet „anima separata”, nie będąc czystym duchem zachowuje z konieczności nadal swoją relację do materii, stanowiącej konstytutywny element natury człowieka w jej cielesności.

Stąd ciało zmartwychwstałe, uwielbione, stanowiąc trwałą doskonałość cielesności — materialnej strony osoby ludzkiej — nie jest czymś dodanym „później”, po śmierci, ale czymś co według Teilharda człowiek formuje w ciągu całej historii swego życia jako dany mu świat. Jest to więc poniekąd „wewnątrzosobowy moment”, owoc czasu nagromadzony w „sercu” człowieka. Materialność jest bowiem — jak stwierdziliśmy — strukturalnym elementem i warunkiem rozwoju, tworzenia, urzeczywistniania się i tożsamości osoby jako podmiotu a nie czymś, co jako przejściowe stadium, czy zbędne, wykorzystane już narzędzie, można będzie odrzucić. Owa też materialność — ciało człowieka najszerszej rozumiane — nadaje indywidualne piętno osobowości i jako takie, podlegając osądowi w spotkaniu-sądzie w śmierci, nie może zostać po prostu „odrzucone” nawet na jakiś czas, w sposób przejściowy w „stanie pośrednim”.

Można więc powiedzieć, że zmartwychstanie jest „zbawczą koniecznością” jako trwałą doskonałość cielesności, osiągnięta u samych korzeni osobowego bytu na drodze przemiany, a więc w wymiarze „wewnę-

trznym”, nieuchwytnym od strony zewnętrznej, gdzie pozostają tylko podlegające rozkładowi zwłoki. MoŜnaby tę przemianę cielesności jaką stanowi zmartwychwstanie w śmierci porównać naszym zdaniem — *mutatis mutandis* — z przemianą eucharystyczną.

Przy całej zatem różnicy podmiotowość i osobowość są z sobą w człowieku złączone w sposób nie dający się rozłączyć, a stąd doskonała przyszłość — zbawienie osiągnane w śmierci— musi uwzględniać doskonałą materialność jako moment doskonałości samego ducha (podmiotu) a nie „obok” czy „potem”; co łatwiej można uchwycić i zrozumieć mając na uwadze fakt, że stosunek materii i ducha w człowieku nie jest stosunkiem statycznym ale dynamicznym (według Tomasza: *współkonstytuując akt bytu osobowego*).

Z drugiej strony nie sposób też mówić o jakimś osobowym podmiocie zbiorowym historii powszechnej, zmierzającej do ostatecznej doskonałości; raczej mamy tu do czynienia z jednością wielu podmiotów, uwzględniającą ich interkomunikatywność także na płaszczyźnie zdarzeń eschatologicznych. Pozwala to przyjąć, że poszczególny człowiek doświadcza w swej śmierci nie tylko własnego eschatonu, ale zarazem eschatonu świata i całej ludzkości, którym jest sam Bóg udzielający się wszystkim przez Syna w Duchu Świętym. Spotkanie z uwielbionym człowieczeństwem Chrystusa, stanowiącym drogę do Ojca zapoczątkowaną w Kościele, osiąga zatem swój pełny kształt w śmierci. W zmartwychwstaniu Chrystusa wszystko jest już zawarte i nie ma miejsca na coś „nowego”, a każde zmartwychwstanie człowieka to jakby włączenie w uwielbione ciało Jezusa, którego pełnia ujawnia się w historii jako dar i wypełnienie zbawczego zadania: Dzieła Odkupienia.

W tej też perspektywie hipoteza o zmartwychwstaniu w śmierci — zwłaszcza w naszym, nieco skorygowanym ujęciu — nie stanowi zagrożenia dla zmartwychwstania powszechnego czy dla dogmatu Wniebowzięcia NMPanny. Sformułowana w nim eschatologia Maryjna ukazuje ją jako w szczególnym znaczeniu pierwszą wśród doznających owoców odkupienia, bo w swej wyjątkowej relacji i zjednoczeniu z Chrystusem, doświadcza Maryja eschatonu wszystkich zbawionych, których jest Matką w porządku łaski i najdoskonalszym obrazem Syna.

14. ZAKOŃCZENIE

Jak łatwo stwierdzić, zgodnie z tematem wyrażonym w podtytule rozprawy, głównym przedmiotem naszego zainteresowania było w tych eschatologicznych rozważaniach zagadnienie śmierci i zmartwychwstania człowieka.

Rozpatrywaliśmy je w różnym kontekście wynikającym z objawie-

nia i współczesnego zainteresowania eschatologią, a zwłaszcza problemem „życia po życiu”. Wskazywaliśmy, że odpowiedź na zasadnicze pytanie „czym jest śmierć”, uzależniona jest w dużej mierze od antropologicznych założeń w rozumieniu natury i egzystencji człowieka. Jeśli antropologia biblijna, ukazująca nadprzyrodzone powołanie człowieka, w interpretacji śmierci każe raczej wychodzić z pojęcia zmartwychwstania, stanowiącego w pewnym sensie kategorię życia wiecznego uwzględniającą jedność natury ludzkiej o podwójnym aspekcie duchowości i cielesności, to antropologia pozostająca pod wpływem różnych form platonizmu, zadomowionych na długi czas w teologii katolickiej, w rozumieniu tak śmierci jak i zmartwychwstania, nacechowana jest dualizmem. Zapoznając nawet czasem analogiczny charakter wypowiedzi eschatologicznych, mówi o śmierci jako „rozłączeniu duszy i ciała” a o zmartwychwstaniu jako ich ponownym złączeniu i to w kategorii temporalnej naszego historycznego doświadczenia.

Następstwem bardzo niekorzystnym, takiego ujmowania śmierci, stanowiącej zasadniczy wymiar życia człowieka, a traktującego zmartwychwstanie jako pewnego rodzaju niezbyt ważny dodatek i uzupełnienie nieśmiertelności duszy, i to w odległej przyszłości, był niewielki stosunkowo wpływ na praktykę życia chrześcijańskiego najistotniejszej w Ewangelii zapowiedzi i prawdy o zmartwychwstaniu człowieka.

By tej rozbieżności uniknąć i jej przeciwdziałać, co jest tak istotne dla wiary w życie wieczne, nierozłącznie związane ze zmartwychwstaniem, teologia współczesna podjęła tezę, czy raczej hipotezę, o zmartwychwstaniu w śmierci.

Nasze rozważania były próbą jej pełniejszej interpretacji, syntezy i ukazania jej zgodności zarówno z wypowiedziami objawienia, z antropologią biblijną i chrystologią, szczególnie w aspekcie pneumatologicznym, jak i z antropologią filozoficzną o tak charakterystycznym dla współczesnej mentalności nastawieniu personalistycznym, preferującym np. kategorię dialogu i przymierza od kategorii metafizyczno-ontologicznych i przyjmującej realną możliwość istnienia innych, od naszego, wymiarów rzeczywistości.

Mówienie o zmartwychwstaniu w śmierci nabiera innego zabarwienia i charakteru — bez przestawiania porządku treści wiary czy przesuwania „daty” zmartwychwstania — jeśli śmierć uznajemy za rzeczywistość i zdarzenie, o którym decydujemy sami w kontekście autonomicznej zależności, wypływającej z faktu stworzenia, a to w różnych momentach życia. Śmierć bowiem, w ramach egzystencji odkupionej przez Krzyż, stała się zasadniczą przemianą, ku której prowadzą nas podejmowane przy naszym współdziałaniu z łaską przemiany dokonujące się w usprawiedliwieniu, czy przez wiarę i przez sakramenta święte, prze-

mianą umożliwiającą wejście człowieka w wymiar wieczności — czasu uwielbionego — by uczestniczyć w pełni w życiu Bożym.

Śmierć jest przemianą, którą naszym zdaniem określić można jako przemianę „mieć” w „być”, czyli przemianę „posiadania egzystencji”, które w ramach historii zdeterminowane przez cielesność, stanowiącą naszą „zasadniczą własność”, ustępuje w śmierci dominacji duchowości, posiadając pewną analogię w „przetwarzaniu” rzeczy w duchową rzeczywistość poznania, stanowiącego element bytu osobowego, na który obok cielesności i duchowości składa się jeszcze historia (pewna jakby „czasowa rozciągłość”).

Zmartwychwstanie jest zatem utrwaleniem historii, która w śmierci dobiega swego kresu; jest więc niejako wewnętrznym, „chrystologicznym” wymiarem śmierci jako współumierania z Chrystusem.

Śmierć jest jakby zejściem w samą głębię bytu osobowego, do samych jego korzeni, by u jego podstaw odnaleźć nowy wymiar cielesności: zmartwychwstanie i w tym znaczeniu — również w nawiązaniu do śmierci jako przemiany będącej dziełem Ducha Świętego — identyfikuje się ze śmiercią prowadzącą wg Św. Tomasza do nieśmiertelności człowieka. Życie wieczne jest bowiem nie całkiem nowym życiem, przekreślającym doczesne, ale doskonałą, dzięki łasce, utrwaloną na zawsze jego formą: *continuum in discontinuitate*.

Bez zastrzeżeń godzimy się na określenie śmierci jako „początku” zmartwychwstania, a początek w wymiarze eschatologicznym nie różni się od trwania; w nim też zawierają się inne wydarzenia i stany eschatyczne.

Zasadniczą wartość śmierci dostrzegliśmy również w określeniu jej jako szczytowego momentu zbawczego działania Chrystusa w odniesieniu do każdego człowieka bez wyjątku, posiadającego w tym rozumieniu możliwość spotkania w śmierci i akceptacji Jedyne Pośrednika — Głowy Kościoła — Chrystusa. Jeśli bowiem moc łaski odkupienia wymaga i okazuje się w naszej „słabości”, to najbardziej radykalnie ta dialektyczna sytuacja przejawia się w śmierci, pozbawiającej nas i dającej nam możliwość wyrzeczenia się nawet własnego „ja”, w pełnej miłości akceptacji „Ty”; i w tym znaczeniu każda śmierć może być „świadectwem wiary”, na wzór śmierci męczeńskiej, urzeczywistniającym się stopniowo w życiu, jakie zmierza przez śmierć ku nieśmiertelności.

Nie wydają się uzasadnione obawy, by przyjęcie takiej interpretacji śmierci i zmartwychwstania, znalazło się w sprzeczności z dogmatem Wniebowzięcia, które raczej jako najpełniejsza realizacja odkupienia Chrystusa w znaczeniu subiektywnym zdaje się ją sugerować, zacho-

wując swe znaczenia jako wzór pośredniczący w życiu wspólnoty Kościoła i posiadający „pierwszeństwo ontologiczne”.

Wreszcie, by uniknąć ewentualnych dodatkowych trudności pogodzenia omawianej hipotezy ze zmartwychwstaniem powszechnym wszystkich zmarłych przy końcu świata — przyjmowanym w eschatologii tradycyjnej — zaproponowaliśmy określenie zmartwychwstania w śmierci poszczególnego człowieka „zmartwychwstaniem indywidualnym” dla odróżnienia go od zmartwychwstania powszechnego, jakie obejmie zarazem całą rzeczywistość świata stworzonego, w tym znaczeniu stanowiące „uzupełnienie” tamtego, na wzór sądu ostatecznego stanowiącego dopełnienie sądu szczegółowego, zaś mówienie o identyczności ciała zmartwychwstałego proponujemy uzupełnić „identycznością historii”.

Trzeba w końcu zaznaczyć, że naszym pragnieniem jest pełna zgodność z nauką Kościoła opartą na objawieniu Bożym, znajdującym w niej nieomylną wykładnię, co nie wyklucza jednak a nawet zakłada potrzebę podejmowania nieustannego wysiłku, by treść wiary zbliżyć życiu Kościoła w konkretnej sytuacji historycznej — nieomylność bowiem nauczania jest nie tylko darem ale i zadaniem.

L I T E R A T U R A

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH POZYCJI

- AHLBRECHT A., *Tod und Unsterblichkeit*, Paderborn 1963
- ALFARO J., „*La resurrección de los muertos*” en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia, w: *Greg.* 52 (1971) 537—554.
- ALTHAUS P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1961⁸.
- BALTHASAR H. U. v., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1965.
- *Mysterium paschale*, w: *MySal.* III/2, 133—319.
- *Eschatologie im Umriss. Penuma und Institution*, Einsiedeln 1974.
- *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967.
- BARTH K., *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 2, Zürich 1959.
- *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon-Zürich 1953.
- BARTNIK CZ., *Paruzja jednostkowa*, *Novum* 11 (1979) 75—93.
- *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, *AK* 91 (1980) 16—30.
- BARRAT D./CAMELOT P. TH., *La résurrection de la chair*, Paris 1962.
- BISSELS P., *Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele*, *TThZ* 76 (1967) 322—329.
- *Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis*, *TThZ* 78 (1969) 296—304.
- BISER E. (HRSG.) u.a., *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.B. 1975.
- BENOIT P., *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?* w: *Conc* 6 (1970) 719—724.

- BERLINGER R., *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt 1972.
- BESRET B., *Incarnation ou eschatologie*, Paris 1964.
- BOISMARD M. E., *Nieśmiertelność czy zmartwychwstanie?* *Novum* 11 (1979) 47—59.
- BOROS L., *Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung*, w: *Orientierung* 28 (1964) 233—235.
- *Leib Seele und Tod*, *Orientierung* 29 (1965) 92—96.
- *Hat das Leben einen Sinn?*, *Conc.* 6 (1970) 674—678.
- *Mysterium Mortis*, Warszawa 1974.
- BREHANT J., *Thanatos*, Warszawa 1980.
- BREUNING W., *Tod und Auferstehung in der Verkündigung*, *Conc.* 4 (1968) 77—85.
- *Systematische Entflutung der eschatologischen Aussagen*, w: *MySal* V, Zürich 1976, 779—890.
- BRINKETRINE J., *Die Lehre von den letzten Dingen*, Paderborn 1963.
- BROD M., *Von der Unsterblichkeit der Seele*, München 1969.
- BRUNNER E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1967.
- CORDONNEL J., *Gott in Zukunft*, München 1970.
- CONGAR Y., *Le Mystere de la Mort et sa celebration*, Paris 1951.
- CHORON J., *Der Tod im abendlandischen Denken*, Stuttgart 1967.
- DEMSKE J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger*, Freiburg 1963.
- DEWART L., *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968.
- DOLCH H., *Zukunftsvision und Parusie*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 327—340.
- EDMAIER A., *Horizonte der Hoffnung*, Regensburg 1968.
- EVDOKIMOV P., *Od śmierci do życia*, *Novum* 11 (1979) 60—74.
- FEINER J., *Die Krankheit und das Sakrament der Salbungsgebetes*, w: *MySal* V, 1976, 494—548.
- FEUDILLET A., *Eschatologismus*, Freiburg 1967.
- FIORENZA F.P. /METZ J.B., *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, w: *MySal* II, Zürich 1967, 584—632.
- FISCHER J. A., *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche, I*, München 1954.
- FLANAGAN D., *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*, *Conc.* 5 (1969) 60—66.
- FRIES H., *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 353—376.
- FROMM E., *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976.
- FUCHS W., *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969.
- GERKEN A., *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977.
- GLEASON R. W., *Toward a Teology of Death*, *Though* 23 (1957) 39—68.
- GLORIEUX P., *Ih hora Mortis*, w: *MelScRel* 6 (1949) 185—216.
- GNILKA J., *Ist 1Kor 3, 10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer?*, Düsseldorf 1955.
- GREHSAKE G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.
- *Bemühungen um eine Theologie des Sterbens*, *Conc.* 10 (1974) 270—278.
- *Stärker als der Tod*, Essen 1976.
- /LOHFINK G., *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. B. 1978.
- GRILLMEIER A., *Das Sakrament der Auferstehung*, *GuL* 34 (1961) 326—336.
- GROSS H., *Grundzüge alttestamentlicher und frühjüdischer Eschatologie*, w: *MySal* V, Zürich 1976, 701—721.

- GOŁĘBIEWSKI M., *Postanowione jest ludziom raz umrzeć, a potem sądzić...*, AK 91 (1988) 3—15.
- GUARDINI R., *Die letzten Dingen*, Würzburg 1965.
- HEINZMANN R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Leibes*, Münster 1965.
- HENGSTENBERG H. E., *Einsamkeit und Tod*, Regensburg 1938.
- HUNZINGER C. H., *Die Hoffnung angesichts des Todes*, Tübingen 1968.
- KASPER W., *Jesus der Christus Mainz* 1974.
— *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- KASSING A., *Wollte Jesus leben oder sterben?* KB1 102 (1977) 862—866.
- KERSTIENS F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969.
- KERTELGE K., *Der allgemeine Tod und der Tod Jesu*, TThZ 83 (1974) 146—156.
— (Hrsg.), *Der Tod Jesu, Deutungen in Neuen Testament*, Freiburg i. B. 1976.
- KITAMURI K., *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972.
- KOWALCZYK S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980.
— *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, AK 91 (1980) 367—381.
- KORNER J., *Eschatologie und Geschichte*, Hamburg 1968.
- KRETSCHMAR G., *Auferstehung des Fleisches*, w: *Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968, 101—137.
- LOHFINK G., *Was kommt nach Tod?*, w: GRESHAKE G./ tenże, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. B. 1978, 185—200.
- LAKNER F., *Zur Eschatologie bei Johannes XXII*, w: ZKTh 72 (1950).
- LANGEVIN P., *Jesus seigneur et l'eschatologie*, Paris 1967.
- MARCEL G., *Sein und Haben*, Paderborn 1954.
- METZ J. B., *Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit*, *Arzt und Christ* 4 (1958) 78—84.
— *Caro cardo salutis*, *Hochl* 55 (1962) 97—107.
— *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- MIELECKI T., *Tendencje redukcjonistyczne w eschatologii*, *Novum* 11 (1979) 94—103.
- MOINGT J., *Immortalité de l'âme et/ou résurrection*, *LeV* 107 (1972) 65—78.
- MOLTMANN P., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Jesu Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
- MOUNIER E., *Le personalisme*, Paris 1949.
- MÜHLEN H., *Der Heilige Geist als Person*, Aschendorf 1966.
— *Una Mystica Persona*, München 1968.
Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, w: *MySal III/2* Zürich 1969, 513—546.
- MÜLLER — GOLDKUHLE P., *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966.
- NADOLSKI L., *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, AK 91 (1980) 62—70.
— *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii*, Lublin 1976 (maszynopis).
- NOCKE F. J., *Liebe, Tod und Auferstehung*, München 1978.
- NOSSOL A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AK 91 (1980) 31—38.
— *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej*, AK 91 (1980) 51—61.

- PAPROCKI H., *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, Novum 11 (1979) 109—129.
- PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1968.
- PIEPER J., *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.
- RAHNER K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.B. 1958.
- *Das Leben der Toten*, Einsiedeln 1960.
- *Letzte Dinge*, Freiburg 1969.
- *Das christliche Sterben: Prolixitas Mortis. Das Sterben von Tod her gesehen*, w: MySal V, Zürich 1976, 463—493.
- RANKE-HEINEMANN U., *Antwort auf aktuelle Glaubensfragen*, Essen 1965.
- RATZINGER J., *Heilsgeschichte und Eschatologie*, München 1970.
- *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977.
- ROGOWSKI R., *Śmierć jako sakrament życia*, AİK 87 (1976) 420—436.
- ROSSOL J., *Dynamik der Hoffnung*, Basel 1967.
- SCHEFFCZYK L., *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973.
- SCHELKLE K. H., *Neutestamentliche Eschatologie*, w: MySal V, Zürich 1976, 723—776.
- SCHERER G., u. a. *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972.
- SCHILLEBEECKX E., *Got — die Zukunft der Menschen*, Mainz 1969.
- SCHILSON A./KASPER W., *Christologie in Präsens*, Freiburg 1974.
- SCHMAUS M., *Von den letzten Dingen*, München 1959.
- *Der Glaube der Kirche, II*, München 1970, 700—813.
- SCHNACKENBURG R., *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg 1959.
- SCHÜTZ P., *Das Mysterium der Geschichte*, Hamburg 1963.
- SCHÜTZ CH., *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: MySal V, Zürich 1976, 553—693.
- SCHÜTZ CH./SARACH R., *Der Mensch als Person*, w: MySal II, Zürich 1967, 637—654.
- SCHÜRMAN H., *Jesu ureigenere Tod*, Freiburg 1975.
- SECKLER H., *Das Heil in der Geschichte*, theologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- SEMMELOTH O., *Der Tod — wird er erlitten oder getan?* w: K. RAHNER /O. SEMMELOTH, *Theologische Akademie*, Bd IX, Frankfurt/M 1972.
- SENS CHOROBY, SENS ŚMIERCI, SEN ZYCIA, (zbiiorowa), Kraków 1980.
- THIELICKE H., *Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968.
- TRESMONTANT C., *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung*, Düsseldorf 1956.
- TROISFONTAINES R., *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode?* Luzern 1966.
- WEBER H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973.
- WIEDERKEHR D., *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974.
- WOHLGSCHAFT H., *Hoffnung angesichts des Todes*, München 1977.
- VOLK H., *Gnade und Person. Gott alles in allem*, Mainz 1967.
- ZDYBICKA Z.J., *Śmierć w wielkich religiach świata*, AİK 91 (1980) 382—398.
- ZAREMBA J., *Prolixitas mortis — Śmierć jako wymiar życia*, MDG (1980) 198—204.

Zusammenfassung

EGO SUM RESURRECTIO ET VITA... THEOLOGIE DES TODES UND DER AUFERSTEHUNG

Wie es im Untertitel heisst das Hauptthema dieser Dissertation ist der Tod und die Auferstehung die jeden Menschen betrifft.

Man prüft dieses Problem in der Kontextverschiedenheit den die Offenbarung hervorruft, sowie unter der Berücksichtigung des heutigen grossen Interesse an der Eschatologie, besonders an dem „Leben nach dem Leben“, das im Zusammenhang mit der Tod steht.

Die Antwort auf die Grundfrage: Was ist der Tod? — steht in einem hohen Grade im Zusammenhang mit den anthropologischen Voraussetzungen und darüber hinaus auch mit dem Natur- und Existenzverständnis des Menschen, das hier nicht ohne wichtigen Einfluss ist.

Die biblische Anthropologie nimmt übernatürliche Berufung des Menschen als Grund ihrer Überlegungen und darum in der Todesinterpretation aus dem Auferstehungsbegriff ausgeht. Die Auferstehung besonders im NT ist eine Kategorie des ewigen Lebens bei der Annahme der Natureinheit des Menschen, die nur einen doppelten Aspekt hat nämlich die Leiblichkeit und Geistigkeit (dazu kommt die Geschichte als drittes „Moment“ des Menschen). Andere Anthropologie die unter dem Einfluss der verschiedenen Platonismusformen (und deren Derivativen) steht — was man bis heute auch in der Theologie finden kann — und die in der Todes — und Auferstehungsinterpretation ein Dualismus annehmen zu scheint, spricht über den Tod als Trennung von Seele und Leib, und über die Auferstehung als deren „Wiederverbindung“ und dies macht sehr oft in der temporalischen Kategorien unserer geschichtlichen Erfahrung.

In dieser Situation, in der die Auferstehung nur ein „überflüssiger“ Zusatz zur Seeligkeit der unsterblichen „anima separata“ ist, und dazu noch in der äussersten Zukunft, ist das Ergebnis nur ein kleiner Einfluss der Wahrheit — einer der wichtigsten im Evangelium — auf die christliche Lebenspraxis.

Um gerade diese Diskrepanz zu vermeiden nimmt die heutige Theologie die Hypothese „der Auferstehung im Tod“ an. Unsere Disseration ist eben ein Versuch ein vollständigen Interpretationsumriss der erwähnten These zu geben; ausserdem strebt der Autor die Hypothese mit den Gegebenen der Offenbarung, der biblischen Anthropologie, der „pneumatologischen“ Christologie, sowie auch der philosophischen Anthropologie mit der personalistischen Tendenzen im Einklang zu bringen. Die Kategorie des Dialogs und des Bundes ist für diese Anthropologie zutreffender als die friihere metaphysisch-ontologische, und ausserdem nimmt das moderne Denken auf verschiedenen Gebieten andere Dimensionsmöglichkeiten ohne Schwierigkeiten an.

Das Sprechen über die Auferstehung im Tod nimmt einen ganz anderen Charakter an — ohne die Ordnung der Glaubenswahrheiten anzutasten, wie auch ohne Verschiebung des Auferstehungs- „Datum“ — wenn wir Tod als reales Geschehen immer anwesend in unserem Leben, über das wir selbst — teilweise wenigstens — in der autonomischen Abhängigkeit als von Gott Geschöpfte entscheiden. Gerade diese Entscheidung treffen wir in verschiedenen Momenten unseres Lebens, besonders aber im Tod.

Auf der Ebene unsere Erlösungsexistenz — Erlösung durch Kreuz — ist der Tod nicht mehr eine Strafe aber eine Existenz-umwandlung, zu der uns alle anderen Verwandlungen führen. Diese übernehmen wir lebenslang selbst jedoch in der Mitarbeit mit der göttlichen Gnade, wie es im Glauben und in den Sakramenten geschieht, dessen Anfang die Rechtfertigung aus der Initiative Gottes selbst ist (das Werk des Hl. Geistes).

Der Tod ist also eine Verwandlung — die wichtigste — die wir als eine Verwandlung des „Haben“ in das „Sein“ beschreiben können d.h. eine Verwandlung des Dasein-Haben (oder Existenz-Haben), das in der Geschichte durch die Leiblichkeit bestimmt ist, die grundsätzlich in unserem eigenen Besitz ist, im Tod aber den Platz für die Dominanz der Geistigkeit einräumt. Etwas ähnliches treffen wir in unserem Erkenntnisprozess wenn die realen Objekte sich in den Inhalt unserer Erkenntnis „verwandeln“.

Die Auferstehung ist auch eine Bewahrung der Geschichtsprägung, die ein drittes — ausser Leiblichkeit und Geistigkeit — Moment unseres persönlichen Daseins ist. Die Geschichte findet im Tod ihr Ende. Darum ist die Auferstehung im bestimmten Sinne eine innerliche, christologische Tiefensdimension des Todes, die für den Glaubenden wenigstens das Mitsterben mit Christus ist; und sterben mit Ihm heisst gleichwohl leben (auferstehen!).

Den Tod kann man bezeichnen als Hineintreten in die Tiefe des persönlichen Daseins, zu seinen Wurzeln, um dort eine neue Dimension der Leiblichkeit zu finden — und diese heisst die Auferstehung. In diesem Sinne identifiziert sich die Auferstehung — die das Werk des Hl. Geistes ist — mit dem Sterben, das als Mitsterben mit Christus auch das Werk des Hl. Geistes ist.

Das ewige Leben ist nicht ein ganz neues Leben, sondern ein durch die göttliche Gnade vollendetes Leben: *continuum in discontinuitate*.

Was die Identität des Auferstehungsleibes mit dem historischen betrifft, so kann man sie auch als die Identität der Geschichte (individuelle) bezeichnen.

Aus der traditionellen Eschatologie kann man den Tod als „Anfang“ der Auferstehung bezeichnen; jedoch im eschatologischen Sinne unterscheidet sich der Anfang nicht vom Fortdauern, in dem auch anderen eschatischen Geschehen und Zustände enthalten sind.

Das Wichtigste sehen wir in der Bezeichnung des Todes als den Gipfel der Erlösungsmöglichkeit jedes einzelnen Sterbenden, da der Tod jedenfalls eine Begegnung mit Gott in Christus als den einzigen Mittler, der das Haupt der Kirche ist.

Die Wirkung der göttlichen Gnade zeigt sich in unsere Schwache (vgl. 2Kor 12,9 ff), die so radikal im Tod erscheint: der Tod beraubt uns alles, sogar unseres eigenen „Ich“, aber gibt uns auch die Möglichkeit diese Situation der geschöpften Freiheit zu akzeptieren. So kann jeder Tod „ein Zeugnis des Glaubens an Gott“ werden, wie das Martyrium.

Solche Interpretation des Todes und der Auferstehung im Tod berührt das Marias-Himmelfahrt-Dogma nicht. Es zeigt sich hier die Macht der Erlösung (im Tod!) und die ontologische Priorität Marias als Vorbild für die Gemeinschaft der Kirche.

Um eventuelle Schwierigkeiten zu vermeiden haben wir für die Auferstehung im Tod die Bestimmung „Individuelle Auferstehung“ vorgeschlagen und das im Gegensatz zur allgemeinen Auferstehung, ähnlich wie man ein persönlichen Gericht gleich nach dem Tode und ein allgemeines Gericht am Jüngsten Tag annimmt; das letzte betrifft die ganze Welt und die allgemeine Geschichte.

Ks. Feliks Gryglewicz

OSTATNIE PUBLICZNE PRZEMÓWIENIE JEZUSA (J 12, 20—36)

W S T Ę P

Pomiędzy uroczystym wjazdem do Jerozolimy, a Ostatnią Wieczerzą, zamiast nauk Jezusa o podstawowych tematach, które np. u Mateusza zajmują 5 rozdziałów (r. 21—25), Jan podał relację o Jego ostatnim publicznym przemówieniu i rozważanie o skutkach działalności; na ostatnim przemówieniu skoncentrujemy obecnie naszą uwagę.

W relacji z tego przemówienia Jan podając okoliczności, w których do niego doszło, wprowadził Greków (w. 20—22), wobec których Jezus mówił o konieczności męki i potrzebie, by uczniowie Go w tym naśladowali (w. 23—28a). W drugiej i trzeciej części wychodząc z braku zrozumienia u Żydów Jezus mówił o znaczeniu swojej męki (w. 28 b-33) i skierował do nich apel, by uwierzyli (w. 34—36)¹.

Nasze badanie dąży do wskazania, co w tym przemówieniu pochodzi z tradycji i od Jezusa, a jaki był Janowy wkład w jego zredagowanie². Osiągnięcia tego celu z różnych względów nie jest zadaniem łatwym, a wyniki, do których można dojść, muszą mieć jakiś, nie zawsze jednakowy margines niepewności lub prawdopodobieństwa. Pomiędzy publiczną działalnością Jezusa, a okresem, w którym Jego nauki zostały zredagowane, upłynęło wiele lat, w których mogły one ulec nie tylko zmianom, ale nawet zapomnieniu. Nadto nauki w czwartej Ewangelii przypisane Jezusowi tak są przesiąknięte Janowymi koncepcjami i stylem³, że z tru-

¹ Poza nizej cytowanymi opracowaniami zob. C. K. Barrett, *The Gospel according to the John*, London 1960; E. Käsemann, *Johannes 12, 20—26*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1970⁶, 254—257; B. Lindars, *The Gospel of John*, London 1972; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975 (SNT KUL 4).

² B. Lindars, *Traditions behind the Four Gospel*, w: M. de Jonge (red.), *L'Evangile de Jean. Source, rédaction, théologie*. Gembloux 1977, 107—124 (BETHL 44).

³ Cechy Janowego stylu podawali: E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingen 1965² (FRLNT 38); E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951, 203—205 (St. Fr. 3); R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970, 205—218 (StNTS MonS 11); W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972, 16—25 (SupplNT 32); E. Ruckstuhl, *Johannine Language and Style*, w: M. de Jonge, *L'Evangile*, dz. cyt., s. 125—147.

dem można w nich wskazać na rzeczywiste ślady Jezusa. Nie dysponujemy też tak precyzyjnymi kryteriami⁴, żeby przy ich pomocy bez cienia wątpliwości⁵ wskazać na to, co pochodzi nie od kogo innego, ale od samego Jezusa.

Nam jednak bardzo zależy na tym, żeby wiedzieć, co Jezus głosił i jakie wymagania stawiał tym, którzy w Niego uwierzyli⁶, a nie bez znaczenia dla nas pozostają te aspekty, które dochodziły do głosu w tradycjach gmin kościelnych, ani też interpretacje przekazane na kartach czwartej Ewangelii. Badając zatem słownictwo relacji będziemy próbowali wskazać na te cechy, które każą przypisać jej autorstwo Janowi, oraz na te nurty kościelnej tradycji, które do Jana mogły przenieść Jezusowe wypowiedzi (1). Potem będziemy próbowali przyjrzeć się, jak Jan przejmował materiały pochodzące z tradycji innych gmin kościelnych (2), wskazać na to, co pochodzi od samego Jezusa (3), a na zakończenie scharakteryzować Janową redakcję ostatniego publicznego przemówienia Jezusa (4).

1. SŁOWNICTWO PRZEMÓWIENIA

Podając okoliczności (w. 20—22) Jan wspomina, że pomiędzy tymi, którzy na święto Paschy przyszli do świątyni, aby w Jerozolimie wziąć udział w prawdziwym kulcie, byli Grecy, prawdopodobnie prozelici, którzy chcieli poznać Jezusa. Pośrednikiem tej sprawy miał być Filip. On wziął ze sobą Andrzeja i razem przedłożyli Jezusowi ich prośbę, przemówienie więc rozpoczyna się jako odpowiedź Jezusa na nią.

W tekście z tą treścią spotykamy ulubione Janowe słowa i zwroty: *spomiędzy tych, którzy* (gr. ek mówiące o przynależności do jakiejś gru-

⁴ D. G. A. Calvert, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, NTS 18 (1971—72) 209—219; D. Lührmann, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte. Eine Problemskizze*, w: J. Dupont (red.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 59—72.

⁵ J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972, 81—124 (SBS 57); D. Hill, *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets*, NTS 20 (1973—74) 262—274; D. M. Smith Jr, *Johannine Christianity. Some Reflections on the Character and Delineations*, NTS 21 (1974—75) 231—233; J. D. G. Dunn, *Prophetic I Sayings and the Jesus Tradition. The Importance of Testing Prophetic Utterance within Early Christianity*, NTS 24 (1977—78) 175—198.

⁶ J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament, I. La prédication de Jésus*, Paris 1973, 7—50 (Ldiv 76); H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, w: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 83—108.

py 36+3 — 26+3)⁷, *Grecy... oni to* (tzw. *casus pendens*)⁸, więc (tzw. *oun historicum* występujące u Jana 146 razy a w Nowym Testamencie poza nim bardzo rzadko)⁹, oraz określenie *Filip, który pochodził z Betsaidy*, które zostało zbudowane tak samo, jak cały szereg innych jego określeń¹⁰, nadto jeszcze *prosić* (27+2 — 11+22).

W tym samym tekście występują semityzmy, do których trzeba zaliczyć pojęcia o znaczeniu właściwym tylko dla Palestyny i dla żydowskich środowisk. Są to *Grecy, pokłonić się Bogu* i parataktyczny układ zdań; w jednym z nich (w. 22) połączenie przez *i* powtarza się 4 razy¹¹, co uderza przede wszystkim dlatego, że równocześnie w całym fragmencie (w. 21c—23a) autor używał czasu teraźniejszego. Tutaj też, podobnie jak w przemówieniu i w całej czwartej Ewangelii, spotykamy tzw. *asyn-deton* będący śladem korzystania z języka aramejskiego¹².

Jan chętnie używał semityzmów, w tekście więc wprowadzenia spotykamy ulubione jego słowa i zwroty, które równocześnie są semityzmami. Są to *święto* (17+0 — 1+7) oraz zwrot *prosili ... mówiąc* (4+0 — 1+3). Wśród semityzmów jednak napotykamy na słowa, które również w innych środowiskach występowały, czasem częściej niż u Jana. Są to: *przyjść* (16+0 — 38+27, z tego w dziełach Łukasza 27, a w Apokalipsie św. Jana 13 razy), *pokłonić się Bogu* (11+0 — 31+17, z tego Ap 24, Mt 13), oraz *chcę zobaczyć* (1+0 — 0+4, z tego Łk 3). Zwrot *odpowiedział mówiąc* (3+0 — 1+20) jest semityzmem nie należącym do tych, które Jan lubił, lubił go natomiast Marek, u którego występuje on 12 razy. Słowo *chcieć* (32+1 — 89+94), nie jest ani ulubionym Janowym słowem, ani semityzmem, ale u Pawła występuje 61, u Mt i Łk po 42, a u Mk 28 razy.

W pierwszej części przemówienia (w. 23—28a) Jezus oświadczył, że nadeszła godzina Jego uwielbienia (w. 23), poczem podał przypowieść o losach ziarna wrzuconego w ziemię (w. 24) oraz 2 sentencje: o stosunku do własnego życia (w. 25) i o tym, co czeka tego, kto będzie mu służył (w. 26). Ostatnie zdania poświęcone zostały modlitwie, Jezus był pełen lęku przed tym, co przynosiła mu *godzina*, prosił więc Ojca, by Go wspomógł i by chwałą otoczył swoje imię (w. 27—28a).

⁷ W zestawach cyfr: pierwsza cyfra podaje ile razy dane słowo lub zwrot występuje w greckim tekście czwartej Ewangelii, a druga — w trzech listach św. Jana; ostatnia cyfra dotyczy trzech Ewangelii synoptycznych razem, a przedostatnia (po środkowej kresce) — we wszystkich pozostałych księgach Nowego Testamentu. Suma wszystkich cyfr podaje ile razy dane słowo lub zwrot występuje w całym Nowym Testamencie. Zob. E. Ruckstuhl, dz. cyt., s. 194, dop. 3.

⁸ C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, 33—65; K. Schürmann, art. cyt., s. 104 n.

⁹ W. Nicol, dz. cyt., s. 17.

¹⁰ W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, London 1955⁴, 256.

¹¹ C. F. Burney, dz. cyt., s. 56 n.

¹² Tamże, s. 49—57.

Streszczona część wygląda jak zbiór różnych wypowiedzi; autor luźno postawił je obok siebie i nawet nie próbował powiązać; jedyne, co je ze sobą łączy, to myśl o losach zarówno Jezusa, jak i Jego uczniów. W tym jednak nie można przeoczyć faktu, że Jezus na początku i na końcu mówił o sobie, a 2 zdania pomiędzy tym stojące poświęcił uczniom, że stwierdzenie o nadejściu godziny łączy się w sposób naturalny ze wzmianką o lęku Jezusa, ale połączeniu ich ze sobą stoją na przeszkodzie zdania pomiędzy nimi postawione¹³.

Przemówienie rozpoczyna się podanym bez żadnego przygotowania stwierdzeniem, że *nadeszła godzina, aby uwielbiony został Syn człowieczy*. Wzmianki o *godzinie* (26+2 — (28+50) przewijają się przez cały Nowy Testament. Poza zwykłym określeniem czasu wskazują one, specjalnie w czwartej Ewangelii, na porę wyznaczoną przez Boga, w której Jezus ma podjąć mękę i złożyć swoje życie w ofierze. O tak pojętej godzinie w pierwszej części Ewangelii Jezus mówił jako o tej, która jeszcze nie nadeszła (np. 7, 30; 8, 20), tutaj pierwszy raz oświadczył, że Jego godzina nadeszła i że będzie *uwielbiony Syn człowieczy*.

Tytułem *Syn człowieczy* (13+0 — 3+72) Jezus określał samego siebie, tutaj zaś odniósł go do chwały połączonej ze śmiercią¹⁴. Opowiadając o męce Jan pomijał wszystko, co było przykre, łączyło się z okrucieństwem i co mogłoby mu ubliżać¹⁵, pomijał więc także wzmianki o ukrzyżowaniu tam, gdzie nie musiał o tym mówić. Na to miejsce całą mękę łącznie ze śmiercią, po której nastąpiło zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, ujął jako akt, którym Bóg Ojciec uwielbił Swojego Syna¹⁶. Tutaj Jan podkreślił związek godziny z uwielbieniem, w którym właśnie zwracał uwagę na mękę Jezusa. Choć w Nowym Testamencie była wielokrotnie mowa o uwielbieniu (23+0 — 24+24), takie jego ujęcie jest Janową własnością, nic więc dziwnego, że wzmianka o *uwielbieniu Syna człowieczego* występuje 2 razy, tylko u Jana. Związek godziny z uwielbieniem ma charakter czasowy tylko, ale w formie *godzina, aby* jest semityzmem, a występuje 8 razy, tylko u Jana.

¹³ W układzie pierwszych dwóch części X. Léon-Dufour (*Trois chiasmes johanniques*, NTS 7, 1960—61, 249—251), a za nim I. de la Potterie (*L'Exaltation du Fils de l'homme*, Jn 12, 31—36, Greg 49, 1968, 460—478) widzieli układ zwany chiazmem. Trudności przeciw tej opinii wysunął F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma 1976, 174 n (BScRel 14).

¹⁴ W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième Evangile*, RechBibl 3 (1958) 131—145; C. B. Caird, *The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics*, NTS 15 (1968—69) 265—271; J. T. Forestell, *The Word of the Cross*, Roma 1974, 61—74 (AnBib 57); J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, 67—79.

¹⁵ F. Gryglewicz, *Chrystus król w Ewangelii św. Jana*, Zeszyty Naukowe KUL 10, 1 (1967) 11—26.

¹⁶ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg 1971, 498—512 (HerThK NT 4, 1); J. T. Forestell, dz. cyt., s. 65—74.

Przypowieść (w. 24))¹⁷ rozpoczyna się uroczystym zwrotem *zaprowadę, zaprawę mówię wam*. Uwydatnia ono 2 momenty dotyczące ziarna: rzucenie w ziemię i jego losy. Pierwszy moment jest przygotowaniem do drugiego, w którym nie tylko została zawarta główna myśl, ale nawet rozczłonkowanie wskazujące, że losy ziarna mogą się ułożyć według 2 możliwości, a tylko druga z nich prowadzi do celu. Możliwości zostały zasygnalizowane warunkowym *jeżeli nie* (24+4 — 19+2)¹⁸. W przypowieści powiedziano o ziarnie (1+0 — 1+5) pszenicy (1+0 — 4+9), które wpadło (3+0 — 43+44, z tego Ap 23, Łk 26, Mt 19) w ziemię. Wpadnięcie autor wyraził greckim *pipto eis* (1+0 — 2+6), które u Łukasza 3 razy występuje. W tę relację autor wprowadził elementy dotyczące losów ziarna. Rozpoczynają się one prawie nie używanym w kontekstach o zbożu słowem *umrzeć* (por. 1 Kor 15, 36), które wprowadzie 2 razy, ale tylko tutaj występuje. W sytuacji, gdy ziarno *nie umrze*, ono *samo jedno pozostanie*. Słowo *jedno* (9+1 — 17+19, w tym Paweł 13), może być związane z Pawłowym środowiskiem, ale już połączenie ze słowami sąsiednimi wykazuje Janowe upodobania. Janowe bowiem jest *pozostawać* (40+27 — 34+12) oraz *samo jedno* (2+0 — 0+1), a *samo jedno pozostanie* występuje w całym Nowym Testamencie tylko tutaj. Tak samo jest w części zdania odnoszącej się do drugiej możliwości: gdy *umrze* ziarno, *obfity plon przyniesie*. Wprowadzie słowo *plon* (10+0 — 20+36, z tego Mt 19) może pochodzić ze środowiska Mateusza, ale jego połączenia mieszczą się w Janowym stylu: *obfity plon* występuje w Nowym Testamencie 3 razy, ale tylko u Jana, a sformułowanie *plon przynoszą* (8+0 — 0+1) używał prawie wyłącznie on.

Sentencja o stosunku człowieka do własnego życia (w. 25) wyraża paradoksalną sytuację. W pierwszej jej części *kto miłuje* zawiera w sobie równocześnie 2 aspekty: ulubione Janowe słowo *miłować* (13+0 — 4+8) oraz formę participium czasu teraźniejszego z rodzajnikiem, która u Jana występuje 31 razy. Ostatnie słowo pierwszej części *traci je* (10+1 — 23+56, w tym Łk 29, Mt 19, Paweł 12) występuje przede wszystkim u synoptyków. Zwrot *miłować życie* tak samo, jak przeciwstawienie *miłować ... tracić* w Nowym Testamencie występuje tylko tutaj. W drugiej części *mieć w nienawiści* (12+5 — 9+13) należy do ulubionych Janowych słów, a wyżej wspomniana forma do typowo Janowych. Skutkiem *nienawiści* będzie *strzeżenie* (3+1 — 19+9). Ten czasownik należy do Łukasza, u którego występuje on 14 razy. Zestaw *mam w nienawiści ... strzegę* występuje jeszcze tylko w 17, 12, podobnie

¹⁷ H. van den Bussche, *Si le grain de blé ne tombe en terre*, BVCh 5 (1954) 53—67; A. Rasco, *Christus granum frumenti*, J 12, 24, V 37 (1959) 12—25, 65—77; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, I—XII, New York 1966, 471—473.

¹⁸ R. T. Fortna, dz. cyt., s. 207.

jak zestaw *mieć w nienawiści swoje życie*, które spotykamy tylko tu i w Łk 14, 26. Następują wyjaśniające zwroty o nienawiści swojego życia *na tym świecie* i o ustrzeżeniu go *dla życia wiecznego*. Pierwszy z nich, tj. słowo *świat* (78+24 — 69+14) i zestaw *ten świat* (9+1 — 3+0) jest typowo Janowy; na drugi składa się wprawdzie słowo *życie* (36+13 — 70+16), które często występuje zarówno u Jana, jak i w całym Nowym Testamentie (np. u Pawła 37, w Ap 17 razy), a przede wszystkim zwrot *życie wieczne* (17+6 — 12+8) dla Jana charakterystyczny.

Do tych, którzy uwierzyli Jezusowi, odniesiona została wypowiedź z w. 26, przy czym zwrotem wprowadzającym zdanie warunkowe *jeżeli kto* (16+5 — 12+9) został zaznaczony nie tylko wolny wybór, ale też ciężary w skutki dla teraźniejszego i przyszłego życia człowieka moment uwierzenia.

Cała wypowiedź obejmująca tę treść składa się z 3 fragmentów; pierwszy z nich w sytuacji, gdy ktoś zdecydował się służyć Jezusowi, poleca, aby *postępował za Nim*. Na tę treść składają się czasowniki: *służyć* (3+0 — 14+19, w tym Łk 10, Paweł 8) i *postępować za Jezusem* (19+0 — 11+60, w tym Mt 25, Łk 21, Mk 18). Zestawienie słów *służyć* — *postępować za* spotykamy tylko 3 razy (J 12, 26; Mt 27,55; Mk 15, 41). Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że warunek formułowano zamiennie przy użyciu greckiego *ei* (jak u synoptyków) lub *ean* (jak u Jana), to będziemy musieli stwierdzić, że mamy tu same tylko słowa wzięte ze środowisk Ewangelii synoptycznych; w postępowaniu za Jezusem jednak u Jana (w. 24—26) silniej niż u nich podkreślony został udział uczniów w Jezusowej mecie.

Drugi fragment podaje dalszy ciąg myśli, a obiecuje, że *gdzie jestem Ja, tam również mój sługa będzie*. Dwie części tego fragmentu ułożone w formę miłego Janowi chiazmu¹⁹, w którym poszczególne słowa wzajemnie sobie odpowiadają: *gdzie* i *tam*, *jestem* i *będzie*, oraz: *Ja* i *mój sługa*. Treść oraz końcowa pozycja w poszczególnych stychach wskazuje, że nacisk został położony na *Ja* i *będzie*. W tym fragmencie partycuła *gdzie* (30+0 — 19+33), oraz *tam* (22+0 — 18+55, w tym Mt 28, Łk 22) należały do środowiska synoptyków. Układ *jestem Ja* (Jana 3, w Dz i u Pawła po 2 razy) mógł być wprowadzony po to, aby pominąć nie występującą tu nadprzyrodzoną treść zawartą w Janowym układzie *Ja jestem. Sługa* (3+0 — 21+5) jest słowem Pawła, u którego spotykamy je 21 razy. Janowy jest zaimek *mój* (39+1 — 34+2) i zestaw *sługa mój* (29+1 — 0+0). Fragment ten powtarza się w innych Jezusowych wypowiedziach; tutaj wyraża on obietnicę, w innych zaś wchodzi w skład przemówienia (14, 3) lub modlitwy do Boga Ojca za apostołów, uczniów i wyznawców (17, 24).

¹⁹ A. Rasco, dz. cyt., s. 14; E. Schweizer, dz. cyt. s. 90 n.

Trzeci fragment składa się z części powtarzającej początek w. 26: *Jeżeliby kto mi służył*, oraz z części zapowiadającej, że wiernego Jezusowi *uczci Ojciec*. Słowo *czci* (6+0 — 5+10, z tego Mt 6) może pochodzić ze środowiska zarówno Janowej jak i Mateuszowej Ewangelii, ale u Jana 3 razy spotykamy połączenie tego słowa z Jezusem, a o tym, że Bóg Ojciec *uczci* każdego wiernego — tylko tutaj. W tym więc fragmencie część prawdopodobnie przejęta ze środowiska synoptyków Jan związał z własną częścią, w której po Jezusowej obietnicy, że wierny będzie uczestniczył w Jego niebieskiej chwale, podał zapewnienie, że jeszcze ze strony Boga Ojca dozna specjalnej czci.

Dalszy ciąg przemówienia (w. 27) nawiązuje do początkowego stwierdzenia o nadejściu godziny uwielbienia Jezusa. W nim bowiem *teraz* (28+5 — 94+21, z tego Paweł 52, Łk 39), jest aluzją do godziny, która nadeszła, a doznawanie lęku (7+0 — 6+5) do uwielbienia, którego pierwszym etapem jest męka i krzyżowa śmierć.

Lęk u Jana mieści się w duszy, ale treść modlitwy świadczy o tym, jak on był silny i głęboki. *Spraw, niech bezpiecznie przejdę przez tę godzinę, bo przecież przyszedłem ze względu na tę godzinę*²⁰. Janowi musiało zależeć na właściwym sformułowaniu najpierw samej relacji o lęku Jezusa, a potem treści Jego modlitwy, bo w swoim tekście za Ps 41/42/7, powtórzył zwrot *dusza moja doznaje lęku*, czego w Nowym Testamencie nikt nie robił²¹; użył greckiego słowa *sozo* (6+0 — 47+47, z tego Łk 30, Paweł 29), którego gdzie indziej unikał, a użył go w niezmiernie rzadko występującym aspekcie (gr. *sozo* ek, 1+0 — 3+0). Użył też rzadko spotykanego zwrotu *przyszedłem ze względu na*, które występuje jeszcze tylko w 1 Tym 1, 15. Wreszcie godzinę Jan określił 2 razy, ale jedynie tutaj użytym zaimkiem *ta*, podobnie jak Łukasz-(np. 22, 53). Właśnie ze względu na tę godzinę Jezus przyszedł na ziemię.

Jezus zdecydowany podjąć mękę zgodnie z wolą Bożą prosił dalej już tylko by Ojciec *otoczył chwałą* swoje imię (w. 28a). Imię (25+5 — 127+71) ze względu na znaczenie ma semicki charakter, dlatego występuje we wszystkich pismach Nowego Testamentu, zwrot jednak mówiący o otoczeniu chwałą (zob. w. 23) Bożego imienia — jeszcze tylko w 1 P 4, 16 i Ap 15, 4.

Odpowiedzią na modlitwę był *głos z nieba* stwierdzający, że Bóg *chwałą* otoczył Jezusa i jeszcze Go nią otoczy. Tej treści nie zrozumiał nikt z tłumu, Jezus więc najpierw sprostował opinie, a potem określił powagę chwili.

²⁰ X. Leon-Dufour, *Pere, fait-moi passer sain et sauf a travers cette heure* (Jn 12, 27), w: *Neues Testament und Geschichte*. Festschrift. O. Cullmann. Zürich 1972, 157—165.

²¹ Sformułowania Mk 14, 34 i Mt 26, 38 powtarza tę samą treść za Ps 41 42), 6.

To, co w przemówieniu obejmuje sprawy związane z Żydami (w. 28b—36), ma charakter dyskusji. W 2 jej częściach teoretycznym rozważaniom Jezus przeciwstawił własną praktyczną postawę. Ponieważ zaś w swych poglądach Żydzi należeli do świata, dlatego słowa Jezusa nie ich naród tylko miały na uwadze, ale obejmowały wszystkich ludzi.

W tym fragmencie początek (w. 28b—30) ma charakter apokaliptyczny, Jan więc przy jego redagowaniu do tła mającego koloryt Ewangelii synoptycznych, na który składał się tłum (20+0 — 26+128, w tym Łk 69), który stał (18+0 — 78+389) i słyszał (58+16 — 181+172), wprowadził również apokaliptyczne słownictwo, np. wzmianki o głosie (15+0 — 94+28, z tego Ap 53) z nieba (18+0 — 120+134, w tym Ap 52) o grzmocie (Ap 10) i aniele (+0 — 111+51, z tego Ap 87), zwrot zaczęło grzmieć (Ap 3 razy), przy czym nie można nie zwrócić uwagi na to, że rozległ się głos, głos ten i zaczęło grzmieć wstępuje tylko tutaj.

W dyskusji, jaką w związku z tym Jan zreferował, wyrażano opinie o tym, co się stało. Jak trzeba przypuszczać po Jezusowej modlitwie zagrzmiało. Realistycznie nastawieni Żydzi, może saduceusze, nie widzieli w tym niczego nadzwyczajnego; inni, może faryzeusze, domyślali się, że w tym momencie anioł przemówił do Jezusa. Przekonanie Jezusa Jan wprowadził własnym zwrotem powiedział i rzekł (30+2 — 5), a potem wyraził je semicki charakter mająca wzmianką o głosie z nieba oraz podając treść Bożej wypowiedzi i słowa Jezusa o jej przeznaczeniu dla Żydów. Było to zapewnienie, że działalność Jezusa przysporzyła Bogu chwały, a Jego męka i uwielbienie jeszcze ją powiększą.

Właśnie bowiem teraz (zob. w. 27) rozpocznie się sąd (11+1 — 19+16) nad tym światem²². Janowe, jedynie tutaj występujące te słowa, wprowadzają 2 zdania o znaczeniu Jezusowej męki; w nich pierwsze (w. 31) mówi o władcy tego świata (12, 31; 14, 30; 16, 11)²³, który dzięki Jezusowemu odkupieniu zostanie wyrzucony precz (4+0 — 2+5). Drugie zdanie (w. 32), obrazowe, zostało poświęcone pozytywnemu aspektowi męki. Wspomina ono, że Jezus zostanie podwyższony (5+0 — 6+9). Współcześnie w Palestynie tego słowa używano o ukrzyżowaniu, dla Jana więc, który przez nie uniknął wzmianki o nim, pozycja podwyższonego (przenośne znaczenie tego określenia spotykamy 2 razy, tylko u Jana) była punktem wyjścia przy włączeniu męki do Jego uwielbienia²⁴. Uwielbiony więc Jezus, już będąc na krzyżu i potem w niebie, pociągnie (5+0 — 1+1) do siebie wszystkich ludzi. Ponad ziemię mogło wyrazić zarówno

²² I. de la Potterie, dz. cyt., s. 460—478.

²³ R. Schnackenburg, dz. cyt., t. 2, s. 490 n.

²⁴ A. Vergote, *L'Exaltation du Christ en croix selon le quatrième Evangile* ETHL 28 (1952) 5—23; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967⁸, 141 n; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1969²; J. T. Forestell, dz. cyt., s. 61—65.

samo podniesienie krzyża, jak i powrót Jezusa do Boga Ojca. Relację o tym Jan zakończył własną uwagą (w. 33), że Jezus to powiedział *przepowiadając* (3+0 — 3+0) *jaką śmiercią miał umrzeć* (por. 18, 32; 21, 19).

Poza wzmiankowanymi już szczegółami na Jana jako na autora tego fragmentu wskazują też: zdanie zbudowane przy użyciu partykuł *nie ... ale*; słowa: *świat* (zob. w. 25) mające u Jana specyficzne znaczenie, oraz *jeżeli* prawie wyłącznie u Jana występujące²⁵, *podwyższyć ponad ziemię* i zestaw *podwyższyć ... pociągnąć*. Do zwrotów przez Jana ulubionych należy też *a Ja* (30+0 — 39+15) i *to powiedział*²⁶.

Wzmianka Jezusa o Jego „podwyższeniu” wywołała reakcję (w. 34) ze strony żydowskiego tłumu. Żydzi wprawdzie nic nie zrozumieli z tego, co dotyczyło znaczenia męki, ale uświadomili sobie, że Jezus przewiduje swoją śmierć, przypomnieli więc, że wszyscy uważają Go za Mesjasza (19+12 — 462+38, z tego Paweł 119). Na podstawie Prawa (14+0 — 160+17, z tego Paweł 119), a ściślej mówiąc w oparciu o Ps 88/89, 37²⁷ Żydzi byli przekonani, że Mesjasz pozostanie na zawsze. Przypomnieli też, że On sam siebie nazywał Synem człowieczym (zob. w. 23). Jeżeli obydwa te tytuły i funkcje odnoszą się do tej samej osoby, to kto jest tym Synem człowieczym, który *musi być* (10+0 — 60+32, z tego Łk 40) podwyższony?

Redagując treść żydowskiej wypowiedzi na temat Jezusa, Jan w słowach: *tłum* (zob. w. 29) i *dlaczego więc* (20+1 — 38+45, z tego Paweł 27) pozostawił ślady korzystania ze słownictwa środowisk Pawła lub synoptyków. Przede wszystkim jednak korzystał ze słownictwa własnego, w tym zdaniu bowiem spotykamy jego ulubione: *więc* (zob. w. 21), *pozostawać* (zob. w. 24), *podwyższyć* (zob. w. 32) i *na zawsze* (12+2 — 11+1). Wśród nich są jednak zwroty: *słyszeć z*, który jedynie tutaj występuje (por. Gal 4, 21) i *podwyższyć Syna człowieczego*, który występuje 3 razy, tylko u Jana.

Ani Jezus nie podjął narzucanej mu dyskusji, ani Jan nie wyjaśnił problemu poruszonego przez Żydów, choć wyjaśniał go przy innych okazjach. Zamiast tego Jan zredagował zdania kończące ostatnie publiczne przemówienie Jezusa (w. 35—36a). Jego nawoływanie, by ludzie uwierzyli, dopóki jeszcze jest czas, jak w prologu (1, 4—9), w rozmowie z Nikodemem (3, 19-21) i kilkakrotnie w dyskusjach z Żydami (np. 5, 36; 8, 12) mówiło o świetle. Jezus ostrzegwał, że światło będzie wśród

²⁵ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 474—478; R. T. Fortna, dz. cyt., s. 206.

²⁶ W. Nicol, dz. cyt., s. 24.

²⁷ W. C. van Unnik, *The Quotation from the Old Testament in John 12, 34*, *NovTest* 3 (1959) 174—179; S. Mędala, *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12, 34*, *RBL* 28 (1975) 199—216; B. McNeil, *The Quotation at John 12, 34*, *NovTest* 19 (1977) 22—33.

nich już tylko przez krótki czas. Następnie przeciwstawiając się ciemnościom nawiązywał do doświadczeń każdego człowieka będącego w podróży i nawoływał, by wędrowali tylko wtedy, gdy mają światło, bo inaczej ciemności ogarnęłyby ich, kto zaś wędruje w ciemnościach, nie wie dokąd ani gdzie zajdzie.

Dopóki macie światło w tym nawoływaniu stało się centralnym pojęciem. Początkowo łączyło się ono z wędrowaniem, później jednak zostało powtórzone i związane z poleceniem uwierzenia. Była to od początku tylko metafora, której zadanie polegało na unaocznieniu konieczności uwierzenia *w światło*. Jezus sam nie powiedział, a Jan nie zdradził tego, że On w tej metaforze przyrównał siebie do światła²⁸, to wynika dopiero z ostatnich, mających semicki charakter słów: *abyście stali się synami światłości*. Zbudowane jak wiele podobnych określeń, np. *dzieci Boże, synowie zatracenia*, różniły się od takich samych określeń członków zgromadzenia z Qumran tym, że zawierały w sobie idee zjednoczenia z Chrystusem i z Bogiem, które nawiązało się przez uwierzenie i przyjęcie chrztu.

W sposobie zredagowania tych ostatnich zdań bardzo wyraźnie znać Janową rękę. Wprawdzie bowiem tylko jedno słowo *wędrować* (17+10 — 47+21, w tym Paweł 32) i 3 partykuły: *jeszcze* (8+0 — 35+29, w tym Paweł 28, Ap 22, Łk 21), *dopóki* (30+3 — 354+115, w tym Paweł 158, Łk 116, Ap 70)²⁹ i *aby nie* (18+3 — 53+23, z tego Paweł 45), zdają się wskazywać na korzystanie z upodobań Pawłowego środowiska; wprawdzie w końcowym zdaniu słowa: *odejść* (21+0 — 18+77) i *ukryć się* (3+0 — 6+10, z tego Mt 7) zdają się wysuwać przypuszczenie o wpływie synoptyków, ale mimo to cały tekst przez Jana musiał być zredagowany. Wskazują na to Janowe ulubione słowa *więc* (zob. w. 21), *krótki o czasie* (11+0 — 3+1) i cały zwrot *krótki czas* (2+0 — 2+0); *światło* (23+6 — 29+15) i pełny zwrot *światło jest* (7+1 — 3+2); wielokrotnie u Jana występujące *wśród was* (np. 5, 38; 8, 37; 15, 11), *ciemności* (8+5 — 1+1)³⁰, forma czasownikowa *kto wędruje*; zestaw *wiedzieć — zejść* (6+1 — 0+1) i samo słowo *zejść* (32+1 — 7+39) zwłaszcza w znaczeniu przenośnym (14+0 — 0+1) oraz *wierzyć w* (36+3 — 8+2). Do Janowych należą też wyłącznie jego zwroty: *mieć światło* (w. 35, 36), 3 razy u niego powtórzone: *ciemności nie ogarnęły* i *wędrować w ciemnościach*, oraz określenie znane Pawłowi i zapewne

²⁸ M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977, 157—161 (AnBib 72).

²⁹ Słowo to za cechę Janowego stylu uważa W. Wilkams, *Evangelist und Tradition im Johannesevangelium*, ThZ 16 (1960) 87.

³⁰ E. Ruckstuhl, dz. cyt., s. 196.

pochodzące z katechezy chrzcielnej, *synowie światłości* (12, 36; 1 Tes 5, 5; por. Ef 5, 8-14)³¹.

W omówionej tu części, podobnie jak w poprzednich, dopatrzeć się można śladów środowisk Pawła i synoptyków, pora więc, żeby przynajmniej niektórym tym śladom bliżej się przyjrzeć.

2. MATERIAŁY PRZEJĘTE Z TRADYCJI

Analiza słownictwa nie dopuszcza wątpliwości co do tego, że ostatnie publiczne przemówienie Jezusa zostało zredagowane przez Jana z materiałów, które znał on sam lub przejął z tradycji jako słowa Jezusa. Na Jana jako na autora wskazuje bardzo wiele elementów w tym słownictwie występujących.

Elementów tych jest tak wiele — występują one nie tylko we fragmentach autorskich, ale też w słowach przypisanych Jezusowi, Bogu i poszczególnym żydowskim grupom — by można było wysuwać wątpliwości co do Janowego autorstwa jakiegokolwiek zdania, które wchodzi w jego skład.

Dostępną Janowi tradycję możemy w najbardziej ogólny sposób podzielić na tradycje środowisk związanych z osobą Pawła oraz z osobami autorów Ewangelii synoptycznych i Apokalipsy św. Jana. Ślady wskazujące na to, że Jan mógł przejmować tradycje Pawłowych gmin kościelnych, nie wiążą się z żadną wypowiedzią z Janowej relacji, a styl i słownictwo apokaliptyczne nie nawiązuje do żadnego miejsca w Apokalipsie św. Jana, echa natomiast tradycji żywojących w środowiskach, z których wyszły Ewangelie synoptyczne, doszły do głosu³² przede wszystkim w pierwszej części Janowej relacji.

W przypowieści (w. 24) dostrzegamy 2 redakcyjne kierunki. Pierwszy podaje łatwo dostrzegalne elementy: *ziarno, siew, plon*; elementy te spotykamy w przypowieściach z Ewangelii synoptycznych. Choć bliższego związku z żadną z nich nie można zauważyć, to jednak ich słownictwo Jan wykorzystał; nie zagubił związków z synoptykami tam, gdzie przypowieść mówi o losach ziarna, ale na ich określenie używał własnego słownictwa. Nie można przy tym nie zauważyć w obydwóch częściach przypowieści słów u Jana wcześniej nie spotykanych, a później nie powtarzanych, zwłaszcza całkowicie obcego *umrzeć* o ziarnie.

Treść sentencji z w. 25 jest bardzo zbliżona do wypowiedzi Jezusa, którą wielokrotnie i w różnych kontekstach powtarzali synoptycy (Mt 10, 35; Łk 17, 33; Mt 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24). Składa się ona z prze-

³¹ E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, London 1955², 375—382.

³² J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart 1965 (SBS 5).

ciwstawionych sobie paradoksalnie sformułowanych dwóch części mówiących, że kto o swoje życie się stara, ten je straci, kto zaś straci swoje życie, ten je uratuje. Porównanie ich ze sobą wykazuje, poza identycznym ogólnym wydzwiękiem, te same słowa: *swoje życie, traci je*, a w drugiej części również słowa: *swoje życie, je*. Inne słowa sentencji są dla siebie synonimami, a w nich najwięcej różnic wykazują czasowniki. Druga część obfituje w dodatki. Najkrótsza wersja sentencji znajduje się w Łk 17, 35, Janowa zaś jest najbardziej spokrewniona z Mk 8, 35³³, która, choć nie jest wolna od wyjaśniających dodatków, w swojej istocie podaje tekst najbardziej zbliżony do jego pierwotnego brzmienia.

