

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 31

rok 2022

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcijni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-

-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),

ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin),

ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa,

WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

Recenzenci tomu 31 (2022) 1–4/Reviewers of the volume 31 (2022) 1–4

ks. dr hab. Grzegorz Bachanek, prof. UKSW, ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW Warszawa),

ks. dr Tomasz Bąk (KUL, Lublin), ks. dr Grzegorz Dziewulski, (WSD Łódź), ks. dr hab. Waldemar

Gliński, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL, Lublin), ks. dr Jacek Kacprzak

(WSD Łódź), ks. dr hab. Wacław Królikowski SJ, dr hab. Justyna Krzywkowska (UWM Elk),

prof. AKW, ks. dr Dariusz Kucharek (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. dr hab. Krzysztof

Mareyński, ks. prof. dr hab. Józef Marecki (UPJPII, Kraków), prof. UKSW, ks. dr hab. Norbert Mojżym,

prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD Łódź),

dr Paweł Płatek (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM, s. prof. dr hab.

Adelajda Sielepin (UPJPII, Kraków), ks. dr hab. Ambroży Skorupa, prof. KUL, ks. dr Jarosław

Sobkowiak (UKSW, Warszawa), s. dr hab. Bożena Szewczul, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Janusz

Szulist (UMK, Toruń), dr Mateusz Tutak (UKSW, Warszawa), ks. dr hab. Jan Wolski (WSD Łódź),

ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (KUL, Lublin), ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin),

dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. UKSW

© *Copyright by* Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo> e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski, www.stoga.com.pl

HISTORIA – PRAWO – RELIGIA

HISTORY – LAW – RELIGION

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./Fr. Mieczysław Różański

SPIS TREŚCI

ks. Mieczysław Różański, *Wprowadzenie* 7

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Adam Bartczak, *Okoliczności powołania urzędu obrońcy węzła małżeńskiego. Wątek polski* 11

Andrzej Dzikowski, *Sytuacja prawna zwierząt w majątku beneficjalnym w okresie międzywojennym – wybrane problemy* 23

Dagmara Pipczyńska, *Warunki przyjmowania kandydatów do seminarium duchownego w II RP na przykładzie Seminarium Duchownego w Płocku* 39

ks. Szymon Krzysztof Wawrzyńczak, *Sukcesja urzędu biskupiego w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Polskokatolickiego w RP z uwzględnieniem problemu biskupów wędrownych (episcopi vagantes)* 59

PAMIĘCI KSIĘDZA PROF. DR HAB. LECHA STACHOWIAKA W 25. ROCZNICĘ ŚMIERCI

ks. Kazimierz Dąbrowski, ks. Mieczysław Różański, *Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak (1926–1997). Zarys biografii* 72

ks. Waldemar Kulbat, *Z „Zapisków” ks. Waldemara Kulbata* 83

ks. Damian Stachera, *“Il cuore spezzato”. La figura di Davide nell’analisi narrativa di 2 Sam 18:19-19:9* 87

ks. Antoni Tronina, *„Z łona jutrzeńki jak rosę cię zrodziłem” (Ps 110, 3)* 111

VARIA

ks. Piotr Kaczmarek, *Maryjny rys duchowości s. Wandy Boniszewskiej CSA* 121

ks. Piotr Wilk, *Przymioty świętego. Sermones VI–VIII Ryszarda ze św. Wiktora – wstęp, przekład, komentarz* 133

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 145

TABLE OF CONTENTS

Fr. Mieczysław Różański, *A foreword from the Scientific Editor* 7

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Adam Bartczak, *The circumstances of establishing the office of the defender of the bond. Polish thread* 11

Andrzej Dzikowski, *The legal situation of animals in the benefices in the interwar period in Poland. Selected problems* 23

Dagmara Pipczyńska, *Conditions necessary for admission to theological seminaries, in the period of Second Polish Republic, based on the example of the Higher Theological Seminary in Płock* 39

Fr. Szymon Krzysztof Wawrzyńczak, *Succession of the episcopal ministry in the teaching of the Roman Catholic Church and the Polish-Catholic Church in the Republic of Poland with regard to the problem of wandering bishops (episcopi vagantes)* 59

IN MEMORY OF REV. PROF. LECH STACHOWIAK ON THE 25TH ANNIVERSARY OF DEATH

Fr. Kazimierz Dąbrowski, Fr. Mieczysław Różański, *Fr. Lech Remigiusz Stachowiak (1926–1997). Biography outline* 72

Fr. Waldemar Kulbat, *From the „Notes” of Fr. Waldemar Kulbat* 83

Fr. Damian Stachera, *“The broken heart”. The figure of David in narrative analysis of 2 Sam 18:19-19:9* 87

Fr. Antoni Tronina, *In the beauties of holiness from the womb of the morning: Thou hast the dew of thy youth” (Ps 110:3)* 111

VARIA

Fr. Piotr Kaczmarek, *Mariological features in the spirituality of sister Wanda Boniszewska CSA (1907–2003)* 121

Fr. Piotr Wilk, *Saint's qualities. Richard's of St. Victor Sermons VI–VIII – introduction, translation, commentary* 133

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 145

WPROWADZENIE REDAKTORA NAUKOWEGO

Kolejny numer „Łódzkich Studiów Teologicznych” z 2022 r. poświęcony został tematyce prawo-historycznej z konotacjami teologicznymi i biograficznymi. W tym roku 2022 przypadała 25. rocznica śmierci ks. prof. dra hab. Lecha Remigiusza Stachowiaka, dlatego w redagowanym tomie znalazły się materiały upamiętniające tę wybitną postać polskiej biblistyki.

Cykl rozpraw i artykułów rozpoczyna artykuł Adama Bartzaka *Okoliczności powołania urzędu obrońcy węzła małżeńskiego*. Wątek polski, który łączy w sobie aspekty prawne i historyczne powołania instytucji obrońcy węzła małżeńskiego w procesach o nieważność małżeństwa. Dokonał tego papież Benedykt XIV Konstytucją *Dei miseratione* z 3 listopada 1741 r. Autor skupia się na sytuacji małżeństw i rodzin w Polsce w XVII i XVIII w. Opisuje wydane imiennie dla Polski konstytucje: *Matrimonii perpetuum*, *Nimiam licentiam*, *Magnae Nobis*, *Ad tua*, w których ubolewa nad negacją wartości małżeństwa sakramentalnego. Benedykt XIV wprowadził także nową karę kanoniczną przeciwko zmowie dotyczącej trwałości małżeństwa, którą miała być odtąd kara ekskomunikacji *latae sententiae*, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej.

Majątek beneficjalny stanowi jeden z podstawowych składników zabezpieczenia majątkowego istnienia beneficjum kościelnego. Składał się on z nieruchomości i rzeczy ruchomych, w tym z zwierząt gospodarskich i łownych. Temu zagadnieniu poświęcona została artykuł Andrzeja Dzikowskiego *Sytuacja prawna zwierząt w majątku beneficjalnym w okresie międzywojennym – wybrane problemy*. Autor skupia się na analizie przepisów prawnych z okresu II Rzeczypospolitej z opracowanych na synodach, które dotyczyły statusu prawnego zwierząt w majątku beneficjalnym. Autor dochodzi do wniosku, że opracowane wówczas przepisy wskazywały, iż obowiązkiem beneficjenta było także prowadzenie poprawnej i efektywnej gospodarki rolnej m.in. poprzez należyte wykorzystywanie zwierząt oraz ulepszanie stanu inwentarza żywego stanowiącego majątek beneficjalny.

Ważne zagadnienie dotyczące procesu przygotowania do święceń kapłańskich podjęła Dagmara Pipczyńska, która w tekście *Warunki przyjmowania kandydatów do seminarium duchownego w II RP na przykładzie Seminarium Duchownego w Płocku*, dokonała analizy warunków przyjęć kandydatów do seminariów duchownych w okresie II Rzeczypospolitej. Opracowanie oparła na przykładzie Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, które jako pierwsze na początku II Rzeczypospolitej w 1919 r. zaczęło przyjmować kandydatów do kapłaństwa po ukończeniu

szkoły średniej i zdaniu egzaminu dojrzałości. Działania te były uprzedzające w relacji do prawa państwowego i ustawy o szkołach akademickich z 1920 r. Warto zauważyć, że po analizach Autorka dochodzi do wniosku, że już wówczas seminaria duchowne prezentowały znaczny poziom naukowy i dydaktyczny, porównywalny z szkołami wyższymi w II Rzeczypospolitej.

Ostatni artykuł w tej sekcji ks. Szymona Krzysztofa Wawrzyńczaka *Sukcesja urzędu biskupiego w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Polskokatolickiego w RP z uwzględnieniem problemu biskupów wędrownych (episcopi vagantes)* podejmuje zagadnienia teologiczne, które związane są z sukcesją apostołską biskupów. Problematyka ta jest ważna w dyskursie dialogu ekumenicznego, a przedstawione w nim zostały zagadnienia sukcesji w Kościele katolickim i polskokatolickim.

Kolejna część numeru poświęcona została pamięci ks. prof. dr hab. Lecha Remigiusza Stachowiaka (1926–1997), którego 25-lecie śmierci przypada w 2022 r. Ta część rozpoczyna się od przedstawienia sylwetki Księdza Profesora, autorstwa ks. Kazimierz Dąbrowskiego i ks. Mieczysława Różańskiego, i jest jednocześnie przyczynkiem do biografii tego wybitnego polskiego biblisty.

Ksiądz Waldemar Kubat w tekście *Z „Zapisków” ks. Waldemara Kulbata* publikuje swoje pamiętnikarskie notatki z 1997 r., które redagowane były na bieżąco, po śmierci ks. prof. L. Stachowiaka. Ukazuje w nich reakcje najbliższego otoczenia na fakt śmierci Profesora oraz relacjonuje uroczystości pogrzebowe. Kolejne artykuły w tej części opracowane zostały przez biblistów i mają charakter dedykowanych tekstów naukowych. Ksiądz Damian Stachera w artykule *“Il cuore spezzato”. La figura di Davide nell’analisi narrativa di 2 Sam 18:19-19:9* dokonuje analizy opisu panowania króla Dawida, zawartego w 2 Księdze Samuela 18,19–19,19. Fragment ten pokazuje jak król Dawid zмага się w wewnętrznym konflikcie dotyczącym ról, jakie wyznacza mu życie. Z kolei ks. Antoni Tronina w artykule *Z łona jutrzienki jak rosę cię zrodziłem (Ps 110, 3)* dokonuje opisu działalności naukowej i redakcyjnej Księdza Profesora. Ukazuje wielość prac, jakich się podejmował, propagować teksty Pisma Świętego w języku polskim. Pokazuje precyzję i wierność do języków oryginalnych oraz ich analizę w procesie przekładu na język polski.

Ostatnia część *Varia* niniejszego numeru „Łódzkich Studiów Teologicznych” zawiera dwa artykuły. Pierwszy ks. Piotra Kaczmarka *Maryjny rys duchowości s. Wandy Boniszewskiej CSA*, żyjącej w latach 1907–2003, prezentuje różne maryjne wątki dotyczące duchowości mało znanej polskiej mistyczki. Mariologia wpływająca z tej duchowości ma wymiar chrystologiczny, co jest zgodne z Tradycją Kościoła.

Z kolei ks. Piotr Wilk w tekście *Przymioty Świętego. Sermones VI–VIII Ryszarda ze św. Wiktora – wstęp, przekład, komentarz* przybliży czytelnikowi pierwszy polski przekład trzech kazań (Kazania VI–VIII) z pierwszej części *Liber Exceptionum*, autorstwa Ryszarda od św. Wiktora, jednego z głównych przedstawicieli szkoły wiktoriańskiej działającej w XII w.

Redaktor naukowy
ks. prof. ucz. dr hab. Mieczysław Różański
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ADAM BARTCZAK

Uniwersytet Łódzki

OKOLICZNOŚCI POWOŁANIA URZĘDU OBROŃCY WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO WĄTEK POLSKI

Słowa kluczowe: obrońca węzła małżeńskiego, proces, nierozzerwalność, małżeństwo, społeczeństwo

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst społeczny Konstytucji *Dei miseratione* Benedykta XIV. 3. Sytuacja społeczna w Polsce XVIII w. 4. Duchowieństwo w Polsce: (nie)stosowanie i (nie)przestrzeganie prawa

1. WPROWADZENIE

Urząd obrońcy węzła małżeńskiego wpisał się już na stałe do procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Zarówno kodeks prawa kanonicznego z 1917 r., jak i obowiązujący obecnie kodeks z 1983 r. wśród urzędów sądowych wymieniają obrońcę węzła małżeńskiego. Współczesne prawodawstwo wskazuje, że obowiązkiem obrońcy węzła małżeńskiego jest wnoszenie i przedstawianie wszystkiego, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw jego nieważności lub rozwiązaniu (kan. 1432 KPK). Zadaniem obrońcy jest zatem obrona ważności małżeństwa. Jego rola nie zmieniła się zatem od momentu ustanowienia tego urzędu w ramach sądownictwa kościelnego. Warto podkreślić, iż nawet ostatnie zmiany dokonane przez papieża Franciszka w części kodeksu dotyczącej procesu skróconego przed biskupem, nadal podtrzymują obowiązek ustanowienia obrońcy węzła małżeńskiego. Ten obowiązek w każdym rodzaju procesu *de nullitate* egzekwowany jest pod sankcją nieważności czynności – *acta irrita sunt* (kan. 1433 KPK). Niewątpliwie tak silne umocowanie w prawie obrońcy węzła małżeńskiego musi mieć swoje źródło, swoją potrzebę. Tym bardziej że podstawowym domniemaniem w tym obszarze jest ważność małżeństwa (kan. 1060 KPK). Zrozumienie i poprawne

odczytanie funkcji obrońcy węzła małżeńskiego wymaga retrospekcji do czasu, kiedy papież Benedykt XIV, 3 listopada 1741 r. Konstytucją Apostolską *Dei miseratione* ustanowił urząd obrońcy węzła małżeńskiego, reformując jednocześnie proces małżeński¹. Niniejsze rozważania stają się próbą odpowiedzi na pytania o okoliczności, które wpłynęły na decyzję papieża dotyczącą ustanowienia tegoż urzędu, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji, jaka panowała wówczas w Polsce.

2. KONTEKST SPOŁECZNY KONSTYTUCJI *DEI MISERATIONE* BENEDYKTA XIV

Sytuacja społeczna XVIII w. była bardzo złożona. Jej źródła należy szukać na różnych płaszczyznach życia społecznego. Niewątpliwie miała ona charakter czasowy. W związku z tym należy rozróżnić przyczyny pośrednie i bezpośrednie tego stanu rzeczy. Do przyczyn pośrednich, czyli dalszych, niewątpliwie zaliczamy rewolucję religijną przetaczającą się przez Europę. Wśród przyczyn bezpośrednich możemy lokować sytuację w Polsce w tamtym czasie.

Małżeństwo od dawnych czasów było podstawową jednostką społeczeństwa. Stało się podstawą funkcjonowania rodziny, czyli najmniejszej komórki większej społeczności, jaką była społeczność wsi, miasta czy państwa. Instytucja małżeństwa w starożytności rządziła się swoimi prawami². Cywilizacje starożytne w sposób właściwy swoim wierzeniom kształtowały jej charakter czy wymiar prawny³. Nowe poglądy na temat małżeństwa przyniósł Chrystus wraz ze swoją narracją. Należy podkreślić, iż szczególnej mocy nabrała cecha trwałości związku małżeńskiego, którą Pismo Święte nazywa nierozzerwalnością (Łk 16, 18). Problematyka ta przez wiele wieków po Chrystusie była uważana za naturalną i oczywistą. Cała ta sytuacja w praktyce trwała do końca epoki Średniowiecza. Następne wieki ukazały, że kształtuje się nowe, inne wizje związku małżeńskiego. W świecie pojawiły się nowe, wręcz odważne poglądy na małżeństwo, które bardzo szybko uważane zostały za liberalne. Do głosu dochodzi pozycja jednostki. Wyzwolenie od szeroko rozumianej władzy następowało zarówno na gruncie państwa, jak i religii, czyli wówczas zasadniczo Kościoła. Jak zauważa S. Biskupski: „Wybuchały indywidualizm, skrajny

¹ Por. Benedictus XIV, *Dei miseratione*, w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 695–701.

² Por. P. Kroczek, *Czy starożytność powinna być inspiracją dla współczesnego prawodawcy kościelnego w dziedzinie małżeństwa i rodziny? Rozważania na kanwie kultury Grecji i Rzymu*, *Analecta Cracoviensia* 45 (2013), 319–334.

³ Por. L. Kocik, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne Sp. z o.o. 2002; *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, red. G. Dzierżon, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2014; B. W. Matysiak, *Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela*, *Studia Elbląskie* 13 (2012), s. 133–151; W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2014, 92.

subiektywizm, egocentryzm zburzyły wszelkie autorytety, a zwłaszcza religijny⁴. To wszystko stało się w konsekwencji przyczynkiem rewolucji religijnej w XVI w., a następnie Wielkiej Rewolucji Francuskiej w XVIII w., która w sposób szczególny miała charakter społeczny.

Bardzo ważne w świetle małżeństwa i dalej w perspektywie ustanowienia obrońcy węzła małżeńskiego były wydarzenia wspomnianej rewolucji religijnej. Idąc za hasłami swoich pseudoreformatorów: Lutra, Kalwina, Melanchtona, w sposób bardzo kategoryczny zaczęto podważać nierozzerwalność małżeństwa. Marcin Luter uważał, iż wolno mieć chrześcijanom wiele żon, gdyż nie ma takiego prawa, które zabraniałoby poligamii. Takie sformułowanie umieścił w *libello reformationis ad Coloniensis*⁵. Opowiadał się również za możliwością udzielania rozwodów małżeństwom chrześcijańskim. Lutra i jego współwyznawców cechował od samego początku „realizm”, to znaczy świadomość tego, że nie stać wszystkich ludzi na sprostanie wymogom, jakie przedstawia Ewangelia na temat małżeństwa. Ponadto odrzucenie sakramentalności małżeństwa i pozostawienie go pod wpływem prawa świeckiego tylko jeszcze bardziej przyczyniło się do rozwoju praktyki rozwodowej⁶. Według twórcy Reformacji, akt prokreacji jest głęboko skażony przez grzech pierworodny, mimo to potrzebny i nieunikniony. Dlatego też uważał, że trzeba go traktować tak jak niezbędną czynność organizmu, jak picie, jedzenie, płucie, wypróżnianie się⁷. Inny reformator, Jan Kalwin, także był przeciwny uznawaniu małżeństwa za sakrament. Odrzucenie sakramentalności małżeństwa opierał na braku dowodu na ustanowienie tegoż sakramentu przez Chrystusa⁸.

Tym samym w miejscach i wśród ludzi idących za głosem reformatorów, małżeństwo zaczęło przechodzić pod jurysdykcję państwową. Nierozzerwalność małżeństwa przestała stanowić zasadę prawną. Autorzy tych poglądów założyli logicznie, że „jeśli małżeństwo jest umową świecką, a wszystkie świeckie umowy dadzą się z tych lub innych przyczyn rozwiązać, można zatem, a w pewnych wypadkach nawet trzeba – rozwiązać i małżeństwo”⁹. Taka logika w sposób bezwzględny oderwała małżeństwo od *sacrum*. Zrównano tę instytucję z innymi, które podlegają władzy świeckiej. W ten oto sposób reformacja zataczała w Europie coraz większe kręgi. Problem oczywiście był dostrzegany przez Kościół. Kolejni papieże dostrzegali, że nie ma siły na powstrzymanie rozwoju nurtów reformatorskich. W związku z tym rodziła się obawa zwoływania soborów. Sytuacja ta szczególnie mocno została zaakcentowana za pontyfikatu papieża Klemensa VII (1523–1534), który permanentnie odwlekał jego zwołanie.

⁴ Por. S. Biskupski, *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź: Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu 1937, 70.

⁵ Zob. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, 6, 93–94 nota 9, Editio Societas Goerresiana, Friburgi 1901.

⁶ Por. T. Kałużny, *Nierozzerwalność małżeństwa w optyce luterńskiej*, Sympozjum 14 (2010), nr 1 (19), 70.

⁷ Por. Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1998, 56.

⁸ Por. M. Gwóźdź, *Przymierze. Fundamentalne założenia prawodawstwa małżeńskiego Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów ewangelicznych*, Katowice 2019: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 82; P. Jaskóła, *Jana Kalwina teologia małżeństwa*, *Studia Oecumenica* 2010, 10, 188.

⁹ Por. S. Biskupski, dz.cyt., 71.

W 1545 r. został zwołany Sobór Trydencki. Jego uchwały odnosiły się oczywiście do problemów, które gnębiły ówczesne społeczeństwa. Zdecydowanie zostały potępione nauki reformatów. Potwierdzona została nierozzerwalność i sakramentalność małżeństwa. Niemniej w dalszym ciągu szerzyły się poglądy, które stały w sprzeczności z nauką Kościoła. I tak należy przywołać w tym miejscu osobę Marco Antonio de Dominisa (1624). Był on eksjezuitą, który odstąpił od wiary. Ze względu na swoje poglądy i nauki, wówczas był jednym z najmniejbezpieczniejszych pisarzy. Jasno stawał na stanowisku, iż Kościół ma prawo do jurysdykcji nad małżeństwem. Niemniej sądził, iż prawo to nie jest należnym mu z natury, lecz to władza państwowa przekazała mu pewne uprawnienia w stosunku do małżeństwa¹⁰. Twierdził również, iż małżeństwo może być powagą instytucji świeckich rozwiązanie. Jak twierdził, Chrystus był przeciwny rozwiązaniu małżeństwa, ale tylko na sposób prywatny, powagą samych małżonków¹¹.

Nieco inną drogę do zakwestionowania nierozzerwalności i sakramentalności małżeństwa obrał pod koniec XVII w. Jaen de Launoy (1678). Francuz, gallikanin (ruch zmierzający do uniezależnienia Kościoła francuskiego od władzy papieskiej). Co prawda przyjął on uchwały Soboru Trydenckiego, ale błędnie. Zupełnie inaczej rozumiał on hierarchię kościelną, ponieważ zaliczał do niej zarówno duchownych, jak też władców świeckich. Co więcej, głosił, iż sakramentalność małżeństwa jako coś dodatkowego w stosunku do małżeństwa *de facto* da się od niego odłączyć¹².

Łatwo zauważyć, że era reformacji, która przeszła przez całą Europę, zasiała ziarna zamętu, niepewności i podważenia autorytetu Kościoła. Przede wszystkim zaś odbiła się w negatywny sposób oddolnie na rodzinach, małżeństwach samej społeczności. Dała podstawy do zachwiania autorytetu jedności i nierozzerwalności małżeństwa, co miało w przyszłości zaowocować licznymi rozwodami i poligamią. Nastąpiła ogromna zmiana w mentalności ówczesnych ludzi, niestety również wśród duchowieństwa. Apogeum tej sytuacji nastąpiło, kiedy poglądy prezentowane dotychczas jedynie w ramach teoretycznych dywagacji, w połączeniu z ówczesnymi prądami filozoficznymi, zostały zaaplikowane w praktyce. Ten zaś moment był bezpośrednią przyczyną zachwiania sakramentalnego charakteru małżeństwa, a w konsekwencji także nierozzerwalności małżeństwa¹³.

¹⁰ Por. *Ecclesiae Iura in matrimonium Christianum*, Romae 1896, 140: „Per accidens tamen, et ex sla usurpatione primum, deinde praescriptione, si tamen praescriptio haec bonum fidem adiunctam vere habeat, etiam in Ecclesia reperitur... Non post Gregorium, qui et ipse ad leges in hac materia recurrit, iam freques apparent romanae decretales et conciliorum decreta in eodem genere satis multa”; cyt. za: S. Biskupski, 71.

¹¹ Tamże, 48: „Privata tamen privatorum divortia, quae lex non nisi ad duritiam cordis permiserat, omnino damnavit. Quod si in eadem lege, ex alia aliqua gravi causa fuisset concessum divortium, eam quoque Christus omnino addidisset, quia publica legibus, iure, et rationalibiter concessa divortia, non abrogabat, sed sola, ut dixi, privata”; Por. S. Biskupski, dz.cyt., 72.

¹² Zob. J. Launoyus, *De regia in matrimonium potestate vel tractatus de iure saecularium principum in sancientis impedimentis matrimonium dirimentibus*, Parisiis 1672, 4: „Spiritualis potestas a saeculari pendet quod naturam civilis contractus matrimonii, cui iam legitime facto accedit sacramenti ratio, saecularis potestas a spirituali pendet quod ministerium sacramenti matrimonii, quo sacramentum est”.

¹³ Por. W. Wenz, P. Wróblewski, *Urząd obrońcy węzła i procesowe decyzje sędziego na etapie*

3. SYTUACJA SPOŁECZNA W POLSCE XVIII W.

Opisana sytuacja społeczna XVII–XVIII w. pogarszała się w szybkim tempie. Nie było możliwe, żeby całokształt wydarzeń związanych z szerzącym się nurtem liberalnym, nie dotarł również do Polski. Ogólne rozprężenie obyczajów i praktyka rozbijania małżeństw również nastąpiło w naszym kraju.

Analizując materiał historyczny tamtego okresu, szybko zauważymy, że Polska przodowała w niechlubnej dziedzinie rozwodów. Problem był do tego stopnia poważny, iż jeszcze długi czas po zaistniałej sytuacji w Polsce w mentalności ludzi innych krajów Europy, uchodziliśmy za kraj, w którym uznawana jest zasada o rozerwalności małżeństwa¹⁴. Takie dane świadczą o głębokim kryzysie, jaki przeżywała w naszym kraju instytucja małżeństwa i rodziny w tamtym czasie. Bardzo dokładnie opisuje to znany polski historyk Paweł Jasienica. W swojej książce *Rzeczpospolita Obojga Narodów* pisze tak o ówczesnie panującej sytuacji w Polsce: „Kto coś znaczył, ten nie robił sobie podówczas zbytnich ceremonii z sakramentu małżeństwa. Pewien personat, aby wykręcić się od konieczności wypłacenia synowicy posagu, przekupił jej męża i przeprowadził rozwód. Ażeby jednak zapobiec możliwości powtórnego zamążpójścia krewniaczki, niezwłocznie a po cichu sam zaapelował od decyzji konsystorza biskupiego od nuncjatury w Warszawie”¹⁵. W innym miejscu ukazuje inny przypadek, gdzie wyższe sfery pozbawione były zupełnie jakichś zasad czy moralności: „Wolno przypuszczać, że okrutna jejmość nie ulękłaby się perspektywy krzywoprzysięstwa, umiała bowiem radzić sobie zręcznie i wtedy, gdy wchodził w grę sakrament. Pragnąc uzyskać wpływy w trybunale lubelskim, zmusiła córkę do zaślubienia jednego z tamtejszych patronów. W dwa tygodnie po weselu wyszło jednak na jaw, że kombinacja zawiodła, pan młody hołysz i bez znaczenia. Pisarz konsystorski za przystępną cenę podjął się więc wynalezienia odpowiednich kruczków i już wkrótce rozwiedziona dama zrobiła lepszą partię”¹⁶. Te okoliczności zachodzące w Polsce, odbijały się echem w różnych krajach. Również wyznawcy innych religii dziwili się istniejącej sytuacji w kraju noszącym miano katolickiego. Pewien protestant tak pisał: „Dziwna rzecz, że tu między katolikami tyle rozwodów się spotyka. [...] Rozwody i małżeństwa nowe są tu tak pospolite”¹⁷. Nie należy się zatem bać określenia, że rozwody stały się plagą w naszym kraju. Bezwzględnie

wyrokowania. Zagadnienie wybrane z procesu o nieważność małżeństwa, Wrocław: Studio Graphito 2007, 22.

¹⁴ Por. S. Biskupski, dz.cyt., s. 74. Jak podaje autor jeszcze w podręcznikach teologicznych z połowy XIX w. odnaleźć było można takie stwierdzenia. Por. J. Carrière, *De matrimonio*, Parisii 1866, 63. Czytamy tutaj: „In provinciis Polonorum catholicis, quotidie, videntibus et annuentibus episcopis, dissolvuntur matrimonia et nova contrahuntur non tantum propter adulterium, sed ex variis aliis causis; illud est factum satis notorium: ergo apud ipsos catholicos licet in dubium revocae indissolubilitatem matrimonii”; H. Le Goasguen, *Le divorce devant l'opinion, les chambres et les tribunaux*, Rennes: Imprimerie bretonne 1913.

¹⁵ P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992, 147.

¹⁶ Tamże, 146–147.

¹⁷ J.I. Kraszewski, *Polska w czasie trzech rozbiorów*, t. 3, Warszawa: Gebethner i Wolff 1903, 64.

na ten temat pisał W. Smoleński: „Do bezwstydu posunięta rozwiązłość, zimna obojętność na wszelkie decorum, obowiązek i cnotę nigdy do takiego wyuzdania nie doszły, jak wówczas. [...] Żony zmieniały mężów jak suknie; rzucały jak rękawiczki, brały ich, jak się bierze koronki lub wstążki”¹⁸. Co więcej, rozwody były już przewidywane w intercyzach ślubnych¹⁹. Działo się tak ponieważ małżeństwa nie były zawierane z miłości, będącej pomiędzy narzeczonymi, lecz paradoksalnie, w rzeczy samej zawierali je ich rodzice. Dyskutowali oni pomiędzy sobą wtedy na tematy majątków, łączenia ziem czy kojarzenia par ze względu na pochodzenie stron, na przynależność stanową czy rodową. W ten sposób bardzo często córki musiały się zgadzać na takie małżeństwa. Jednocześnie był to sposób na rozwiązanie tego małżeństwa²⁰. Dochodziło także do takich sytuacji, w których aby zawczasu dać pretekst do stwierdzenia w przyszłości nieważności małżeństwa, rodzice w dniu ślubu publicznie krzyczeli na córkę, co więcej nawet ją policzkowali, nakazując jej wyjście za mąż. Zachowania takie miały oczywiście umożliwić w czasie przyszłego procesu dowodzenie, że małżeństwo zostało zawarte nieważnie na skutek wywieranego przymusu²¹.

W zaistniałej sytuacji, z kraju głęboko katolickiego, Polska stawiała się z każdym dniem miejscem, gdzie o Bogu się mówi, ale się nie wypełnia Jego praw, Stolica Apostolska musiała zainterweniować²². Papież Benedykt XIV stanowczo i konsekwentnie prowadził politykę prorodzinną i z zainteresowaniem przyglądał się instytucji małżeństwa przeżywającej trudności. W swoich kilkunastu konstytucjach, encyklikach i listach niejednokrotnie piętnował istniejące praktyki²³. Spośród nich aż cztery zostały skierowane imiennie do Polski. Mowa o Konstytucjach: *Matrimonii perpetuum*, *Nimiam licentiam*, *Magnae Nobis* oraz *Ad tuas*. Papież ubolewał nad swoistą negacją wartości małżeństwa sakramentalnego, która wyrażała się

¹⁸ W. Smoleński, *Pisma historyczne*, t. 3, Kraków: Gebethner i Spółka 1901, 98.

¹⁹ Por. J.I. Kraszewski, dz.cyt., 147.

²⁰ Por. P. Jasienica, dz.cyt., 155.

²¹ Por. I. Kulesza-Woroniecka, *Rozwody w rodzinach magnackich w Polsce XVI–XVIII wieku*, Poznań–Wrocław: Wydawnictwo Historyczne 2002, 126; P.Z. Pomianowski, *Rozwód w XIX wieku na centralnych ziemiach polskich. Praktyka stosowania Kodeksu Napoleona w latach 1808–1852*, Warszawa: Wydawnictwo Campidoglio 2018, 59.

²² Zob. K. Alexandrowicz, *De primis vinculi matrimonii in iudicio Episcoporum Cracoviensium defensoribus*, Romae: Typ. Buona Stampa 1933, 12–13.

²³ Por. *Matrimonii perpetuum* z dnia 11 kwietnia 1741 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 677–678; *Quamvis Paternae* z dnia 26 sierpnia 1741 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 689–691; *Dei miseratione* z 3 listopada 1741 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 695–701; *Satis Vobis* z 17 listopada 1741 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 701–705; *Etsi pastoralis* z 26 maja 1742 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 734–755; *Nimiam licentiam* z 18 maja 1743 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 790–795; *Redditae sunt* z 17 września 1746 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Romae 1924, 41–43; *Apostolici ministerii* z 16 września 1747 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Romae 1924, 119–122; *Magnae Nobis* z 29 czerwca 1748 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Romae 1924, 146–151; *Ad tuas* z 8 sierpnia 1748 r., w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Romae 1924, 162–165.

poprzez fakt rozpadu tyłu małżeństw²⁴. Podkreślał dobitnie, że w takim kraju jak w Polsce tak łatwo dochodzi do rozerwania małżeństwa, jak gdyby nierozzerwalność nie pochodziła z prawa naturalnego i z prawa pozytywnego Bożego²⁵. To stwierdzenie podkreśla świadomość papieża dotyczącą odejścia od pojmowania małżeństwa jako rzeczywistości naturalnej, wpisanej w Boży plan zbawienia. Mając to na uwadze, Benedykt XIV jednoznacznie potępił wszelkie praktyki stosowane na małżeństwie. Zrobił także kolejny krok ochrony samego małżeństwa. Wprowadził nową karę kanoniczną, która przewidywała, iż znowy dotyczące trwałości małżeństwa będą odtąd obarczone karą ekskomuniki *latae sententiae*, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej²⁶.

Silny, zdeterminowany papież był lekarstwem na trudną sytuację, w jakiej znalazło się małżeństwo. Zanik jakichkolwiek norm moralnych, etycznych, religijnych postępował i wymagał pilnej reakcji, która mogła odwrócić sytuację, a w dalszej perspektywie przywrócić w społeczeństwie poczucie wartości, którą bez wątpienia było i jest małżeństwo.

4. DUCHOWIEŃSTWO W POLSCE: (NIE)STOSOWANIE I (NIE)PRZESTRZEGANIE PRAWA

Wykazane wcześniej problemy nie były jedynymi, które przyczyniły się do wprowadzenia do procesu małżeńskiego urzędu obrońcy węzła małżeńskiego. Bez wątplenia istotne były również problemy dotyczące samego duchowieństwa. Duchowieństwo tamtych czasów nie uniknęło błędów, czy nawet nadużyć związanych bezpośrednio z licznymi rozwodami. Ta kwestia swoje źródło ma co najmniej w dwóch miejscach. Po pierwsze, postawy i zachowania samych duchownych, a po drugie, system nauczania w seminariach duchownych.

²⁴ Por. Benedictus XIV, *Nimiam licentiam*, s. 791: „ingenti cum Pontificii cordis nostri dolore accepimus, istic novas fraudes adinventas, novaque effugia quesita Apostolicae salutare ordinationes eluderentur. Horret animus reffere non solum pacta inter coniuges, matrimonii dissolutionem contententes, vicissim conventa, ut alter eorum, post latam ab Ecclesiastico Iudice super matrimonii nullitate sententiam, ab eadem appellare audens, ad quandam certam pecuniae summam alteri de ipsa sententia acquiescenti solvendam teneatur, verum etiam ab ecclesiastico iudice, apud quem appellatio instituta fuerit, appellansem ad omnimodam summae huiusmodi solutionem damnari”.

²⁵ Por. Benedictus XIV, *Matrimonii perpetuum*, s. 677: „tanta facilitate, perinde ac si neque lege naturae, neque Divino Iure, neque Evangelicis praeceptis, et Canonicis Sactionibus initum esset Conubium, in aliquot Catholici Orbis partibus, atque in isto praesertim florentissimo Poloniae Regno in dies dissolvi audientes”.

²⁶ Por. Benedictus XIV, *Nimiam licentiam*, s. 792: „ex certa stentia ac matura deliberatione... non solum omnia et singula huiusmodi pacta inter coniuges, pro dissolutione matrimonii quodocunque facienda, quomodolibet inita; verum etiam ea, quibus... appellatio: ...impediatur, etiamsi utraque pacta interposito iurerando approbata et confirmata... nulla, invalida, irrita, nullius roboris et momenti esse ac fore et in posterum futura et habenda esse declaramus, et nunc pro tunc annullamus, invalidamus, irritamusque; ita ut nullo unquam pacto, tam in foro interno quam externo, obligatoria sint et habeantur sub excommunicationis poena ipso facto incurrenda, a qua nemo... praeterquam a Nobis..., nisi in mortis articulo, absolutionem obtinere possit”; Por. S. Biskupski, dz.cyt., 84.

Jeśli przyjrzeć się dokładnie historii, to również wśród polskiego kleru nastąpił upadek pewnych zasad i norm etycznych. Tak istniejącą wtedy sytuację w sądach opisuje historyk, Paweł Jasienica: „Trudno, niepodobna raczej było wtedy dobić się sprawiedliwości w sądach, gdzie decydującą rolę grały wpływy, protekcje i pieniądze”²⁷. Świadczy to zatem o tym, że zepsucie panujące w Polsce dotknęło także Kościoła. Ten sam autor na innym miejscu tak pisze: „Tak oto radzili sobie panowie bracia pomiędzy sobą w sprawach toczących się pod pięknym krucyfiksem. [...] Nawet u biskupa uchodziło zacząć rozmowę od położenia na stole kilkudziesięciu dukatów”²⁸.

Poza przekupstwem, które opanowało cały nasz kraj, przyczynę tak wielu rozwodów należy upatrywać w złej woli sędziów. Oni bowiem wydawali wyroki, które bardzo często były podejmowane ze względu na osoby. Przymiot bezstronności sędziego, który leży u podstaw wymiaru sprawiedliwości, w istocie został wyłączony. Dało to możliwość ferowania wyroków niesprawiedliwych, a co ważniejsze przedmiotowo nieważnych. Również na taki stan rzeczy zareagował papież Benedykt XIV²⁹.

Innym ważnym problemem przy wydawaniu wyroków w sprawach małżeńskich był problem nieprzygotowania do wykonywania urzędu sędziego, a co za tym idzie kwestia niezajomości prawa. Urząd sędziego przekazywano w ręce osób, które często albo nie miały nic wspólnego z kanonicznym prawem małżeńskim, albo ich zakres wiedzy był bardzo niewielki. Na uwagę zasługuje także fakt, że urząd ten powierzano osobom, które były przekupne. Był to zabieg specjalny, aby można było pewne sprawy z nimi zwyczajnie załatwić³⁰. Papież także i tego nie omieszkął wypomnieć. Píše o tym w Konstytucji *Quamvis Paternae*³¹. Brak odpowiedniego przygotowania naukowego powodował, że praktyka rozwodowa w Polsce była tak bardzo zaawansowana³². Co więcej, utrzymywała się ona jeszcze przez długi czas. Albowiem Benedykt XIV w kolejnej Encyklice *Nimiam licentiam* po raz kolejny pokazuje na ciągle istniejący problem. Wypowiada się w tej materii bardzo stanowczo, podkreślając, iż stanowisko sędziego powierza się ludziom niezdolnym do wykonywania tej funkcji³³.

²⁷ P. Jasienica, dz.cyt., 147.

²⁸ Tamże.

²⁹ Benedykt XIV porusza ten problem w: *Dei miseratione*, 696: „§ 3: qui... ob malam voluntatem proclives sunt ad matrimonia dissolvenda”, a także w: *Quamvis Paternae*, 689: „§ 1: ob... iudicam malitiam... ad propulsandam hanc corruptelam, restituendamque iudiciorum integritatem”. Tenże sam papież w *Matrimonii perpetuum*, 677, wskazuje na liberalizm, który wkrał się do sądów: „Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum... tanta facilitate dissolvi audientes... nimia curiarum vestrarum libertate”.

³⁰ Por. S. Biskupski, dz.cyt., 85–88.

³¹ Zob. Benedictus XIV, *Quamvis Paternae*, 689: „Rationes praeterea et peculiare causae dicti abusus cum Nobis plures in eisdem literis obtenderentur, eas potissimum rederi perspeximus eximio Protonotariorum non Participantium numero, quibus, utpote in Dignitate Ecclesiastica constitutis, in more positum est dictas Causas delegari, licet tempore quo ad huiusmodi Dignitatis, et Officii gradum provehantur, nulla meritorum, et qualitatatum fiat diligens inquisitio, nec sedulo examinatur, an polleant requisitis ad Ius dicendum, et Iustitiae habenas moderandas necessariis”.

³² Zob. Benedictus XIV, *Dei miseratione*, 696: „id saepe contingere partim ex culpa illorum iudicum...; qui ob. insecitiam... proclives sunt ad matrimonia dissolvenda, atque eadem matrimonia levi, vel etiam nullo habito examine, irrita, ac invalida declarant”;

³³ Zob. Benedictus XIV, *Nimiam licentiam*, 791: „malum huiusmodi inde evenire, quod com-

Jak wspomniano wcześniej, trudności ówczesnego sądownictwa kościelnego korelowały również z poziomem i sprawowaniem posługi kapłańskiej w parafiach. Nie ulega wątpliwości, iż postawa duchownych na poziomie Kościoła partykularnego oddziałuje najbardziej na lokalną wspólnotę. A zatem wszelkie problemy znajdują odzwierciedlenie w życiu wiernych. Duża liczba rozwodów była konsekwencją niskiego poziomu wykształcenia i przygotowania duchownych. Jeśli do tego dołączymy naganne sposoby sprawowania tej posługi, pojawia się problem wymykający się bardzo szybko spod kontroli. Skutki są bardzo tragiczne. Proboszczowie bardzo często nie stosowali się do wytycznych prawa powszechnego. Jak zauważał Benedykt XIV, nie stosowano w ogóle egzaminu przedślubnego³⁴. Należy założyć, iż gdyby stosowano to badanie i spisywano protokoły przedślubne, na pewno wielu nupturientów uznanych zostałoby jako niezdolnych do zawarcia małżeństwa w świetle obowiązujących przepisów prawa. Ponadto praktyka wprowadzona przez Sobór Trydencki głoszenia zapowiedzi przedślubnych również nie była wykorzystywana. Stąd, nawet jeśli ktoś wiedział o istniejących faktach przeciw zawarciu małżeństwa przez strony, nie był w stanie ich ujawnić. Małżeństwa bardzo często zawierano potajemnie, a co gorsza duchowni nie odnotowywali ich w księgach parafialnych³⁵. Tym samym, jeśli takie małżeństwo z tych lub innych przyczyn się rozpadło, nie było problemu zawarcia nowego. Nie istniał bowiem żaden dokument publiczny, który potwierdzałby, że dana osoba była, a w rzeczy samej nadal jest w związku małżeńskim.

Kontynuując to wyliczenie, należy podkreślić, iż zaniedbaniem duchowieństwa był fakt, iż małżeństwa były błogosławione przez duchownych, którzy nie mieli zgody proboszcza kompetentnego do zawarcia małżeństwa. Brak zgody (delegacji) konsekwentnie wypływał z faktu, że proboszczowie wcale nie wiedzieli o zawieranych małżeństwach. Również takie postępowanie Benedykt XIV opisuje w *Nimiam licentiam*, skierowanej bezpośrednio do duchowieństwa polskiego³⁶.

missiones... ad viros ad ius dicendum neque aptos, neque idoneos, sed iudicandi prorsus incapaces dirigerentur”.

³⁴ Por. Benedictus XIV, *Nimiam licentiam*, 792: „§ 6: Hinc opportunus datur locus frequentissimis super nullitate matrimoniorum in facie ecclesiae initorum disputationibus; interdum quidem contenditur matrimonium, sive per vim, sive per metum, et sine alterius coniugis libero consensu contractum fuisse; interdum vero impedimentum obtenditur, quod, ceteroquin legitimum ac canonicum ante resciri potuisset, quam matrimonium contrahentur, nisi de industria, deditaque opera occultum esse voluissent interdum etiam, quod frequentius accidit, inde matrimonii nullitas accessit, quod coram alio sacerdote, licet de commissione sive parochi, sive Antistitis Ordinarii, sine tamen debitis consuetisque formis attributa, celebratum fuerit matrimonium”.