W pierwszej części sentencji Jan na mające *zachować* (gr. *sosai*, Mk 8, 35) wprowadził słowo *miłować*, a *życie tracić* powtórzył za tradycją; w drugiej części wprowadził *nienawidzieć* na miejsce słowa *tracić*, a na miejsce *zachować* (gr. *sosai*, Mk 8, 35) postawił *strzec*. Na Jana jako na tego, kto dokonał tych zmian wskazuje fakt, że on greckiego słowa *sozo* unikał. Do przeciwstawień, które dzięki tym zmianom stały się bardziej wyraziste (np. *miłować* — *mieć* w *nienawiści*) aniżeli u synoptyków, na miejsce ich wyjaśnienia, które mówiło o utracie swojego życia z powodu *mnie* (u Mk 8, 35: z powodu *mnie* i Ewangelii), Jan wprowadził wyjaśnienia własne *na tym świecie, na życie wieczne*³⁴.

W całej sentencji Jan uwidoczniał własne ujęcie eschatologii. Widzimy je nie tylko we wzmiance o życiu wiecznym, ale też w czasie teraźniejszym słowa *traci* postawionym zamiast czasu przyszłego w innych wersjach, oraz w czasie przyszłym słowa *ustrzeże*, w którym mieści się nie tylko nadzieja na szczęśliwą przyszłość, ale też świadomość, że wieczne życie jest obecnie udziałem każdego wiernego i że trzeba je w sobie strzec aż do końca, by z Jezusem uczestniczyć w chwale i z rąk Bożych otrzymać nagrodę.

Pierwsza część ostatniej sentencji (w. 26) powtarza wypowiedź Jezusa o tej samej treści i podobnym sformułowaniu z Ewangelii synoptycznych. W nich spotykamy niejasne zdanie, że ten, *kto chce za mną iść... niech postępuje za mną* (Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23). Pomędzy 2 częściami tej wypowiedzi podano polecenie wyjaśniające, jak należy rozumieć *iść* za Jezusem: *niech się zaprze samego siebie i weźmie swój krzyż* (Łk: *swój krzyż każdego dnia*) i. To polecenie przede wszystkim ze

³³ C. H. Dodd, *Some Johannine „Herrenworte” with Parallels in the Synoptic Gospels*, NTS 2 (1955—56) 75—86; tenże, dz. cyt., s. 338—343; A. Rascio, art. cyt., s. 14.

³⁴ Podobieństwa i różnice pomiędzy sformułowaniami Jana i synoptyków zob. J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John*, Edinburg 1928, t. 2, s. 435 n. (JCC); R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 482.

względu na wzmiankę o krzyżu Jan opuścił, przez wzięte zaś zapewne z Łukaszowego środowiska i jedyny raz u niego w przenośnym znaczeniu występujące słowo *służyć* w jaśniejszym świetle niż Marek postawił stosunek wiernego do Jezusa.

Zapewnienie z w. 26c nie ma wprawdzie paraleli u synoptyków, ale jako na potwierdzenie myśli w niej zawartej można wskazać na wypowiedź z Ewangelii synoptycznych, w której Jezus ostrzegał, że tego, kto będzie się Go wstydził i Jego nauki, On będzie się wstydził, gdy przyjdzie w chwale swojego Ojca i aniołów (Mk 8, 38; Łk 9, 26), oraz drugą o tym, kto będzie Jezusa wyznawał lub zaprze się Go wobec ludzi (Mt 10, 32-33; Łk 12, 8-9). W nich nacisk jest położony na stronę negatywną, ale zwrócono uwagę zarówno na chwałę, jak i na Boga Ojca, myśl więc tam wyrażoną negatywnie Jan mógł ująć od strony pozytywnej.

Analiza tekstu w. 25-26 oprócz elementów Janowych wykazuje coś więcej, aniżeli prawdopodobne związki z tradycją Ewangelii synoptycznych; w trzech omówionych wypadkach jest to zależność, która u Jana sugeruje dokładniejszą znajomość Jezusowych wypowiedzi w tym brzmieniu, jakie podają synoptycy. Zwłaszcza uderzające jest podobieństwo sentencji Jana do jej wersji Markowej, poza zmianami bowiem nie można przeoczyć faktu podobnego zgrupowania z wypowiedzi u Jana (w. 25-26a) i synoptyków (Mk 8, 34-35; Mt 16, 34-35; Łk 9, 23-24) oraz po krótkim tekście o innej treści, trzeciej (12, 26c; Mk 8, 38; Łk 9, 26)³⁵.

Janowa relacja z modlitwy w Ogrodzie Oliwnym (w. 27-28) przez wprowadzenie słów o Jego lęku z Ps 41(42), 7, przedstawiła osobę Jezusa jako niewinnie cierpiącego Sługę Bożego, koloryt zaś ten nasilił się jeszcze przez — może pod wpływem pieśni o Słudze Bożym (Iz 52, 13) — Janowe połączenie podwyższenia Jezusa na krzyżu (w. 32, 34) z Jego uwielbieniem (w. 23, 27). Podobnie przedstawili Go inni Ewangeliści, a bieg wypadków tej sceny u wszystkich jest podobny, z tym jednak, że Mk 14, 34-36 i Mt 26, 37-39 odtwarzali kościelną parenezę na ten temat, Łk 28, 42 ją wystylizował i nasączył własnymi uczuciami, Hbr 5, 7-8 przedstawiał jak retor, a Jan — jak teolog³⁶. W jego relacji wyeksponowane zostały: niebieskie posłannictwo i ludzki aspekt Jezusa; przy nim zaś, gdy nadeszła wyznaczona godzina, słabość i lęk przed męką; równocześnie jednak górę nad nimi wzięły uległość i posłuszeństwo wobec woli Boga Ojca. W Janowej relacji uwidoczniony też został wewnątrz, w duszy Jezusa dokonany akt poświęcenia się na ofiarę, równoległy do wyroku, którym Sanhedryn skazał Go na śmierć³⁷.

³⁵ E. K. Lee, *St Mark and the Fourth Gospel*, NTS 3 (1956—57) 50—57.

³⁶ C. H. Dodd, dz. cyt., s. 69—71.

³⁷ C. H. Dodd, *L'Interpretation du quatrieme Evangile*, Paris 1975, 471 n (Ldiv 82); R. S. Barbour, *Getsemane in the Tradition of the Passion*, NTS 16 (1969—70) 241 n.

Z tradycjami Mateusza i Łukasza może być związana modlitwa Jezusa o uwielbienie Bożego imienia (w. 28a), która powtarza jedną z prośb Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9; Łk 11, 2). Synoptycy umieścili w niej prośbę o *uświęcenie* Bożego imienia, Jan jednak, ze względów sobie tylko wiadomych, podał prośbę o jego *uwielbienie* (zob. w. 23). Uwielbienie wprawdzie łączyło się z męką, ale tutaj ten związek obejmuje całą publiczną działalność Jezusa łącznie z ofiarą na krzyżu, wszystko, co Bóg Ojciec zlecił mu do wykonania, gdy Go wysłał na ziemię. Jezus spełnił to zadanie i w ten sposób na ziemi uwielbił swojego Ojca, teraz więc prosi, by On przywrócił mu w niebie tę chwałę, którą On miał zanim jeszcze świat zaistniał (17, 4-5). Możliwe też, że uwielbiony Bóg Ojciec ze swej strony uwielbi swojego Syna przez powiększenie Jego chwały w niebie, a przede wszystkim przez nie mające ograniczeń udostępnienie zbawienia i rozlewanie duchowego życia dla tych, którzy już z Jezusem się złączyli, a swoje z Nim związki pragną pogłębić i wzmocnić, oraz dla tych, którzy z czasem będą nowymi Jezusowymi wyznawcami (13, 31-32).

Niezależnie od tego o fakcie nawiązania w Ogrodzie Oliwnym do Modlitwy Pańskiej wspomnieli też synoptycy (Mk 14, 36; Mt 26, 39; Łk 22, 42), ale oni mieli na uwadze prośbę o spełnienie się woli Bożej (Mt 6, 10).

Oprócz wskazanych jako Janowe lub z tradycji przejęte przez niego wypowiedzi, spotykamy w przemówieniu szereg słów i zwrotów, których pochodzenie trudno zidentyfikować. Do nich należą słowa i zwroty występujące w przemówieniu, a poza nim bardzo rzadko. Mogą one należeć wyłącznie do Jana, mogą pochodzić z tradycji, ale mogą też należeć do wypowiedzi pochodzących od Jezusa³⁸, pora więc, abyśmy omówiwszy tradycje, próbowali wskazać na to, co w przemówieniu mogło, a nawet powinno do Jezusowych wypowiedzi należeć.

3. WYPOWIEDZI POCHODZĄCE OD JEZUSA

Poszukiwanie autentycznych wypowiedzi Jezusa należy ograniczyć do tych części tekstu, które autor przypisał Jezusowi, a więc w. 23b-28. 30b-32. 35b-36a; rozpocząć je trzeba od tego, co nie ulega wątpliwości, a następnie wskazać, co w Janowej relacji może należeć do Jezusa, określając podstawy pozwalające, a także prawdopodobieństwo, dla którego poszczególne wypowiedzi Jezusowi przypisać można.

³⁸ Np. A. J. B. Higgins, *The Words of Jesus according to John*, BJRL 49 (1966—67) 384) za Jezusowe uważa określenie „synowie światłości”, a J. Jeremias, (dz. cyt., s. 22) Jezusowi przypisuje antytezy.

³⁹ J. C. C. Greig, *Abba and Amen. Their Relevance to Christology*, StEv 5 (1968) 3—13; W. Marchel, *Ojciec w Ewangelii Jana*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza*, dz. cyt., s. 11—18.

W świecie semickim nie było czymś nadzwyczajnym odnoszenie się do Boga jako do Ojca, Jezus zatem także w ten sposób do Niego mógł się odnosić, Ewangelie zaś stwierdzają, że On wielokrotnie (u Jana 110, a w Ewangeliiach synoptycznych 66 razy) tego tytułu używał mówiąc o Bogu lub do Niego bezpośrednio się zwracając³⁹. W Janowej relacji z przemówienia Jezus zapewnił, że Bóg Ojciec w specjalny sposób wynagrodzi każdego, kto będzie wyznawcą, lub kto swoje życie poświęci, a nawet odda dla osoby i sprawy Jezusa (w. 26). Sam, gdy w Ogrodzie Oliwnym uświadomił sobie właśnie zbliżającą się mękę, którą miał podjąć, nie wiedział, co ma powiedzieć. W tej sytuacji ratunek widział tylko w Bogu Ojcu, do Niego więc zwrócił się w gorącej modlitwie o siły do przejścia przez mękę (w. 27), a potem o to, żeby Bóg otoczył chwałą swoje imię przez to, że On posłuszenie wypełni Jego wolę. Na autentyczność tej ostatniej wypowiedzi dodatkowo wskazuje to, że słowo *uwielbić* Jan wkładał w usta Jezusa w przeważnej ilości (18 pomiędzy 23) wypadków.

Jak wszystkie Ewangelie podają Jezus do siebie odnosił określenie *Syn Człowieczy*; o sobie też mówił podkreślając zaimek *Ja*.

*Syn człowieczy*⁴⁰ był tytułem, który równocześnie wyrażał 2 aspekty osoby Jezusa: od Boga wywodzące się pochodzenie, boski autorytet i władzę, a z drugiej strony słabość związaną z pobytem na ziemi, upokorzenie i cierpienie. O tym ostatnim powiedział Jezus stwierdzając że *nadeszła godzina, żeby przez mękę i krzyż uwielbiony został Syn człowieczy* (w. 23). W ramy tej godziny wchodziło to, co Jezus miał przeżyć, a co już *teraz* się rozpoczynało, straszliwy lęk i modlitwa w Ogrodzie Oliwnym (w. 27), a także dokonanie sądu nad tym światem, wyrzucenie precz szatana, oraz pociągnięcie do siebie wszystkich ludzi. Należy więc uwierzyć jeszcze w tym *krótkim czasie dopóki* (w. 35-36) Jezus przebywa na świecie. W takim tekście postawioną wzmiankę o Synu człowieczym należy uważać za pochodzącą od Jezusa.

Zaimek *Ja* podkreślający osobę Jezusa i uwypuklający chrystologiczne Jego znaczenie występuje we wszystkich Ewangeliiach⁴². W Janowej relacji Jezus zapewniał swoich uczniów i wyznawców o niebieskiej nagrodzie, przy tym jednak podkreślił, że w niej będą oni uczestniczyli razem z Nim (w. 26); zapewniał też, że On na krzyżu wszystkich do siebie pociągnie (w. 32). W obydwóch tych wypadkach zarówno treść za-

⁴⁰ F. J. Moloney, dz. cyt., s. 179—185; B. Lindars, *The Son of Man in the Johannine Christology*, w: B. Lindars, S. S. Smalley (red.), *Christ and Spirit in the New Testament*. Festschr. C. F. D. Moule, Cambridge 1973, 3—60; F. Gryglewicz, *Syn człowieczy w Ewangelii św. Jana*, RTK 24, 4 (1977) 5—73.

⁴¹ Słowo „teraz” do słów Jezusa zalicza H. Schürmann, art. cyt., s. 99.

⁴² H. Schürmann, art. cyt., s. 87 n.

pewnień jak i podkreślenie w zdaniach stwierdzających, że Jezus je zrealizuje, służą nam za podstawę do przekonania, że one wyszły z ust Jezusa.

Ogólnie uznaje się, że w Ewangeliach występujące uroczyste wprowadzenie *zaprawdę, zaprawdę mówię wam* z następującym po nim zdaniem⁴³, a także zdania rozpoczynające się od *przyszedłem, żeby*⁴⁴, należą do słów Jezusa. W Janowej relacji uroczyście zostały wprowadzone słowa przypowieści (w. 24), a zwrot *przyszedłem, żeby* powiązany został z godziną wyznaczoną przez Boga (w. 27).

Sama przypowieść jako rodzaj literacki wskazuje, że mamy przed sobą wypowiedź Jezusa z różnych aspektów podobną do tych, jakie są w Ewangeliach synoptycznych⁴⁵. Tutaj na to wskazują jeszcze uroczyste wprowadzenie oraz zwrot *jeżeli nie*, który w Ewangeliach występuje prawie wyłącznie (35 na 37 razy) w wypowiedziach Jezusa, oraz *przyniesieć plon* występujący tylko jako słowa Jezusa.

Do słów w przypowieści wskazujących na pochodzenie od Jezusa trzeba też zaliczyć słowa przejęte z synoptyków, gdyż one tam w przypowieściach były wykorzystane, a zapewne też jedynie tu występujący zwrot *samo jedno pozostanie* i słowo *umrzeć*. To ostatnie nie tyle pasuje do ziarna, gdyż ziarno w ziemi nie umiera, ale po odpowiednim czasie wyrasta z niej by wydać plon — co do Jezusa i Jego męki. Słowo to zatem trzeba traktować jako jedną z przepowiedni Jezusa, które w tym przemówieniu (np. w. 23. 32. 35) do głosu dochodziły⁴⁶. Na podstawie tego nie mamy wątpliwości, że przypowieść ta w całości pochodzi od Jezusa⁴⁷.

Zdania, które rozpoczynają się zwrotem *przyszedłem, żeby* jednakowo są zbudowane, tak że mogą być zaliczone do specjalnego rodzaju literackiego. W nich zostały określone zadania, scharakteryzowane dążenia oraz podane podstawowe, a zarazem programowe słowa dotyczące posłannictwa, a wynikające z przyjścia Jezusa na świat (por. 12, 46. 47); On był ich świadomy i realizował je podczas swej publicznej działalności. Tutaj Jezus stwierdził, że przyszedł *ze względu na tę godzinę* (w. 27 por. w. 23) *żeby podjąć mękę i dokonać odkupienia wszystkich ludzi*. Nie

⁴³ J. Jeremias, dz. cyt., s. 47 n.; V Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich, ich sage euch“*, Zürich 1969, 146—156. 163—189; K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*, Berlin 1970 95—117 (zob. ZNW 63 1972, 45—75).

⁴⁴ H. Schürmann, art. cyt., s. 89 n.; F. Gryglewicz, *Słowo ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976 13—18.

⁴⁵ C. H. Dodd, *Historical*, dz. cyt., s. 366—369.

⁴⁶ Teologiczne aspekty przypowieści omówił A. Rasco, art. cyt., s. 65—77

⁴⁷ N. A. Dahl, *The Parables of Growth*, StTh 5 (1951) 155; J. Blinzler dz. cyt., s. 76.

mamy zatem trudności, żeby ją przypisać nie Janowi, ale samemu Jezusowi⁴⁸.

Jan powtórzył sentencje (w. 25-26) występujące w Ewangeliach synoptycznych dlatego, że należą do Jezusowych wypowiedzi. W pierwszej z nich charakterystyczna jest jego zmiana w brzmieniu tekstu. Przeciwwstawienie *miłować* — *nienawidzieć*, a także słowo *strzec* mają semicki wydźwięk, zapewne więc Jan wprowadzając je do tekstu miał zamiar bardziej dokładnie oddać słowa Jezusa, aniżeli to widział u Marka. Pewne prawdopodobieństwo tej propozycji widzimy na podstawie faktu, że *tracić* w większości wypadków (55 na 66) spotykamy w słowach Jezusa a w nich „mieć w nienawiści” występuje prawie wyłącznie (w 23 na 25 wypadków).

Na tym tle można przypuszczać, że wprowadzone przez Jana słowa *na tym świecie* — *na życie wieczne* były słowami Jezusa, zwłaszcza, że pierwsza ich część prawie zawsze (w 8 na 9 wypadków), a druga przeważnie (w 20 na 25 wypadków) występuje w Jezusowych wypowiedziach. Wydaje się też, że zmiana Markowego zwrotu *chce za mną iść* na Janowe słowo *służyć* miała ten sam podkład, drugi bowiem semityzujący czasownik *postępować za*⁴⁹ pozostał bez zmiany, a wprowadzający go zwrot *jeżeli kto* mógł należeć do słów Jezusa, bo przeważnie (w 21 na 25 wypadków) wśród nich występuje. Nadto jeżeli w całym przemówieniu pominiemy fragment apokaliptyczny (w. 28b-30) i żydowski (w. 34), które mają własne słownictwo, spostrzeżemy, że spośród słów i zwrotów, których pochodzenie trudno ustalić, są jeszcze słowa, które mogą pochodzić od Jezusa dlatego, że występują tylko w Jego wypowiedziach, np. *światło jest*, lub prawie wyłącznie w nich, np. *podwyższyć* (13 na 14 razy), *sąd* (25 na 27 razy), *zajść* (59 na 71 razy).

W Janowej relacji trzeba też zwrócić uwagę na wyrażenia mające jakieś przenośne znaczenie. Takie wyrażenia znajdują się prawie przede wszystkim w słowach przypisanych Jezusowi. Czy zatem nie jest to wskazówką, że one, podobnie jak przypowieści od Jezusa pochodzą?

W tym wypadku możnaby wskazać na charakteryzującą je cechę. Te zdania, których pochodzenie od Jezusa graniczy prawie z pewnością, Jan zredagował przy użyciu form wyrażających zwracanie się Jezusa do wszystkich ludzi z pozostawieniem swobody wyboru i decyzji dotyczących postępowania. Tutaj formy te występują na przemian: *jeżeli nie* — *jeżeli zaś* (w. 24), *kto miłuje* — *kto nienawidzi* (w. 25), *jeżeli kto* 2 razy powtórzone (w. 26), a potem: *jeżeli* (w. 32) i *kto wędruje* (w. 35). W koń-

⁴⁸ H. Schürmann (art. cyt., s. 199, dop. 188) „godzinę” zalicza do słów Jezusa. Zob. też, R. T. Fortna, dz. cyt., s. 211.

⁴⁹ O „postępowaniu za” Jezusem jako o słowie Jezusa pisze H. Schürmann, art. cyt., s. 105.

cowej części przemówienia Jezus nie przypuszczał, że kto może wybrać możliwość inną, aniżeli ta, która została wyrażona, w całości zaś czytelnik nie miał wątpliwości, jaki sposób postępowania Jezus polecał, zwłaszcza że w pierwszym wypadku został wskazany Jego własny przykład.

Nie ma zdania w całym przemówieniu, które nie mogłoby pochodzić od Jezusa. Wskazane słowa i związane z nimi zdania — znajdują się one przede wszystkim w w. 23-28 — uznajemy za pochodzące od Jezusa, bo mimo Janowy styl, w którym zostały zredagowane, dysponujemy racjami, które w mniejszym lub większym stopniu na to pozwalają. Inne słowa, np. mające podstawowe znaczenie dla określenia teologicznego aspektu męki i śmierci Jezusa, w. 31-32, oraz apel o uwierzenie, w. 35-36, powtarzający wcześniejsze wypowiedzi czwartej Ewangelii, zapewne też do nich należą, ale my w tej chwili nie mamy na to wystarczających dowodów. Przejdźmy więc do zakończenia, w którym pamiętając o szczegółach już podanych, tylko ogólnie scharakteryzujemy Janową redakcję przemówienia.

4. JANOWA REDAKCJA

Synoptycy nie wspominają o takim przemówieniu Jezusa, jakie podaje Jan, zapewne więc po uroczystym wjeździe Jezusa do świątyni miało miejsce Jego spotkanie z Grekami i Żydami, ale inne jego szczegóły, poza apelem do uwierzenia, nie utkwily w niczyjej pamięci. Koncepcja relacji z tego spotkania, którą podaje czwarta Ewangelia, należy do Jana, poza niego sięgają tylko słowa i wypowiedzi znane jego gminom jako pochodzące od Jezusa, oraz te, które jako takie przekazały tradycje innych gmin kościelnych.

W jego ujęciu Jezus zwracał się do Greków i do Żydów, do wszystkich ludzi, z apelem o uwierzenie, żeby nikt nie zmarnował swojego życia, nie zbłądził i nie upadł wędrując wśród ciemności, nie został potępiony na sądzie; raczej niech każdy pozwoli, że Jezus pociągnie go do siebie, niech stanie się synem światłości, wędrując w świetle niech służy Jezusowi, a potem z Nim razem niech w życiu wiecznym uczestniczy i czci doznaje ze strony Boga Ojca.

Najważniejszym argumentem zachęcającym do uwierzenia, jest w całym przemówieniu ustawicznie do głosu dochodząca świadomość właśnie rozpoczynającej się męki Jezusa i wynikające stąd przekonanie, że w przemówieniu zawarta została ostatnia Jego wola. Jezus tego przemówienia, choć przemawiał w świątyni, to przede wszystkim Jezus pełen lęku, w Ogrodzie Oliwnym modlący się o siły do przetrwania męki, oraz ten, który z nadzieją na obfity plon umrze i znajdzie się w ziemi. Pod kątem widzenia męki i śmierci Jezusa Jan ustawił więc luźne na pozór sentencje, słowa o znaczeniu męki i apel.

Przy tym Jan dobierał słownictwo w interesujący sposób. Opowiadanie o głosie z nieba ujął jako fragment apokaliptyczny, w nim więc, choć nie pozostawił, jak to robiono w apokalipsach, zagadkowego faktu bez wyjaśnienia, wykorzystał słownictwo właściwe dla takiego rodzaju literackiego. W drugim fragmencie tej części dominują słownictwo i pojęcia Jezusowe.

Spośród semityzujących określeń, jakie znalazły się w zarzutach Żydów przeciw Jezusowi, nie wiadomo kogo uważać za źródło Janowych informacji; przy słowie *Prawo* — Pawłowe środowisko, czy Żydów Janowych gmin kościelnych; przy słowie *musi być* — Łukaszowe środowisko, czy Żydów; przy parataktycznym układzie zdania z 2 razy powtórzonym *że* — Janowe, czy żydowskie upodobania. Nie ulega jednak wątpliwości, że od Żydów pochodzą: ostre przeciwstawienie Prawa Jezusowi, o którym mówili przy użyciu podkreślonego zaimka *Ty*; zwrot *my słyszeliśmy z*, zdziwienie i 2 pytania: *dłaczego więc mówisz Ty* i *kto jest tym Synem człowieczym*, oraz treść tego, co Jan sformułował przez *pozostanie na zawsze*. Słownictwo wyrażające te treści nie sięgało do odległych tradycji, gdy miało na miejscu tych, którzy go używali. Jan więc powtórzył tutaj zarzuty wysuwane przez Żydów w jego gminie, pod nimi zaś kryła się ich ta sama postawa w stosunku do chrześcijan, z jaką nie kryli się jerozolimscy Żydzi wobec Jezusa. Ukrzyżowany Jezus, co w Janowym języku zostało wyrażone przez *podwyższony Syn człowieczy*, był nie do przyjęcia dla ich umysłów opanowanych marzeniami o chwalebny Mesjaszu. W interesującym nas przemówieniu nie było nadto mowy, że Syn człowieczy *musi być* podwyższony; to zostało wspomniane w rozmowie z Nikodemem. Spotykamy się tu zatem z reminiscencją treści będącej tematem kościelnego nauczania.

Wreszcie przeciwstawienie światła i ciemności. W Jezusowych przemówieniach już wcześniej występowało ono wyraźnie i mieściło się w treści wszystkich jego wypowiedzi o świetle (np. 8, 12); metafora, której treścią jest chodzenie, pojawiała się również (np. 10, 11); zachęty zaś do uwierzenia były tak liczne, że w czwartej Ewangelii nie ma prawie zdania, by one nie doszły do głosu. Powtórzenie ich tutaj nie zwraca więc uwagi na nowe aspekty, a raczej podkreśla wagę tego, czemu Jezus poświęcił ostatnie przed śmiercią publiczne swoje wystąpienie. Brzmiały one jak testament Jezusa, a Jan zwrócił na to uwagę we własnym końcowym zdaniu przypominającym, że Jezus potem odszedł i ukrył się.

We wszystkim tym Jan w ramach swojego stylu starał się korzystać ze słownictwa autentycznego, właściwego dla tej treści, którą podawał: apokaliptycznego, żydowskiego i Jezusowego słownictwa. To ostatnie wyraźniej widać na początku przemówienia, gdzie spotykamy wpraw-

dzie wystylizowane przez Jana, ale całe zdania będące wypowiedziami Jezusa.

Tak ujęte przemówienie stanowi streszczenie Janowej homilii, której celem było podkreślenie, że wszyscy powinni uwierzyć. W niej punkt wyjścia stanowiły autentyczne słowa Jezusa ujęte w formę przypowieści, sentencji oraz modlitwy w Ogrodzie Oliwnym. Wszystko inne stanowi Janowy komentarz, w którym dorywczo również można spotkać Jezusowe słowa. Konieczność nawiązania do publicznego życia Jezusa kazała Janowi wspomnieć o Grekach, a potrzeba aktualności — wykorzystać fragment zredagowany w stylu apokaliptycznym i wspomnieć o zarzutach, które Żydzi kierowali przeciw Jezusowi i chrześcijanom. Materiałom tym Jan nadał własną szatę literacką, w której spotykamy ślady starań, aby dokładniej aniżeli synoptycy i w sposób bardziej zbliżony do autentycznych wypowiedzi wyrazić to, co Jezus powiedział. Janowa zatem językowa szata tak została dopasowana do relacjonowanych treści, że dzięki niej tylko z trudem można rozróżnić to, co napewno lub prawdopodobnie bezpośrednio od Jezusa pochodzi, co od Jezusa przekazano w tradycjach różnych gmin kościelnych lub co Jan wprowadził do własnej relacji.

S u m m a r y

LAST PUBLIC SPEECH OF JESUS (J 12, 20—36)

The Author's aim is to demonstrate that the speech of Jesus as to some extent provenient of Jesus himself mixt with Church's tradition and John's formulations.

Favorite John's words and expressions in this text are many, and there is reason that John is autor of this text. The language ist the witness, that in the v. 24 are many elements taken from synoptic Gospels. V. 25 with some transmutations is Mk 8, 35. V. 26a repeats Mk 8, 34. And v. 26c demonstrates the influence of Mk 8, 38. John's relation from the prayer in Garden (v. 27—28) reaches synoptic tradition. In both cases we have the echo of the Lord Prayer.

It is possible that Jesus himself said the following sayings: the words about God as Father (v. 26.27), the words about this, who glorifies His name (v. 28), and those spoken about himself as Son of Man (v. 23.34), and the saying which emphasizes „I” (Myself, v. 26.32). The expressions which begins with „Amen, amen I say to you” (v. 24) and „I have come to” (v. 27) are from Jesu himself, and the same case is with the parable (v. 24) an dthe sentences repeated after the synoptics (v. 25.26). Thus it is probable, that many words, especially proving the semitic background, are originally from Jesus, f.i. the words introduced in the place of the others.

It is probable that in the John's relation are mere words of Jesus. On the basis of apocalyptic fragment (v. 28b—30) and judaistic one (v. 34), where John takes the expressions of those circles, we suppose, that John reporting the speeches of Jesus, repeated the words of Jessu himself.

Ks. Andrzej Kowalczyk

NIEKTÓRE PROBLEMY LITERACKIE I EGZEGETYCZNE KAZANIA NA GÓRZE (Mt 5—7)

W S T Ę P

Kazanie na górze w ewangelii Mateusza należy do tych tekstów NT, które najczęściej są komentowane i do których Kościół w swojej pracy duszpasterskiej najczęściej się odwołuje. Zawierają one bowiem niemal pełny wykład etyki chrześcijańskiej. Z najważniejszych zasad nie znajdujemy w nim tylko dwóch: o miłości służebnej (Mt 16, 24) oraz o zaparciu się siebie i naśladowaniu Jezusa (Mt 16, 24). Podobne kazanie umieszcza w swojej ewangelii Łukasz (6, 20-49), posiada ono aż 76% wspólnych wierszy z kazaniem u Mt. Ale porównanie tych dwóch kazań nasywa od razu pewne problemy: dlaczego u Mt liczy ono 107 wierszy, a u Łk tylko 30? Co jest powodem różnic w kompozycji oraz różnic w treści niektórych perykop? Zresztą lektura samego tylko kazania na górze u Mt stawia nas wobec wielu trudnych problemów; np.: co jest myślą przewodnią kazania, jaki jest jego plan, jak należy rozumieć wypowiedzi Jezusa o aktualności starego Prawa, parabolę o soli, o świetle ciała itd? Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia przynajmniej niektórych z tych problemów.

1. PLAN KAZANIA

Nie ulega żadnej wątpliwości, że kazanie na górze stanowi zbiór pouczeń Chrystusa wygłoszonych w różnych okolicznościach, niezależnie od siebie i że jego struktura jest częściowo lub w całości dziełem ewangelisty. Świadczy o tym porównanie Mt z Łk. Czternaście logionów znajdujących się w kazaniu u Mt zamieszcza Łk w różnych kontekstach poza kazaniem. Pytamy więc: czym ewangelista kierował się w kompozycji kazania? Dlaczego następstwo perykop jest takie a nie inne? Nie jest łatwo dać odpowiedź na to pytanie. Trudności pochodzą stąd, że w zbiorze znajdują się perykopy o różnej tematyce. Przeważają pouczenia odnośnie postępowania, przepisy etyczne, ale także są wypowiedzi od-

nośnie powołania uczniów, wypowiedzi na temat stosunku Jezusa do Prawa, na temat samego Prawa, ostrzeżenia przed fałszywymi prorokami itd. Ponadto między niektórymi perykopami sąsiadującymi ze sobą nie widać wyraźnych powiązań logicznych. Istnieje dziesiątki struktur kazania. Spośród nich możemy wyodrębnić kilka typów, a mianowicie struktury o układzie liczbowym, struktury koncentryczne, struktury na zasadzie analogii.

Cechą charakterystyczną struktur o układzie liczbowym jest powtarzanie się pewnych stałych ilości sekcji w poszczególnych częściach kazania, względnie podział na części, który daje liczbę mającą w tradycji biblijnej symboliczne znaczenie, np. 3-5-7. Przykładem może być struktura podana przez W. C. Allena¹. Dzieli się ona na siedem części: 1. *Dziękuję błogosławieństw* (5, 3-12); 2. *Dwie metafory o uczniach* (5, 13-16); 3. *Chrześcijaństwo i Prawo*: a. *Zasada* (5, 17-20); b. *Pięć ilustracji* (5, 21-48); 4. *Trzy ilustracje chrześcijańskiej sprawiedliwości* (6, 1-18); 5. *Trzy zakazy* (6, 19-34; 7, 1-5; 7, 6); 6. *Trzy przykazania* (7, 7-12. 13-14. 15-23); *Zakończenie*: przypowieść o dwóch domach (7, 24-27).

Th. Soiron² wyodrębnia w kazaniu pięć części: trzy główne, zawierające każda po siedem sekcji, oraz wstęp i zakończenie. Także na pięć części dzieli kazanie J.-M. Lagrange³, ale według niego mamy: dwie części główne, część dodatkową zawierającą ostrzeżenia, oraz wstęp i zakończenie.

Struktury koncentryczne odróżniają się od innych tym, że albo części w strukturze są ułożone równolegle tworząc układ symetryczny typu: a-b-a, względnie a-b-b-a, albo zasada koncentryczności jest w inny sposób zastosowana. Taką strukturę proponuje Fr. Grawert⁴. Według niego kazanie aż do logionu o złotej regule wyłącznie (7, 12) można podzielić na osiem sekcji, których syntezami okażą się poszczególne błogosławieństwa. Błogosławieństwa i odpowiadające im sekcje są uporządkowane w kolejności odwrotnej, tzn. pierwszemu błogosławieństwu odpowiada ostatnia sekcja itd.

Inaczej jest według S. Gallo⁵. Uważa on, że przepisy o wymaganej przez Boga sprawiedliwości i świętości są w kazaniu u Mt wyłożone koncentrycznie w czterech cyklach, z których każdy posiada taką samą konstrukcję: najpierw mówi się o miłości bliźniego (5, 21-32; 5, 38-48; 7, 12-14), a potem o miłości Boga (5, 33-37; 6, 1-34; 7, 7-11; 7, 15-23). Każdy

¹ W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh 1911, 37.

² Th. Soiron, *Logia: Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem*, Münster in. W. 1916, 120 n.

³ J.-M. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, 77.

⁴ Fr. Grawert, *Die Brgpredigt nach Matthäus auf ihre äussere und innere Einheit untersucht*, Marburg 1900, 66.

⁵ S. Gallo, *Structura sermonis montani*, VD 27, 1949, 257—269.

cykl mówi na temat miłości pod innym aspektem: pierwszy z nich (7, 21-37) wychodzi od przykazań Dekalogu, drugi (5, 38-6, 34) rozwija temat naśladowania Boga, trzeci (7, 1-11) jest uzupełnieniem poprzednich pod kątem „nie sądzcie”, czwarty (7, 12-23) jest podsumowaniem. Błogosławieństwa i dwie następujące po nich sentencje są wstępem do całości, a przypowieść o domu na skale zakończeniem.

Według J. Kürzingera⁶ kazanie jest zbudowane w następujący sposób: część główną stanowi 5, 21-7, 6, trzy części ją poprzedzają i trzy części po niej następują, przy czym są one tematycznie do siebie paralelne, tworząc w ten sposób koncentryczną obudowę części głównej.

Również strukturę koncentryczną, ale różną od poprzednich podaje M. Laconi⁷. Sądzi on, że część główną, środkową stanowią perykopy o nowej sprawiedliwości (6, 1-18), wśród których środkową i najważniejszą jest perykopa *Ojciec nasz*. Części głównej podporządkowane są części pierwsza o nowym Prawie (5, 17-48) i część trzecia o obojętności wobec dóbr ziemskich (6, 19-34).

Trzecią z wymienionych typów struktur to struktura na zasadzie analogii. Podstawą do ich budowy stanowią analogie rzeczowe występujące między kazaniem i jakimś innym dziełem literackim, który mógł służyć ewangelistom jako wzór pracy redakcyjnej. Taką strukturę zaproponował J. W. Doeve⁸. Według niego Mateusz podporządkowuje plan kazania pewnym sekcjom ST, mianowicie: Wj 20, 13-25 i Kpł 18, 1-25, 13.

Jednym z najnowszych opracowań struktury kazania jest opracowanie L. Sabourina⁹. Przyjmuje on za W. D. Davies'em¹⁰, że kazanie na górze jest odpowiedzią chrześcijańską na sprecyzowania doktrynalne dokonane przez judaizm w pierwszym wieku po Chrystusie. Trzy kolumnami autentycznej pobożności miały być według rabinów: studiowanie Tory, modlitwa w miejsce ofiar w świątyni i dobre uczynki. Kazanie na górze według L. Sabourina odzwierciedla właśnie tę triadę.

Zupełnie odmienną od poprzednich metodę rekonstrukcji planu Mt 5-7 reprezentuje J. Kudasiwicz¹¹. Proponuje on podzielić kazanie według powtarzającej się formuły, podobnie jak postuluje się podział całej pierwszej ewanbelii na pięć ksiąg w oparciu o formułę „I stało się

⁶ J. Kürzinger, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus*, w: *Bib* 40, 1959, 569—589.

⁷ M. Laconi, *Il discorso della montagna. Mt 5—7*, w: *Messaggio della Salvezza*, Torino 1969, 281—363.

⁸ J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1953, 191—200.

⁹ L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e esegesi*, Marino 1975, t. 1, 362.

¹⁰ W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

¹¹ J. Kudasiwicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka teologiczna*, *Znak* 250—251, 1975, 571.

gdy Jezus dokończył tych słów". W kazaniu na górze znajdujemy kilkakrotnie identyczną wzmiankę o „Ojcu, który jest w niebie”. Na tej podstawie J. Kudasiewicz wyodrębnił w Mt 5-7 cztery części: 1. Katalog cnót (5, 1-16); 2. Sprawiedliwość uczniów (5, 17-48); 3. Praktyka prawdziwej sprawiedliwości (6, 1-7, 11); 4. Wezwanie do czynu etycznego (7, 12-27).

Wydaje nam się, że kluczem do struktury kazania na górze u Mt jest analiza pięciu rozdziałów księgi Wyjścia (19-23). Rozdziały te zawierają:

A. *Ustanowienie Przymierza* (19, 1-20, 21)

1. Objawienie się Jahwe Izraelowi (19, 1—25)
2. Dekalog (20, 1—21)

B. *Księgę Przymierza* (20, 22-23, 33)

1. Prawo o ołtarzu (20, 22—26)
2. Prawo o niewolnikach i prawo rodzinne (21, 1—11)
3. Prawo karne: odwet, przysięga (21, 12—32)
4. Prawo rzeczowe — odszkodowanie (21, 33—22, 14)
5. Prawo rodzinne (22, 15—16)
6. Prawo karne — w obronie świętości ludu (22, 17—19)
7. Prawo moralne (22, 20—23, 9)
8. Przepisy kultowe (23, 10—19)
9. Zachęta do zachowania przepisów (23, 20—33)

Od razu widzimy, że mamy tutaj kilka elementów wspólnych z kazaniem: a) *niektóre przykazania Dekalogu*; b) *tematy: prawo rodzinne, prawo odwetu, przysięga*; c) *zachęta do zachowywania przepisów*. Podobieństw jest jednak o wiele więcej. Dużo logionów u Mt pozornie nie mających związku z przepisami z Wj w istocie posiada z nimi wspólny temat. Może nie miało by to wielkiego znaczenia, gdybyśmy nie zauważyli również porządku w występowaniu tych podobieństw. Innymi słowy w Wj 19-23 i Mt 5-7 znajdujemy podobne tematy, wyrażenia i obrazy i to — z małymi odchyleniami — w tym samym porządku.

I tak: opis objawienia się Jahwe Izraelowi w Wj 19 i kazanie na górze rozpoczynają się od tych samych tematów: wejścia na górę oraz znaków mocy Bożej. Tekstowi Wj 19, 4 *Wyście widzieli, co uczynilem Egip-towi, jak niosłem was na skrzydłach orlich...* odpowiada przegląd taumaturgicznej działalności Jezusa bezpośrednio poprzedzający kazanie (Mt 4, 23-25).

Wj 19, 5a nawiązuje do *głosu Boga* — Mt 5, 22a przedstawia Chrystusa nauczającego. Ale ważniejsza analogia zachodzi między Wj 19, 5 a Mt 5, 3-10. W obu tekstach jest mowa o warunkach i obietnicach odnoszących się do Przymierza. Bóg w Starym Przymierzu domaga się po-

słuszeństwa i obiecuje dać w posiadanie ziemię. Tym warunkom i obietnicom przeciwstawia Mateusz nowe, zawarte w ośmiu błogosławieństwach. Nowymi warunkami są: pokora, sprawiedliwość, miłosierdzie, czystość serca itd. Nową obietnicą jest Królestwo niebieskie.

Mt 5, 13-16 stoi w relacji do Wj 19, 6. W obu wypadkach mamy sformułowaną szczególną misję, jaką na mocy Przymierza Bóg dał do spełnienia swojemu ludowi. Przymierze synaickie czyniło Żydów *królestwem kapłanów i ludem świętym*. Lud nowego Przymierza jest „solą ziemi i światłem świata”.

Dekalog rozpoczyna się od słów, w których Prawodawca przedstawia samego siebie: *Ja jestem Jahwe, twój Bóg...* (20, 2). Również Mateusz rozpoczyna wykład nowego Prawa od samookreślenia się Chrystusa Prawodawcy. To samookreślenie się nie jest wyraźne, jest pośrednie, mieści się w ukazaniu stosunku Jezusa do starego Prawa: *nie przyszedłem znieść prawa, ale wypełnić* (por. 5, 17). Mateusz wykazuje, że Jezus jest Tym, który wypełnia prawo i proroków, jest więc od Boga. Prorocy zapowiadali, że Bóg ześle narodowi Prawodawcę (por. Iz 42, 1).

Nowe prawo przedstawia Mateusz przede wszystkim w sześciu antytezach, z których trzy stoją w bezpośredniej relacji do Dekalogu, a jedna w pośredniej (o rozwodzie), jedna nawiązuje do przepisu Księgi Przymierza i jedna podsumowuje całość. I tak: antyteza Mt 5, 21-26 *Słyszeliście, że powiedziano przodkom „Nie zabijaj”...* odpowiada przykazaniu „nie zabijaj” (Wj 20, 13). Antyteza o cudzołóstwie i rozwodzie (Mt 5, 27-32) odpowiada przykazaniu „Nie cudzołóż” (Wj 20, 14) oraz przepisowi o rozwodzie z Księgi Przymierza (Wj 21, 1-11). Antyteza o przysięgach (Mt 5, 33-37) odpowiada przykazaniu ósmemu Dekalogu (Wj 20, 16) oraz dwom przepisom o przysiędze: Kpł 19, 12 i Lb 30, 3. Antyteza „nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5, 38-42) stoi w relacji do prawa odwetu w Wj 21, 23-25. Nie znajduje się ono w Dekalogu, Mateusz jednak umieszcza je tutaj ze względu na formę antytezy.

Odpowiednio do pierwszego zbioru praw odnośnie kultu w Księdze Przymierza Mateusz włącza do kazania przepisy o nowym kulcie. Nie chodzi jednak o organizację tego kultu lecz o jego wewnętrzną czystość. Akt pobożności powinien mieć tylko jeden cel — Boga. W tym miejscu Mateusz podaje także modlitwę „Ojcze nasz”. Na paralelność Mt 6, 1-18 do tematu kultu starotestamentalnego zwrócił uwagę, jak wiemy, W. D. Davies, a za nim L. Sabourin.

Logion *Nikt nie może dwom panom służyć* (Mt 6, 24) stoi w relacji do przepisu prawa karnego Wj 22, 19 *Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom poza samym Jahwe, winien być wyklęty*. Tekst starotestamentalny potępia kult pogański, natomiast nowotestamentalny przywią-

zanie do bogactw; niemniej w obu wypadkach znajdujemy tą samą myśl: Bogu prawdziwemu należy się kult wyłączny.

Trudne do wytłumaczenia w planie kazania ostrzeżenie Jezusa *Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni...* (7, 1-5) ewangelista włącza prawdopodobnie w związek z przepisem prawa moralnego: *Nie będziesz bluźnił Bogu i nie będziesz złorzeczył temu, który rządzi twoim ludem* (Wj 22, 27). Przepis ten stoi na straży praworządności. Wydaje się, że nie ma on żadnego powiązania z Mt 7, 1-5. Tak jednak nie jest. Wiersz 7, 1 znajduje się w kręgu tego samego tematu: obrona autorytetu ustanowionego przez Boga. Nie tylko ostrzega przed złorzeczeniem, lecz domaga się w ogóle powściągliwości w sądzeniu. O ile jednak w Wj chodzi o przełożonych ludzkich, to u Mt chodzi o Chrystusa. Oczywiście, że ma on także sens ogólny i może odnosić się do każdego człowieka i do sądzenia w ogóle, ale jego charakter antyjudaistyczny jest godny uwagi. Logiony 7, 2-5 wydają się być wzięte z jakiejś polemiki z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami. Odważne głoszenie ewangelii przez chrześcijan wbrew zakazom najwyższych autorytetów religijnych żydowskich uważane było przez Żydów jako wystąpienie przeciwko Bogu i praworządności. Na powyższy przepis z Księgi Przymierza, być może nadużywany przez żydowskich przeciwników Ewangelii, Mateusz odpowiada ostrzeżeniem przed pochopnym sądem i obłudą. Żydzi wyrzucają chrześcijan z synagog, tymczasem sami fałszują Prawo i nie przestrzegają go. Znamienne, że u Łk po logionie o sądzie i mierze następuje wyraźnie antyfaryzejska przypowieść o dwóch ślepych (6, 39), poza tym sam logion „Nie sądzcie” łączy się u niego z ostrzeżeniem „nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”, które jeszcze wyraźniej nadaje całości charakter antyfaryzejski.

Logion o rzeczach świętych i perłach: *Nie dawajcie psom tego, co święte, ani nie rzucajcie pereł przed wieprze...* (7, 6) łączy się swoim zabarwieniem polemicznym z poprzednimi, ale jesteśmy skłonni twierdzić, że jego włączenie do kontekstu stoi raczej w relacji do Wj 22, 30 *Będziecie dla mnie ludźmi świętymi. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom*. W obu tych tekstach znajduje się ta sama idea: to, co jest święte należy chronić przed tym, co jest nieczyste. Prawodawca ST chce zachować lud od splamienia, natomiast Mateusz chce zachować lud od prześladowań ze strony „nieczystych”. Jest to ostrzeżenie w rodzaju tego, jakie Mateusz zamieszcza w kazaniu do uczniów: *Oto ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębice. Miejcie się na baczności przed ludźmi. Wydawać was będą sądom i w swych synagogach będą was biczować* (Mt 10, 16-17).

Paralelnie do sekcji ósmej Księgi Przymierza zawierającej przepisy kultowe Mateusz zamieszcza perykopę o modlitwie wytrwałej. Przy-

jęcie tezy, że Mateusz wzoruje się na Księdze Przymierza najlepiej tłumaczy dwukrotnie podjęcie tematu modlitwy w kazaniu na górze.

Wspomniana sekcja kończy zbiór przepisów w Księdze Przymierza, po niej następuje cały szereg pouczeń, ostrzeżeń i obietnic, które ogólnie można by nazwać „zachętą do zachowania Prawa”. Również i w kazaniu na górze, po temacie modlitwy następuje złota reguła — jakby podsumowanie całego prawa — a dalej: zachęta do zachowania prawa. Warto wspomnieć, że coś w rodzaju podsumowania mamy także w sekcji ósmej, chociaż nie na jej końcu, ale w środku, mianowicie nakaz: *Przestrzegajcie wszystkiego, co wam powiedziałem, a imienia bogów obcych nie wymawiajcie...* (Wj 23, 13).

W części zawierającej zachętę do przestrzegania Prawa znajdujemy także znaczące analogie. Drodze Żydów do ziemi obiecanej (Wj 23, 20) przeciwstawia Mateusz drogę życia każdego człowieka. Logion o fałszywych prorokach wyraźnie stoi w relacji do wzmianki o „anielu, który ma prowadzić lud”, w tymże wierszu 20. Uczeni w Piśmie i faryzeusze uważają się za przywódców ludu, ale są fałszywymi prorokami. Prawdziwym aniołem posłanym przez Boga, aby prowadził lud drogą zbawienia jest Jezus. On zgodnie z zapowiedzią znajdującą się w następnym wierszu Wj 23, 31 — posiada imię pełne mocy. To właśnie w Jego imię prorokują i czynią cuda. On też zgodnie z tą zapowiedzią będzie sądził ludzi (por.: Mt 7, 21-23).

Należy dodać, że analogicznie do obietnicy zdobycia ziemi Kanaan w Wj 23, 29 mamy u Mt 7, 21 obietnicę Królestwa niebieskiego i analogicznie do danej Żydom obietnicy pomyślności uzależnionej od posłuszeństwa Bożemu Posłańcowi i zachowania Prawa, mamy u Mt przypowieść o domu na skale, w której znajduje się obietnica pomyślności dla tych którzy będą żyli według nauki Jezusa.

Widzimy więc, że Mateusz buduje kazanie na górze w dużej zależności od Księgi Przymierza ST. Co chciał on wyrazić taką właśnie strukturą kazania? Prawdopodobnie to, że Jezus jest Prawodawcą zapowiedzianym przez Pismo — prorokiem na wzór Mojżesza — że prawo Jezusa jest doskonalsze od Prawa synaickiego tak, jak doskonalsze są związane z nim obietnice, tzn. pełniej odpowiada zasadzie miłości, oraz że to prawo w pełni zastępuje stare. Warto wspomnieć, że już B. W. Bacon i G. D. Kilpatrick a później J. Schniewind i G. Barth¹² i wielu innych egzegetów mocno podkreśla, że Mateusz stara się przedstawić Jezusa jako nowego Mojżesza. Dawcę nowego prawa. G. Barth za Billerbeckiem zwraca uwagę, że synagoga oczekiwała od Mesjasza nowej Tory¹³. Świa-

¹² G. Barth, *Matthew's understanding of the Law*, w: G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, London, 1972, 153 n.

¹³ Dz. cyt., 154.

dectwem tego jest termin „Tora Mesjasza” znajdujący się w midraszu Qoh 11, 8 i wzmianka o nowej Torze w Leviticus Rabba 13.

Kazanie na górze jest według zamiaru Mateusza nową Księgą Przymierza; jego struktura odzwierciedla strukturę tej Księgi. Oto proponowana przez nas struktura kazania:

1. *Warunki i obietnice nowego Przymierza* (5, 1-16)
2. *Doskonalsze prawo* (5, 17-48)
 - a. Wstęp do nowego prawa (5, 17-20)
 - b. Nowy komentarz do Dekalogu (5, 21-48)
3. *Przepisy nowej Księgi Przymierza* (6, 1-7, 12)
 - a. Polecenia, zakazy i pouczenia (6, 1-7, 11)
 - b. Podsumowanie (7, 12)
4. *Zachęty do zachowania przepisów* (7, 13-27)

Nie bez znaczenie jest fakt, że konkluzje trzech z tych czterech zasadniczych części kazania zbiegają się z formułą o „Ojcu, który jest w niebie”, występuje ona bowiem w Mt 5, 16. 45; 6, 1 i 7, 11.

2. ŹRÓDŁO PODOBIENSTW I RÓŻNIC W KAZANIU U Mt i Łk

Kazanie u Łk 6, 20-49 paralelne do kazania na górze u Mt jest o wiele krótsze i inaczej zbudowane. Zawiera ono tylko jedną czwartą materiału Mateuszowego. Czternaście logionów znajdujących się w kazaniu u Mt zamieszcza Łukasz w różnych kontekstach poza kazaniem, wszystkie — za wyjątkiem logionu o świetle (8, 16) — w rozdziałach 11-14 i 16, czyli w swojej tzw. wielkiej inkluzji (9, 15-18, 14), nie mającej paraleli u Mk. Kolejność tych logionów jest jednak różna niż w kazaniu u Mt. Trzeba dodać, że logiony te naogół lepiej zgadzają się z kontekstem niż w kazaniu u Mt. Przykładem może być logion *Proście, a będzie wam dane* (Mt 7, 7-11; Łk 11, 9-13). W kazaniu Mateuszowym występuje on po ostrzeżeniu „Nie dawajcie psom tego, co święte” (7, 6) a przed złotą regułą (7, 12), a więc bez związku z kontekstem; natomiast u Łk następuje po perykopie o modlitwie (11, 1-4) i przypowieści o natrętnej prośbie (11, 5-8).

Pytamy teraz: skąd się biorą podobieństwa i różnice w tych kazaniach? Św. Augustyn i egzegeci aż do czasów nowożytnych rozwiązywali ten problem następująco: Łukasz znał ewangelię Mateusza — stąd podobieństwa, nie zamieścił jednak całego kazania, lecz je skrócił. Dzi-

siaj wielu egzegetów przyjmuje, że źródłem podobieństw jest jakieś przedewangeliczne kazanie, które w różny sposób opracowali Mateusz i Łukasz. Hipotetyczne plany takiego kazania podają między innymi: J.-M. Lagrange¹⁴, J. Dupont¹⁵, B. de Solage¹⁶. Według nich pierwszy ewangelista w celach dydaktycznych rozbudował kazanie pierwotne dodając szereg logionów z innych źródeł; trzeci ewangelista natomiast usunął z kazania wszystko, co było związane z tematyką judaistyczną.

Na jakiej zasadzie próbuje się odtworzyć pierwotne kazanie? Przede wszystkim na zasadzie elementów wspólnych w kazaniu u Mt i Łk. Możemy mieć jednak wątpliwości, czy zasada ta jest zupełnie słuszna. Czy brak któregoś z elementów w jednym kazaniu przesądza, że nie było go także w kazaniu pierwotnym? Jeśli przyjmiemy, że obaj ewangelisci przeredagowali kazanie pierwotne, to w takim razie trudno powiedzieć, który ewangelista jest w danym wypadku bliższy oryginałowi. Np.: teksty o zabarwieniu judaistycznym mógł wprowadzić do swojego kazania Mateusz, ale równie dobrze mógł je ze swojego kazania usunąć Łukasz. Stąd też, co do planu pierwotnego kazania uczeni nie są zgodni. J. Dupont i B. de Solage uważają, że kazanie u Mt jest bliższe oryginałowi niż u Łk, ale W. M. Gregor¹⁷ i M. E. Boismard¹⁸ twierdzą, że bardziej zbliżone do oryginału jest kazanie u Łk.

Według innych egzegetów w ogóle nie było jakiegoś przedewangelicznego kazania na górze. E. Peterson¹⁹ twierdzi, że źródłem kazania na górze są oddzielne sentencje, względnie były dwa różne kazania: w źródle Q i w drugim, do którego Łukasz nie miał dostępu, zwanym M. Podobną opinię wyraża A. M. Perry²⁰. Według niego ze źródła M pochodzą: błogosławieństwa (5, 3-10), trzy antytezy (5, 17. 20-24. 27. 30. 33-37), trzy ostrzeżenia przeciwko fałszywej pobożności (6, 1-6. 16-18; 7, 6). Również za wielością źródeł kazania na górze opowiada się T. W. Manson²¹ i A. M. Hunter²².

¹⁴ J.-M. Lagrange, dz. cyt., 263.

¹⁵ J. Dupont, *Le Beatitudini*, Roma 1972, 163.

¹⁶ B. de Solage, *La composition des Evangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources*, Leiden 1973, 163 n.

¹⁷ W.M. Gregor, *The Sermon on the Mount: The Beatitudes*, w: *Expository Times* 39, 1927—1928, 293—297.

¹⁸ M.E. Boismard, *Synopse*, t. 2, 125.

¹⁹ E. Peterson, *Bergpredigt, Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Tübingen 1927, 907—910.

²⁰ A.M. Perry, *The Framework of the Sermon on the Mount*, w: *JBL* 54, 1935, 103—115.

²¹ T.W. Manson, *Jesus the Messiah. The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ, with Special Reference to Form Criticism*, London 1943, 22, 43, 150 n.

²² A.M. Hunter, *Design of Life. An Exposition of the Sermon of the Mount, its Making, its Exegesis and its Meaning*, London 1953, 13 n.

Zupełnie odmienne stanowisko zajmuje B. C. Butler²³. Jego zdaniem Łukasz po prostu przeredagował kazanie Mateuszowe. Szczegółowa analiza słownictwa tekstu Łukaszowego wykazuje według niego wyraźne znamiona wpływu kazania na górze z ewangelii Mateusza. Oto przykład w zdaniu: *Bo oto wasza nagroda wielka jest w niebie* (Łk 6, 23b) wyraz *misthos*=nagroda jest typowym wyrazem Mateusza. W pierwszej ewangelii występuje on 10 razy, w drugiej, czwartej i w Dz tylko po jednym razie. U Łk poza tym przypadkiem znajduje się ętylko w 6, 35, gdzie także należy go wyjaśnić wpływem Mt (5, 46) i w 10, 7. Tak więc wyraz *misthos* w 6, 23b został prawdopodobnie przejęty z paralelnego tekstu Mt 5, 12.

Wydaje nam się, że opinię Butlera potwierdza również analiza struktury tych dwóch kazań. Znajdujemy w nich bowiem tą samą zasadę konfrontacji prawa Jezusowego z prawem Jego przeciwników. W kazaniu u Łk możemy wyróżnić cztery części: 1. Błogosławieństwa i groźby (6, 24-26); 2. Prawo miłości bliźniego (6, 27-36); 3. Napiętnowanie moralności przeciwników ewangelii (6, 37-45); 4. Potrzeba czynu (6, 46-49). Część druga i trzecia są odpowiednio paralelne do błogosławieństw i groźb. Ten paralelizm świadczy, że Łukasz chciał nadać kazaniu akcent polemiczny i nową moralność głoszona przez Chrystusa ukazać na tle moralności przeciwników ewangelii. Jest to moralność zakłamaną i obłudną i nie może ona wydać dobrego owocu. Mateusz w kazaniu na górze przeciwstawia nowe prawo — staremu Prawu, natomiast Łukasz przeciwstawia dwie filozofie życia: jedną opartą na bezinteresownej miłości oraz drugą — hołdującą postawie konsumpcyjnej. Zwolennicy takiej filozofii życia już z natury stają się przeciwnikami nauki Chrystusa i jakkolwiek uważają się za mądrych, są ślepi i czeka ich tylko ostateczny upadek.

Różnice między Mt i Łk dadzą się wyjaśnić tym, że trzeci ewangelista pisał dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, pomijał więc temat związane ze środowiskiem żydowskim. Ta chęć nadania kazaniu charakteru bardziej uniwersalnego skłoniła Łukasza nie tylko do wyłączenia pewnych perykop i dodania innych, ale także do przeredagowania całej struktury kazania, była ona bowiem budowana w oparciu o zbiór Praw ST. Porównując obydwie kazania widzimy, że największe różnice zachodzą w części obejmującej perykopę od pierwszej aż do *Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni* (Mt 7, 1-6; Łk 6, 37-38). Dzięki usunięciu z kazania Mateuszowego niektórych logionów, przesunięcia innych oraz dołączenia poza groźbami jeszcze kilku innych powiedzeń Jezusa, Łukasz daje nam zwartą logiczną i zupełnie regularną konstrukcję:

²³ B.C. Butler, *The Originality of Matthew. A Critic of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951, 37 n.

1. *Błogosławieństwa i groźby* (6, 20-26)
2. *Prawo* (6, 27-28)
3. *Ilustracje* (6, 29-30)
 - a. Policzek
 - b. oddaj płaszcz temu, kto ci zabiera
 - c. daj proszącemu
4. *Złota reguła* (6, 31)
5. *Uzasadnienie* (6, 32-34)
 - a. tylko miłość za miłość?
 - b. tylko dobro za dobro?
 - c. tylko pożyczka bez straty?
6. *Doskonalsza reguła* (6, 35a)
7. *Uzasadnienie* (6, 35bc)
 - a. nagroda wieczna
 - b. naśladowanie Ojca niebieckiego
8. *Wezwanie końcowe* (6, 36)

Widzimy, że uzasadnienia w wierszach 32-34 są paralelne do ilustracji w wierszach 29-30. W wierszu 35a Łukasz zamieszcza regułę doskonalszą od poprzedniej i następnie w wierszach 35bc uzasadnia ją nowymi, mocniejszymi argumentami.

W pozostałej części kazania Łukasz dokonuje następujących zmian: usuwa i umieszcza poza kazaniem logion *proście a otrzymacie* (Mt 7, 7-11; Łk 11, 9-13) i o wąskiej bramie (Mt 7,13-14; Łk 13, 23-24) oraz włącza znajdujące się u Mt w innych kontekstach logiony: o ślepych, który prowadzi ślepego (Mt 15, 14; Łk 6, 39) i *Uczeń nie jest nad mistrza* (Mt 10, 24; Łk 6, 40). Dzięki tym zmianom otrzymuje jednolitą tematycznie część trzecią kazania, której nadaliśmy tytuł: *Napiętnowanie moralności przeciwników ewangelii* (6, 37-45). A więc jeszcze raz podkreślam, że analiza struktury kazania na górze u Mt i Łk pozwala nam wyjaśnić różnice w tych kazaniach bez odwołania się do teorii kazania przedewangelicznego i teorii wielości źródeł.

3. WYBRANE ZAGADNIENIA EGZEGETYCZNE

Sól ziemi i światłość świat (5, 13-14)

W logionach tych, oraz trzech następnych (5, 14b-16), przedstawiona jest szczególna misja, jaką Jezus zleca swoim uczniom, czyli ludowi nowego Przymierza. Według W. Nauck'a²⁴ sól jest tutaj symbolem mądrości. Chrześcijanie swoim sposobem życia mają zachować świat od zep-

²⁴ W. Nauck, *Salt as Metaphor*, w: St. Th. 6, 1952, 167 n.

sucia i ukazywać właściwy sens ludzkiej egzystencji. L. K ö h l e r²⁵ twierdzi, że nie chodzi tutaj o sól jadalną, ale o pewien rodzaj soli wydobywanej z Morza Martwego, którą Palestyńczycy używają do podsycaenia ognia. Sól ta po jakimś czasie wietrzeje i nie nadaje się do użycia; por. słowa: *Lecz jeśli sól utraci smak, czymże ją posolić?* (5, 13). Idąc za tym zdaniem O. S p i n a t o l i²⁶ sugeruje taką interpretację logionu: *Wy jesteście solą, która pomaga rozpałić ogień.* W świetle tej interpretacji lepiej według niego rozumiemy słowa ewangelii Marka *Bo każdy ogniem będzie posolony* (9, 49), tzn. *każdy powinien być tym, czym sól dla ognia.*

Wydaje nam się jednak, że sól jest tutaj symbolem nie czegoś, co rozpała, ale co ulepsza przedmiot, oczyszcza, udoskonala, a nawet w jakimś sensie uświęca. Zwróćmy uwagę, że sól była ważnym elementem w ucztach Przymierza. Według przepisów Prawa nie powinno jej brakować także w ofiarach pokarmowych. W Księdze Kapłańskiej czytamy: *Każdy dar należący do ofiary pokarmowej ma być posolony. Niech nie brakuje soli przymierza Boga Twego przy żadnej ofierze pokarmowej. Każdy dar posypiesz solą* (2, 13; por. Lb 18, 19 i 2 Krn 13, 5).

Jeśli chodzi o Mk 9, 49 logion ten należy raczej tłumaczyć: *bo każdy ogniem będzie oczyszczony.* To znaczenie wynika z kontekstu. W wierszu poprzednim mamy obraz kary wiecznej, w którym występuje ogień (9, 48). Słowa *Mieście sól w sobie i zachowujcie pokój między sobą* (Mk 9, 50) należy rozumieć więc tak: *Bądźcie doskonali, wolni od wszelkich wad, oczyszczeni z tego wszystkiego, co zakłóca pokój.*

Chrześcijanie ze swojej natury są powołani do doskonalenia świata do jego uświęcenia i w tym nikt ich nie zastąpi. Ale też chrześcijanie nie pełniący swojej misji zostanie przez świat odrzucony.

O zadaniach uczniów Chrystusa mówi też następny logion — o świetle. Chrystus utożsamia się w nim z tymi, którzy w Niego wierzą. Któż jest bowiem „światłością narodów” jeśli nie przede wszystkim Mesjasz. Tak określa Go Izajasz (42, 6 i 49, 6). Chrześcijanie będąc „światłem” mają podobnie jak On ukazywać światu prawdę i dobro.

Miasto na górze leżące (5, 14b)

Naśladowanie Jezusa i prowadzenie Jego dzieła sprawia, że Jego uczniowie staną się ośrodkiem zainteresowania i kontrowersji. Nie ukrywają się ze swoimi przekonaniem. Zresztą nie wolno im się ukrywać. Zostali postawieni na górze, aby byli widziani, aby byli znakiem.

Jezus a Prawo (5, 17-20)

²⁵ L. K ö h l e r, *Wo nun das Salz dumm wird, Kleine Lichten. Fünfzig B belstellen erklart*, Zürich 1945, 73—76.

²⁶ Oda S p i n a t o l i, dz. cyt., 127.

W perykopie tej niemal każdy wiersz stanowi poważny problem dla egzegezy. Jak rozumieć słowa: *Nie sądźcie, że przyszedłem znieść prawo albo proroków; nie przyszedłem znieść ale wypełnić?* Czy Chrystus potwierdza stare Prawo? Niektórzy egzegeci starają się uniknąć trudności wykazując, że słowo *plerosai* nie oznacza *być posłusznym Prawu*. J. P. Meier²⁷ analizując szesnaście przypadków użycia tego słowa u Mt dochodzi do wniosku, że w żadnym z nich nie oznacza ono posłuszeństwa Prawu; w dwunastu wypadkach odnosi się wyraźnie do wypełnienia proroctw ST, a trzy inne przypadki (13, 48; 23, 12; 3, 15) odnoszą się do wypełnienia eschatologii i postanowionego losu. W związku z tym twierdzi, że Chrystus wypełnia Prawo przez wypełnienie tego, co w Prawie miało charakter proroczy. Wcześniej pisał na ten temat G. Miegge²⁸: „W Prawie tak, jak w proroctwach znajduje się element niedoskonałości, prowizoryczny, który musi być doprowadzony do pełni w Królestwie”.