³⁵ Por. Benedictus XIV, *Satis Vobis*, 701: „§ 1. Providae tamen huiusmodi leges, tanta austeritate saluberrime institutae, prava horum temporum conditione sensim prolabi visae sunt, et nerves propemodum reddi, ob. Matrimonia usu nimis recepta, quae occulte adeo celebrantur, ut illorum notitia, quantum fieri potest, obliuiscatur, et in tenebris ignorantiae perpetuo iaceat consepulta. In more etenim positum est, illa celebrari nullis praeviis factis Denunciationibus, coram solo Parocho, vel alio Sacerdote de eius licentia, adhibita praesentia tantum duorum Testium apposite a Contrahentibus advocatorum, quorum fides nemini illorum est suspecta; remque peragi saepe extra Ecclesiam, quandoque etiam intra illam, ianuis tamen oclluis, vel eo temporis momento, quo semota alterius cuiusvis praesentia, scientia initi Matrimonii, praeter Parochi, Contrahentium, Testiumque personas, alios penitus effugiat”.

³⁶ Por. Benedictus XIV, *Nimiam licentiam*, 791: „§ 5: Saepe numero enim, ac passim praesentia

Jak zatem pokazują źródła historyczne, jedną z przyczyn sytuacji, w jakiej znalazło się małżeństwo i rodzina po rewolucji religijnej i upadku etycznym społeczeństwa była także postawa duchowieństwa. Oprócz tych problemów pojawiły się także inne, które dotyczyły procedowania spraw małżeńskich w sądach kościelnych. Po pierwsze, w tamtym czasie prawo kanoniczne nie wyodrębniło procesu małżeńskiego jako procesu specjalnego, spośród norm dotyczących procesu kanonicznego w ogólności. Zatem wszystkie przepisy dotyczące postępowania przed sądem odnosiły się do wszystkich spraw. W konsekwencji prawnie ustalone było, iż wyrok sędziego pierwszej instancji był wyrokiem ostatecznym. Dlatego też, jeśli *iudex* uznał dane małżeństwo za nieważnie zawarte, to zakładając, iż strony się nie odwoływały od takiej decyzji środkami, gwarantowanymi przez prawo, to wyrok stawał się prawomocny. Biorąc pod uwagę wcześniej opisane zagadnienia, procedura rozwodowa była bardzo ułatwiona. Po drugie, proces nie miał instytucji, która broniła by z urzędu małżeństwa. Co więcej, w procesie nie musiała brać udziału strona pozwana. Mogła ona zrzec się możliwości występowania w procesie w charakterze strony. Tym samym proces przybierał charakter zaoczny. Stąd, co należy podkreślić, niejednokrotnie bywało tak, iż strony porozumiewały się między sobą tak, by sąd jak najszybciej uznał nieważność małżeństwa.

Papież Benedykt XIV, analizując te wszystkie zagadnienia, które zostały omówione, mając na względzie dobro małżeństwa, zdecydował się na daleko idące zmiany, w tym przede wszystkim dokonał reformy w sądownictwie kościelnym, powołując urząd obrońcy węzła małżeńskiego.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandrowicz K., *De primis vinculi matrimonii in iudicio Episcoporum Cracoviensium defensoribus*, Romae: Typ. Buona Stampa 1933.
- Biskupski S., *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź: Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu 1937.
- Carière J., *De matrimonio*, Parisiis 1866.
- Concilium Tridentinum*, 6, 93–94 nota 9, Edidit Societas Goerresiana, Friburgi 1901.
- Ecclesiae Iura in matrimonium Christianum*, Romae 1896.
- Gwóźdź M., *Przymierze. Fundamentalne założenia prawodawstwa małżeńskiego Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów ewangelickich*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2019.
- Jasienica P., *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992.
- Jaskóła P., *Jana Kalwina teologia małżeństwa*, *Studia Oecumenica* 2010, 10, s. s. 173–190.
- Kałużny T., *Nierozzerwalność małżeństwa w optyce luteranckiej*, *Symposium*, 14 (2010), nr 1 (19), 61–74.
- Kocik L., *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne Sp. z o.o. 2002.
- Kraszewski J.I., *Polska w czasie trzech rozbiorów*, t. 1, Warszawa: Gebethner i Wolff 1903.
- Kroczek P., *Czy starożytność powinna być inspiracją dla współczesnego prawodawcy kościelnego w dziedzinie małżeństwa i rodziny? Rozważania na kanwie kultury Grecji i Rzymu*, *Analecta Cracoviensia* 45 (2013), 319–334.

proprii parochi, dum matrimonium per verba de praesenti contrahitur, desideratur, et cuilibet sacerdoti interessendi commissio, interdum inscio etiam proprio arocho, demandatur”.

- Kulesza-Woroniecka I., *Rozwody w rodzinach magnackich w Polsce XVI–XVIII wieku*, Poznań–Wrocław: Wydawnictwo Historyczne 2002.
- Launoius J., *De regia in matrimonium potestate vel tractatus de iure saecularium principum in sancientis impedimentis matrimonium dirimentibus*, Parisiis 1672.
- Le Goasguen H., *Le divorce devant l'opinion, les chambres et les tribunaux*, Rennes: Imprimerie bretonne 1913.
- Małżeństwo w Kościele katolickim oraz czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, red. G. Dzierżon, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2014.
- Matysiak B.W., *Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela*, *Studia Elbląskie* 13 (2012), 133–151.
- Pomianowski P.Z., *Rozwód w XIX wieku na centralnych ziemiach polskich. Praktyka stosowania Kodeksu Napoleona w latach 1808–1852*, Warszawa: Wydawnictwo Campidoglio 2018.
- Smoleński W., *Pisma historyczne*, t. 3, Kraków: Gebethner i Spółka 1901.
- Wenz W., Wróblewski P., *Urząd obrońcy węzła i procesowe decyzje sędziego na etapie wyrokowania. Zagadnienie wybrane z procesu o nieważność małżeństwa*, Wrocław: Studio Graphito 2007.
- Wołodkiewicz W., Zabłocka M., *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2014.
- Wójcik Z., *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1998.

THE CIRCUMSTANCES OF ESTABLISHING THE OFFICE OF THE DEFENDER OF THE BOND POLISH THREAD

During his pontificate, Pope Benedict XIV had to deal with many issues concerning marriage. One of the results of his activity became the creation of the ecclesiastical office of defender of the marriage bond. This article presents the circumstances that influenced his decision in the long and short term. Poland has a special place in this process. The infamous statistics of divorces and ecclesiastical process *de nullitate matrimonii* trials have become a motive for protecting the institution of marriage. One of its manifestations became the office of the defender of the bond, which is still inscribed in the activities of the ecclesiastical judiciary today.

Key word: defender of the bond, process, indissolubility, matrimonial, community

Nota o Autorze

Adam BARTCZAK – doktor prawa w zakresie prawa kanonicznego, adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa WPiA UŁ, obrońca węzła małżeńskiego w Trybunale Metropolitalnym Łódzkim, zainteresowania: kanoniczne prawo małżeńskie i kanoniczne prawo procesowe.
Kontakt e-mail: abartczak@wpia.uni.lodz.pl

ANDRZEJ DZIKOWSKI

*Katedra Higieny Żywności i Ochrony Zdrowia Publicznego
SGGW w Warszawie*

SYTUACJA PRAWNA ZWIERZĄT W MAJĄTKU BENEFICJALNYM W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM WYBRANE PROBLEMY

Słowa kluczowe: zwierzęta, historia weterynarii, historia prawa

1. Wprowadzenie. 2. Systemy prawa będące przedmiotem analizy. 3. Zwierzęta jako składniki beneficjum. 4. Prawidłowa gospodarka zwierzętami wchodzącymi w skład uposażenia plebańskiego. 5. Status prawny inwentarza żywego a jego alienacja. 6. Inwentarz (żywy). 7. Solidarność zawodowa, chrześcijańskie miłosierdzie, socjalizm...? 8. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

W okresie 1918–1939 w Polsce beneficjum plebańskie stanowiło zarówno od strony faktycznej, jak i prawnej (prawa państwowego i prawa kanonicznego), istotny składnik sprawowania urzędów rzymskokatolickich, takich jak urząd proboszcza¹. W skład beneficjum wchodzić mogły zarówno nieruchomości, jak i rzeczy ruchome, w tym zwierzęta gospodarskie i łowne (dzikie). Uposażenie urzędu duchownego stanowiło jedno z jego źródeł² utrzymania. Miało na celu jednak nie tylko zapewnienie

¹ *Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetзера i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób*, red. M. Nowodworski, XVIII, 200–201.

² Zob. B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, Lublin 2003, 16 nn., 89 nn., 98, 100, 103, 137 nn.; synteza na temat wzajemnych zależności uposażenia, beneficjum i patronatu, prezenty, a także erekcji i fundacji parafii, zob. M. Róžański, *Patronat parafii w dekanacie szadkowskim w drugiej połowie XVIII w.*, Biuletyn Szadkowski 10 (2010), 103–107, przy czym należy pamiętać, że tego typu zależności, sięgające czasów średniowiecza i I Rzeczypospolitej, w wielu przypadkach trwały i były stosowane (w mniej lub bardziej rozwiniętej bądź szczątkowej formie) jeszcze w czasach II Rzeczypospolitej i ujęte zostały w konkordacie z 1925 r. (Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r., Dz.U. z 1925 r., nr 72, poz. 501 i 502, art. XIV–XVI, XIX, XXI, XXIV). Na temat historycznej wielkości uposażeń beneficjal-

niezbędnych środków do życia, wyżywienia i utrzymania, lecz także zapewnienie niezależności duchownych od władz państwowych.

Sprzeczne interesy ekonomiczne różnych podmiotów, a także specyficzny charakter Kościoła jako organizacji religijnej i konieczność dochowania wysokich standardów moralnych, w wielu przypadkach prowadziły do powstawania konfliktów interesów i sporów, w tym sporów prawnych³.

Spory i konflikty te implikowały reakcję prawną, przede wszystkim ze strony prawa kanonicznego. W pracy zostanie zbadana i omówiona problematyka wybranych aspektów statusu prawnego zwierząt wchodzących w skład majątku beneficjum plebańskiego na przykładzie regulacji prawnych obowiązujących w diecezji tarnowskiej w okresie międzywojennym. Przedmiot badań ograniczony jest jedynie do przepisów prawa i nie obejmuje aktów jego stosowania ani sądownictwa.

2. SYSTEMY PRAWA BĘDĄCE PRZEDMIOTEM ANALIZY

Wszystkie czynności prawne i inne działania związane z majątkiem plebańskim musiały być zgodne z powszechnie obowiązującymi normami prawnymi na terytorium II Rzeczypospolitej. Należy skonstatować, że jeśli cywilistyczne normy prawno-kanoniczne pozostawały w sprzeczności z prawem powszechnie obowiązującym, np. z systemem prawa cywilnego obowiązującym na danym obszarze II Rzeczypospolitej, to należało zastosować prawo państwowe. Kościelne ustawodawstwo majątkowe nie miało w analizowanym okresie (podobnie jak nie ma obecnie) pierwszeństwa stosowania przed powszechnie obowiązującym, państwowym systemem prawnym.

Przypomnieć należy, że w przedmiotowym okresie występowało w Polsce, odziedziczone po czasach zaborów, rozdrobnienie i zróżnicowanie prawne⁴. Normy

nych na terenach późniejszej diecezji tarnowskiej (wydzielonej z diecezji krakowskiej w 1783/1786 r., następnie zniesionej, odnowionej w 1821 r., z katedrą najpierw w opactwie tynieckim, a następnie w Tarnowie), zob. E. Wiśniowski, *Wartość beneficjów plebańskich w diecezji krakowskiej w świetle Księgi dochodów beneficjów z roku 1529*, Roczniki Humanistyczne 35 (1987) 2, 71–81; B. Kumor, *Diecezja Tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, *passim*; tenże, *Dzieje polityczno-geograficzne diecezji tarnowskiej*, Lublin 1958, *passim* (w tym edycja aktów prawnych istotnych dla powstania i dziejów diecezji tarnowskiej: 107–174); tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 21 (1970), 326–338, 22 (1971), 379–382.

³ Wskazać można np. konflikty związane z prawem patronatu, zob. B. Szady, *Prawo patronatu...*, dz.cyt., 103, a także związane z ponoszeniem nakładów i kosztów, zbywaniem (alienacją) mienia beneficjalnego, rozliczeniami między proboszczami następującymi po sobie na tym samym urzędzie, itp. Ponadto, występowały w tym zakresie patologie, takie jak symonia czy gorszenie wiernych.

⁴ Na obszarze diecezji tarnowskiej podstawowym aktem prawnym w tym zakresie był *Kodeks cywilny austriacki (ABGB) – Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesammten deutschen Erbländer der Oesterreichischen Monarchie*, JGS Nr. 496/1811; 970/1846; RGBl. Nr. 185/1856; 217/1859; 9, 108/1860; 131/1867; 47, 49, 62, 79/1868; 4/1869; 110/1895; 276/1914; 208/1915; 69/1916; w późniejszym okresie, w odniesieniu do prawa obligacyjnego, zastąpiony przez Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. *Kodeks zobowiązań*, Dz.U. z 1933 r., nr 82, poz. 598; Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. *Przepisy wprowadzające kodeks zobowiązań*, Dz.U. z 1933 r., nr 82, poz. 599.

prawa powszechnie obowiązującego nie będą stanowiły przedmiotu niniejszych rozważań, gdyż nie różnicowały one sytuacji prawnej właścicieli zwierząt opartej na kryterium podmiotowym sprawowania urzędu proboszcza.

Czynności prawne dotyczące majątku beneficjalnego musiały być zgodne zarówno z powszechnym, jak i partykularnym prawem kanonicznym. Przepisy ogólno-kościelne zawarte były w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1917 r.⁵ W obszarze prawa kanonicznego partykularnego, lokalnego podstawowymi aktami prawnymi regulującymi przedmiotową tematykę były statuty synodalne. W latach dwudziestych i trzydziestych XX w. podjęte zostały liczne uchwały synodalne regulujące tę materię⁶ zarówno na poziomie ogólnokrajowym – pierwszego polskiego synodu plenarnego w 1936 r.⁷, jak i na poziomie poszczególnych diecezji⁸.

Wśród nich wyróżniają się uchwały synodalne tarnowskie, które stanowią podstawę niniejszych rozważań. Uchwały pierwszego synodu tej diecezji (1928 r.)⁹

⁵ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 9 (1917), II, 1–593 (dalej: CIC 1917), kan. 130, 461, 465, 1410, 1431–1447, 1472–1481, 1487–1488, 1495–1497, 1499–1512, 1518–1528, 2147; R. Kantor, *Zarząd majątkiem kościelnym w świetle ustawodawstwa synodalnego diecezji tarnowskiej*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, 110–112.

⁶ R. Kantor, *Stanowienie prawa w Kościele partykularnym. Kompetencje synodu diecezjalnego i konferencji biskupów*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, 78–93.

⁷ *Uchwały I. polskiego Synodu plenarnego odbytego w Częstochowie w dniach 26–27. VIII. 1936 r. oraz orędzie episkopatu polskiego w sprawie uchwał Synodu*, Poznań 1938 (dalej: *Synod plenarny*), uchw. 18, 19, 138–142.

⁸ Wśród synodalnych regulacji dotyczących badanej problematyki wyróżniają się można dwa podstawowe schematy: jeden z nich określić można jako swoisty „program minimum” – normowanie lakoniczne i niepełne; drugi natomiast to uchwały o znacznym stopniu szczegółowości, zupełności, ale i kazuistyki. Typ pierwszy reprezentowany był, np. przez bardzo zbliżone do siebie uchwały synodów diecezjalnych kieleckiego (1927 r.) i lubelskiego (1928 r.), co wykazał autor w jednej z wcześniejszych prac: A. Dzikowski, *Inwentarz żywy w majątku proboszcza – beneficjata w świetle uchwał synodów diecezjalnych kieleckiego, lubelskiego i tarnowskiego z lat 1927–28*, w: *Правова система України в умовах Європейської інтеграції: Погляд студентської молоді*, red. S. Banakh et al., Tarnopol 2019, 163–173. Jako przykład drugiego z wymienionych rozwiązań wskazać można uchwały synodów tarnowskich.

⁹ *Pierwszy synod diecezji tarnowskiej 1928*, Tarnów 1928 (dalej: *Pierwszy synod*), 11, 106–117, 158–159, 203–210; synod ten zajmował się, oczywiście, nie tylko problematyką beneficjów parafialnych, por. R. Kantor, *Zarząd majątkiem...*, dz.cyt., 109, 112–115; Rozkrut T., *Synod diecezjalny w historii i w życiu Kościoła*, Tarnowskie Studia Teologiczne 16 (1998), 101–118; tenże, *Synod diecezjalny w Kościele*, Tarnów 2002, 18 nn.; tenże, *Tarnowskie synody diecezjalne. Ważne wydarzenia eklezjalne w spojrzeniu historyczno-prawnym*, w: *Dzieje Diecezji Tarnowskiej. Instytucje i wydarzenia*, II, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, 119; B. Kumor, *Diecezja*, dz.cyt., 368–369; R. Kantor, *The Synods of the Diocese of Tarnów as a tool for the renewal of the particular Church, The Person and the Challenges*. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II 7 (2017) 2, 181 nn., 184–187; B. Plewa, *Pierwszy Synod Diecezji tarnowskiej. Etap przygotowawczy* (4 kwietnia 1927 – 20 czerwca 1928), Tarnowskie Studia Historyczne 3 (2013), 122–135; J. Dudziak, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym*, Colloquium Salutis 16 (1984), 47–79; W. Góralski, *Synody w historii Kościoła w Polsce. Szkic do dziejów ustawodawstwa synodalnego*, Studia Płockie 27(1999), 148; K. Rogala, *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w Kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, Warszawskie Studia Pastoralne UKSW 4 (2015) 29, 153–157; A. Dudek, *Liturgiczne wskazania I Synodu Diecezji Tarnowskiej na tle ruchu liturgicz-*

są w przedmiocie badań najpełniejsze i obejmują największy zakres przedmiotowy swym normowaniem, w porównaniu z treścią innych partykularnych praw diecezji polskich z rzeszonego okresu.

Normy te miały zostać uzupełnione podczas drugiego synodu, który odbył się, zgodnie z ówczesnie obowiązującymi przepisami prawa kanonicznego¹⁰, po dekadzie, w 1938 r.¹¹. Należy zauważyć, że zasadniczym celem była implementacja uchwał polskiego synodu plenarnego z 1936 r. oraz aktualizacja przepisów dotyczących spraw majątkowych¹². Postanowienia te – mimo ich ogłoszenia – nigdy nie zostały jednak promulgowane ani nie weszły w życie¹³. Zostały opublikowane dopiero w 2016 r.¹⁴.

Statuty synodów diecezjalnych i polskiego synodu plenarnego¹⁵ dotyczyły w przeważającej mierze i w swoim literalnym brzmieniu jedynie nieruchomości jako najistotniejszych i najbardziej wartościowych składników beneficjum. Określały ogólne zasady gospodarowania mieniem beneficjalnym – a więc i inwentarzem żywym.

W większości statutów synodalnych zwierzęta traktowane były jedynie jako rzeczy przynależne do nieruchomości rolnych czy wyodrębnionych kompleksów

nego XX wieku, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, 59–74; A. Żurek, *Troska Kościoła tarnowskiego o formację intelektualną duchownych. W świetle synodów diecezji tarnowskiej*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. tenże, J. Soprych, Kraków 2017, 53–156.

¹⁰ Zgodnie z kan. 356 § 1 CIC 1917.

¹¹ R. Kantor, *Synod w przededniu wojny. II Synod Diecezji Tarnowskiej – historia i rekonstrukcja statutów*, Tarnów 2016, *passim*; tenże, *Zapomniany synod z 1938 roku. Przebieg i treść statutów II synodu diecezji tarnowskiej*, *Roczniki Nauk Prawnych* 27 (2017) 2, 129–150; tenże, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt. 115–118; tenże, *II Synod Diecezji Tarnowskiej o prawach i obowiązkach duchownych. Próba rekonstrukcji nieopublikowanych statutów synodalnych*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej. Instytucje i wydarzenia*, II, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, 133–146; tenże, *The Synods*, dz.cyt., 187 nn.; B. Plewa, *Drugi Tarnowski Synod Diecezjalny. Zapomniane wydarzenie w historii Kościoła lokalnego*, *Rocznik Tarnowski* 19 (2014), 53–59; B. Kumor, *Diecezja*, dz.cyt., 369–370.

¹² B. Plewa, *Drugi*, dz.cyt., 53–54; R. Kantor, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 135–136; J. Soprych, *II Synod*, dz.cyt., 75–92.

¹³ Złożył się na to szereg czynników faktycznych i prawnych, zob. R. Kantor, *Synod w przededniu wojny*, dz.cyt., 87–89; tenże, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 143–144; B. Plewa, *Drugi*, dz.cyt., 53–59; J. Soprych, *II Synod Diecezji Tarnowskiej 1938 roku – motywy zwołania i relacja do Synodu Plenarnego na Jasnej Górze*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków 2017, 88; B. Kumor, *Diecezja*, dz.cyt., 369–371; J. Dudziak, *Pasterska posługa Biskupów Tarnowskich w synodach diecezjalnych. Z dziejów tarnowskich synodów*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 10 (1986), 47, 52. W efekcie tego jedynymi obowiązującymi przepisami prawa synodalnego partykularnego w diecezji tarnowskiej pozostały w analizowanym okresie nienowelizowane statuty pierwszego synodu. Niemniej jednak, kolejny synod diecezjalny (1948 r.) co do zasady powtórzył przepisy majątkowe uchwalone na synodzie w 1938 r. – i w ten „okrężny” sposób wprowadził je do obiegu prawnego, zob. *Trzeci synod diecezji tarnowskiej 1948*, Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 6–7 (1957), uchw. 205–215; *Instrukcja synodalna III synodu diecezji tarnowskiej: Zabezpieczenie majątku kościelnego i beneficjalnego*, Tarnów 1948, 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119.