Podobną opinię reprezentuje L. Sabourin²⁹. Według niego logion o wypełnieniu Prawa należy rozważać nie w perspektywie prawnej ale profetycznej. Jezus wypełnił Prawo dając mu nową interpretację, ujmując je syntetycznie w podwójnym przykazaniu miłości, kodeksom i regułom przeciwstawiając zasadę naśladowania siebie.

Inni egzegeci, jak np. J. Kudasiewicz³⁰ zwracają uwagę, że *plerosai* można też tłumaczyć jako *udoskonalic*. Chrystus więc nie przyszedł znieść Prawa ale je udoskonalic. Zresztą w logionie tym niekoniecznie musi chodzić o prawo w znaczeniu przepisów etycznych. J. Kudasiewicz podkreśla, że Prawo w sensie biblijnym obejmuje także prawdy wiary oraz przepisy odnośnie kultu. Obok Prawa wymienieni są także w logionie prorocy. Może więc chodzić o spełnienie wszelkich obietnic danych w ST. Właśnie jednym z celów Mateusza jest wykazanie, że obietnice te istotnie spełniły się na Jezusie.

Ale A. Sand³¹ jest zdania, że wyrażenie „Prawo i prorocy” należy rozumieć przede wszystkim jako regułę życia daną przez Boga, a nie jako dwie grupy ksiąg natchnionych. Wskazują na to słowa odnośnie przykazania miłości: *Na tych dwóch przykazaniach opiera się cały zakon i prorocy* (Mt 22, 40). Tak więc, nawet jeśli przyjmiemy, że Chrystus znosi pewne przepisy prawne, to jednak nie znosi reguły życia już objawionej w ST przynajmniej w sposób częściowy.

Wydaje nam się, że *plerosai* w tym logionie nie można tłumaczyć

²⁷ J.P. Meier, *Matthew 5, 17—48: Tradition and Redaction in Matthew's Gospel, rozprawa w maszynopisie*, Roma 1975, 131.

²⁸ G. Miegge, *Il sermone sul monte*, Torino 1970, 90.

²⁹ L. Sabourin, dz. cyt., 485.

³⁰ J. Kudasiewicz, dz. cyt., 567—584.

³¹ A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Ragensburg 1974, 218.

tylko w znaczeniu „wypełnienie prorocze, udoskonalenie”. Mimo wszystko kontekst mówi o Prawie, o przepisach etycznych. Sprawa się wyjaśnia jeżeli weźmiemy pod uwagę, że całe Prawo streszcza się w przykazaniu miłości Boga i bliźniego; por. Rz 13, 8-10 *Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo*. Jezus wypełnił Prawo również w sensie posłuszeństwa Prawu, wypełnił je w sposób doskonały, bowiem *nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 13). A zatem Mt 5, 17 należy rozumieć tak: *Objawione w Piśmie św. Prawo przyszedłem wypełnić i ostatecznie wyjaśnić*.

Jeszcze większe trudności nasuwa Mt 5, 18: *Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota ani jedna kreska w Prawie nie przeminie lecz się wszystko spełni*. Niektóre polskie tłumaczenia Pisma św. jak Biblia Tysiąclecia i Biblia Poznańska wyraz *parelthe* (aoryst od *parerchomai*=przechodzić, mijać, ginąć) tłumaczą w drugim zdaniu przez *zmienić*, co może jeszcze problem skomplikować. Wydaje się, że w tym logionie Chrystus stwierdza nienaruszalność i aktualność aż do skończenia świata całego Prawa ST. A jak w takim razie rozumieć naukę św. Pawła o czasowej roli Prawa synaickiego; por.: Rz 7, 4 *dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa?*

Próby rozwiązania tego problemu idą w dwóch kierunkach: jedni sugerują, że w logionie nie ma mowy o końcu świata; inni, że chodzi tutaj tylko o proroczość. Np. W. D. Davies³² pisze, że znaczenie zdania *heos an panta genetai* byłoby takie: *podczas gdy nadal trwa aktualny porządek, także i stare Prawo pozostaje w mocy... ale kiedy posłuszeństwo Jezusa osiągnie swój szczyt w śmierci na krzyżu i nowe Przymierze zostanie zainaugurowane* (przyjmując, że działalność publiczna jako taka jest tylko częściowo jego inauguracją), *wtedy stare Prawo straci swoją wartość*.

Podobnie J. P. Meier³³ uważa, że słów „aż się wszystko wypełni” nie należy odnosić do końca świata lecz do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, które są w pewnym sensie wydarzeniami apokaliptycznymi. Taką interpretację potwierdzałyby logion Mt 24, 34-35: *Zaprawdę powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się wszystko stanie. Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą*.

L. Sabourin³⁴ zgadza się z tym, że nie chodzi tutaj o koniec świata — drugie zdanie byłoby bowiem według niego tautologią, powtórzeniem pierwszego — ale sądzi, że przez słowa *panta* należy rozumieć

³² W.D. Davies, *Matthew 5, 17-18*, w: *Mélanges Bibliques...* André Robert, Paris 1957, 451.

³³ J.P. Meier, dz. cyt., 99.

³⁴ L. Sabourin, dz. cyt., 88.

więcej niż tylko śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Odnosi się ono do całej poprzedniej ekonomii zbawienia, do całego objawienia ST, które znajduje swoje wypełnienie w dziele Jezusa Chrystusa.

Przedstawicielem drugiego kierunku w interpretacji tego wiersza jest J. Dupont. Zwraca on uwagę, że prawo jest po prostu synonimem Pisma, dlatego Mateusz ma tutaj na myśli nie przepisy etyczne ale teksty prorockie. Na to wskazuje użycie w zakończeniu drugiego zdania wyrazu *genetai*=wypełnić się, stać się³⁵. Dupont nie robi zastrzeżeń, co do możliwości rozumienia tego logionu w kontekście końca świata.

Wydaje nam się, że jeżeli weźmiemy pod uwagę aspekt prorocki niektórych tekstów należących do grupy ksiąg zwanych Prawem — chociaż prawo w tym logionie może istotnie oznaczać całe Pismo św. — to nic nie stoi na przeszkodzie, aby wypełnienie się Pisma rozumieć w odniesieniu do całej historii ludzkości, aż do skończenia świata. Nawiązując do analizy poprzedniego wiersza możemy dodać, że nie ma potrzeby zacieśniać wyrażenia „prawo” tylko do prorocत्व. Chrystus realizując w sposób doskonały przykazanie miłości wypełnił Prawo. Jakkolwiek więc różnego rodzaju przepisy ST straciły swoją moc wraz z inauguracją nowego Przymierza, to jednak Prawo wypełniło się w Chrystusie, a wszystko to, co się miało spełnić w historii, a mianowicie: zawarte w Prawie błogosławieństwa, obietnice Boże, groźby, prorocत्व — jeśli się jeszcze nie spełniło, to wcześniej lub później zostanie zrealizowane (por.: Łk 24, 44).

Przechodzimy teraz do następnego wiersza: Mt 5, 19 *Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejsze, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je pełni i pełni uczy, ten będzie wielkim w królestwie niebieskim.* Zakazuje on wyraźnie zniesienia choćby najmniejszego przykazania. Ale o jakie przykazania chodzi? Biorąc pod uwagę wiersze, które go poprzedzają, należałoby sądzić, że chodzi o przepisy ST. Znowuż więc powstaje problem pogodzenia tego logionu z innymi tekstami Pisma św., choćby antytezami kazania na górze z tego samego rozdziału Mt.

Dzisiejsi bibliści naogół starają się usunąć tą trudność przypisując logion nie Jezusowi ale: albo środowisku życiowemu pierwotnego Kościoła, jak np. A. Feuillet³⁶, albo ewangelicie, jak np. J. Dupont³⁷. C jego charakterze redakcyjnym miałyby świadczyć brak spójności z kontekstem: poprzednio mówiło się o wypełnieniu Prawa, teraz o tym, kto

³⁵ J. Dupont, dz. cyt., 198.

³⁶ A. Feuillet, *Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt 5, 17-20*, w: NTS 1970—1971, 129.

³⁷ J. Dupont, dz. cyt., 202.

jest największym w Królestwie niebieskim; żadne też przykazanie nie było przedtem wymieniane, teraz mówi się o przykazaniach. Jego włącznie do kontekstu Dupont tłumaczy tak: Mateusz chciał po prostu złagodzić bardzo rygorystyczne formuły odnośnie zachowania Prawa, w jakie obfituje perykopa Mt 5, 17-20. Co do przykazań — nie wiadomo o jakie chodzi.

Inaczej twierdzi O. da Spina t o l i. Uważa on, że zakaz ten nie stoi w relacji do Prawa synaickiego, ale do przepisów chrześcijańskich. Słowa: *kto zniósłby... kto nauczałby... kto je pełni* każą przypuszczać, że w Kościele pierwotnym istniały różne tendencje albo kierunki duchowe odnośnie zachowywania nowego prawa³⁸. Jedni uważali, że konieczne jest zachowywanie wszystkich przepisów — inni ograniczali się tylko do zasadniczych. Mt 5, 19 byłby więc ostrzeżeniem przed laksyzmem. Co do pochodzenia logionu egzegeta ten nie wypowiada się.

Nie można zaprzeczać, że wiersz 19 nieco odbiega od wierszy poprzednich i od następnego, ale w. 20 także odbiega od wierszy poprzednich. Świadczy to, że cała perykopa jest zbudowana z logionów od siebie niezależnych. Niemniej w. 19 można łatwo umieścić w środowisku życiowym Jezusa, w kontekście nauki o królestwie i o etyce królestwa. Podobny problem „kto jest większym” mamy w Mt 20, 26: *Kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą*. O „wielkich i małych” mowa jest również w Mt 11, 11; 18, 1. 4; 23, 11. W logionie chodzi o przykazania nowego prawa. O przykazaniach mowa jest bowiem w antytezach kazania na górze i w ogóle w całym kazaniu. Z wykładem nowego prawa łączy się wiersz 19 jeszcze wyraźniej za pośrednictwem w. 20; w obydwu tych wierszach znajduje się rozróżnienie „większa i mniejsza sprawiedliwość”, przy czym w w. 20 wspomina się niewystarczalność sprawiedliwości uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Stąd wniosek, że w Mt 5, 19 mowa jest o przykazaniach nowej etyki. Chrystus poucza, że nie wolno lekceważyć żadnego z nich, od posłuszeństwa wobec nich zależy wielkość człowieka. Przepisy te domagają się większej sprawiedliwości niż ta, którą reprezentują uczeni w Piśmie i faryzeusze (w. 20), ich sprawiedliwość bowiem nie wystarcza, aby wejść do Królestwa.

To nowe prawo jest jednak według Mateusza tylko udoskonaleniem starego, jego reinterpretacją. Świadczą o tym mocne powiązania 5, 19 z poprzednimi wierszami. Mateusz nie widzi żadnej sprzeczności umieszczając obok siebie sentencje o nienaruszalności starego prawa i nowe przepisy, po prostu formułuje je bardziej w duchu całego prawa — w duchu miłości Boga i bliźniego.

S o m m a r i o

ALCUNI PROBLEMI LETTERARI E ESEGETICI DEL DISCORSO
DELLA MONTAGNA (Mt 5-7)

Uno dei problemi piú difficili del discorso è il suo piano, perché a volte non si vede nessuna logica connessione tra le pericopi. Ci sono decine di strutture del discorso. Ne possiamo perfino individuare alcuni tipi: 1) *strutture con ripetersi di un certo numero dei sezioni*; 2) *strutture concentriche*; 3) *strutture a base delle analogie con i testi del VT*. A noi sembra che la chiave alla struttura del discorso sia l'analisi dei cinque del libro di Esodo (19-23). Vi sono molti elementi in comune al discorso, per. es.: alcuni precetti del Decalogo, i temi: legge sulla famiglia, legge di taglione e di giuramento, invito a praticare e leggi. Inoltre molti logioni in Mt che a prima vista non sembrano legati all'Es in realtà in un certo modo sono paralleli ai testi di esso. È significativo che questi parallelismi si seguirono in un ordine. Tutto ciò non può essere casuale, ma ci convince che Matteo costruisce il discorso della montagna parallelmente alla struttura dell'Es 19-23.

Altro problema difficile del discorso ci pone il paragone di esso con il discorso in Lc 6, 20-49. Come spiegare le somiglianze e le differenze tra questi due discorsi? Dopo la presentazione i diversi opinioni a riguardo poniamo la tesi, che il modo migliore di spiegarne — prendendo alla considerazione soltanto dati letterari dei testi — sarebbe il seguente: Luca conoscesse il vangelo di Matteo, però il discorso della montagna rediga secondo la sua propria idea.

Alla fine analizziamo due versetti del discorso che suscitano le discussioni nell'esegesi di oggi: Mt 5, 13-14 e 5, 17-20. Che cosa significa che Gesù „portò a compimento” la Legge e i Profeti? Si tratta soltanto delle profezie? Ci sembra che non si possa prescindere in questo caso dalle leggi morali del VT. Sappiamo che proprio l'amore costituisce il compimento perfetto della Legge (cfr.: Mt 22, 40 e Rom 13, 8-10) e infatti Gesù ha dato una prova dell'amore perfetto.

Józef Kulisz S. J., (Warszawa)

TEILHARDOWSKI REALIZM WCIELEŃ

Interesujący nas problem możemy wyrazić zdaniem: Ewangelie, o-bok charakteru kerygmaticznego, posiadają również wartość historyczną. Na początku jednak należy wyjaśnić o jaką wartość historyczną Ewangelii nam chodzi. Nie zajmujemy się tu Ewangelią jako dokumentem posiadającym swoją historię, którą można odczytać przy pomocy badań, formowania się i ostateczną redakcją. Tej historyczności, umiejscowionej w czasie, nikt dzisiaj nie zaprzecza. Ogólnie przyjmuje się, że są dokumentem historycznym, powstałym w okresie apostołskim.

Nasz problem rodzi się z chwilą, kiedy pytamy: o czym mówi ten dokument? Czy zawiera jedynie świadectwo wiary pierwotnego Kościoła? Czy też docieramy przez niego „do wydarzenia osoby Jezusa Chrystusa”, z którego zrodzi się wiara pierwotnej wspólnoty? Krótko mówiąc, chodzi nam o to, czy to, co mówią Ewangelie o tajemnicy Jezusa Chrystusa — o Jego wcieleniu, życiu, śmierci oraz o zmartwychwstaniu — jest prawdą historyczną, czy jedynie ideą, zrodzoną w wierze pierwotnego Kościoła?

Właściwie do XVIII wieku powszechnie przyjmowano, że Ewangelie przekazują wierny i autentyczny obraz Jezusa Chrystusa. Wspomniany wiek zrodził krytyczną postawę wobec Ewangelii, a środowiska racjonalistycznego i liberalnego protestantyzmu odrzuciły naukę o natchnieniu Pisma św., co czyniło je tym samym dokumentem czysto ludzkim.

H. S. Reimarus (1694—1768), pierwszy w tym okresie, odziera Jezusa z tajemnicy mesjańskiej. W skrypcie poświęconym religii naturalnej, odróżnia Jezusa rzeczywistego od Jezusa, który zrodził się w przeżyciach Jego uczniów. Jezus opisany w Ewangeliach, to Jezus Apostołów, różny od tego, który rzeczywiście istniał¹.

W niecałe 50 lat później, w 1837 r. David Friedrich Strauss wy-

¹ Dokładne opracowanie tego racjonalistycznego nurtu zob.: A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*. Wprowadzenie do lektury Pisma świętego (tłum. z niem.) Kraków 1977, s. 353—368. R. Latourelle SJ., *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Desclée 1978, s. 31—41. B. Sesboue SJ., *Histoire et foi en christologie*, NRTh, nr 1(1979) s. 3—23.

daje dzieło *Das Leben Jesu*, w którym wprowadza „kategorię mitu”. Oczywiście mit jest tu pojęty specyficznie i ma na celu wyjaśnienie Ewangelii i tajemnicy Jezusa. Mitem według autora są ideały i marzenia pierwszych chrześcijan wyrażone w terminach historycznych. Tak więc to, co przeżywa się w wierze i co dostrzega wiara w Jezusie Chrystusie, nie miało miejsca w życiu Jezusa historii.

Podobną postawę wobec Ewangelii i tajemnicy Jezusa Chrystusa przyjął w wieku XIX Martin Kähler. Wprowadza on rozróżnienie między Jezusem historii a Chrystusem kerygmatu, rozróżnienie które zrobiło wielką karierę w wieku XX w egzegezie protestanckiej.

Po tej linii wypowiada się też Wilhelm Wrede. W dziele poświęconym Ewangelii św. Marka dowodzi, że „tajemnica mesjańska” Jezusa jest wytworem pierwotnej gminy. Sam Jezus, w swoim życiu, nie był świadom swego mesjańskiego posłannictwa. Ów sekret został stworzony i nałożony na Jezusa po Jego śmierci przez wspólnotę wierzących. Ewangelia św. Marka, zdaniem autora, jest świadectwem wiary pierwotnego Kościoła, ciekawą historią rozwoju dogmatu, stanowi jedynie świadectwo wiary².

Kiedy w XX wieku podejmowano na nowo odczytanie „źródeł chrześcijaństwa”, przyjęto bez zastrzeżeń dorobek dwu poprzednich wieków. Pionierem był tu protestancki teolog Rudolf Bultmann. W twórczości jego, możemy zauważyć kilka, z góry podjętych, założeń: historia jest serią obiektywnie zdeterminowanych wydarzeń, dających się wyjaśnić przyczynami istniejącymi w ramach tego świata; jedynie słusznym sposobem myślenia, to myślenie naukowe, pozwalające eliminować to, co pochodzi z przednaukowego myślenia jak cuda i nadprzyrodzoność, wiara może się obyć bez realiów, bez faktów, których interpretacja prowadzi często do relatywizmu, i wreszcie, że objawienie nie jest czymś danym, co może badać rozum, to czyn Boga, który daje się człowiekowi³. W imię swych założeń i metody powie Bultmann: *Uważam, że o życiu i osobowości Jezusa nie możemy nic powiedzieć, ponieważ źródła chrześcijańskie wcale się tym nie interesują; są bardzo fragmentaryczne i przeniknięte legendą oraz dlatego, że inne źródła o Jezusie nie istnieją. To zaś, co od półtora wieku napisano o Jezusie, Jego osobowości, wewnętrznym rozwoju itp. jest fantastyczne i romantyczne, gdyż nie jest oparte na badaniach naukowych*⁴.

Metodą naukową, zdaniem Bultmanna, odkrywamy, że Jezus historii jest niemożliwy do zidentyfikowania, a Jego wkład w Nowy Testament

² R. Latourelle, dz. cyt., s. 35.

³ B. Rigaux OFM, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse recente*, Revue Biblique 65 (1958), s. 481—490.

⁴ R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, s. 11.

jest tak niewielki, że można Go spokojnie pominąć. To, co możemy odkryć i rzeczywiście odkrywamy, to wiara, która zrodziła przekonanie, że usprawiedliwienie człowieka dokonało się w Krzyżu Jezusa. Tak oto powstał *Jezus historii*, o którym właściwie nic nie wiemy i *Chrystus wiary*, oderwany, jak mówi John L. MacKenzie, od historycznej sytuacji i wyniesiony do poziomu abstrakcyjnoponadczasowego bytu⁵.

Łatwo spostrzec, że w całym tym nurcie, poczynając od Reimarusza aż do Bultmanna, tkwią założenia zaczerpnięte z idealistycznej filozofii Hegla. Według tego filozofa jedyną i absolutną rzeczywistością jest idea, a nie materia. Stąd historia winna się zająć dziejami idei, a nie osoby. Chcąc być wiernym tym założeniom, na gruncie badań nad Ewangelią, trzeba powiedzieć, że opisują One historię idei religijnej, a nie dzieje osoby historycznej: Jezusa z Nazaretu.

Drugim czynnikiem, tworzącym kontekst historyczny twórczości Teilharda, był nurt filozoficzno-religijny, zwany modernizmem, powstały na przełomie XIX i XX w. Według modernizmu dogmaty proponowane przez Kościół nie są prawdami, które „spadły z nieba”, ale interpretacją doświadczenia religijnego. Objawienie to *rozwój zmysłu religijnego w duszy ludzkiej, a nie poznanie prawdy istniejącej poza człowiekiem*⁶. W tym kontekście Chrystus był tylko człowiekiem, który w najwyższym stopniu przeżył „poruszenie religijne”, jakie później przekazał innym. Przeżycie to stanowi o Jego transcendencji.

Zarówno szkoła protestancka, doszukująca się źródeł chrześcijaństwa w wierze i przeżyciach pierwotnej gminy, jak też modernizm, wskazujący „poruszenie religijne” jako źródło wiary, sprowadzają chrześcijaństwo do swoistej gnozy. Nie wydarzenie i tajemnica osoby, ale przeżycie wspólnoty i jej refleksja nad śmiercią krzyżową, bądź też najgłębsze poruszenie zmysłu religijnego, oto źródła chrześcijaństwa. Nie jest ono zatem religią wcielenia, wejścia Boga w ludzkie istnienie.

REALIZM WCIELEŃ

W czasie, kiedy szkoła protestancka odnajdywała jedynie Chrystusa wiary, modernizm zaś widział w Chrystusie tylko człowieka przeżywającego w najwyższym stopniu „poruszenie religijne”, Teilhard głosił, iż jednym z zasadniczych elementów chrześcijaństwa jest wiara w Bóstwo Chrystusa historycznego⁷. Zdawał on sobie sprawę, że negując historyczność Chrystusa—Boga i człowieka, sprowadza się tym samym

⁵ J.L. MacKenzie SJ, *Moc i mądrość*, Warszawa 1975, s. 296.

⁶ H. Pfliegerer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig 1975, s. 68.

⁷ 1949 *Oeuvres (Oe)* Paris 1955—1976, t. X, s. 91—92.

chrześcijaństwo do rzędu ideologii lub filozofii i pozbawia je właściwej mu siły i witalności. Dlatego Teilhard, uznając wartość pisanych źródeł o Jezusie Chrystusie, szukał sprawdzalności i doświadczenia Chrystusa na inny sposób, niż czynił to Bultmann, a mianowicie na płaszczyźnie, która bliższa była jego profesji i specjalności naukowej.

a. *Historyczność wcielenia*

Świat dla Teilharda nie jest rzeczywistością stworzoną w jednej chwili i ustaloną w swych prawach niezmiennie, raz na zawsze. Jego rozumienie świata wyjaśnia termin „ewolucja”, który oznacza, że rzeczywistość, w jakiej żyjemy nie pojawiła się nagle, ale jest procesem długiego i powolnego dojrzewania⁸. Dla Teilharda ewolucja oznacza jeszcze coś więcej: jest ona w czasie i przestrzeni wyrazem, Bożego działania, stworzenia. Ewolucja nie jest więc procesem anonimowym. Patrząc w głąb historii, z perspektywy czasu i w świetle Bożego objawienia, dostrzega Teilhard, jak wraz z początkiem stworzenia jawi się również specyficzna treść, która otwiera całe dzieło stworzenia na przyszłość. Bóg poprzez dzieło stworzenia zaczyna realizować tajemnicę zakrytą od wieków. A jest to tajemnica Jezusa Chrystusa. Bóg od wieków widział świat w Jezusie Chrystusie. Jest On nie tylko przeznaczeniem, ale i CENTRUM — św. Paweł powie Głową wszelkiego stworzenia. Początek stworzenia był więc początkiem wielkiego procesu, w którym zaczęła się realizować, w konkretnie zależnego istnienia, tajemnica Chrystusa ukryta w Bogu od wieków. Bóg, chcąc Chrystusa wcielonego jako Głowy ludzkości i całego stworzenia, musiał najpierw powołać do istnienia świat, następnie ludzi, którzy związalıby Go z rasą ludzką dając Mu ludzką naturę; chcąc ludzi musiał stworzyć życie organiczne, a chcąc życia musiał wszcząć *niepokoje kosmogenezy*⁹.

Oto przeżywana od wieków w Bogu tajemnica rozkłada się w czasie, by doprowadzić w końcu do WCIELENIJA jako do uprzywilejowanego momentu stworzenia. Dla Teilharda proces ten stanowi historię zbawienia, dzieje, w których za Ojcami greckimi, dostrzega *testament przygotowania* wcielenia. Poprzez anonimową pracę pierwotnych ludzi, stare kultury Zachodu, piękno Egiptu, mistykę Wschodu, wyrafinowaną mądrość Greków oraz przez oczekiwanie Izraela, przygotował sobie Chrystus, dla którego zresztą zaistniało stworzenie, *korzeń Jessego*, na którym wreszcie *zakwitło Jego człowieczeństwo*¹⁰. Wszystko, cokolwiek istniało w historii, zdążyło ku *Dziecięciu* zrodzonemu z Niewiasty. To zdążanie

⁸ J. Piveteau, *Le père Teilhard de Chardin, Savant*, Paris 1964, s. 17—18.

⁹ 1920 Oe, t. I, s. 42—43; 1924 Oe t. IX, s. 84, 108.

¹⁰ 1924 Oe t. IX, s. 89—90.

było dojrzwaniem i przygotowaniem stworzenia, co wyrazi autor słowami: *By Chrystus ukazał się po raz pierwszy na Ziemi, trzeba było (oczywiście nikt w to nie wątpi), aby zgodnie z ogólnym procesem ewolucji typ ludzki był już ustalony oraz by posiadał już pewien stopień rozwoju świadomości społecznej*¹¹. Jednym słowem, ze stworzeniem zaczął się Adwent — Oczekiwanie, mozolne przygotowanie całego stworzenia jako „Miejsca” ostatecznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i ludzi między sobą¹².

Wcielenie, jak i jego owoc, nazwie Teilhard cudowną *operacją biologiczną*, nowym stworzeniem, *nowym centrum oddziaływania fizycznego*, początkiem nowej jedności¹³.

Wcielić się dla Boga oznacza wejść w świat ewolucji, narodzić się, stać się człowiekiem. Owocem wcielenia jest więc postać historyczna, osoba Jezusa Chrystusa. Właśnie z Nim, zrodzonym z Niewiasty, Synu Maryi, Bóg pochyla się nad światem, by najpierw poprzez człowieczeństwo Chrystusa, a następnie w Kościele i przez Kościół, stać się Centrum nowego zjednoczenia ludzkości¹⁴.

Chrześcijaństwo, w świadomości historycznej *wzrastało od człowieka Jezusa, rozpoznanego i adorowanego jako Boga. Zaprzeczać dzisiaj historyczności Chrystusa (tzn. boskości historycznego Chrystusa) oznaczałoby zepchnięcie w nierealność całej energii mistycznej, nagromadzonej od dwu tysięcy lat w filum chrześcijańskim. Chrystus zrodzony z Dziewicy i Chrystus zmartwychwstały, to jeden, nierozdzielny blok*¹⁵. U początków chrześcijaństwa stoi postać historyczna, osoba Jezusa Chrystusa, którego duchowe wymiary nie pozwalają się zamknąć w ramy czysto ludzkie; wymiary te stają się początkiem nowego stworzenia. Chrześcijaństwo w swej istocie jest religią wcielenia, co można wyrazić słowami, że Bóg zstępuje z wyżyn w świat ewolucji, by z powrotem wszystko, w co wstępuje, wprowadzić na wyżyny. W Chrystusie bowiem świat doznaje największej łaski, zostaje wprowadzony w życie Trójcy Świętej¹⁶.

Prawda historyczna Ewangelii, zdaniem Teilharda, polega na tym, że wskazuje ona na *wydarzenie Chrystusa*, jako na wydarzenie związane z konkretną historyczną postacią Jezusa Chrystusa z Nazaretu. Wydarzenia tego nie można sprowadzić do *jakiegoś mało znaczącego epizodu*, który rozwijałby się obok, czy przy okazji Jezusa historycznego, jak chciał tego Bultmann, a tym bardziej widzieć w Nim owoc immanent-

¹¹ 1948 Oe t. XI, s. 169. Zob. też. 1926 Oe t. III, s. 192—193.

¹² 1916 *Ecrits de temps de la guerre* (EG) Paris 1965, s. 86; 1920 Oe t. X, s. 26; 105—106.

¹³ 1924 Oe t. IX, s. 86.

¹⁴ 1923 Oe t. X, s. 87—88; 1944 tamże s. 186—187; 1924 Oe t. V, s. 396, 397; 1946 Oe t. VII, s. 154—155.

¹⁵ 1944 Oe t. X, s. 187.

¹⁶ 1923 tamże, s. 88. Znajdujemy tu echo słów św. Pawła por. Ef 4, 9—10.

nego rozwoju ludzkości, jak ukazywała to myśl modernistyczna. Chrześcijaństwo bierze początek ze spotkania Bytu nieskończonego z bytem skończonym, a tradycja nazwała to spotkanie wcieleniem¹⁷.

b. dynamizm wcielenia

Można rozumieć go podwójnie. Pierwsze rozumienie — dostrzega nasz autor w procesie, który przygotował ludzką kondycję i którą to Bóg uczynił swoją. Cały proces dziejów do Chrystusa był przygotowaniem do wcielenia, był historią, w której Chrystus przygotował sobie ludzką naturę.

Drugie rozumienie dynamizmu, i o tym chcemy mówić, to sam historyczny moment i sam owoc wcielenia. Nie można tego momentu, w którym *Słowo stało się Ciałem* zamknąć w ramy i pojęcia statyczne. Jako istnienie ludzkie, wydarzenie Boga w kondycji ludzkiej, a więc wcielenie, realizuje się stopniowo. Jest ono procesem stawania się i powolnego przebóstwiania człowieczeństwa Chrystusa. Wcielić się, oznaczało dla Słowa Bożego stać się człowiekiem, a to stawanie się trwa tak długo, jak długo trwa ludzkie życie. A życia nie jesteśmy w stanie ograniczyć, zamknąć w ciasne ramy i uważać je za coś niezmiennego. Jest ono zamknięte między dwoma wydarzeniami: urodzeniem i śmiercią, ale mimo swego zamknięcia nie jest czymś statycznym. Jest ono procesem dojrzenia i stawania się. Teraźniejszość człowieka powiększa się dzięki jego wolnym decyzjom, które sprawiają, że przyszłość staje się teraźniejszością. To właśnie aktualizowana przez wolne wybory przyszłość sprawia, że człowiek żyje, że nie traci nadziei, że życie nabiera odpowiedniego smaku. Przyszłość nie jawi się gotowa przed człowiekiem. Jest owocem wysiłku, poszukiwania, oceny, porównań aż wreszcie ostateczną, wolną decyzją wybrana. W ten sposób staje się ona tym elementem, który aktualizuje dojrzenie człowieka. Przyszłość więc decyduje nie tylko o jakości i rozwoju człowieka, ale sprawia, iż życie staje się procesem ku pełni.

Baczna jednak obserwacja przekonuje nas, i to dość szybko, że „ów proces ku pełni”, nieuchronnie zdąża ku śmierci. Jakże więc śmierć może nadawać ostateczny „smak” życiu? Raczej odbiera ona wszelki smak i radość życia. Teilhard powie, że śmierć jest niepowodzeniem, skandalem kosmicznym, którego człowiek nie tylko, że nie potrafi ukryć, ale staje wobec niego bezradny. Jest ona bowiem niszczeniem samego procesu dojrzenia człowieka, nie może więc być przyszłością chcianą i świadomie wybieraną. Rodzi się tu pewien tragizm. Wiedząc czym

¹⁷ H. de Lubac, *Teilhard et notre temps*, Aubier 1971, s. 67.

jest śmierć, nie bierzemy jej po prostu w rachubę naszych zmagania. Szukamy w przyszłości innych wartości, które sprawiałaby nasze ludzkie dojrzewanie. Ale czy zdajemy sobie sprawę, patrząc po ludzku, że to właśnie śmierć, a nie inne, wybrane wartości, daje nam ostateczną barwę życia?¹⁸

W takiej to ludzkiej kondycji *Słowo Boże stało się ciałem* — człowiekiem. Należy dobrze rozumieć to *stało się*. Oczywiście *stało się* przez wcielenie i narodzenie, a to dopiero początek. *Stało się* nie w jednej „chwili” urodzenia się, ale dlatego, że przeżyło całe ludzkie życie; w swojej ludzkiej kondycji *stawało się* przez osobiste, ludzkie wybory.

Chrystus doznawał w swojej ludzkiej egzystencji kuszenia, doświadczał cierpienia i bólu, poszukiwał w modlitwie i osobistych decyzjach przyszłości, która „sprawiałaby” Jego stawanie się człowiekiem i nadałaby ostateczny smak i wymiar Jego życiu. Zdawał On sobie sprawę, że „doświadczenie ludzkiej egzystencji” jest jednoznaczne z przeznaczeniem ku śmierci. Jawiła się ona również i dla Niego, jako tajemnica, która niesie zniszczenie. Jakże mógł jej chcieć? Chrystus, przez swoje konkretne i sukcesywne wybory, zdecydował o naszym ostatecznym losie. Śmierć sama nie była dla Niego celem, przyszłością, której by chciał i wybierał ją. Była jedynie przejściem do ostatecznego zwycięstwa — zmartwychwstania. Jedyną i prawdziwą przyszłością dla Chrystusa było zmartwychwstanie, ostateczne przebóstwienie człowieka. Chrystus widział śmierć w perspektywie zmartwychwstania i ono też kształtowało Jego stawanie się człowiekiem. Do tego, ostatecznego zwycięstwa, prowadziła Go droga długich modlitw, osobistych wyborów, aż w końcu wypowiedział słowa *Wykonało się*. Tajemnica wcielenia, w swym dynamizmie, zawiera: wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa; to fundamentalne fazy tego samego zbawczego wydarzenia. *Wyobraźmy sobie, mówi Teilhard, ocean wszystkich ludzkich namiętności, oczekiwań, cierpień i radości. Każdy człowiek jest kroplą w tym ogromnym morzu, chłonał wszystkimi porami ludzkie doświadczenia i wszystkie uczynił swoimi. Przełatał to burzliwe morze w swoje serce, ujarzmił je w sobie, nadając jego falowaniu, jego przyptywom i odpływowom swój własny rytm. Oto sens żarliwego życia dobrotliwego, rozmodlonego Chrystusa. Oto niezgłębiona tajemnica Jego Męki. Oto niezrównana zasługa Jego śmierci na krzyżu¹⁹.*

Chrystus stając się człowiekiem, wszedł w świat znaczoney cierpieniem, śmiercią, grzechem, a mówiąc krótko językiem Teilharda, wszedł w świat znaczoney wielością. Jest ona synonimem nie tylko podziału i wrogości między ludźmi, ale wskazuje również na wewnętrzne rozdarcie

¹⁸ 1941 Oe t. VII, s. 48—50; 1943 Oe t. IX, s. 205—208.

¹⁹ 1924 Oe t. IX, s. 90—91.

serca poszczególnych jednostek. Wchodząc w ludzką kondycję Chrystus nie mógł przejść obok tej wielości. Doświadcza jej w sobie, ale jednocześnie przewycięża, staje się początkiem nowej jedności: Przymierzem Boga z ludźmi. Poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie Chrystus rzuca światło na wielką niewiadomą, jaką jest śmierć, a przed którą stoi wszelkie życie, dokonuje nowego stworzenia, objawiając ludzkości i światu ich ostateczne przeznaczenie.

Wcielenie to zapoczątkowanie nowego stworzenia, które swoją pełnię osiąga w zmartwychwstaniu²⁰.

R e s u m é LE RÉALISME DE TEILHARD EN CE QUI CONCERNE L'INCARNATION

La critique libérale du Protestantisme a effectué ce fait, que — au XVIII^e siècle — l'on a enlevé à Jésus le mystère de Son Messianisme. L'on distingue en Lui deux réalités qui n'ont pas de rapports l'une avec l'autre: le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Divers auteurs ont tenté de décrire l'histoire de ces deux réalités: H.S. Reimarus, D.F. Strauss, M. Kähler, W. Wrede; ils les décrivent, chacun à sa manière. Ce qu'ils ont en commun, c'est qu'ils admettent une certaine catégorie: savoir celle du mythe. „Le Mystère de Jésus”: voilà l'appellation qu'ils donnent à cette catégorie. La foi de l'Eglise Primitive: c'est, selon eux, la source de cette manière de penser. C'est un héritage du XVIII^e siècle, et cet héritage H. Bultman, théologien protestant, a fait le sien. Son but, c'est d'arriver jusqu'à Jésus à nouveau, par la voie de la démythologisation, par l'intermédiaire de la communauté primitive des fidèles. Sa méthode de recherche ne l'amène que jusqu'à la foi de l'Eglise. Jésus n'est qu'une ombre, dont le christianisme pourrait se passer.

Voilà les conditions historiques et théologiques, dans lesquelles Teilhard entreprend de démontrer que l'essentiel du christianisme, c'est la foi en la Divinité du Christ Historique. Il entreprend son oeuvre, non prenant l'histoire comme base, mais sur un plan qui est plus proche de sa profession. Nous montrons d'abord „l'historicité de l'incarnation” — sans laquelle il n'y a pas de christianisme. Cette historicité change la direction du développement dans la maturation humaine. Mais elle fait encore quelque chose: elle opère ce phénomène, que dans le monde paraît une certaine forme de la conscience et de l'énergie de l'esprit, qui donne à la vie sa saveur. Ce grand courant mystique mène aux origines de l'Incarnation. L'Incarnation elle-même ne s'est opérée en un seul instant. Le véritable „fiat” de Marie c'est le commencement de la grande voie de l'Incarnation. Jésus devenait homme durant tout le parcours de sa vie humaine terrestre. C'est donc Dieu qui fit l'expérience de ce qui est humain, durant toute la totalité de Sa vie. Prenant comme base cette courte analyse de l'existence, nous tâcherons de démontrer ce réalisme et ce dynamisme de l'Incarnation, comme une réalité qui s'opère dans le temps. Ce faisant nous voulons montrer les sources profondes de la foi chrétienne.

²⁰ 1924 tamże, s. 88—89, 90—91; 1933 Oe t. X, s. 104; 1933 Oe t. VI, s. 65.

Ks. Piotr Toczek

DZIAŁALNOŚĆ POLSKICH ORGANIZACJI KATOLICKICH W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU 1920—1939

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie działalności polskich organizacji katolickich w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920—1939. W dotychczasowej literaturze zasadniczo brak opracowań dotyczących specjalnie katolickich, polskich stowarzyszeń w Wolnym Mieście Gdańsku. W wykorzystanych drukowanych publikacjach znajdują się tylko przyczynki do tego tematu. (Najwięcej jest ich w pracy ks. Antoniego Bacińskiego, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku*, w *Diözesansynode des Bistums Danzig 10—12. 12. 1935 zu Danzig-Oliva*, Zenona Ciesielskiego, *Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku — 1920—1939*, oraz w *Sprawozdaniu Dyrektora Gimnazjum Polskiego w Gdańsku za lata szkolne 1922—1939*). Wobec upływu czasu i stale zmniejszającej się liczby osób byłej Polonii Wolnego Miasta Gdańska okazała się konieczność podjęcia tego tematu jako specjalnego szkicu.

Opieram się w dużej mierze na pisemnych relacjach osób z Polonii Gdańskiej, które jednak należy traktować krytycznie, ponieważ spisane były wiele lat po opisywanych wydarzeniach. Na ogół jednak przy sprawdzaniu faktów podanych przez relacjonujące osoby z informacjami ówczesnej prasy, czy wydanymi publikacjami, stwierdzałem najczęściej zgodność relacji z innymi źródłami.

Dla jasności obrazu podaję dzisiejsze dzielnice Gdańska, jako wyodrębnione miejscowości, jakimi były zresztą pierwotnie, mimo, że włączenie ich do obszaru miejskiego następowało już wcześniej nawet przed utworzeniem Wolnego Miasta Gdańska; określenie więc Gdańsk należy rozumieć jako śródmieście Gdańska, a dla poszczególnych dzielnic używam nazw Wrzeszcz, Nowy Port, Siedlce, Orunia, Brzeźno itp.

Sytuacja Polaków na terenie byłego Wolnego Miasta Gdańska na pewno była trudna, ale jeszcze trudniejsza była ich działalność. Przez cały okres istnienia Wolnego Miasta Gdańska panowała tu atmosfera przesiąknięta nienawiścią do wszystkiego co polskie. Bardzo rzadko od-

prawały się wtedy nabożeństwa w języku polskim w kościołach, a polski lud katolicki narażony był na mocną presję ze strony księży niemieckich, a zwłaszcza ze strony niemieckiej partii „Centrum”. Niemcy za wszelką cenę dążyli do wymazania z polskich dusz wszystkiego, co wiązało je z Macierzą i z katolicyzmem, który przecież był podstawową ostoją narodu polskiego i polskiej kultury.

Odpowiedź na germanizacyjne wysiłki dawały polskie organizacje katolickie. Były one sterem, ostoją i obroną Polonii Gdańskiej, nadając tętno jej życiu. Ich główni działacze z polskim duchowieństwem na czele przez cały, trudny okres napiętej sytuacji politycznej dali swoją szlachetną i patriotyczną postawą przykład zdecydowanej woli walki w obronie ojczyzny i katolicyzmu na ziemi gdańskiej. Wielu z nich z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej aresztowano i osadzono w obozach koncentracyjnych; liczni złożyli w obronie wiary i ojczyzny największą ofiarę, ofiarę swojego życia. Duchowy przywódca Polaków — Katolików, ks. Franciszek Rogaczewski w czasie pobytu w obozie zagłady Stutthofie poweidział do ks. Alfonsa 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”. Niedługo po tym zginął.

WARUNKI POWSTANIA POLSKICH ORGANIZACJI KATOLICKICH W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU (1920—1939)

1. *Ustanowienie Wolnego Miasta Gdańska*

Po klęsce militarnej Niemiec w listopadzie 1918 roku ukształtowała się nowa sytuacja w całym zaborze pruskim. Zrodziła ona nadzieje wolności w sercach wszystkich Polaków tego zaboru, co dotyczyło również Pomorza i Gdańska, gdzie ośrodkami polskości były towarzystwa katolickie i kulturalno-oświatowe (m. in. Ogniwo, Jedność, Towarzystwo Polek, czytelnie ludowe, chóry). Mimo, że śledziła je pilnie pruska policja, przetrwały one dzięki świadomości swej odrębności narodowej, w poczuciu potrzeby kultywowania wiary ojców i nauki języka polskiego na ziemi gdańskiej¹. Stąd Polonia Gdańska, choć przygnębiona, ale ciągle żywa, wiązała z klęską Niemiec wielkie nadzieje i wiarę, że nareszcie nadeszła i dla niej godzina wyzwolenia.

W ślad za powstańcami Poznania również i w Gdańsku 14 listo-

¹ M. Dragan, *Gimnazjum Polskie Macierzy Szkolnej w Gdańsku w latach 1922—1939*, w: 35-lecie założenia Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku, Gdańsk 1957, 3—4. St. Gierszewski, *Ogniwo — najstarszy związek Polaków w Gdańsku* (Rocznik Gdański), 14 (1955) 5—28. S. Korczakowska, *Towarzystwo Ogniwo w Gdańsku w świetle nowych źródeł* (Rocznik Gdański), 27 (1969) 68—69.

pada 1918 roku zorganizowała się tymczasowa Polska Rada Ludowa, która w swych założeniach miała stanowić podstawę działania w trosce o zachowanie ładu, porządku i obronę polskiej ludności i jej praw przed bezprawiem grożącym jeszcze ze strony niemieckiej².

Czekano teraz na ostateczny wynik decyzji zwycięskich mocarstw obradujących w Wersalu. W Gdańsku wierzono w pozytywne dla Polonii Gdańskiej załatwienie sprawy. Do Paryża wybrał się przedstawiciel ludności kaszubskiej, Antoni Abraham Rogala, i osobiście interweniował za przyłączeniem Pomorza z Gdańskiem do Polski³. Spodziewano się, że sprawiedliwa decyzja naprawi wiekową krzywdę wyrządzoną Polsce i polskiej ludności Gdańska. Podobnego zdania byli również eksperci amerykańscy, którzy wypowiedali się za przyznaniem Polsce Gdańska, motywując to względami ekonomicznymi i geograficznymi⁴.

Dnia 12 lutego 1919 roku Rada Najwyższa Konferencji Pokojowej powołała Komisję do Spraw Polskich, a już 19 marca 1919 roku w specjalnym raporcie Komisja ta przedstawiła wyniki swej pracy, zalecając przyznanie Polsce większości żądanych przez nią obszarów wraz z Pomorzem i Gdańskiem⁵. Jednakże tej propozycji przeciwstawił się zdecydowanie premier Wielkiej Brytanii Lloyd George. U podstaw różnicy poglądów stały interesy polityczne. Słuszność zastrzeżeń uznali prezydent Thomas Woodrow Wilson i premier francuski Georges Clemenceau. Anglia widziała w silnej pozycji Niemców trwałą opozycję przeciw Rosji Radzieckiej oraz nadmiernym wpływom Francji. Natomiast Francja upatrywała w Polsce umocnienie swych wpływów w tej części Europy. W wyniku argumentacji brytyjskiego premiera, że jeżeli Gdańsk zostanie przyznany Polsce, to Niemcy niewątpliwie odmówią podpisania traktatu i cała konferencja zakończy się niepowodzeniem, prezydent Wilson i premier Clemenceau ulegli i zgodzono się na kompromisowe rozwiązanie Lloyda George, według którego Gdańsk nie będzie należeć ani do Polski, ani do Niemiec, ale wraz z najbliższą okolicą będzie tworzyć odrębne terytorium polityczne pod nazwą: Wolne Miasto Gdańsk. Oparto się na tezach Wilsona, który w 13 punkcie warunków pokojowych zaproponował, by Polska objęła tereny zamieszkałe przede wszystkim przez Polaków, których w Gdańsku było ponad 10%, a według urzędowych statystyk pruskich tylko 2%⁶.

² Ks. A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Studia Gdańskie”, Gdańsk-Oliwa 1973, 16.

³ M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, Gdańsk 1947, 157.

⁴ Ks. A. Baciński, dz. cyt.

⁵ *Gdańsk, przeszłość i teraźniejszość*, pod. red. St. Kutrzeby, Lwów 1928, 191. Por. S.A. Mikos, *Wolne Miasto Gdańsk a Liga Narodów 1920—1939*, Gdańsk 1979, 9—40.

⁶ Niektórzy autorzy zwiększają ilość ludności polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku do około 20% i więcej (Piwarski, A. Drzycimski).

Bez znaczenia pozostały wówczas ostre protesty ze strony delegatów rządu polskiego Ignacego Paderewskiego i Romana Dmowskiego. Nie uwzględniono też sprzeciwu strony niemieckiej. Komisji do Spraw Polskich zlecono opracowanie projektu statutu Wolnego Miasta Gdańska.

2. Postanowienia traktatu wersalskiego

Postanowienie utworzenia Wolnego Miasta Gdańska zawarte jest w dziewięciu artykułach jedenastego działu drugiej części traktatu pokojowego. Aktu podpisania dokonano 28 czerwca 1919 roku w Wersalu pod Paryżem⁷. Owe dziewięć artykułów decydowało wówczas, że obszar obejmujący wtedy 1893 km² i 355.760 mieszkańców utworzy Wolne Miasto pozostające pod opieką Ligi Narodów. Opiekę tę reprezentować będzie przebywający na stałe w Gdańsku Wysoki Komisarz Ligi Narodów. Gdańsk został zobowiązany do uchwalenia własnej konstytucji⁸. Tym samym na mocy traktatu wersalskiego Niemcy zrzekły się na rzecz Głównych Mocarstw Sprzymierzonych i Stowarzyszonych (Anglia, Francja, Włochy, Stany Zjednoczone Ameryki, Japonia) wszystkich praw i tytułów do terytorium objętego szczegółowo granicami wyznaczonymi w artykule 100 Traktatu Wersalskiego. Równocześnie na mocy artykułu 104 zapewniono, że państwo Polskie posiadać będzie konieczne i odpowiednie dla jego stanowiska, jego potrzeb gospodarczych i rozwoju żeglugi, prawa celne, portowe i komunikacyjne. Ludność narodowości polskiej zajmie w Wolnym Mieście równorzędne z pozostałą częścią ludności stanowisko i korzystać będzie ze stałej opieki i ochrony władz polskich⁹.

Te ogólnikowe postanowienia artykułu 104 traktatu pokojowego miały uzupełnić szczegółowe umowy polsko-gdańskie. Zawarto dwie takie umowy. Jedną podpisano w Paryżu 9 listopada 1920 roku, a drugą w Warszawie 24 października 1921 roku¹⁰. Jednakże obie umowy, zarówno Konwencja Paryska jak i Umowa Warszawska, nie wyczerpały wszystkich zagadnień. Były one w zasadzie jednak niekorzystne dla Polski wobec sprytnych roszczeń niemieckich szowinistów, popieranych mniej lub więcej jawnie, przez kilku czołowych mężów stanu, byłych człon-

⁷ St. Kutrzeba, dz. cyt., 193, por. M. Pelczar, dz. cyt., 158.

⁸ St. Dziewulski, *Ludność Wolnego Miasta Gdańska*, *Ekonomista* 3(1924) 52, por. St. Kutrzeba, dz. cyt., 193—194; *Zbiór dokumentów urzędowych dotyczących stosunku Wolnego Miasta Gdańska do Rzeczypospolitej Polskiej*, I, 1918—1920, Gdańsk 1923, 100—111, II, 1921—1923, Gdańsk 1924, 69 i 103.

⁹ [Wyciąg Traktatu Pokoju między Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi a Niemcami, podpisanego w Wersalu dnia 28 czerwca 1919 r., ks. A. Baciński, dz. cyt., *Aneksy źródłowe*, 104; por. M. Pelczar, dz. cyt., 158.

¹⁰ *Zbiór dokumentów urzędowych*, I, 1918—1920, 100—111, II, 1921—1923, 69 i 103; *Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej* 1922 r., 13, poz. 117, 11; por. M. Pelczar, dz. cyt., 158—159.

ków Konferencji Pokojowej w Wersalu, zwłaszcza ze strony angielskiej. Tak więc obie te umowy zawierały szereg niedomówień i tym samym pozostawiały okazję do rozlicznych zatargów i sporów¹¹.

3. Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku

Stan liczebny

W chwili powstania Wolnego Miasta Gdańska 15 listopada 1920 roku istniała w nim już wielotysięczna grupa Polaków, zamieszkałych tu stale i posiadających tradycje polskości swych rodzin. Szeregi Polonii gdańskiej zostały wzmocnione w następnych latach przybyłymi tu obywatelami polskimi, na co wydatnie wpłynęło utworzenie polskich władz, urzędów i instytucji. Znalazło to również swoje odbicie w strukturze społecznej. Jednakże określenie dokładnej liczby Polaków znajdujących się w tym okresie w Wolnym Mieście Gdańsku jest bardzo trudne. Zwłaszcza przy uwzględnieniu faktu, że przeprowadzane przez władze gdańskie spisy ludności celowo zaniżały stan narodowości polskiej, aby w ten sposób podtrzymać tezę o niemieckim charakterze Gdańska. Zdaje się również, że wiele osób pochodzenia polskiego nie ujawniało swej narodowej przynależności w spisie językowym, czy przy wyborach. Przyczynę tego należy upatrywać bądź w małym uświadomieniu politycznym i społecznym, bądź też w wynarodowieniu spowodowanym długotrwałą akcją germanizacyjną a często w presji pracodawców niemieckich¹².

Spis ludności w Wolnym Mieście Gdańsku wykazywał ponad 35 000 ludności polskiej, mającej obywatelstwo gdańskie lub polskie¹³. Stanowiło to 9,1% ogółu ludności. W samym Gdańsku i w Sopocie procent ten był wyższy, gdyż wynosił odpowiednio 10,7% i 21,1%. Na terenach rolniczych kształtował się poniżej przeciętnej ogólnej, wynosząc dla powiatu Wyżyny Gdańskie 8,8%, dla powiatu Niziny Gdańskie 1,5% i dla powiatu Wielkie Żuławy 2,2%¹⁴.

Najbardziej miarodajnych obliczeń dokonał w okresie międzywojen-

¹¹ M. Pelczar, dz. cyt., 158—159. Jeżeli Traktat Wersalski miał 9 artykułów a Konwencja Paryska 40 artykułów, to Umowa Warszawska miała ich aż 244, a dalsze pertraktacje i spory polsko-gdańskie liczyły do końca 1936 roku 599 pozycji. Ogłoszone były drukiem w 11 tomach przez Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1923—1937 pod tytułem *Zbiór dokumentów urzędowych...* (dz. cyt.).

¹² T. Kijeński, *Ilu jest Polaków na terenie Wolnego Miasta Gdańska*, *Rocznik Gdański*, 2/3, 1928/29, 113—122 i odbitka.

¹³ Za obywateli gdańskich narodowości polskiej uznano tylko tych Polaków, którzy świadomie i wyraźnie zgłosili swą przynależność do narodu polskiego.

¹⁴ E. Cieślak, Cz. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969, 472. Por. *Gdańsk, jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969, 572; K. Piwarski, *Dzieje Gdańska w zarysie*, Gdańsk 1946, 292—293.

nym Tadeusz Kijeński, który po przeanalizowaniu spisu ludności z 1923 roku oraz głosowania w wyborach z roku 1927, a także na podstawie wydanego przez Gdański Urząd Statystyczny „Staatshandbuch”, określa liczbę ludności polskiej na obszarze Wolnego Miasta w początkach 1929 roku na 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%. Natomiast autorzy niemieccy podają, że Polaków było znacznie mniej niż 10%. Według A. Drzycimskiego Polaków było znacznie więcej, bo od 90—100 tys., co stanowiło około 22—24%¹⁵.

Prezydent Senatu gdańskiego Artur Greiser w piśmie z dnia 15 października 1937 roku do Stolicy Apostolskiej (protestującym przeciw ustanowieniu dwóch polskich parafii personalnych w Gdańsku) twierdził, że Polaków w Wolnym Mieście jest tylko 3,5 procent ogółu ludności¹⁶.

Warto dodać, że Tadeusz Kijeński w swoich dociekaniach uważa, że obywatele polscy stanowili 60 procent ogółu cudzoziemców zamieszkałych w Wolnym Mieście Gdańsku¹⁷. Pod względem wyznaniowym cała ludność Wolnego Miasta dzieliła się w 1920 roku na następujące grupy: protestanci — 64,7%, katolicy 32,6%, żydzi 1,4%, inne wyznania 1,3%¹⁸.

Ks. Franciszek Rogaczewski w 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 katolików. Ogólnie więc dodając do tego obywateli gdańskich (około 16.095) należy przyjąć, że na terenie

¹⁵ A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku (1920—1933)* Wrocław — (1920—1933), przyjmuje słusznie, że postanowienia traktatu wersalskiego i wynikających z niego umów polsko-gdańskich konwencji paryskiej z 24.10.1921 dotyczyły ludności języka i pochodzenia polskiego. Wynika stąd, że ilość obywateli Wolnego Miasta Gdańska pochodzenia polskiego (a była ona bardzo duża, zob. księgi adresowe miasta Gdańska Adressbuch für Danzig, a nawet wykaz urzędników Wolnego Miasta Gdańska, Danziger Beamtenbuch) nie była brana pod uwagę w ocenie ilości ludności polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku. A. Drzycimski ocenia tę ilość ludności polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku, języka i pochodzenia polskiego na 22—24%.

¹⁶ AKBGd —akta Parafie personalne, por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 38; A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku (1920—1933)* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978, 209—210. Według urzędowego spisu (Volkszählung) z 18.08.1929 ilość mieszkańców W.M. Gdańska wynosiła 407517. Ilość ta ulegała w latach następnych wahanii sięgającym w samym mieście Gdańsku o kilkanaście tysięcy. Samo miasto Gdańsk 18 sierpnia 1929 r. liczyło 235 237 mieszkańców, 15 sierpnia 1933 r. — 256 403 mieszkańców, natomiast w grudniu 1935 r. 258 910 mieszkańców (zob. Danziger Statistisches Taschenbuch 1930/31, Danzig 1930, 17, idem 1936, Danzig 1936, 11).

¹⁷ T. Kijeński, dz. cyt.

¹⁸ A. Drzycimski, M. Gajdziński, *Kościół Polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, Kierunki 38 (1968).

Wolnego Miasta Gdańska mieszkało Polaków od 30 do 40 tysięcy na ogólną liczbę 400 tysięcy mieszkańców, co stanowi około 10 procent¹⁹.

Prawa ludności polskiej

Traktat wersalski sformułował zasadnicze wytyczne dla przyszłego opracowania praw ludności polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku. W punkcie 5 artykułu 104 traktat zapewnia ...iż żadne różnice nie będą czynione w Wolnym Mieście Gdańsku na niekorzyść obywateli polskich i innych osób polskiego pochodzenia lub mówiących po polsku...²⁰. Stosownie do postanowień artykułu 104 traktatu wersalskiego mocarstwa spowodowały, że pod datą 9 listopada 1920 roku podpisana została w Paryżu konwencja między rządem polskim a Wolnym Miastem Gdańskim. Polska delegacja złożyła swój podpis pod presją dopiero 18 listopada 1920 roku. Na dokumencie zaś umieszczono datę 9 listopada, aby wszystko było w porządku²¹.

Artykuł 33 w rozdziale piątym konwencji paryskiej zawierał następujące postanowienia dotyczące ludności polskiej: *Wolne Miasto Gdańsk zobowiązuje się zastosować do mniejszości rasowych, religijnych i językowych przepisy podobne do tych, które są stosowane przez Polskę na terytorium polskim w wykonaniu rozdziału I Traktatu zawartego w Wersalu 28 czerwca 1919 roku między Polską a Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi, a szczególnie czuwać, aby w prowadzeniu i prowadzeniu administracji i żadna różnica nie objawiała się na szkodę obywateli polskich i innych osób pochodzenia lub języka polskiego. Oznaczało to w praktyce uznanie Polski i Wolnego Miasta Gdańska za równorzędne strony, wbrew traktatowi wersalskiemu²². Wykonanie tych zobowiązań oznaczało przyznanie w Wolnym Mieście Gdańsku takich samych praw, jakie polska zapewniała mniejszościom narodowym na swoim terytorium, zgodnie z artykułami 8 i 9 traktatu z dnia 28 czerwca 1919 roku. Powyższe postanowienia weszły również do treści umów polsko-gdańskich. Ich wyraz znajdujemy też w § 4 Gdańskiej Konstytucji uchwalonej przez sejm gdański 14 czerwca 1922 roku (zmienionej 4 lipca 1930).*

Mimo iż Umowa Warszawska liczyła 244 artykułów, nie zostały załatwione sprawy szkolne i obie strony zastrzegły sobie odrębne, prawne

¹⁹ Ks. Fr. Rogaczewski, *Fragen der Seelsorge des polnischen Volksteils* w: *Diözesansynode des Bistums Danzig 10—12.12.1935*, 102n; *Por. Gazeta Gdańska* 67 (1919), MDG 1975, 286; ks. A. Baciński, *dz. cyt.*, 38.

²⁰ *Zbiór dokumentów urzędowych*, I, 8—11.

²¹ J. Wójcicki, *Wolne Miasto Gdańsk 1920—1939*, Warszawa 1976, 69.

²² L. Gelberg, *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów urzędowych dotyczących stosunku W.M. Gdańska do Rzeczypospolitej Polskiej*, I, 1918—1920,

stanowiska. Definitywne sformułowanie tych postanowień ujęła dopiero tzw. gdańsko-polska umowa szkolna, zawarta 18 września 1933. W swej treści umowa porusza sprawę traktowania obywateli gdańskich pochodzenia polskiego. W głównej mierze umowa dotyczyła polskiego szkolnictwa publicznego i prywatnego wszelkich stopni i typów na terenie Wolnego Miasta Gdańska²³.

Stan faktyczny i realizowania postanowień traktatu wensalskiego

Przedstawione powyżej podstawy prawne ludności polskiej faktycznie były uzależnione od stosunków polsko-gdańskich, które od początku układały się niepomyślnie. Opanowana przez elementy pruskie administracja Wolnego Miasta Gdańska starała się praktycznie uniemożliwić Polakom korzystanie z uzyskanych uprawnień. Prawie że niemożliwe okazało się używanie języka polskiego zarówno w administracji jak i w sądownictwie. Używanie języka polskiego w miejscach publicznych było utrudnione i prześladowane. Władze Wolnego Miasta Gdańska przez akcję wydaleń i nieprzyznawanie Polakom obywatelstwa gdańskiego dążyły do ograniczenia liczby ludności polskiej.

Niemcy urządzali liczne akcje przeciwko Polakom w formie antypolskich kampanii prasowych, napadów, szykan i terroru fizycznego. Odncsiło się to również do życia kulturalnego, a przede wszystkim do szkolnictwa. Brutalne akcje germanizacyjne powiązane z terrorem z każdym dniem wzrastały na sile, zwłaszcza od 1930 roku, by swój szczyt osiągnąć w dniu wybuchu drugiej wojny światowej²⁴.

W takich warunkach żyła Polonia gdańska, zawsze ściśle związana z Kościołem, który był jej oparciem.

KOŚCIÓŁ W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU

1. Ustanowienie administracji apostolskiej

Z chwilą ukonstytuowania się Wolnego Miasta Gdańska 15 listopada 1920 roku powstał problem kościelnej organizacji nowo utworzonego terenu politycznego. Na obszarze Wolnego Miasta miała w tym czasie jurysdykcję diecezja chełmińska, która została włączona do Polski oraz warmińska pozostająca na terenie pruskim. W roku 1920 mieszkało na terytorium gdańskim 119 470 katolików, z czego 106 341 podlegało biskupowi chełmińskiemu w Pelplinie, a 13 129 biskupowi warmińskiemu

²³ M. Pelczar, dz. cyt., 167—168.

²⁴ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 40—41. Por. Z. Ciesielski, *Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku, 1920—1939*, Gdańsk 1969, 15—16. Por. B. Zwarra, *Gdańszczanie*, Gdańsk 1976; A. Drzycimski, *Polacy...* 256.

rezydującemu we Fromborku²⁵. Katolicy, podobnie jak i cała ludność, byli podzieleni na dwie zasadnicze grupy narodowościowe: Niemców i Polaków.

Niemalże od samego początku zaczęły się ścierać sprzeczne interesy katolickiej ludności polskiej i niemieckiej. Polacy ze względu na wielowiekową tradycję historyczną, a szczególnie po przejęciu przez Polskę władzy nad Pomorzem, dążyli do tego, aby administracja kościelna na terenie Wolnego Miasta była związana z diecezjami polskimi, a konkretnie z diecezją chełmińską. Kiedy władze polskie usunęły w diecezji chełmińskiej ze stanowisk kościelnych paru księży, przeważnie działaczy centrowych za prowadzenie ostrej, antypolskiej agitacji²⁶, stało się to powodem niezadowolenia i licznych rezolucji organizacji niemieckich, żądających przyłączenia Gdańska do zarządzanej wówczas przez niemieckich biskupów diecezji warmińskiej, a ujmujących swe żądania: *Los von Pelplin! Los von Culm! Hin zum Ermland!*²⁷ Dążności te w latach od 1920 do 1922 były popierane wieloma demonstracjami i nawet petycjami do Rzymu.

Należy pamiętać, że terytorium gdańskie od początku chrystianizacji Pomorza przynależne było do diecezji kujawskiej z siedzibą we Włocławku. Już w bulli papieża Eugeniusza III z 4 kwietnia 1148 zatwierdzającej posiadłości i prawa biskupa włocławskiego Warnera wymienione jest castrum Kdanzc z dziesięciną zboża i opłat portowych od statków²⁸. Jest to pierwszy dowód przynależności Gdańska do biskupstwa włocławskiego (kujawskiego). Ta zależność Gdańska i Gdańskiego Pomorza od polskiego biskupa kujawskiego trwała nieprzerwanie aż do 1821 roku, kiedy bullą Piusa VII *De salute animarum* Gdańsk i Pomorze Gdańskie zostają poddane biskupowi chełmińskiemu z siedzibą w Pelplinie, a Wielkie Żuławy i teren między Wisłą a Nogatem przyłączono do biskupstwa warmińskiego²⁹. W związku z wielką na ówczesne czasy odległością stolicy biskupów kujawskich we Włocławku od Gdańska i z racji pewnej odrębności obyczajowej ludności mieszkającej na Pomorzu Gdańskim, biskupi kujawscy wyodrębnili w bliżej nieznanym okolicznościach (przed

²⁵ Ks. A. Baciński, Pierwszy biskup gdański Edward O'Rourke, w: MDG 1962. Por. A. Drzycimski, *Polityczne tło powstania diecezji gdańskiej*, ZM, 5 (251) 1975, 14. Por. ks. A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...* 22—23.

²⁶ Gazeta Gdańska 244 (1920), por. A. Drzycimski, dz. cyt., 15.

²⁷ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 23; Por. Fr. Steffem, *Die Diözese Danzig, ihr erster Bischof...*, Danzig 1926, 8; R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig, Münster-Westfalen* 1959, 131. Należy zaznaczyć, iż ks. A. Baciński mylnie podaje liczbę katolików, którzy podlegali biskupowi chełmińskiemu i warmińskiemu.

²⁸ M. Perlbach, *Pommerelisches Urkundenbuch*, Danzig 1882, 2, „Castrum Kdanzc in Pomerania cum decima, tam annone, quam omnium eorum que de navibus solvuntur. Określenie castrum oznaczało, że ktoś posiadał władzę jurysdykcyjną na tym terenie.

²⁹ R. Stachnik, dz. cyt., 12.

rokiem 1240) teren Pomorza Gdańskiego jako Archidiakoniat Pomorski (Gdański). Archidiakoniat ten podlegał biskupowi włocławskiemu, który zastępował archidiakon, należący do prałatów, względnie dygnitarzy kapituły katedralnej³⁰.

Godność archidiakona była bardzo często łączona z probostwem kościoła Najświętszej Marii Panny w Gdańsku. W czasach późniejszych, mniej więcej od połowy XV wieku, niemal zawsze proboszcz kościoła Najświętszej Marii Panny był równocześnie Archidiakonem Pomorskim. Do roku 1681/82 archidiakonami byli księża Polscy³¹.

W dawnym parafialnym kościele Najświętszej Marii Panny rezydowali od początków reformacji w Gdańsku duchowni luterańscy. Nominacja proboszczów tego kościoła pozostawała jednak — zgodnie z przywilejem Kazimierza Jagiellończyka z 15 maja 1457 r. — w rękach króla polskiego. Pozbawieni swej świątyni proboszczowie katolickiej parafii Najświętszej Marii Panny odprawiali nabożeństwa na terenie dawnej plebanii. Jan III Sobieski położył podwaliny pod budowę nowego kościoła pod wezwaniem Św. Ducha, Św. Jana i Św. Andrzeja (tzw. później Kaplica Królewska) chcąc umożliwić działającym nadal katolickim proboszczom kościoła Najświętszej Marii Panny należyte spełnienie obowiązków religijnych. Stan taki został zatwierdzony i ujęty prawnie przez władze kościelne w 1718 roku, kiedy biskup włocławski przeprowadzając nowy podział parafii Gdańska, wymienił jako kościół parafialny Królewską Kaplicę, podkreślając, że stan ten może trwać do chwili umożliwienia katolikom korzystania z kościoła Panny Marii. Przy ponownym rozgraniczeniu parafii gdańskich w 1840 roku władze pruskie ten stan zatwierdziły. Luterańskich proboszczów kościoła Najświętszej Marii Panny mianował od chwili zajęcia Gdańska przez Prusy — król pruski³².

Polacy gdańscy mieli więc pełne prawo opierając się na tradycji historycznej i na swej większości domagać się połączenia Gdańska z polską diecezją chełmińską, jako następczynią części terenu diecezji kujawskiej. Mimo to 31 grudnia 1921 roku proboszczowie Wolnego Miasta Gdańska wysłali do Rzymu memoriał, w którym prosili, aby wyłączone niemieckich katolików z przynależności do diecezji chełmińskiej, którą zarządzał biskup rezydujący w Polsce, z powodu tego, że stwarzać to może w przyszłości poważne trudności natury politycznej. Proponowano, aby oddano wszystkich katolików Gdańska pod jurysdykcję biskupa warmińskiego, rezydującego w Prusach Wschodnich, albo utworzono samodzielną kościelną jednostkę administracyjną³³.

³⁰ Tamże.

³² Tamże 99—100.

³² Tamże 114—115.

³³ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 23; Fr. Steffen, dz. cyt., 35 n.

Napiętą sytuację rozwiązał dekret Piusa XI *Sanctissimus Dominus* z 24 kwietnia 1922 na mocy którego utworzono z obszaru Wolnego Miasta Gdańska administrację apostolską podległą bezpośrednio papieżowi. Urząd administratora powierzono biskupowi Edwardowi O'Rourke³⁴. Tym samym katolicy Wolnego Miasta Gdańska zostali wyłączeni zarówno spod jurysdykcji biskupa chełmińskiego jak i warmińskiego.

2. Ustanowienie diecezji gdańskiej

Z ustanowienia administracji apostolskiej Senat Gdańska nie był zadowolony. Nieprzychylnie ustosunkowanie się Senatowi i niemieckich katolików spotęgował zawarty 10 lutego 1925 roku konkordat między Polską a Stolicą Apostolską, w którym postanowiono w artykule 3, że ... *Uprawnienia Nuncjusza Apostolskiego w Polsce rozciągają się będą na terytorium Wolnego Miasta Gdańska*³⁵.

Artykuł powyższy jako konsekwencja praw Polski w Gdańsku miał niestety — tylko symboliczne znaczenie. Rząd polski i administracja kościoła polskiego nie otrzymały żadnych uprawnień, umożliwiających opiekę duszpasterską nad ludnością polską w Wolnym Mieście Gdańsku³⁶. Decyzje konkordatu spowodowały jednak w dniu 12 lipca 1925 zebranie Organizacji Katolików Niemieckich (*Organisation der Katholiken Deutscher Nationalität der Freien Stadt Danzig*), na którym uchwalono rezolucję na temat konkordatu i przesłano ją do Watykanu; skutkiem usilnych starań wezwano w połowie grudnia 1925 roku ks. biskupa O'Rourke do Rzymu³⁷. O definitywne rozwiązanie pozycji prawnej Kościoła w Wolnym Mieście zabiegał u najwyższych władz kościelnych Senat, proponując utworzenie na terytorium Gdańska biskupstwa z prawem egzempcji, czyli zależnego wprost od Stolicy Apostolskiej. To było głównym celem wizyty w Watykanie w grudniu 1925 roku referenta spraw zagranicznych Senatowi Wolnego Miasta Gdańska Hansa J. Ferbera³⁸. W wyniku obu wizyt oraz po dokładnym rozpatrzeniu wszystkiego, a także z uwagi na to, że utworzenie administracji apostolskiej jest czymś przejściowym, bullą papieską Piusa XI *Universa Christi fidelium cura* z 30 grudnia 1925 roku została erygowana samodzielna diecezja gdańska z prawem egzempcji³⁹. Pierwszym biskupem mianowany został

³⁴ AAS, 14(1922) 312. Życiorys ks. biskupa E. O'Rourke w: *Altpreussische Biographie III*, Marburg/Lahn 1975, 1034, napisany przez Hansa Schmaucha. M. Pelczar, *Polski Słownik Biograficzny*, 23, Wrocław 1978.

³⁵ Dziennik Ustaw RP. 1925, Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską, Lwów 1925, 36. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 24. Por. A. Drzycimski, dz. cyt., 22.

³⁶ A. Drzycimski, dz. cyt., 23.

³⁷ Ks. A. Baciński, dz. cyt.

³⁸ A. Drzycimski, dz. cyt., 22.

³⁹ AAS 18 (1926) 39—40. Por. A. Drzycimski, dz. cyt., 22; ks. A. Baciński, dz. cyt., 24—25; *Gazeta Gdańska*, 37 (1926).

dotychczasowy administrator apostolski w Gdańsku ks. biskup Edward O'Rourke. Ingres odbył się 1 czerwca 1926 roku w pocysterskim, klasztorным kościele oliwskim, który w bulli erekcyjnej został podniesiony do godności katedry⁴⁰.

3. *Duszpasterstwo Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku*

Powstanie Wolnego Miasta i wynikające z tego faktu umowy dały Polakom Gdańska nowe prawa i nałożyły nowe obowiązki. Przez polityczno-gospodarcze powiązania Gdańska z Polską wzrastała liczba katolików Polaków, którzy byli zatrudnieni w wielu polskich urzędach, w Komisariacie Generalnym Rzeczypospolitej Polskiej, polskiej Dyrekcji Poczty i Telegrafów, jako inspektorzy celni, częściowo w Radzie Portu i Dróg Wodnych w Gdańsku oraz w polskim szkolnictwie Wolnego Miasta Gdańska.

Na terenie Gdańska założono wiele polskich firm i przedsiębiorstw. Liczba ich dochodziła do 41. Do ludności polskiej w Gdańsku doliczyć też należy pracowników sezonowych w liczbie 5—6 tysięcy, z których około 80% mieszkało na Żuławach i Nizinach, a 20% w pozostałych okolicach. Ogólna liczba katolików Polaków łącznie z pracownikami sezonowymi wahała się w granicach od 30 do 40 tysięcy⁴¹.

W chwili utworzenia Administracji Apostolskiej w Gdańsku istniały w jej granicach kościoły, w których odprawiano w ustalonych terminach nabożeństwa ze śpiewem i kazaniem w języku polskim. Raz w miesiącu polskie nieszpory odbywały się w kościele Św. Brygidy, w czasie trzeciego z kolei w miesiącu nabożeństwa w Trąbkach Wielkich, przy czym czytano Ewangelię w języku polskim i w języku tym wygłaszano kazanie. Przyjęcie do I Komunii św. odbywało się w Gdańsku co roku w innym kościele, do chwili utworzenia kościołów polskich⁴². Również w miejscowości Św. Wojciecha odpust odbywał się częściowo w języku polskim. Zniesiono natomiast polską procesję Bożego Ciała w Siedlcach. Na terenie Oliwy, będącej do 30 czerwca 1926 r. samodzielną gminą, działali trzej wikarzy parafii oliwskiej: ks. Wiktor Wysocki w latach 1918 do 1921, po nim ks. Edmund Kamiński 1921 do 1925 oraz pochodzący z Warmii emerytowany ks. Wiktor Kowalski (zm. 5 IX 1945 r.), którzy bardzo żywo współpracowali z polskimi stowarzyszeniami i organizacjami w Oliwie⁴³.

⁴⁰ Gazeta Gdańska 125 (1926).

⁴¹ Ks. Fr. Rogaczewski, *Fragen...* 103. Por. ks. E. Kleiner, *Ustawodawstwo I Synodu Gdańskiego i jego duszpasterski charakter*, MDG 1975, 286.

⁴² PR Gd — A. Makurath.

⁴³ Fr. Mamuszka, *Kaszubi Oliwscy*, Gdańsk 1980, 69, 71, 73—77, 83, 85, 88, 91, 94—95, 99, 101—103, 113, 116, 163. Ks. Wiktor Wysocki, ur. 30 06 1889 zm.

Nie wystarczało to jednak powszechnym pragnieniom i wymogom katolickiej ludności polskiej Gdańska. Polacy nie mieli przecież żadnego własnego kościoła lub kaplicy, w której koncentrowałoby się życie religijne. Odczuwano ogromny brak możliwości urządzania nabożeństw na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego dla Polskiego Gimnazjum w Gdańsku. Nie można było zorganizować spowiedzi i komunii św. dla stowarzyszeń szkolnych, jak również z okazji polskich świąt narodowych i kościelnych. Brak było bardzo lubianych przez polskich katolików nabożeństw, nieszporów, nabożeństwa majowego, Gorzkich Żali, procesji czy rekolekcji. Polski śpiew religijny, który szczególnie w masowym wykonaniu podnosił Polaków na duchu i umacniał ich, był zasadniczo utrudniany a czasem zaniedbany⁴⁴.

Polacy, katolicy boleśnie odczuwali brak polskiej opieki duszpasterskiej, co prowadziło dorastającą młodzież do oddalenia się od Kościoła. Duchowieństwo niemieckie wykorzystując sytuację polskich katolików (zwłaszcza członkowie partii politycznej katolików niemieckich gdańskiego Centrum), 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...*⁴⁵ Z tego więc względu oraz z uwagi na znaczenie wspólnoty kościelno-narodowej przystąpili polscy kapłani i Polacy gdańscy do organizowania polskich świątyń. Było to duszpasterską koniecznością. Najpierw powstała przy dzisiejszej ulicy Jana Augustyńskiego (wówczas Am Weissen Turm), kaplica (ok. 100 m²) przy Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku, przeznaczona głównie dla młodzieży gimnazjalnej⁴⁶. Jednakże przyjęta została przez społeczeństwo polskie jako wielkie dobrodziejstwo i chociaż była bardzo ciasna, to jednak w czasie nabożeństw w niedziele i święta tłumnie uczęszczana. Opiekę nad kaplicą roztaczały polskie siostry dominikanki i każdorazowy prefekt Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej⁴⁷. W roku 1935 kaplica została ra-

25 03 1937. Ks. R. Stachnik nie wspomina o jego polskiej działalności. Zob. R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch 1920—1945; 1945—1965*. Hildesheim 1965, 193—194.

Ks. Edmund Kamiński, ur. 16 05 1889 zm. 16 06 1964. Pochodził z polskiej, ale nieco zgermanizowanej rodziny, z południowych ówczesnych Prus Zachodnich. Wahał się pomiędzy polskością a niemieckością. Zob. R. Stachnik, dz. cyt., 114—115.

Ks. Wiktor Kowalski, zm. 5 09 1945. Ks. R. Stachnik nie wspomina o jego polskiej działalności. Zob. R. Stachnik, dz. cyt., 121.

⁴⁴ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 103.

⁴⁵ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 61; Por. Straż Gdańska 11 (1934), Gazeta Gdańska z 10.10.1935.

⁴⁶ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 103.

⁴⁷ Od chwili otwarcia Gimnazjum do roku 1930 prefektem Gimnazjum był ks. Leon Miszewski, od 1930 r. do 1933 r. ks. dr Fr. Komorowski, od 1933 do 1939 r. ks. M. Górecki.

zem z domem zakonnym sióstr dominikanek przeniesiona do gmachu byłej Dyrekcji Kolejowej przy ulicy Dyrekcyjnej 2—4 (Am Olivaer Tor 2—4)⁴⁸.

Jeszcze w 1924 roku w dawnej ujeżdżalni wojskowej otwarto polską kaplicę. Dzięki entuzjazmowi Polonii Gdańska i pomocy finansowej Komisariatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w maju 1925 roku nastąpiło poświęcenie nowej polskiej świątyni pod wezwaniem Św. Stanisława Biskupa⁴⁹. W ten sposób nareszcie Polacy uzyskali swoją świątynię. Proboszczem tytularnym został ks. Bronisław Komorowski, wikary przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa we Wrzeszczu. Od tej chwili codziennie rano odprawiano Mszę św. o godz. 7.00, a w niedziele i święta z polskim kazaniem i śpiewem wiernych o godz. 8.00 i 10.00, nieszpory zaś o godz. 15.30. Wraz z ożywionym życiem kościelnym nastąpił rozwój katolickich organizacji społecznych. Spełniły się przewidywania: kościół Św. Stanisława stał się centrum polskości Wrzeszcza, a do czasu wybudowania kościoła Chrystusa Króla również i Gdańska.

Trzecia polska kaplica pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej w dzielnicy Gdańsk-Nowy Port powstała w podobny sposób, co kościół Św. Stanisława Biskupa, utworzona z dawnej hali artyleryjskiej. Uroczyste poświęcenie odbyło się 7 sierpnia 1932. Opiekę duszpasterską sprawował tam prefekt Gimnazjum Polskiego w Gdańsku, ks. Marian Górecki. Było to jeszcze jedno miejsce, gdzie można było udzielać chrztu św. polskim dzieciom, przyjmować je do pierwszej komunii św., błogosławić śluby. Z tych ośrodków mogły korzystać bez ograniczeń jedynie osoby posiadające obywatelstwo polskie i zamieszkałe stałe na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Natomiast Polacy, obywatele Wolnego Miasta Gdańska musieli uprzednio uzyskać zgodę swego właściwego proboszcza. Ich rodziny jako podstawowe komórki społeczeństwa polskiego były ośrodkiem Polonii Gdańskiej i przyczyniały się do rozwoju Kościoła katolickiego w Wolnym Mieście Gdańsku⁵⁰.

Wielkie zasługi w tym zakresie położył ks. Francisek Rogaczewski. Przybył on do Gdańska w 1920 roku jako obywatel Polski i z wielkim trudem, przy usilnym staraniu Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej uzyskał obywatelstwo gdańskie. Był tytularnym proboszczem powstającej świątyni pod wezwaniem Chrystusa Króla, zajmując w hierarchii kościelnej stanowisko wikarego parafii Św. Józefa w Gdańsku, której proboszcz ks. Klemens Fedtke był bardzo życzliwie ustosunko-

⁴⁸ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 104. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 68.

⁴⁹ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 104. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 63. *Zbiór dokumentów urzędowych*, dz. cyt., III 1924—1926, 39, 62.

⁵⁰ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 104. Por. ks. A. Baciński dz. cyt., 68—69.

wany do Polaków⁵¹. Po zorientowaniu się w sytuacji Polaków w Gdańsku doszedł ks. Franciszek Rogaczewski do wniosku, że należy wzmocnić pracę duszpasterską i ożywić działalność polskich organizacji religijnych, społecznych a nawet politycznych przede wszystkim przez wybudowanie w jak najkrótszym czasie polskiego kościoła w Gdańsku, który posiadałby odpowiednie zaplecze terenowe. Środki na budowę kościoła otrzymano od Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej, i zgromadzono z ofiar, składek i dochodów z różnych imprez, kiermaszów (zwanych wówczas bazarami) i loterii, które w przeważającej mierze organizowały katolickie stowarzyszenia, głównie Towarzystwo Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku i jego oddziały w Gdańsku-Wrzeszczu i w Sopocie⁵². W swojej niezwykłej żywotności i głębokim zapale ks. Franciszek Rogaczewski okazał się wytrwałym twórcą podjętego dzieła; już w niedzielę 30 października 1932 w obecności Komisarza Generalnego RP, ministra Kazimierza Papee, szefów polskich urzędów w Gdańsku, prezesów, delegatów polskich towarzystw i przedstawicieli polskich organizacji odbyło się uroczyste poświęcenie nowego kościoła pod wezwaniem Chrystusa Króla w Gdańsku. Budowla, która miała być zaczątkiem znacznie większej świątyni przewidziana była w planach jako obszerna sala parafialna, a w pomieszczeniach podziemnych miały się mieścić siedziby polskich organizacji katolickich. Polonia Gdańska z jej nestorem Józefem Czyżewskim na czele znalazła w proboszczu parafii Chrystusa Króla ... *nie tylko duchowego kierownika, lecz także ofiarnego i bezkompromisowego ojca i opiekuna*⁵³. Przy nowowytbudowanym kościele zogniskowało się życie religijne Polaków. Tutaj odbywały się najczęściej centralne uroczystości religijne. O imponującej działalności duszpasterstwa przy kościele Chrystusa Króla świadczy fakt, że kiedy w początkowych latach istnienia kościoła liczba rozdanych komunii św. wynosiła 8—9 tysięcy rocznie, to już w 1935 roku wzrosła do 27 tysięcy. Wzrosła również liczba dzieci uczęszczających na katechizację do pierwszej komunii św. W latach przed rokiem 1933 wynosiła zaledwie od 25 do 40 dzieci, w roku 1935 doszła do 170⁵⁴.

Oprócz wyżej wymienionych kaplic i kościołów polskich istniała jeszcze kaplica Matki Boskiej Częstochowskiej w koszarach na Westerplatte, w Gdańsku. Opiekę duchową nad załogą sprawowali kapelan marynarki wojennej w Gdyni i księża katecheci polskich szkół Gdańska ks. Marian Górecki, ks. Leon Bemke — pallotyn. Podobna kaplica znajdowała się również w najdalej wysuniętym punkcie diecezji gdańskiej, we wsi Piek-

⁵¹ M. Pelczar (relacja ustna).

⁵² Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 104. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 66.

⁵³ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 67.

⁵⁴ Tamże, 68

ło. Kaplica ta oddana do użytku 4 lipca 1937 mieściła się w Domu Polskim. Dzięki zabiegom ks. Franciszka Rogaczewskiego został tu założony stały punkt duszpasterski dla Polaków. Ich opiekunem był ks. Józef Dydymski. Również Polonia sopocka posiadała swoją kaplicę pod wezwaniem Wniebowzięcia Matki Najświętszej, oddaną dla celów kultu religijnego 24 listopada 1935 roku. Pracą duszpasterską kierował ks. Władysław Szymański.

W wyniku interwencyjnego referatu ks. Franciszka Rogaczewskiego na Pierwszym Synodzie diecezji gdańskiej, odprawiano nabożeństwa z polskim kazaniem i polskimi śpiewami również w innych kościołach gdańskich. Były to: w Gdańsku kościół Św. Mikołaja, Św. Józefa, Św. Brygidy; w Gdańsku-Wrzeszczu kościół Najświętszego Serca Jezusowego, kościół w Gdańsku-Brzeźnie, w Gdańsku-Oliwie katedra, w Sopocie kościół Gwiazdy Morza oraz kościoły w miejscowościach: Św. Wojciech, Trąbki Wielkie, Pogorzała Wieś, Kałdowo i Piekło⁵⁵. Nabożeństwa polskie w kościołach św. Brygidy i Św. Józefa odprawiano tylko sporadycznie, natomiast w parafiach wiejskich według ustalonego terminarza⁵⁶. Pomimo, że istniały dwa samodzielne polskie kościoły i kilka kaplic, to jednak odczuwano brak podstawowych praw dla polskich księży i wiernych. Wynikało to stąd, że ludność polska kanonicznie należała do parafii zarządzanych przez proboszczów narodowości niemieckiej. Dlatego też główny referent ze strony polskiej na Pierwszym Synodzie gdańskim poruszył sprawę rozszerzenia zakresu duszpasterstwa wśród Polaków. Postulowano również, by duchowni uczyli się języka polskiego⁵⁷. Ustawodawstwo Pierwszego Synodu zmierzało do większej autonomii duszpasterstwa ludności polskiej, jak również i jego rozbudowy. Wyrażono życzenie, by nabożeństwa polskie wprowadzić w wielu parafiach licznie zamieszkałych przez Polaków a kazania w czasie Mszy św. wygłaszane były tam w języku polskim.

Referat ks. Franciszka Rogaczewskiego został przyjęty bardzo pozytywnie. Świadczy o tym fakt, iż zgodnie z postulacją Synod zaaprobował wydanie polskiego śpiewnika, modlitewnika oraz katechizmu⁵⁸. Ks. biskup Edward O'Rourke wydał nawet zarządzenie, aby wszyscy duszpasterze opanowali język polski. Chociaż uchwały I Synodu gdańskiego były optymistyczne, to jednak sytuacja Polonii gdańskiej nękanej wzrastającą falą germanizacji była ciężka. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę biskup Edward O'Rourke. Początkowo jego stanowisko aprobowali przedstawiciele katolickiego, niemieckiego Zentrum. Niebawem jed-

⁵⁵ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 105. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 73—74; por. MDG 8 (1964) 228 i 12 (1968) 193.

⁵⁶ RPGd — A. Małkurath.

⁵⁷ Ks. Fr. Rogaczewski, dz. cyt., 105—106.

⁵⁸ Tamże, 108, 120.

nak Biskup, widząc stronnicość niemieckiego duchowieństwa, a głównie partii Zentrum, w stosunku do polskiej ludności katolickiej Wolnego Miasta Gdańska, zaczął stawać zdecydowanie w obronie polskich katolików. Krytycznym punktem stała się sprawa polskich parafii personalnych zakończona ustąpieniem biskupa Edwarda O'Rourke z diecezji gdańskiej⁵⁹.

Fakty te skłaniały polskich księży już od początku istnienia Wolnego Miasta Gdańska do działania takimi formami duszpasterstwa, które by uodporniły i wzmocniły duchowo Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku. W tym celu wprowadzono w kościele Św. Stanisława i Chrystusa Króla uroczyste odprawianie nabożeństw z okazji rocznic i świąt narodowych. Uroczyste organizowano też wspólnie pielgrzymki do Św. Wojciecha pod Gdańskiem, a szczególną uwagę zwrócono na dynamiczną działalność polskich organizacji kościelnych, zlokalizowanych przede wszystkim przy polskich kościołach, kaplicach i szkołach. Skupiały się tu wszystkie warstwy polskiej społeczności Gdańska⁶⁰. W diecezji gdańskiej istniało około 18 zorganizowanych stowarzyszeń kościelnych⁶¹. Każda organizacja miała własny statut określający cele i zakres działania. Skupiały w swoich szeregach dzieci, młodzież i dorosłych. Na I Synodzie Gdańskim referat na temat stowarzyszeń katolickich wygłosił ks. Klemens Fedtke, który m. in. powiedział: *...Właśnie dziś, kiedy zapaloną pochodnię rzucono w naród niemiecki do walki z wiarą i Kościołem, zwłaszcza katolickim, musimy wszystko uczynić, by nasze stowarzyszenia, zwłaszcza katolickie utrzymać, uchronić je przed wszelkimi napaściami, pracę ich uczynić owocną...*⁶² W kwestii tej ks. biskup Edward O'Rourke już w rozporządzeniu z dnia 15 września 1933 roku tak sformułował swoje stanowisko:

- Stowarzyszenie katolickie o charakterze kościelnym i podległe władzy biskupa pozostają nadal;
- O ile ma nastąpić reorganizacja stowarzyszenia z powodu zaistniałych okoliczności, należy nowe propozycje i statuty przedłożyć władzy biskupiej i prosić o zatwierdzenie;
- Wspomniane stowarzyszenia nie mogą być rozwiązane mocą własnej powagi;
- Mieszanie się katolickich stowarzyszeń do spraw politycznych jest niedopuszczalne⁶³.

⁵⁹ M. Pelczar, *Polski Słownik Biograficzny*, 23, Wrocław 1978.

⁶⁰ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 83—85.

⁶¹ Liczba ta znacznie się powiększy jeżeli dodamy, że niemal w każdej dzielnicy Gdańska i przy każdym polskim kościele, kaplicy czy szkole istniały takie same stowarzyszenia. Dlatego niektórzy podają, że w/w organizacji było ponad 40 czy też 101. Por. MDG 1975, 285—286.

⁶² Ks. K. Fedtke, *Vereinswesen* w: Diözesansynode, jw. 102. Por. ks. E. Kleinert, dz. cyt., 283.

⁶³ AKBGd D-7 Vereine-Verschiedene. Por. Diözesansynode, 119—120.

Powyższe rozporządzenie weszło do uchwał synodalnych jako punkt 122. W celu skoordynowania wszystkich form działalności, jakie wypracowały katolickie stowarzyszenia (uświęcanie życia codziennego, ewangelizacja, dobroczynność, praca społeczna itp.) synod postuluje, by wszystkie te organizacje ująć w cztery zasadnicze grupy: młodzieży żeńskiej, młodzieży męskiej, kobiet i mężczyzn. Zarządzono, że kierownictwo nad tymi grupami obejmie: Centralny Komitet Katolików Diecezji Gdańskiej, którego przewodniczącym jest biskup. Wszystkie te stowarzyszenia mają działać w ramach Akcji Katolickiej⁶⁴. Synod zdecydował, że polskie stowarzyszenia będą należały do Polskiego Związku Diecezjalnego, a od roku 1936 do Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie lub do Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej w Gdańsku⁶⁵.

Polskie organizacje katolickie głównie skupiały się przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku i Św. Stanisława we Wrzeszczu, a organizowane były przez polskich kapłanów. Aktywność stowarzyszeń kościelnych była wysoko ceniona wśród Gdańszczan⁶⁶. Ich członkowie pogłębiali wiarę i hartowali ducha do obrony przed naporem hitlerowskim. Organizacje były ostoją dla każdego Polaka, który mógł nauczyć się poprawnego języka ojczystego, polskiego śpiewu, modlitw, poznawał obyczaje, historię i polską kulturę.

NACZELNE ORGANIZACJE KATOLICKIE DIECEZJI GDAŃSKIEJ

1. Liga Katolicka

Dla zorganizowania uroczystości związanych z powitaniem pierwszego biskupa gdańskiego ks. Edwarda O'Rourke powstał Centralny Komitet Katolików obejmujący Polaków i Niemców⁶⁷. Ponieważ w późniejszym okresie Komitet nie uwzględniał słusznych polskich postulatów, dlatego polscy przedstawiciele wycofali się. Przez pewien czas rolę głównej organizacji polskich katolików spełniała Liga Katolicka, która powstała 15 listopada 1924 roku w celu ożywienia polskiego życia religij-

⁶⁴ Diözesansynode, jw., uchwały 124 i 125, 120. Def. Akcja Katolickiej: Akcja Katolicka jest udziałem świeckich w apostołstwie hierarchicznym Kościoła katolickiego, dla obrony zasad religii i moralności oraz rozwoju zdrowej i pożytecznej akcji społecznej pod przewodnictwem hierarchii kościelnej ponad wszystkimi partiami politycznymi i niezależnie od nich, celem odrodzenia życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie, *Papież Pius XI* w: St. Bross, *Akcja Katolicka według orzeczeń Stolicy Apostolskiej*, Poznań 1929, I, 16. Por. MDG 1975, 286.

⁶⁵ Diözesansynode, jw., uchwała 126, 120.

⁶⁶ A. Drzycimski, dz. cyt., 256.

⁶⁷ A. Makurath, Centralny Komitet Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej — Gdańsk Kościół Chrystusa Króla (rękopis). Uroczyste powitanie pierwszego biskupa gdańskiego odbyło się w największej sali gdańskiej w ówczesnej „Messehalle” przy obecnej ulicy Wałowej.

nego w Wolnym Mieście Gdańsku⁶⁸. Była to organizacja o charakterze wyłącznie religijnym, zbliżonym do ruchu towarzystw ludowych i kobiecych. Działalność organizacji koncentrowała się głównie wokół budowy polskich kościołów i kaplic katolickich⁶⁹.

Jako organizacja, która miała pieczę nad pozostałymi towarzystwami odpowiedzialna była za dynamizm polskiego społeczeństwa katolickiego i stąd niejako zobowiązana do działalności, zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Głównymi jej przedstawicielami byli: ks. Leon Miszewski, ks. Bronisław Komorowski, ks. Franciszek Rogaczewski, prof. Erwin Behrendt, Kazimierz Szymański oraz zasłużony działacz społeczny Józef Czyżewski⁷⁰. Pragnąc spełnić oczekiwania Polaków Liga Katolicka chciała jak najlepiej wywiązać się ze swoich zadań. Świadczy o tym wypowiedź zarządu: *Z przyjemnością konstatujemy, że organizacja Ligi Katolickiej królować musi ponad wszystkie organizacje, tak jak ponad światy i jego znikomość króluje Ten, w którego szeregach służyć chce Liga Katolicka Wolnego Miasta Gdańska*⁷¹. Zarząd Ligi Katolickiej na Ogólnopolski Zjazd Katolicki, który odbył się w Warszawie w dniach 28, 29 i 30 sierpnia 1926 roku wydelegował około sześćdziesięciu przedstawicieli z grona polskich Towarzystw w Gdańsku. Przedstawiciele poszczególnych Towarzystw wraz ze sztandarami brali czynny udział we wszystkich prawie komisjach Ogólnopolskiego Zjazdu oraz na plenarnych zebraniach i w nabożeństwach⁷². Grupa gdańszczan zwiedziła Warszawę, Wilanów, Belweder, Łazienki, most Poniatowskiego, Zamek Królewski. Na koniec, dnia 29 sierpnia 1926 roku przedstawiciele poszczególnych gdańskich Towarzystw wraz z grupą gimnazjalną wzięli udział w pochodzie religijnym. Gdzie tylko przechodziła grupa z Gdańska ze sztandarami, tam z tłumu zgrupowanych na chodniku rozlegały się okrzyki: *Niech żyje Gdańsk!, Niech żyje młodzież Gdańska...!, Niech żyje młodzież polska i katolicka Warszawa*⁷³.

Liga Katolicka przewodniczyła w zasadzie wszystkim uroczystościom w Wolnym Mieście Gdańsku. Urządzała uroczyste obchody z okazji święta św. Franciszka z Asyżu i Królowej Korony Polskiej. Organizowała wycieczki do Częstochowy i bazyry⁷⁴. Również organizowała publiczne

⁶⁸ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 39. Por. Z. Ciesielski, dz. cyt., 19. Por. A. Makurath, jw.

⁶⁹ Z. Ciesielski, dz. cyt., 19; RPGd — Jana Dunsta z 16 XI 1977 roku.

⁷⁰ A. Makurath, Ks. Fr. Rogaczewski budowniczy polskiego kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku SGd, III, 221 — nn.

⁷¹ Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie 196 (1926).

⁷² Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie 202 (1926).

⁷³ Tamże, 236 (1926), 260 (1926), 161 (1927).

⁷⁴ Bazyry były organizowane przez poszczególne stowarzyszenia, zebrania towarzyskie dostępne ogółowi ludności, na których organizowano loterie fantowe, sprzedaż słodczy, konkursy itp. rozrywki.

odczyty. Na przykład: 9 października 1927 roku Wacław Jankowski z Ostrowa, koło Poznania wygłosił referat pt. *Świętość i nierozzerwalność małżeństwa*⁷⁵. Podobnych referatów w ciągu dziesięciu lat działalności Ligi Katolickiej było wiele. Ponadto dwa razy 23 października 1927 roku i 21 października 1928 roku Liga Katolicka zorganizowała Wielki Dzień Katolicki udowadniając tym samym, że Polonia na całym obszarze Wolnego Miasta jest katolicka i rozumie potrzebę jedności na polu religijnym i na polu pracy społecznej⁷⁶.

2. *Centralny Komitet Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej*

Dnia 18 kwietnia 1934 roku w salce ogniska Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej, pod kościołem Chrystusa Króla, na zebraniu przedstawiciele stowarzyszeń polskich o charakterze katolickim utworzony został z inicjatywy ks. Franciszka Rogaczewskiego Centralny Komitet Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej. Obejmował on: Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Towarzystwa Ludowe, Towarzystwa śpiewu kościelnego, Towarzystwo Św. Zyty, Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus. Te same stowarzyszenia z Sopotu zgłosiły swą przynależność do Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej⁷⁷.

W dniu reaktywowania organizacji ustalono statut, w którym uznano iż Centralny Komitet Katolików jest głównym przedstawicielem katolików, Polaków zamieszkałych na obszarze diecezji gdańskiej oraz ich towarzystw i zrzeszeń posiadających charakter religijno-kościelny i mających prawo do działania w ramach Akcji Katolickiej w myśl postanowień Ojca św. Do szczególnych zadań Centralnego Komitetu Katolików należało przygotowanie i urządzenie wspólnych manifestacji i zjazdów kościelnych, zgodnie z organizacją Akcji Katolickiej w Polsce. Organami Centralnego Komitetu Katolików był Zarząd i Rada Delegatów. Zarząd pierwotnie wybrany na zebraniu konstytucyjnym przez Radę Delegatów na okres trzech lat składał się z 12 członków. Zarządowi przysługiwało prawo kooptacji dalszych, najwyżej 4 członków; na czele Zarządu stała osoba duchowna narodowości polskiej, której prawo mianowania, z pomiędzy samodzielnych duszpasterzy polskich w Gdańsku, miała władza duchowna. Rada Delegatów składa się z członków zarządu, z wszystkich księży Polaków diecezji gdańskiej, przedstawiciele parafii i polskich

⁷⁵ Jw. 240 (197).

⁷⁶ Straż Gdańska z 30 X 1927. Por. Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie 221 (1928).

⁷⁷ List ks. Fr. Rogaczewskiego do ks. biskupa E. O'Rourke z 28 V 1934 w: AKBGd nr 143; Polnische Kirchliche Vereine w: AKBGd D-43; Por. A. Makurath, jw.

placówek duszpasterskich (po jednym na każde 5.000 dusz), przedstawicieli stowarzyszeń złączonych w apolitycznych związkach, których liczbę ustala Zarząd Centralny Komitet Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej.

Tak ujętą strukturę formalną i zadania zatwierdził ks. biskup Edward D'Rourke 4 września 1934 roku⁷⁸. Prezesem został ks. Franciszek Rogaczewski, proboszcz kościoła Chrystusa Króla a sekretarzem Alojzy Makurath. Poza tym współpracowało z Komitetem grono osób należących do tych organizacji jak np. dr Marian Pelczar, insp. celny Kazimierz Szymański.

W myśl swych założeń dla ożywienia i pogłębiania działalności katolickich stowarzyszeń Komitet Katolików Polaków urządzał obchody i imprezy katolickie takie jak np. akademie centralna ku czci Chrystusa Króla w obecności Komisarza Generalnego RP w Gdańsku. Imprezy takie odbyły się trzy: 27 października 1935, 18 października 1936 i 20 listopada 1938 roku⁷⁹. Referat wygłosił dr Marian Pelczar. Na akademie taką w roku 1938 przybył nowy biskup gdański ks. Karol Maria Splett⁸⁰, który rozmawiał po polsku. Do stałego programu wchodziły uroczyste pielgrzymki do kościoła w miejscowości Św. Wojciecha. Odbywały się one corocznie od 1935 roku⁸¹. Wyruszały one z dziedzińca Gimnazjum Polskiego przy obecnej ulicy Jana Augustyńskiego 1 z udziałem licznych uczestników, w towarzystwie orkiestr, chorągwi kościelnych i sztandarów towarzystw. Komitet podawał prezydium policji do wiadomości termin i trasę pielgrzymki, a policja nie odpowiadając na pismo zapewniała bezpieczne odbycie pielgrzymki. W 1939 roku na pismo zawiadamiające prezydium policji o terminie najbliższej pielgrzymki Komitet otrzymał krótkie zawiadomienie zalecające odbycie pielgrzymki w późniejszym terminie z uwagi na napiętą sytuację polityczną⁸².

Poza tym Komitet zorganizował dwie pielgrzymki do Częstochowy. Pierwsza odbyła się w 1937 roku specjalnym pociągiem z udziałem około 800 osób. W drugiej w 1938 roku było uczestników tylko około 300. Ta niska frekwencja była wynikiem napiętych stosunków polsko-niemieckich. W 1938 roku na uroczystości beatyfikacyjne św. Andrzeja Boboli do Rzymu udało się kilkadziesiąt osób z ks. Franciszkiem Rogaczewskim. W pielgrzymkach brali również udział Niemieccy katolicy. Ostatnia pielgrzymka do Częstochowy bawiła w Warszawie w czasie obchodów Królowej Korony Polskiej (3 maja 1939). Jej uczestnicy wrócili do Gdańska

⁷⁸ List ks. Fr. Rogaczewskiego do ks. bpa E. O'Rourke z 28 V 1934 w: AKBGd 143.

⁷⁹ Straż Gdańska 27 (1935), 22 (1938), 23 (1938). Protokularz z Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie od dnia 26 V 1936 do 8 II 1939, 16 w: Archiwum parafii Gwiazda Morza w Sopocie.

⁸⁰ A. Makurath, jw., Por. Straż Gdańska (1938).

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

podminowani wystąpieniami Hitlera, będąc pod wrażeniem serdecznego przyjęcia doznanego w Warszawie. Była to ostatnia grupa, która w tak licznym zespole była w kraju przed wybuchem wojny⁸³.

W tamtych warunkach pielgrzymki te były nie tylko manifestacjami religijnymi, lecz również politycznymi, spełniając dwojakie zadanie. Poza udziałem w praktykach religijnych, uczestnicy poznawali również pamiątki krajowe i skarby naszej polskiej kultury.

3. Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie

Dnia 26 maja 1936 roku w salce Kaiserhof (obecnie ul. Monte Cassino) w Sopocie z inicjatywy ks. Władysława Szymańskiego, wikariusza przy kościele Gwiazdy Morza powstał Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie⁸⁴. Na czele Zespołu stanął zarząd którego przewodniczącym był polski ksiądz. Zarząd Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych podał wytyczne do pracy stowarzyszeniowej i układał program na podstawie corocznego hasła Akcji Katolickiej. W myśl 126 statutu synodu diecezjalnego podano do wiadomości Konsystorzowi Biskupiemu w Gdańsku-Oliwie, iż w skład Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie weszły następujące polskie towarzystwa:

- Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn (102 członków)
- Katolickie Stowarzyszenie Kobiet (128) członkiń)
- Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (31 członków)
- Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (34 członkiń)
- Towarzystwo Św. Zyty (44 członkiń)
- Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus (179 członków)

Z naczelną polską organizacją w Sopocie współdziałały również organizacje społeczne: Towarzystwo śpiewacze Lutnia i Sopotkie drużyny Związku Harcerstwa Polskiego, których kapelanem był ks. Władysław Szymański⁸⁵.

Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie posiadał pieczęć podłużną o treści: Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych⁸⁶. W dniu założenia organizacji wybrano zarząd, który reprezentowały następujące osoby: Prezes — ks. Władysław Szymański; Wice prezes — dyr. Piotr Bresiński; Sekretarka — Zmórowna; Skarbnik — Kośnik; Komisja rewizyjna — Maksymilian Małach⁸⁷.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Protokularz Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie od dnia 26.V.1936 do 8.II.1939, 3 w: Archiwum parafii Gwiazda Morza w Sopocie. Por. Polnische Kirchliche Vereine w: AKBGd — D 43.

⁸⁵ Polnische Kirchliche Vereine w: AKBGd — D 43. Por. Protokularz Zespołu... 6—7.

⁸⁶ Protokularz Zespołu... 118.

⁸⁷ Tamże, 5.

Dnia 7 października 1937 roku nastąpiło pożegnanie prezesa ks. Władysława Szymańskiego. Nowym prezesem został ks. Jerzy Majewski, który objął swą funkcję 22 października 1937 roku. Przyczyną zmiany miał być proboszcz ks. Paweł Schütz, który nie troszcząc się o potrzeby Sopockiej Polonii wystosował listy do Konsystorza Biskupiego ze skargami na ks. Władysława Szymańskiego⁸⁸. Zebrania Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie odbywały się w salce Domu Polskiego przy Eisenhardtstrasse (dziś ulica Chopina)⁸⁹. Każde stowarzyszenie organizowało zebrania we własnym zakresie. Koszt wynajęcia pokoju na zebranie wynosił 20 guldenów miesięcznie i sumę tą dzielono na poszczególne stowarzyszenia. Plan zajęć ustalał ks. prezes⁹⁰. Już na pierwszym zebraniu organizacyjnym podał ramowy program pracy na najbliższy okres. Zobowiązał wszystkie organizacje i towarzystwa zrzeszone w Zespole Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie do: wspólnych, kwartalnych Komunii św.; udziału w przygotowaniu dzieci do pierwszej Komunii św. oraz jak najliczniejszego udziału członków organizacji w pielgrzymce do Kościoła Św. Wojciecha⁹¹.

Na każdy rok podawano naczelne hasło, które wyznaczało plan pracy w danym roku. W roku 1937 hasło programu pracy brzmiało: *Miłość Boga i prawdziwa miłość bliźniego*. Aby je urzeczywistnić postulowano kwartalną Spowiedź św. i Komunię św. Dlatego duszpasterz starał się o zaproszenia do Sopotu 4 razy do roku księży Polaków z Gdańska i Gdyni do pomocy w słuchaniu Spowiedzi św. wśród Polonii sopockiej. Proponowano, by ogólną liczbę członków powiększyć do 900 osób. W szczególności program na rok 1937 przewidywał: rozpowszechnienie mszału rzymskiego, śpiewnika Chwalmy Pana i Przewodnika Katolickiego, dwie pielgrzymki: 1 i 2 maja do Częstochowy dla wszystkich stanów a 23 maja doroczną pielgrzymkę do kościoła Św. Wojciecha. Ponadto zaplanowano na święto Chrystusa Króla zlot w Sopocie wszystkich oddziałów KSM z terenu gdańskiego. Oprócz uroczystości zewnętrznych przewidziano trzydniowe, stanowe rekolekcje zamknięte w różnych domach rekolekcyjnych na Pomorzu. Podobne rekolekcje organizowano dla młodzieży męskiej i żeńskiej oraz dla Towarzystwa Św. Zyty ze szczególnym uwzględnieniem przygotowania do małżeństwa. W planach pracy ZPTK w Sopocie przewidywano też w dniu 27 czerwca wycieczkę do Jastrzębiej Góry. Dla uświadomienia uroczystości kościelnych oraz ze względów wychowawczych zamierzano założyć parafialną orkiestrę.

⁸⁸ Tamże, 64—69. Warto nadmienić, iż z powodu napiętej sytuacji ks. J. Majewskiego zobowiązano również do pracy w duszpasterstwie niemieckim, co mogło wynikać z faktu iż parafia ta była parafią niemiecką.

⁸⁹ Tamże, 32.

⁹⁰ Tamże, 103.

⁹¹ Tamże, 7—8.

Jedną z form oddziaływania były referaty, przy opracowywaniu których uwzględniano przede wszystkim takie tematy jak: miłość Boga, bliźniego i radość chrześcijańską. Szczególną uwagę zwracano na polski śpiew kościelny i dlatego na każdym zebraniu przeznaczono na to kwadrans czasu⁹². W planie na rok 1939 Zarząd Towarzystw zamierzał zorganizować w czasie wakacji wielkanocnych rekolekcje u ojców jezuitów w Orłowie⁹³.

Zgodnie z swymi założeniami Centralny Komitet Katolików Polaków, Zespół Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie również czynnie włączył się w działalność Kościoła na najbliższym terenie. Urządzano akademie ku czci Chrystusa Króla. Pierwszą taką uroczystość zorganizowano 18 października 1936 roku o godz. 16.00 w sali Stoczni Gdańskiej (przy ulicy Fuchswall, obecnie Lisia Grobla). Program akademii przedstawiał się następująco: na wstępie w wykonaniu orkiestry KSMM zabrzmiały fanfary i polonez A-dur Fryderyka Chopina. Po krótkim zagajeniu złączone chóry zaśpiewały „Sacris Solemnis” Hallera, po czym przemówienie wygłosił rektor Seminarium Duchownego w Pelplinie, ks. Rozkwitalski na temat „Duch Chrystusowy w szkolnictwie”. Wyrazem poparcia referatu był wspólny śpiew My chcemy Boga oraz wykonane utwory Nowowiejskiego „Króluj nam Chryste” i Piotra Czajkowskiego Andante Cantabile. Po czym sodaliska gimnazjalna deklarowała wiersz „Na obraz Matejski”, jako wstęp do Kazań sejmowych ks. Piotra Skargi, odczytanych przez ks. prof. Stanisława Nagórskiego. Z okazji jubileuszu prof. Michał Urbanek wygłosił przemówienie pt. „Ks. Piotr Skarga w 400-lecie urodzin”. Wspólny śpiew Boże coś Polskę zakończył akademię.

Powyższy program został wydrukowany na pojedynczych ulotkach, które kończyły się apelem: *Obowiązkiem każdego Polaka jest wziąć udział w akademii, aby zmanifestować przywiązanie do naszego Kościoła i Ojczyzny*⁹⁴. Fakt obecności 700 osób na akademii uważano za sukces i stwierdzono: „Udana akademie świadczy wymownie o tym, że społeczeństwo polskie na Ziemi Gdańskiej jest głęboko przywiązane do wiary katolickiej”⁹⁵. Podobne akademie ku czci Chrystusa Króla odbyły się również w Gdańsku 27 października 1935, 18 października 1936 i 20 listopada 1938 roku, o godz. 16.30 w sali Stoczni Gdańskiej⁹⁶.

Nie odbiegając od zasadniczego programu wytyczonego na każdy rok, urządzano pielgrzymki do Częstochowy, do Św. Wojciecha oraz Swarzewa z okazji koronacji cudownej figury Matki Bożej⁹⁷. W celach krajo-

⁹² Tamże, 35—37.

⁹³ Tamże, 114.

⁹⁴ Tamże, 16. Por. A: Makurath, dz. cyt.

⁹⁵ Tamże, 19.

⁹⁶ Tamże, 106, Zob. Straż Gdańska 23 (1 12 1938).

⁹⁷ Wzmianka o pielgrzymce do św. Wojciecha, znajduje się pod datą 12 VI 1938 roku, do Swarzewa 8—10 IX 1937 roku, 92.

znawczych organizowano wycieczki jak np. na Hel; urządzając je wspólnie z Centralnym Komitetem Katolików Polaków. Szczególną pomocą służyły siostry dominikanki⁹⁸.

W swej szerokiej działalności ZPTK w Sopocie szczególną wagę przywiązywał do prac duszpasterskich i czynnie się w nie włączał nie tylko duchowo ale i materialnie. Na budowę polskiego kościoła pod wezwaniem Św. Andrzeja Boboli w Sopocie przekazano łącznie 1000 guldenów⁹⁹. Na każdym zebraniu urządzano nabożeństwa, czy kwadransy liturgiczne. Dużo czasu poświęcano sprawie nauki polskich pieśni religijnych, jak np. Boże coś Polskę, Pod Twą obronę, Z tej biednej ziemi, Pobłogosław Jezu drogi¹⁰⁰.

Wobec braku polskiego katechizmu do nauki religii sekretarka ZPTK o nieznanym nazwisku zobowiązała się przetłumaczyć niemiecki katechizm ks. Pawła Schütza na język polski. Członkowie poszczególnych towarzystw podejmowali pracę w zakresie przygotowania dzieci do pierwszej Komunii św.¹⁰¹ W celu podkreślenia i ugruntowania przynależności do narodu polskiego urządzano uroczyste obchody w dniu święta niepodległości. Każda taka rocznica była powiązana z uroczystą Mszą św. i nabożeństwem w języku polskim w kościele Św. Andrzeja Boboli w Sopocie¹⁰². Razem z intensywną działalnością na zewnątrz szła w parze praca intelektualna i duchowa Polonii. Odbywała się ona przeważnie w formie wykładów o tematyce religijnej, przy czym wykłady starano się uwzględniać encykliki papieskie. Spośród wielu wykładów, możnaby wymienić:

- Encyklika papieska o wychowaniu chrześcijańskim (ks. Alfons Muzalewski)
- Wczesna Komunia św. dzieci (historia)
- Kongres Eucharystyczny w Manili
- Historia kościołów na ziemi gdańskiej
- Misje katolickie (znaczenie i cele misji w pierwszych zaczątkach Polski aż do nowoczesnych w krajach egzotycznych — ks. A. Muzalewski)
- Poczynanie Ojca św. Piusa XI w sprawach misji katolickich w krajach pogańskich
- O obronie Częstochowy (wraz z filmem) — wygłoszone przez prelegenta Polskiej Rady Kultury

⁹⁸ Tamże, 114.

⁹⁹ Tamże, 10.

¹⁰⁰ Tamże, 9, 106, 58.

¹⁰¹ Tamże, 28—29.

¹⁰² Powyższe uroczyste obchody odbyły się 15 XI 1937 roku w Domu Polskim i 20 XI 18938 roku wraz z Mszą św. i nabożeństwem w kaplicy przy ul. Nordstrasse (obecnie Powst. Warszawy).

- Plan działania Polskiej Rady Kultury przy Gminie Polskiej Związku Polaków w Gdańsku¹⁰³.
- Wychowanie młodzieży, małżeństwo chrześcijańskie i problemy gospodarcze i religijne (ks. W. Szymański)

Podsumowując działalność Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie należy stwierdzić, że stanowiąc podstawę Akcji Katolickiej pełniły one w miarę możliwości swoje zadania z korzyścią dla Kościoła i dla naszego narodu¹⁰⁴.

POLSKIE ORGANIZACJE KATOLICKIE

1. *Katolickie Stowarzyszenie Kobiet i Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn*

Oba stowarzyszenia działając w ramach Akcji Katolickiej w Wolnym Mieście Gdańsku¹⁰⁵, statut zaczerpnęły z organizacji o tej samej nazwie działającej w tym czasie w Polsce. Siedzibą Stowarzyszenia był Gdańsk. Pod względem prawnym powyższe organizacje należały do Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej, którego prezesem był ks. Franciszek Rogaczewski¹⁰⁶. Jurysdykcyjnie Stowarzyszenia pozostawały w ścisłej zależności od biskupa diecezjalnego. Biskup miał prawo mianowania i odwołania prezesa zarządu i sekretarza a nawet rozwiązania organizacji¹⁰⁷. Za patrona Stowarzyszenia obrano Najświętsze Serce Pana Jezusa, a Jego święto było główną uroczystością organizacji. Stowarzyszenia nie były związane z partiami politycznymi¹⁰⁸. Za naczelne zadanie organizacje te obrały sobie wychowanie ludzi wchodzących w ich skład na światłych i czynnych członków Kościoła katolickiego, przygotowanie ich do indywidualnego i zbiorowego Apostolstwa oraz szerzenie zasad katolickich we wszystkich dziedzinach życia.

W ramach ogólnych zasad Statut KSK i KSM wylicza podstawowe zadania, które sprowadzają się do: krzewienia prawd religii katolickiej, zasad moralnych, katolickiego ducha obywatelskiego i miłosierdzia chrześcijańskiego oraz zrozumienia spraw państwowych, popiera i szerzy oświatę i naukę opartą na światopoglądzie katolickim, a zwłaszcza

¹⁰³ Protokularz Zespołu... 23, 44, 50, 63, 117, 118, 110. Brak w niektórych wypadkach nazwiska prelegenta.

¹⁰⁴ Tamże, 33.

¹⁰⁵ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 57. Por. List Zarządu Zespołu Polskich Towarzystw Kościelnych w Sopocie do ks. biskupa E. O'Rourke z 26 X 1936, Akta Polnische Kirchliche Vereine, w: AKBGd — D 43. Por. Poświadczenie CKKPDGd z 24 XI 1937, w: AKBGd — D 43.

¹⁰⁶ Poświadczenie CKKPDGd, jw. Por. ks. A. Baciński, dz. cyt.

¹⁰⁷ Statut KSK i KSM Poznań 1936 w: Akta Polnische Kirchliche Vereine w: AKBGd — D 43.

¹⁰⁸ Tamże.

twórczość literacką i artystyczną. W społeczeństwie szerzy katolickie zasady życia społecznego, higieny i wychowania fizycznego oraz katolicki ruch trzeźwości¹⁰⁹.

W celu realizacji tak wzniosłych i głębokich zamierzeń obrano odpowiednie ku temu środki. Na pierwszym miejscu postawiono sakramenty święte, nabożeństwa, modlitwy, egzorty rekolekcje, procesje i pielgrzymki. Prężność organizacji miały zapewnić konferencje, zebrania członków, zloty, zjazdy, kursy, manifestacje, porady prawne itp. Chcąc utrzymać stały kontakt z nauką katolicką, z życiem Kościoła i polską kulturą organizowano wykłady, pogadanki, zakładano biblioteki, Stałym punktem w całorocznym harmonogramie zajęć były pielgrzymki do Częstochowy i udział w urządzaniu bazarów. KSK było między innymi fundatorem szat liturgicznych¹¹¹. Jadwiga Zawrocka — członkini KSK w Sopocie — uczestniczka Kongresu Eucharystycznego w Manili wygłosiła referat sprawozdawczy¹¹². KSK w Nowym Porcie 29 marca 1937 w sali Stoczni Gdańskiej urządziło przedstawienie amatorskie pt. „Stryj Agapit” (komedia w trzech aktach)¹¹³. Na polu społecznym Stowarzyszenia zaznaczały swoją obecność przez organizowanie ognisk, świetlic, schronisk, kolonii wakacyjnych i boisk¹¹⁴. Realizację zadań dostosowywano do aktualnych potrzeb i warunków w łączności z Diecezjalnym Instytutem Akcji Katolickiej. W ramach tej współpracy należało uzgadniać wszelkie sposoby wykonywania programów Akcji Katolickiej w diecezji. Wszystkie uroczystości i manifestacje kościelne musiały być zatwierdzone¹¹⁵. Ścisła współpraca z innymi Stowarzyszeniami wzmacniała wiarę i poczucie polskości wśród Polonii gdańskiej. Było to wyrazem solidarności Polaków w Gdańsku w myśl wzniosłej idei: Jednością silni — Szczęść Boże.

2. Towarzystwa Budowy Kościołów Polskich w Wolnym Mieście Gdańsku

O działalności Polaków — katolików w Wolnym Mieście Gdańsku niewiele mamy informacji. Nie pisali o tym ze zrozumiałych względów Niemcy; nie podejmowano tego tematu także w prasie polskiej z uwagi na to, że duchowi katolicyzmu nie zawsze sprzyjała ówczesna sytuacja. Niemniej od początku istniał silny opór przeciwko antypolskiej działalności wynaradawiającej prowadzonej przez stowarzyszenie niemieckie

¹⁰⁹ Statut KSK i KSM, Poznań 1936.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ A. Makurath, dz. cyt.,

¹¹² Protokularz Zespołu... 50.

¹¹³ Straż Gdańska, 6 (1937).

¹¹⁴ Statut KSK i KSM.

¹¹⁵ Tamże.

Zentrum. Duszą tego oporu były polskie i katolickie organizacje, powoływane do życia w celu samoobrony¹¹⁶. W 1923 roku utworzono pierwsze Towarzystwo Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku-Wrzeszczu¹¹⁷, którego Przewodniczącym został ks. Bronisław Komorowski. Następnie powstawały dalsze tego rodzaju Towarzystwa, gdyż naczelnym ich zadaniem było staranie się o budowę polskich kościołów i kaplic w większych skupiskach Polonii na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Postanowiono wykorzystać obiekty przyznane Polsce przy podziale mienia państwowej byłej Rzeszy¹¹⁸. Z chwilą powstania Towarzystwa przystąpiono do zbierania funduszy wśród społeczeństwa, zaś Komisarz Generalny RP w Gdańsku przekazał Towarzystwu część koszar we Wrzeszczu przy ulicy Kościuszki i Dzierżyńskiego celem zaadoptowania na kościół¹¹⁹. Nominację na rektora przyszłego kościoła z dniem 28 lipca 1924 roku otrzymał ks. Bronisław Komorowski, dotychczasowy wikariusz przy kościele Św. Mikołaja w Gdańsku¹²⁰. Z miejsca podjęto w szybkim tempie pracę, tak że jeszcze w 1924 roku otwarto kaplicę, późniejszą zakrytą, a już w maju 1925 roku nastąpiło poświęcenie przez ks. bpa O'Rourke kościoła pod wezwaniem Św. Stanisława Biskupa¹²¹.

Kolejno powstało Towarzystwo Budowy Kościołów, które starało się o budowę kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku i polskiego kościoła w Sopocie¹²². Pierwsza odezwa Towarzystwa Budowy Kościoła Chrystusa Króla ukazała się w dwumiesięczniku Zjednoczenia Zawodowego Związkowiec w dniu 12 maja 1928 r. Składki wynosiły miesięcznie 50 Pf., rocznie 5 guldenów¹²³. Dla zasilenia funduszy pod budowę polskich kościołów i kaplic urządzano w niewykończonych jeszcze pomieszczeniach bazy, które cieszyły się dużą frekwencją¹²⁴. Tak np. dochód z bazaru z dnia 4 października 1936 roku Towarzystwo przeznaczyło na zapłacenie dzwonów, a fundusze z innego bazaru przekazano na zakup szat liturgicznych dla kościoła Chrystusa Króla¹²⁵.

Mówiąc o roli bazarów należy dodać, że dochody z nich przeznaczono również na inne cele dobroczynne lub ważne społecznie. Odbывały się one w dużych salach, między innymi w sali sportowej we Wrzeszczu, obecnej Operze Bałtyckiej. Na bazarach organizowano stoiska z bufetami, kawiarnię, loterię, koło szczęścia itp. Zaopatrzenie bufetów stanowiły

¹¹⁷ A. Makurath, dz. cyt.

¹¹⁸ RPGd — M. Pelczar.

¹¹⁸ Zbiór dokumentów... II, 1921—1923, 7, 49.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Ks. A. Baciński, dz. cyt., 50, 62—63. Por. A. Makurath, dz. cyt.

¹²¹ Tamże.

¹²² Straż Gdańska 21 (1935), 12 (1937).

¹²³ Związkowiec 5 (1928).

¹²⁴ Straż Gdańska 2 (1936).

¹²⁵ Straż Gdańska 18, 19 (1936), 3 (1937).

potrawy ofiarowane bezpłatnie. Również fanty pochodziły z dobrowolnych ofiar. Obsługę stanowisk pełniły honorowo członkowie Towarzystwa Polek, KSMŻ i KSMM oraz inne osoby¹²⁶. Bazary cieszyły się wśród społeczeństwa dużą popularnością, były formą działania Polonii gdańskiej, dając okazję do spotkań różnych warstw społecznych.

3. Towarzystwo Polek

Towarzystwo Polek było najstarszą organizacją kobiecą w Gdańsku, która istniała już od 1905 roku ale oficjalnie została założona 3 maja 1908 roku przez nestora ruchu polskiego w Gdańsku Józefa Czyżewskiego¹²⁷. Towarzystwo wchodziło w skład Katolickiego Związku Polek w Poznaniu, który jako patrona przyjął Matkę Boską¹²⁸. Pierwszą przewodniczącą była Ida Zielkowa a współpracowały z nią Jadwiga Kręglewska — jej córka oraz Helena Hoffman — siostra A. Hoffmana, dyrygenta chóru Lutnia. Osoby te prowadziły w czasach zaboru pruskiego tajne nauczanie dzieci polskich, za co często były skazywane na grzywny i inne represje¹²⁹. Po wojnie w 1918 roku Towarzystwo restytuowano pod dawną nazwą,¹³⁰ a w 1936 roku Towarzystwo Polek zmieniło nazwę na Katolickie Stowarzyszenie Kobiet¹³¹.

Działalność swą rozwijało w szeregu ośrodków w centrum Gdańska, w Siedlcach, Nowym Porcie, we Wrzeszczu, Oruni, Oliwie, Sopocie oraz w Trąbkach Wielkich i w Piekle¹³². Towarzystwo Polek w Oliwie, które od 1936 r. zmienia nazwę podobnie jak w Gdańsku i Sopocie na Katolickie Stowarzyszenie Kobiet¹³³, zamierzano powołać do życia już w 1919 r. ale zebranie konstytucyjne w którym wzięły udział przedstawicielki Towarzystwa Polek z Gdańska i ks. Franciszek Rogaczewski odbyła się dopiero 30 marca 1930 r. Zmieniona nazwa znalazła się wyhaftowana na sztandarze¹³⁴. Działaczkami tego Towarzystwa były: Irena Wieczorkiewicz, Łucja Strongowska, Pelagia Michnowa, Łucja Pułczyńska, Klara

¹²⁶ A. Makurath, dz. cyt.

¹²⁷ S. Mikos, *Ogryczakowie Apolonia (1875—1949) i Roman (1873—1939) w: Pomorscy patroni ulic trójmiasta*, Gdańsk 1977, 219; Por. M. Koprońska, *Działalność członków byłej Polonii Gdańskiej w okresie międzywojennym i w XXX-leciu PRL* (maszynopis). Por. RPGd — A. Makurath.

¹²⁸ Z. Ciesielski, *Teatr Polski...*, 81; Por. M. Koprońska, *Polskie organizacje kobiece w Wolnym Mieście Gdańsku*, w: 50-lecie gdańskich organizacji polonijnych, Gdańsk 1973, 72—77.

¹²⁹ M. Koprońska, *Działalność członkiń byłej Polonii gdańskiej*.

¹³⁰ RPGd — A. Makurath; Por. M. Koprońska jw.

¹³¹ Z. Ciesielski jw. Por. RPGd jw.; Por. M. Koprońska, *Polskie organizacje kobiece...* jw.

¹³² Wykaz organizacji polskich na terenie Wolnego Miasta Gdańska według stanu na dzień 1 czerwca 1931 roku, WAPGd, Akta Senatu Wolnego Miasta Gdańska.

¹³³ Fr. Mamuszka, *Kaszubi Oliwscy*, 127. Zmiana ta mogła nastąpić prawdopodobnie pod naciskiem nieoficjalnym i organizacji polskich wyrazy polskie.

¹³⁴ Fr. Mamuszka, dz. cyt.

Droszyńska, Zofia Rybińska, Wacława Siatkowska, Teresa Kopczyńska, Pelagia Bigocka, Anna Dłużewska, Maria Minikowska i inne¹³⁵.

Polki skupiające się przy każdym polskim kościele posiadały własny sztandar ozdobiony wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej i białym orłem¹³⁶. Celem Towarzystwa było: roztoczenie opieki nad dzieckiem polskim, jego religijnym wychowaniem i nauczaniem; krzewienie polskości poprzez organizowanie odczytów, obchodów świąt narodowych, wycieczek, kultywowanie sztuki regionalnej przy pomocy wystaw i przedstawień teatralnych¹³⁷.

Współpraca z Kościołem polegała na udziale we wszystkich uroczystościach kościelnych i pielgrzymkach, tak w charakterze uczestniczek, jak i współorganizatorek, a z drugiej strony na udziale księży jako opiekunów, wykładowców i współorganizatorów, zwłaszcza w działalności patriotycznej. Kuratorami oddziałów towarzystwa byli: ks. Bronisław Komorowski, ks. Franciszek Rogaczewski w Gdańsku, ks. Wiktor Wysocki, ks. Władysław Szymański, ks. Walter Hoeft, ks. Jerzy Majewski w Sopocie i ks. Józef Dydymski w parafii Piekło¹³⁸.

Wśród osób świeckich na szczególne uznanie zasługuje praca Kunegundy Pawłowskiej, gorącej patriotki i działaczki z Trąbek Wielkich. Pracowała w przedszkolu. To właśnie na skutek jej prośby biskup Edward O'Rourke zgodził się by dzieci polskie były bierzmowane osobno¹³⁹. Wybitną działaczką była też Apolonia Ogryczakowa, która organizowała zbiórki oraz różne imprezy, a dochód z nich był przeznaczony dla najbardziej potrzebujących pomocy rodaków. Jej działalność charytatywna przybrała takie rozmiary, że dary zaczęły napływać z całego Pomorza Gdańskiego. Za swą działalność była dwukrotnie odznaczona Srebrnym Krzyżem Zasługi¹⁴⁰.