¹⁴ *Drugi synod diecezji tarnowskiej 1938* (dalej: *Drugi synod*), ed. R. Kantor, *Synod w przededniu wojny. II Synod Diecezji Tarnowskiej – historia i rekonstrukcja statutów*, Tarnów 2016, przedmiotowego zagadnienia dotyczyła część czwarta, uchw. 204–214, 245, 252, 264.

¹⁵ Zob. G. Bujak, *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922–1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce 2010, 25, 48–68, 102 nn.; J. Zieliński, *Pierwszy polski Synod Plenarny w odrodzonej Rzeczypospolitej: okres przygotowań*, *Prawo Kanoniczne – kwartalnik prawno-historyczny* 48 (2005) 3–4, 237–299.

majątkowych. W ustawodawstwie synodalnym z okresu dwudziestolecia międzywojennego regulacje dotyczące bezpośrednio zwierząt mają charakter akcesoryjny bądź marginalny. Dominujące znaczenie majątkowe – a w konsekwencji, dominujący zakres regulacji normatywnej – przypisywane były nieruchomościom¹⁶. Zasady dotyczące ruchomości, w tym zwierząt, zostały uregulowane w mniejszym zakresie. Jedynie w przypadku niektórych synodaliów wyróżniane były przepisy szczególne dotyczące wyłącznie zwierząt.

Podczas prowadzenia badań zastosowano metodologię prawniczą (metody wykładni: językowa, dogmatyczna, celowościowa, funkcjonalna, komparatystyczna, historycznoprawna), posłużono się również metodologią właściwą dla historii weterynarii.

3. ZWIERZĘTA JAKO SKŁADNIKI BENEFICJUM

Historyczny rozwój instytucji beneficjum doprowadził do ścisłego powiązania – czy też zmieszania – majątku, mienia (*beneficium*, określane po polsku często jako *probostwo*) z pełnionym stale urzędem kościelnym, czyli duchowym obowiązkiem (*officium* albo *spiritualia*), przy jednoczesnym rozróżnieniu dwóch osobowości prawnych¹⁷. Otrzymanie urzędu proboszcza stanowiło tytuł do nabycia przez beneficjanta (*beneficiarius*) prawa do pobierania wszelkich dochodów związanych z danym urzędem i wynikających z jego stałego sprawowania¹⁸. Było to uprawnienie stałe i – co do zasady – dożywotnie. Mienie beneficjalne należy odróżnić od majątku kościelnego – parafialnego i od majątku fundacyjnego, które stanowiły kompleksy majątkowe wyodrębnione i oparte na innych podstawach¹⁹.

W skład uposażenia beneficjalnego proboszcza zwierzęta wchodzić mogły ze względu na przynależność do różnych kategorii. W przypadku nieruchomości gruntowych²⁰, takich jak: grunty orne i inne użytki rolne, a także nieruchomości pokryte przez stawy rybne, uznawano, że zwierzęta (wraz z roślinami) stanowiły składniki nieruchomości na zasadzie *superficies solo cedit*. Do łąk i pól uprawnych przypisywane bywały zwierzęta gospodarcze na nich się pasące lub niezbędne do uprawy areału. Do stawów rybnych – ryby w nich hodowane. Analogicznie klasyfikować można, w ocenie autora, własność pasiek i pszczół w nich żyjących. Zwierzęta

¹⁶ *Synod plenarny*, 60–61, uchw. 139.

¹⁷ Kan. 465 CIC 1917, por. kan. 188 § 2, 1411 CIC 1917; F. Pasternak, *Urzędy i beneficja kościelne. Majątek kościelny*, Warszawa 1970, 134 nn.; M. Zaborowski, *Inkardynacja i Ekskardynacja duchownych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 i 1983 roku*, *Roczniki Nauk Prawnych* 21 (2011) 1, 246, 250–251; W. Wójcik, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne – kwartalnik prawno-historyczny* 29 (1986) 3–4, 58–64.

¹⁸ *Encyklopedia kościelna*, dz.cyt., II, 160–176, XVIII, 378–399; *Pierwszy synod*, 106, uchw. 216; J. Zubka, *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego w szczególności tytuł służby diecezji*, Lublin 1935, 1–69; *Synod plenarny*, 60, uchw. 138; kan. 2147 CIC 1917.

¹⁹ *Pierwszy synod*, 113, uchw. 257.

²⁰ Por. definicja nieruchomości rolnych czyli gruntów rolnych zawarta w art. 46¹ ustawy z 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny*, t.j. Dz.U. z 2022 r., poz. 1360 (dalej: KC).

mogły wchodzić także w skład zorganizowanych kompleksów majątkowych, takich jak: plebańskie gospodarstwa rolne²¹ i folwarki plebańskie. Do gruntów leśnych czy łąk przypisywano zwierzynę łowną (np. drobną i płową).

Na tej samej zasadzie zwierzęta mogły przypadać do nieruchomości budynkowych, stanowiących budynki gospodarcze, takie jak: stajnie, obory, chlewy, owczarnie, kurniki, gołębniki i inne ptaszarnie, ewentualnie także stodoły, wozownie, spichlerze, brogi itp. Klasyfikacja ta dotyczy przede wszystkim zwierząt gospodarskich utrzymywanych przez człowieka, takich jak: konie, krowy, owce, kozy, świnie, kury, kaczki, gęsi, indyki, perlice, gołębie, ptactwo ozdobne i in.

W odniesieniu do nieruchomości klasyfikowanych jako budynki mieszkalne, a także lokale użytkowe (np. warsztaty rzemieślnicze, młyny, karczmy) wskazanie zwierząt jako rzeczy przypadających do nieruchomości jest trudniejsze, choć oczywiście możliwe. Dotyczyć mogło zwłaszcza zwierząt towarzyszących, takich jak: psy czy koty.

Ponadto, „samodzielnymi” elementami składowymi mienia beneficjalnego mogły być także rzeczy ruchome: poszczególne sztuki zwierząt i ich stada, np. konie, bydło, świnie, owce, kozy, drób grzebiący, drób pływający, ryby, pszczoły, a także zwierzęta łowne (potencjalnie zarówno wolno żyjące, jak i utrzymywane przez człowieka).

Wskazać można, że w badanym okresie przykładano dużą wagę do zwierząt jako składników majątkowych. W statutach synodalnych diecezji tarnowskiej wskazano, że każdy proboszcz winien posiadać w swym beneficjum nie tylko nieruchomości i martwe przedmioty ruchome (np. narzędzia gospodarskie, maszyny rolnicze o różnym stopniu zaawansowania technologicznego), lecz także inwentarz żywy, niezbędny do prowadzenia gospodarstwa²².

To właśnie kwestia niezbędności posiadania, używania i użytkowania zwierząt w gospodarstwie rolnym wydaje się kluczowym aspektem rozważanego problemu. Co więcej, musiało być to – co zostanie wykazane w dalszej części rozważań – prawidłowe używanie i użytkowanie zwierząt.

W uchwałach tarnowskich określone zostały konkretne wartości przeliczeniowe zwierząt, których utrzymywanie było obowiązkiem prawnym beneficjanta. Liczba pogłowa uzależniona była od obszaru gruntów ornych wchodzących w skład danego gospodarstwa²³.

²¹ Por. definicja gospodarstwa rolnego zawarta w art. 55³ KC: Za gospodarstwo rolne uważa się grunty rolne wraz z gruntami leśnymi, budynkami lub ich częściami, urządzeniami i inwentarzem, jeżeli stanowią lub mogą stanowić zorganizowaną całość gospodarczą, oraz prawami związanymi z prowadzeniem gospodarstwa rolnego.

²² *Pierwszy synod*, 106, uchw. 220; *Drugi synod*, uchw. 252 (analogicznie również trzeci synod tarnowski).

²³ Przedstawiała się następująco: gospodarstwo do 5 ha gruntów ornych – 1 krowa; od 5 do 10 ha gruntów ornych – 2 krowy i 1 koń; od 10 do 20 ha gruntów ornych – 3 krowy i 2 konie; od 20 do 30 ha gruntów ornych – 4 krowy i 2 konie (*Pierwszy synod*, 106, uchw. 220). Wskazano także, że jeśli utrzymywane były konie, to w skład majątku wchodziły także rzeczy przynależne: wóz drabiniasty, wóz z osłonami, pług, dwie brony (*Pierwszy synod*, 107, uchw. 221). Analogicznie sposób określono liczbę pozyskiwanych czterech gatunków zbóż i ziemniaków z pól uprawnych przypadających na dane beneficjum. System ten podtrzymywano, z niewielkimi zmianami, przez kolejne dziesięciolecia, zob. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

Należy stwierdzić, że regulacja taka – choć wysoce kazuistyczna – motywowana była przede wszystkim troską o należyte i efektywne wykorzystywanie beneficjalnych gospodarstw rolnych i o prawidłowe gospodarcze wykorzystanie całokształtu mienia, w tym samych zwierząt.

4. PRAWIDŁOWA GOSPODARKA ZWIERZĘTAMI WCHODZĄCYMI W SKŁAD UPOSAŻENIA PLEBAŃSKIEGO

Sytuacja prawna i faktyczna zwierząt wchodzących w skład majątku beneficjalnego była uzależniona od pozycji prawnej proboszcza, a w sferze faktycznej – od dalszych, licznych czynników. Również sposób i zakres gospodarowania nimi podane były wpływowi wielu różnorodnych czynników.

Podstawowym elementem statusu prawnego zwierząt, rozumianych bezwyjątkowo we wszystkich ówczesnych systemach prawnych jako klasyczne rzeczy ruchome, było prawo ich własności. Duchowny – beneficjant nie stawał się z momentem objęcia urzędu właścicielem mienia wchodzącego w skład jego uposażenia. Był on jedynie ich użytkownikiem, wyłącznym *zarządcą* i *opiekunem* mienia beneficjalnego²⁴. W świetle prawa państwowego beneficjum stanowiło odrębną całość, mającą osobowość prawną. W ocenie autora tę instytucję prawną przyrównać można genetycznie nie tylko do instytucji *precarium* w prawie rzymskim, lecz także dogmatycznie i funkcjonalnie do *peculium*.

Beneficjant był właścicielem dochodów i innych pożytków swojego uposażenia, w tym dochodów i pożytków ze zwierząt. Zakres korzystania i wykorzystywania ich był w zasadzie dowolny²⁵. Za zgodą władz duchownych, proboszcz mógł wynająć lub wdzierżawić swój majątek beneficjalny osobom trzecim, np. mógł wynająć zwierzę bądź stado zwierząt, wdzierżawić nieruchomość wraz ze zwierzętami.

Na proboszczu ciążyły prawne obowiązki: po pierwsze, utrzymywania niezbędnego inwentarza żywego i martwego, po wtóre, *prawidłowego* używania tego majątku uposażeniowego. Prawidłowa gospodarka rolna ujmowana była w przepisach jako m.in. uprawianie określonego obszaru gruntów rolnych, zgodne z przyjmowanymi ówczesnie regułami agronomii, oraz chów zwierząt w wymiarze określonym przez normy prawne, zgodny z ich prawidłowym gospodarczym wykorzystaniem²⁶.

Sprawowany przez niego zarząd i pieczę oceniano według reguł postępowania wypracowanych w prawie rzymskim: postępowania jak *diligens pater familias*²⁷. Te kategorie ogólne stanowiły generalno-abstrakcyjne wyznaczniki całokształtu gospodarki mieniem beneficjalnym, w tym zwierzętami.

²⁴ *Pierwszy synod*, 113–114, uchw. 258 § 3, 259 § 2.

²⁵ Z ograniczeniem natury moralnej: byle by był to cel godny i zgodny z ewangelią; *Pierwszy synod*, 106, uchw. 219; por. art. 53 nn. KC.

²⁶ *Pierwszy synod*, 114, uchw. 259 § 2; *Drugi synod*, uchw. 252.

²⁷ *Pierwszy synod*, 114, uchw. 259 § 1; por. kan. 1523–1543 CIC 1917; *Drugi synod*, uchw. 264; R. Kantor, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 146–147.

W praktyce, jako uzupełnienie norm szeroko pojętej cywilistyki, zastosowanie znajdować musiały pozaprawne reguły dobrego prowadzenia gospodarki rolnej i produkcji zwierzęcej, zgodnie z ówczesną praktyką, ustaleniami naukowymi i przyjmowanymi w tym okresie zasadami dobrej gospodarki oraz dbania o dobrostan i zdrowie zwierząt.

Odpowiednie gospodarcze wykorzystanie kompleksów majątkowych i nieruchomości rolnych, wchodzących w skład mienia beneficjalnego, było uzależnione od adekwatnego stanu liczbowego posiadanego inwentarza żywego w stosunku do areалу produkcyjnego, od jego optymalnej kondycji fizycznej i zdrowotnej, od jego odpowiedniego i gospodarczo prawidłowego wykorzystywania.

Należy pamiętać, że gospodarstwa ówczesne były w dużej mierze samowystarczalne oraz prowadziły wieloaspektową i zróżnicowaną gospodarkę rolną, obejmującą jednoczesną i równoległą uprawę wielu gatunków zbóż, roślin okopowych, użytków łąkowych i leśnych, a także jednoczesną i równoległą hodowlę i chów zwierząt należących do wielu gatunków. Nie były to najczęściej fermy produkcji zwierzęcej ani gospodarstwa ograniczone ściśle do produkcji rolnej danego gatunku czy grupy roślin uprawnych, jak jest to współcześnie – mimo podobnego niekiedy obszaru areалу gruntów.

Gospodarstwa rolne i folwarki beneficjalne wyróżniały się ponadto na tle innych gospodarstw wiejskich. Odbiegały znacząco od rozdrobnionej i małoobszarowej struktury ówczesnych polskich gospodarstw chłopskich, która dodatkowo była bardzo często uzależniona od niskiej jakości gruntów przyznanych chłopom w procesie uwłaszczenia. Swą powierzchnią i sposobem gospodarowania zbliżały się do wielkoobszarowej własności ziemskiej szlacheckiej. Stanowiły zatem realnie konkurencyjne podmioty na polu produkcji rolnej roślinnej i zwierzęcej i dysponowały znacznymi siłami ekonomicznymi. Dodatkowo, w przypadku dobrze prowadzonej gospodarki, stanowić mogły wzór do naśladowania przez okolicznych mieszkańców. W ocenie autora także i tych aspektów ekonomiczno-społecznych utrzymywania zwierząt w ramach gospodarstw rolnych beneficjalnych nie można ignorować w dyskursie naukowym.

Minimalnym poziomem, na jakim proboszcz powinien utrzymywać majątek, było trwanie w stanie nie pogorszonym w stosunku do chwili objęcia posiadania. Należy zauważyć, że pożądanym było jednakowoż podnoszenie wartości mienia beneficjalnego i wprowadzanie ulepszeń²⁸. Jako przykłady ulepszeń podnoszących wartość majątku wskazać można, zdaniem autora, np. dbanie o zdrowie zwierząt, profilaktykę i prewencję weterynaryjną, w tym zwłaszcza profilaktykę chorób zakaźnych zwierząt oraz poprawę warunków dobrostanu; poprawę jakości genetycznej i wydajności produkcyjnej stada przez właściwy dobór zwierząt do rozrodu; poprawę warunków utrzymania zwierząt przez budowę nowych, bardziej dostosowanych pomieszczeń dla zwierząt inwentarskich; poprawę warunków żywienia zwierząt przez wprowadzenie nowych odmian roślin uprawnych paszowych i in.

²⁸ *Pierwszy synod*, 114, uchw. 259 § 2.

Obowiązki prawnokanoniczne beneficjanta, ujmowane od strony cywilistycznej, były analogiczne do obowiązków użytkownika²⁹ w zakresie utrzymania majątku w stanie niepogorszonym i dokonywania drobnych napraw i użytecznych ulepszeń³⁰. W kategorii tej ująć można, w ocenie autora, m.in. dokonywanie bieżących zabiegów lekarsko-weterynaryjnych i zootechnicznych.

W prawodawstwie kościelnym obowiązki te były ujmowane, co do zasady, w przeważającej mierze jako obowiązki duchowe i etyczne – a nie ściśle prawne³¹. Wiąże się to, zdaniem autora, ze specyficznym poczuciem i postrzeganiem misji Kościoła, co wyrażało się w charakterystycznej konwencji leksykalno-semantycznej, a nie z realnym różnicowaniem obowiązków ustanowionych przez normy prawa kościelnego w tym zakresie na obowiązki odnoszące się wyłącznie do sfery ducha i duszy, podlegające jedynie osądowi sumienia i karom natury duchowej, oraz na – przeciwstawione im – typowe, egzekwowlalne obowiązki prawne.

W przypadku niedbalstwa (niedbałego zaniechania dokonywania napraw i ulepszeń), na proboszczu ciążyła odpowiedzialność za szkody³². Odpowiedzialność za szkody całym majątkiem dotyczyła także niedopełnienia przez beneficjanta podstawowych obowiązków prawnych związanych z sytuacją prawną składników uposażenia, w tym zwierząt inwentarskich. Sankcją taką obejmowano niedopełnienie obowiązków związanych z translokacją na inny urząd i inne beneficjum czy dokonywanie samowolnych alienacji składników majątku beneficjalnego³³.

Powołane zostały prawne instrumenty ochrony stanu posiadania. W przypadkach, w których proboszcz nie mógłby lub nie chciałby prowadzić gospodarki rolnej, możliwe było pieniężne zabezpieczenie zwierząt beneficjalnych³⁴.

5. STATUS PRAWNY INWENTARZA ŻYWEGO A JEGO ALIENACJA

Terminem technicznym *alienacja* określa się w prawie kanonicznym szereg różnorodnych umów i czynności prawnych, takich jak: umowa zamiany, umowa sprzedaży, umowa darowizny, umowa zastaw, umowa dożywotnego użytkowania, umowa pożyczki, testowanie itp. Co do zasady, jakkolwiek alienacja własności kościelnej była zabroniona przez normy prawa kanonicznego³⁵ pod sankcją nieważności czynności prawnej oraz kar: suspensy, a nawet – w niektórych wcześniejszych okresach historycznych – ekskomuniki³⁶. Ograniczenia

²⁹ Por. art. 267 nn. KC.

³⁰ Beneficjant powinien dokonywać na swój koszt drobnych, bieżących napraw i ulepszeń; *Pierwszy synod*, 114, uchw. 259 § 3; *Synod plenarny*, 60–61, uchw. 139.

³¹ *Pierwszy synod*, 114, uchw. 259 § 2.

³² Kan. 2147 CIC 1917; *Pierwszy synod*, 117, uchw. 275; *Synod plenarny*, 60–61, uchw. 139.

³³ *Pierwszy synod*, 117, uchw. 275.

³⁴ Tamże, 108, uchw. 224.

³⁵ Tamże, 115, 117, uchw. 262, 275; *Synod plenarny*, 32–33, uchw. 19–19; *Drugi synod*, uchw. 264; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 110–112, 114; tenże, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 146–147; *Encyklopedia kościelna*, dz.cyt., I, 148–154; por. art. 57 KC.

³⁶ Na przestrzeni historii Kościoła katolickiego, przeciwdziałanie patologiom, takim jak:

działań alienacyjnych obejmowały także inne (ujemne) zmiany majątku przez beneficjanta.

Wyjątki od generalnego zakazu alienacji spełniać musiały następujące, kumulatywne przesłanki: po pierwsze, nastąpiło uzyskanie zgody kompetentnej władzy (np. biskupiej, kapitulnej; w postępowaniu wnioskowym, po uprzednim przedłożeniu stosownej pisemnej umowy alienacyjnej kurii diecezjalnej za pośrednictwem dziekana³⁷), po wtóre, działania te prowadziły do i służyły jedynie ewidentnej i wyraźnej korzyści Kościoła³⁸.

Regulacja ta dotyczyła żywych zwierząt inwentarskich wchodzących w skład uposażenia beneficjalnego jako dyrektywa generalna. Podnieść można, że *ratio legis* normowania zakazu alienacji zwierząt był fakt istnienia konieczności zachowania dla następców tych zwierząt (jako całości pogłównia i jako poszczególnych sztuk) w stanie nieuszczerplonym ani niepogorszonym³⁹. Zwierzęta mogły być alienowane jedynie za wiedzą i zgodą biskupa lub oficjała⁴⁰. Obowiązek uzyskania zgody na alienację zwierząt inwentarskich nie przewidywał wyjątków i zwolnień nawet w przypadku alienacji zwierząt na rzecz innych chrześcijan⁴¹. Mimo że były to rzeczy o relatywnie mniejszej wartości niż nieruchomości, to jednak przedstawiały znaczną wartość – zwłaszcza jako całość pogłównia danego gospodarstwa. Na fakt ten nie wpływały obiektywne okoliczności, takie jak to, że trwałe zachowanie zwierząt nie było możliwe, a także nie było celowe z punktu widzenia prawidłowej gospodarki (ze względu na czas ich życia oraz okres produktywności).

Kwestie zachowania zwierząt beneficjalnych w stanie niepogorszonym, a także ich bieżącego utrzymywania i użytkowania obciążały wydatnie proboszczów. Bywały odbierane przez kler tarnowski jako uciążliwe i anachroniczne obciążenie bieżącej pracy duszpasterskiej, źródło sporów między duchownymi oraz powód zgorzsenia wiernych. W związku z tym pojawiały się postulaty ograniczenia, a nawet całkowitej likwidacji beneficjalnego inwentarza żywego⁴².

nielegalna alienacja, wyrażało się, m.in. w przysiędze składanej przez duchownego w chwili obejmowania beneficjum. Liczne przykłady ustawodawstwa różnych szczebli hierarchii duchownej oraz liczne odnotowywane spory sądowe, świadczą o nieskuteczności zabiegów przeciwdziałania patologiom na przestrzeni czasów. Również na ziemiach polskich przepisy prawa, zarówno powszechnego, jak i partykularnego pozostawały w wielu przypadkach jedynie martwą literą prawa; zob. kan. 1431 nn. CIC 1917; *Encyklopedia kościelna*, dz.cyt., I, 148–154.

³⁷ *Pierwszy synod*, 116, uchw. 269.

³⁸ *Pierwszy synod diecezji tarnowskiej 1928*, Tarnów 1928, s. 115, uchw. 263.

³⁹ Tamże, 115, uchw. 263–265.

⁴⁰ Tamże, 116, uchw. 268; por. R. Wierzchanowski, *Urząd oficjała w świetle norm Kodeksu piobenedyktynskiego i prawa partykularnego w diecezji tarnowskiej. Studium historyczno-prawne*, w: *Struktura i działalność Sądu Diecezjalnego w Tarnowie w latach 1945–1983*, red. R. Kantor, Kraków 2019, 68 nn.

⁴¹ *Pierwszy synod*, 115, uchw. 265; kan. 1479 CIC 1917; *Synod plenarny*, 60–61, uchw. 141–142.

⁴² Pełny opis dezyderatów podnoszonych na kongregacjach dekanalnych w Zasowie i w Jodłowej (na etapie przygotowawczym do drugiego synodu tarnowskiego) oraz w trakcie obrad synodalnych przedstawił, według zachowanych archiwaliów, R. Kantor, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 137–138, 141, 143. Obejmowały one następujące, alternatywne postulaty: reforma temporalna inwentarza; reforma rzeczowa inwentarza; reforma inwentarza żywego poprzez ograniczenie go jedynie do niezbędnych

6. INWENTARZ (ŻYWY)

Zwierzęta wchodzące w skład mienia beneficjalnego – czyli „inwentarz żywy” *par excellence* – podlegały spisowi inwentarza, sporządzanemu: w chwili objęcia danego beneficjum bądź na potrzeby wizytacji kanonicznej biskupiej czy wizytacji dziekańskiej i regularnie⁴³ aktualizowanemu⁴⁴. Inwentaryzacja obejmowała swym zakresem: enumeratywne wyliczenie, opis i ocenę poszczególnych składników mienia beneficjalnego, takich jak zwierzęta. Fakultatywnymi⁴⁵ załącznikami do spisu inwentarza mogły być księgi dochodów i wydatków, sprawozdania podatkowe.

Stan majątkowy danego beneficjum podlegał nadzorowi i lustracji dziekana jako wizytatora⁴⁶, a także kontroli ze strony kurii diecezjalnej.

Uchwały zarówno pierwszego, jak i drugiego synodu tarnowskiego ustanawiały szereg kompetencji dziekańskich, w których zaznaczała się także obecność i aktywność czynników laikatu – współuczestnictwo członków komitetu parafialnego (rady parafialnej)⁴⁷.

Prawodawstwo afirmowało znaczenie dziekana w przedmiotowej problematyce. Dotyczyło to kompetencji, takich jak:

- nadzór, lustracja,
- wizytacja kanoniczna (od strony formalnej i majątkowej),
- zabezpieczenie prawne i faktyczne majątku oraz przychodów, a także stała troska o stan inwentarza żywego beneficjum wakującego⁴⁸,
- rozwiązywanie sporów związanych z inwentarzem żywym i innym mieniem, w tym zwłaszcza dotyczących krescencji w przypadkach translokacji proboszczów bądź spadkobrania po proboszczu zmarłym.

zwierząt pełnowartościowych (dobrze utrzymanych koni i krów w wieku od 3 do 10 roku życia); zniesienie inwentarza poprzez sprzedaż zwierząt w celu utworzenia funduszu pożyczkowego na zagospodarowanie; całkowita likwidacja inwentarza poprzez wykupienie zwierząt przez proboszczów, z jednoczesnym przeznaczeniem uzyskanych kwot na cele diecezjalne; sprzedaż wszystkich starych zwierząt inwentarskich ponadliczbowych (ponad wyżej wymienione limity 1–4 sztuk była w zależności od wielkości areалу gruntów rolnych); wewnętrznej reformy rolnej, zmierzającej do wyrównania sytuacji materialnej proboszczów w diecezji poprzez podział większych i zasobniejszych beneficjów; a także kwestie państwowej reformy rolnej. Mimo tych postulatów na drugim (i trzecim) synodzie tarnowskim podtrzymany został obowiązek posiadania w każdym beneficjum parafialnym inwentarza żywego i martwego, w zakresie koniecznym do należytego prowadzenia gospodarstwa rolnego, zob. *Drugi synod*, uchw. 252; R. Kantor, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 146–147.

⁴³ Corocznie oraz w razie zmiany proboszcza (spowodowanej jego śmiercią albo translokacją); kan. 1522 § 3 CIC 1917.

⁴⁴ Kan. 1522 CIC 1917; *Encyklopedia kościelna*, dz.cyt., I, 148–154, VIII, 231–233.

⁴⁵ Zalecenie dobrej praktyki, nie był to natomiast obowiązek prawny, zob. *Pierwszy synod*, 114, uchw. 260.

⁴⁶ Tamże, 108, 117, 158–159, 203–204, uchw. 226–231, 274; kan. 461, 1444 CIC 1917; por. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

⁴⁷ Komitet parafialny / rada parafialna miały czuwać nad całością inwentarza kościelnego i beneficjalnego, w tym dokonać zabezpieczeniu, względnie pełnić rolę świadków w procedurze zabezpieczenia tego majątku, zwłaszcza przy zmianie duszpasterza, zob. *Pierwszy synod*, 113, 203, uchw. 258 § 4; *Drugi synod*, uchw. 209–210; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 116.

⁴⁸ *Pierwszy synod*, 108, 203–204, uchw. 226–231; dziekan był odpowiedzialny w szczególności za zabezpieczenie inwentarza żywego beneficjalnego (*probostwa*) w przypadku zgonu proboszcza, zob. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

Uprawnieniem dziekana z tytułu powyższych obowiązków był pobór połowy dochodu netto beneficjum nieobsadzonego⁴⁹.

Zabezpieczenie mienia nieobsadzonych beneficjów zostało, w świetle przepisów⁵⁰, złączone z insytlucją krescencji⁵¹ – wzajemnych rozliczeń przez proboszcza ustępującego i jego następcę na urzędzie duchownym i na beneficjum, i z wynikającą z tego koniecznością podziału przychodów beneficjalnych, w tym przychodów naturalnych i przychodów prawnych ze zwierząt żywych.

Okres od otrzymania dekretu o translokacji do innej parafii do ustąpienia z urzędu proboszcza i z beneficjum, a także objęcia kanonicznego nowej parafii i nowego beneficjum, wynosił w świetle przepisów jeden miesiąc⁵².

Był to swoisty okres przejściowy. Przez okres ten dozwolone było dalsze pobieranie dochodów z dotychczasowego uposażenia i korzystanie ze zwierząt w jego skład wchodzących⁵³. Ustępujący beneficjant, jak to już zaznaczono we wcześniejszej części rozważań, obowiązany był pozostawić zwierzęta oraz wszystkie inne składniki mienia w stanie niepogorszonym w stosunku do stanu, w jakim objął urząd i uposażenie⁵⁴.

⁴⁹ To jest po potrąceniu wydatków wynikających, jak należy domniemywać, z ponoszenia bieżących nakładów oraz z utrzymania co najmniej niepogorszzonego stanu inwentarza; *Pierwszy synod*, 108, uchw. 228; por. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

⁵⁰ *Pierwszy synod*, 203–206; por. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

⁵¹ Por. *Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154; R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121.

⁵² Kan. 461, 1444 CIC 1917.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ *Pierwszy synod*, 107, 205–206, uchw. 223. Jak wykazał to autor w jednej ze swoich wcześniejszych prac (A. Dzikowski, dz.cyt., 163–173): uchwały synodalne zajmowały się w tym aspekcie raczej gruntami ornymi i ich uprawą, problematykę zwierząt pomijając milczeniem. Przyjąć należy w tym przypadku w stosunku do zwierząt interpretację analogiczną w stosunku do praktyk dotyczących uprawy ziemi, a także wykładnię prawnoporównawczą i pomocnicze stosowanie prawa cywilnego (w tym prawa cywilnego rzymskiego). Należy uznać, że – ze względu na upływ czasu między objęciem beneficjum a jego opróżnieniem – ustępujący proboszcz obowiązany był pozostawić zwierzęta w co najmniej takiej samej liczbie sztuk i jakości produkcyjnej (gatunek, rasa, pogłowie gatunku i rasy, grupy użytkowe i produkcyjne, pogłowie grup użytkowych), w jakiej objął dane beneficjum. Podsumowując, winien pozostawić co najmniej tyle samo sztuk zwierząt inwentarskich o takiej samej jakości i parametrach użytkowych (nie te same, lecz take same sztuki zwierząt). Ponadto, należy uznać, że ustępujący proboszcz obowiązany był dokonać także gotówkowych rozliczeń i wyrównań majątkowych ze swoim następcą. W świetle aktu wykonawczego trzeciego synodu (*Zabezpieczenie*, dz.cyt., 149–154), na ustępującym proboszczu ciążyła majątkowa i dyscyplinarna odpowiedzialność wydania następcy inwentarza żywego beneficjalnego (probostwa) w stanie dobrym, przy czym wprowadzona została kategoria zwierząt niezdatnych do użytku, obejmująca zwierzęta o produkcyjności obniżonej wskutek chorób, ułomności, wieku czy eksploatacji produkcyjnej, np. bydło niezdatne do dalszego rozrodu i o zbyt niskiej wydajności produkcji mlecznej; por. R. Kantor, *Zarząd majątkiem*, dz.cyt., 119–121. Zwierzęta niezdatne do użytku skreślane były z inwentarza, zgodnie z postulatami przedstawianymi już w trakcie prac przygotowawczych do drugiego synodu, zob. tenże, *Zapomniany synod*, dz.cyt., 137–138.

Rozliczenia majątkowe i podział dochodów⁵⁵ dotyczyć mogły nowego proboszcza i proboszcza ustępującego na inny urząd – albo spadkobierców zmarłego poprzednika⁵⁶. Zwłaszcza w tej drugiej sytuacji dochodzić mogło do poważnych sporów o charakterze faktycznym i prawnym.

7. SOLIDARNOŚĆ ZAWODOWA, CHRZEŚCIJAŃSKIE MIŁOSIĘRZDZIE, SOCJALIZM...?⁵⁷

Jak już wspomniano, pierwszy synod tarnowski ustanowił obligatoryjne, preliczeniowe wartości pogłowia zwierząt gospodarskich, które utrzymywać musiał proboszcz w zależności od arealu gruntów ornych wchodzących w skład danego gospodarstwa. Należy zaznaczyć, że nie były to jedynie, jak może się wydawać, wartości minimalne.

Z obowiązkiem utrzymywania danej liczby krów czy koni powiązany był bowiem obowiązek administracyjnego rozporządzania nadwyżką inwentarza żywego ponad wyżej wskazane limity⁵⁸. Ponadto, bardziej zamożni proboszczowie obowiązani byli do *ustawowej solidarności* z uboższymi współbraćmi. Obowiązek ten dotyczył przekazania w każdym okresie ośmioletnim na rzecz biedniejszych kapłanów diecezji tarnowskiej: jednej sztuki bydła, względnie, w razie zajmowania stanowiska krótszego niż okres ośmioletni – kwoty ułamkowej stosownej do czasu zajmowania bogatego beneficjum jako ekwiwalentu tej sztuki bydła⁵⁹.

Instytucje te miały służyć przede wszystkim zapewnieniu względnej jednolitości stanu posiadania kleru diecezjalnego w ujęciu populacyjnym, a także eliminacji przypadków życia niektórych kapłanów w niedostatku – przy jednoczesnym bogatym uposażeniu innych duchownych zajmujących różnorzędne urzędy. Dalszą interpretację i ocenę tych regulacji – autor pozostawia czytelnikom.

⁵⁵ Podział stosunku odpowiadającym i wynikającym z czasu pozostawania na danym urzędzie i beneficjum. Podziału dokonywano według sumy netto, po odliczeniu koniecznych nakładów bieżących, danin, wydatków na utrzymanie niepogorszonego stanu inwentarza, a także połowy przychodów z okresu nieobsadzenia beneficjum (wynagrodzenie dziekana jako administratora); do wydatków nie zaliczano natomiast robocizny wykonanej przez zwierzęta juczne i pociągowe; *Pierwszy synod*, 205. Co do zasady podziału dochodów dokonywano w naturze.

⁵⁶ *Pierwszy synod*, 108, uchw. 228. Należy odnotować, że sporządzenie testamentu przez kapłanów świeckich było wówczas (i jest obecnie) obligatoryjne; *Synod plenarny*, 33, uchw. 19.

⁵⁷ Nieco prowokacyjny tytuł niniejszego rozdziału, w intencji autora, skłonić ma czytelników do podejmowania różnych, nie tylko klasycznych i standardowych, interpretacji instytucji prawnych. Dotyczy to nie tyle samego brzmienia przepisów, co szerokiej gamy zamiarów towarzyszących prawodawcy historycznemu w chwili ustanawiania danych przepisów i norm (w tym zdecydowanego i wyraźnego przeciwstawiania się ojców synodalnych tarnowskich komunizmowi w 1938 r.), a także późniejszego współczesnego postrzegania, interpretowania czy wykorzystywania tychże przepisów w takich niestandardowych ujęciach. Instytucja prawna poddana badaniu w tej części pracy stanowi dobry przykład potencjalnego dochodzenia do wielu takich rozbieżnych wyników interpretacyjnych.

⁵⁸ *Pierwszy synod*, 108, uchw. 225.

⁵⁹ Tamże, 106–107, uchw. 220 § 2, 221, 222.

8. ZAKOŃCZENIE

Problematyka mienia beneficjalnego zajmowała poczesne miejsce w dyskusjach i postanowieniach, które podejmowali ojcowie synodalni tarnowscy oraz uczestnicy ogólnopolskiego synodu plenarnego w latach międzywojennych. Zwierzęta stanowiły istotne gospodarczo i ekonomicznie składniki majątku probostwa, ale były też źródłem wielu problemów faktycznych i prawnych.

Wykazano, że uchwały pierwszego synodu plenarnego, pierwszego synodu tarnowskiego z 1928 r. oraz uchwały drugiego synodu z 1938 r. – wcielone w życie w sposób pośredni, na trzecim synodzie w 1948 r. – unormowały sytuację prawną zwierząt beneficjalnych w diecezji tarnowskiej na kilkadziesiąt lat.

Przeprowadzone badania pozwoliły na stwierdzenie, że kluczową klauzulą interpretacyjną obowiązków beneficjanta było prowadzenie poprawnej i efektywnej gospodarki rolnej, uwzględniające m.in. należyte gospodarcze wykorzystywanie zwierząt, koherencję zwierząt inwentarskich i inwentarza martwego (w tym sprzętu rolniczego), odpowiedni stosunek pogłowia zwierząt do uprawianego areалу, a także ulepszenia stanu inwentarza żywego, np. pod kątem zwiększenia jego produktywności. Beneficjant obowiązany był dążyć do podwyższenia wartości i jakości pogłowia, którym zarządzał i którego używał, a przynajmniej do jego nie pogorszenia względem majątku objętego.

Autor dostrzega konieczność przeprowadzenia dalszych badań dotyczących sprawdzenia i oceny praktycznej realizacji wyżej przywołanych norm na obszarze diecezji tarnowskiej według zachowanych inwentarzy i innych dokumentów z przedmiotowego okresu stanowić może punkt wyjścia do dalszych badań nad strukturą własności rolnej Kościoła w Polsce przed 1939 r.

BIBLIOGRAFIA

1. Akty prawne

Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der Oesterreichischen Monarchie, JGS Nr. 496/1811; 970/1846; RGBl. Nr. 185/1856; 217/1859; 9, 108/1860; 131/1867; 47, 49, 62, 79/1868; 4/1869; 110/1895; 276/1914; 208/1915; 69/1916.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, AAS 9 (1917), II, 1–593.

Drugi synod diecezji tarnowskiej 1938, ed. R. Kantor, *Synod w przededniu wojny. II Synod Diecezji Tarnowskiej – historia i rekonstrukcja statutów*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Bibliobros 2016.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r., Dz.U. z 1925 r., nr 72, poz. 501, 502.

Pierwszy synod diecezji tarnowskiej 1928, Tarnów: Kler diecezjalny tarnowski, Z. Jeleń 1928.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. Kodeks zobowiązań, Dz.U. z 1933 r., nr 82, poz. 598.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. Przepisy wprowadzające kodeks zobowiązań, Dz.U. z 1933 r., nr 82, poz. 599.

- Trzeci synod diecezji tarnowskiej 1948*, Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 6–7 (1957).
- Instrukcja synodalna III synodu diecezji tarnowskiej: Zabezpieczenie majątku kościelnego i beneficjalnego*, Tarnów: Diecezja tarnowska 1948.
- Uchwały I. Polskiego Synodu plenarnego odbytego w Częstochowie w dniach 26–27. VIII. 1936 r. oraz orędownie Episkopatu Polskiego w sprawie uchwał Synodu*, Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1938.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, t.j. Dz.U. z 2022 r., poz. 1360.

2. Literatura

- Bujak G., *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922–1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce: Jedność 2010.
- Dudek A., *Liturgiczne wskazania I Synodu Diecezji Tarnowskiej na tle ruchu liturgicznego XX wieku*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków: UPJP2 2017, 59–74.
- Dudziak J., *Pasterska posługa Biskupów Tarnowskich w synodach diecezjalnych. Z dziejów tarnowskich synodów*, Tarnowskie Studia Teologiczne 10 (1986), 47–52.
- Dudziak J., *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym*, Colloquium Salutis 16 (1984), 47–79.
- Dzikowski A., *Inwentarz żywy w majątku proboszcza – beneficjata w świetle uchwał synodów diecezjalnych kieleckiego, lubelskiego i tarnowskiego z lat 1927–28*, w: *Правова система України в умовах Європейської інтеграції: Погляд студентської молоді*, red. S. Banakh et al., Tarnopol: Wydawnictwo Uniwersyteckie 2019, 163–173.
- Encyklopedia kościelna podług Teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopelnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób*, red. M. Nowodworski, I, Warszawa 1873, 148–154; II, Warszawa 1873, 160–176; VIII, Warszawa 1876, 230–233; XVIII, Warszawa 1892, 200–201, 378–399.
- Góralski W., *Synody w historii Kościoła w Polsce. Szkic do dziejów ustawodawstwa synodalnego*, Studia Płockie 27 (1999), 147–156.
- Kantor R., *II Synod Diecezji Tarnowskiej o prawach i obowiązkach duchownych. Próba rekonstrukcji nieopublikowanych statutów synodalnych*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej. Instytucje i wydarzenia*, II, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2012, 133–146.
- Kantor R., *Stanowienie prawa w Kościele partykularnym. Kompetencje synodu diecezjalnego i konferencji biskupów*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków: UPJP2 2015, 78–93.
- Kantor R., *Synod w przededniu wojny. II Synod Diecezji Tarnowskiej – historia i rekonstrukcja statutów*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2016.
- Kantor R., *The Synods of the Diocese of Tarnów as a tool for the renewal of the particular Church, The Person and the Challenges*. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II, 7 (2017) 2, 181–195.
- Kantor R., *Zapomniany synod z 1938 roku. Przebieg i treść statutów II synodu diecezji tarnowskiej*, Roczniki Nauk Prawnych 27 (2017) 2, 129–150.
- Kantor R., *Zarząd majątkiem kościelnym w świetle ustawodawstwa synodalnego diecezji tarnowskiej*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków: UPJP2 2017, 109–128.
- Kumor B., *Diecezja Tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków: Pol. Tow. Teologiczne 1985.
- Kumor B., *Dzieje polityczno-geograficzne diecezji tarnowskiej*, Lublin: Tow. Nauk. KUL 1958.
- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 21 (1970), 326–338; 22 (1971), 379–382.
- Pasternak F., *Urzędy i beneficja kościelne. Majątek kościelny*, Warszawa: ATK 1970.
- Plewa B., *Drugi Tarnowski Synod Diecezjalny. Zapomniane wydarzenie w historii Kościoła lokalnego*, Rocznik Tarnowski 19 (2014), 53–59.
- Plewa B., *Pierwszy Synod Diecezji tarnowskiej. Etap przygotowawczy (4 kwietnia 1927–20 czerwca 1928)*, Tarnowskie Studia Historyczne 3 (2013), 122–135.

- Rogała K., *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w Kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, *Warszawskie Studia Pastoralne UKSW* 4 (2015) 29, 153–168.
- Rozkrut T., *Synod diecezjalny w historii i w życiu Kościoła*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 16 (1998), 101–118.
- Rozkrut T., *Synod diecezjalny w Kościele*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2002.
- Rozkrut T., *Tarnowskie synody diecezjalne. Ważne wydarzenia eklezjalne w spojrzeniu historyczno-prawnym*, w: *Dzieje Diecezji Tarnowskiej. Instytucje i wydarzenia*, II, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2012.
- Różański M., *Patronat parafii w dekanacie szadkowskim w drugiej połowie XVIII w.*, *Biuletyn Szadkowski* 10 (2010), 103–116.
- Soprych J., *II Synod Diecezji Tarnowskiej 1938 roku – motywy zwołania i relacja do Synodu Plenarnego na Jasnej Górze*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. A. Żurek, J. Soprych, Kraków: UPJP2 2017, 75–92.
- B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, Lublin: Liber 2003.
- Wierzchanowski R., *Urząd oficjała w świetle norm Kodeksu pio-benedyktyńskiego i prawa partykularnego w diecezji tarnowskiej. Studium historyczno-prawne*, w: *Struktura i działalność Sądu Diecezjalnego w Tarnowie w latach 1945–1983*, red. R. Kantor, Kraków: UPJP2 2019, 49–72.
- Wiśniowski E., *Wartość beneficjów plebańskich w diecezji krakowskiej w świetle Księgi dochodów beneficjów z roku 1529*, *Roczniki Humanistyczne* 35 (1987) 2, 71–81.
- Wójcik W., *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne – kwartalnik prawno-historyczny* 29 (1986) 3–4, 49–74.
- Zaborowski M., *Roczniki Nauk Prawnych* 21 (2011) 1, 245–264.
- Zieliński J., *Pierwszy polski Synod Plenarny w odrodzonej Rzeczypospolitej: okres przygotowań*, *Prawo Kanoniczne – kwartalnik prawno-historyczny* 48 (2005) 3–4, 237–299.
- Zubka J., *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego w szczególności tytuł służby diecezji*, Lublin: Tow. Nauk. KUL 1935.
- Żurek A., *Troska Kościoła tarnowskiego o formację intelektualną duchownych. W świetle synodów diecezji tarnowskiej*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, VII, red. tenże, J. Soprych, Kraków 2017, 53–156.