Działaczki Towarzystwa opiekowały się dziatwą w polskich przedszkolach, zwanych wtedy ochronkami Macierzy Szkolnej, i młodzieżą ze szkół senackich udzielając jej pomocy w nauce. W ochronce polskiej w Sopocie (przy Parkstrasse 18 obecnie 22 lipca), zorganizowano 24 marca 1927 roku pogadankę wraz z przeżroczami, które przedstawiały sceny z życia Św. Kazimierza¹⁴¹. Z inicjatywy polskich kobiet ks. Franciszek Rogaczewski wygłosił w dniu 23 maja 1927 roku referat: *Matka Boska*

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ M. Koprowska, *Udział kobiet w życiu religijnym Polonii Gdańskiej* (maszynopis).

¹³⁷ M. Koprowska, *Polskie organizacje kobiece w W.M. Gdańsku* jw. Por. RPGd jw.

¹³⁸ M. Koprowska, *Udział kobiet w życiu religijnym Polonii Gdańskiej* (maszynopis).

¹³⁹ RPGd — A. Makurath,

¹⁴⁰ S. Mikos, dz. cyt., 220—221.

¹⁴¹ Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie, 49 (1927).

Częstochowska, Królową Korony Polskiej, zaś w Nowym Porcie w 1929 roku Polacy wysłuchali referatu z przeżroczami o Tadeuszu Kościuszcze. Wśród tematyki prelekcji możemy znaleźć takie jak: Obrzędy liturgiczne Wielkiego Postu aż do Wielkiej Nocy, Czym jest szczęście i w jaki sposób stać się szczęśliwym, O prawym charakterze, a Dr Jeżowa na miesięcznym zebraniu 16 lipca 1928 roku zapoznała słuchaczki z bogactwami naturalnymi Polski¹⁴².

Po zjednoczeniu Gminy Polskiej ze Związkiem Polaków w dniu 3 maja 1937 roku rozpoczęła się akcja łączenia Towarzystw Polek z Kołami Pracy Kobiet. Polki były organizatorkami bazarów, ubierały ołtarze na procesję Bożego Ciała i współdziałały we wszystkich katolickich imprezach. Z okazji budowy kościołów polskich ofiarowywały paramenty liturgiczne¹⁴³.

W Sopocie Towarzystwo Polek wznowiło swą działalność 8 czerwca 1919 roku. Założycielką była Halina Tomaszewska. W następnych latach prezeskami były: Nina Czerniewska, Zofia Bresińska, Julia Zakrzewska, Stanisława Ptaszyńska, Maria Rueckerowa, Klara Brzoskowska, Walentyna Kurpisz-Rothowa i inne. Największy rozkwit organizacji przypadł na prezesurę Haliny Tomaszewskiej (1919—1923) i Marii Rueckerowej (1927—1931). Działalność swą skupiały na organizowaniu kursów gospodarczych, języka polskiego, opieki nad polską ochronką, przygotowywaniem uroczystości patriotycznych i innych imprez rozrywkowych. Sopotkie Polki otworzyły w sali ochronki, czytelnię i wypożyczalnię książek¹⁴⁴.

Bohaterską była postawa kobiet, mieszanek Nowego Portu, kiedy oparły się decyzji proboszcza o usunięciu sztandaru Towarzystwa z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej i Białego Orła. Stanowisko proboszcza było podyktowane sprzeciwem ludności niemieckiej. Dzięki interwencji przewodniczącej u władz kościelnych i miejskich sztandar pozostał w kościele¹⁴⁵.

Imprezy teatralne Towarzystwa odbywały się rzadko, głównie w pierwszym dziesięcioleciu okresu międzywojennego. Okazją do organizowania przedstawień były najczęściej obchody rocznic Towarzystwa, a także chęć zdobycia środków na cele dobroczynne. Wystawiano też popularne przedstawienia przeważnie o charakterze komediowym jak np. chętnie grywana jednoaktowa komedia H. Sienkiewicza Zagłoba swątem; Twaina Timorryego komedia o człowieku, który redagował gazetę rolniczą. Podejmowano się również wystawiania utworów o większym

¹⁴² Art. cyt. z 28 VIII 1928 (190), Straż Gdańska 2 (1936).

¹⁴³ RPGd — A. Makurath, M. Koprowska; por. Gazeta Gdańska 129 (1920).

¹⁴⁴ Fr. Mamuszką, Sopot, szkice z dziejów, Gdańsk 114—115.

¹⁴⁵ M. Koprowska, *Udział kobiet...*

stopniu trudności dla amatorów. Do nich zaliczyć należy Galasiewiczę Czartowską ławę i Zakopane¹⁴⁶. Działaczki Towarzystwa we własnym zakresie szyły stroje na występy zespołów amatorskich. W katolickiej postawie Polek gdańskich należy podkreślić ich patriotyzm. Obejmowały swą troską całe rodziny, otaczając je opieką materialną i moralną czego wyrazem było np. przygotowanie ubrań dla dzieci z niezamożnych rodzin przystępujących do pierwszej Komunii św., zaś ich rodzicom starały się zapewnić pracę w polskich instytucjach.

4. Towarzystwa Ludowe

Poważnym zapleczem organizacyjnym dla Gminy Polskiej były działające w czasach Wolnego Miasta Gdańska Towarzystwa Ludowe. Wywodziły się one z rozwiniętego na Pomorzu Gdańskim na przełomie XIX i XX wieku ruchu, którego inicjatorem był głównie gdańszczanin Józef Czyżewski. Dzięki jego inicjatywie powstały te stowarzyszenia w Gdańsku i okolicy, jeszcze w czasach zaborów. Należało do nich założone w Gdańsku w 1884 roku Towarzystwo Ludowe Jedność, skupiające robotników rolnych, rzemieślników oraz drobnych kupców narodowości polskiej¹⁴⁷. Na wzór Towarzystwa Ludowego Jedność powstały potem na Pomorzu takie stowarzyszenia ludowe jak np. Oświata czy Gwiazda. Z inicjatywy Józefa Czyżewskiego powstał Związek Polskich Towarzystw Ludowych w Gdańsku skupiający inne, podobne towarzystwa. W 1907 roku działało na Pomorzu 56 kół zrzeszających 6594 członków, a w 1914 roku już 113 kół skupiających około 15 tysięcy osób¹⁴⁸. Towarzystwa te przetrwały okres pierwszej wojny światowej, a w czasach Wolnego Miasta Gdańska zyskały one na popularności, na tym terenie działało ich aż 14¹⁴⁹. Należały do nich: Towarzystwo Ludowe Jedność w Gdańsku (300 członków), Towarzystwo Ludowe Gwiazda we Wrzeszczu (50 członków), Towarzystwo Ludowe Jedność w Oliwie (40 członków), Towarzystwo Ludowe św. Jadwigi w Nowym Porcie (400 członków), Towarzystwo Ludowe Oświata w Siedlcach (45 członków), Towarzystwo Ludowe w Sopocie (95 członków), w Starych Szkotach (50 członków), w Trąbkach Wielkich, Kałdowie, Postołowie, Mierzeszynie, Ełganowie, Kleszczewie, Pręgowie i w Oruni¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Z. Ciesielski, jw., 81—82; por. tamże, *O-teatrze Polskim w W.M. Gdańsku*, w: *Pomorze Gdańskie* nr 2. Gdańsk 1965, 1344—136.

¹⁴⁷ Z. Ciesielski, *Teatr Polski...*, 18—19; por. S. Mikos, *Józef Czyżewski* w: *Pomorscy patroni ulic Trójmiasta*, Gdańsk 1977, 59.

¹⁴⁸ S. Mikos, dz. cyt.

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ Wykaz organizacji polskich na terenie W.M. Gdańska według stanu na dzień 1 czerwca 1931 r. w: *Skrótowy wyciąg z akt Senatu W.M. Gdańska* w: WAPGd.

Do głównych zadań ruchu towarzystw ludowych, działających wśród chłopskich, robotniczych, rzemieślniczych i drobnomieszczańskich kręgów społecznych należało rozbudzenie i umacnianie poczucia narodowego. Zadania te łączyły się z życiem religijnym a sprowadzały się do popierania i szerzenia moralności i oświaty opartej na fundamencie religijnym, w ścisłym związku z Kościołem¹⁵¹. Krzewiono cnoty domowe i obywatelskie, pracowitość, sumienność, trzeźwość, oszczędność, poczucie godności i wartości rodzinnego pożycia. Uczono lepszej znajomości praw krajowych administracyjnych, gmin miejskich i wynikających stąd obowiązków obywatelskich jak i przysługujących swobód prawnych¹⁵². Zwracano uwagę na korzystniejsze rozpoznanie zawodów poprzez krzewienie przemysłu domowego. Aby realizacja tych celów stała się rzeczywistością, działacze zastosowali takie środki jak: zachęcanie do regularnego wykonywania praktyk religijnych, religijne i moralne wychowanie dzieci, pielęgnowanie śpiewu kościelnego i świeckiego¹⁵³. Ponieważ istniały czytelnie dlatego usilnie zalecano korzystanie z nich. Rekreacyjny cel miały wycieczki, towarzyskie zabawy i przedstawienia. Repertuar teatru dla ludu obejmował sztuki nawet wymagające dużego wysiłku od amatorów jak cztero aktowy dramat historyczny L. Starzeńskiego *Gwiazda Syberii*¹⁵⁴. Na czele każdego Towarzystwa Ludowego stał kurator, którym najczęściej była osoba duchowna¹⁵⁵. Zebrania odbywały się regularnie co miesiąc¹⁵⁶. W każdej miejscowości działał mąż zaufania. Jego zadaniem było pozyskiwanie nowych członków, troska o ich moralny tryb życia oraz opieka nad ubogimi i chorymi¹⁵⁷.

5. Towarzystwa św. Zyty

Z ramienia Towarzystw Ludowych Józef Czyżewski rozpoczął akcję zakładania Towarzystw św. Zyty¹⁵⁸. To również jedna z najbardziej rozbudowanych polskich organizacji w Wolnym Mieście Gdańsku, istniejąca od 1919. Kuratorami stowarzyszenia byli: ks. Bernard Wiecki, ks. Bronisław Komorowski, ks. Franciszek Rogaczewski¹⁵⁹. Szczególną opieką

¹⁵¹ Ustawy Towarzystwa Ludowego, w: *Polnische Kirchliche Vereine* w: AKBGd — D 43.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Ustawy Towarzystwa Ludowego.

¹⁵⁴ Z. Ciesielski, *O teatrze Polskim...*, 134—136.

¹⁵⁵ K. Kubik, *Józef Czyżewski i jego działalność społeczno-polityczna do 1920 roku*, w: *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Prace Pomorzoznawcze*, R. IX (1966), nr 14, Gdańsk 1966, 85.

¹⁵⁶ *Gazeta Gdańska* 1919—1939.

¹⁵⁷ K. Kubik, dz. cyt. 86.

¹⁵⁸ Por. . Sochaczewska, *Polskie Towarzystwo kulturalne Gdańska w latach 1891—1910*, w: *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Prace Pomorzoznawcze* 1—2, Gdańsk 1959, 177—179.

¹⁵⁹ Z. Ciesielski, dz. cyt., 83. Por. A. Makurath, dz. cyt.

stowarzyszenie otaczało dziewczęta, pomocnice domowe przybyłe z Polski a zatrudnione przeważnie u niemieckich pracodawców. Troszczono się o to by młode, polskie pokolenie wychować w duchu religijnym i narodowym¹⁶⁰. Towarzystwo polskiej służby żeńskiej w Gdańsku pod wezwaniem św. Zyty w celu zrealizowania swojego przedsięwzięcia przystępowało wspólnie do Sakramentów św., uczestniczyło w wykładach i odczytach religijnych, naukowych i historycznych¹⁶¹. Organizacyjnie składało się z zarządu i członkiń, przewodniczącym był zawsze ksiądz katolicki władający poprawnie językiem polskim. Do zarządu oprócz prezesa i wiceprezesa wchodziły: sekretarka, kasjerka, ich zastępczynie i dwie ławniczki. Członkinią Towarzystwa mogła być każda Polka po ukończeniu 14-go roku życia jeżeli należała do jakiegokolwiek organizacji w innej parafii gdańskiej¹⁶². Każdą członkinię miało cechować wzorowe życie moralne i dbałość o wewnętrzną i zewnętrzną rozwój towarzystwa. Nakładano obowiązek uczęszczania na wspólne uroczystości kościelne jak i na zebrania, które odbywały się co drugą niedzielę¹⁶³. Członkinie bezpłatnie otrzymywały książki i tygodniki. Towarzystwo na wypadek choroby udzielało materialnego wsparcia. Duchowo wspierano każdą zmarłą członkinię w formie Mszy św.

W razie rozwiązania Towarzystwa prawo do majątku przechodziło na Katolickie Stowarzyszenie Kobiet w Gdańsku¹⁶⁴. Towarzystwo św. Zyty istniało przy wszystkich kościołach polskich i niemal wszędzie tam, gdzie okresowo odprawiano nabożeństwa w języku polskim. Szczególną opieką otaczał pomocnice domowe ks. Franciszek Rogaczewski, który chciał dla Zytek stworzyć w Gdańsku dom spokojnej starości. Zamiaru wykupienia obszernego domu przy obecnym placu 1 Maja nie można było zrealizować, gdyż władze gdańskie nie udzieliły zezwolenia na kupno¹⁶⁵. Organizowano szereg wycieczek w głąb kraju, jak również i na bliskie Pomorze; m. in. Towarzystwo zorganizowało 11 czerwca 1937 roku wycieczkę do Wejherowa¹⁶⁶. Członkinie żywo interesowały się sprawą budowy polskich świątyń. Apolonia Ogryczakowa w imieniu Towarzystwa wręczyła ks. proboszczowi Komorowskiemu sumę 210 guldenów, jako pierwszą ratę na witraż do kościoła Św. Stanisława we Wrzeszczu¹⁶⁷.

Organizacja również urządzała, zwłaszcza w pierwszym dziesięcioleciu, doroczne przedstawienia. Sięgano głównie po repertuar o tematyce

¹⁶⁰ *Ustawy Towarzystwa św. Zyty*, w: *Polnische Kirchliche Vereine*, w: *AKBGd D 43*.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² *Ustawy*.

¹⁶³ Tamże. Por. *Gazeta Gdańska* 1919—1939.

¹⁶⁴ *Ustawy...*

¹⁶⁵ *A. Makurath*, dz. cyt.

¹⁶⁶ *Protokolarz Zespołu Polskich Towarzystw...* 53—54.

¹⁶⁷ *Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie* 218 (1926).

religijno-moralnej jak np. „W opiece Marii”, Wolniewiczówny¹⁶⁸. Zarząd organizował też okresowe dni skupienia¹⁶⁹.

6. Chóry Św. Cecylii

Pisząc o działalności organizacji kościelnych a w szczególności o polskich chórach, należy zwrócić uwagę na fakt, że chociaż Gdańsk swym zasięgiem nie obejmował wielkiego obszaru, to jednak ludność polska zdołała zorganizować i rozwinąć aż dziesięć chórow; były to: Chór mieszany Lutnia (Gdańsk), Chór męski Moniuszko (Gdańsk), Chór mieszany Cecylia (Gdańsk), Chór mieszany Lutnia (Oliwa), Chór mieszany Cecylia (Nowy Port), Chór mieszany Harmonia (Siedlce), Chór mieszany Lutnia (Sopot), Chór mieszany Lira w Starych Szkotach (Orunia), Chór męski Cecylia, Chór mieszany Cecylia (Wrzeszcz)¹⁷⁰.

Działy one wszędzie tam, gdzie mieszkali Polacy. Wszystkie chóry przyczyniły się do zachowania i rozkwitu polskich pieśni narodowych i religijnych. Szczególną uwagę należy zwrócić na chór mieszany Cecylia z Gdańska, Wrzeszcza, Nowego Portu oraz na chór męski Cecylia z Wrzeszcza, ponieważ te chóry były typowymi chórami kościelnymi. Ich zadaniem było pielęgnowanie muzyki kościelnej i polskiej dla zbudowania wiernych¹⁷¹.

Stowarzyszenia chórowe opierały się na podstawie motu proprio Piusa X z dnia 22 listopada 1903 roku i podlegały nadzorowi duszpasterza polskiego oraz kierownictwu prezesa okręgowego. W szczególności chóry miały pielęgnować chorał gregoriański, starą i nową muzykę kościelną na głosy, polską pieśń kościelną oraz w miarę możliwości pieśni świeckie¹⁷². Personalnie stowarzyszenie składało się z członków czynnych i wspierających. Członkowie wspierający popierali dążenia chóru, płacąc roczną składkę w wysokości co najmniej 6 guldenów. Ostateczną wysokość składki ustalało walne zebranie. Kierownictwo chóru składało się z ustanowionego duszpasterza polskiego jako prezesa, z pierwszego przewodniczącego, wiceprzewodniczącego, dyrygenta, sekretarza, skarbnika i bibliotekarza. Czterech ostatnich wybierali członkowie na okres jednego roku zwykłą większością głosów, w porozumieniu z prezesem. Statut zakładał możliwość rozszerzenia składu zarządu. Członkiem czynnym chóru mógł być każdy Polak-katolik, który wypełniał obowiązki religijne i był zdol-

¹⁶⁸ Z. Ciesielski, art. cyt.

¹⁶⁹ *Protokularz Zespołu...* jw.

¹⁷⁰ K. Szymański, *Jednodniówka śpiewacza VI okręgu Pomorskiego Związku Kół Śpiewaczych w Gdańsku, Gdańsk 1927—1928*, 13; por. Wykaz organizacji polskich na terenie Wolnego Miasta Gdańska według stanu na dzień 1 czerwca 1931 r. w: *Skrótowy wyciąg z akt Senatu W.M. Gdańska, WAPGd*.

¹⁷¹ Statut polskich chórow kościelnych Diecezji Gdańskiej, *Polnische Kirchliche Vereine*, w: *AKBGd — D 43*.

¹⁷² Statut polskich chórow kościelnych.

ny do śpiewu, pod warunkiem że kierownictwo nie miało nic przeciwko niemu. Ostateczne przyjęcie następowało po miesiącu. Członkowie czynni byli zobowiązani do udziału w próbach, występach i zebraniach ustalonych przez kierownictwo. Wspieranie w miarę możliwości śpiewu ludowego uważano za chlubny obowiązek każdego chóru. Zalecano, by śpiew psalmów responsoryjnych rozbrzmiewał podczas wszystkich nabożeństw. Pozbawienie przynależności do stowarzyszenia następowało po nieusprawiedliwionej dłuższej nieobecności (od 2 do 3 m-cy) członka, lub na skutek działania, które przynosiło szkodę organizacji.

Każdy z tych chórów kościelnych był członkiem VI Pomorskiego Okręgu Polskich Chórów Kościelnych i miał prawo stawiania wniosków oraz głosowania na zebraniach zamkniętych Okręgu. Prawo głosowania w Okręgu mieli delegaci wybierani przez roczne walne zebranie. Za delegatów uważano prezesa, wiceprezesa i dyrygenta chóru. Każdy chór płacił do Okręgu Polskich Chórów Kościelnych za każdego członka składkę roczną w wysokości pół guldena. Raz w roku Zarząd zapraszał na walne zebranie członków czynnych i biernych z podaniem porządku obrad. Nadzwyczajne walne zebranie mogło dojść do skutku na życzenie połowy członków czynnych. Statut zobowiązywał kierownictwo chóru, do corocznego w miesiącu stycznia sprawozdania, które należało przesłać Zarządowi Okręgowemu. Do obowiązków kierownictwa chóru należało nabywanie nut, śpiewników itp. Koszty zakupu częściowo miała pokrywać kasa kościelna. Świętem organizacji była pierwsza niedziela po uroczystości św. Cecylii. Zarobkowe występy chóru były wzbronione. Uczestnictwo w ślubie, na jubileuszu i pogrzebie zarówno członka czynnego jak i biernego było honorowym obowiązkiem. Powyższe przepisy otrzymały moc prawną a podpisał je w listopadzie 1937 roku biskup gdański ks. Edward O'Rourke¹⁷³.

Towarzystwo Śpiewu Kościelnego Cecylia w Gdańsku

Wśród istniejącego od dnia 19 października 1896 roku zespołu śpiewaczego Lutnia w Gdańsku powstała myśl założenia odrębnego chóru dla pielęgnowania jedynie śpiewu kościelnego¹⁷⁴. Myśl doczekała się realizacji. Pod przewodnictwem ówczesnego wikariusza przy kościele Św. Brygidy w Gdańsku ks. Wojewody założono w dniu 7 grudnia 1918 roku Towarzystwo śpiewu kościelnego pod wezwaniem św. Cecylii. Prezesem został Droszyński, patronem ks. Wojewoda, dyrygenturę objął redaktor Kazimierz Purwin. Towarzystwo św. Cecylii już w zaraniu napotykało trudności, powodowane wrogim ustosunkowaniem się gdańskich hakatystów. Szykanowano ks. Wojewodę i w konsekwencji usunięto ze stano-

¹⁷³ Tamże.

¹⁷⁴ K. Szymański, Jednodiówka śpiewacza VI okręgu Pomorskiego, Gdańsk 1927/28, 23, 39.

wiska wikariusza przy kościele św. Brygidy, gdzie Polonia Gdańska zawdzięczała mu piękne, polskie nabożeństwa¹⁷⁵.

Brak własnego lokalu na ćwiczenia pieśni kościelnych dawał się we znaki. Dyrygenci często zmieniali się, nie było więc ciągłej pracy. W roku 1922 objął prezesurę ks. Wiktor Wysocki, a dyrygentem został Tadeusz Tylewski. Zaczęły się odbywać wykłady z muzyki i śpiewu, także kościelnego, a w roku 1923 Towarzystwo urządziło wspólnie z polską orkiestrą pod batutą Tadeusza Tylewskiego koncert, w którym brało udział około 65 śpiewaków. Wykonano: *Stabat Mater* Rheibergera i *Lamentatione* oraz *Miserere* Allegri'ego¹⁷⁶.

W zespole artystycznym orkiestry często zasiadali polscy księża. W listopadzie 1925 roku prezesem został ks. Franciszek Rogaczewski. Po przejęciu dyrygentury przez profesora Romatowskiego chór św. Cecylii śpiewał w kościele Św. Mikołaja w Gdańsku, w kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu, na polskim różańcu w kościele Św. Józefa. Przez pewien okres czasu brak było w chórze śpiewaków, mimo że Polonia gdańska była liczna¹⁷⁷. Niewątpliwie przyczynę tego stanu należy upatrywać w braku polskiego kościoła w Gdańsku. Zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja we Wrzeszczu.

Towarzystwo Śpiewu Św. Cecylii we Wrzeszczu

Poczucie wolności i swobody po odzyskaniu niepodległości sprawiło, że grono Polaków dobrej woli z Antonim Raciniewskim na czele założyło w połowie czerwca 1919 roku Towarzystwo Śpiewu Św. Cecylii we Wrzeszczu¹⁷⁸. Rozpoczął się owocny okres pracy nad rozbudowaniem rozpoczętego dzieła, już wkrótce Towarzystwo zjednało sobie około 80 członków czynnych i 15 biernych. Dzięki pracowitości zarządu, którego prezesem był Antoni Raciniewski, dyrygentem Celjan, Towarzystwo rozwijało się pomyślnie i stało się najlepszym z pośród polskich chórów w Wolnym Mieście Gdańsku¹⁷⁹.

Po raz pierwszy chór wystąpił w sierpniu 1919 roku na polskim nabożeństwie w kościele parafialnym Serca Jezusowego we Wrzeszczu, a następnie występował przy różnych uroczystościach kościelnych. W lutym 1920 roku Towarzystwo zorganizowało zabawę wiosenną w sali Kleinhammerpark. Oprócz śpiewu członkowie chóru odegrali przedsta-

¹⁷⁶ K. Szymański, dz. cyt., 40.

¹⁷⁷ Tamże, 41.

¹⁷⁸ K. Szymański, Jednodniówka śpiewacza. Por. *Złota Księga Towarzystwa śpiewu św. Cecylii we Wrzeszczu*, Gdańsk-Wrzeszcz, w październiku 1926 r. Por. J. Janiszewski, Wspomnienia dotyczące chóru św. Cecylii we Wrzeszczu w okresie do II wojny światowej, Gdańsk-Wrzeszcz, 1975.

¹⁷⁹ K. Szymański, Jednodniówka śpiewacza... 52.

¹⁸⁰ Tamże. Por. *Złota Księga...* jw.

wienie amatorskie¹⁸⁰; w lipcu odbyła się wycieczka do Orłowa. Dnia 24 czerwca 1921 roku z inicjatywy Towarzystwa Śpiewu Św. Cecylii odbył się Zjazd Kół Śpiewaczych VI Okręgu, na którym chór brał czynny udział i otrzymał Dyplom Pochwały. W listopadzie członkowie chóru zorganizowali zabawę jesienną, na którą złożyły się występy chóralne i przedstawienie amatorskie. Dochód z imprezy w kwocie 200 guldenów przekazano na budowę pierwszego kościoła polskiego Św. Stanisława we Wrzeszczu. W 1925 roku kuratorem chóru został ks. Franciszek Rogaczewski, uznawany za znawcę i najlepszego opiekuna. Nieustanną agitacją wśród parafian i w założonych przez siebie Towarzystwach ks. Franciszek Rogaczewski zjednywał członków chóru. Dla finansowego wsparcia Towarzystwa urządzał kolekty podczas polskich nabożeństw w kościele parafialnym¹⁸¹. Swoim śpiewem Towarzystwo uświetniało różne uroczystości kościelne i świeckie. Z chwilą przeniesienia w październiku 1925 roku ks. Franciszka Rogaczewskiego do kościoła św. Józefa w Gdańsku chór pozostał bez opiekuna. Przyczyniło się to do zmniejszenia liczby członków i zmiany zarządu¹⁸². Jednak niebawem dzięki niezłomnej i umiejętnej pracy nowego dyrygenta Komorskiego i innych członków zarządu wyćwiczono szereg nowych pieśni świeckich i kościelnych i urządzono kilka wycieczek.

Dnia 10 października 1926 roku Towarzystwo obchodziło uroczystość poświęcenia sztandaru. Poświęcenia dokonał ks. proboszcz Bronisław Komorowski w polskim kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu. Podczas Mszy św. utwory religijne wykonał chór św. Cecylii z Nowego Portu. Obecni byli przedstawiciele wielu polskich instytucji a Towarzystwa względnie Zjednoczenia, które były reprezentowane, złożyły życzenia i gwoździe pamiątkowe, których wbity w drzewce sztandaru 23. Koło Miłośników Sceny dało przedstawienie. Z tej okazji ufundowano Złotą Księgę¹⁸³.

W latach 1926—1939 chór należał terytorialnie do kościoła Św. Stanisława. Lekcje i próby odbywały się w Salce Domu Akademickiego Bratniej Pomocy Zrzeszenia Studentów Polaków Politechniki Gdańskiej. Funkcje prezesa chóru piastował przez długie lata Konstanty Maczyński.

W zasadzie do roku 1932 chór występował jedynie z okazji większych uroczystości państwowych i kościelnych¹⁸⁴. Dopiero od kwietnia 1933 roku, kiedy dyrygenturę objął prof. Tadeusz Tylewski nastąpiło ożywienie działalności chóru. Okazją ku temu było poświęcenie nowych organów w kościele Św. Stanisława. Chór powiększył się i przystąpił do

¹⁷⁵ Tamże.

¹⁸¹ K. Szymański, dz. cyt.

¹⁸² Tamże, 55. Por. *Złota Księga...*

¹⁸³ K. Szymański, dz. cyt.

¹⁸⁴ *Złota Księga...* jw.

Pomorskiego Związku Śpiewaczego z siedzibą w Toruniu. Od tego czasu prawie co niedzielę występował w kościele na Mszy św., poza tym urządzano koncerty religijne. Przez cały czas, aż do 1939 roku, istniało przy chórze Kółko Amatorskie oraz Zespół Muzyczny, które uświetniały swymi występami nie tylko własne uroczystości, ale i wieczorki urządzone przez inne polskie towarzystwa. Chór organizował wycieczki poza granice Wolnego Miasta np. do Chwaszczyna, Żukowa, Kartuz, Matarni, Firogi dając na miejscu koncerty i przedstawienia.

W ramach współzawodnictwa artystycznego Towarzystwo brało udział prawie we wszystkich zjazdach i konkursach śpiewaczych, organizowanych tak przez Okręg gdański, jak i przez Pomorski Związek Śpiewaczy. Chór św. Cecylii zdobył trzykrotnie pierwsze miejsce: w roku 1937 w Toruniu, w 1938 w Chojnicach a w 1939 w Wejherowie. Kilka zaś razy drugie i trzecie miejsca, w Chojnicach i Wejherowie a dalsze miejsca w Toruniu. Największą manifestacyjną imprezą śpiewaczą na terenie Wolnego Miasta Gdańska był Ogólnopolski Zjazd Śpiewaczy w 1938 roku z udziałem 70 chórów z Gdańska i z całej Polski. Kulminacyjnym punktem po Mszy św. polowej były popisy śpiewu na stadionie Gedanii. Fundusze na zakup nut, konserwację instrumentów i inne wydatki zdobywano we własnym zakresie z dochodów urządzanych zabaw oraz imprez artystycznych. Opiekunem chóru przez dłuższy okres był ks. proboszcz Bronisław Komorowski, u którego odbywały się wszystkie zebrania Zarządu a nadto brał on udział prawie we wszystkich imprezach i wycieczkach chóru.

Z ważniejszych pozycji repertuaru chóru należy wymienić: dwie msze Hallera, dwie msze Grubera, msza Świętokrzyska Maklakiewicza, msza Bogurodzica Nowowiejskiego, msza Salve Regina Stehlego, Sześć Pieśni Maryjnych księdza Chlondowskiego i szereg utworów dostosowanych do uroczystości liturgicznych roku kościelnego²⁰⁰, z repertuaru zaś świeckiego utwory: Więckowicza, Nowowiejskiego, Moniuszki (m. in. Chór niedzielny z opery Halka) oraz bogaty zbiór drobnych pieśni ludowych.

Profesor Tadeusz Tylewski zasiliał repertuar chóru własnymi kompozycjami tak świeckimi jak i kościelnymi. Monumentalnym utworem w repertuarze świeckim była Pieśń Gdańskich Śpiewaków, do słów Osten-Sakkena zaczynająca się od słów „Polskie sztandary szumią nad morzem...” Można tu wspomnieć, że pierwszy sygnał radiostacji Gdańsk od roku 1945 do 1949, to początek melodii wspomnianego utworu.

Zarząd odbywał co miesiąc zebrania, a walne zebranie połączone było z opłatkiem¹⁸⁵. Chór reprezentowany był na wszystkich zebraniach

¹⁸⁵ Tamże. Por. Gazeta Gdańska 1919—1939.

Okręgu gdańskiego oraz składał regularnie sprawozdania do Pomorskiego Związku Śpiewaczego, z którym był w ścisłym kontakcie. Z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej praca w chórze ustała. Większość członków aresztowano i osadzono w obozach koncentracyjnych. Po wojnie chór wznowił działalność. Obecna nazwa brzmi: Chór im. Feliksa Nowowiejskiego.

Towarzystwo Śpiewu Kościelnego św. Cecylii w Nowym Porcie

Z inicjatywy Towarzystwa Ludowego w Nowym Porcie założono dnia 1 marca 1919 roku Towarzystwo Śpiewacze „Halka”. Zgłosiło się wówczas około 30 członków. Organizatorami Towarzystwa byli: Józef Grzegorkiewicz, Jan Kozłowski, Paweł Szala oraz Jan Ukleja. Koło miało skupiać polskich obywateli z Nowego Portu i Brzeźna w celu pielęgnowania pieśni polskiej i budzenia w Polakach wychowanych w otoczeniu niemieckim ducha narodowego¹⁸⁶. Pierwszym dyrygentem był Burendt i Jedowski. Praca początkowo była trudną i ciężką, bo Niemcy, znając cel spotkań Towarzystwa, przeszkadzali w ćwiczeniach chóru, które odbywały się w niemieckich, drogo opłacanych lokalach.

W styczniu 1922 roku na walnym zebraniu zapadła decyzja o zmianie nazwy chóru na Towarzystwo Śpiewu św. Cecylii, z powodu uprawiania śpiewu kościelnego¹⁸⁷. Na skutek prośby chóru Urząd Emigracyjny w Warszawie przydzielił Towarzystwu bezpłatną i nieoświetloną salkę, w dawnych poniemieckich koszarach, by próby mogły odbywać się regularnie. Śpiewano na głosy w kościele parafialnym Św. Jadwigi a także na zabawach towarzystw polskich. Za pieśń F. Nowowiejskiego „Niechaj drzemią róże” chór otrzymał 19 października 1924 roku dyplom i batutę. Urządzono wycieczkę do Pucka a 2 lutego 1926 roku zorganizowano zabawę zimową z występami chóru pod batutą p. Celjana i z przedstawieniem amatorskim „Potrójna narzeczona”. Dla członków czynnych udzielano raz w tygodniu nauki języka polskiego. 2 lipca 1926 roku chór swoją obecnością uświetnił nabożeństwo w kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu¹⁸⁸ a 31 października 1926 występował podczas uroczystości poświęcenia sztandaru Towarzystwa Polek w Nowym Porcie w kościele Św. Jadwigi. Często śpiewano na miesięcznych wieczorkach kulturalno-oświatowych urządzanych przez opłatek, zaś 14 sierpnia 1927 roku chór występował podczas uroczystości poświęcenia figury Matki Boskiej w Kartuzach a 11 września, na zebraniu miesięcznym, student Politechniki Gdańskiej Flatau wygłosił wykład o pieśni polskiej i wyświetlił obrazy kinematograficzne pt. Odrodzona Polska¹⁸⁹.

¹⁸⁶ K. Szymański, *Jednodniówka śpiewacza...* 59.

¹⁸⁷ Tamże, 60.

¹⁸⁸ Tamże, 61.

¹⁸⁹ Tamże, 63.

Omawiając działalność chórów kościelnych nie można pominąć Towarzystwa śpiewaczego „Harmonja” z Siedlc, które uprawiało taką samą działalność jak trzy wyżej wymienione chóry. Wspominamy o tym, ponieważ chór z Siedlec w sierpniu 1935 roku (po 15 latach swej działalności) przyjął nazwę Chór Kościelny Chrystusa Króla co sugerowało, że podstawowym celem chóru było pielęgnowanie śpiewu kościelnego¹⁹⁰.

7. Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus

Stowarzyszenie gromadziło wszystkie polskie, katolickie dzieci. Zasadniczym jego celem był wykup i chrześcijańskie wychowanie dzieci w krajach misyjnych. Dalszymi patronami organizacji byli Aniołowie Stróżowie, św. Józef, św. Franciszek Ksawery i św. Wincenty a Paulo; członkiem stowarzyszenia mogło być każde dziecko katolickie. Wszystkich działaczy dzielono na tak zwane serie. Każda seria liczyła dwunastu członków, dla uczczenia dwunastu lat dziecięstwa Pana Jezusa. Dwanaście serii składało jeden podwydział, dwanaście podwydziałów tworzyło jeden wydział. Każda seria miała na czele jednego zelatora i kasjera. Oprócz tego każdy wydział posiadał kasjera głównego. Zelator trudnił się zbieraniem składek od swoich członków w wysokości od 5 do 10 fenin miesięcznie. Poszczególne serie otrzymywały jeden zeszyt kwartalnika „Rocznik” który należało przeczytać.

Obowiązkiem członków była modlitwa i jałmużna. Mówiąc o modlitwie miano na myśli Pozdrowienie Anielskie z następującym westchnieniem: *Najświętsza Maryjo Panno! módl się za nami i za biednymi dziećmi pogańskimi.* Obowiązki nie były nakazane pod grzechem, jednak zaniedbanie ich pozbawiało korzyści duchowych w formie odpustów. Zalecano, by nie zaniedbywać uczestnictwa w dwóch Mszach św. rocznie, w jednej za żywych, a drugiej za zmarłych członków Dzieła. Ofiara tych Mszy św. miała być złożona w dni świąteczne, poświęcone patronom stowarzyszenia¹⁹¹. Dzieło św. Dzieciątka Jezus istniało w Gdańsku oraz w Piekle, Elganowie i Trąbkach Wielkich¹⁹².

W Gimnazjum Polskim Dziełem Dziecięstwa kierował ks. prof. Stanisław Nagórski a dyrekcja organizacji mieściła się przy parafii Chrystusa Króla w Gdańsku. Mali zelatorowie i zelatorki wywiązywali się ze swoich zadań bardzo dobrze.

W roku szkolnym 1937—1938 dzieci złożyły ze składek znaczną sumę

¹⁹⁰ Straż Gdańska 24 (1935).

¹⁹¹ *Ustawy Dzieła św. Dzieciątka Jezus*, Polnische Kirchliche Vereine, w: AKBGd — D 43.

¹⁹² Sprawozdanie Dyrektora Gimnazjum Polskiego w Gdańsku za rok szkolny 937/38, Gdańsk 1938, 32. Por. W. Makurath, Wspomnienia o ochronkach w Gdańsku w latach 1919—1923 St. Gd. III, 215nn.

w guldenach gdańskich, co uczyniło ogółem 200 zł. Kwota została przekazana razem z innymi składkami misyjnymi do Krajowego Papieskiego Dzieła św. Dziecięctwa Jezusowego w Krakowie¹⁹³.

AKADEMICKIE ORGANIZACJE KATOLICKIE NA POLITECHNICE GDAŃSKIEJ

1. *Sodalicja Mariańska Akademików*

W 1913 roku na Politechnice Gdańskiej założono organizację pod nazwą Związek Akademików Gdańskich. Pod koniec 1921 roku na ogólnym zebraniu Związku uchwalono utworzenie polskiej organizacji pod nazwą Bratnia Pomoc Studentów Polaków Politechniki Gdańskiej, co też zostało zrealizowane¹⁹⁴. Do organizacji zapisali się wszyscy dotychczasowi członkowie ZAG Wisła. Bratnia Pomoc rozpoczęła swą działalność w 1921 roku uzyskując z początkiem 1922 roku urzędową legalizację władz Politechniki i Wolnego Miasta Gdańska, choć nie obyło się to bez utrudnień¹⁹⁵. Zrzeszenie posiadało charakter samopomocowo-reprezentacyjny i jednoczyło całą polską młodzież akademicką na Politechnice Gdańskiej¹⁹⁶.

Bratnia Pomoc miała na celu zorganizowanie wszystkich studentów Polaków na Politechnice oraz reprezentację całokształtu ich interesów wobec władz uczelni, społeczeństwa polskiego i ogółu młodzieży akademickiej. Organizacji tej Rząd Polski przydzielił część ponemieckich koszar we Wrzeszczu przy ulicy Heeresanger 11 (dziś ulica Dzierżyńskiego 11) z przeznaczeniem na polski dom akademicki a polskie władze wojskowe wyposażyły go w sprzęt i pościel. Dom ten stał się odtąd, aż do drugiej wojny światowej, ostoją polskiego życia akademickiego. Tu się skupiało życie całej, rzeszy polskich studentów, tu znalazły pomieszczenie wszystkie polskie organizacje akademickie¹⁹⁷.

Z ramienia Bratniej Pomocy przy inicjatywie ks. Franciszka Rogaczewskiego została założona w 1922 roku Sodalicja Mariańska Akademików w Gdańsku¹⁹⁸. Akt erekcyjny nadany przez Ojca św. Piusa XI został wmurowany w kościele Św. Stanisława z prawej strony ołtarza głów-

¹⁹³ SDGPGd, jw.

¹⁹⁴ B. Bukowski, *Polskie organizacje studenckie 1904—1939* (na Politechnice Gdańskiej) (maszynopis w posiadaniu Biblioteki Głównej Politechniki Gdańskiej); por. B. Kuffel, *Działalność polskich organizacji akademickich w Gdańsku w latach 1933—1939*, 29 (praca magisterska).

¹⁹⁵ Tamże. Por. *Gazeta Gdańska* 144 (1923). Por. H. Polak, *Młodzież polska na Politechnice Gdańskiej w latach 1920—1939*, w: *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne*, Gdańsk 1965, nr 13, 107—114.

¹⁹⁶ B. Kuffel, dz. cyt., 29.

¹⁹⁷ B. Bukowski, *Polskie organizacje studenckie...* 9—10.

¹⁹⁸ *Gazeta Gdańska* 59 (1934), 69 (1933). Por. B. Kuffel, dz. cyt.

nego. Organizacja cieszyła się poparciem czynników rządowych oraz władz kościelnych. Była to organizacja mająca na celu pogłębienie wiedzy religijnej z uwzględnieniem umacniania i szerzenia kultu Matki Najświętszej. Członkowie Sodalicji Mariańskiej pochodzili przeważnie z byłych członków Sodalicji gimnazjalnych. Kierownikiem duchowym Sodalicji był pierwszy proboszcz parafii Św. Stanisława w Gdańsku-Wrzeszczu ks. Bronisław Komorowski, moderatorami zaś ojcowie jezuici z Gdyni, którzy niezwykle ofiarnie pracowali na terenie Gdańska. Najdłuższy okres czasu Sodalicją Mariańską Akademików kierował O. Konewecki TJ. z Gdyni, który w roku 1939 wraz z innymi OO. jezuitami został zamordowany w Piaśnicy koło Wejherowa¹⁹⁹.

Członkowie SMA zbierali się w każdą pierwszą niedzielę miesiąca w kościele Św. Stanisława na rannej Mszy św. przyjmując Komunię św. Następnie po wspólnym śniadaniu w jadalni Bratniej Pomocy odbywało się zebranie, na którym ks. moderator wygłaszał religijną prelekcję. Jeden z członków Solidacji, lub ktoś z zaproszonych gości, wygłaszał referat na tematy religijne lub społeczne. W roku 1928 wygłoszono między innymi prelekcje na następujące tematy: *Wychowanie elity katolickiej w dobie obecnej jako podstawa odrodzenia katolickiego życia, Teozofia w chwili obecnej, Buddyzm i chrześcijaństwo, Nacjonalizm, jego istota i etyczne granice, Teoria względności Einsteina*²⁰⁰. Po referatach odbywały się dyskusje. Na zebrania Sodalicji przychodzili również inni studenci niezorganizowani, którzy interesowali się tematem prelekcji biorąc niejednokrotnie czynny udział w dyskusjach.

Na Politechnice Gdańskiej istniała tablica ogłoszeń wszystkich organizacji studenckich zrzeszonych w Bratniej Pomocy SPPG. Sodalicja Mariańska miała również przydzielone swoje miejsce i tam wywieszano ogłoszenia o zebraniach i imprezach, podając tematykę prelekcji i referatów²⁰¹. SMA cieszyła się dużym autorytetem, gdyż jej członkowie brali czynny udział w Bratniej Pomocy ZPPG i innych organizacjach studenckich.

Często spieszyli z pomocą różnym społecznym organizacjom polonijnym w Gdańsku przy urządzaniu imprez, wygłaszaniu referatów szczególnie wśród młodzieży. Dla swoich członków Sodalicja organizowała coroczne rekolekcje, najczęściej w Wejherowie lub Pucku. Urządzano także rekolekcje w przerwach semestralnych, w okresie W. Postu, tuż przed wakacjami akademickimi. Odbywały się one w czytelni domu akademickiego i były dostępne dla ogółu młodzieży akademickiej. Od 1933 roku

¹⁹⁹ St. Szymański, *Katolickie organizacje akademickie przy Bratniej Pomocy Studentów Polaków Politechniki Gdańskiej w latach międzywojennych w Gdańsku* (maszynopis).

²⁰⁰ Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie 78 (1928).

²⁰¹ St. Szymański, jw.

organizowano rekolekcje zamknięte w Zakładzie Sióstr Panny Marii w Wejherowie, które prowadził prowincjał księży misjonarzy z Górnej Grupy na Pomorzu O. Herund²⁰².

Przedstawiciele SMA w Gdańsku brali udział w zjazdach krajowych w Polsce²⁰³. W dniach od 19 do 23 maja 1937 roku odbył się w Gdańsku Ogólnopolski Zjazd Akademików Sodalicji Mariańskiej, który był wielką manifestacją katolicką i polską²⁰⁴. Zjazd odbył się pod protektoratem Komisarza Generalnego RP w Gdańsku, ministra Mariana Chodackiego. W zjeździe wziął udział ks. bp O'Rourke, ks. bp Okoniewski i ks. bp Dominik z Pelplina oraz ks. bp Szlagowski z Warszawy. Wygłaszali oni na codziennych nabożeństwach kazania oraz brali udział w plenarnych zebraniach. Uroczyste nabożeństwa odbywały się w kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu przy udziale delegacji studenckich i społecznych organizacji Polonii gdańskiej. Corocznie organizowano opłatek sodalicyjny, w którym brał zwykle udział ks. biskup E. O'Rourke oraz delegacje innych organizacji studenckich, a uroczystości odbywały się zwykle pod protektoratem żon ministrów pełnomocnych RP w Gdańsku.

Przy SMA w Gdańsku istniało Koło Sympatyków. Należeli do niego wszyscy polscy księża oraz szereg poważnych osobistości polskich z Gdańska²⁰⁵. Przez dłuższy czas prezesami Koła Sympatyków byli: dyrektor PKP w Gdańsku inż. Czarnowski, profesor Gimnazjum Polskiego w Gdańsku L. Wojtaszewski, długoletnim sekretarzem był inspektor cel Kazimierz Szymański. Koło Sympatyków zabiegało o moralną i materialną pomoc dla SMA i w razie potrzeby dla poszczególnych członków. Pomagało przy organizowaniu wycieczek, imprez, corocznych wyjazdów do Częstochowy na Akademickie Ślubowania Jasnogórskie²⁰⁶.

SMA organizowała też różne imprezy na potrzeby organizacyjne. Komisariat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej popierał tak Sodalicję Mariańską jak i Akademickie Koło Misjologiczne, na czele których stał jeden z czołowych działaczy studenckich²⁰⁷.

2. Akademickie Koło Misjologiczne

W latach trzydziestych z inicjatywy Sodalicji Mariańskiej Akademików, na terenie Bratniej Pomocy powstało Akademickie Koło Misjologiczne. Podstawowym celem Koła było pogłębienie wiedzy religijnej oraz pomoc przy organizowaniu środków materialnych i propagando-

²⁰² Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie 78 (1928). Por. St. Szymański, jw.

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ Straż Gdańska 11 (1937).

²⁰⁵ St. Szymański, jw.

²⁰⁶ Gazeta Gdańska 117 (1938). Por. B. Kuffel, jw. St. Szymański, jw.

²⁰⁷ St. Mikos, *Działalność Komisariatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Warszawa 1971, 276.

wych na rzecz misji. Członkowie Koła brali udział również w corocznych krajowych zjazdach Akademickich Kół Misjologicznych. Ścisłe współpracowali z SMA, zwłaszcza przy organizowaniu wyjazdu studentów na ślubowania jasnogórskie oraz w pracach społecznych Polonii gdańskiej²⁰⁸.

W dniach od 30 października do 2 listopada 1932 roku odbył się w Gdańsku VI Ogólnopolski Zjazd Delegatów Akademickich Kół Misyjnych pod protektoratem Komisarza Generalnego RP dra Kazimierza Papée i biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke²⁰⁹. Na obradach, które odbywały się w Domu Akademików poruszono dwa tematy: „Łączność akademickiego ruchu misyjnego z papieskim dziełem rozkrzewienia wiary” i „Co może akademik uczynić dla młodzieży akademickiej krajów misyjnych”.

Po zjeździe delegatów 16 listopada 1932 roku AKM działające dotychczas od 1927 roku w Sodalitacji Mariańskiej Akademików, usamodzielniało się całkowicie. Z listu delegata episkopatu Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce ks. K. Kowalskiego, późniejszego biskupa diecezji chełmińskiej z dnia 15 czerwca 1938 roku wynika, że AKM w Gdańsku w latach późniejszych ponownie było zależne od SMA, co niechętnie aprobował Związek Akademickich Kół Misyjnych w Polsce²¹⁰.

Nowy zarząd Koła Misyjnego uchwalił program całorocznej pracy. Uwzględniał on: wykłady o problematyce misyjnej z przeżroczami w towarzystwach ludowych, bazar jako imprezę na cele misyjne i akademie jako środek propagandowy. W celu zrealizowania postulatów programowych do wykładu „Życie misjonarza” Koło sprowadziło przeżrocza filmowe z centrali misyjnej w Poznaniu. Wykład w ciekawy i przystępny sposób obrazował przebieg pracy młodego misjonarza w Afryce. Wygłoszono go kilkakrotnie na zebraniu Gminy Polskiej 22 stycznia 1933 roku w Nowym Porcie, 21 lutego 1933 roku na zebraniu Towarzystwa Polek we Wrzeszczu, 27 lutego 1933 roku na zebraniu Towarzystwa Ludowego Jedność oraz 23 marca 1933 roku na zebraniu filii Gminy Polskiej w Sopocie²¹¹.

POLSKIE KATOLICKIE ORGANIZACJE MŁODZIEŻOWE

1. *Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej*

Pierwsza organizacja Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej (dawniej Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej) powstała

²⁰⁸ St. Szymański, *Katolickie organizacje akademickie*, jw.

²⁰⁹ B. Kuffel, *Działalność polskich organizacji akademickich w Gdańsku...* jw., 80.

²¹⁰ List ks. Kowalskiego, delegata episkopatu Zw. Akadem. Kół Misyjnych w Polsce (rękopis).

²¹¹ B. Kuffel, jw., 81.

2 kwietnia 1919 roku. Założycielami byli ks. dziekan Żynda, ks. Wojewoda, prof. Helena Zelewska²¹². Za cel podstawowy stowarzyszenie obrało sobie przygotowanie członków do indywidualnego i zbiorowego apostołstwa oraz szerzenie zasad katolickich poprzez wszystkie dziedziny życia i kultury, w szczególności zaś krzewienie znajomości prawd religii katolickiej, zasad moralnych, ducha obywatelskiego i miłosierdzia chrześcijańskiego, zrozumienia ideałów kobiecych i męskich, oświaty i nauki opartej na światopoglądzie katolickim²¹³. Oprócz tego statut KSM i KSMZ nakazywał szerzyć katolickie zasady życia społecznego, higieny i wychowania fizycznego oraz katolicki ruch trzeźwości. Aby osiągnąć zamierzony cel służyły ku temu kwartalne komunie św., kółka eucharystyczne oraz rekolekcje zamknięte²¹⁴. Dzień 8 września był świętem organizacji. Schemat organizacyjny przedstawiał się następująco: poszczególne stowarzyszenia tworzyły okręgi, jakie należały do Związku obejmującego swym zasięgiem diecezję. Naczelną organizacją krajową było Zjednoczenie KSM mające swoją siedzibę w Poznaniu²¹⁵. Pracą Stowarzyszenia kierował zarząd wybrany przez członków na walnym zebraniu.

Ostatnie SMP powstało w Piekle z inicjatywy ks. Józefa Dydymskiego przy współpracy Sióstr Dominikanek, po uruchomieniu tam w 1937 roku szkoły i ochronki polskiej²¹⁶. SMP męskiej, które wcześniej zawiesiło swoją działalność, w 1926 roku zostało przez ks. Franciszka Rogaczewskiego powołane na nowo do życia²¹⁷.

W pierwszych latach po pierwszej wojnie światowej powstające organizacje były luźno związane z SMP w kraju. W miarę powstawania placówek nawiązano ścisłe kontakty ze Związkiem w Wąbrzeźnie, którym kierował przez długie lata wielki przyjaciel młodzieży ks. Żynda²¹⁸. Dla usprawnienia pracy organizacyjnej złączono dnia 28 kwietnia 1929 roku wszystkie stowarzyszenia męskie i żeńskie w Okręg Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej, którego prezesem został ks. prof. Stanisław Nagórski. Dalszy wzrost stowarzyszeń wymagał podziału na oddzielne okręgi, którego dokonano w 1933 roku. Prezesami okręgów zostali ks. Franciszek Rogaczewski i ks. Władysław Szymański, a sekretarzem Alojzy Makurath²¹⁹.

²¹² Notatka Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Gdańsku Nr 40^o/inf/1/10 do Ministra Spraw Zagranicznych Dep. Konsularny Wydz. Polaków Zagranicą w Warszawie, w: Archiwum akt nowych w Warszawie. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Sygn. 11511, Pag. 70; por. Straż Gdańska 5 (1938).

²¹³ Statut KSM i KSMZ, Poznań 1936, Polnische Kirchliche Vereine w: AKBGd — D 43.

²¹⁴ Tamże. Por. Notatka Komisarza Generalnego... jw.; Straż Gdańska, jw.,

²¹⁵ A. Makurath, *Działalność stowarzyszeń młodzieży SMP i KSM w okresie międzywojennym w Gdańsku* (rękopis z 30 06 1974 roku).

²¹⁶ Por. ks. A. Baciński, dz. cyt., 46.

²¹⁷ Notatka Komisarza Generalnego... jw. Por. A. Makurath, jw.,

²¹⁸ A. Makurath, jw.

²¹⁹ Notatka Komisarza Generalnego... jw.

Głównym założeniem SMP na terenie Wolnego Miasta Gdańska było pielęgnowanie języka ojczystego i wiary ojców. Ku temu dążyły wszystkie starania kierujących tym ruchem i starszej już, organizacyjnie wyrobionej młodzieży. Pierwszym opiekunem KSM w Gdańsku był ks. Wojewoda, a później ks. Bronisław Komorowski, ks. Bernard Wiecki, ks. Leon Bemke, ks. Józef Dymski, ks. dr Marian Górecki i ks. Walter Hoeft. Należała do nich opieka nad poszczególnymi stowarzyszeniami oraz udzielenie pomocy i poparcia przy realizowaniu programu pracy ustalonego w wytycznych KSM Okręgu. W składzie osobowym członków przeważała młodzież pochodzenia robotniczego.

W dziejach tej organizacji należy wyróżnić dwa okresy. W pierwszym SMP zrzeszała młodzież, której nie było dane uczęszczać do szkół polskich. W drugim okresie do SMP wstępowały roczniki młodzieży, która już uczęszczała do szkół podstawowych z polskim językiem wykładowym, lub młodzież, która odeszła z Gimnazjum Polskiego po krótkiej tam nauce.

Trzeba zaznaczyć, że sieć polskich szkół senackich nie obejmowała wszystkich miejscowości, w których istniały skupiska polskie (np. wsie polskie Elganowo, Wielkie Trąbki, Piekło). Luki te wypełniało stopniowo polskie szkolnictwo podstawowe Macierzy Szkolnej, która powoływała do życia szkoły podstawowe dla dzieci obywateli polskich, do których mogły również uczęszczać dzieci obywateli gdańskich, na podstawie polsko-gdańskiej umowy szkolnej z 1933 roku. W pierwszym okresie powojennym brak lokali na zebrania utrudniał prowadzenie pracy. W miarę tworzenia i rozrastania się sieci szkół i ochronek Macierzy Szkolnej sytuacja uległa znacznej poprawie.

W dobrych warunkach pracowały KSMM i KSMZ w Gdańsku, którym ks. Franciszek Rogaczewski, w nagrodę za wydajną pracę przy budowie kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku, przekazał w 1932 roku dwa obszerne pokoje na świetlicę a w razie spotkań w szerszym gronie można było korzystać z większej, sąsiedniej salki²²⁰. Pomieszczenia pozwalały na rozszerzenie działalności i umożliwiły w 1933 roku zorganizowanie wystawy prac i osiągnięć młodzieży KSMM i Ż. Wystawa zgromadziła liczne eksponaty prac snycerskich, introligatorskich, haftów itp. Wystawę zwiedziło około 3 000 osób²²¹. Był to pokaz prac i zainteresowań a zarazem dowód żywotności stowarzyszeń i pracowitości młodzieży.

Jednym z ważniejszych środków wychowawczych były wycieczki krajoznawcze do bliższych i dalszych miejscowości Polski. Szczególnie żywo interesowała się młodzież budową Gdyni, której rozwój miała okazję obserwować właśnie w czasie wycieczek do tego nowego miasta i por-

²²⁰ A. Makurath, jw.

²²¹ Notatka Komisarza Generalnego... jw. Por. A. Makurath jw.

tu, korzystając z przychylności dyirekcji Polskiego Przedsiębiorstwa Komunikacyjnego, która dała do dyspozycji bezpłatnie w jedną z niedziel 3 autobusy na wycieczkę do Gdyni dla młodzieży z Elganowa i Trąbek Wielkich²²². W czasie innych wycieczek zwiedzano pobliskie Pomorze. Oprócz tego urządzono 5 wycieczek krajoznawczych, z których jedna, z 15 uczestnikami zwiedziła Powszechną Wystawę Krajową w Poznaniu w roku 1929.

W następnych latach Okręg organizował wycieczki krajoznawcze przeważnie dziesięcio czy dwunastodniowe. W czerwcu 1931 roku wyruszyła wycieczka do Warszawy, Częstochowy i Krakowa, Zakopanego i Katowic. Po kilkuletniej przerwie, 5 lipca 1936 roku odbyła się z udziałem 16 osób wycieczka do Warszawy i Lwowa. Od 15—26 czerwca 1938 roku wycieczka KSM zwiedziła Warszawę, Grodno, Wilno, Nowogródek i Białowieżę²²³. W dniach od 1 do 10 sierpnia 1939 roku młodzież KSM z Gdańska udała się do Katowic, Zaolzia, Krakowa, Dębicy, Sandomierza i Łodzi²²⁴.

Przez staranny dobór tras oraz zapewnienie wysoko kwalifikowanych przewodników młodzież poznawała najwybitniejsze pomniki dziejów i kultury polskiej, które w wyjaśnieniach przewodników były odpowiednio naświetlone pod kątem zwalczania tendencyjnej propagandy niemieckiej.

KSM zawsze uczestniczyło w pielgrzymkach do Piekar, Częstochowy, Swarzewa i Św. Wojciecha²²⁵. Z udziałem młodzieży KSMM i KSMZ odbyła się pielgrzymka do Częstochowy zorganizowana przez CKKPDGd. Pobyt pielgrzymki w Warszawie przypadał na dzień 3 maja 1939 roku. W czasie defilady szczególnie gorąco oklaskiwano uczestników mających na bluzkach lub w klapach marynarek napis „Gdańsk”. Uroczyste złożenie wieńca KSMM i KSMZ na Grobie Nieznanego Żołnierza, było jednym z pamiętnych punktów programu pobytu w stolicy.

Wycieczki krajoznawcze miały dla młodzieży wyjątkowo doniosłe znaczenie, jako że przebywając ciągle w otoczeniu niemieckim, była narażona na szykany, mylne przedstawianie naszych dziejów i pomniejszanie polskiego dorobku kulturalnego. Osobiste wrażenia wyniesione z wycieczek były znakomitym antidotum na tendencyjną propagandę niemiecką.

Młodzież Gdańska zawsze brała udział w zjazdach i zlotach KSM zorganizowanych przez związki lub Zjednoczenie. Reprezentowana była

²²² A. Makurath, jw.
Notatka Komisarza Generalnego... jw. Por. A. Makurath, jw.

²²³ Tamże.

²²⁴ A. Makurath, jw.

²²⁵ *Sprawozdanie z działalności Zarządu Macierzy Szkolnej w Gdańsku za rok 1933, Rocznik VII.*

również na ogólnopolskim zlocie KSM w Częstochowie w 1937 roku, połączonym z uroczystym ślubowaniem²²⁶. Reprezentanci KSMM i KSMŻ byli obecni na Międzynarodowym Kongresie ku czci Chrystusa Króla, który odbył się w dniach 25—29 czerwca 1937 roku w Poznaniu²²⁷. Dnia 21 czerwca 1936 roku z okazji 10-lecia KSMM w Gdańsku, odbył się w kościele Chrystusa Króla Okręgowy Zlot Eucharystyczny z udziałem wszystkich oddziałów KSM na Ziemi Gdańskiej. Punktem kulminacyjnym obchodów była wielka procesja eucharystyczna²²⁸. Podczas Dni Liturgicznych zorganizowanych przez CKKPDGd prezeska okręgu KSMŻ wygłosiła referat: Znaczenie liturgii w życiu codziennym²²⁹. Wszelkie przejawy działalności tego rodzaju były pomocą w trudnej pracy na gdańskim terenie.

Osobną dziedziną działalności KSM była praca kulturalno-oświatowa; KSM prowadziło różne kursy dokształcające przy bezinteresownej pomocy nauczycieli Gimnazjum Polskiego oraz innych szkół Macierzy Szkolnej (np. kurs tańców narodowych w Gdańsku prowadzony przez studenta politechniki Hassa). KSM urządziło kurs katolickiej pracy społecznej, na który uczęszczała młodzież z całego obszaru Wolnego Miasta. Zadaniem kursu było „...zapoznanie uczestników z całokształtem spraw społecznych, znajomość których jest nieodzowna dla każdego młodego Polaka w Gdańsku, wytworzenie kadr pionierów pracy społecznej, którzy świadomo swojego wzniosłego posłannictwa na tutejszym terenie nie szczędziliby wysiłków, by podnieść życie osobiste i społeczne wśród katolickiej młodzieży polskiej w Gdańsku i przez to przyczynić się wydatnie do obrony naszych najżywoźniejszych interesów, najdroższych skarbów naszej kultury”²³⁰.

Z prac kulturalnych należy jeszcze wymienić przedstawienia teatralne i wieczornice. Młodzież wkładała dużo wysiłku w przygotowanie tych imprez. Często własnymi siłami przygotowała dekoracje sceny i kulisy. Dużo inicjatywy na tym odcinku wykazał druh Jerzy Piotrowski z Oliwy. KSMM we Wrzeszczu nawiązało bliższy kontakt z załogą Westerplatte, organizując dla niej występy²³¹. Młodzież licznie i chętnie korzystała z bibliotek, jakie posiadały KSM. Sprawozdanie roczne podaje że odbyło się 200 zebrań plenarnych, wygłoszono 146 referatów i wyświetleń, zaprenumerowano 40 egzemplarzy miesięcznika Przyjaciel Młodzieży i Młoda Polka oraz 42 egzemplarze czasopism zarządowych²³².

²²⁶ A. Makurath, jw.

²²⁷ Straż Gdańska 12 (1937)

²²⁸ Polnische Angelegenheiten w: AKBGd nr 143. Por. Straż Gdańska 15 (1936).

²²⁹ Straż Gdańska 2 (1936).

²³⁰ Tamże, 5 (1938).

²³¹ A. Makurath, jw. Por. Notatka Komisarza Generalnego... jw.

²³² Sprawozdanie z działalności Zarządu Macierzy Szkolnej... jw.

W zasięgu działalności KSM był również teatr. Zenon Ciesielski w książce „Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939”, poświęca sporo miejsca przedstawieniom urządzanym przez KSM. Za okres 1920—1939 przypada na KSM 42 przedstawienia. Pierwsze przedstawienie młodzieży figuruje pod datą 25 kwietnia 1929, urządzone przez Towarzystwo Młodzieży Żeńskiej w Gdańsku, a ostatnie przygotowane przez KSMŻ w Oruni pod datą 16 kwietnia 1939 roku. Wypada tu jednak zaznaczyć, że sprawozdania i notatki prasowe, na których autor się opierał, nie obejmują wszystkich przedstawień. Alojzy Makurath pamięta szereg przedstawień KSMM w Gdańsku i na terenie wsi, które nie figurują w zestawieniu.

Dla uzupełnienia obrazu działalności KSM należy wspomnieć o zainteresowaniu młodzieży muzyką. Śpiew był jednym z wypróbowanych elementów wychowawczych, dalszym były orkiestry. Stowarzyszenie w Gdańsku posiadało 3 zespoły orkiestrowe: orkiestrę smyczkową, orkiestrę dętą i zespół mandolinistów. Pierwsza orkiestra w Gdańsku została założona przez Bernarda Cywińskiego i Jerzego Szarafińskiego w 1933 roku. Składała się przeważnie z młodzieży robotniczej. Próby odbywały się w dolnych pomieszczeniach kościoła Chrystusa Króla. W czasie bardziej reprezentacyjnych koncertów wzmacniano jej skład przez instrumentalistów z innych orkiestr polskich. Poziom jej był dość wysoki. Poza uroczystościami państwowymi i kościelnymi, orkiestra przygrywała również z okazji imprez charytatywnych czy na koncertach popularnych. W 1935 roku była zresztą jedyną polską orkiestrą symfoniczną w Gdańsku. Dęta orkiestra stowarzyszenia powstała w 1935 roku z inicjatywy wikariusza parafii Chrystusa Króla, ks. Władysława Szymańskiego. Apellem swym wzbudził on ofiarność parafian, uzyskując fundusze na zakup instrumentów muzycznych i nut. Początkowo orkiestra liczyła 13 członków. Dyrygował nią także Bernard Cywiński²³³. P. B. Zwarra twierdzi, że orkiestra dęta Stowarzyszenia powstała w 1936 roku po uzyskaniu funduszy z wystawionego w listopadzie 1936 roku przedstawienia przygotowanego przez ogół członków KSM pt. „Za Boskiego Króla”. Treść była oparta na wydarzeniach w czasie prześladowań katolików w Meksyku. Zorganizowana przedsprzedaż biletów, próba generalna jako przedstawienie dla dzieci oraz obecność licznej Polonii z ks. biskupem E. O'Rourke na czele dały zysk 3 tysięcy guldenów, przeznaczonych na zakup instrumentów dla orkiestry dętej²³⁴.