THE LEGAL SITUATION OF ANIMALS IN THE BENEFICES IN THE INTERWAR PERIOD IN POLAND SELECTED PROBLEMS

Summary

The study examines and presents veterinary and legal (including canonical) aspects of livestock in the benefice institutions. Selected features of the legal status of animals in the beneficiary property of the parish priest, in the land of the diocese of Tarnów (Poland) were examined and described. In the period 1918–1939 in Poland, the parish benefice was, both from the factual and legal point of view, an important component of the exercise of RC offices, with animals being one of the most important – though not unproblematic – elements of the living. It was revealed, that these problems provided a basis for adopting synodal resolutions at the local, national and common levels, which focused on the concept of proper agricultural and economic use of animals as the farm components.

Key words: animals, history of veterinary medicine, legal history

Nota o Autorze

Andrzej DZIKOWSKI – magister prawa, doktor weterynarii, pracownik Katedry Higieny Żywności i Ochrony Zdrowia Publicznego SGGW w Warszawie.
Kontakt e-mail: andrzej_dzikowski@sggw.edu.pl

DAGMARA PIPCZYŃSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

WARUNKI PRZYJMOWANIA KANDYDATÓW DO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W II RP NA PRZYKŁADZIE SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PŁOCKU

Słowa kluczowe: Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku, szkolnictwo wyższe, uczelnia

1. Wprowadzenie. 2. Od Soboru Trydenckiego – zarys instytucjonalny. 3. Ogólne warunki przyjęć kandydatów do szkół wyższych w II Rzeczpospolitej. 4. Kształcenie duchowieństwa w świetle zapisów Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. 5. Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku jako uczelnia wyższa. 6. Zasady przyjęć do Seminarium Duchownego w Płocku. 7. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Pobieranie przez alumnów nauk w seminariach duchownych przez wieki postrzegane było jako etap drogi do kapłaństwa. W powszechnej świadomości funkcjonuje pogląd, według którego owe seminaria stanowią szczególny typ szkół wyższych, zajmujących się „przyuczaniem do zawodu księdza”. Jednak już nieco głębsza analiza zagadnienia zdaje się zadawać kłam tym obiegowym twierdzeniom.

W niniejszym artykule dokonano analizy tego zagadnienia, odnosząc się do okresu II Rzeczpospolitej i wybierając jako *exemplum* jedno z funkcjonujących wówczas seminarium duchownych – Seminarium w Płocku, które jako pierwsze w kraju uzyskało status wyższego zakładu naukowego, a następnie zestawiono tę kwestię z pojawiającymi się „świeckimi” kodyfikacjami z zakresu szkolnictwa wyższego, tj. z następującymi po sobie kolejno ustawami o szkołach akademickich – ustawą z 13 lipca 1920 r. oraz ustawą z 15 marca 1933 r.

2. OD SOBORU TRYDENCKIEGO – ZARYS INSTYTUCJONALNY

Przystępując do analizy zagadnienia, warto przypomnieć o historycznych aspektach, związanych z funkcjonowaniem seminariów duchownych. Do Soboru Trydenckiego (1545–1563) nie obowiązywały uregulowania, instytucjonalizujące strukturę kształcenia i formowania kandydatów do kapłaństwa¹. To właśnie za sprawą postanowień soborowych seminaria duchowne uznano za konieczne w procesie kształtowania formacji kapłańskiej². Należy także wskazać, że wówczas wprowadzono nakaz prowadzenia seminariów we wszystkich diecezjach, o czym jest mowa w dekrecie o reformie Soboru Trydenckiego z 15 lipca 1563 r., szerzej znanego pod nazwą *Cum adolescentium aetas*³. Istotną kwestię stanowiło także powierzenie kontroli nad zakładaniem i prowadzeniem seminariów Kongregacji Soboru, centralnej władzy kościelnej – utworzonej 2 sierpnia 1564 r., która miała między innymi uprawnienia do wydawania poszczególnym biskupom instrukcji i zaleceń wskazujących na drogi rozwoju seminariów⁴.

Należy zaznaczyć, że postanowienia soborowe w zakresie kształcenia duchowieństwa wpływały z diagnozy sytuacji, wskazującej na potrzebę zreformowania i zinstytucjonalizowania ścieżki edukacyjnej, jakiej poddawani byli kandydaci do kapłaństwa, a której nie można było, z uwagi na jej szczególny charakter, powierzyć w całości świeckim uniwersytetom, w których od końca XV w. realizowano kształcenie oparte na idei humanizmu. Powyższe, co istotne, nie wynikało z chęci odżegnienia się, czy wręcz potępienia studiów uniwersyteckich – przeciwnie, stanowiło odpowiedź na potrzebę reformy duchowieństwa, której dokonać mógł tylko sam Kościół⁵.

Warto podkreślić, że instytucjonalny, zorganizowany charakter kształcenia alumnów, stanowiący pokłosie postanowień soborowych, widoczny był już od pierwszych lat funkcjonowania seminariów duchownych w Polsce. Seminaria, których głównym celem było przygotowywanie młodych mężczyzn do praktycznej posługi duszpasterskiej, skupiały się na nauczaniu gramatyki, dialektyki, retoryki oraz katechetyki i teologii moralnej⁶, zatem kładły nacisk na rozwój tych obszarów wiedzy i umiejętności, które były istotne z punktu widzenia kształtowania formacji duchowej aspiranta do kapłaństwa.

Postanowienia soborowe w zakresie zasad przyjęć do seminariów duchownych w sposób znaczący odbiegały od wymogów stawianych aspirantom do stanu duchownego w rozumieniu XX-wiecznym. Przed wszystkim Ojcowie Soboru nie regulowali w sposób szczegółowy i kompleksowy kwestii programów studiów, czy też

¹ M. Piel, *Znaczenie dekretu Soboru Trydenckiego „Cum adolescentium aetas” (15 VII 1563) o obowiązkach tworzenia seminariów duchownych*, *Studia Salvatoriana Polonica* 2013, t. 7, 13–26.

² Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, nr 4.

³ Tekst polski, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, 705–713; [cyt. za:] S. Adamiak, *Zanim powstały seminaria*, *Więź* 2022, nr 1, vol. 63, 91–98.

⁴ W. Wójcik, *Rozwój seminariów trydenckich w Polsce w świetle sprawozdań biskupich „Ad limina” do XX wieku*, *Prawo Kanoniczne* 1978, nr 21/3–4, 137–155.

⁵ Tamże.

⁶ J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne w polskich seminariach duchownych w rozwoju historycznym*, *Studia Katechetyczne* 4, 1984, 221–261.

spraw związanych z wychowawcami oraz wykładowcami. W dekrecie soborowym o seminariach wskazano jedynie potrzebę tworzenia przykatedralnych kolegiów, w których młodzi chłopcy mieliby możliwość odbycia przygotowania do stanu duchownego. Do owych kolegiów mieli być przyjmowani młodzieńcy mający przynajmniej 12 lat, urodzeni w legalnych małżeństwach, umiejący czytać i pisać, mający odpowiednie predyspozycje i zdolności, a także przejawiający wolę i potrzebę oddania się służbie kościelnej. We wskazaniach pojawia się także odniesienie do materialnego stanu posiadania adeptów do kapłaństwa. Podkreślono, że kolegia winny przyjmować w swoje szeregi przede wszystkim młodzież ubogą, choć młodzieńcy z zamożnych domów nie byli wykluczeni – wskazano jedynie, że na bogatych chłopcach spoczywał obowiązek utrzymywania się z własnych środków. Zasadna wydaje się teza, że określona dolna granica powinna być rozumiana jako właściwa dla wszystkich kolegiów, przygotowujących kandydatów do kapłaństwa. Na potwierdzenie tej tezy warto przyjąć stanowisko biskupa Walentego Wójcika, który ten stan rzeczy argumentował faktem, iż dekret sugerował podział przyjętych do kolegium chłopców na „taką ilość klas, jakiej wymagają różnice wieku i postępu w naukach kościelnych”. Za przyjęciem tego poglądu przemawia także zawarty w dekrecie nakaz przyjmowania przez nich stroju duchownego i tonsury, co wskazywało na intencję zachowania powołania. Natomiast dekret nie określał ram czasowych pobytu w seminarium, nie regulował także, w sposób szczegółowy i kompleksowy, kierunków i programu nauczania, wskazując jedynie na obowiązek wpisywania się w ramy szeroko rozumianej użyteczności duszpasterskiej. Sprawy seminaryjne polecono biskupowi, który miał być jedynym zarządcą placówki i do którego obowiązków należało między innymi wizytowanie kolegium duchownego, pilnowanie karalności i podejmowanie decyzji co do wydalenia z kolegium kleryków, którzy z różnych względów nie predysponowali do stanu duchownego⁷.

Jak wyżej wspomniano, w XVI w. w Polsce zaczęły powstawać pierwsze seminaria, jednakże kształcenie kleryków w ujęciu współczesnej, katechetyczno-pedagogicznej drogi dydaktycznej, sięgają dopiero czasów I wojny światowej, a w zasadzie okresu po jej zakończeniu⁸, kiedy to zaczęły rozwijać się jako odrębne dyscypliny naukowe, między innymi psychologia i pedagogika, mające także wpływ na sposób kształcenia kandydatów do kapłaństwa⁹. Wtedy także rozpoczęto przebudowę programów studiów, dokonano reorganizacji nauki i wychowania w seminariach duchownych. Troska o gruntowne wykształcenie aspirantów do kapłaństwa oraz troska o harmonijny rozwój teologii były zagadnieniami szeroko dyskutowanymi, między innymi w ramach I Zjazdu Księży Rektorów Seminariów Duchownych w Przemyślu, w październiku 1919 r.¹⁰, czy też na spotkaniu przedstawicieli Episkopatu Polski w 1919 r.¹¹.

⁷ W. Wójcik, dz.cyt.

⁸ J. Korycki, *Formacja psychopedagogiczna w seminariach duchownych*, Zeszyty Naukowe KUL 1975, t. 18, Nr 1, 21–34.

⁹ K. Sośnicki, *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1967, [cyt. za:] J. Korycki, *Kształcenie...*, dz.cyt.

¹⁰ Tamże.

¹¹ K. Skoczylas, *Związek Zakładów Teologicznych im. św. Jana Kantego w Polsce*, Studia Włocławskie 2018, nr 20, 25–42.

3. OGÓLNE WARUNKI PRZYJĘĆ KANDYDATÓW DO SZKÓŁ WYŻSZYCH W II RZECZPOSPOLITEJ

Rozważania na temat „świeckiego” szkolnictwa okresu II Rzeczypospolitej należy rozpocząć od wskazania dwóch obowiązujących kolejno ustaw ustrojowych, tj. Ustawy z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich¹², której moc prawna rozciągała się od 15 września 1920 do 31 sierpnia 1933 r. oraz Ustawy z 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich¹³, obowiązującej w pełni od 1 września 1933 r. O ile druga z sygnalizowanych ustaw była wynikiem reformy systemu szkolnictwa, przyjętego w odradzającej się Polsce i funkcjonującego do 1933 r., to już pierwsza z nich stanowiła pewne novum, wprowadzała bowiem pojęcie szkoły akademickiej, rozumianej jako instytucja naukowa, której celem było połączenie działalności dydaktycznej z działalnością naukową¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że pierwsza w Polsce ustawa odnosząca się do szkolnictwa akademickiego – Ustawa o szkołach akademickich z 13 lipca 1920 r. – stanowiła jeden z najbardziej liberalnych i nowoczesnych aktów prawnych z zakresu szkolnictwa wyższego ówczesnego świata. Warto dodać, że ustawa opierała funkcjonowanie szkolnictwa wyższego w Polsce na koncepcji humboldtowskiego modelu uniwersytetu¹⁵, bazującego na holistycznym łączeniu badań i studiów, opierającym się na racjonalności i eksperymencie¹⁶.

Chcąc przedstawić zarys systemu szkolnictwa wyższego II Rzeczypospolitej, należy zacząć od zwrócenia uwagi na swoistą dwustopniowość procesu kształcenia akademickiego. Zgodnie bowiem z obowiązującymi wówczas przepisami prawa, studia pierwszego stopnia (studia magisterskie) prowadziły do uzyskania tzw. niższego stopnia naukowego, tj. magistra, inżyniera, lekarza. Zwieńczeniem studiów drugiego stopnia (doktoranckich) był natomiast wyższy stopień naukowy – doktor. Z powyższego wynika, iż w ramach prawa akademickiego II RP funkcjonowały dwie kategorie uczniów akademickich – studentów i doktorantów, jednakże z analizy przepisów prawa wyłaniała się jeszcze jedna grupa mieszcząca się w ramy społeczności akademickiej – tzw. wolni słuchacze¹⁷.

Przewidziana w ustawie instytucja tzw. wolnego słuchacza pojawia się w art. 88 u.o.s.a., w którym wskazano, że „o przyjęciu wolnych słuchaczy rozstrzyga rada wydziałowa. Wolni słuchacze mogą być dopuszczani na równi ze studentami nie tylko do wykładów, lecz i do ćwiczeń. Nie mają oni prawa składania egzaminów, lecz studia ich, odbyte w charakterze wolnych słuchaczy, mogą im być

¹² Ustawa z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich – Dz.U. z 1920, nr 72, poz. 494 (dalej jako: u.o.s.a.).

¹³ Ustawa z 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich – Dz.U. z 1933, nr 29, poz. 247 (dalej jako: u.o.s.a.2.).

¹⁴ J. Jastrzębski, *Studenci zwyczajni i wolni słuchacze w systemie szkolnictwa wyższego II Rzeczypospolitej*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne 2013, z. 4, 349–361.

¹⁵ A. Bajerski, *Szkolnictwo wyższe międzywojennej Polski. Ujęcie geograficzne*, Poznań 2016, 69.

¹⁶ M. Haberla, S. Bobowski, *Od uniwersytetu średniowiecznego do uniwersytetu trzeciej generacji*, Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu 2013, nr 315, 287–297.

¹⁷ J. Jastrzębski, dz.cyt.

w wypadkach godnych uwzględnienia, zaliczone, o ile zostaną studentami”¹⁸. Z powyższego zapisu wynika, że wolni słuchacze stanowili grupę osób niemających pełnych studenckich praw akademickich – zatem co do zasady, nie mieli możliwości uzyskania określonego stopnia akademickiego, Warto także zaznaczyć, że studiowanie w charakterze wolnego słuchacza było w przypadku niektórych grup społecznych jedyną drogą do uczestniczenia w zajęciach akademickich.

Kompleksowość rozwiązań i ujęć zawartych w ustawie musiała znaleźć odzwierciedlenie także w zapisach odnoszących się do zasad przyjęć na studia. Zasadniczo elementem warunkującym rozpoczęcie nauki w szkole akademickiej było posiadanie przez kandydata świadectwa dojrzałości. Kwestia ta została uwzględniona w zapisach art. 85 u.o.s.a., zgodnie z którym „aby uzyskać prawo studiowania, trzeba się zapisać w szkole bądź w charakterze studenta (studentki), bądź wolnego słuchacza (wolnej słuchaczki). Warunkiem przyjęcia w poczet studentów jest wykazanie się świadectwem dojrzałości uzyskanym w jednej z państwowych szkół średnich ogólnokształcących”¹⁹. W dalszej części cytowanego artykułu zawarto odniesienie do kwestii przyjęć kandydatów, będących absolwentami szkół prywatnych oraz szkół obcych. Jak wynika z zapisów ustawy, „uczniowie szkół obcych mogą być przyjęci do szkół akademickich w charakterze studentów tylko wtedy, jeżeli świadectwa szkół średnich, które ukończyli, uznane zostały przez Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego za równoważne ze świadectwami szkół państwowych”²⁰. Dodatkowo określono uprawnienia rad wydziałów względem limitów przyjęć na studia. Zgodnie z art. 86 ustawy, „rada wydziału ma prawo ograniczania liczby przyjmowanych studentów za zgodą Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego”²¹.

Podobne konstatacje można odnaleźć w rozdziale ustawy odnoszącym się do prywatnych szkół akademickich. Jak wskazano w dokumencie, szkoły akademickie prywatne „[...] przyjmują w poczet studentów kandydatów, którzy ukończyli szkołę średnią ogólnokształcącą, państwową lub prywatną, mającą prawa szkoły państwowej [...]”²².

Wskazane wyżej zapisy w sposób wyraźny określają, że warunkiem dopuszczenia kandydata do studiów wyższych było ukończenie szkoły średniej ogólnokształcącej oraz uzyskanie świadectwa dojrzałości. Ta ogólna zasada obowiązywała do momentu wejścia w życie ustawy z 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich²³, w ramach której uzupełniono katalog szkół, po których można było kontynuować naukę na poziomie akademickim i wskazano także na osoby, które „[...] ukończyły ogólnokształcącą szkołę średnią państwową, lub takąż szkołę prywatną, mającą prawo wydawania swia-

¹⁸ Art. 88 u.o.s.a.

¹⁹ Art. 85 u.o.s.a.

²⁰ Tamże.

²¹ Art. 86 u.o.s.a.

²² Art. 109 u.o.s.a.

²³ Ustawa z 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich – Dz.U. z 1925, nr 2, poz. 10 (dalej jako: u.o.z.p.).

dectw, uznanych przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego za równorzędne ze świadectwami szkół państwowych [...]”²⁴. Ponadto ustawa nowelizująca zakładała, że „[...] do studiowania na wydziałach oraz w szkołach artystycznych mogą być dopuszczone również osoby, odznaczające się specjalnymi zdolnościami w dziedzinie sztuki, które ukończyły seminarium nauczycielskie, względnie średnią szkołę zawodową”²⁵.

Warunki naboru do szkół wyższych w znacznym stopniu zmieniła ustawa z 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa²⁶, która dokonała podziału szkół wyższych na akademickie i nieakademickie²⁷ oraz wprowadzała kategorię „studentów zwyczajnych”. Zgodnie z zapisami art. 51 ust. 1 tegoż aktu prawnego „w szkołach wyższych studiować mogą w charakterze studentów zwyczajnych absolwenci liceów ogólnokształcących, liceów dla wychowawczyń przedszkoli i liceów pedagogicznych, oraz szkół zawodowych stopnia licealnego, którzy wykażą się świadectwem kwalifikującym do studiów w szkołach wyższych, jako też osoby, które uzyskały także świadectwa na podstawie egzaminu”²⁸. Co ciekawe, ust. 2 tegoż artykułu wskazywał, że „[...] studiować mogą w charakterze studentów zwyczajnych osoby, które nie odpowiadają powyższym warunkom, a uzyskały zezwolenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego na podstawie jednomyślnie przyjętego i przez Radę Wydziału umotywowanego wniosku”²⁹. Następnie, za sprawą ustawowej delegacji, nadano Ministrowi Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego uprawnienie do wskazywania, po zasięgnięciu opinii Rad Wydziałów, drogą rozporządzenia, „[...] do jakich szkół wyższych i na jakie wydziały dają wstęp świadectwa, wymienione w ustępie pierwszym [...]”³⁰ oraz określenia ewentualnych egzaminów uzupełniających, których celem miało być uzyskanie możliwości studiowania w innych niż w ten sposób wskazane szkoły wyższe, względnie w ramach innych wydziałów³¹. Ponadto w ustawie znalazł się zapis, zgodnie z którym „o ile zajdzie potrzeba ściślejszego doboru kandydatów do szkół wyższych spośród osób, posiadających warunki, wymienione w ustępie pierwszym, Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego po zasięgnięciu opinii Rady Wydziałowych szkół akademickich określa sposób postępowania”³².

Wejście w życie ustawy z 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich, w obliczu dalszego obowiązywania ustawy o ustroju szkolnictwa z 1932 r., nie powodowało większych zmian w zakresie warunków przyjęć na studia³³. Nowy akt prawny

²⁴ Art. 1 u.o.z.p.

²⁵ Tamże.

²⁶ Ustawa z 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa – Dz. U. z 1932, nr 38, poz. 389 (dalej jako: u.u.s.).

²⁷ Art. 51 ust. 1 u.u.s.

²⁸ Art. 52 u.u.s.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ K. Wojtczak, *Prawne determinanty procesu kształcenia w szkołach wyższych w latach 1920–1990*, cz. II, *Studia Prawa Publicznego* 2014, nr 1(5), 45–86.

doprecyzowywał jedynie w art. 85, iż „aby uzyskać prawo studiowania, trzeba się zapisać w szkole bądź w charakterze studenta (studentki), bądź wolnego słuchacza (wolnej słuchaczki). Uczniowie szkół prywatnych oraz szkół obcych mogą być przyjęci do szkół akademickich w charakterze studentów tylko wtedy, jeżeli świadectwa szkół średnich, które ukończyli, uznane zostały przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego za równoważne ze świadectwami szkół państwowych”³⁴. Kandydatów przyjmowano na studia stosownie do postanowień regulaminu danego wydziału. Zakres kompetencji w tym względzie rozciągał się na dziekana, lub też komisję, wybraną w tym celu przez radę wydziału. Kandydat, który uzyskał decyzję odmowną w zakresie przyjęcia na studia, miał prawo odwołania się do senatu, którego decyzja była ostateczna³⁵.

Z powyższych twierdzeń niezbieżnie wynika tendencja do stopniowego zwiększania egalitaryzmu szkół wyższych. Ustawa z 1932 r. bez wątplenia rozszerzyła zakres dostępu do studiowania przez uszczegółowienie i rozwinięcia zapisów, zawierających między innymi informacje o typach szkół, których ukończenie dawało możliwość kontynuowania nauki w systemie szkolnictwa wyższego.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pojawiające się w cytowanych aktach normatywnych wymogi, odnoszące się do pozytywnego wyniku egzaminu dojrzałości. Z punktu widzenia dzisiejszego systemu edukacyjnego, warunek związany z uzyskaniem tegoż dokumentu wydaje się oczywisty, należy jednak zaznaczyć, że tzw. matura jest tworem stosunkowo młodym, a jej początki sięgają dopiero XVIII w.

Sięgając już do ustaw Komisji Edukacji Narodowej, czyli organu funkcjonującego na ziemiach polskich od 1773 r. przez dwadzieścia lat, w rozdziale XVI, *Egzamina i popisy*, można odnaleźć informację o sposobie sprawdzania i weryfikacji wiedzy uczniów³⁶. Wskazane w niniejszym dokumencie zapisy, wprawdzie znacznie odbiegają od współczesnego rozumienia egzaminowania, przewidują jednak pewien typ weryfikacji postępów w nauce, co stanowi o pojawieniu się wówczas myśli w pewien sposób nawiązującej do późniejszej koncepcji egzaminów maturalnych.

Kolejną wzmiankę na temat przeprowadzania egzaminów, tym razem już w sposób znaczący przywołujących na myśl dzisiejsze egzaminy maturalne, można odnaleźć w ustawodawstwie zaborczym, a konkretniej w przepisach obowiązujących na ziemiach zaboru pruskiego. Warto w tym miejscu podkreślić, że zarządzenie wprowadzające pierwsze na świecie egzaminy kończące szkołę średnią i stanowiące „przepustkę” do studiów uniwersyteckich, datowane są na rok 1788. Użyta wówczas w dokumencie nazwa *Abiturientenexamen an die Universität*, w dosłownym znaczeniu rozumiana jako „egzaminy abiturientów na uniwersytet”, określała typ egzaminowania, będący odpowiednikiem współcześnie prowadzonych egzaminów, wieńczących etap nauki w szkole średniej³⁷.

³⁴ Art. 85 u.o.s.a.2.

³⁵ K. Wojtczak, dz.cyt.

³⁶ *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla Stanu Akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, w: (zebr.) J. Lewicki, *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne*, Kraków 1925, 293–295.

³⁷ S. Domaradzki, K. Karpińska, *O egzaminie maturalnym z matematyki na obszarze zaboru pruskiego od XVIII do początku XX wieku*, *Antiquitates Mathematicae* 2017, nr 11(1), 157–201.

Ustanowienie egzaminu maturalnego było krokiem do usprawnienia naboru do szkół wyższych. Przede wszystkim dawało gwarancję, że kandydat na studia zdobył odpowiednią wiedzę i umiejętności pozwalające na podjęcie nauki na poziomie studiów uniwersyteckich. Ponadto takie rozwiązanie ułatwiało ocenę predyspozycji i możliwości kandydata, realizowaną do tego czasu wyłącznie poprzez organizowane w uniwersytetach egzaminy wstępne.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należy skonkludować, że przyjęty w ustawie z 1920 r., a następnie nieco poluźniony za sprawą późniejszych aktów prawnych, warunek uzyskania przez kandydatów na studia pozytywnego wyniku egzaminu dojrzałości stanowił o pewnej systematyzacji szkolnictwa wyższego, nakładającej na osobę aspirującą do podjęcia studiów uniwersyteckich obowiązek przedłożenia poświadczenia jego przymiotów i predyspozycji.

4. KSZTAŁCENIE DUCHOWIEŃSTWA W ŚWIETLE ZAPISÓW KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 R.

Odnosząc się do zapisów ujętych w ramy Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r., warto wskazać na charakter i formę przytaczanej kodyfikacji. Zasadne wydaje się w tym miejscu wskazanie, że początków rzeczzonego aktu prawnego należy szukać w postanowieniach Soboru Watykańskiego I (1869–1870), w ramach którego dokonano pierwszych prób uporządkowania kanonicznego stanu normatywnego³⁸. Wydarzenie to miało niewątpliwy wpływ na czasy późniejsze, kiedy to 27 maja 1917 r., za sprawą Bulli papieża Benedykta XV *Providentissima Mater Ecclesia* uzyskania promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego – pierwszej pełnej i kompleksowej kodyfikacji Kościoła łacińskiego, stanowiącej syntezę i zbiór dorobku ustawodawczego Kościoła z dziewiętnastu stuleci³⁹.

Kompleksowy charakter omawianej kodyfikacji w sposób jednoznaczny wskazuje, że jednym z aspektów normowanych w dokumencie musiały być zagadnienia skupione wokół tematyki kapłaństwa. Jak wskazano na wstępie artykułu, kształcenie duchowieństwa realizowane było w ramach szczególnej ścieżki edukacyjnej, która częściowo od XIX w. wpisywała się w tzw. edukację świecką. Nie będzie przesadne twierdzenie, jakoby przygotowanie do kapłaństwa niesło ze sobą swojego rodzaju wartość dodaną w stosunku do kształcenia świeckiego, poza powszechnie obowiązującymi bowiem przepisami, kandydaci do stanu duchownego musieli spełniać szereg przepisów, wyrażonych w poszczególnych kanonach *Codex Iuris Canonici*.

Istotną w tym zakresie kwestią jest permanentny charakter kształcenia zarówno aspirantów do stanu duchownego, jak i kapłanów, którzy przyjęli już świeccenia kapłańskie. Jak stanowi kan. 126 CIC, wszyscy księża winni, przynajmniej

³⁸ D. Bach-Golecka, *Unormowania dotyczące laikatu (KPK 1917 kan. 682–725). W kierunku interpretacji eklezjalnej*, Prawo Kanoniczne 2019, t. 62, nr 3, 3–23.

³⁹ W. Góralski, *Recepcja Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku w Polsce w okresie międzywojennym*, Prawo Kanoniczne 2017, t. 60, nr 3, 3–29.

raz na trzy lata, oddawać się odpowiednim ćwiczeniom duchowym, przy czym zwolnienie w tym zakresie można było uzyskać jedynie w wyjątkowych przypadkach i za zgodą właściwego ordynariusza⁴⁰. Rozwój duchowy i praktyki samodoskonalenia były wpisane w istotę kapłaństwa, o czym stanowi także kan. 129 CIC, mówiący o konieczności kontynuowania, także po otrzymaniu święceń kapłańskich, drogi poszukiwania wiedzy, zwłaszcza z zakresu teologii⁴¹. Natomiast w kan. 130 CIC zawarto zapisy, zgodnie z którymi duchowni zobowiązani byli poddawać się weryfikacji wiedzy i umiejętności przez egzaminy, zdawane w ciągu trzech kolejnych lat po otrzymaniu święceń⁴².

Następnie należy zważyć, że już kanon rozpoczynający tytuł 21 *O seminariach* stanowi, że Kościół ma wyłączne prawo nauczania kandydatów do kapłaństwa⁴³, co stanowi o formie zwierzchnictwa kościelnego nad procesem kształcenia alumnów. Następnie kan. 1353 CIC zwraca uwagę na szczególną rolę księży i biskupów w formowaniu ścieżki duchowej aspirantów, którzy rozpoznają w sobie głos powołania⁴⁴. Warto w tym miejscu podkreślić szczególną troskę Kościoła o gruntowne wykształcenie przyszłych duchownych. Jak wynika z kan. 1354 CIC, w każdej diecezji powinno znajdować się seminarium duchowne z tym zastrzeżeniem, że w większych diecezjach należy zadbać o powołanie dwóch rodzajów seminariów: niższego, którego zadaniem jest zaopatrzenie adeptów w wiedzę podstawową, obejmującą naukę czytania i pisania, oraz wyższego seminarium, obejmującego swym programem kształcenie z zakresu studiów filozoficzno-teologicznych.

Wart podkreślenia jest także fakt, że odradzające się w Polsce po I wojnie światowej szkolnictwo wyższe było całkowicie odpłatne, a płatność obejmowała nie tylko tzw. wpisowe, ale także uczestnictwo w ćwiczeniach, wykładach, a nawet możliwość odbywania egzaminów. Kwestię tę regulowała ustawa o szkołach akademickich z 1920 r., która w art. 92 stanowiła, że „Każdy student i wolny słuchacz po przyjęciu go do szkoły akademickiej opłaca wpisowe. Studenci i wolni słuchacze wnoszą nadto na początku roku szkolnego opłatę, której wysokość niezależna jest od liczby godzin wykładów, na które się zapisali. Sumy stąd uzyskane są przeznaczone na domy profesorskie i studenckie, oraz w spółdzielnie profesorskie i studenckie. Sumy te rozdziela Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Za ćwiczenia w pracowniach i seminariach studenci i wolni słuchacze uiszczają osobne opłaty, które są przeznaczone w całości na potrzeby pracowni i seminariów; również za egzaminy uiszczają studenci osobną opłatę. Niezamożnej, a pilnej młodzieży po złożeniu piśmiennego zobowiązania zwrotu może być odroczone opłata za wykłady, ćwiczenia, seminaria i egzaminy w całości, lub częściowo do czasu, w którym osiągną stanowiska, umożliwiające spłacenia zaciągniętego długu, nie dłużej jednak niż na lat dziesięć. Wpisowe muszą wносить wszyscy. Wysokość wszystkich opłat, uiszczonych przez studentów i wolnych słuchaczy,

⁴⁰ Can. 126 *Codex Iuris Canonici*, 1917 (dalej: CIC).

⁴¹ Can. 129 CIC.

⁴² Can. 130 CIC.

⁴³ Can. 1352 CIC.

⁴⁴ Can. 1353 CIC.

ustanawia Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego”⁴⁵. Natomiast kandydaci do stanu duchownego odbywający studia w seminariach duchownych nie byli zobowiązani do opłacania studiów. Kan. 1355 CIC, stanowił o możliwości pobierania od wiernych ofiar na funkcjonowanie seminariów, jak również zezwalającym na pobieranie daniny lub wyznaczenia podatków w danej diecezji, w celu wsparcia seminarium i alumnów⁴⁶.

5. SEMINARIUM DUCHOWNE W PŁOCKU JAKO UCZELNIA WYŻSZA

Zarówno przygotowanie do kapłaństwa, jak i okres rozwoju formacji duchowej, następujący po przejściu święceń, stanowią istotną do omówienia kwestię, w aspekcie studiów na temat stanu duchowieństwa diecezji płockiej okresu dwudziestolecia międzywojennego. Należy wskazać, że o ile pomocą i wsparciem w zakresie rozwoju i pogłębiania wiedzy służyły płockim duchownym studia specjalistyczne oraz egzaminy aprobacyjne, to w przypadku przygotowania aspirantów do stanu duchownego, poza niezaprzeczalną wagą wiedzy i umiejętności wyniesionej ze szkoły średniej oraz rolą wychowania młodzieży w domach rodzinnych, doniosła rola przypadająca instytucji, jaką stanowiło płockie Seminarium Duchowne⁴⁷.

Historia Seminarium Duchownego diecezji płockiej sięga XVI w., kiedy to w 1594 r., za sprawą biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego, powstało Seminarium w Pułtusku. Jego prowadzenie powierzono Zakonowi Jezuitów. Z uwagi na fakt, że zgodnie z obowiązującymi wytycznymi, konieczne było powołanie seminarium w mieście diecezjalnym, po ponad stu latach, w 1710 r., biskup Ludwik Bartłomiej Załuski erygował seminarium diecezjalne w Płocku⁴⁸, którego faktyczne otwarcie nastąpiło w 1717 r.⁴⁹

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w 1773 r. kasata zakonu jezuitów, których głównym zajęciem było kształcenie i wychowywanie młodzieży⁵⁰, a także przeprowadzona sekularyzacja szkół pijarskich, miały wpływ na pojawienie się potrzeby rozszerzenia w seminariach programu nauk teologicznych, wprowadzenia wykładów z filozofii, logiki oraz pogłębiania nauki języka łacińskiego. Ten stan rzeczy bez wątpienia wpłynął na koncepcję biskupa Michała Poniatowskiego, który już w 1774 r. opracował regulamin Seminarium diecezji płockiej, w którym dokonał zmian w kształceniu, polegających na rozdzieleniu nauki teologii moralnej od dogmatycznej, włączeniu do programu nauczania zagadnień z zakresu historii

⁴⁵ Art. 92 u.o.s.a.

⁴⁶ Can. 1355 CIC.

⁴⁷ W. Filipowicz, *Duchowieństwo diecezji płockiej w latach 1918–1939*, Płock 2003, 140.

⁴⁸ W. Kućko, *Z historii płockich sympozjów*, w: „*My z niego wszyscy*”. *Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki*, red. W. Kućko, Płock 2019, 286–292.

⁴⁹ A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, Prawo Kanoniczne 1964, nr 7/1–2, 127–200.

⁵⁰ E. Danowska, *Materiały do dziejów kasaty zakonu jezuitów w 1773 r. i początków działalności KEN w Bibliotece Naukowej PAU i PAN i Bibliotece Książek Czartoryskich w Krakowie*, Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie 2020, R. LXV, 9–20.

Kościola, prawa kanonicznego, egzegezy ksiąg Pisma Świętego, kładąc jednocześnie nacisk na naukę przedmiotów świeckich, takich jak: arytmetyka, geometria i geografia⁵¹. Działania te powodowały, że już w XVIII kształcenie w płockim Seminarium obejmowało kompleksowe, jak na ówczesne czasy, połączenie religii i „nauk świeckich”.

Starania biskupa Michała Poniatowskiego miały także przełożenie na sposób egzaminowania księży, którzy ukończyli seminarium duchowne. Realizowana od 1784 r., specyficzna forma sprawdzania wiedzy, znana jako tzw. egzaminy wikariuszowskie, była kontynuowana także w wiekach późniejszych, o czym świadczy chociażby zawarte w rozporządzeniu biskupa Michała Nowodworskiego z 27 sierpnia 1894 r. nawiązanie do sposobu przeprowadzania tego typu egzaminów, obejmujących wówczas weryfikację wiedzy z pięciu przedmiotów – Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, prawa kanonicznego, historii Kościoła, a także uwzględnienie tychże egzaminów w rozporządzeniu z 10 stycznia 1908 r., wydanym przez biskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego⁵².

W pierwszych latach XX w., za sprawą działań wspomnianego wyżej diecezjalnego biskupa płockiego Nowowiejskiego, płockie Seminarium Duchowne odnotowało znaczne podniesienie poziomu naukowego. Aktywność w zakresie jakości kształcenia zaowocowała decyzją Stolicy Apostolskiej, która w 1910 r. nadała Seminarium przywilej wieńczenia nauki „alumnów zdolniejszych i pilniejszych” tytułem bakalaureatu teologii⁵³. Nadto, do niewątpliwych zasług biskupa Nowowiejskiego należy zaliczyć wyodrębnienie w 1917 r. dwóch jednostek: Liceum Diecezjalnego, czyli tzw. seminarium mniejszego, w ramach którego realizowano kształcenie o zakresie czterech klas gimnazjalnych, oraz Wyższego Seminarium Duchownego⁵⁴. Do zasług biskupa Nowowiejskiego zaliczyć należy także fakt, iż w 1918 r. do programu nauczania w płockim Seminarium dodano piąty rok studiów, a w 1924 r. dodatkowo wydłużono okres nauki do lat sześciu. Zatem aspirant do stanu duchownego, pragnący kształcić się w płockim Seminarium, po zdanej maturze odbywał sześcioletnie studia, z czego dwa lata poświęcał na zgłębianie wiedzy filozoficznej, by kolejne cztery lata móc oddać się nauce teologii⁵⁵. Następnie, na skutek wskazanych wyżej działań, w 1925 r. Seminarium płockie uzyskało od ówczesnych władz państwowych zgodę na nadanie mu praw uczelni wyższej⁵⁶.

Należy wskazać, że nadanie Seminarium Duchownemu w Płocki statusu wyższego zakładu naukowego poprzedzone było licznymi staraniami, między innymi ze strony płockiej Kurii Diecezjalnej. W piśmie z 12 listopada 1924 r., kierowanym do Departamentu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zwrócono się

⁵¹ A. Petrani, dz.cyt.

⁵² W. Filipowicz, dz.cyt., 165.

⁵³ W. Mąkowski, *Pięćdziesiąt lat (1881–1931) pracy kapłańskiej J.E. ks. arcybiskupa dra J. Nowowiejskiego*, Płock 1931, 21.

⁵⁴ M. M. Grzybowski, *Troska biskupów płockich o wychowanie i wykształcenie w seminariach od XVIII do XIX wieku*, *Nasza Przeszłość* 2012, t. 117, 57–61.

⁵⁵ M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XIX*, t. 2, Płock 2010, 25.

⁵⁶ W. Góralski, *Diecezja Płocka i jej synody na przestrzeni wieków*, XLII Synod Diecezji Płockiej, Płock 1992, 11–26.

o poparcie w rzeczonyj sprawie⁵⁷. Do pisma załączono sformułowaną 6 sierpnia 1924 r. argumentację biskupa płockiego A.J. Nowowiejskiego, który wskazywał, że Rada Ministrów przyznała rozporządzeniem status wyższych zakładów naukowych Seminarium Duchownym w: Poznaniu, Pelplinie, Przemyślu, Stanisławowie i Tarnowie, a wszystkie inne katolickie seminaria duchowne zostały uznane za średnie zakłady naukowe. Pominięcie płockiego Seminarium było, zdaniem autora, głęboko niesłuszne, gdyż „seminarium duchowne w Płocku, które przed rozpoczęciem wojny światowej stało na dosyć wysokim poziomie naukowym, w ciągu szeregu lat ulegało ustawicznej ewolucji i obecnie nie tylko dorównało uznanym przez Państwo za zakłady wyższe seminariom, ale nawet pod niejednym względem je przewyższało”⁵⁸. Potwierdzeniem wysokiego poziomu nauczania w Seminarium płockim był fakt, że „już od r. 1919 przyjmowani są do seminarium duchownego w Płocku wyłącznie maturzyści szkół średnich ogólnokształcących, obecnie wszyscy alumni seminarium posiadają świadectwa dojrzałości, wydane przez zorganizowane przez Państwo komisje egzaminacyjne”⁵⁹.

Powyższe wskazanie, że jednym z warunków przyjęcia do płockiego Seminarium Duchownego było zdanie przez aspirantów egzaminu maturalnego, co wydaje się mieć doniosłe znaczenie, wskazuje bowiem dobitnie na fakt, że proces rekrutacyjny do placówki odpowiadał wymogom, stawianym, za sprawą zapisów ustawy z 1920 r., wszystkim uczelniom wyższym. Mało tego, jak wskazano we wcześniejszych częściach artykułu, nowelizacja ustawy rozluźniała nawet nieco tę kwestię, umożliwiając szerszemu kręgowi młodzieży odbywanie nauki na szczeblu akademickim. Zatem płockie Seminarium, przyjmując za zasadę wymóg zdania egzaminu dojrzałości, wpisywało się w wymogi stawiane uniwersytetom, dbając o odpowiedni poziom wiedzy i umiejętności kandydatów do stanu duchownego.

Kolejnym, wskazywanym przez biskupa Nowowiejskiego zagadnieniem przemawiającym za akademickim charakterem płockiego Seminarium, była kwestia kadry nauczycielskiej i organizacji toku dydaktycznego. Wśród argumentów przedkładanych Ministerstwu znalazły się twierdzenia, że „profesorowie seminarium płockiego posiadają stopnie naukowe doktora lub magistra odpowiednich nauk”⁶⁰. Wskazywało to na troskę, jaką władze Seminarium przykładaly do poziomu kształcenia przyszłych duchownych i było dowodem na panujące w Kościele przekonanie o wzajemnej więzi religii i nauki⁶¹. Ponadto w omawianym dokumencie zaznaczono, że „już od r. 1918 kurs nauk w seminarium duchownym w Płocku jest pięcioletni, w roku bieżącym (1924) zaś został dodany jeszcze jeden rok studiów, tak że po uzyskaniu matury państwowej studenci teologii uczyć się będą 6 lat, co dotąd nie jest praktykowane w żadnym zakładzie teologicznym w Polsce”⁶². Z dzisiejszego

⁵⁷ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (dalej: MWRiOP), sygn. 626, k. 184–187.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ I. Mroczkowski, *Współpraca Seminarium duchownych i wydziałów teologicznych*, Studia Nauk Teologicznych 2008, t. 3, 129–138.

⁶² Tamże.

punktu widzenia sześcioletni okres studiów w ramach formacji kapłańskiej nie dziwi, jednak jak zaznaczył w swym liście biskup Antoni Julian Nowowiejski, w 1924 r. było to swoiste *novum*, świadczące o gruntownym i kompleksowym podejściu do kształcenia płockich alumnów. Należy ponadto w tym miejscu dodać, że sześcioletni okres nauki, na który skradało się dwuletnie kształcenie filozoficzne i czteroletni okres studiów teologicznych, przyjęty za sprawą norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., zasadniczo obowiązującego od 19 maja 1918 r., i nie był traktowany jako standard. Wśród polskich seminariów panowała w tym względnie znaczna różnorodność, a sześcioletni okres nauki wprowadzano stopniowo⁶³.

Mając na uwadze powyższe, starania Płockiej Kurii Diecezjalnej o nadanie seminarium diecezjalnemu w Płocku praw wyższego zakładu naukowego wydawały się merytorycznie uzasadnione. Nie dziwi zatem fakt, że zabiegi te przyniosły wreszcie pożądaný skutek i za sprawą rozporządzenia Rady Ministrów II RP z 1925 r., płockie Seminarium uzyskało status uczelni wyższej. Powyższe nie oznaczało, że jednostka uzyskała tym samym prawo nadawania stopni akademickich, zainteresowani otrzymaniem określonego stopnia alumni, po zakończeniu nauki seminaryjnej, musieli bowiem uzupełnić wykształcenie na wydziałach teologicznych uniwersytetów, to jednak przyjęcie w poczet uczelni wyższych stanowiło o znacznym poziomie naukowym⁶⁴.