Większej działalności na zewnątrz nie rozwinął jedynie zespół man-

²³³ Wacław Kmicie-Mieleszyński *Polska kultura muzyczna w Wolnym Mieście Gdańsku w latach od 1920 do 1939*, w: *Pomorze Gdańskie* nr 2, Gdańsk 1965, 148. Por. Notatka Komisarza Generalnego.

²³⁴ RPGd — B. Z w a r r a.

dolinowy, który służył tylko do celów rozrywkowych młodzieży (muzyka taneczna oraz piosenki patriotyczne i ludowe).

Programem wszystkich stowarzyszeń objęte było również wychowanie fizyczne. Na początek sezonu urządzał Okręg zwykle biegi na przełaj, a w sezonie zawody lekkoatletyczne, które gromadziły najlepsze drużyny KSM. W 1932 roku uzyskano poważny sukces zdobywając jako pierwszą nagrodę przechodni puchar Związku Pomorskiego. Oprócz tego urządzano okręgowe zawody pingpongowe, siatkówki, koszykówki i zawody strzeleckie. Nie zabrakło też kursów polskich tańców narodowych²³⁵.

W następnych latach nastąpił dalszy rozwój organizacji. KSM działały także we wszystkich większych skupiskach polskich od Piekła poczawszy, poprzez Elganowo, Trąbki Wielkie, Gdańsk z przedmieściami do Sopotu. Młodzież sopocka dopiero około połowy roku 1929 utworzyła organizację skupiającą dziewczęta i chłopców. Stowarzyszenie posiadało świetlicę w Domu Polskim. Czołówkę działaczy młodzieżowych tworzyli: Alfons Bork, Jan Marszałkowski, Augustyn Uller. Patronowali kolejno księża: Władysław Szymański, Walter Hoeft, Jerzy Majewski²³⁶. W roku 1939 KSM liczyło 16 stowarzyszeń z ogólną liczbą członków 567²³⁷.

Działalność KSM realizowano przy skromnych środkach finansowych uzyskanych ze składek członkowskich, dochodów z przedstawień, ofiar instytucji i firm polskich a przede wszystkim z jednorazowych subwencji: Macierzy Szkolnej (1 000 guldenów) oraz Towarzystwa im. Adama Mickiewicza w Warszawie (500 złotych)²³⁸. Wyniki w pracy zawdzięczano ofiarnej pracy patronów, członków i innych osób współpracujących. Z dużej ilości osób świeckich poświęcających swój wolny czas pracy społecznej w KSM należy wymienić: Helenę Zelewską, Stefanię Samulską — nauczycielki Szkół Macierzy Szkolnej, Kunegundę Pawłowską — ochroniarzkę oraz Alojzego Makuratha — absolwenta Gimnazjum Polskiego, Konrada Wójanowskiego — nauczyciel Gimnazjum Polskiego, Teodora Wrześnińskiego i Doroszyńskiego²³⁹.

Poważna część młodych urzędników polskich, obywateli gdańskich pochodziła zarówno z byłych, jak i czynnych członków KSM. Organizacja spełniła swoje zadanie jako szkoła przygotowująca do życia społecznego. Przygotowała zastępy członków dla towarzystw zrzeszających przedstawicieli starszych pokoleń. Niektórzy z nich za wierność ideałom

²³⁵ Notatka Komisarza Generalnego... jw.

²³⁶ Fr. M a m u s z k a, *Sopot, szkice z dziejów*, Gdańsk 1975, 126.

²³⁷ Notatka Komisarza Generalnego... jw.

²³⁸ Por. A. M a k u r a t h, jw. Por. *Sprawozdanie z działalności Zarządu Macierzy Szkolnej...* jw., 44.

²³⁹ Notatka Komisarza Generalnego..., jw.

jak druhowie: Alojzy Łukowski i Alfons Runowski zapłacili ofiarą życia. Jeszcze przed rozpoczęciem drugiej wojny światowej zginęli na posterunku w Szymankowie jako polscy kolejarze. Natychmiast po wybuchu wojny w Lisewie zginął na posterunku Bronisław Tysarczyk. Inni, przeżyli gehennę obczów i okupacji²⁴⁰.

2. Sodalicje Mariańskie

Sodalicja Mariańska, jako organizacja powstała przy Gimnazjum Polskim w roku szkolnym 1924/25²⁴¹. Jej kanoniczna erekcja nastąpiła 26 listopada 1925 roku²⁴². Sodalicja gdańska należała do Związku Sodalicji uczniów gimnazjalnych w Polsce.

Jako pierwszy powstał oddział męski. Praca Sodalicji Mariańskiej młodzieży męskiej zmierzała do przysposobienia sodalistów do pracy w Akcji Katolickiej²⁴³. Zebrania ogólne i nabożeństwa odbywały się raz lub dwa razy w miesiącu. Stan członków w poszczególnych latach szkolnych przedstawiał się następująco: w roku szk. 1924/25, 22 członków i dalej: 1925/26, 26; 1926/27, brak danych, 1927/28, 35; 1928/29, brak danych; 1929/30, 35; 1930/31, 32; 1931/32, 39; 1932/33, 39; 1933/34, 26; 1934/35, 35; 1935/36, brak danych; 1936/37, 50; 1937/38, 60; 1938/39, brak danych. Moderatorami kolejno byli: ks. Leon Miszewski (1924—1930), ks. dr Franciszek Komorowski (1931—1933) i ks. Marian Górecki (1933—1939)²⁴⁴.

Podstawową rolę w aktywizacji młodzieży Sodalicji Mariańskiej odegrały przede wszystkim referaty i zebrania. Ustalano plany pracy i rozpatrywano ciekawe propozycje. Referaty treści religijnej i społecznej wygłaszali najczęściej sam moderator lub starsi sodaliści. Młodszy deklamowali wiersze.

Prelekcje ujęte w pewien cykl poruszały różne kwestie. W roku szkolnym 1931/32 zajęto się kształceniem charakteru. Rok później poruszano tematy z dziedziny religijno-moralnej i apologetycznej. W związku z akcją Polaków-katolików w Gdańsku w roku szkolnym 1934/35 zapoznali się sodaliści z ideą apostołstwa Chrystusowego świeckich. Zorientowano się w pracy Akcji Katolickiej w Polsce i w Gdańsku²⁴⁵. W kolejnych latach omawiano znaczenie Eucharystii w życiu ucznia — sodalisa. Wspólne miesięczne Komunie św. i adoracje miały zbliżyć do życia z Chrystusem utajonym w Najświętszym Sakramencie. Poznaj

²⁴⁰ A. Makurath, jw. Por. Gazeta Gdańska 160 (1920), RPGd — B. Z warra.

²⁴¹ *Sprawozdanie Dyrektora Gimnazjum Polskiego w Gdańsku za rok szkolny 1924/25*, Gdańsk 1925.

²⁴² SDGPGd za rok szkolny 1925/26, 43.

²⁴³ SDGPGd za rok szkolny 1934/35, 38.

²⁴⁴ SDGPGd za lata 1924—1939, por. Straż Gdańska 5 (1936).

²⁴⁵ SDGPGd za rok szkolny 1931/32, 45 i 1932/33, 63, 1934/35, 38.

samego siebie, było naczelnym hasłem na rok szkolny 1936/37. Podczas zebrań referaty omawiały charaktery i poszczególne temperamenty. W ten sposób poznawano właściwości swoich usposobień, by dążyć do umocnienia dodatnich cech charakteru.

W ostatnich latach istnienia organizacji jej członkowie referowali aktualne wydarzenia z dziedziny religijnej. Szczególną uwagę zwrócono na wiadomości z kraju, zmiany ordynariuszy w Polsce, kanonizację św. Andrzeja Boboli. W związku z wyborami nowego papieża po śmierci Piusa XI urządzono pogadankę na temat wyboru głowy Kościoła, konklawe i ceremoniału koronacji papieża²⁴⁶.

Członkowie organizacji oprócz pogłębienia wiary zdobywali uświadczenie narodowe i przekonanie o potrzebie czynnej walki o polskość Gdańska. To zadanie miały spełnić wycieczki do Polski, przez które młodzież nawiązywała kontakty z rodakami. Wyrazem łączności ze Związkiem Sodalicyj w Polsce było wysłanie delegata na zjazd prowincjonalny w Gnieźnie. Nawiązano bliższy kontakt z Sodalicją Mariańską Akademików przy Politechnice Gdańskiej. Łączność ta wyrażała się w obustronnym udziale delegatów w ważniejszych momentach życia tychże organizacji²⁴⁷.

Już w pierwszym roku działalności Sodalicyja urządziła dwie wycieczki do najbliższych okolic. W porze letniej nad Jezioro Żarnowieckie, do Wejherowa i okolic Kartuz, a w porze zimowej kulig. Sodalisi brali udział we wszystkich pielgrzymkach do Św. Wojciecha. Dzięki sprężystości Zarządu i ofiarności ze strony społeczeństwa gdańskiego 7 grudnia 1930 ufundowano sztandar Sodalicyj i w kościele polskim we Wrzeszczu, w obecności przedstawicieli Komisariatu Generalnego Rzeczypospolitej oraz wszystkich niemal towarzystw polskich na terenie Gdańska odbyło się uroczyste poświęcenie tego sztandaru. Doniosły dla młodzieży dzień zakończyła akademія w Sali Domu Polskiego. Zespół sodalicyjny odegrał wtedy pieciodaktową sztukę „Hermenegilda”²⁴⁸.

Niezależnie od wspomnianych Sodalicyja Mariańska przy Gimnazjum Polskim w Gdańsku w okresie swej działalności przygotowała również wiele imprez teatralnych. Zdecydowana większość przedstawień wymagała dużego wkładu pracy realizatorskiej. Dnia 11 marca 1928 roku na pożegnanie maturzystów zorganizowano przedstawienie teatralne pt. Obrona Trembowli, według reżyserii prof. Gimnazjum Polskiego Józefa Zawirońskiego.

W myśl uchwały Zarządu Prowincjonalnego w Gdańsku sodalisi za-

²⁴⁶ SDGPGd za rok szkolny 1935/36, 36; 1936/37, 42; 1937/38, 31; 1938/39, 30—31.

²⁴⁷ Tamże. 1931/32, 45.

²⁴⁸ Tamże. 1925/26, 43.

²⁴⁹ Tamże. 1930/31, 33 i 1928/29, 48; 1930/31, 33.

łożyli oddział młodych tzw. Kółko Mariańskie, w skład którego weszli uczniowie pierwszych trzech klas Gimnazjum w liczbie około 30. W roku szkolnym 1937/38 dla aspirantów zorganizowano oddział młodszych celem zapoznania kandydatów z pracą sodalicji²⁵⁰. Na jednym z zebrań założono sekcję przeciwko używaniu tytoniu, zapisało się do niej 24 osoby.

W bogatych formach pracy Sodalicja Mariańska w Gdańsku dużo czasu poświęcała na działalność przy polskich kościołach, począwszy od pracy fizycznej w budującym się kościele Chrystusa Króla w Gdańsku, poprzez śpiew kolęd w kaplicy sióstr dominikanek i wspólne adoracje Najświętszego Sakramentu. W dniu patrona Sodałicji św. Stanisława Kostki w auli gimnazjum urządzono uroczystą wieczornicę. Na program składały się: przemówienia, śpiew chóru, deklamacje, utwory muzyczne orkiestry sodalicyjnej, referat i szereg gier towarzyskich. Członkowie Sodałicji prenumerowali miesięcznik Pod znakiem Maryi, Sodalis Marianus oraz Misje Katolickie²⁵¹.

O d d z i a ł z e ń s k i

Pierwsze starania do utworzenia Sodałicji Mariańskiej żeńskiej poczyniono w październiku 1927 roku. Aby zamierzony cel osiągnąć rozwinięto dyskretną ale skuteczną agitację, która polegała na urządzaniu zebrań przygotowawczych. Moderatorem był ks. Stanisław Nagórski. Oddział żeński Sodałicji Mariańskiej pod wezwaniem Niepokalanie Poczętej Najświętszej Maryji Panny i Sw. Teresy od Dzieciątka Jezus rozwijał się pomyślnie, o czym świadczą ilość członkiń w poszczególnych latach. (W roku szk. 1927/28, 16; 1928/29, 32; 1929/30, 36; 1930/31, 33; 1931/32, 56; 1932/33, 32; 1933/34, 43; 1934/35, 35; 1935/36, 35; 1936/37, 70; 1937/38, 60; 1938/39, 58). Zakres pracy polegał głównie na wewnętrznym urobieniu i doskonaleniu sodalisek także przez szerzenie zdrowych poglądów chrześcijańskich wśród otoczenia. Zebrania odbywały się regularnie co miesiąc. Rozpoczynały się nabożeństwem w kaplicy Sióstr Dominikanek i w kościele Chrystusa Króla. Na program miesięcznych spotkań składały się: modlitwa, odczytanie protokołu z ostatniego zebrania, czytanie duchowne, referat względnie przemówienie ks. moderatora lub odczyt sodaliski, deklamacje, komunikaty zarządu, wolne głosy, modlitwa i hymn „Królowej swej”²⁵². Tematy zebrań wyznaczano na każdy rok. W roku szkolnym 1929/30 wygłoszono referaty na następujące tematy: Gdzie szukać szczęścia, O życiu wewnętrznym duszy, Harcerstwo a Sodałicja.

²⁵⁰ Tamże. 1927/28, 53—54; 1931/32, 45.

²⁵¹ Tamże. 1929/30, 95; 1928/29, 48; 1931/32, 45, 1934/35, 38.

²⁵² Tamże. 1927/28, 54; 1927—1939; 1928/29, 48—49.

Rolę kształcenia i hartowania woli spełniały ćwiczenia wybierane na zebraniu ogólnym jako miesięczna praktyka w pewnej cnocie. W następnym roku działalności tematy referatów dotyczyły życia i działalności papieża Piusa XI, znaczenia papieżstwa dla świata. Wśród tematów maryjnych można wspomnieć: „Maryja Królowa Korony Polskiej”, „Najświętsza Maryja Panna, opiekunka Polaków”. Wśród innych były tematy praktyczne dotyczące społecznego panowanie Serca Jezusowego; jak prowadzić rozmyślanie, by ono było głębokie, poważne i połączone z silnym postanowieniem. Starano się też skutecznie przeciwstawiać pornografii²⁵³. Hasłem roku 1933/34 było „Apostolstwo radości”; co uczynić, by pomnożyć radość dla siebie i dla innych? Na te i podobne pytania dawały odpowiedzi odczyty i pogadanki wzięte z dzieła ks. dra Keplera pt. „Więcej radości”.

Kolejny rok pracy odbywał się w myśl hasła. „Będę konsekwentną”. Celem całorocznego działania sodalisek było zdobycie głębokiej znajomości wiary, niezachwianej wierności, nieugiętej odwagi i wytrwałości w obronie oraz stosowanie podstawowych zasad. Dalsza realizacja hasła miała przebiegać w następnych latach na sumiennym spełnianiu wszystkich obowiązków a głównie na pogłębianiu nabożeństwa do Najświętszej Marii Panny, które wyrażało się w szczerej ufności i gorącej miłości. W ostatnim roku sodaliski pogłębiały znajomość Chrystusa i Jego praw ucząc się pilnie religii, czytając ewangelię, lektury religijne pielęgnując modlitwę i rozmyślanie. W ciągu paru lat działalności na zebraniach Sodalicii wygłoszono cały szereg referatów, takich jak: Apostolstwo sodaliski, Historia cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, Świętość Królowej Jadwigi, Chrystus Eucharystyczny, Jak święci czcili Najświętszą Maryję Pannę i jak my ją czcić powinniśmy, Sodaliska apostołką wśród najbliższych, Błogosławiony Andrzej Bobola i św. Stanisław Kostka — czciciele Marii, Sodaliska a współczesność, W jaki sposób sodaliska stara się o chwałę Bożą, Sodaliska a misje katolickie, O czynnej miłości bliźniego, Ratujmy dusze czyścicowe, Życie sodaliski na tle tajemnic Różańca, O modlitwie, Ofiara Eucharystyczna, Miłość Serca Jezusowego ku nam, Chrystus a grzesznicy, Moje myśli po Komunii św.²⁵⁴

Przez wszystkie lata na każdym zebraniu czytano odpowiednie ustępy z Ewangelii oraz omawiano ważniejsze zagadnienia z życia katolickiego. W oddziale Sodalicii Mariańskiej żeńskiej w roku szkolnym 1931/32 zorganizowano trzy sekcje Misyjne. Zapisano się 17 członkiń. Składki miesięczne przeznaczano na budowę kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku.

²⁵³ Tamże. 1929/30, 95—96; 1931/32, 45; 1932/33, 68.

²⁵⁴ Tamże. 1933/34, 55; 1935/36; 1936/37, 42; 1937/38, 30, 31; 1938/39, 29—30.

W lutym 1932 roku zorganizowano Oddział młodszych, do którego zapisało się 35 dziewcząt klas niższych. Zadaniem oddziału było zapoznanie się z duchem sodalicy i przygotowanie na przyszłą sodaliskę.

Kółko Żywego Różańca, to również sekcja Sodalicy Mariańskiej żeńskiej, które zorganizowane zostało w roku 1933/34, a w latach 1937/38 utworzono cztery kółka pod przewodnictwem zelatorek²⁵⁵.

Sekcja eucharystyczna była trzecią sekcją, powołaną do istnienia w roku szkolnym 1936/37. Zadaniem jej było szerzenie kultu i miłości do Najświętszej Eucharystii. W dniu założenia sekcja liczyła 35 członkiń. Przewodniczącą Sekcji była Elżbieta Tscheutschlerówna a później Brygida Kürbisówna. Przedmiotem zebrań były następujące tematy: Co to jest Eucharystia, My a Jezus eucharystyczny, Działanie łaski uświęcającej w życiu człowieka, Kongres eucharystyczny w Manili.

Sodaliski często nawiedzały Najświętszy Sakrament w kaplicy Sióstr Dominikanek i tam prowadziły krótkie medytacje wzbudzając dobre intencje i akty strzeliste, prośby o wytrwanie w dobrym. Szczególną troską obejmowano modlitwę za misje i o prawdziwą radość życia. Zawsze ćwiczone pieśni eucharystyczne. Na zakończenie śpiewano hymn sekcji „Pod sztandar serca Twego Panie”.

Na polu charytatywnym podkreślić należy skromny wprawdzie ale chlubny uczynek miłosierdzia chrześcijańskiego; w roku szkolnym 1937/38 sodaliski z własnej inicjatywy zrezygnowały z uroczystości opłatka oraz z zabawy karnawałowej. Zaoszczędzone pieniądze złożyły na pomoc zimową do Podkomisariatu Dożywiania Biednych Dzieci w Gdańsku do użytku Polskiego Czerwonego Krzyża²⁵⁶.

Uroczystość przyjęcia nowych kandydatek do grona Sodalicy Mariańskiej odbywała się zawsze w kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu²⁵⁷. Poza Spowiedzią i Komunią św. podczas czterdziestogodzinnego nabożeństwa w kościele Chrystusa Króla urządały sodaliski wspólną adorację Najświętszego Sakramentu dla całej organizacji²⁵⁸. Oddział Sodalicy Mariańskiej żeńskiej posiadał własną bibliotekę. W 1939 roku liczyła ona 59 tomów. Sodalicya Mariańska młodzieży żeńskiej brała udział we wszystkich pielgrzymkach do Częstochowy, Swarzewa i Św. Wojciecha.

Hasło szkolne z roku 1938/39 „Kult języka polskiego” miało swoje zastosowanie w omawianiu twórczości Maryjnej w Polsce. Najpiękniejsze utwory poetów wygłaszano na zebraniach posługując się książką E. Wolskiego „Chwała Maryji w poezji polskiej”.

²⁵⁵ Tamże. 1931/32, 45; 1933/34, 55.

²⁵⁶ Tamże. 1937/38, 31.

²⁵⁷ Tamże. 1924—1939.

²⁵⁸ Tamże. 1931/32, 45.

Raz w roku organizowano wspólnie z Sodalicją męską i Sodalicją Akademików Wieczór Marjański. Taką uroczystość zorganizowano 10 grudnia 1933 roku w sali Stoczni Gdańskiej²⁵⁹. Obecnością swoją zaszczyliła ją protektorka wieczoru, Leonia Papee wraz z zastępcą ministra Lalicim. Wielkie rzesze Polonii gdańskiej wypełniły szczerze widowię. Własnymi siłami wystawiono dramat historyczny J. Moersa z Paradowa pt. „Przeor paulinów”.

O tym, jak wypadła impreza świadczy wypowiedź Gazety Gdańskiej, która pisała: Jesteśmy przeświadczeni, że przy wielu imprezach oświatowych i rozrywkowych w Gdańsku — Wieczór Marjański akademików i uczni Gimnazjum Polskiego w Gdańsku był tym, który odświeża ducha i przenosi go w krainę drogich sercu polskiemu wspomnień — przy równoczesnym spełnianiu obowiązku religijno-narodowego na naszej placówce²⁶⁰.

Istniały również: Sodalicja Mariańska uczennic Polskich Szkół Handlowych Macierzy Szkolnej w Gdańsku założona w grudniu 1933 roku przez ks. Leona Bemke pallotyna, nauczyciela religii w Polskich Szkołach Handlowych i kapelana polskiej załogi na Westerplatte. Niestety brak wiadomości o działalności tej Sodalicji²⁶¹.

Również o istniejącej w 1927 roku (a zapewne i w latach następnych) Sodalicji Mariańskiej Panien przy polskim kościele Św. Stanisława we Wrzeszczu brak wiadomości.

3. Towarzystwo Młodzieży Żeńskiej Św. Jadwigi

Z ramienia Towarzystwa Polek na wiosnę 1919 roku powstało Towarzystwo Młodzieży Żeńskiej św. Jadwigi. Kuratorem Towarzystwa był ks. Wojewoda a następnie ks. Wiktor Wysocki a opiekunką, znaną wówczas patronką, prof. Helena Zelewska. Organizacja swoją działalność skupiała wokół ochrony młodzieży przed złymi wpływami i pogłębiania wiadomości historycznych²⁶².

W większej mierze Towarzystwo zajmowało się oświatą, edukacją młodzieży, zachęcało do urządzania kursów języka polskiego²⁶³. Zebrania odbywały się co dwa tygodnie w lokalu Towarzystwa przy ulicy Jana Augustyńskiego (wówczas Am weissen Turm) nr 1. W myśl obranego hasła „Sprawie służ” członkinie pracowały wytrwale i broniły swoich ideałów. Zebrania urozmaicano wykładami, deklamacją wierszy i śpie-

²⁵⁹ Tamże. 1937/38, 30.

²⁶⁰ Tamże. 1933/34, 55. Por. Z. Ciesielski, *Teatr polski w M.W. Gdańsku*, 77.
Tamże.

²⁶¹ RPGd — A. Makurath, M. Pelczar.

²⁶² Z. Ciesielski, dz. cyt. 19; RPGd por. A. Makurath.

²⁶³ RPGd — A. Makurath.

wem chórowym. W roku 1925 Zarząd Towarzystwa zorganizował odczyty na następujące tematy: O znaczeniu majowego nabożeństwa, O idealizmie, Matka Boska, Królowa Korony Polskiej, Młodzieży, raduj się, O uroczystościach Serca Jezusowego i Bożego Ciała, Żywot św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Z życia Władysława Reymonta, O nagrodzie Nobla, Nieznany żołnierz, Bitwa pod Samosierrą, O biegunie północnym (z przeźrocami) oraz cykl pogadanek o Rzymie. Referaty z dziedziny religii wygłosili: ks. kurator Raszeja z literatury z historii i pedagogiki — Helena Zelewska, z geografii — dr Kazimiera Jeżowa, pogadankę o Rzymie — redaktor Michna. Uroczystość obchodzono 900-letnią rocznicę koronacji Bolesława Chrobrego. Członkinie Towarzystwa w lokalu Macierzy Szkolnej pod przewodnictwem siostr dominikanek uczyły się sztuki życia i ręcznych robót.

W początkach września 1926 roku zorganizowano kurs języka polskiego i literatury polskiej, którym kierowały starsze członkinie. Abonowano czasopisma: Młodą Polskę, Mały świeatek, Przyjaciela Młodzieży²⁶⁴. Oprócz tego od roku 1920 towarzystwo prowadziło działalność teatralną. W repertuarze dominowały popularne utwory o odpowiedniej do programu stowarzyszenia tematyce religijnej w rodzaju Świętej Germany i Bernadety ks. Mazura, przeplatane jednoaktówkami komediowymi Panny Lastalskie, Klub jaroszek, Wolniewiczówny, Ciche boje, czy utworami o tendencjach patriotycznych Dla Ciebie, Polsko — Ordowskiej²⁶⁵.

Towarzystwu Św. Jadwigi można przypisać jako najważniejszą zasługę, że młodzież była wychowana w duchu polskim i katolickim. Działalność Towarzystwa Młodzieży Żeńskiej im. Św. Jadwigi była kontynuowana następnie przez Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej Żeńskiej późniejsze Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej²⁶⁶.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona działalność Polonii gdańskiej zrzeszonej w organizacjach katolickich na terenie Wolnego Miasta Gdańska jest jeszcze jednym dowodem wkładu Kościoła katolickiego w utrzymanie polskości w ówczesnym Gdańsku.

Zdaję sobie sprawę z tego, że przedstawiłem tylko wycinki działalności polskich katolików. Uwarunkowane to było dostępnymi materiałami. Niniejsza praca wymagała znacznego nakładu starań, by dotrzeć

²⁶⁴ Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie z 30 VIII 1927.

²⁶⁵ Z. Ciesielski, jw. 82. Por. tenże, *O teatrze polskim w Wolnym Mieście Gdańsku*, w: *Pomorze Gdańskie* nr 2, 134—136, Gdańsk 1961. Por. Gazeta Gdańska — Echo Gdańskie z 30 VIII 1927.

²⁶⁶ RPGd. Agnieszka. M a k u r a t h (relacja ustna).

do nielicznych, pisanych źródeł, a przede wszystkim do żyjących jeszcze przedstawicieli Polonii gdańskiej. Na podstawie ich ustnych i pisemnych relacji mogłem ukazać niezaprzeczalnie wielki wkład Polaków katolików Gdańska w działalność religijną i narodową.

Z całą odpowiedzialnością można zapisać że hasło Polonii gdańskiej wypisane dużymi literami w Domu Polskim: „Ojców mowy, ojców wiary brońmy młodzi brońmy starzy”, było przez organizacje katolickie realizowane. Doceniły to w pewnym zakresie władze Gdańska nadając ulicom nazwy od imion i nazwisk polskich księży i innych wybitnych działaczy polonijnych. Problem wnikliwego badania ich roli dla życia narodu jest nadal aktualny.

Z u s a m m e n f a s s u n g

POLNISCHE KATHOLISCHE ORGANISATIONEN UND VEREINE IN DER FREIEN STADT DANZIG 1920—1939

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Tätigkeit der polnischen katholischen Organisationen und Vereine in der Freien Stadt Danzig in den Jahren von 1920 bis 1939. In der bisherigen Literatur fehlen Bearbeitungen, die insbesondere die polnischen katholischen Vereine in der Freien Stadt Danzig betreffen. In den für diese Arbeit benutzten gedruckten Veröffentlichungen finden sich nur Beiträge zu diesem Thema. Den grössten Teil enthalten folgende Abhandlungen: Ks. A. Baciński, Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku, „Studia Gdańskie”, Bd. 1, Gdańsk-Oliwa 1973; ferner: Diözesan-Synode des Bistums Danzig 10. bis 12. Dezember 1935 zu Danzig-Oliwa, Danzig 1936; Z. Ciesielski, Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939, Gdańsk 1969.

In der Arbeit wurde auch bisher unbekanntes und unveröffentlichtes Archivmaterial aus dem Archiv der Danziger Bischöflichen Kurie in Danzig-Oliwa, aus dem Archiv Neuer Akten in Warschau, aus dem Woiwodschaftsarchiv in Danzig, aus dem Pferrarchiv der Meeresstern-Kirche in Zoppot, sowie autorisierte Aussagen und Erinnerungen einiger noch lebender polnischer katholischer Aktivisten aus der Zeit der Freien Stad Danzig ausgewertet.

Die Situation der Polen auf dem Gebiet der ehemaligen Freien Stadt Danzig war, sehr schwer und noch schwerer war ihre Organisationstätigkeit. Während der ganzen Zeit des Bestehens der Freien Stad Danzig herrschte hier eine Atmosphäre, die von Hass durchsickert war gegen alles was polnisch war.

Die deutschen Danziger versuchten um jeden Preis aus den polnischen Seelen alles auszumerzen, was sie mit dem polnischen Mutterlande und dem polnischen Katholizismus verband, welcher doch das Bollwerk der polnischen Nationalität und Kultur war. So waren denn auch die verhältnismässig vielen und vorbildlichen polnischen katholischen Organisationen und Vereine in der Freien Stadt Danzig, ein wichtiger Widerstand gegen Germanisierung und Entheiligung der polnischen Kultur.

In der vorliegenden Arbeit wurden die Tätigkeit, Rolle und Bedeutung folgender polnischer Organisationen während des Bestehens der Freien Stadt Danzig behandelt und zwar: Katholische Liga, Zentralkomitee der polnischen Katholiken

der Diözese Danzig, Verband polnischer katholischer Vereine in Zoppot, Katholischer Frauen-Verein, Katholischer Manner-Verein, Bauverein polnischer Kirchen in Danzig und Zoppot, Verband der Polinnen, Volksverein, Verein der hl. Zita, Cäcilien-Chöre, Kindheit-Jesu-Verein, Marianische Jugend-Kongregationen, Marianische Akademiker-Kongregation der Technischen Hochschule, Akademischer Misjologischer Kreis, Katholische Vereine der männlichen und weiblichen Jugend, Jugend-Verein der hl. Hedwig.

Diese Vereine waren eine wesentliche Bastion, und Verteidigung des Polentums der Danziger Polen. Sie pulsierten in ihrem Leben und sozialen Handeln. Ihre hauptsächlichsten Aktivisten mit der geringen polnischen katholischen Geistlichkeit an der Spitze, gaben ein Beispiel des entschiedenen Kampfwillens bei der Verteidigung des Vaterlandes und Katholizismus auf danziger Boden. Sehr viele von ihnen wurden beim Ausbruch des 2. Weltkrieges schon in den ersten Septembertagen 1939 verhaftet und in Konzentrationslager eingeliefert. Viele gaben zur Verteidigung von Glauben und Vaterland das grösste Opfer — das Opfer ihres Lebens.

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Tätigkeit und Rolle der polnischen katholischen Vereine der Freien Stadt Danzig zu erfassen und die Namen ihrer Aktivisten vor Vergessenheit zu retten. Dieselbe erschöpft aber nicht alle Probleme und die nächsten in dieser Richtung zu unternehmenden Arbeiten müssen diese Abhandlung erweitern und vervollständigen.

Übersetzt von Maria Bechler

Legitymacja
Katolickiego
Stowarzyszenia
Mężczyzn.



Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn w Gdańsku.

Legitymacja 4. 68

Kwara Wojciech

Gdańsku

ulica Grenadierów 46

urodzony

Gdańsk, dnia

Wojciech
szkicista



11. 1938
Lillem
prezes

Wilno 11 września
1935 r. przy Ostrej
Bramie
Wycieczka Polonii gdań-
skiej pod przewodnic-
twem ks. Bronisława
Komorowskiego. Stoją
od lewej: 4. Albertyna
Siemieniecka, 5. Stani-
sław Siemieniecki, 6.
Lucja Siemieniecka, 7.
ks. Bronisław Komo-
rowski, 12. Derdowa,
13. Trocka, 16. Klarow-
ska.





Katolickie Stowarzyszenie Kobiet w Oliwie.



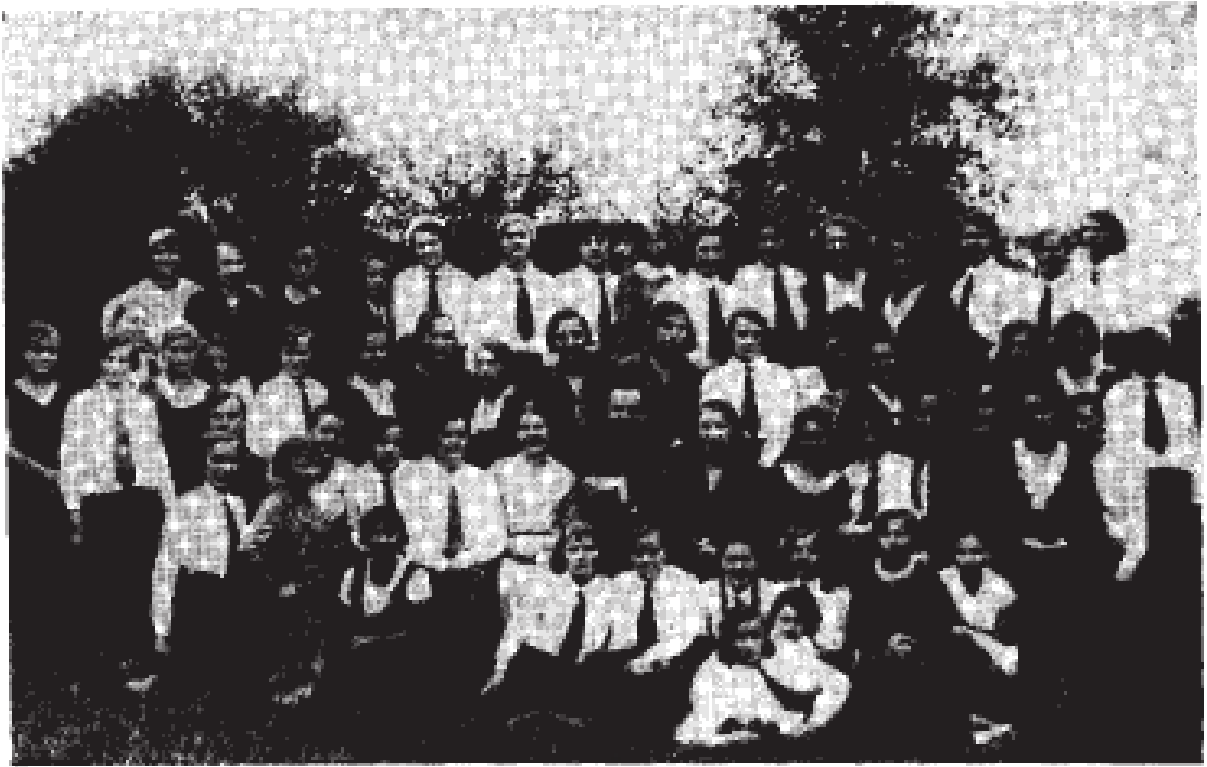
Wycieczka Towarzystw Ludowych Wrzeszcza i Sopotu do Orłowa. Lato 1925 r. lub 1926 r. Siedzą od lewej: W. Pieper, J. Uller, Zakrzewska, ks. Bronisław Komcowski, M. Małach, Ptaszyńska, Ptaszyński.



Poświęcenie sztandaru Towarzystwa Śpiewaczego „Św. Cecylii”, Gdańsk-Wrzeszcz 10 października 1926 w kościele Św. Stanisława.



Operetka „Wiesława” odegrana przez Towarzystwo Śpiewacze „Św. Cecylii” Gdańsk-Wrzeszcz 6 listopada 1927 r.



Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej.
W środku siedzi ks. Władysław Szymański.



Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej i Męskiej z terenu Gdańska
w Warszawie przy Pałacu Myśliwskim w Łazienkach 8 czerwca 1931 r. W środku
ks. Franciszek Rogaczewski.



Kurs higieny prowadzony dla Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej w Gdańsku prowadzony przez prof. Browińską. Po lewej stronie ks. Władysław Szymański.



Zarząd Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej w Gdańsku, od lewej edzą: H. Pietruszewska, Wiktoria Buczkowska, Stefania Samulska, ks. Władysław Szymański, Branówna, Łukowska, Anna Pietruszewska.



Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej — Gdańsk.



Sodaliczja Mariańska Gimnazjum Polskiego przed kaplicą gimnazjalną 7 kwietnia 1927 r. Od lewej siedzą: Jan Witosławski, Jerzy Majewski, ks. Leon Miszewski, Alojzy Makurath. Stoją od lewej: 2. Czesław Winiecki, 3. Jan Dunst, 4. Samson, 5. Jan Borowski, 6. Stanisław Szymański (z gitarą), 7. Konrad Mierzwicki, 8. Jerzy Samson, 9. Florian Chleba, 12, Paweł Knoff, 13. Alfons Maciejewski, 14. Stefan Szymański.



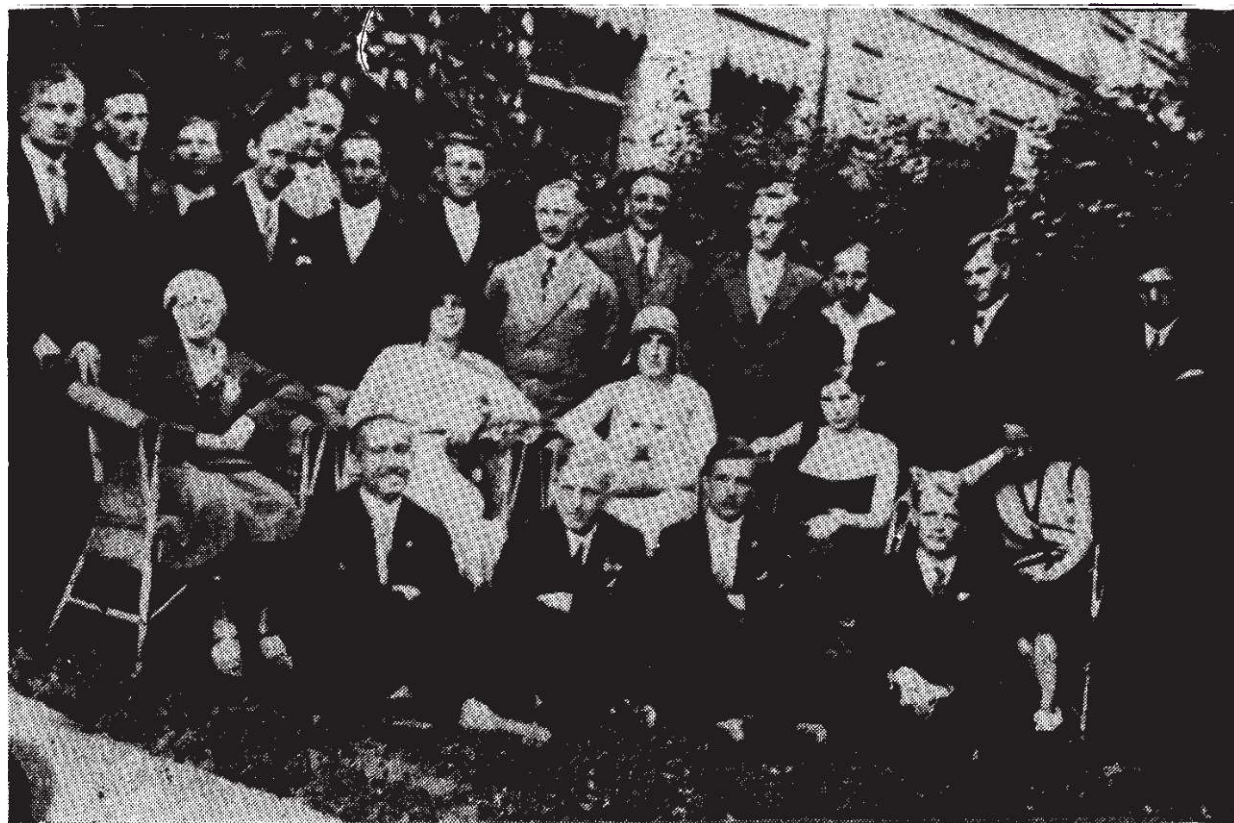
8 grudnia 1938 r. Po przyjęciu do Sodalicji Mariańskiej uczennic Polskich Szkół Handlowych. Wśród uczennic stoją w pierwszym rzędzie od lewej nauczycielki a dalej Maria Pikarska, Maria Ostrowska, ks. Leon Bemke, ks. Franciszek Rogaczewski, ks. Alfons Muzalewski.



Sodalicja Mariańska Gimnazjum Polskiego i Akademików. „Przeor Paulinów czyli obrona Częstochowy” grana w Werftspeisehaus (sala Stoczni Gdańskiej) 1932/33.



Spotkanie Sodalicji Mariańskiej Akademików z moderatorem ks. Franciszkiem Komorowskim 1931/32. Siedzą od lewej: 1. W. Leja, 2. Siemianowski, 4. ks. dr Franciszek Komorowski, 5. J. Aleksiewicz, 6. Cz. Marciniak. Stoją od lewej: 2. St. Szymański, 3. Adamczak, Rodziewicz, 5. W. Nowacki, 6. Szymański, 7. Poszepczyński, 10. E. Kufel, 11. Liniwiecki, 12. A. Makurath.



Wycieczka Sodalicji Mariańskiej Akademików do Wejherowa 28 czerwca 1931. Siedzą od lewej: 1. Hass, 2. Poszepczyński, 4. St. Szymański. W drugim rzędzie siedzą od lewej: Agnieszka Makurath, 2. Wika Czynnowska, 5. Wanda Zdebówna. Stoją od lewej: 1. Czesław Marciniak, 3. Adamczak, 4. Aleksiewicz, 5. Alojzy Makurath, 6. Siemianowski, 7. Wiktor Leja, 8. prof. Leon Wojtaszewski, 10. Arczyński, 11. Józef Chmielarz, 13. Stefan Danielewicz.

Czesława Betlejewska

OLTARZ „KORONACJA NMPANNY” Z KOŚCIOŁA NMP W GDAŃSKU

W S T Ę P

Monumentalne dzieło, ołtarz Koronacji Najświętszej Panny Marii z Kościoła Mariackiego w Gdańsku nie posiada jak dotąd żadnego opracowania monograficznego¹. Jest to ogromna luka, której wypełnienia należy oczekiwać.

Niniejszy artykuł nie zakłada tak ambitnego celu, bowiem bogactwo formy i treści ikonograficznych ołtarza wymaga pogłębionych studiów i szerokiego przygotowania, a także prześledzenia wpływu jaki wywarł na współczesne środowisko artystyczne i czasy późniejsze.

Powstał u schyłku gotyku i niesie w sobie zapowiedź nowego — nowej koncepcji świata i dzieła artystycznego. Stanowiąc dzieło wybitne był dla Gdańska w momencie swego powstania wydarzeniem, które porównywać można z ołtarzem mariackim Wita Stwosza. Był to okres monumentalnych rzeźb jakie stawiano na tęczach kościołów św. Mikołaja i Najśw. Panny Marii. Powstał w pierwszych latach wieku który zaczął złoty okres rozwoju sztuk plastycznych w Gdańsku.

W okresie międzywojennym odcięcie Pomorza od Gdańska utrudniało polskim badaczom prowadzenie systematycznych studiów nad sztuką gdańską. Po wojnie katastrofalny stan zabytków, a także ich rozproszenie, uniemożliwiał podjęcie natychmiastowych badań, a często nakazywał zajęcie się w pierwszej kolejności inwentaryzowaniem i zabezpieczaniem. Ołtarz „Koronacji Maryi” podzielił los większości zabytków sztuki. Okaleczony i rozdarty prze z wojnę na elementy mało mówiące o jego wysokim poziomie, do r. 1966 niedostępny, nie mógł wzbudzać żywszego zainteresowania.

Najpoważniejszym opracowaniem dotyczącym ołtarza są dwie roz-

¹ W 1960 r. na Uniwersytecie w Poznaniu powstała praca magisterska na temat ołtarza głównego z kościoła NMP w Gdańsku, ze względu na fakt, że pozostaje w maszynopisie jej zasięg działania i dostępność jest ograniczona (autor: J. Prusiewicz).

prawy W. Drosta umieszczone w jego monografiach o malarstwie gdańskim (ogłoszona przed wojną) i o Kościele Panny Marii w Gdańsku z roku 1963.

W. Drost ustosunkowywał się w swych opracowaniach do spraw wzorów graficznych, analogii warsztatowych i proveniencji artystycznych. W swych ocenach jest jednak bardzo surowy dla gdańskiego ołtarza. Wskazując na naśladownictwo grafik Dürera i związki z warsztatem rzeźbiarskim. Riemenschneidera podkreśla prowincjonalny charakter niektórych fragmentów, wskazując na nieporadność warsztatu rzeźbiarskiego i malarskiego, zbyt daleko posunięty naturalizm rzeźb. Pozytywniej ocenia kwatery malowane w technice *en grisaille* a przede wszystkim harmonię kolorystyczną.

O ołtarzu pisali również Abramowski, D. Gall i Hinz ale są to głównie przyczynki do jego historii i kolejnych prac konserwatorskich, które następowały od pocz. XIX wieku². Z polskich historyków sztuki pisała o nim obszerniej A. Gosieniecka wskazując na wyrafinowany smak kolorystyki oraz A. Domańska w swej pracy o wnętrzu kościoła Mariackiego³. Na końcu pracy podane jest tu zestawienie materiałów ikonograficznych i fotografii. Nie jest to jednak bogaty zestaw. Podobnym materiałem dysponowała A. Domańska. Został on poszerzony o zestawienie zdjęć jakie znajdują się w dokumentacji fotograficznej uzyskanej od Ob. Deurera z RFN. Są to jednak zdjęcia o małych formatach wykonane w czasie demontażu ołtarza w 1945 r. przez Niemców i nie mogą zostać wykorzystane w szerszym zakresie do rekonstrukcji ze względu na niską ich jakość i przypadkowy zestaw⁴.

GDĄŃSK OKOŁO 1500 R.

W połowie XV w. zaistniały dogodne okoliczności dla rozwoju rzemiosła i handlu w Gdańsku. Ścisły Związek Gdańska z Hanzą powoduje rozkwit handlu, co z kolei pociąga za sobą rozwój portu nadmotławskiego i sprawności jego organizacji. Dla Gdańska jako centrum handlowego istotną sprawą była nie tylko możliwość swobodnego wywozu towarów rolniczych głównie zboża z centrum Polski. Sytuacja taka zaistniała po pokoju toruńskim. Opłaty celne które pobierano w Gdańsku zapewniały tak jak w każdym innym porcie dochody na utrzymanie portu i jego rozwój.

² Wspomniane prace zawierają wiele materiałów i informacji źródłowych, nie omawiają jednak ołtarza na szerszym tle epoki i regionu w którym powstał.

³ H. Domański — *Wnętrze kościoła NM Panny w Gdańsku dokumentacja naukowo-historyczna* PKZ Gdańsk str. 38.

⁴ Zdjęcia zawarte w dokumentacji Deurera nie są na najlepszym poziomie, są zdjęciami sygnalizacyjnymi. Dokumentacja przechowywana w Państwowym Archiwum w Gdańsku tom XIII nr 1629 str. 52—59.

Ludność Gdańska od połowy XV w. do pocz. XV w. wzrosła z 20 tysięcy do 26 tysięcy, co na stosunki panujące w ówczesnym państwie polskim było liczbą dużą i dawało miastu przodującą pozycję.

Dla szybko rozwijającego się ośrodka miejskiego teren w obrębie murów stawał się zbyt ciasny, toteż miasto zaczyna rozwijać się poza nimi. Powstają nowe dzielnice — na wschód — Długie Ogrody; na zachód — Nowe Ogrody i w kierunku południowym — Orunia. Król Kazimierz Jagiellończyk obdarzył miasto wieloma fundamentalnymi przywilejami, ale także rozległymi posiadłościami wiejskimi, których stan nie uległ zasadniczym zmianom do końca XV w.⁵

Gdańskie rzemiosło od poł. XV—XVII w. poddawane było działaniu dodatnich i ujemnych czynników, przeważały jednak zjawiska korzystne dla jego rozwoju. Wraz z rozwojem portu i handlu, wzrostem ludności i zamożności, rosła liczba rzemieślników różnych dyscyplin tworząc możliwość powstawania oddzielnych cechów. W okresie tym liczba cechów gdańskich wzrosła do kilkudziesięciu. Z drugiej jednak strony w nowych osadach, zakładanych poza murami miejskimi, schronienia i możliwości pracy szukali rzemieślnicy, których przepisy i ograniczenia cechowe eliminowały z miasta. Z otwarciem własnego warsztatu i uzyskaniem uprawnień mistrzowskich wiązały się liczne zabiegi o prawo obywatelstwa, uiszczanie opłat z tym związanych, a także wykonanie kosztownego często dzieła mistrzowskiego. Zjawisko to nie hamuje jednak u przełomu XV/XVI w. powstawania wielu nowych specjalności rzemieślniczych m. in. w rzemiośle związanym z produkcją wyrobów metalowych a obok stolarzy i skrzyniarzy w I poł. XVI w. pojawiają się snycerze⁶. Wynikało to z faktu, że tak duży ośrodek jak Gdańsk stwarzał im wszystkim różnorodne i szerokie rynki zbytu.

Bogacenie się miasta, związane z sytuacją gospodarczą jaka rozwinęła się po pokoju toruńskim, stwarzało możliwości przede wszystkim patrycjatowi. Nie wszyscy mieszczanie korzystali w równym stopniu z praw i przywilejów. Z przyznanego mieszczanom prawa nabywania dóbr rycerskich korzystali głównie bogaci mieszczanie. Oni też niejednokrotnie dzierżawili starostwa, wykupywali okoliczne majątki, a zarządzanie nimi pochłaniało ich tak dalece, że zaniedbywali swe obowiązki w Radzie.

⁵ Do biskupa włocławskiego należały dobra w pobliżu Gdańska tj. Biskupia Górka, Nowe Szkoty i Stare Szkoty, a Chełm należał do kapituły włocławskiej; Wrzeszcz — pozostawał w rękach prywatnych. Do Gdańska należały: Wyzyna, Mierzeja, Żuławy, Szkarawa i Urząd Budowlany, każdy z okręgów oddano pod zarząd jednego z burmistrzów, a jeden — rajcy. Po pokoju toruńskim oddano Krzyżakom Mierzeję w zamian za otrzymaną od króla połowę półwyspu helskiego z Helem po Jastarnię. Cz. Biernat, S. Cieślak, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1975, s. 116—137.

⁶ K. Mellin — *Gdański cech stolarzy* — Gdańskie studia muzealne tom I i II (1976, 198).

W początkach XVI w. niższe warstwy mieszczaństwa miały coraz więcej powodów do niezadowolenia. Kontrowersje budziły się z dwóch zasadniczych przyczyn: z powodu odsunięcia biedniejszych warstw społeczeństwa od wpływu na rządy w mieście oraz odpływu kapitałów z miasta kierowanych na wykupywanie przez patrycjat posiadłości wiejskich. Sytuacja finansowa i gospodarcza Gdańska w początkach XVI w. zaczęła układać się niepomyślnie. Nie bez znaczenia były ogromne wydatki jakie ponoszono na unowocześnienie systemu obronnego wobec toczącej się wojny między Polską a Zakonem Krzyżackim.

Drobni kupcy i rzemieślnicy pragnęli mieć wpływ na sprawiedliwszy podział podatków, dostęp do posad i funkcji miejskich, możliwość ochrony interesów średniej klasy kupiectwa i rzemiosła. W tym okresie zaczęły trafiać do Gdańska nowe idee religijne, znajdujące niezwykle podatny grunt.

Walki społeczno-religijne w Gdańsku przebiegły w kilku etapach. W 1522 r. po kilkuletniej przychylności dla idei reformatorskich pospółstwo zarządało oddania jednego kościoła dla głoszenia nowej religii. Obok umiarkowanego i ugodowego ruchu zamożnego i średniozamożnego mieszczaństwa przybierał na sile ruch radykalny, opierający się głównie na biedocie⁷. W zamieszki religijne zaangażował się od samego ich początku, twórca ołtarza głównego — Mistrz Michał z Augsburga. W 1518 r. odebrano mu z tego powodu obywatelstwo. Twórca cieszył się ze względu na sławę swego warsztatu poparciem możnowładców polskich, a także samego króla Zygmunta I Starego⁸. Wątpliwe jest jednak aby interwencja królewska zakończyła kłopoty Mistrza Michała, skoro król tak ostro rozprawił się z przywódcami buntu⁹.

HISTORIA OŁTARZA KORONACJI NAJŚW. PANNY MARII

Wspaniałemu rozkwitowi miasta około 1500 r. nie wystarczał już wcześniejszy, z ok. 1476 r. ołtarz główny w kościele Panny Maryi w Gdańsku¹⁰, powzięto więc myśl o ufundowaniu nowego ołtarza, na miarę gustów i upodobań współczesnych gdańszczan. W czasach silnych na-

⁷ Cz. Biernat — op. cit., s. 120.

⁸ T. Dobrowolski — *Sztuka Polska* s. 258 i 292 twierdzi, że biskup Jan Konarski i Piotr Tomicki z zamiłowania do sztuki brali w obronę malarza Michała z Augsburga prześladowanego za luteranizm przez mieszczan gdańskich. Mistrz Michał cieszył się poparciem samego króla i kanclerza Szydłowskiego.

⁹ Umiarkowany odłam reprezentował Aleksander Svenichen, a odłam radykalny Jakub Heggen, P. König, J. Materna, J. Wendland. Po przybyciu króla Zygmunta St. w 1525 r. zostali ścięci P. König i J. Wendland.

¹⁰ W. Drost, *Danziger Malerei vom Mittelalter bis zum Ende des Barock*, Berlin 1938, s. 77. Wcześniejszy ołtarz powstał ok. 1473—76, daty nie są zgodne. Wg Hirscha — który powołuje się na wyciąg z rejestru kościelnego, skrzydła ołtarza były mogato złocone, co podziwiano później kiedy został przeniesiony do Wocławka. Gdańska, Nastąpiło to zapewne ok. 1516 r.

strojów religijnych sięgnięto po środek, który był łatwo dostępny i umożliwiał realizację tak dużego pod względem finansowym przedsięwzięcia. Zwrócono się do Johanna Scultatusa, ówczesnego Prokuratora Gdańska w Rzymie przy stolicy apostolskiej, o uzyskanie listów odpustowych na ten cel od papieża Leona X. Dwa bardzo korzystne listy odpustowe, w ciągu ośmiu lat do roku 1508 dały nadspodziewanie wielki plon. Wpływy z odpustów, do których doszły fundacje patrycjuszy i udział zamożniejszych cechów, otworzyły świetny okres w wyposażeniu świątyni. Już w roku 1510 przystąpiono do sporządzania kwater nowego ołtarza, choć oficjalny kontrakt otrzymał Mistrz Michał w roku 1511. Mistrz Michał przebywał już wówczas od roku w Gdańsku. Przepuszczalnie przybył do Gdańska z południa Niemiec, a dość wątpliwa wzmianka sugeruje, że pochodził z Norymbergi. Nazwisko mistrza podaje kronika Christoph'a Beyer'a St. oraz mnicha Szymona Grunau, który w swej kronice określa go jako „einen Schwaben von Augsburg”¹¹.

Według kontraktu Mistrz Michał miał otrzymać wynagrodzenie w wys. 2.886 marek. Suma ta kilkakrotnie ulegała podwyższeniu, aż w r. 1512 osiągnęła kwotę 7.000 marek. Cechy i bractwa zgłaszały w trakcie realizacji swoje dodatkowe życzenia, pokrywając koszt realizacji, nie wliczone do oficjalnego kontraktu. W ten sposób suma wynagrodzenia, jaką wypłacono po zakończeniu pracy w wys. 13.550 marek prawie podwoiła kwotę kontraktu.

Zasadniczo ołtarz powstał więc między rokiem 1510—1516 w nieznanym warsztacie Mistrza Michała z Augsburga, a ambicje artystyczne ojców kościoła pozwoliły artyście wzbogacić go w r. 1517 o dwa nieruchome skrzydła ołtarzowe, a także o dwa pięknie grawerowane świeczniki mosiężne. Na ówczesne czasy dzieło to nie miało w Gdańsku równych sobie zarówno w ogromnie wykonanych prac malarskich, rzeźbiarskich i pozłotniczych, jak i w poziomie prac artystycznych i zawartych treści ideowych¹².

Założyć należy, że wykonano je w dużym warsztacie artystycznym w którym zatrudnieni byli czeladnicy, uczniowie malarze i rzeźbiarze. Jest jednak sprawą zdumiewającą, że o współpracujących z mistrzem rzemieślnikach milczą źródła pisemne. Nikt z nich nie został wymieniony z nazwiska bądź wspomniany przy okazji wykonywania innego zamówienia.

¹¹ Informacje z kronik Christoph'a Beyera St. i Simona Grunau podane za W. Drostem op. cit., str. 77.

¹² W. Drost uważa, że ogrom włożonego wysiłku w powstanie ołtarza nie odpowiada dzisiejszej ocenie jego wartości. Tłumaczy to faktem przenoszenia osiągnięć artystycznych z tradycyjnie bogatych centrów sztuki tj. Augsburg, Würzburg Norymberg na stosunkowo prymitywny, lokalny ośrodek, a także naciskami ze strony kościoła i społeczeństwa na szybkie ukończenia dzieła. Trudno się jednak w całości ze zdaniem W. Drosta zgodzić

Zleceniodawcy byli zadowoleni z pracy artysty, choć on sam popadł w rozliczne kłopoty. Wrok po zakończeniu prac nad ołtrem, a mianowicie w 1518 roku odebrano mu obywatelstwo na skutek zaangażowania się w zamieszki związane z reformacją. Brał czynny udział w 1525 r. w buncie, jako przyjaciel i popierający wystąpienia reformatorskie Jakuba Hegge zwanego Finckenblock. W roku 1527 otrzymał ponownie obywatelstwo i na tym fakcie urywają się wszelkie informacje i dokumenty dotyczące Mistrza Michała. Nie wydaje się jednak możliwe, aby jego pobyt w Gdańsku trwał dłużej, gdyż po tym roku nie wiąże się z jego pracownią powstanie żadnego dzieła.

Ołtarz główny, po ustawieniu na czołowym miejscu w prezbiterium kościoła miał swoją dalszą historię. Najpierw podziwiany, wraz ze zmieniającymi się gustami podlegał przeróbkom i zmianom które go zdeformowały i zniekształciły. Najpóźniej w 1539 r. wykonano malowidła rewersu retabulum, które stanowią 10 scen. oraz na odwrocie mensy ołtarzowej osadzono płaskorzeźbę „Chrystus na Górze Oliwnej”. Pierwotny autorski wygląd ołtarza nie jest nam znany, korzystając z opisu Teodora Hirscha, który w 1843 r. widział części zwieńczenia ołtarza możemy jednak wyrobić sobie pogląd na jego architekturę.

Na drewnianej szafie ołtarzowej z wyniesioną nieco częścią środkową stało ażurowe zwieńczenie złożone z 6-cio i 8-bocznych kolumnienek, które tworzyły szczyt schodkowy. W ażurach między kolumnami stały rzeźby apostołów, figura Madonny na półksiężycu¹³ w środku, a nad nią rzeźba Wniebowstąpienie Chrystusa. Interesującą sprawą jest fakt, że poszczególne kolumnienki były fundowane przez bractwa gdańskie oraz cechy. W 1577 r. przetopiono małe srebrne figurki świętych i apostołów z awersu wewnętrznych ruchomych skrzydeł¹⁴, a na ich miejsce wstawiono nowe, drewniane figury. W r. 1618 ołtarz został odnowiony przez Izaaka van den Blocke i w takim stanie przetrwał niemal 200 lat.

Zwieńczenie ołtarza już ok. r. 1804 było zniszczone, stoczone przez owady. Architekt miejski Heldt opracował propozycje uratowania zwieńczenia, ale ze względu na konieczność wykonania wielu skomplikowanych zabiegów zdecydowano się je usunąć, co nastąpiło w r. 1806. W tym też roku wykonane zostało nowe zwieńczenie o nieudanych jednak proporcjach. Zwieńczenie to znane jest nam w przybliżeniu z akwareli malarza gdańskiego Augusta Lobegott'a Randt'a.

Różnice między kształtem zwieńczenia gotyckiego wykonanego przez

¹³ Figura Madonny przechowywana jest dotychczas w Waplewie. Przemalowania z XIX w. zmieniły zasadniczo jej wyraz artystyczny.

¹⁴ Przetopiono srebrne figury apostołów i świętych aby zdobyć pieniądze na umocnienie miasta w czasie konfliktu Gdańska z królem St. Batorym w 1577 r. Spór wynikł o cofnięcie konstytucji Karnkowskiego i potwierdzenie przywilejów K. Jagiellończyka.

Mistrza Michała, opisane przez Hirscha, a zwieńczeniem uwiecznionym w akwareli Randt'a są znaczne. Zwieńczenie wykonane na początku XIX w. posiada zdecydowanie formy klasycystyczne i jest dziełem cieśli Arenda i miernego rzeźbiarza Gutke. W zwieńczeniu osadzona została z wcześniejszego zwieńczenia jedynie figura Madonny. Nad nią widzimy płaskorzeźbione sceny „Modlitwy w Ogrójcu”, „Ukrzyżowanie” i w partii wieńczącej, figurę Chrystusa Zmartwychwstałego, ustawioną na trójkątnym szczycie klasycystycznym. Trudno zorientować się w poziomie artystycznym rzeźb¹⁶.

W czasie tej renowacji, polegającej na wymianie zwieńczenia, usunięte zostały skrzydła ołtarza; ruchome skrzydła zawieszono na odwrocie ołtarza, a stałe przeniesiono do kaplicy Św. Gertrudy¹⁷. W miejscu trzech obrazów predelli osadzono przedstawienie „Ostatniej Wieczery” wykonane przez malarza portretowego Karola Fryderyka Meyerheima (1780—1837).

W roku 1843 ufundowany został witraż, wielkiego okna za ołtarzem głównym, przez Króla Fryderyka Wilhelma IV a do środkowej części witraża przedstawiającej „Pokłon Trzech Króli” projekt wykonał Jan Karol Schulz.

Z nieznanых przyczyn w roku 1846 usunięto klasycystyczne zwieńczenie i w tym też czasie zapewne przekazano figurę Madonny na księżycu do Kaplicy w Waplewie. Ołtarz bez zwieńczenia i skrzydeł malowanych stał zapewne do roku 1870¹⁸.

W r. 1866—70 przystąpiono do realizacji nowego, już trzeciego z kolei zwieńczenia ołtarza¹⁹, wg projektu berlińskiego rzeźbiarza Juliusza Wendel'a²⁰. Realizatorom przyświecał zamiar odtworzenia gotyckiego zwieńczenia. Były to czasy powszechnego panowania tzw. stylów historycznych. Zainteresowania sztuką okresów wcześniejszych, a przede wszystkim sztuką gotyku. Tendencje panujące w rzeźbie i architekturze II poł. XIX w. w sposób niezmiernie czytelny uwidoczniły się w tzw. regotyżacji ołtarza głównego. Wykonano nie tylko ażurowe neogotyckie zwieńczenie w którym umieszczono figury Lutra, Melanchtona i Chrystusa, ale także ażurowe, zakończone pinaklami, nieruchome skrzydła boczne w których znalazły miejsce rzeźby apostołów.

Ze wspaniałego dzieła gotyckiego przebudowa neogotycka uczyniła mierny w wyrazie ołtarz, jakich wiele w tym czasie powstawało na terenie całej Europy. Uzupełnieniem dla neogotyckiego ołtarza było po-

¹⁵ W. Drost, — *Die Marienkirche in Danzig* Stuttgart 1963, 18

¹⁶ W. Drost uważa, że rzeźby te reprezentowały mierny poziom.

¹⁷ H. Domański op. cit., s. 38.

¹⁸ W. Drost op. cit., s.

¹⁹ Gruber-Keyser — *Die Marienkirche in Danzig*, s. 67.

²⁰ W. Drost op. cit., il. 19.

dium ustawione przed nim wraz ze stallami z lat 1872—77. W tym czasie zapewne przemalowane zostały płaskorzeźbione sceny z rewersu ruchomych skrzydeł.

W tym stanie ołtarz przetrwał do roku 1936, kiedy zainteresowanie dziełem gotyckim i szacunek dla pierwotnego zamierzenia artystycznego wzbudziła rozwijającą się nowoczesna myśl konserwatorska. Po roku 1936 zlikwidowano więc neogotyckie zwieńczenie i obramienie a zamontowano na powrót, po uprzednim oczyszczeniu i odnowieniu, malowane skrzydła, przywrócono pierwotną predellę, usunięto sprzed ołtarza neogotyckie stalle. Wszystkie te zabiegi miały na celu usunięcie zniekształcających dzieło zmian z II poł. XIX w. i w maksymalnym stopniu uzyskanie wyglądu ołtarza z czasującego powstania, bądź też z okresu przed przebudową neogotycką. W tym stanie zastała ołtarz II wojna światowa. W ostatnim roku wojny tuż przed spodziewaną ofensywą wojsk radzieckich, Niemcy demontują i wywożą ołtarz do Kadyń, gdzie szczęśliwie ocalał. Skrzynia ołtarzowa spłonęła w 1945 r.

Po wojnie w roku 1947 powróciły elementy ołtarza do Gdańska i rozpoczęto ich sporadyczną, niekonsekwentną i fragmentaryczną konserwację.

Duże figury szafy ołtarzowej i niektóre płyciny płaskorzeźbione skrzydeł trafiły w r. 1947 do Muzeum Narodowego, ówczesnego Muzeum Pomorskiego, gdzie przechowywane były do roku 1964²¹. Pozostałe płaskorzeźby przechowywane były w składnicy konserwatorskiej w Oliwie. W zasadzie od roku 1964 następowało przekazywanie elementów ołtarza głównego właścicielowi — parafii Kościoła pw. P. Maryi w Gdańsku. Zabiegi konserwatorskie wykonane przy niektórych elementach obiektu omówione zostaną w katalogu. Najpoważniejszą pracą konserwatorską była konserwacja rzeźb szafy ze sceny Koronacji NMPanny, ramy szafy i następnie zmontowanie w 1966 r. W tym też czasie zamontowano przy szafie nieruchome skrzydła malowane, które niestety zamontowano odwrotnie niż tego wymaga kompozycja ołtarza i myśl jego twórcy.

KOMPOZYCJA I UKŁAD OŁTARZA

Opis ołtarza dotyczy stanu przed zniszczeniem.

Ołtarz główny składał się z wielkiej szafy z pełnoplastycznymi figurami sceny Koronacji Maryi, pary ruchomych skrzydeł z rzeźbionymi

²¹ W Muzeum Pomorskim przechowywane były w latach 1947—64 wielkie figury z szafy ołtarzowej oraz płaskorzeźbione sceny z rewersu skrzydeł rzeźbionych. Wszystkie obiekty trafiły do Muzeum ze składnicy konserwatorskiej w Oliwie, a następnie przekazane zostały kościołowi około roku 1964. Ponadto w posiadaniu Muzeum Narodowego jest rzeźba Madonny pochodząca z Elbląga, nosząca wszystkie cechy warsztatu ołtarza Koronacji Maryi.

kwaterami, pary ruchomych skrzydeł malowanych, oraz pary skrzydeł malowanych nieruchomych. Całość ustawiona była na predelli złożonej z trzech malowanych kwater. Odwrocie retabulum — malowane ok. 1539 r. — składało się z 10 malowanych scen.

Szafa ołtarzowa

Szafa ołtarzowa o wym. $4,89 \times 3,90$ m ustawiona jest na prostokątnej predelli o wym. $1,23 \times 2,94$ m.

Szafa zbliżona niemal do kwadratu w części środkowej u góry posiada kwadratowe wyniesienie, które oplecione jest wraz z bokami motywem akantu a także wieńcem drobnych figurek stojących na ażurowych liściastych konsolkach. To ażurowe bogate obrzeżenie czyni we wnętrzu szafy formę zbliżoną do trójliścia. W ramie na postumentach, połączeni winnym krzewem stoją 24 figury starców Apokalipsy.

Na trójdzielny tronie rozdzielonym i zamkniętym dekoracyjnymi filarkami, na których winna latorość i kiście winogron przeplatają się z małymi wdzięcznymi figurkami aniołków zasiadły ponadnaturalnej wielkości figury Chrystusa, Maryi i Boga Ojca, tworząc pełną majestatu grupę koronacji Marii. Nad głową N. Panny Marii unoszą się anioły trzymające koronę nad jej głową.

Całość zamyka trójdzielny baldachim tworzący nad głową każdej postaci poplątany gąszcz luków ostrych i pinakli. Tło stanowiące trzeci plan rysuje się na złotej płaszczyźnie delikatną linią maswerków i laskowań okiennych do wysokości ramion i gęstym ornamentem zbliżonym do rybich pęcherzy na zapleckach tronu. W zwieńczeniu — wyniesieniu szafy na płaskiej pułeczce figura baranka. Z wyjątkiem karnacji figur całość jest złocona, zróżnicowaniem płaszczyzn wydobywając bryłę i cieniami osiagając głębię. Blask wysuniętych i gładkich powierzchni potęguje złoto kładzione na poler.

Ruchome skrzydła z dekoracją snycerską

Charakteryzują się one klarownym, geometrycznym podziałem i wielopostaciowością poszczególnych kwater.

Awers skrzydeł rzeźbionych, czyli wewnętrzna strona podzielona jest dwiema poziomymi listwami na trzy kondygnacje. Każdą z kondygnacji dzieli zdwojona wiązka słupek i słupków na dwie kwatery. Przy powstałych w ten sposób filarkach na konsolkach, pod baldachimami stoją figury świętych i ojców kościoła. Każdą z kwater dzieli dodatkowo na trzy prostokątne pola słupek, w połowie wysokości których na konsolkach stoją rzeźby o miniaturowych wymiarach. Płaszczyzny tła kwater

pokryte są ornamentem przecinających się kół, owali i kwadratów, rybiej łuski itp.

Niezmierne bogactwo ornamentu przebiegającego się wzajemnie, różnorodność form i jego delikatność, tworzą wzdłuż dzielących skrzydła poziomych listew szerokie wielopłaszczyznowe, ażurowe pasy, z ukrytymi w nich obszerniejszymi konsolkami, na których stały zapewne wzmiankowane srebrne figury apostołów. Na tle złożonych lustrzanych płaszczyzn podzielonych liniami architektury i ornamentu, stoją figurki o miniaturowych wymiarach, których wdzięk i delikatność, ulotność ruchu i gestu potęgują wrażenie niezwykłego przepychu.

Rewers skrzydeł rzeźbionych

Po zamknięciu skrzydeł rzeźbionych ukazuje się 10 kwater ze scenami z życia Maryi, po cztery w każdym skrzydle i dwie w wieńczącej wyniesionej części środkowej.

W zwieńczeniu mamy scenę „Nawiedzenia Maryi przez Elżbietę” rozdzieloną środkową listwą skrzydeł.

W każdym skrzydle w jednym poziomie umieszczono dwie sceny. I tak: *Skrzydło lewe*: — góra, sceny: „Ofiarowanie Maryi w świątyni” i „Zwinstowanie” — dół, sceny: „12 letni Chrystus w świątyni” i „Chrystus odwiedza swoją matkę”

Prawe skrzydło: — góra, sceny: „Narodzenie dzieciątka” i „Pokłon Trzech Króli” — dół, sceny: „Zesłanie Ducha Świętego” i „Zaśnięcie Maryi” Wszystkie płaskorzeźbione sceny zamknięte kompozycyjnie w stojącym prostokącie. Spłaszczone łuki zamykały scenę od góry, otwierając jednocześnie widok na sklepienia komnat w których rozgrywały się jak w scenograficznej oprawie fragmenty życia Maryi.

Ruchome skrzydła malowane

Awers — wewnętrzna strona skrzydeł. Skrzydła wielkością i kształtem odpowiadają skrzydłom rzeźbionym. Zasadniczo skrzydła dzieli pozioma listwa na dwie kwatery i wyniesioną część boczną nakładającą się po zamknięciu na zwieńczenie części środkowej szafy ołtarzowej. Kwatery o wym. $1,78 \times 1,75$ m podzielono kolumną. Na kolumnach stoją grupy puttów, grupy wdzięcznie wychylonych panien, wojowników, a płaszczyzny ich ozdobione są girlandami, maskaronami. Podstawą kolumny jest zazwyczaj obłe naczynie utworzone z liści akantu lub trybowane w formie guzów i ćwiartek pomarańczy. Kolumny dzielą każdą z kwater na dwie odrębne sceny z życia Jezusa, tworząc jednak wspólnie jeden obraz.

Lewe skrzydło — góra sceny: „Ucieczka do Egiptu” i „12-letni Jezus w świątyni” — dół sceny: „Niesienie Krzyża”, „Ukrzyżowanie”

prawe skrzydło — góra sceny: „Chrystus spotyka Matkę i płaczące niewiasty”, „Ecce Homo” — dół sceny: „Zdjęcie z krzyża”, „Zmartwychwstanie”.

W zwieńczeniu popiersia starców.

Na kolumnie obok sceny „Ucieczka do Egiptu” widnieje data 1514. W traktowaniu malarskim poszczególnych scen widoczne są różnice. Sceny wzorowane są w większości na grafice Dürera głównie na cyklu „Wielki Drzeworyt Pasyjny” i Małej Pasji. Na sarkofagu sceny Zmartwychwstania widoczny gmerk †W.

Koloryt obrazów jest bardzo piękny. Głęboki i piękny akord żółci i czerwonych plam z kulminacją czerwieni kraplakowej zestawia z chłodnymi tonami zieleni i czarno-niebieskim odcieniem szat. Pięknie malowane jest niebo z płonącymi na horyzoncie obłokami.

Rewers skrzydeł malowanych

Zewnętrzne strony malowanych skrzydeł ukazują po zamknięciu ołtarza sceny z życia Maryi i jej rodziców. Każde skrzydło dzieli podobnie pozioma listwa na dwie kwatery, a tą z kolei na dwa obrazy dzieli kolumna lub fragment architektury.

Skrzydło lewe — góra, sceny: „Ofiara Joachima” i „Zwiastowanie z Joachimem” — dół, sceny: „Marya wstępująca do świątyni”, „Zaślubiny Maryi z Józefem”

Skrzydło prawe sceny u góry — „Joachim z Maryją przy Złotej Bramie” i „Narodziny Maryi” sceny u dołu — „Józef przy pracy” i „Marya z Józefem w Egipcie”

W zwieńczeniu popiersia starców.

Sceny malowane są techniką *en grisaille* i trzeba powiedzieć, że umiejętności Mistrza Michała osiągają tutaj szczyt. Obrazy mają elegancki szary koloryt, na brązowym podkładzie laserunków malowane są tylko postacie. Niebo rozjaśniane nieznacznie żółcią przechodzi w świecąca zielen. W scenie Zwiastowania Joachimowi wyłania się pień drzewa przedstawiony w sposób zbliżony do nagiej wyrastającej z ziemi ręki z dłonią pokrytą brodawkami.

W scenie Zaślubin Marii z Józefem na kolumnach na małych konsołach stoją figurki świętych, żywo gestykulujące postaci ze Starego Testamentu m. in. Mojżesz i Judyta i putta we wszelkich możliwych pozach towarzyszą scenie jako żywy, reagujący chór. Sceny wzorowane są na grafice Dürera, wzbogacone w niektórych partiach o dodatkowe osoby towarzyszące.

Skrzydła malowane nieruchome

Namalowane najpóźniej ok. 1517 r. i zamontowane razem z datowanymi ruchomymi lichtarzami. Prostokątne, podzielone regularnie po środku listwą posiadają po dwie kwatery, a każda z nich tylko jedną scenę.

Awers skrzydeł malowanych

Skrzydło lewe: — góra — „Zwiastowanie” — dół — „Obrzezanie”

Skrzydło prawe: — góra — „Boże Narodzenie” — dół — „Pokłon Trzech Króli”

Sceny malowane techniką *en grisaille* posiadają wokół brzegów bogate dekoracyjne obramienia w formie arkad z niezwykłych naczyń i roślin.

Rewers skrzydeł malowanych

Skrzydło prawe: — góra — „Noli me tangere” — dół — „Zesłanie Ducha Świętego”

Skrzydło lewe: — góra — „Chrystus ukazuje się Matce” — dół — „Nie wierny Tomasz”

Predella złożona z trzech odrębnych scen utrzymana w szarej tonacji z plamami czerwieni: „Gloryfikacja Maryi”, „św. Jan w Oleju” i „Ścięcie św. Jana”. Po lewej scena przedstawiająca św. Jana w kotle z oliwą, w środku Maryia z dzieciątkiem otoczona świętymi i aniołami, a po prawej scena ścięcia głowy św. Jana.

Odwrocie szafy miało trzy sceny w dwóch rzędach:

1. „Wygnanie kupców ze świątyni”, „Wjazd Chrystusa do Jerozolimy”
„Chrystus i faryzeusze”.
2. „Chrystus naucza dzieci, Uzdrawienie opętanego, Chrystus i jawno-grzesznica”

W zwieńczeniu — „Miłosierny samarytanin”.

ARTYSTYCZNE I IKONOGRAFICZNE WZORY MISTRZA MICHAŁA

Większość gotyckich ołtarzy z kościoła Panny Maryi w Gdańsku powstała w II połowie XV w. i na przełomie XV/XVI w.²² W czasie kiedy zamawiano u Mistrza Michała wielki ołtarz główny istniały już takie ołtarze jak św. Marcina — cechu krawców, św. Jana — cechu kuśnierzy, św. Mikołaja — cechu piwowarów, św. Brygidy — bractwa ławników,

²² Opis kompozycji ołtarza na podstawie publikacji W. D r o s t a.

²³ K. D o m a ń s k a op. cit. str. 40.

św. Anny, Trzech Króli, św. Katarzyny i św. Barbary. W tym samym czasie stały się modne ołtarze z importu głównie z takich ośrodków jak Antwerpia i Bruksela.

Dla rodzimej gdańskiej sztuki, źródłem inspiracji były Niderlandy, oraz kraje południowo-niemieckie przeżywające okres największej świetności dzięki takim artystom jak Schongauer, Dürer, Grünewald²⁴. Południowe Niemcy są rodzinnym ośrodkiem Mistrza Michała. Tam w Augsburgu uczył się prawdopodobnie sztuki malowania i tam zetknął się z twórczością takich malarzy jak Burgkmair i Holbein St. Podczas studiów w Niemczech zetknął się zapewne z grafiką Dürera, może z rozmysłem wybrał zestaw brafik jadąc do Gdańska realizować zamówienie, bowiem wzorowanie się na grafice wielkiego Norymberczyka w komponowaniu scen malarskich a nawet płaskorzeźbionych jest jasne i łatwe do zestawienia. Co więcej musiał zapewnić sobie dostarczenie nowo ukazujących się prac Dürera z lat 1511—12 do Gdańska, skoro nieruchome, malowane skrzydła w sposób wyraźny do nich nawiązują.

Sztuka Dürera była źródłem inspiracji dla wielu wielkich włoskich i niderlandzkich malarzy, a także wzorcem dla pracy nie zawsze najbardziej uzdolnionych naśladowców²⁵. Grafika grała naówczas rolę pośrednika w przenoszeniu nowinek artystycznych. Jednostki wybitne wzbogacały formę i kompozycję nie popadając w niewolnicze naśladownictwo, jednostki przeciętne ograniczały kompozycję powtarzając osoby pierwszoplanowe bez żadnych istotnych zmian. Malowane skrzydła ruchome i nieruchome nawiązują do znanych rycin Dürera.

Dla sceny „Ucieczka do Egiptu” prototypem jest grafika Dürera z cyklu życie Maryi — B. 89²⁶, a dla sceny „12-letni Jezus w świątyni” z tego samego cyklu grafika B. 91²⁷.

Mistrzowi Michałowi zdarzało się w jednej kwaterze rozdzielonej malarsko na dwie sceny kolumną użyć jako wzorca jednej ryciny Dürera. Szczególnie wiernie powtórzona jest scena „św. Józef przy pracy w Egipcie” i „Najśw. Maryia Panna z dzieciątkiem w Egipcie”.

Wzorem dla kwatery pełnej liryzmu, ukazującej ludzkie sprawy i wzajemne ludzkie kontakty stała się grafika Dürera ze wspomnianego cyklu pn. „święta Rodzina w Egipcie” z r. 1504—1505²⁸. Mistrz Michał ograniczył krajobraz z rozległą południową-włoską architekturą. Pozostawił domy w tle ale je zindywidualizował, przeniósł w lokalny klimat. Pojawia się w nim nawet dom drewniany wsparty na słupie o drewnianym podcieniu. Całą scenę przeniósł jednak do sklepionego wnętrza.

²⁴ A. Gosieniecka, w: *Dzieje Gdańska, Sztuka w Gdańsku*, s. 288, 289.

²⁵ W. Walicki — *Złoty widnokrąg*, Warszawa, 1965, s. 89.

²⁶ W. Drost — *Die Marienkirche...*

²⁷ W. Drost — op. cit.

²⁸ D. Knockfuss, — *Dürer*, Lipsk 1895, ryc. 36.

wspartego na kolumnach. Pracujący Józef wspomagany gromadą aniołków na pierwszym planie jest niemal identyczny z pierwowzorem; pracująca Maryia wraz z grupą aniołów i kołyską dzieciątka jest odwrócona, stanowi jak gdyby odbicie lustrzane dla pierwowzoru. Z jednych szczegółów artysta rezygnuje, inne przetwarza, ale zasadnicza kompozycja pozostaje ta sama. Szaro-brązowa tonacja obrazu rozświetlona niebem na horyzoncie i zmiękczona marmurową czerwienią kolumn bliska jest graficznemu wzorcowi.

Wzorowanie się na grafikach nie umniejsza twórczej inwencji Mistrza Michała. Czyniono to powszechnie i nie był w tym osamotniony. Świadczy o tym inna scena „Ofiarowanie Maryi w Świątyni”, która w ołtarzu powtórzona jest dwukrotnie w płaskorzeźbionej scenie i w scenie malowanej. Uczynił to również za grafiką Dürera — B, 81 z cyklu „Życie Maryi”, ograniczając trochę realia. Jakże jednak jedna i druga scena (płaskorzeźba i malarstwo) bliska jest grafice M. Raimondi²⁹, który był kopistą Dürera.

Czerpanie wzorów z grafik Dürera dotyczy również scen Męki Chrystusa, które nawiązują do grafik Wielkiego Drzeworytu Pasyjnego lub też do Małej Pasji. Dla sceny „Niesienie Krzyża” posłużył się artysta drzeworytami Wielkiej Pasji z 1504 r. — B. 10³⁰ a fragment sceny „Zdjęcie z krzyża” oparł z całą pewnością na wzorze graficznym z 1501 r.³¹ Warto zwrócić jednak uwagę na inne zagadnienie.

Niezwykle oryginalne jest zastosowanie w kwaterach malowanych skrzydeł ruchomych motywu kolumny jako sposobu dzielenia kwatery na dwie mniejsze sceny. Oryginalność tego pomysłu tkwi jednak przede wszystkim w formie kolumn gdzie ornamentalne obie podstawy przechodzą w trzon z przedstawieniami grup puttów, postaci antycznych, biblijnych i alegorycznych. Poprzez pełne fantazji zestawienia, a także poprzez zastosowanie jasnego kolorytu skupiają na sobie uwagę. Wydaje się to celowe i zamierzone przez artystę. Wielkim atutem obrazów jest ich kolorystyka. Ciemna harmonia barw rozjaśniana jest działaniem płonącego na horyzoncie nieba wzbogacana plamami wiśniowej czerwieni, zestawionej z chłodną zielenią. Kolumny i obramowania wprowadzające widza w głąb sceny, czerpią swe wzory zapewne ze złotniczych wzorów Albrechta Altdorfera³² Znajomość tych wzorów rozpowszechnił następnie w bardziej schematycznych opracowaniach Hieronim Hopfer.

Obramienia wokół kwatery na malowanych skrzydłach nieruchomych są niezwykle bogate. Na podstawach w formie wybrzuszonych naczyń

²⁹ M. Raimondi, *Grafika w zbiorach Muzeum Narodowego w Gdańsku*.

³⁰ W. Drost, op. cit. s. 77.

³¹ Z. Manteuffel, — *Albrecht Dürer*, s. 61.

³² H. Woss, *Albrecht Altdorfer u. Wolf Huber — Meister der Graphik*, III Leipzig 1910.

pełnych roślin stoją postaci męskie i kobiece o wdzięcznych pozach, rozhasane putta, bajeczne rośliny i baśniowe naczynia, bulwiaste konsole. Na fantazyjnych konsolach w arkadach stoją antyczne bóstwa personifikacje planet, postaci ludzkie uosabiające cnoty itp.

W scenie „Zwiastowanie” stoi z prawej strony „Nadzieja” niżej „Wiara” (trzymając Krzyż i Kielich) z lewej „Umiarkowanie” z dzbanem z którego wylewa wodę do czary, wyżej dwa putta. W scenie „Narodzenie dzieciątka” jest Jupiter jako starzec, u stóp ma znaki zodiaku — Strzelca i Rybę, niżej Merkury dmący w róg a z nim panna i bliźnięta, na przeciw luna z łukiem i strzałą, a obok niej leży okazały rak. W scenie „Obrzezanie” znajdują się na arkadach Mars z Koziorożcem i Skorpionem; Wenus z amorkiem, który obrazuje znak Strzelca, u dołu Saturn z wodnikiem, a po prawej stronie na lwie stojący Sol.

Te obramienia powstanie swe zawdzięczają drzeworytniczej serii Hansa Burgkmaira z roku 1510³³ zawierającej wyobrażenia Siedmiu Cnót i Siedmiu Planet³⁴. W zestawieniu tych kosmologicznych alegorii Mistrz Michał połączył dürerowską i burgkmairowską wiedzę i osiągnięcia artystyczne w jedną całość.

Wyobrażenie planet przejęli od Mistrza Michała rzeźbiarze, szczególnie widoczne jest porównanie rzeźby A. Kortycza, przedstawiającej Saturna z malowaną przez niego planetę Saturn na lewym stałym skrzydle ołtarza. Te obramienia jednak mają nie tylko dekoracyjny charakter, ale także pełne tajemnic kosmologiczne znaczenie, nie wolne są od ducha luteranizmu i jednoczą sceny z Nowego Testamentu z antycznymi bóstwami i alegorycznymi postaciami. Są już renesansowymi realiami, otwierają nam sceny z unowocześnionym krajobrazem i zjawiskowym światłocieniem. Płaskorzeźbione sceny skrzydeł rzeźbionych nawiązują również do wspomnianych już cykli grafik Dürera.

Rzeźba i możliwości materiału ograniczyły jednak z punktu wielofigurowość scen, wyeliminowały zbyt dekoracyjne fragmenty wnętrza, krajobrazu itp. Zastąpiono je rozbudowanymi płaszczyznami fałd. Powierzchnię płaskorzeźb wypełnia materia stroju, żyjąca jak gdyby własnym, odrębnym życiem, rozwiana, płynąca ku górze, raz stanowiąca tło, innym razem wypełniająca przestrzeń dla której ciało jest mizernym pretekstem.

Dla scen rzeźbionych można znowu wskazywać podwójny rodowód. Z jednej strony graficzne wzory Dürera z drugiej warsztatowe analogie rzeźb Riemenschneidera. Pierwowzorem dla reliefu „12-letni Chrystus

³³ A. Gosieniecka, *Wzory graficzne w malarstwie polskim II poł. i pocz. XVII w.* Wrocław 1968, s. 127.

³⁴ W. Drost, op. cit. s. 79.

³⁵ Z. Manteuffel, *Der Deutsche Kupferstich*, s. 23.

w Świątyni” jest grafika z życia Maryi (B. 91), dla sceny „Chrystus odwiedza swoją Matkę” — grafika z Małej Pasji — B.46 z 1509 r. itp. Większa jednak tradycyjność formy rzeźb w porównaniu z malarstwem każe nam zauważyć podobieństwa kompozycyjne między sceną „Zesłania Ducha Św.” a grafiką Mistrza E. S. o tym samym temacie. Mistrz Michał wyeliminował jedynie w stosunku do pierwowzoru rozbudowane tło wnętrza komnaty. W podobny sposób zestawie się daje scena „Zaśnięcie Maryi” z grafiką Martina Schongauera³⁶.

Oddzielnego omówienia wymagają ponadto sygnalizowane analogie warsztatowe z twórczością Riemenschneidera. Już anioły podtrzymujące koronę nad głową Maryi w scenie „Koronacji Maryi” przywodzą nam na myśl anioły z ołtarza w Rottenburgu — Riemenschneidera³⁷. Podobieństwo wykazuje sposób opracowania szat, a także głowy otoczone wianuszkiem drobnych loczków. W momencie gdy porównamy głowę Boga Ojca ze sceny „Koronacji Maryi” z głową Boga Ojca z rzeźby w Muzeum w Berlinie³⁸, wrażenie to potęguje się i umacnia. Gdyby na berlińską rzeźbę nałożyć wysoką koronę z suchych ostów jaka zdobi rzeźbę gdańską podobieństwa warsztatowe byłyby bardzo łudzące.

Interesującym porównaniem jest również zestawienie sceny „Zwiastowania” z ołtarza gdańskiego ze Zwiastowaniem z ołtarza Creglingen³⁹. Porównanie to unaocznia nam wszystkie te sprawy które omówiliśmy wcześniej. Scena gdańska wyeliminowała krajobraz na korzyść spokojnego, płaskorzeźbionego tła. Wyeliminowane zostały również realia codzienności, sprzęty codziennego życia takie jak dzban który stoi w rogu sceny Riemenschneidera. Całość wypełniła materia tkanin płaszcza Maryi i Anioła, w bogactwie i wyrafinowaniu fałd osiagające szczyty.

Również twarz Maryi — spokojnej, pełnej dobroci mieszczyki z ołtarza Riemenschneidera uległa zmianie. W gdańskiej scenie usta Maryi są jeszcze mniejsze, czoło jeszcze wyższe i szersze, oczy węższe. Nie zidentyfikowało to tej twarzy w kierunku jakiejś konkretnej kobiety a raczej uczyniło tą twarz jeszcze bardziej bezosobową i ponadczasową. Pomijając te różnice, które nie są tak istotne dla całości rzeźby, wrażenie podobieństwa sceny i wzorowania jest silne. Układ kompozycji, zasadniczy ruch i wyraz sceny jest ten sam, podobnie włosów, obrzeżenia szat itp. Mistrz Michał musiał znać Ołtarz Creglingen z 1495/97 r. Podobieństwa te sięgają często drobnych szczegółów czego przykładem jest głowa mężczyzny ze sceny „12 letni Jezus w świątyni” z ołtarza Creg-

³⁶ Z. Maneuffel — *Martin Schongauer*, s. 29.

³⁷ Heiligblutaltar z kościoła św. Jakuba w Rottenburgu — pisze o nim szeroko T. Delmer, *Die Meisterwerke Tilman Riemenschneider*, Berlin 1939, s. 53.

³⁸ D. Delmer — op. cit. str. 97. Głowa Boga Ojca jest fragmentem rzeźby przedstawiającej Boga Ojca podtrzymującego umęczone ciało Chrystusa. Ekspozowana w Muzeum w Berlinie.

lingen, która znajduje wiele analogii w zbiorowych scenach płaskorzeźb gdańskiego ołtarza.

Kończąc refleksje nad analogiami dzieła gdańskiego z pracami Riemenschneidera należy uczynić jeszcze jedno zestawienie. Należy porównać najdojrzalszą scenę z gdańskiego ołtarza „Spotkanie Jezusa z Maryą” z rzeźbą Świętej Anny Samotrzeciej z Würzburga. Marya i Anna mają nie tylko podobne rysy twarzy, ale przede wszystkim identycznie opracowane szaty, począwszy od miforium z fałdą nad środkiem czoła, a skończywszy na sukni o podniesionym stanie, zmarszczonej na brzuchu w kilka fałd, czy też fałdach płaszcza spokojnie ułożonego na kolanach.

Warsztat gdański unikał w płaskorzeźbionych scenach pokazywania krajobrazu, zupełnie odmiennie czynił Mistrz Michał w malowanych scenach. Wyjątek stanowi jedna scena „Nawiedzenia Maryi” rozbudowana o jedną postać w stosunku do wzoru z ołtarza Creglingen. Krajobraz w obu scenach ukazuje duże podobieństwa, chociaż w scenie Riemenschneidera, kobiety już się spotkały i rozmawiają, a w scenie ołtarza „Koronacji Maryi” pokonują dzielącą je przestrzeń — spieszą ku sobie. Krajobraz zawiera jednak te same elementy i przede wszystkim tak samo pod względem warsztatowym opracowaną ziemię.

Z Mistrzem Michałem wiążą niektórzy badacze bezpośrednio dwa tryptyki z kościoła św. Trójcy „Stygmatyzacji św. Franciszka” oraz „św. Trójcy”. Jakkolwiek duże różnice są w formowaniu grup, malowaniu szat, to dekoracyjne arkady są cechą wspólną⁴⁰. Studia nad tymi obiektami mogą ułatwić problemy rekonstrukcji skrzydeł malowanych ołtarza głównego. Nie zachował się niestety ołtarz zamówiony u Mistrza Michała przez radę miejską m. Lęborka, który poszerzyłby z pewnością naszą znajomość warsztatu.

Analogię w opracowaniu ornamentu wykazuje ołtarz rzeźników z Kościoła św. Katarzyny w Gdańsku. Wspólne cechy ornamentu z ołtarzem „Koronacji Maryi” a także z obramieniami ornamentalnymi ołtarza Creglingen T. Riemenschneidera pozwalają sądzić, że rzeźbiarz z warsztatu Mistrza Michała pracował samodzielnie w Gdańsku po ukończeniu ołtarza z kościoła Panny Maryi.

Z warsztatem Mistrza Michała wiąże się również tzw. tryptyk Mestwina z kościoła w Żukowie. Malowane skrzydła z postaciami świętych i fundatorów ujęte w dekoracyjne ornamentalne obramienia są bliskie kwaterom ze stałych skrzydeł ołtarza „Koronacji Maryi”. Zaginiona przed laty rzeźba Mestwina przypisywana była Mistrzowi Pawłowi. Niektórzy badacze sądzą, że był on współpracownikiem Mistrza Michała, w pracach nad ołtarzem „Koronacji Maryi”. Sprawa ta wymaga jednak dalszych badań i na obecnym etapie nie jest możliwa do jednoznaczne-

go rozstrzygnięcia. Rzeźba Mestwina w porównaniu z innymi znanymi dziełami Mistrza Pawła pozbawiona jest typowej dla niego miękkości stylu i finezyjnego opracowania szczegółów. W warsztacie Mistrza Michała miały powstać również dwa ołtarze cechu browarników i rzeźników z kościoła św. Mikołaja w Elblągu.

STAN ZACHOWANIA OŁTARZA „KORONACJI MARIJ”

Jak wynika z dokumentów, władze kościelne otrzymywały fragmenty ołtarza z Muzeum Pomorskiego lub składnicy konserwatorskiej począwszy od roku 1962. Jedynie ruchome malowane skrzydła mogły być przekazane wcześniej tj. około 1956 r.

Wypada tutaj zastanowić się chwilę nad tym jak niezmiernie ulotną jest pamięć ludzka. Wiele osób z tych, które pracowały przy zabezpieczeniu fragmentów ołtarza nie potrafi dziś nic powiedzieć na temat czasu, kiedy to się działo, lub podaje daty zupełnie niezgodne z rzeczywistością. Uwaga uczyniona jest jedynie po to, żeby podkreślić jak ważną sprawą jest prowadzenie rejestru ważniejszych zdarzeń konserwatorskich.

W 1966 r. zmontowana została szafa z trzema figurami sceny „Koronacji Maryi”. W tym celu zrekonstruowano skrzynię szafy, zestawiono ocalałe fragmenty bogatego obramienia z rzeźbkami apokaliptycznych starców, oraz zrekonstruowano ażurowe baldachimy i płaskorzeźbione tła płaszczyzn szafy.

Do szafy przymocowano w tym samym czasie ocalałe, nieruchome skrzydła malowane. Trudno dziś powiedzieć czy wadliwe, odwrotne zmontowanie tych skrzydeł — awers uczyniono rewersem — było błędem wynikającym z nieświadomości, czy też co bardziej prawdopodobne zamierzone ze względu na znaczne zniszczenia malowideł awersu. W ten sposób od frontu uzyskano efekt niemal dobrego stanu zachowania obiektu.

Ze skrzydeł rzeźbionych ocalało na szczęście jedno — lewe, które od strony awersu posiada zachowaną w 80% dekorację rzeźbiarską a w rewersie wnęki arkadowe dla umieszczenia płaskorzeźb. Na tej podstawie jak też w oparciu o zdjęcia przygotowano częściowe rysunki rekonstrukcji prawego skrzydła i w r. 1966—70 wykonano skrzynię skrzydła, oraz częściowo dekorację płaskorzeźbionego tła awersu.

Płaskorzeźbione sceny z życia Maryi i Jezusa wypełniające skrzydła od strony zewnętrznej — rewersu — zachowały się niemal kompletnie. Drobne ubytki i braki w kompozycji płaskorzeźb są łatwe do odtworzenia przy współpracy z rzeźbiarzem na podstawie zachowanego materiału ikonograficznego. Trochę kłopotu dostarczy zaginiony fragment płaskorzeźby „Nawiedzenia Maryi” — przedstawiający św. Elżbietę.

Nie powinno być na ogół kłopotu z malowanymi kwaterami nieruchomych skrzydeł. Zachowały się one, chociaż niektóre z nich jak „Pokłon Trzech Króli” i „Narodzenie Dzieciątka” wymagają znacznych prac rekonstrukcyjnych. Najgorzej przedstawia się sprawa malowanych skrzydeł ruchomych, których kwatery zachowały się we fragmentach, bądź nie zachowały się w ogóle.

Kłopoty wynikające z odbudowy kościoła Panny Maryi w Gdańsku rekonstrukcji wieżyczek, umocnienia wieży itp. odsuwały na dalszy plan sprawę pełnej konserwacji ołtarza głównego. Jest to zrozumiałe i nie podlegało dyskusjom. Odwlekanie konserwacji w czasie, przy jednoczesnym braku zabezpieczenia elementów ołtarza naraziło ołtarz na bezprzykładne szkody i zniszczenia, a mianowicie:

1. Za zaginione należy uznać 20 figurek, wys. 20 cm o wyjątkowo pięknych proporcjach. Figurki te pochodzą z awersu skrzydeł rzeźbionych. Jak wynika z dokumentacji, do kościoła przekazanych zostało 37 rzeźb, z czego odnaleziono jedynie 10 figur.

2. Za zaginioną należy uznać część płaskorzeźby ze sceny Nawiedzenia Maryi z rewersu ruchomych skrzydeł rzeźbionych — zwieńczenie — przedstawiającą św. Annę na tle architektury. Rzeźba ta czytelna jest na zdjęciu całości ołtarza w dokumentacji z przeprowadzonych prac przy monumentalnych rzeźbach szafy.

3. Do odwrocia szafy ołtarza przybite zostały dwustronnie malowane zachowane fragmenty polichromowanych kwater z ruchomych skrzydeł ołtarza. Uczyniono to w 1966 r. pozbawiając cenne fragmenty malarstwa właściwej cyrkulacji powietrza, narażając na porastanie pleśnią i zniszczenie.

Te trzy sprawy zwracają uwagę na dużą nieostrożność i brak kompetencji użytkownika, a jednocześnie tolerowanie takiego stanu rzeczy przez służbę konserwatorską. Sprawa ta nie pozostanie bez wpływu na postulaty i wytyczne do konserwacji ołtarza. Zestawienie ołtarza w przypadkowy sposób nie ma nic wspólnego z koncepcją artystyczną autora. Okaleczone dzieło nie może dać pełnego pojęcia o swym pierwotnym charakterze i wyrazie.

Ks. Władysław Szulist

HISTORIOGRAFIA DIECEZJI GDAŃSKIEJ

WSTĘP

Diecezja gdańska nie posiada bibliografii obejmującej lata powojenne¹. Znaczne usługi w interesującej nas problematyce może oddać kontynuowana także po drugiej wojnie światowej bibliografia E. Wermkego². Kładzie ona jednak główny nacisk na dorobek nauki zachodnioniemieckiej. W 1967 r. ukazała się bibliografia H. Neumeyera dotycząca historii Kościoła w Gdańsku, w tym także Pomorza Wschodniego³. I ta bibliografia nie jest kompletna, a ponad to nosi na sobie piętno rewizjonistyczne. Dorobek nauki historycznej Pomorza Gdańskiego regularnie notują publikacje Biblioteki PAN w Gdańsku oraz Zapiski Historyczne w Toruniu.

Do roku 1918 ok. 60% obecnego terytorium diecezji Gdańskiej należało do diecezji chełmińskiej, stąd tak ścisły związek nie tylko obszary ale i historyczny oraz historiograficzny obydwu diecezji. Na temat historiografii diecezji chełmińskiej w latach 1945—1976 ukaże się artykuł niżej podpisanego w Studiach Pelplińskich, stąd poniższy artykuł należy łączyć ściśle z tamtym, gdyż prezentowana tu historiografia obejmuje w zasadzie tylko problematykę gdańską i żuławską⁴.

Diecezja gdańska w 1975 r. obchodziła 50 lecie swego istnienia. Jej

¹ Artykuł z tej problematyki o diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej napisał W. Szulist, *Z historiografii kościelnej Pomorza Środkowego 1945—1974*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne 1975 nr 6—8 s. 156—178. Dziękuję Prof. Dr M. Biskupowi za cenne uwagi, z których znaczną część uwzględniono w niniejszym artykule oraz Mgr M. Dorawie za uzupełnienia bibliograficzne z zakresu sztuki.

² E. Wermke, *Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreussen für die Jahre 1939—1970*, Bonn—Godesberg 1974. Poszczególne tomy szczegółowo wylicza W. Chojnacki, *Historia Pomorza*, t. 1, do roku 1466, cz. 2, pr. zb. pod red. G. Labudy, Poznań 1969 s. 330—334.

³ H. Neumeyer, *Bibliographie zur Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen*, Leer (Ostfriesland) 1967.

⁴ Omówiono tam m.in. Historię Pomorza, t. 1—2, cz. 1, postać W. Łęgi, materiał zawarty w Zapisach Historycznych oraz dalszą bibliografię dotyczącą bł. Doroty z Mątówów. Pominęto informacyjne artykuły zamieszczone w Przewodniku Katolickim, ponieważ jest to czasopismo o charakterze popularnym.

dzieje można podzielić na 2 części: przed 1945 rokiem i od 1945 r. W tych okresach całkiem odmienne były losy gdańskiego Kościoła.

Prezentowany tu przegląd historiograficzny poza względami naukowymi miał jeszcze cele duszpasterskie i praktyczne.

HISTORYCZNA PRZYNALEŻNOŚĆ DIECEZJI GDAŃSKIEJ W OBECNYCH GRANICACH

Granice obecnej diecezji gdańskiej ukształtowane po pierwszej wojnie światowej, zdeterminowane zostały obszarem Wolnego Miasta Gdańska. Jej granica na wschód od Nowej Karczmy przecina Mierzeję Wiślaną, następnie Zalew Wiślany aż do ujścia Nogatu. Dalsza limitacja jest już naturalna a tworzy ją rzeka Nogat i Wisła. Od tej ostatniej począwszy, przez parafie Pszczółki, Sobowidz, Trąbki Wielkie, Mierzeszyn, Przywidz, Pręgowo i Lublewo, zachodnia granica za Sopotem wpada do morza.

Historycznie diecezja gdańska bierze początek z diecezji wrocławskiej, warmińskiej, pomezkańskiej i chełmińskiej. Prawie do połowy XIII wieku te obszary należały do diecezji wrocławskiej. Zgodnie z jej dokumentem erekcyjnym granice opierały się na Wiśle, Nogacie i nawet cała Mierzeja Wiślana w początkowym okresie była złączona z diecezją wrocławską. W połowie XIII wieku w związku z utworzeniem (w 1243 r.) czterech pruskich biskupstw: chełmińskiego, pomezkańskiego, warmińskiego i sambijskiego jak i zaborczą polityką krzyżacką, ulega zmianie również jurysdykcja kościelna na tych terenach. Dotyczyło to głównie obszarów leżących w trójkącie Bałtyk, Wisła i Nogat zagarniętych w latach 1251—1253 przez Krzyżaków⁵. Wprawdzie biskup wrocławski w latach 1252 i 1264 wnosił z tego powodu na biskupa pomezkańskiego skargi przed legata papieskiego, jednak nie przyniosły one zamierzonych rezultatów⁶. Dalsze ubytki na tym terenie miały miejsce w latach 1347—1360, kiedy to przyłączono do diecezji pomezkańskiej 7 parafii: Łysica, Przebrno, Kobyła Kępa, Mikoszewo, Drewnica, Sobieszewo i *Scheute* (niezidentyfi-

⁵ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji Polskich (966—1939)*, Archiwa, Bibliotekę i Muzea Kościelne (cyt. dalej: ABMK), 20:1970, s. 268.

⁶ S. Librowski, *Wizytacja diecezji wrocławskiej*, cz. 1. Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej, t. 1, Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze, z. 1, Wstęp ogólny, ABMK 8:1964, s. 31; tamże 10:1965 s. 121. Według M. Pollakówny dla wieków XIII—XV (Historia Pomorza t. 1, cz. 1 s. 477) i J. Obłąka dla roku 1243 (Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959 s. 10) do diecezji pomezkańskiej należał prawie cały obszar w rozwidleniu Wisły i Nogatu, z wyjątkiem przypuszczalnie obszarów, których w XVI w. tworzyły parafię Kępki, Marzęcino, Kmiecino, Myszewo i może jeszcze Szawałd będących w jurysdykcji biskupa warmińskiego. Warto jeszcze zaznaczyć, że w XIII wieku należały do posiadłości miejskich Elbląga obszary po Myszewo, Kmiecino, Podwaliny i Gozdawę (A. Piątkowski, *Posiadłości ziemskie miasta Elbląga w XV—XVIII wieku*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1972, mapa nr 3).

kowane)⁷. Te nabytki utrzymały się przy diecezji pomezkańskiej do końca jej istnienia. Na początku XVI w. (1513 r.) biskup pomezkański zagarnia jeszcze parafię Wisłoujście i przypuszczalnie Tujsk⁸. Taki stan dla II połowy XVI w. prezentują również M. Biskup i A. Tomczak⁹. Wspomniane wyżej parafie Sobieszewo, Drewnica, Tujsk i Przebrno z diecezji pomezkańskiej wchodziły do województwa pomorskiego¹⁰. Do tego ostatniego należały również obecne obszary diecezji gdańskiej usytuowane na zachód od Wisły. Te składały się na 4 dekanaty: mirachowski, gdański, stebleski i tczewski.

Na początku XVII wieku papież Klemens VIII powierzył administrację diecezji pomezkańskiej biskupom chełmińskim, nadając im tytuł administratorów biskupstwa pomezkańskiego¹¹. Trzeba przy tym zaznaczyć, że protestantyzm w tej diecezji osiągnął znaczne sukcesy, co przyczyniło się do zmniejszenia parafii katolickich¹². Dla tych terenów biskupów niżej podpisanego w Studiach Pelplińskich, stąd poniższy artykuł interesujące nas obszary między Wisłą i Nogatem wchodziły do 3 dekanatów: malborskiego, nowostawskiego i żuławskiego¹⁴. Pod względem administracji państwowej dekanaty te należały do województwa malborskiego.

Na mocy bulli *De salute animarum* z 1821 r. parafie 3 powyższych dekanatów objął jurysdykcją biskup warmiński¹⁵, zaś dawny archidiakon pomorski łącznie z Gdańskiem przeszedł w jurysdykcję biskupa chełmińskiego.

Utworzenie po pierwszej wojnie światowej Wolnego Miasta Gdańska przyczyniło się do erekcji diecezji gdańskiej w dniu 30.12.1925 r.¹⁶, która

⁷ Cytuję za B. Kumorem (*Granice...* 20:1970 s. 268). Temu stanowi sprzyjały również krzyżackie podziały administracji państwowej na komturstwa (*Historia Pomorza t. 1, cz. 1, s. 598*).

⁸ B. Kumor, *Granice...* 20:1970 s. 268.

⁹ M. Biskup, A. Tomczak, *Mapy województwa pomorskiego w drugiej połowie XVI w.*, Toruń 1955 s. 78—79.

¹⁰ *Atlas Historyczny Polski*. Prusy Królewskie w drugiej połowie XVI wieku, opr. M. Biskup przy współpracy L. Koca, Warszawa 1961, załączona mapa. Por. także: *Rozmieszczenie własności ziemskiej województwa chełmińskiego i malborskiego w drugiej połowie XVI w.*, Toruń 1957.

¹¹ B. Kumor, *Granice...* 20:1970 s. 270.

¹² *Atlas... Prusy Królewskie...* s. 30—31.

¹³ B. Kumor, *Granice...* 20:1970 s. 271.

¹⁴ Tamże 20:1970 s. 367. Por. E. Bahr, *Die Verwaltungsgebiete Königlich-Preussens 1454—1772*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 74:1938 s. 168—171. Dokładny wykaz parafii dla XVI wieku podany w *Atlasie... Prusy Królewskie...* s. 121—124 oraz M. Biskup, *Rozmieszczenie...* s. 87—93.

¹⁵ J. Oblak, *Historia...* s. 11. Na czas życia bpa warmińskiego Józefa Hohenzollerna do diecezji warmińskiej należała jeszcze Oliwa. Po jego śmierci w 1836 r. Oliwę włączono do diecezji chełmińskiej (tamże s. 12).

¹⁶ A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919—1939*, *Studia Gdańskie* 1:1973 s. 24; E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969 s. 449.

nie została podporządkowana metropolii gnieźnieńskiej, ale bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Do Gniezna jako sufraganię przyłączono ją dopiero w 1972 r.

Do diecezji gdańskiej weszło 18 parafii z diecezji chełmińskiej i 18 z diecezji warmińskiej¹⁷. Pierwszym biskupem gdańskim został dotychczasowy Administrator Apostolski E. O'Rourke w 1926 r., obierając za siedzibę Oliwę. W latach 1938—1945 diecezją rządził bp C. M. Splett, a od 1945 roku do 1951 Administrator Apostolski ks. A. Wronka, zaś w latach 1951—1956 Wikariusz Kapitulny ks. Jan Cymanowski.

Pomyślniejsza sytuacja dla diecezji nastąpiła w 1956 r., kiedy 8 grudnia diecezję objął bp Edmund Nowicki, zarządzając nią do 1971 r. Dzięki jego staraniom otwarto Seminarium Duchowne, odbudowano gmach Kurii Biskupiej i powołano biskupa pomocniczego. Od 1.12.1971 r. ordynariuszem diecezji jest bp Lech Kaczmarek, z którego inicjatywy odbył się II Synod Diecezjalny w 1973 r.¹⁸

Gdańsk właściwie już od ośmiu stuleci predestynowany był na stolicę osobnej diecezji. Przypuszcza się, że przez okres prawie 200 lat istniała tu kapituła kolegiacka do połowy XIII w.¹⁹ Od połowy XII w. miasto było siedzibą archidiakona pomorskiego, zaś od XIII w. oficjalatu foralnego, a później generalnego. W ciągu wieków pełniło rolę ważnego ośrodka portowego, gospodarczego i kulturalnego. Nic dziwnego, że Krzyżacy w wieku XIV i XV usiłowali go oderwać z całym archidiakonatem pomorskim od diecezji wrocławskiej i uczynić osobnym biskupstwem²⁰, co jednak na szczęście nie doszło do skutku; nie pozwalając na zerwanie ostatniej więzi, jaka wówczas łączyła te ziemie z Macierzą²¹. Zresztą nie było to także po myśli biskupów wrocławskich.

Nowopowstała diecezja w 1925 r. miała zaledwie 36 parafii, zaś obecnie już 64; ich liczba jednak będzie ciągle wzrastać, choć tę sprawę krępuje nieco zbyt skromny obszar.

¹⁷ *Schematyzm diecezji gdańskiej na rok 1969* s. 41—42; *Schematyzm diecezji gdańskiej na jubileuszowy rok 1975* podaje tylko 17 parafii z diecezji warmińskiej (s. 5). Por. także: B. Kumor, *Granice...* 21:1970 s. 380—381.

¹⁸ Bliższą charakterystykę diecezji podaje art.: *Kościół u ujścia Wisły*. *Tygodnik Powszechny* 27.7.1974 nr 30.

¹⁹ S. Librowski, *Na śladach wczesnośredniowiecznej kolegiaty i kapituły zamkowej św. Michała w Gdańsku*, *ABMK* 14:1967 s. 231—245; A. Zbierski, *W sprawie kolegiaty na grodzie gdańskim w XI—XIII wieku*, *Rocznik Gdański* 28:1969 s. 259—265 (cyt. dal. RG).

²⁰ Gdy za biskupa Zbyluta (1364—1383) zbudowano kurie biskupią na Biskupiej Górze pod Gdańskiem, zburzył ją mistrz krzyżacki Michał Kuchmeister, traktując ją jako symbol biskupiego dominium (J. Kriedte, *Die Merschaft der Bischöfe von Wloclawek in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409*, Göttingen 1974 s. 209).

²¹ S. Librowski, *Na śladach...* s. 244.

HISTORIOGRAFIA DOTYCZĄCA POSZCZEGÓLNYCH OKRESÓW HISTORYCZNYCH

Okres książąt i krzyżacki

W dobie współczesnej historia Kościoła nie tylko w Polsce obficie korzysta z wyników badań archeologów i historyków architektury. Okazały się one przydatne do studiów nad początkami chrześcijaństwa, datacją pierwszych kościołów i kultem w Gdańsku. Cenne wyniki w tym zakresie przyniosły badania A. Zbierskiego²², K. Jażdżewskiego²³, J. Kamińskiej²⁴, L. Łuki²⁵, K. Jasińskiego²⁶, J. Ciemnołońskiego²⁷ i J. Stankiewicza²⁸. Szczególne efekty badawcze przyniosły wykopaliska archeologiczno-architektoniczne w kościołach św. Mikołaja, św. Katarzyny i na dawnym grodzie książąt pomorskich, późniejszym zamku krzyżackim.

Do obfitej literatury związanej z osobą św. Wojciecha²⁹, Patrona diecezji, warto dołączyć jeszcze artykuł W. Łęgi, zamieszczony w Miesięczniku Diecezji Gdańskiej³⁰.

Bezprawne zajęcie Pomorza Wschodniego, w tym także Gdańska przez Krzyżaków w 1308 r. zmieniły radykalnie sytuację w mieście, w którym dokonano rzezi, zaś dotychczasowa zabudowa uległa zburzeniu. Tą spr-

²² A. Zbierski, *Metoda planistyczna (strukturalno-kontymacyjna) w badaniach miast polskich IX—XIII wieku*, RG 38:1978 z. 1 s. 233—247; *Metody badań nad rozplanowaniem wczesnośredniowiecznego Gdańska*, RG 19/20:1962 s. 293—318; tenże: *Dotychczasowe wyniki badań archeologicznych w kościołach św. Mikołaja i św. Katarzyny w Gdańsku*, RG 15/16:1958 s. 53—77; tenże: *Archeologia o przemianach przestrzennych na terenie Gdańska w IX—XIII w.* (w) *Miasta doby feudalnej w Europie środkowo-wschodniej*, pr. zb. Warszawa—Poznań—Toruń 1976 s. 99—111; tenże: *Początki Głównego (Prawego) Miasta w Gdańsku*, *Kwartalnik Historii i Kultury Materialnej* 1975 r. 1 s. 55—66; tenże: *Początki Gdańska w świetle najnowszych badań*, *Gdańsk jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969 s. 11—27; tenże tamże: *Rzemiosło w Gdańsku wczesnośredniowiecznym* (s. 364—377), tenże: *Port gdański na tle miasta w X—XIII wieku*, Gdańsk 1964; tenże: *O poglądach Ericha Keysera na wyniki polskich badań nad dziejami wczesnośredniowiecznego Gdańska i Pomorza Gdańskiego*, RG 29/30:1970 s. 219—234.

²³ K. Jażdżewski, *Gdańsk X—XIII wieku na tle Pomorza wczesnośredniowiecznego* (w) *Szkice z dziejów Pomorza. Pomorze średniowieczne*, Warszawa 1958 s. 73—120; tenże: *Gdańsk wczesnośredniowieczny w świetle wykopalisk*, Gdańsk 1952.

²⁴ J. Kamińska, *Gdańsk wczesnośredniowieczny w świetle siedmiu lat archeologicznych prac badawczych*, RG 14:1955 s. 29—65.

²⁵ L. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973.

²⁶ K. Jasiński, *Z problematyki trzynastowiecznego Gdańska. Kościoły Gdańskie*, *Zapiski Historyczne* (cyt. dalej ZH) 39:1974 z. 3 s. 37—67.

²⁷ J. Ciemnołoński, *Ostatnie odkrycie na terenie zamku gdańskiego*. II Sesja Naukowa Politechniki Gdańskiej. Sekcja Architektury, Gdańsk 1952.

²⁸ J. Stankiewicz, *Die Probleme der ersten Kirchenanlagen in Gdańsk*, *Acta Visbyensia*, VII symposium för historiska vetenskaper 1967, Visby-Göteborg 1969 s. 221—239.

²⁹ *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1944—1970* cz. 1 s. 65, cz. 2 s. 177—179, Warszawa 1977; F. Stopniak, *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1971—1972*, Warszawa 1977 nr 429, 430, 727, 827, 1604.

³⁰ 1958 s. 572.

wą w swoich badaniach zajął się K. Jasiński³¹. Problemowi Młodego Miasta (Jungstadt) osobne studium poświęcił S. Mielczerski³². Tumult z lat siedemdziesiątych XIV w. zainteresował Z. Binerowskiego³³. Dla kultury umysłowej okresu nie tylko krzyżackiego cenna jest pozycja J. Dworzaczkowej³⁴. Dzieje dominium biskupstwa wrocławskiego stały się przedmiotem badań P. Kriedtego³⁵. Wyżej zarysowane problemy mają także związek ze stosunkami kościelnymi.

CZASY RZECZYPOSPOLITEJ SZLACHECKIEJ

Gdańsk jako ruchliwy port i ośrodek kultury był szczególnie podatny na nowe prądy reformacyjne z zachodu. Rola Gdańska obok Torunia i Elbląga na terenie Prus Królewskich w czasie wystąpienia Lutra była decydująca. Skutki reformacji dla miasta były bardzo znaczące. Na początki reformacji w Gdańsku wskazał w informacyjnym artykule P. Kielar³⁶. Luter i Gdańsk — tak swoje opracowanie zatytułował U. Arnold³⁷. Gdańska polityka w dobie reformacji w korespondencji między Janem von Werden i księciem Albrechtem stała się przedmiotem zainteresowania B. Bockelmann³⁸. O stosunki wyznaniowe i obyczajowość w dobie informacji zachacza także pozycja M. Boguckiej³⁹.

Problematyka reformacyjna, w tym także różnowiercza, nieraz przeplata się z tematyką odrodzenia lub w ogóle ze stosunkami kulturalnymi tego okresu. W tej grupie należy wskazać na takich autorów jak B. Nadolski⁴⁰, M. Bogucka⁴¹, H. Zins⁴², S. Bodniak⁴³, J. Tazbir⁴⁴, i Z. Nowak⁴⁵.

³¹ K. Jasiński, *Zburzenie miasta Gdańska przez Zakon Krzyżacki w 1308 r.*, ZH 1976 z. 3 s. 25—39.

³² S. Mielczarski, *Gdańsk — Młode Miasto (Jungstadt)*, RG 19/20; 1960/61 s. 273—292.

³³ Z. Binerowski, *Sprawa krwawego tumultu w Gdańsku w XIV wieku*, RG 15/16:1956/1957 s. 78—94.

³⁴ J. Dworzaczkowa, *Dziejopisarstwo gdańskie do połowy XVI wieku*, Gdańsk 1962.

³⁵ P. Kriedte, *Die Herrschaft...*

³⁶ P. Kielar, *Początki reformacji w Gdańsku*, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL 1972 nr 1(21) za rok 1972, Lublin 1974 s. 29—33.

³⁷ U. Arnold, *Luther und Danzig*, Zeitschrift für Ostforschung 21:1972 H. 1, s. 94—121.

³⁸ B. Bockelmann, *Danzigs Politik in der Reformationszeit im Briefwechsel zwischen Johann von Werden und Herzog Albrecht von Preussen*, Kiel 1968.

³⁹ M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku, wiek XVI—XVII*, Warszawa 1967.

⁴⁰ B. Nadolski, *Humanizm w Prusach Królewskich* (w) *Kultura i Sztuka, Pomorze Gdańskie* nr 2, Gdańsk 1965 s. 101—146; tenże: *Życie i działalność uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961; tenże: *Bartłomiej Keckermann* (w) *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII w.*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1969 s. 125—145.

⁴¹ M. Bogucka, *Szkice gdańskie (XV—XVII w.)*, Warszawa 1955.

⁴² H. Zins, *Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV i XVI w.*, Lublin 1951.

⁴³ S. Bodniak, *Młodzież polska w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w w. XVI—XVIII*, RG 13:1954 s. 38—52.

Kilka artykułów poświęcono menonitom, którzy m. in. byli związani z Żuławami⁴⁶.

Literatura mająca już nieco luźniejszy związek z problematyką jest dość liczna. Warto tu wskazać tylko na ważniejsze pozycje⁴⁷. Z zakonami, konkretniej z jezuitami wiążą się 2 artykuły⁴⁸.

Szereg cennych pozycji po II wojnie światowej zyskała kartografia kościelna. Jedną z nich jest Atlas Prus z końca XVIII w.⁴⁹ Pomocny może być także dla odtworzenia sieci parafialnej artykuł J. Szeligi⁵⁰.

Tematyki czasopiśmiennictwa m. in. także moralnego dotyka artykuł J. Kasprzyka⁵¹. Jest to problematyka, w której zarysowują się znaczne możliwości badawcze.

OKRES PRUSKI

Wśród pruskich ciosów, które spadły w okresie zaboru na ludność polską w Gdańsku była germanizacja i walka z polskością. Temu zagadnieniu dłuższy artykuł poświęcił E. Myczka⁵². Początkowe partie tego

⁴⁴ J. Tazbir, *Antytrynitaryzm w Gdańsku i okolicach*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 21:1976 s. 57.—82.

⁴⁵ Z. Nowak, *Antyreformacyjna elegia Dantyszka o zagładzie Gdańska*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 16:1971 s.

⁴⁶ K. Mężyński, *Z wędrówek Menonitów pomorskich, Gmina w Bardiańsku nad Morzem Azowskim*, RG 28:1969 s. 235—260; tenże: *Über die Menoniten in Polen*, *Mennonitische Geschichtsblätter* N.F. 20:1968 s. 49—66; tenże: *O menonitach w Polsce*, RG 19/20:1960) 1961 s. 185—259.

⁴⁷ Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Księga Pamiątkowa dla uczczenia czterechsetnej rocznicy założenia, Gdynia 1959; E. Cieślak, D. Steyer, *Uwagi o problemie narodowości Gdańska (XV—XVIII w.)*, *Studia i Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza* 1:1955 z. 2 s. 129—136; J. Serczyk, *Ze studiów nad związkami naukowymi Gdańska z Wittenbergą w XVII wieku*, *Zeszyty Naukowe UMK*, *Historia* III:1967 s. 91—111; K. Kubik, L. Mokrzejki, *Trzy wieki nauki gdańskiej. Szkice z dziejów od XVI do XVIII wieku*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976; E. Cieślak, *Společne podstaty šcišlejšego zespolenia Gdańska z Polskå w XVII i XVIII wieku*, *ZH* 31:1966 z. 3 s. 193—217; tenże: *Walki społeczno-polityczne w Gdańsku w drugiej połowie XVII wieku. Interwencja Jana III Sobieskiego*, Gdańsk 1962; K. Kubik, *Życie naukowe Gdańska w XVII i XVIII wieku*, *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne* (cyt. dalej GZH) 1963 nr 11 s. 31—103; Z. Nowak, *Kultura umysłowa Prus Królewskich w czasach Kopernika*, Toruń 1972; W. Odyniec, *Dzieje Prus Królewskich 1454—1772*, Warszawa 1979; Z. Raszewski, *Z tradycji teatralnych Pomorza*, Wrocław 1955; H. Penners-Ellwart, *Die Danziger Bürgerschaft nach Herkunft und Beruf 1537—1709*, Marburg—Lahn 1954 (Jest to pozycja wyraźnie tendencyjna. Por. rec. RG 22:1963 s. 282—288).

⁴⁸ Z. Nowak, *Gdański paszkwil antyjezuicki z 1586 roku* (Początki literatury antyjezuickiej w Polsce) RG 25:1966 s. 51—70; E. Rabowicz *Gdański teatr jezuicki wobec Oświecenia* GZH 1961 nr 1—2 s. 115—134.

⁴⁹ *Die kirchliche Organisation um 1785* (w) *Historisch-Geographisech Atlas des Preussenlandes*, Lieferung 2, Wiesbaden 1970.

⁵⁰ J. Szeliga, *Zagadnienie zmian linii brzegowej Zalewu Wiślanego w świetle wybranych map XVI—XIX wieku*, *Rocznik Elbląski* 5:1972 s. 61—86. Por. także: M. Pelczar, J. Szeliga, *Rys historyczny rozwoju kartografii* (w) *Żuławy Wiślane* pr. zb. pod red. B. Augustowskiego, Gdańsk 1976 s. 29—48.

⁵¹ J. Kasprzyk, *Gdańskie czasopiśmiennictwo naukowe i moralne pierwszej połowy XVIII wieku*, RG 27:1968 s. 33—68.

⁵² E. Myczka, *Z dziejów walki o wiarę i polskość pod zaborem pruskim*, *Studia Gdańskie* 1:1973 s. 119—144, cz. II tamże 2:1976 s. 7—40.

dwuczęściowego artykuły mają za podkład starszą literaturę przedmiotu, są raczej przypomnieniem bardziej znanych faktów, ale za to cenne są końcowe rozważania oparte na nieopublikowanych dotąd źródłach. W tych ostatnich, które autor załącza, zajął się petycjami polskiej ludności miasta Gdańska do bpa Sedlaga, Marwicza i Rednera oraz Ligą Polską w Gdańsku.

Germanizacja nazwisk polskich na terenie Gdańska zainteresowała R. Świętochowskiego⁵³. Przydatne do tej problematyki może być również studium H. Górnowicza⁵⁴.

Na pruską germanizację odpowiedziała samoobroną polska grupa ludnościowa. Tej dziedziny dotyczy kilka artykułów⁵⁵.

Sporo poewangelickich kościołów po II wojnie światowej przejął Kościół katolicki w Polsce. Do historii tych obiektów mogą być przydatne ewangelickie wizytacje z lat 1853—1944⁵⁶.

WOLNE MIASTO GDANSK

Interesującą nas literaturę w głównej mierze można podzielić na pośrednio i bezpośrednio dotyczącą spraw kościelnych. Ta pierwsza zasadniczo dotyczy Wolnego Miasta Gdańska⁵⁷, względnie Polonii Gdańskiej⁵⁸ i także stoi w jakiejś koneksji ze sprawami kościelnymi. Przyczynia się więc do wyjaśnienia wielu kwestii diecezjalnych na szerszym tle ogólnym. Tę problematykę uzupełnia jeszcze kilka pozycji o charakterze wspomnieniowym⁵⁹.

Osobną monografię polskiemu duchowieństwu katolickiemu poświęcił A. Baciński⁶⁰. Zajął się w niej działalnością polskiego duchowieństwa na arenie społecznej, narodowej, kulturalnej, duszpasterskiej oraz polskimi kościołami⁶¹. Jest to najpełniejsze, jak dotychczas opracowanie dotyczące roli polskiego duszpasterstwa na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Tenże autor napisał również krótki artykuł o bpie E. O'Rourke⁶².

⁵³ R. Świętochowski, *Germanizacja nazwisk polskich na terenie Gdańska w latach 1874—1944*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1966.

⁵⁴ H. Górnowicz, *Zniemczone nazwiska polskie na cmentarzu w Brętowie*, RG 28:1969 s. 159—189. Por. także: E. Breza, *Nazwiska polskie mieszkańców Sopotu pierwszej połowy XX wieku*, Rocznik Sopocki 1976 s. 85—97.

⁵⁵ *Gazeta Gdańska*. 75 rocznica powstania, Gdańsk 1968; D. Majkowska, *Kamil Kantak — inicjator, współzałożyciel Towarzystwa Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku*, RG 32:1972 z. 1 s. 9—26; *Książka polska w dawnym Gdańsku* pr. zb., Gdańsk 1974. Por. także: J. Petroni, *W 80 lecie urodzin ks. prof. dr Kantaka*, *Nasza Przeszłość* 16:1962 s. 283—294; H. Jastak, *Kazanie wygłoszone w Pucku w niedzielę 8.2.1970 r. z okazji 50-lecia zaślubin Polski z morzem*, MDG 1970 nr 12 s. 460—467.

⁵⁶ *Die evangelischen General- Kirchen- und Schulvisitationen in Ost- und Westpreussen 1853 bis 1944*, bearb. I. Gundermann, Göttingen 1970. Por. także: *Die evangelischen General- Kirchen- visitationen in der von Ost- und Westpreussen sowie Posen 1920 abgetreten Kirchen- Kreisen*, bearb. und hrsg. von W. Hubatsch, Göttingen 1971.

⁵⁷ M. Podlaszewski, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933*, Gdynia 1966; R. Bierzanek, *Sprawa Gdańska w polityce*

wielkich mocarstw zachodnich w okresie konferencji pokojowej 1919, Przegląd Zachodni 1954 nr 3 s. 140—181; F. Marszałek, *Sprawa Polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 15/16: 1956/1957 s. 301—341; B. Dopierała, *Gdańska polityka Józefa Becka*, Poznań 1962; A. Klafkowski, *Uprawienia Polski w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1918—1939*, ŻM 1955 nr 2/3 s. 55—85; tenże: *Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933*, Warszawa 1958; S. Mikos, *Polityka Polski wobec Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1939*, Komunikaty Instytutu Bałtyckiego 7:1970 z. 12 s. 59—78; M. Andrzejewski, *Zarys dziejów „Danziger Volksstimme” (1920—1936)*, Rocznik Historii Ciasopiśmiennictwa Polskiego 1975 t. 14 z. 2/3 s. 275—284; T. Cieślak, *Na marginesie dziejów „Danziger Vorposten”*, Komunikaty Instytutu Bałtyckiego 1972 z. 16 s. 61—74; A. Roman, *Ustrój polityczny Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1956; H. Boettcher, *Die völkerrechtliche Lage der Freien Stadt Danzig seit 1945*, Gottingen 1958; tenże: *Działalność Komisariatu Generalnego RP w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Gdańsk 1970; F. Mrose, *Die Danziger Staatsangehörigkeit*, Tübingen 1951; K. Skubiszewski, *Gdańsk w prawie międzynarodowym w okresie 1919—1939*, Czasopismo Prawno-Historyczne 8:1956 z. 1 s. 258—272; H. Levine, *Hitler's Free City. A history of the Nazi Party in Danzig 1925—1939*, Chicago 1973 (rec. ZH XLIII:1978 z. 1 s. 152—156); K. Skubiszewski, *Kompetencje państwa polskiego w Wolnym Mieście Gdańsku*, Czasopismo Prawno-Historyczne 11:1959 z. 2 s. 145—184; M. Wojciechowski, *Rada Robotniczo-Żołnierska w Gdańsku 1918—1920. Z dziejów Rady Robotniczo-Żołnierskich w Wielkopolsce i na Pomorzu Gdańskim*, Poznań 1957; S. Zalewski, *Statut Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1957; S. Potocki, *Tendencje polityczne mniejszości niemieckiej w województwie pomorskim w latach 1920—1939*, GZH, Seria Pomorzoznawcza R. 12(1969) nr 18 s. 7—52.

⁵⁸ Z. Ciesielski, *Teatr polski w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Gdańsk 1969; tenże: *O teatrze polskim w Wolnym Mieście Gdańsku*, Pomorze Gdańskie nr 2, Kultura i Sztuka s. 127—146, Gdańsk 1965; *W 35 lecie założenia Gimnazjum Polskiej Macierzy Szkolnej w Gdańsku*, pr. zb., Gdańsk 1957; K. Kubik, *Walka o szkołę polską w Wolnym Mieście Gdańsku*, Pomorze Gdańskie 1:1965 s. 172—197; S. Gierszewski, „Ogniwo” najstarszy związek Polaków w Gdańsku, RG 14:1955 s. 5—28; S. Kroczańska, „Towarzystwo Ogniwo” w Gdańsku w świetle nowych źródeł, RG 27:1969 s. 69—96; Z. Rynduch, *Gimnazjum Polskie w Gdańsku (1922—1939)*, GZH 1958 nr 1; *Gimnazjum Polskie Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1922—1939*. Księga Pamiątkowa pod red. B. Janika, Gdańsk 1976; *50-lecie gdańskich organizacji polonijnych*, pr. zb., Gdańsk 1973; tenże: *Harcerstwo polskie w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 32:1972 z. 1 s. 85—117; J. Stankiewiczowa, *Nauczycielki w walce o utrzymanie polskości w Wolnym Mieście Gdańsku*, RG 22:1963 s. 224—262; K. Trzebiatowski, *Szkolnictwo i oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1918—1939* Przegląd Zachodni 1:1956, r. 12 s. 324—338; E. Weizsacker, *Erinnerungen*, München 1950; R. Wodzicki, *Wspomnienia Gdańsk—Warszawa—Berlin*, Warszawa 1972; E. Ziehm, *Aus meiner politischen Arbeit in Danzig 1914—1939*, Marburg 1956 1956 (niektóre partie książki mają charakter nacjonalistyczny, rec.: RG 23:1964 s. 275—273); I. Manskij, *Wspominania sowieckiego posła*, Moskwa 1964; H. Sahm, *Erinnerungen aus meinen Danziger Jahren 1919—1930*, Marburg (Lahn 1958) rec. RG 19/20:1960/1961, s. 469—472). Por. także: B. Zwara, *Gdańszczanie*, Gdańsk 1976; C. Burckhardt, *Moja misja w Gdańsku*, Warszawa 1970 (rec. RG 22:1963 s. 300—302).

⁶⁰ A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919—1939*, Studia Gdańskie 1:1973 s. 7—117; tenże: „W służbie Boga i Ojczyzny”. *Narodowe zasługi duchowieństwa polskiego w Wolnym Mieście Gdańsku (1919—1939)*, MDG 1970 s. 479—493. Por. także: *Odczyt S. Czyżewskiego, nestora Polonii Gdańskiej w czasie uroczystości ku czci śp. ks. F. Rogaczewskiego* MDG 1959 s. 685—688; *Kazanie ks. Muzalewskiego w uroczystości odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku uczczeniu ks. Rogaczewskiego*, wygłoszone w 1959 r. w kościele Chrystusa Króla w Gdańsku, MDG 1961 s. 504—507.

⁶¹ Czeka jeszcze na opracowanie duszpasterstwo niemieckiego duchowieństwa.

⁶² A. Baciński, *Pierwszy biskup gdański Edward O'Rourke*, MDG 1962 nr 5 s. 157—167. Por. także: *Doczesne szczątki ks. bpa Edwarda O'Rourke wró-*

Z opracowań niemieckich jako pozycję przydatną do tego okresu warto odnotować F. Wothe⁶³.

O przeszłości Kościoła katolickiego na Gdańskich Żuławach pisał F. Lulkowski⁶⁴. On też wniósł kilka uwag do art. A. Bacińskiego o bpie O'Rourke⁶⁵.

OKUPACJA HITLEROWSKA

Piśmiennictwo tego okresu odnosi się w zasadzie do martyrologii duchowieństwa katolickiego i osoby bpa C. Spletta.

Martyrologii gdańskiego duchowieństwa dotyczą prace wydane w Niemczech jak i w Polsce. Z tej pierwszej grupy należy wskazać na R. Stachnika⁶⁶, Totenkalender⁶⁷ i G. Gulzowa⁶⁸. Do tej drugiej grupy wchodzi prace A. Bacińskiego⁶⁹, K. Kluza⁷⁰ i materiały wspomnieniowe z okazji poświęcenia tablic pamiątkowych pomordowanych księży, Kaplicy-Pomnika w kościele NMP w Gdańsku, Pielgrzymki do Stutthofu i listy pasterskie z tych okazji⁷¹.

Biskup C. Splett należy do krytycznie ocenianych postaci z okresu II wojny światowej. Publikacje dotyczące jego osoby z pierwszych lat po II wojnie światowej nosiły na sobie wyraźne piętno czasu⁷². Są to

ciły do Gdańska-Oliwy, MDG 1973 nr 1/3 s. 84; E. Piszcz, *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 r.*, *Studia Pelplińskie* 1969 s. 39—40.

⁶³ F. Wothe, *Die Kirchen der Diözese Danzig*, Hildesheim 1963. Por. także: E. Ruppel, *Zur Tätigkeit des Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7, H. 2(1959) s. 297—317; H. Beyer, *Grundlinien des Kirchenkampfes in Osten und Südosten. Unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenpolitischen und verfassungsrechtlichen Entwicklung in Ostpreussen, Danzig, Kongresspolen, Pommern, Grenzmark Posen-Westpreussen, Schloesien, Böhmen-Mähren und Siebenburgen. 1932/1935*, *Ostdeutsche Wissenschaft* 9:1962 s. 301—240.

⁶⁴ F. Lulkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Wielkich Żuławach*, MDG 1960, dodatek.

⁶⁵ Tenże: *kilka uwag do artykułu ks. dr Bacińskiego o pierwszym biskupie gdańskim*, MDG 1962 s. 345—346.

⁶⁶ R. Stachnik, *Die ermordeten Geistlichen des Bistums Danzig in der Jahren 1933 bis 1945* (w) *Sankt Adalbert-Kalender*, Menden 1950 s. 46—60. Por. także: *Danziger Priesterbuch*, Hildesheim 1965; tenże: *Die Katholische Kirche in Danzig*, Münster 1959. Są to pozycje popularne, nieściśle a nawet tendencyjne.

⁶⁷ *Totenkalender der verstorbenen Priester der Diözese Danzig*, Düsseldorf 1958.

⁶⁸ G. Gulzow, *Kirchenkampf in Danzig 1934—1945. Persönliche Erinnerungen*. Leer (Ostfriesland) 1968, Rautenberg.

⁶⁹ Por. przypis 60; A. Baciński, *Księża diecezji gdańskiej umęczeni w okresie drugiej wojny światowej (1939—1945)*, MDG nr 7 1965 s. 257—267.

⁷⁰ K. Kluza, *Uczenie pamięci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego umęczonego za sprawę Boga i Ojczyzny*, MDG 1959 s. 682—684.

⁷¹ MDG 1959 s. 682—688, 226—231, 1961 s. 504—506, 1965 s. 243—245, 251—255, 1969 s. 232—237, 243—267, 1970 s. 113—117, 528—529.

⁷² J. Sikora, *Tak mówi historia*, Warszawa 1956; tenże; *Biskup Carl Maria Splett*, Warszawa 1951; W. Borowski, *Obowiązek niemieckiego biskupa. Duchowieństwo niemieckie i okupacja Polski 1939—1945*, Warszawa 1966. Por. także: H. Lipiński, „Biskupa Gdańska” proste ścieżki, *Fakty i Myśli* 1964 nr 6/30; S. Majewski, *Pastorał i swastyka*, *Litery* 1962 nr 4.

pozycje tendencyjne i popularne. Inna grupa publikacji przynosi opinie już bardziej wyważone⁷³. Tę linię starają się kontynuować artykuły Z. Waszkiewicz⁷⁴ i E. Kleinerta⁷⁵. Liczne dokumenty do jego działalności zawiera watykańskie wydawnictwo źródłowe⁷⁶. Wydaje się, że już najwyższy czas, aby podjąć pełne i krytyczne studium działalności bpa C. Spletta.

CZASY WSPÓŁCZESNE

Literatura i źródła powstałe w okresie 1945—1977 są wytworem takich zdarzeń jak jubileusze, nominacje, poświęcenia, sprawozdania, upamiętnienia ważniejszych faktów, wypadków losowych, naturalnego rozwoju niektórych instytucji kościelnych, kultu czy urzędowych spisów duchowieństwa i kościołów. Do pełniejszej oceny powyższych zdarzeń trzeba jeszcze pewnej perspektywy czasu, by ona stała się bardziej bezstronna i wolna od nacisków.

W latach 1945—1951 diecezją gdańską zarządzał A. Wronka. Jego osobie stosunkowo wyczerpujący artykuł poświęcił E. Kleinert⁷⁷. O stanie diecezji w latach 1945—1948 krótki referat napisał sam Administrator Apostolski⁷⁸.

⁷³ K. Pospieszalski, *Polska pod niemieckim prawem 1939—1945*, Poznań 1946; K. Smigiel, *Walka władz hitlerowskich z katolickim kultem religijnym na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej 1939—1945*, Lublin 1968; A. Klafkowski, *Umowa poczdamska z dnia 2.8.1945 roku. Podstawy prawne likwidacji skutków wojny polsko-niemieckiej z lat 1939—1945*, Warszawa 1960; tenże: *Umowa poczdamska a sprawy polskie 1945—1970*, Poznań 1970; tenże: *Zagadnienie administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych w aspekcie prawa międzynarodowego*, ZM 1955 s. 37—71; 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; F. Wothé, *Carl Maria Splett, Bischof von Danzig — Leben und Dokumente*, Hildesheim 1965.

⁷⁴ Z. Waszkiewicz, *Działalność administratora apostolskiego diecezji chełmińskiej, biskupa Karola Marii Spletta w świetle postanowień konkordatu polsko-watykańskiego z 1925 r.*, Zeszyty Naukowe UMK, Historia z. 7, 1972 s. 49—73. Niektóre oceny autorki w tym artykule wydają się dyskusyjne. Jej uwadze uszło kilka pozycji wydanych w Niemczech Zachodnich i Pelplinie po II wojnie światowej. Byłyby one rzuciły sporo nowego światła na postać bpa C. Spletta; także: *Polityka Watykanu wobec Polski podczas drugiej wojny światowej i stosunek do niej polskiego episkopatu*, ZH 36:1971 s. 47—75.

⁷⁵ E. Kleinert, *Antypolskie zarządzenia biskupa gdańskiego Karola Spletta w świetle prawa karnego publicznego i kanonicznego*, MDG 1976 s. 81—96.

⁷⁶ *Actes et documents du Saint Siège relatifs a la seconde Guerre Mondiale*, t. III, *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939—1945*, Première Partie 1939—1941, Deuxième Partie 1942—1945, Libreria editrice Vaticana 1967. Por. także: J. Sziling, *Hierarchia Kościoła rzymsko-katolickiego na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy w latach 1939—1945*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, Historia 9:1973 s. 279—290.

⁷⁷ E. Kleinert, *Administrator Apostolski Diecezji Gdańskiej (1945—1951)*, MDG 1977 s. 79—97.

⁷⁸ A. Wronka, *Diecezja gdańska 1945—1948* MDG 1962 s. 275—280. Por. także: *Życiorys ks. bpa Andrzeja Wronki*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 1973 nr 4 s. 170—173.

Wspomniany E. Kleinert opracował również ciekawy artykuł o następnym zarządcy diecezji J. Cymanowskim, kierującym nią w latach 1951—1956⁷⁹.

Na lata 1956—1971 przypada w diecezji działalność ks. bpa E. Nowickiego. Podsumowanie całokształtu jego rządów w diecezji przynosi specjalny numer Miesięcznika⁸⁰. Szczególnie cenny jest tam artykuł W. Lauera⁸¹.

Od 1971 r. rządy nad diecezją przejął ks. bp L. Kaczmarek. Z jego osobą i dotychczasową działalnością zaznajamia nas również specjalny numer Miesięcznika⁸². Sprawozdanie z konsekracji zamieszczono w miesięczniku z 1972 r.⁸³

Dekret o erekcji Biskupiego Seminarium Duchownego, jego otwarciu, list pasterski z tej okazji⁸⁴ i uroczystości poświęcenia⁸⁵ znalazły odpowiednie udokumentowanie. W Studiach Gdańskich informacyjny artykuł o Seminarium zamieścił W. Bomba⁸⁶.

W diecezji po drugiej wojnie światowej zabrano się do budowy, odbudowy, rozbudowy, remontu kościołów oraz kaplic⁸⁷, dokonano poświęcenia kamienia węgielnego pod nowe obiekty sakralne a także poświęcenia szeregu kościołów i kaplic⁸⁸. Wzrosła liczba nowych parafii i dekanatów⁸⁹, zaś niektóre parafie i kościoły doczekały się krótkich opra-

⁷⁹ Studia gdańskie 3:1978 s. 137—162.

⁸⁰ MDG 1971 nr 3—4.

⁸¹ W. Lauer, *Biskup Edmund Nowicki jako biskup gdański* s. 112—139.

⁸² MDG 1972 nr 1, Por. także: *Komunikat o nominacji Biskupa Sufragana w Gdańsku*, MDG 1959 s. 74.

⁸³ MDG 1972 s. 161—162.

⁸⁴ *Dekret o erekcji Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie*, MDG 1957 s. 454; A. Baciński, *Otwarcie Biskupiego Seminarium Duchownego w Oliwie*, tamże s. 497—501; *List pasterski ks. bpa o otwarciu Seminarium Duchownego w Gdańsku*, tamże s. 454—458.

⁸⁵ A. Baciński, *Uroczystość poświęcenia Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie*, MDG 1958 s. 147—159.

⁸⁶ W. Bomba, *Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie*. Studia Gdańskie 2:1976 s. 244—246.

⁸⁷ W. Czerniak, *Kościół p.w. św. Józefa w Kałdowie i jego odbudowa*, MDG 1959 s. 146—150; *Budowa kościoła w Oliwie za torami*, MDG 1957 s. 253; F. Wołos, *Kronika rozbudowy i poświęcenia kościoła parafialnego w Gdańsku-Chelmie*, MDG 1960 s. 568—573; *Kościół św. Barbary częściowo odbudowany*, MDG 1968 s. 113.

⁸⁸ *Poświęcenie kościoła pomocniczego w Kiełpinie Górnym*, MDG 1958 s. 609—610; *Poświęcenie odremontowanej części kościoła św. Katarzyny w Gdańsku*, MDG s. 119—121; *Poświęcenie kamienia węgielnego pod budowę kościoła parafialnego w Gdańsku-Przymorzu*, MDG 1972 s. 324—325; *Poświęcenie kościoła Pomnika Polskości p.w. św. Stanisława w Gdańsku-Wrzeszczu*, MDG 1973 s. 85—86; *Poświęcenie kościoła św. Michała w Sopocie*, MDG 1973 s. 88; *Poświęcenie kaplicy w kościele św. Piotra i Pawła w Gdańsku*, MDG 1959 s. 528—531.

⁸⁹ *Dekret w sprawie erekcji parafii NMP Królowej Różańca św. w Gdańsku-Oliwie z dnia 12.9.1958 r.*, MDG 1958 s. 665—667; *Dekret erekcyjny parafii p.w. MB Częstochowskiej w Kieźmarku*, MDG 1971 s. 647—649; *Dekret ks. bpa z 1.10.1966 w sprawie ustanowienia nowego dekanatu II Dekanat Gdański*, MGD 1966 s. 463—464; *Dekret Biskupa Gdańskiego ustanawiający nowy dekanat*, MDG 1972 s. 110.

cowań⁹⁰. O pielgrzymkowym miejscu w Św. Wojciechu zaznajamia nas informacyjny artykuł J. Lalewicza⁹¹.

Dla stabilizacji diecezjalnego prowadzawstwa ważne znaczenie mają ustawy II Synodu odbytego z inicjatywy ks. bpa L. Kaczmarka⁹². Cała dokumentacja tego synodu została już ogłoszona drukiem⁹³. Przebiegiem i ustawodawstwem I synodu odbytego w 1935 r. zajął się E. Kleinert⁹⁴.

Diecezja Gdańska w 1975 r. obchodziła 50 lecie swego istnienia. Z tej okazji ordynariusz diecezji wydał specjalny list pasterski⁹⁵. W uroczystościach wziął udział ks. kard. S. Wyszyński⁹⁶. Miesięcznik przy tej sposobności przedrukował artykuł zamieszczony w *Osservatore Romano*⁹⁷. Tam również zamieścił z tej okazji wspomnienie W. Ciechorski⁹⁸.

Kilka rocznych sprawozdań ze stanu duszpasterstwa w diecezji opracował dla Miesięcznika E. Myczka⁹⁹. Jest to przydatny materiał do ewentualnej szerszej monografii w tym zakresie.

W interesującym nas czasie zmarli m. in. księży P. Schütz i W. Łęga. Z ich życiem i działalnością zaznajamiają nas krótkie opublikowane artykuły¹⁰⁰.

Urzędowe schematyzmy sporządzane przez Kurie Biskupią są cennym źródłem do śledzenia rozwoju sieci parafialnej, dekanalnej jak również dają możliwość wglądu w kadrę duchowieństwa. Dotychczas z tej serii ukazały się 3 za lata 1958, 1969 i 1975.

⁹⁰ W. Ciechorski, *Historia kościoła i kronika parafii św. Ignacego w Gdańsku*, MDG 1968 s. 181—199; K. Orkus, *Historia parafii św. Anny w Gdańsku Letniewie*, MDG 1965 s. 152⁹¹160; J. Zywicki, *Historia kościoła MB Bolesnej w Gdańsku*, MDG 1959 s. 260—265; F. Wołos, *Kronika Dzielnicy i Parafii Gdańsku-Chełm*, MDG 1966 s. 116—121; *500 lecie parafii w Giemlicach*, MDG 1969 s. 51; H. Bukowski, *Kronika kościoła w Pręgowie na 650 lecie istnienia*, MDG 1973 s. 310—314. Dla prowadzących kroniki parafialne przydatny jest art. F. Lulkowskiego (Uwagi dla kronikarza parafii, MDG 1961 s. 463—469; E. Kleinert, *Poświęcenie dzwonów w Bazylice Mariackiej w Gdańsku 6.9.1970*, MDG 1970, s. 335—337; Informację o konsekracji dzwonów w katedrze oliwskiej 22.10.1967 zamieścił L. Kossak-Główczewski w MDG 1967 s. 442—444.

⁹¹ J. Lalewicz, *Wiadomości z historii i z tradycji o miejscowości pielgrzymkowej św. Wojciechu w diecezji gdańskiej*, MDG 1958 s. 351—355.

⁹² *Dekret zwołujących Diecezjalny Synod Gdański w 1973 r.*, MDG 1973 s. 30—31.

⁹³ MDG 1974 s. 1—46.

⁹⁴ E. Kleinert, *Prace przygotowawcze i przebieg I Synodu Gdańskiego 10²⁰12.12.1935*, MDG 1975 s. 224—237; tenże *Ustawodawstwo I Synodu Gdańskiego i jego duszpasterski charakter*, tamże: s. 271—289.

⁹⁵ MDG 1975 s. 100—105.

⁹⁶ MDG 1976 s. 182—190.

⁹⁷ Tamże s. 205—207.

⁹⁸ Tamże s. 207—224.

⁹⁹ E. Myczka, *Sprawozdanie ze stanu duszpasterstwa w diecezji gdańskiej za rok 1963*, MDG 1965 s. 316—322, za rok 1964, MDG 1966 s. 504—510. Por. także: E. Myczka, *Liczba ludności diecezji gdańskiej*, MDG 1961 s. 507—508.

¹⁰⁰ *Sp. Ks. Prałat Władysław Łęga. Wspomnienie pośmiertne*, opr. Z. Pawłowicz, MDG 1960 s. 397—405; F. Grucza, *Wspomnienie pośmiertne o księdzu Szamb. Pawle Schützu*, MDG 1968 s. 119—121. Por. także: W. Łęga, *Kronika parafii NMP Gwiazda Morza w Sopocie*, MDG 1958 s. 607—609.

Dla historiografii diecezji gdańskiej w minionym 50 leciu największe zasługi położył ks. A. Baciński. Poza wspomnianym już opracowaniem o polskim duchowieństwie katolickim w Wolnym Mieście skreślił również dzieje diecezji gdańskiej w dwudziestoleciu powojennym 1945—1965¹⁰¹. Jest to pierwszy powojenny zarys historyczno-statystyczny dorobku życia religijno-kościelnego tej nadmorskiej diecezji. Pokusił się również o pierwszy dłuższy polski zarys dziejów diecezji gdańskiej¹⁰². Część historyczna do 1925 r. ma charakter popularny. Cenniejsza jest część druga czyli współczesna. Dla historii kultu Maryjnego cenne jest też opracowanie o wizerunkach Maryjnych szczególnie czczonych w diecezji gdańskiej¹⁰³. Statystyczny charakter posiada zestawienie odnoszące się do 20 lecia diecezji, zamieszczone w Miesięczniku¹⁰⁴. Po drugiej wojnie światowej ukazała się również praca R. Stachnika o Kościele katolickim w Gdańsku¹⁰⁵.

Dla diecezjalnego środowiska naukowego wielkim udogodnieniem stało się uzyskanie własnego periodyku w postaci Studiów Gdańskich, ukazującego się od 1973 r.

Urzędowym organem Kurii Biskupiej jest Miesięcznik Diecezji Gdańskiej, ukazujący się od 1957 r. W latach 1946/47 dla obydwu diecezji ukazywał się Orędownik Diecezji Chełmińskiej i Gdańskiej.

Do diecezji gdańskiej odnoszą się znaczne partie książki R. Marka, traktującej o stosunku Kościoła katolickiego do ziem Zachodnich i Północnych¹⁰⁶. Autor przedstawił w niej trudną drogę do stabilizacji Kościoła na tych obszarach w minionym trzydziestoleciu. Książka jednak pomniejsza rolę polskiej hierarchii katolickiej w tych jednostkach administracji kościelnej¹⁰⁷.

Hagiografię diecezjalną poza św. Wojciechem reprezentuje jeszcze bł. Dorota z Mątówów. Literatura z nią związana jest stosunkowo liczna¹⁰⁸.

¹⁰¹ A. Baciński, *Dzieje diecezji gdańskiej w ostatnim XX leciu (1945—1965)*, *Nasza Przeszłość* 22:1965 s. 150—182.

¹⁰² A. Baciński, *Zarys dziejów ziemi i diecezji gdańskiej* (w), *Schema-tyzm diecezji gdańskiej na rok 1969* s. 34—85.

¹⁰³ A. Baciński, *Wizerunki Maryjne szczególnie czczone w diecezji gdańskiej*, *MDG* 1962 s. 386—399.

¹⁰⁴ A. Baciński, *20 lecie diecezji gdańskiej w świetle dat i faktów*, *MDG* 1965 s. 543—559.

¹⁰⁵ R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig*, Münster 1959.

¹⁰⁶ R. Marek, *Kościół rzymsko-katolicki wobec Ziem Zachodnich i Północnych*, Warszawa 1976.

¹⁰⁷ Por. rec. Z. Kaleńskiego, *Tygodnik Powszechny* 16.1.1977. Por. także: Z. Szwałkowska, *Kościół katolicki w diecezji gdańskiej w latach 1954—1965*, sem prof. dr W. Łukaszewicza, UG 1970, (maszynopis).

¹⁰⁸ *Studia Pelplińskie*, 1978.

Jej kultu i cnót dotyczy wydana w Rzymie książka oraz studium F. Hilde¹⁰⁹. Poza tym ukazało się również kilka pozycji publicystycznych¹¹⁰.

Z klasztorów opracowań doczekały się gdańskie brygidki i oliwscy cystersi. Tym pierwszym cenne studium poświęciła S. Kamińska¹¹¹. Zaś ich kontaktami z krajami skandynawskimi na przełomie XV i XVI w. zajął się T. Nyberg¹¹². Oddzielną pozycją książkową opactwo cystersów w Oliwie wzbogacił K. Dąbrowski¹¹³. Ta praca spotkała się jednak z ostrą krytyką w obszernym artykule recenzyjnym F. Sikory w Zapiskach Historycznych¹¹⁴. Z tą problematyką wiąże się również artykuł A. Ciesielskiego o opacie oliwskim A. Trebnicu¹¹⁵.

W dziejach miasta wielokrotnie przeplatał się ze sobą dorobek kulturalny polski, niemiecki czy jeszcze inne, szczególnie gdy chodzi o okres Rzeczypospolitej Szlacheckiej. Właściwą wycenę tego wpływu z zachowaniem odpowiednich proporcji daje cenny artykuł G. Labudy¹¹⁶.

Powojenny transfer niemieckiej ludności za Łabę nie pozostał bez echa na historiografię kościelną Pomorza Wschodniego, w tym także Gdańska. Zgrupowani szczególnie w takich miastach jak Lubeka, Hannover, Hamburg, Berlin, Muenster i Menden Westf. byli mieszkańcy Gdańska zaczęli wydawać własne czasopisma i literaturę¹¹⁷. Prym wiodły w

¹⁰⁹ *Beatificationis et canonisationis Servae Dei Dorotheae Montoviensis viduae et reclusae „Beatae” seu „Sanctae” nuncupatae (+1394) positio super cultu et virtutibus Servae Dei ex Officio concinnata*, (Romae) 1971; F. Hilde, *Dorothea von Montau. Eine deutsche Mystikerin*, Freiburg (1968).

¹¹⁰ R. Stachnik, *Zur bevorstehenden Kanonisierung Dorotheas von Montau*, Unser Ermlandbuch 1976 s. 25—33; S. Scholz, *Die hl. Dorothea von Montau*, tamże 1978 s. 58—66; J. Westphal, *Die erste kurze Lebensbeschreibung Dorotheas von Johannis Marienwerder. De vita prima, Dorotheenbote* 25:1967 s. 114—1188; M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, Tygodnik Powszechny 6.3.1977. M. Borzyszkowski napisał pracę habilitacyjną o Janie z Kwidzyna, pierwszym żywociarzu bł. Doroty (Warmińskie Wiadomości Diecezjalne 1972 nr 2—3 s. 88—89).

¹¹¹ S. Kamińska, *Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie* Gdańsk 1970, rec. ZH 1973 z. 2 s. 124.

¹¹² T. Nyberg, *Klasztor brygidek w Gdańsku i jego najwcześniejsze kontakty z krajami skandynawskimi na przełomie XIV i XV wieku* ZH 27:1962 z. 1 s. 53—77; tenże: *Pierwsze dokumenty Władysława Jagiełły dla polskiego klasztoru brygidek (w Gdańsku)* ZH 39:1974 z. 4 s. 69—73; tenże: *Nowe prace o zakonie brygidek w Prusach i Rzeczypospolitej*, tamże s. 75—83.

¹¹³ K. Dąbrowski, *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975.

¹¹⁴ ZH XLII:1977 z. 4 s. 95—129.

¹¹⁵ A. Ciesielski, *Adam Trebnic, opat oliwski*, Nasza Przeszłość 27:1967 s. 135—161.

¹¹⁶ G. Labuda, *Gdańsk jako ośrodek kultury w przeszłości* RG 29/30:1970 s. 5—12.

¹¹⁷ *Unser Danzig. Mitteilungsblatt des Bundes der Danziger*, Lübeck, ed. R. Koennemann und W. Spurgat; *Heimatbrief der Danziger Katholiken. Kirchliche Zentralstelle der Danziger Katholiken*, Muenster; *Danziger Nachrichten. Ostdeutscher Nachrichtenverlag*, Berlin Charlottenburg West Berlin, ed. W. Bader; *Das Heimatwerk. Mitteilungen fuer die Katholiken Danzigs*, ed. J. Albert, Menden Westf.; *Jugendbrief der Danziger Jugend im Bund der Danziger*, Hauptjugendleitung der Danziger Jugend im Bund der Danziger, Luebeck, ed. E. Lorenz; *Danziger*

tym organizacje ziomkowskie m. in. Związku Gdańszczan¹¹⁸. W antypolską propagandę, która utrudniała stabilizację Kościoła katolickiego w diecezji gdańskiej wciągnięto nawet sztukę¹¹⁹.

Przeszłość miasta została uwzględniona w kilku pozycjach. Polski Gdańsk M. Pelczara¹²⁰ idealizuje nieco przeszłość miasta. Już sam tytuł poniekąd narzucił problematykę. Mniej uczuciowa i bardziej obiektywna od M. Pelczara jest książka Piwarskiego¹²¹. Dopiero Dzieje Gdańska E. Cieślaka i C. Biernata¹²² przynoszą nowoczesny, syntetyczny i popularny zarys przeszłości miasta oparty na solidnych podstawach źródłowych, szerszej literaturze przedmiotu, przy czym nie są pozbawione ambicji naukowych¹²³. Ta ostatnia jest najbardziej przydatna do dziejów kościelnych miasta.

Z opracowań pozostałych miast diecezji warto wskazać na dwa dotyczące Nowego Stawu¹²⁴ i Sopotu¹²⁵. Przynoszą one sporo materiału także z zagadnień życia kościelnego. Godne odnotowania związane z terenem Żuław są monografie Malborka¹²⁶ i Elbląga¹²⁷. W 1976 r. ukazała się monografia gospodarza Żuław¹²⁸. Historyka Kościoła mogą zainte-

Hauskalender. Kalender Danziger Heimat, Hamburg; Nachrichtenblatt der alten Danziger Jugendbewegung. Sutthausen bei Osnabrück. ed. K. Gall; *Wir von der Weichsel*. Mitteilungsblatt der Gemeinschaft der Danziger katholischen Jugend in der Aktion Heimatvertriebener im Bund der deutschen katholischen Jugend. Hannover. ed. J. Behnke; *Dorotheanbote*. Der Mitteilungsblatt der Dorotheenbundes. ed. R. Stachnik, Coesfeld. Por. także: J. Kaps. *Die katholische Kirchenverwaltung in der deutschen Diözesen östlich der Oder Neisse (1945—1955)*, Archiv f. Schless. Kirchengesch. 13:1955 s. 280—289.

¹¹⁸ R. Fuchs, *Organizacje ziomkowskie w NRF w latach 1945—1967. Ze szczególnym uwzględnieniem Ziomkowstwa Prus Zachodnich, Związku Gdańszczan i Ziomkowstwa Wisła—Warta*, Poznań 1968; S. Potocki, *Przykłady antypolskiej propagandy prasowej niektórych ziomkowstw w świetle rewizjonistycznej polityki NRF*; GZH, Prace Pomorzoznawcze 10:1967 nr 15 s. 5—24; tenże: *Niektóre aspekty problemu Pomorza Gdańskiego w rewizjonizmie zachodniemieckim*. RG 23:1964 s. 83—100; tenże: *Pomorze Gdańskie w oczach rewizjonistów zachodniemieckich*, Województwo Gdańskie w XX leciu Polski Ludowej pr. zb., Gdańsk 1965 s. 330—337.

¹¹⁹ S. Potocki, *Dzieła sztuki Pomorza Gdańskiego jako element w argumentacji rewizjonistycznej*, GZH 9:1966 nr 14 s. 37—52.

¹²⁰ M. Pelczar, *Polski Gdańsk*, Gdańsk 1947. Rec. M. Biskupa, Zapiski TNT 1949 nr 1/2 s. 197—199. Por. także: M. Pelczar, *Gdańsk 1958*. Tenże autor w dłuższym studium p.t. *Nauka i kultura w Gdańsku (Gdańsk jego dzieje... s. 499—606)* uwypuklił m.in. rolę kultury chrześcijańskiej w dziejach miasta.

¹²¹ K. Piwarski, *Dzieje Gdańska w zarysie*. Gdańsk—Bydgoszcz—Szczecin 1946, rec. ZH 1949 z. 1/2 s. 199—205.

¹²² E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969. Por. także: S. Matysik, *Dzieje Gdańska (w) Gdańsk jego dzieje i kultura... s. 29—128*.

¹²³ Rec. ZH 1971 z. 2 s. 145—147. Najpełniejszą będzie dopiero 5 tomowa Historia Gdańska pod red. E. Cieślaka.

¹²⁴ E. Rozenkranz, K. Podoski, A. Sobociński, *Nowy Staw*, Gdańsk 1969.

¹²⁵ F. Mamuszką, *Sopot. Szkice z dziejów*, Gdańsk 1975. Por. także: *Rocznik Sopotki 1976*.

¹²⁶ K. Górski, *Dzieje Malborka*, Gdańsk 1960.

¹²⁷ S. Gierszewski, *Elbląg. Przeszłość i teraźniejszość*, Gdańsk 1970.

¹²⁸ *Żuławy Wiślane...*

resować artykuły H. Górnowicza, S. Mielczarskiego i W. Odyńca. Przydatne do tych zagadnień mogą być również pozycje Żuławy Gdańskie¹²⁹ i książka F. Becka¹³⁰. Ten ostatni zahacza m. in. o sieć parafialną, obrzędowość i architekturę kościołów ewangelickich.

SZTUKA SAKRALNA

Jest ona dość licznie reprezentowana w literaturze. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić architekturę.

Samodzielny zespół architektoniczny tworzy pocysterski obiekt w Oliwie. Tym zabytkom oddzielne pozycje poświęcili M. Kilariski, F. Mamuszka i J. Stankiewicz¹³¹. Ten ostatni jest także autorem artykułu traktującego o wczesnośredniowiecznych koncepcjach kościoła cysterskiego w Oliwie¹³². Przewodnik po katedrze oliwskiej wydał K. Mirynowski¹³³.

Zasługi wspomnianego Prof. Dr J. Stankiewicza dla ratowania m. in. architektury sakralnej północnej Polski, w tym także Gdańska są bardzo znaczące. Jego fachową wiedzę i zabiegi wykorzystano przede wszystkim do odbudowy kościołów Starego i Głównego Miasta Gdańska. Świadczą o tym także drukowane pozycje, których jest autorem lub współautorem¹³⁴. Jego uwagi nie uszła m. in. architektura sakralna Żuław¹³⁵.

Kilku kościołom diecezji poświęcili swoje opracowania H. Domań-

¹²⁹ Pomorze Gdańskie nr 3. *Żuławy Gdańskie*, Gdańsk 1966.

¹³⁰ F. Beck, *Vom Volksleben auf der Danziger Nehrung nach archiwalischen Quellen von 1594—1814*, Marburg/Lahn 1962. Por. rec. RG 24:1965 s. 246—248.

¹³¹ M. Kilariski, F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Zabytki miasta Gdańsk-Oliwa*, Gdańsk-Gdynia 1957; tychże: *Oliwa. Wykaz zabytków według stanu z grudnia 1956*, Gdańsk 1957. Rec. SMDWP 7:1962 z. 1 s. 371—372.

¹³² J. Stankiewicz, *Wczesnośredniowieczne koncepcje kościoła cysterskiego w Oliwie*, Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej nr 12, Architektura z. 1, 1958 s. 61—101.

¹³³ K. Mirynowski, *Katedra w Oliwie*, Gdańsk 1959.

¹³⁴ J. Stankiewicz, *Architektura i budownictwo Pomorza Gdańskiego* (w) *Pomorze Gdańskie* nr 2. *Kultura i sztuka*, Gdańsk 1965 s. 1—32; tenże: *Pseudobazyliki Gdańskie* RG 14:1955 s. 242—284; rec.: SMDWP 7:1962 z. 1 s. 409—411; tenże: *Średniowieczne fortyfikacje Głównego Miasta w Gdańsku*, *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 4:1958 s. 313—413; tenże: *Fortyfikatory, architekci i budowniczowie gdańscy*, Gdańsk 1955; tenże: *Kilka refleksji związanych z odbudową Gdańska*, RG 34/35: 1974/75 s. 213—238; J. Stankiewicz, B. Szermer, *Gdańsk — rozwój urbanistyczny i architektoniczny*, Warszawa 1959; J. Ciemnołowski, R. Masalski, J. Stankiewicz, *Notatki o odkryciach architektonicznych na terenie Gdańsk*, RG 14:1955 s. 429—452; J. Kowalski, R. Masalski, J. Stankiewicz, *Rozwój urbanistyczny i architektoniczny* (w) *Gdańsk jego dzieje*.. s. 129—265.

¹³⁵ J. Stankiewicz, *Zabytki budownictwa i architektury na Żuławach*, RG 15/16:1956/1957 s. 511—542.

ska¹³⁶ i L. Krzyżanowski¹³⁷. Innymi kościołami diecezji zajęli się B. Nowak¹³⁸, K. Koczorowski¹³⁹, J. Strzelecka¹⁴⁰, J. Habela¹⁴¹, I. Rembowska¹⁴² i H. Kondziela¹⁴³. Zbiorowego autorstwa jest opracowanie kościoła w Piecniku¹⁴⁴. Pięciotomowa pozycja W. Drosta odnosi się w głównej mierze do najważniejszych kościołów Gdańska jak św. Katarzyny, św. Jana, św. Mikołaja, Mariackiego i św. Trójcy¹⁴⁵. Autor stara się w nich podchodzić rzeczowo i obiektywnie do omawianych przez siebie zagadnień¹⁴⁶. Okazałe dzieło E. Keysera o urbanistycznym rozwoju i architekturze Gdańska stanowi kopalnię wiedzy dla badacza budownictwa sakralnego miasta¹⁴⁷. Krytyczne uwagi do niego wniósł M. Biskup¹⁴⁸. W szeregu publikacjach mamy znaczne partie względnie wzmianki odnoszące się do architektury kościelnej¹⁴⁹.

¹³⁶ H. Domańska, *Gdańsk. Wnętrze kościoła NMP*, Gdańsk 1961—1962, t. 1, 1A, 2, 3, maszynopisy; także: *Kościół św. Brygidy w Gdańsku*, Gdańsk 1966, maszynopis, dokumentacja hist.-arch., PKZ O. Gdańsk. Por. także tejsze: *Gdańsk, Katalog płyt nagrobnych*, Gdańsk 1962, t. 4, 5, 6, maszynopisy; też: *Bastion św. Elżbiety w Gdańsku*, Gdańsk 1967, maszynopis, dokumentacja hist.-arch. PKZ O. Gdańsk.

¹³⁷ L. Krzyżanowski, *Gdańsk. Kościół i Szpital św. Ducha*, Gdańsk 1955, inwentaryzacja + projekt, t. 1, 2, PKZ O. Gdańsk; tenże: i A. Kaczorowski, *Gdańsk. Kościół św. Katarzyny*, Gdańsk 1956, inwentaryzacja + projekt, PKZ O. Gdańsk; L. Krzyżanowski, *Gdańsk, Kościół św. Barbary*, Gdańsk 1956, inwentaryzacja + projekt, PKZ O. Gdańsk; tenże: *Gdańsk, Warszawa 1977*, z serii: *Artystyczne stolice świata*.

¹³⁸ B. Nowak, *Rokitnica. Kościół*, Gdańsk 1958, maszynopis.

¹³⁹ K. Koczorowski, *Gdańsk. Kościół św. Piotra i Pawła*, Gdańsk 1958, badania i inwentaryzacja, maszynopis.

¹⁴⁰ J. Strzelecka, *Gdańsk. Kościół św. Bartłomieja*, Gdańsk 1958, projekt, maszynopis.

¹⁴¹ J. Habela, *Gdańsk. Kościół św. Jana*, Gdańsk 1958, projekt, maszynopis; też: *Kościół św. Jana*, Gdańsk 1951, maszynopis.

¹⁴² I. Rembowska, *Kościół NMP w Gdańsku*, Gdynia 1959. Por. także: K. Mirynowski, *Odbudowa Bazyliki NMP w Gdańsku*, Tygodnik Powszechny 1952 nr 34; W. Wnuk, *Kościół powstający z ruin*, Tygodnik Powszechny 1949 nr 7.

¹⁴³ H. Kondziela, *Kaplica Królewska w Gdańsku i jej twórcy*, *Studia Pomorskie* 2:1957 s. 280—343; też: *Kaplica Królewska w Gdańsku i jej twórcy*, *BHS* 18:1956 nr 2 s. 307.

¹⁴⁴ *Piecnik. Kościół poewangelicki*, Gdańsk 1964, opr. zbiorowe, maszynopis.

¹⁴⁵ W. Drost, *Kunstdenkmäler der Stadt Danzig, Sankt Johann*, Stuttgart 1957; *Sankt Katharinenkirche*; Stuttgart 1958; *Sankt Nikolai und andere Kirchen in Danzig*, Stuttgart 1959; *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963; W. Drost, F. Swoboda, *Sankt Trinitatis und andere Kirchen in Danzig*, Stuttgart 1972. Por. także: K. Gruber, *Die Gestalt der Danziger Marienkirche vor dem Umbau zur Hallenkirche*, *Zeitschrift für Ostforschung* 10:1961 H. 3 s. 474—486.

¹⁴⁶ Jest to w zasadzie inwentarz wyposażenia wewnątrz kościołów, cnociaż zawiera także interesujące elementy dla historyka architektury. Por. rec. J. Habeli i J. Stankiewiczza, *SMDWP* 6:1961 nr 12 s. 401—408.

¹⁴⁷ E. Keyser, *Die Baugeschichte der Stadt Danzig*, Köln—Wien 1972.

¹⁴⁸ *ZH* 39:1974 z. 4 s. 102—108; *Litery* 1973 nr 12 s. 23—27.

¹⁴⁹ R. Łucki, *Odbudowa Gdańska w projektach Zakładu Osiedli Robotniczych*, *Architektura* 1949 nr 11/12 s. 327335; J. Wilk, *Detal architektoniczny starego i nowego Gdańska*, *Architektura* 9:1952 s. 226—229; S. Bobiński, *Problemy i trudności odbudowy Gdańska*, *RG* 13:1954 s. 202J213; J. Ciemnołoń-

Najwięcej studiów poświęcono gdańskiemu malarstwu z XVI i XVII wieku¹⁵⁰. Zabytkowymi tkaninami oraz haftami Gdańska zajęła się M. Żelewska¹⁵¹. Tej problematyki dotyczą również prace M. Boguckiej¹⁵² i T. Mańkowskiego¹⁵³. Gdańskie kurdybany stały się przedmiotem studium T. Bienieckiego¹⁵⁴.

Gdańskimi stallami zainteresowali się M. Rehorowski¹⁵⁵ i M. Beek-Goehlich¹⁵⁶. O ołtarzach 2 artykuły opracowali A. Kłoczowski¹⁵⁷ i Z. Nocoń¹⁵⁸. J. Wesołowski ogłosił drukiem studium o barokowej ambonie z oliwskiej katedry¹⁵⁹. Nagrobkami, w tym także nagrobną plastyką zajął się L. Krzyżanowski¹⁶⁰. Specjalnością I. Rembowskiej i B. Chronickiej

ski, *Historyczna architektura Gdańska w sztychach i obrazach*. III Sesja Naukowa Politechniki Gdańskiej, Sekcja Architektury, Gdańsk 1953; tenże: *Ostatnie odkrycie na terenie zamku gdańskiego*. II Sesja Naukowa Politechniki Gdańskiej, Sekcja Architektury, Gdańsk 1952; R. Masalski, *Dwór Bractwa św. Jerzego*. V Sesja Naukowa Politechniki Gdańskiej, Sekcja Architektury, Gdańsk 1955; *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce*, z. 3, L. Krzyżanowski, *Województwo Gdańskie*, Warszawa 1972; J. Porębowicz, *Z dziejów opieki szpitalnej i społecznej w Gdańsku*, Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura III:1964 s. 101—136; J. Białostocki *Gdańskie dzieło Joosa van Cleve* (w) *Studia Pomorskie* t. 1, Wrocław 1957 s. 170—230.

¹⁵⁰ B. Mieszkowski, *Malowidła w kościele św. Katarzyny w Gdańsku*. *Ochrona Zabytków* 2:1949 s. 35—36; A. Gosieniecka, *Malarstwo gdańskie XV i XVII w.*, Katalog wystawy, Gdańsk 1957; W. Tomkiewicz, *Realizm w malarstwie gdańskim przełomu XVI i XVII w.*, *Studia Pomorskie* t. 2, Wrocław 1957 s. 113—210; tenże: *Alegoria handlu gdańskiego*, *BHS* 16:1954 s. 404—419 nr 4; A. Gosieniecka, *Ze studiów nad malarstwem pomorskim*, cz. 1, *Przełom XVI i XVII wieku w malarstwie gdańskim*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1:1976 s. 9—38; też: *Wzory graficzne w malarstwie pomorskim drugiej połowy XVI i początków XVII wieku* (w). *Ze studiów nad sztuką XVI wieku na Śląsku i w krajach sąsiednich*, Wrocław 1968; E. Iwanoyko, *Apoteoza Gdańska*, Gdańsk 1976.

¹⁵¹ M. Żelewska, *Wystawa gdańskiego zbioru tkanin zabytkowych*, *Muzealnictwo* 1964 nr 12 s. 113—123; też: *Hafty gdańskich brygidek. Średniowieczna kapa ze zbiorów Muzeum Narodowego w Gdańsku*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1:1976 s. 57—70; także: *Gdańskie tkaniny i hafty XV—XVIII w.*, (w) *Gdańsk jego dzieje...* s. 419—434.

¹⁵² M. Bogucka, *Gdańskie rzemiosło tekstylne od XVI do połowy XVII wieku*, Wrocław 1956.

¹⁵³ T. Mańkowski, *Polskie tkaniny i hafty XVI—XVIII w.*, Wrocław 1954. Por. także: *Aus dem Danziger Paramentenschatz und dem Schatz der Schwarzhaupter zu Riga, Nürnberg* 1958.

¹⁵⁴ T. Bieniecki, *Kurdybany gdańskie XVII i XVIII w.*, Gdańsk 1960; tenże: *Kurdybany gdańskie* (w) *Gdańsk jego dzieje...* s. 441—446.

¹⁵⁵ M. Rehorowski, *Stalle gotyckie w kościołach Gdańska*, *RG* 19/20: 1960/61 s. 261—272.

¹⁵⁶ M. Beek-Goehlich, *Die mittelalterlichen Kirchengestühle in Westpreussen und Danzig*, Stuttgart 1961.

¹⁵⁷ A. Kłoczowski, *Ołtarz z kościoła NMP w Gdańsku zwany jerozolimskim*, *BHS* 25:1963 s. 240—242.

¹⁵⁸ Z. Nocoń, *Ołtarz św. Trójcy w katedrze oliwskiej*, *MDG* 1975 s. 145—156.

¹⁵⁹ J. Wesołowski, *Późnobarokowa ambona w katedrze oliwskiej*, *Studia Gdańskie* 2:1976 s. 151—183.

¹⁶⁰ L. Krzyżanowski, *Gdańskie nagrobki Kosów i Bahrów*, *BHS* 30:1968 s. 445—462; tenże: *Plastyka nagrobna Wilhelma van den Blocke*, *BHS* 20:1958 s. 270—298.

stało się gdańskie złotnictwo¹⁶¹. Do rytownictwa i snycerki odnoszą się artykuły A. Gosienieckiej¹⁶² i K. Mellin¹⁶³. Do kręgu rzeźby należą studia K. Kluza¹⁶⁴ i B. Tuchołki¹⁶⁵. Funkcja gdańskiego mecenatu sztuki stała się przedmiotem badań H. Sikorskiej¹⁶⁶ i L. Krzyżanowskiego¹⁶⁷. Ten ostatni związał także swoje zainteresowania z renesansową plastyką¹⁶⁸. Dla dziejów gdańskiej rzeźby mogą być przydatne 2 artykuły K. Mellin i W. Drosta¹⁶⁹.

W rzemiośle artystycznym Gdańska F. Mamuszka wskazał na niektóre naczynia, sprzęt kościelny i księgi liturgiczne¹⁷⁰. Gdańskie ślusarstwo reprezentują artykuły T. Bienieckiego i T. Guć-Jednaszewskiej¹⁷¹. Artystyczną ceramikę omawia J. Chranicki¹⁷², zaś gdańskie ludwisarstwo T. Bieniecki¹⁷³.

Natury bardziej ogólniejszej są artykuły B. Chranickiej¹⁷⁴, A. Gosienieckiej i A. Bochnaka. Ogólną charakterystykę sztuki nad Wisłą, w tym także Gdańska daje książka E. Galla¹⁷⁵. Wyłącznie sztuką Gdańska

¹⁶¹ I. Rembowska, *Gdański cech złotników od XIV do końca XVIII w.*, Gdańsk 1971; też: *Andrzej Mackersen I — złotnik gdański (XVII w.)*, RG 23:1964 s. 173—182; też: *Warsztat złotniczy Schlaubitzów*, GZH 13:1970 nr 7 s. 45—65; B. Chranicka, *Złotnictwo gdańskie (w) Gdańsk jego dzieje...* s. 378—388.

¹⁶² A. Gosieniecka, *Falek Polonus i współcześni rytownicy gdańscy*, katalog wystawy, Gdańsk 1949.

¹⁶³ K. Mellin, *Szymon Herle, syncerz gdański*, RG 25:1966 s. 279—290.

¹⁶⁴ K. Kluz, „*Chrystus Frasobliwy*” z kościoła NMP w Gdańsku, MDG 9:1965 s. 443—446.

¹⁶⁵ B. Tuchołka, *Z zagadnień twórczości rzeźbiarskiej Hansa Brandta*, RG 24:1965 s. 155—166.

¹⁶⁶ H. Sikorska, *Jan Speyman. Szkice z dziejów mecenatu gdańskiego sztuki XVI i XVII wieku*, RG 27:1968 s. 249—286.

¹⁶⁷ L. Krzyżanowski, *Rozwój nowożytnego mecenatu mieszczańskiego w Gdańsku w XVI (w) Funkcja dzieła sztuki*, Warszawa 1972 s. 185—206.

¹⁶⁸ Tenże: *Przetom renesansowy w plastyce gdańskiej*, BHS 25:1963 s. 236—237.

¹⁶⁹ K. Mellin, *Gdański cech stolarski w późnym średniowieczu*, Gdańskie Studia Muzealne 1:1976 s. 71—84; W. Drost, *Ornamente aus Danziger Kirchen (w) Vom geistigen Fortleben d. Techn. Hochschule Danzig*, Heidelberg 1961 s. 23—36.

¹⁷⁰ F. Mamuszka, *Rzemiosło artystyczne w Gdańsku (w) Gdańsk jego dzieje...* s. 469—489. Por. także: B. Chranicka, *Meblarstwo gdańskie*, tamże s. 389—403.

¹⁷¹ T. Bieniecki, *Artystyczne kraty gdańskie*, Warszawa 1956; T. Guć-Jednaszewska, *Ślusarstwo w Gdańsku średniowiecznym XIV—XV w.*, Gdańskie Studia Muzealne 1:1976 s. 39—55; T. Bieniecki, *Kraty gdańskie (w) Gdańsk jego dzieje...* s. 435—440.

¹⁷² J. Chranicki, *Gdańska ceramika artystyczna (w) Gdańsk jego dzieje...* s. 404—418.

¹⁷³ T. Bieniecki, *Ludwisarstwo gdańskie*, tamże s. 447—452.

¹⁷⁴ B. Chranicka, *Rzemiosło artystyczne Pomorza Gdańskiego od końca XV do końca XVIII wieku*, Pomorze Gdańskie nr 2. Kultura i Sztuka, Gdańsk 1965 s. 53—76; A. Bochnak, *Eksport z miast pruskich w głąb Polski w zakresie rzemiosła artystycznego (w) Studia Pomorskie t. 2*, Wrocław 1957 s. 7—112; A. Gosieniecka, *Sztuki plastyczne na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVIII w.*, Pomorze Gdańskie nr 2... s. 33—52.

¹⁷⁵ E. Gall, *Danzig und das Land an der Weichsel* (München) 1953.

zajęła się A. Gosieniecka, wskazując zwłaszcza na malarstwo, rzeźbę, epitafia, ołtarze, grafikę i prospekty organowe¹⁷⁶.

Problematyce konserwacji zabytków jest poświęconych kilka artykułów. Konserwacją ściennych malowideł w katedrze oliwskiej zajęła się E. Wolska¹⁷⁷. Wykaz prac konserwatorskich i dokumentacji z lat 1951—1971 ukazał się drukiem w 1973 r.¹⁷⁸ Obejmuje on województwo gdańskie bez miast Gdańska i Sopotu¹⁷⁹. Za rok 1975 z terenu województwa gdańskiego wykaz podobnych prac przedstawiła C. Betlejewska¹⁸⁰.

MUZYKA I ORGANY

O tabulaturze oliwskich cystersów informuje nas artykuł A. Ciesielskiego¹⁸¹. Dawną muzykę w kościele św. Mikołaja omawia P. Podejko¹⁸². Muzyczne życie Gdańska w latach 1814—1945 stało się przedmiotem rozważań M. Brunzena¹⁸³, zaś w Wolnym Mieście Gdańsku W. Kmicic-Mieleszczyńskiego¹⁸⁴. Muzyczne druki Gdańska z XVII wieku zainteresowały M. Przywęcką-Samecką¹⁸⁵, zaś z XVIII wieku E. Lehmann i J. Müller-Blattau¹⁸⁶.

Organami katedry w Oliwie zajmowało się już kilka autorów¹⁸⁷. Informację o organach z kościoła św. Mikołaja w Gdańsku podał J. Winnicki¹⁸⁸. Opracowaniem dokumentacji historycznej do zabytkowych or-

¹⁷⁶ A. Gosieniecka, *Sztuka w Gdańsku, Malarstwo, rzeźba, grafika*, (w) *Gdańsk jego dzieje...* s. 267—362.

¹⁷⁷ E. Wolska, *Konserwacja malowideł ściennych z XVI w. w prezbiterium katedry w Oliwie*, *Ochrona Zabytków* 17:1964 nr 1 s. 47—54.

¹⁷⁸ *Województwo Gdańskie 1951—1971*. Katalog dokumentacji i prac konserwatorskich PP PKZ, Warszawa 1973.

¹⁷⁹ Obejmuje on kościoły w Lubiszewie, Łęgowie, Ostaszewie, Rokitnicy i Wocławach.

¹⁸⁰ C. Betlejewska, *Ochrona i konserwacja zabytków województwa gdańskiego w 1975 roku*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1:1976 s. 197—208.

¹⁸¹ A. Ciesielska, *Tabulatura muzyczna klasztoru cystersów w Oliwie z pierwszej połowy XVII wieku*. Sprawozdanie z Czynności Wydawniczej TN KUL nr 14, 1963/64 s. 200—201. Por. także: *Danziger Kirchen-Musik. Vokalwerke des 16. bis 18. Jahrhunderts* hrsg. von Franz Kessler, Neuhausen-Stuttgart 1973.

¹⁸² P. Podejko, *Z życia muzycznego dawnego Gdańska. Muzyka w kościele św. Mikołaja*. Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Gdańsku 11:1972 s. 63—80.

¹⁸³ M. Brunzen, *150 Jahre Danziger Musikleben (1814—1945)*, Lübeck

¹⁸⁴ W. Kmicic-Mieleszczyński, *Polska Kultura muzyczna w Wolnym Mieście Gdańsku* (w) *Pomorze Gdańskie* nr 2... s. 147—175.

¹⁸⁵ M. Przywęcka-Samecka, *Z historii druków muzycznych Gdańska XVII wieku*, Wrocław 1964 s. 393—398.

¹⁸⁶ E. Lehmann, Müller-Blattau, *Ein Danziger Notendruck vom 1170*, *Musik d. Ostens* 4:1967 s. 185—190.

¹⁸⁷ R. Wyrobek, M. Odyniec, *Organy oliwskie*, album, Gdańsk 1967. Por. także: R. Grubich, *Oliwskie organy w Skokloster*, *Ruch Muzyczny* 1966 nr 6.

¹⁸⁸ J. Winnicki, *W trosce o gdańskie organy z kościoła św. Mikołaja*, *Ochrona Zabytków* 1972 nr 4 s. 296—297.

ganów w Gdańsku i Pruszczu Gd. zajęli się M. Dorawa, E. Piskorska i Z. Tusiacka¹⁸⁹.

ARCHIWA KOŚCIELNE

Aktualnie archiwa kościelne diecezji gdańskiej w pełni czekają na swego badacza. Jedyne księgi metrykalne zostały uwzględnione w pracy J. Kapsa¹⁹⁰. Znaczne materiały do tej problematyki mieści w sobie Wojewódzkie Archiwum Państwowe i Biblioteka PAN w Gdańsku¹⁹¹. Akta tam zawarte dotyczą zarówno kościołów katolickich jak i ewangelickich. Na inwentaryzację czekają jeszcze archiwalia parafialne, klasztorne i archiwum diecezjalne. Ich przydatności do historii tej nadmorskiej diecezji nie potrzeba podkreślać.

Skromne materiały rękopiśmienne do dziejów gdańskiego Kościoła znajdują się w archiwach diecezjalnych Pelplina, Włocławka, Olsztyna i Getyngi.

UWAGI KOŃCOWE

Oddzielnego opracowania domaga się wkład diecezjalnego środowiska twórczego w naukę, w szczególności w teologię oraz publicystykę w latach 1945—1977. Wartoby również pokusić się o odpowiedź na pytanie,

¹⁸⁹ M. Dorawa, *Dokumentacja historyczno-konserwatorska organów z kościoła parafialnego p.w. Podwyższenia św. Krzyża w Pruszczu Gd.* — PKZ O (Toruń 1972 t. I, II) mps — tekst, zdjęcia + inwentaryzacja pomiarowa; tenże i E. Piskorska, *Dokumentacja historyczno-konserwatorska organów z kościoła szpitalnego p.w. Bożego Ciała w Gdańsku*, PKZ O (Toruń t. I, II) mps — tekst, zdjęcia + inwentaryzacja pomiarowa; tenże i Z. Tusiacka, *Dokumentacja historyczno-konserwatorska organów z kościoła św. Jana w Gdańsku* PKZ O (Toruń 1975 t. I, II, III) mps — tekst, zdjęcia + inwentaryzacja pomiarowa wraz z projektem umiejscowienia organów w kościele NMP w Gdańsku. Por. także: M. Dorawa, *Z problematyki ochrony i konserwacji zabytkowych organów na terenie Polski północnej*, Biuletyn Informacyjny PKZ nr 30, Warszawa 1975 — Materiały z konferencji organowej Toruń, 21—22.11.1974 r. s. 69 nn.

¹⁹⁰ J. Kaps, *Handbuch über die katholischen Kirchenbücher in der Ostdeutschen Kirchenprovinz östlich der Ode rund Neisse und dem Bistum Danzig*, München 1962. Schematyzm z 1975 r. podaje początkową datę zachowanych ksiąg metrykalnych w poszczególnych parafiach.

¹⁹¹ M. Pelczar, *Biblioteka Miejska w Gdańsku 1945—1953*, RG 13:1954 s. 159—180; M. Sławoszevska, *Zarys dziejów Archiwum Miasta Gdańska*, RG 14:1955 s. 92—128; *Katalog inkunabułów Biblioteki Gdańskiej PAN*, cz. 2, uzupełnienia i dodatki, opr. H. Jędrzejewska i M. Pelczarowa, Gdańsk 1954—1967; *Archiwum Miasta Gdańska. Przewodnik po zespołach 1253—1945*, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 40—41, 73—78; C. Biernat, *Spór archiwalny polsko-gdańsko-niemiecki w okresie międzywojennym 1919—1939*, Warszawa 1969; *Katalog inwentarzy archiwalnych*, Warszawa 1971, s. 157—162, t. 2, Warszawa 1977 s. 41—42; *Inwentarz akt Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Gdańsku 1919—1939*, opr. C. Stodołny, Warszawa 1967; C. Biernat, *Archiwum Państwowe w Gdańsku i jego zasób*, RG 25:1966 s. 233—277; F. Marszałek, *Akta Konsystorza Ewangelickiego w WAP w Gdańsku*, Archeion 35:1961 s. 65—73.

jaki jest udział tego środowiska w nauce kraju i porównać go z ośrodkami badawczymi innych diecezji. Temu zagadnieniu wypadałoby poświęcić osobny artykuł.

Obchody milenijne w Polsce przyczyniły się walcnie do przyjęcia badań, zwłaszcza archeologiczno-architektonicznych nad początkami Gdańska, które przyczyniły się także do wyjaśnienia wielu spraw kościelnych.

Znaczne korzyści odnosi historiografia kościelna z badań nad reformacją, kulturą umysłową oraz ruchami społecznymi Gdańska w XVII i XVIII w.

Pewien niedosyt odczuwa się w zakresie badań nad okresem krzyżackim i pruskim w dziejach nadbałtyckiego miasta. Historiografia 20 lecia międzywojennego skupiła się w zasadzie nad Wolnym Miastem i Polonią gdańską, w tym także polskiego duchowieństwa katolickiego.

Ze spraw kościelnych czasu drugiej wojny światowej na czoło wysuwa się literatura dotycząca osoby bpa Spletta i martyrologii polskiego duchowieństwa.

Dociekania naukowe po drugiej wojnie światowej miały charakter okolicznościowy, względnie stanowiły owoc zainteresowań poszczególnych osób, a więc nie były programowane.

Dorobek badawczy sztuki sakralnej w minionych 32 latach jest dość pokaźny, zwłaszcza w zakresie architektury, rzeźby, malarstwa, nie wyłączając węższych specjalności. Jest to owoc środowisk w decydującej mierze pozakościelnych.

Literatura z zakresu muzyki kościelnej i problematyki organowej jest skromna, zaś z archiwów kościelnych i mentalności religijnej nie wyszła jeszcze na światło dzienne.

Badania nad ustawodawstwem diecezjalnym (w tym także jego historią) zostały już zapoczątkowane. W tym zakresie diecezja gdańska może poszczycić się już pewnymi osiągnięciami, w przeciwieństwie do chełmińskiej, gdzie nie ruszyły jeszcze z miejsca.

Poważny wkład dla historiografii diecezji wniósł gdański ośrodek naukowy, zaś pomocne są tu także zdobyte ośrodki toruńskiego, warszawskiego (w tym także ATK), KUL-u, poznańskiego i pelplińskiego. Z publikacji pozakrajowych warto także wskazać na dorobek pomorzoznawczy nauki zachodniemieckiej.

Na koniec warto wysunąć postulat wydania monografii diecezji, która powinna obejmować omówienie dotychczasowej literatury diecezji, jej przeszłość w różnych aspektach, kościelne archiwa, sztukę, w tym także problematykę muzyczną, przesiedleńczą w RFN, religijno-socjologiczną oraz zarysy historyczno-statystyczne poszczególnych parafii. Powinno to być dzieło zespołu autorów duchownych jak i świeckich pod jedno lub kilkuosobową redakcją.

SPIS TREŚCI

Bp Lech Kaczmarek, Problematyka przemocy i terroru w świetle katolickiej nauki społecznej	5
Ks. Jerzy Zaremba, Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem... Teologia śmierci i zmartwychwstania	11
Ks. Feliks Gryglewicz, Ostatnie publiczne przemówienie Jezusa (J 12, 20—36)	97
Ks. Andrzej Kowalczyk, Niektóre problemy literackie i egzegetyczne Kazania na Górze (Mt 5-7)	117
Ks. Józef Kulisz, Teilhardowski realizm Wcielenia	135
Ks. Piotr Toczek, Działalność Polskich Organizacji Katolickich w Wolnym Mięście Gdańsku 1920—1939	143
Czesława Betlejewska, Ołtarz „Koronacja NMPanny z kościoła NMP w Gdańsku	203
Ks. Władysław Szulist, Historiografia Diecezji Gdańskiej	223

TABLE DE MATIERES

Msgr Lech Kaczmarek, Le problème de violence et de terrorisme éclairé par la doctrine sociale de l'Eglise	5
Jerzy Zaremba, Ego sum resurrectio et vita... Théologie de la mort et de la resurrection	11
Feliks Gryglewicz, La dernière enseignement public de Jesus (J 12, 20—36)	97
Andrzej Kowalczyk, Quelquesuns problèmes littéraires et exégétiques de Sermon sur la montagne (Mt 5—7)	117
Józef Kulisz, La réalisme de Teilhard en ce qui concerne l'Incarnation	135
Piotr Toczek, L'activité de l'organisations catholiquees polonaises dans la Ville Libre de Gdańsk	143
Czesława Betlejewska, L'autel „Couronnement de Sainte Vierge” dans l'église de Saint Vierge de Gdańsk	203
Władysław Szulist, L'historiographie de diocèse de Gdańsk	223