Ukończenie nauki w seminarium nie było jednoznaczne z zakończeniem drogi do wzmacniania formacji intelektualnej i moralnej księży. Poza możliwością kontynuacji kształcenia w ramach studiów specjalistycznych⁶⁵, obowiązywały także odpowiednie przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego, w ramach którego funkcjonował zapis mobilizujący duchownych do pogłębiania i utrwalania wiedzy teologicznej. Zwińczeniem nauki odbywanej poza oficjalnym systemem szkolnictwa było przystępowanie do egzaminów, odbywanych już po przyjęciu święceń kapłańskich⁶⁶. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że o ile samodzielne studiowanie teologii wynikało niejako z obowiązków kapłańskich, to już kontynuacja studiów na uczelniach wyższych była możliwa wyłącznie po uprzednim uzyskaniu zgody władz diecezjalnych. Zgodnie z powszechnie przyjętą praktyką, biskup ordynariusz wysyłał najzdolniejszych alumnów na studia uniwersyteckie, w celu pogłębiania wiedzy i w rezultacie zdobycia stopni naukowych⁶⁷.

6. ZASADY PRZYJĘĆ DO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PŁOCKU

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa od zawsze była dla Kościoła katolickiego sprawą wysokiej wagi. Nie dziwi zatem fakt, że w okresie dwudziestolecia międzywojennego, odpowiednie postanowienia władzy diecezjalnej, a także

⁶³ A. Petrani, dz.cyt.

⁶⁴ W. Filipowicz, dz.cyt., 152.

⁶⁵ Tamże, 162.

⁶⁶ CIC, can. 129–130.

⁶⁷ W. Filipowicz, dz.cyt., 162.

obrazy i postanowienia synodów diecezjalnych z 1927 i 1938 r., w sposób szczególny zwrócone były na zagadnienia odnoszące się do formacji kapłańskiej.

Omówienie kwestii związanych z przygotowaniem do kapłaństwa w odniesieniu do płockiego Seminarium Duchownego należy rozpocząć od przypomnienia zawartej wyżej konkluzji, zgodnie z którą formacja duchowieństwa diecezji płockiej w latach 1918–1939 nie obejmowała wyłącznie okresu przygotowania aspirantów do kapłaństwa, ale miała charakter permanentny, obejmujący swym zasięgiem także okres po przyjęciu święceń kapłańskich, co stanowiło odpowiedź na wskazane we wcześniejszych fragmentach artykułu zapisy kan. 125–126 oraz 129–130 CIC, traktujące o pogłębianiu i rozwijaniu formacji poprzez właściwe praktyki pobożne, a także nawiązujące do zalecenia pogłębiania wiedzy z zakresu teologii i nauk pokrewnych⁶⁸.

Ponadto wart podkreślenia w tym miejscu jest fakt, że księża pełniący posługę w diecezji płockiej od odzyskania niepodległości do 1939 r., którzy wstąpili do Seminarium Duchownego jeszcze przed wybuchem I wojny światowej, musieli spełniać warunki przyjęć obejmujące ukończenie czterech klas gimnazjalnych oraz zgodę kompetentnych władz państwowych. Z dzisiejszego punktu widzenia nie były to kryteria nad wyraz trudne do spełnienia, należy jednak pamiętać, że w ówczesnym okresie liczba zlokalizowanych na terenie diecezji płockiej placówek edukacyjnych, które dawały możliwość kształcenia gimnazjalnego była ograniczona. Dodatkowy problem stanowiły przeszkody natury materialnej, które nie pozwalały wielu rodzinom na zapewnienie młodemu ludziom należytego wykształcenia. Z tych też powodów, za sprawą biskupa Michała Nowodworskiego, w 1895 r. przedłużono naukę w płockim Seminarium do lat czterech, przy czym pierwsze dwa lata nauki poświęcono na dokończenie nauki gimnazjalnej. Podobną praktykę podjął w 1913 r. biskup A.J. Nowowiejski, który mając na uwadze potrzebę kleryków gruntownego przygotowania do studiów teologicznych, przedłużył kurs przygotowawczy o kolejny rok nauki, a w 1916 r. uwzględnił także dodatkowy czwarty rok kursu. Działania te spowodowały, że uformowana została nowa placówka naukowo-dydaktyczna, która zyskała miano Niższego Seminarium Duchownego w Płocku, a 27 września 1916 r. rozpoczęło swoją działalność Liceum im. św. Stanisława Kostki, funkcjonujące przy Seminarium Diecezjalnym w Płocku i stanowiące wzór dla wszystkich tzw. małych seminariów diecezjalnych w ówczesnej Polsce. Warto w tym miejscu wskazać, że w 1920 r., kiedy to władze państwowe dokonywały pierwszej klasyfikacji szkół, Liceum im. św. Stanisława Kostki otrzymało najwyższą wówczas kategorię naukową „A”, czego konsekwencją było nadanie szkole pełnych praw państwowych⁶⁹.

Pobieranie przez młodzież nauk w Liceum im. św. Stanisława Kostki miało istotny wpływ na kształtowanie postaw naukowo-moralnych kandydatów do płockiego Seminarium Duchownego. Dowodem na niezaprzeczalnie wysoki poziom naukowy jednostki jest fakt, że w 1918 r., kiedy to za sprawą działań biskupa A.J. Nowowiejskiego wprowadzono wymóg uzyskania przez kandydatów do Wyższego Seminarium Duchownego świadectwa maturalnego, w Liceum im. św. Stanisława Kostki zdecydowano o zorganizowaniu pierwszego egzaminu dojrzałości, który odbył się

⁶⁸ W. Filipowicz, dz.cyt., 140.

⁶⁹ Tamże, 141–143.

21 czerwca 1919 r. Należy stwierdzić, że egzamin miał charakter ogólny, a jego poziom był dostosowany do poziomu, jakim musiały sprostać inne szkoły średnie, o czym świadczy obecność w Liceum w tym dniu Wacława Jezierskiego – wizytatora szkół średnich i delegata z ramienia Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego⁷⁰.

Wydaje się, że fakt, iż zarówno absolwenci Niższego Seminarium Duchownego, jak i absolwenci innych szkół średnich z terenu diecezji płockiej, wyrażający chęć podjęcia nauki w Wyższym Seminarium Duchownym, zobowiązani byli do przedstawienia świadectwa dojrzałości lub w uzasadnionych wypadkach zobligowani byli do uzupełnienia wiedzy i przystąpienia do egzaminu maturalnego w ciągu pierwszego roku studiów, przemawiał za twierdzeniem jakoby seminarium duchowne wpisywały się w funkcjonującą ówczesnie strukturę szkolnictwa. Warto jednak w tym miejscu dodać, że z uwagi na wyjątkowy charakter nauk seminaryjnych, aspiranci do stanu duchownego, poza wymogami natury formalnej, zobowiązani byli do spełnienia szeregu innych wymogów, wynikających z przepisów kościelnych.

Na nietypowy dla powszechnego systemu szkolnictwa wyższego, ekstremaryjny charakter nauk pobieranych w ramach przygotowania do pełnienia posługi kapłańskiej, wskazywała chociażby *Reguła alumnów Seminarium św. Stanisława Kostki w Płocku* z 1917 r.⁷¹, której pierwsze słowa stanowiły jakoby deklarację, iż „seminarium jest to szkoła Jezusa Chrystusa, w której młodzież, przezeń powołana do służby Kościoła, ma się wyrobić na kapłanów, apostołów, męczenników, wyznawców”⁷². Ponadto, jak wskazano we wstępie do dokument: „młodzieniec, posłyszawszy w sobie głos powołania, przychodzi do tej szkoły, w której P. Bóg ukaże mu bogactwa Swej mądrości i miłości, aby je poznał, pokochał i im do końca życia wiernie służył”⁷³.

Nie ulega zatem wątpliwości, że już przywołane wyżej słowa stanowiły, iż poza formalnoprawnymi aspektami związanymi z rekrutacją do zakładu naukowego, w przypadku seminarium duchownego ważną rolę odgrywały także aspekty związane z „powołaniem”, czyli pozarozumową, Bożą ingerencją w decyzję o wyborze ścieżki edukacji. Wskazywano bowiem, że skoro „młodzieniec, który rozumie, że jest powołany do służby Bożej, nie pierwiej prosi o przyjęcie do seminarium, aż wymagane przez program seminaryjski kursy szkolne przygotowawcze ukończy i usłyszy od spowiednika, że do grona aspirantów godzi mu się zapisać”, to istotna jest tu, poza głosem powołania, także instytucja spowiednika – opiekuna duchowego, której próżno szukać w ramach tzw. świeckiej drogi edukacyjnej. Wiąże się to ponieważ z pewnego rodzaju mistycyzmem, towarzyszącym doświadczeniu kapłaństwa, na co wskazuje fakt, że młodzieniec, który znajdzie się „[...] w murach seminarium, pada na kolana [...] przepelniony uczuciami radości [...]”⁷⁴.

⁷⁰ Tamże, 143.

⁷¹ A.J. Nowowiejski, *Reguła alumnów Seminarium św. Stanisława Kostki w Płocku*, Płock 1917.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

Jednakże organizacja kształcenia kapłańskiego, na którą wskazywał biskup A.J. Nowowiejski, już w 1917 r. wpisywała się także w pozakościelną strukturę edukacji. Jak wskazano w *Regule alumnów...*, Seminarium św. Stanisława Kostki obejmowało dwa instytuty: wyższy, czyli właściwe seminarium duchowne, w ramach którego realizowano w sposób bezpośredni przygotowanie do kapłaństwa i prowadzono studia filozoficzno-teologiczne, których zwieńczeniem było uzyskanie stopnia bakałarza św. teologii oraz instytut niższy, czyli liceum, przygotowujące do podjęcia nauki w wyższym seminarium duchownym i realizujące program tożsamy z naukami pobieranymi w wyższych klasach gimnazjów publicznych. Wart podkreślenia jest w tym miejscu fakt, że już w 1917 r. absolwenci niższego instytutu uzyskiwali takie same prawa, jakie dawało świadectwo *maturitatis*, przyznawane absolwentom szkół świeckich⁷⁵.

O ile uznawalność wykształcenia pozyskiwanego w ramach instytutu niższego nie budziła zastrzeżeń, to już włączenie Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku w poczet wyższych zakładów naukowych nastęrczało pewnych trudności natury formalnoprawnej. Należy w tym miejscu zauważyć, że od 1918 r. warunkiem koniecznym, jaki musieli spełniać wstępujący do Wyższego Seminarium Duchownego, była państwowa matura gimnazjalna, co powodowało, iż diecezja płocka była pierwszą w byłym Królestwie Kongresowym jednostką, która wprowadziła taki wymóg⁷⁶. Natomiast jak wynika z datowanego na 6 sierpnia 1924 r. pisma biskupa płockiego, Antoniego Juliana Nowowiejskiego, kierowanego do ówczesnego ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego, od 1919 r. do Seminarium Duchownego w Płocku przyjmowani byli wyłącznie maturzyści szkół średnich ogólnokształcących, co przekładało się na uzyskanie przez alumnów świadectwa dojrzałości, wydane go przez zorganizowane, państwowe komisje egzaminacyjne.

Kwestie związane z wymogami, warunkującymi przyjęcie do płockiego Seminarium, stanowiły jeden z argumentów, podnoszonych w dyskusji na temat przyznania jednostce praw wyższego zakładu naukowego. Poziom wykształcenia kandydatów miał bezpośrednie przełożenie na fakt, że w 1924 r. Seminarium w Płocku „dorównało uznanym przez Państwo za zakłady wyższe seminarium, ale nawet pod niejednym względem je przewyższało”⁷⁷. Uzyskanie przez adeptów do stanu kapłańskiego gruntownego wykształcenia ogólnego, potwierdzonego uzyskaniem matury państwowej, pozwalało na kontynuację nauki w płockim Seminarium, początkowo w ramach pięcioletnich, a od 1924 r. – sześcioletnich studiów teologicznych⁷⁸.

Powyższe konstatacje znajdują odzwierciedlenie w dokumentach, dotyczących egzaminów wstępnych przeprowadzanych w Liceum im. św. Stanisława Kostki i warunków przyjęć do Seminarium Duchownego. Jak wynika z obwieszczeń o egzaminach wstępnych na lata 1924/1925 oraz 1925/1926, do odbywania nauki na studiach filozoficzno-teologicznych w płockim Seminarium Duchownym, bez egzaminów wstępnych dopuszczani byli kandydaci z maturą gimnazjalną. Kandydaci bez matury gimnazjalnej zobowiązani byli natomiast do uzupełnienia wy-

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ M.M. Grzybowski, dz.cyt.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

kształcenia gimnazjalnego w ramach nauki w Liceum przy Seminarium Duchownym⁷⁹. Wymogi przyjęć dla aspirantów do stanu duchownego można także odnaleźć w Statucie Rzymsko-Katolickiego Seminarium Duchownego w Płocku z 1925 r., który w §27 stanowi, iż „warunkiem przyjęcia w poczet studentów Seminarjum jest wykazanie się świadectwem dojrzałości, uzyskanem w jednej z państwowych szkół ogólno-kształcących lub prywatnych, których świadectwa uważane są przez Państwo za równoznaczne ze świadectwami gimnazjów państwowych”⁸⁰.

7. PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że warunki przyjęć do seminariów duchownych w Polsce w okresie po odzyskaniu niepodległości, czyli po 1918 r., w głównym swym zrębie były tożsame z wymogami stawianymi względem kandydatów do świeckich wyższych zakładów naukowych. Zatem podstawą przyjęcia w poczet alumnów było wówczas, co do zasady, uzyskanie pozytywnego wyniku egzaminu maturalnego, co wynikało zarówno z zapisów ustawy z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, znowelizowanej ustawą z 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, a następnie przepisami kolejnej „konstytucji dla szkolnictwa”, czyli ustawy z 15 marca 1933 r. Dodatkowe wytyczne, jakim musiał sprostać aspirant do kapłaństwa, oparte były na przepisach kościelnych zakładających między innymi rozpoznanie drogi powołania.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że przywoływane w artykule Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku, jeszcze przed pojawieniem się powszechnie obowiązującej ustawy o szkołach akademickich z 1920 r., miało w swych zapisach wymóg, zgodnie z którym od aspirantów do stanu duchownego wymagane było ukończenie jednej ze średnich szkół ogólnokształcących oraz świadectwo dojrzałości. Mając na uwadze tę kwestię, a także powoływane w artykule aspekty, przemawiające za akademickim charakterem kształcenia realizowanego w rzeczonyj placówce, nie dziwi fakt rozgoryczenia i poczucia krzywdy ówczesnych władz tego Seminarium, które dopiero w 1925 r. uzyskało status uczelni wyższej.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Akt Nowych

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 613.
Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 626.

⁷⁹ AAN, MWRiOP, sygn. 613, k. 173, 175.

⁸⁰ AAN, MWRiOP, sygn. 626, k. 191–195, *Statut Rzymsko-Katolickiego Wyższego Seminarjum Duchownego w Płocku*.

Akty prawne

Codex Iuris Canonici, Vatican 1917.

Ustawa z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, Dz.U. z 1920, nr 72, poz. 494.

Ustawa z dnia 16 lipca 1924 r. o zmianie niektórych przepisów ustawy z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, Dz.U. z 1925, nr 2, poz. 10.

Ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa, Dz.U. z 1932, nr 38, poz. 389.

Ustawa z dnia 15 marca 1933 r. o szkołach akademickich, Dz.U. z 1933, nr 29, poz. 247.

Literatura

Adamiak S., *Zanim powstały seminaria*, Więź 2022, Nr 1, vol. 63, 91–98.

Bach-Golecka D., *Unormowania dotyczące laikatu (KPK 1917 kan. 682–725). W kierunku interpretacji eklezjalnej*, Prawo Kanoniczne 2019, t. 62, nr 3, 3–23.

Bajerski A., *Szkodnictwo wyższe międzywojennej Polski. Ujęcie geograficzne*, Poznań 2016.

Danowska E., *Materiały do dziejów kasaty zakonu jezuitów w 1773 r. i początków działalności KEN w Bibliotece Naukowej PAU i PAN i Bibliotece Ksiąg Czarторыskich w Krakowie*, Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie 2020, R. LXV, 9–20.

Domaradzki S., Karpińska K., *O egzaminie maturalnym z matematyki na obszarze zaboru pruskiego od XVIII do początku XX wieku*, Antiquitates Mathematicae 2017, nr 11(1), 157–201.

Filipowicz W., *Duchowieństwo diecezji płockiej w latach 1918–1939*, Płock 2003.

Góralski W., *Diecezja Płocka i jej synody na przestrzeni wieków, XLII Synod Diecezji Płockiej*, Płock 1992.

Góralski W., *Recepcja Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku w Polsce w okresie międzywojennym*, Prawo Kanoniczne 2017, t. 60, nr 3, 3–29.

Korycki J., *Formacja psychopedagogiczna w seminariach duchownych*, Zeszyty Naukowe KUL 1975, t. 18, nr 1, 21–34.

Grzybowski M., *Duchowieństwo diecezji płockiej. Wiek XIX*, t. 2, Płock 2010.

Grzybowski M.M., *Troska biskupów płockich o wychowanie i wykształcenie w seminariach od XVIII do XIX wieku*, Nasza Przeszłość 2012, t. 117, 57–61.

Haberla M., Bobowski S., *Od uniwersytetu średniowiecznego do uniwersytetu trzeciej generacji*, Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu 2013, nr 315, 287–297.

Jastrzębski J., *Studenci zwyczajni i wolni słuchacze w systemie szkolnictwa wyższego II Rzeczypospolitej*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne 2013, z. 4, 349–361.

Korycki J., *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne w polskich seminariach duchownych w rozwoju historycznym*, Studia Katechetyczne 4, 1984, 221–261.

„*My z niego wszyscy*”. *Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki*, red. W. Kućko, Płock 2019.

Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne, zebra. J. Lewicki, Kraków 1925.

Mąkowski W., *Pięćdziesiąt lat (1881–1931) pracy kapłańskiej J.E. ks. arcybiskupa dra J. Nowowiejskiego*, Płock 1931.

Mroczkowski I., *Współpraca seminariów duchownych i wydziałów teologicznych*, Studia Nauk Teologicznych 2008, t. 3, 129–138.

Nowowiejski A.J., *Reguła alumnów Seminarium św. Stanisława Kostki w Płocku, Płock 1917*.

Petrani A., *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, Prawo Kanoniczne 1964, nr 7/1–2, 127–200.

Piela M., *Znaczenie dekretu Soboru Trydenckiego Cum adolescentium aetas (15 VII 1563) o obowiązku tworzenia seminariów duchownych*, Studia Salvatoriana Polonica 2013, t. 7, 13–26.

Skoczylas K., *Związek Zakładów Teologicznych im. św. Jana Kantego w Polsce*, Studia Włocławskie 2018, nr 20, 25–42.

Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłanów Optatam totius*, nr 4.

Sośnicki K., *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1967.

Wojtczak K., *Prawne determinanty procesu kształcenia w szkołach wyższych w latach 1920–1990*, cz. II, *Studia Prawa Publicznego* 2014, nr 1(5), 45–86.

Wójcik W., *Rozwój seminariów trydenckich w Polsce w świetle sprawozdań biskupich Ad limina do XX wieku*, *Prawo Kanoniczne* 1978, nr 21/3–4, 137–155.

CONDITIONS NECESSARY FOR ADMISSION TO THEOLOGICAL SEMINARIES, IN THE PERIOD OF SECOND POLISH REPUBLIC, BASED ON THE EXAMPLE OF THE HIGHER THEOLOGICAL SEMINARY IN PŁOCK

Summary

The article is about issues related to the conditions of admitting candidates to seminaries in the period of the Second Polish Republic. The issues were presented on the example of the Higher Theological Seminary in Płock.

This article was divided into thematic sections, starting with the discussion of the institutional outline and formal preparation of candidates for the priesthood. This section refers to the decisions of the Council of Trent. Next section of this article concerns the general admission conditions for candidates to universities in the Second Polish Republic.

The article also draws attention to important role of the preparation for priestly, in the light of the rules the Code of Canon Law of 1917. The following subsections of the dissertation refer directly to issues related to the organization and functioning of the Higher Theological Seminary in Płock. At this point, Author presented path of Theological Seminary in Płock to become a higher education institution.

The article ends with a summary, which concludes that the theological seminaries in the Second Polish Republic, although they didn't fit into the framework of „secular” education, presented a significant scientific and didactic level.

Key words: Higher Theological Seminary in Płock, higher education, university

Nota o Autorce

Dagmara PIPCZYŃSKA – absolwentka studiów na kierunkach: prawo, filologia polska, historia. Pracownik administracyjny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, współpracuje z Filią UWM w Olsztynie z siedzibą w Elku w charakterze wykładowcy. Pełni funkcję ławnika Sądu Okręgowego w Olsztynie, kadencji 2020–2023.

Kontakt e-mail: dagmara.pieczynska@uwm.edu.pl

KS. SZYMON KRZYSZTOF WAWRZYŃCZAK

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie

SUKCESJA URZĘDU BISKUPIEGO W NAUCZANIU KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I KOŚCIOŁA POLSKOKATOLICKIEGO W RP Z UWZGLĘDNIENIEM PROBLEMU BISKUPÓW WĘDROWNYCH (*EPISCOPI VAGANTES*)

Słowa kluczowe: sukcesja apostołska, ekumenizm, Kościół Rzymskokatolicki, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, starokatolicyzm

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst. 3. Przekazywanie sukcesji apostołskiej w nauczaniu Kościołów. 4. Sukcesja urzędu biskupiego poza wspólnotą Kościoła w nauczaniu rzymskokatolickim. 5. Sukcesja historyczna biskupów Kościoła Rzymskokatolickiego. 6. Problem biskupów wędrownych w Kościołach starokatolickich. 7. Sukcesja historyczna biskupów Kościoła Polskokatolickiego. 8. Wnioski

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie sukcesji apostołskiej zajmuje szczególne miejsce na polu badań ekumenicznych prowadzonych przez Kościół katolicki po Soborze Watykańskim II. Sukcesja wskazuje na zachowanie łączności z wiarą i tradycją Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa, szczególnie Kościoła pierwszych wieków niepodzielnego chrześcijaństwa¹.

Nowy leksykon teologiczny podaje, że pojęcie „sukcesji apostołskiej” obejmuje dwa istotne aspekty: „pytanie o tożsamość dzisiejszej wiary i jej nieprzerwaną łączność z początkami, a także uprawnienie urzędu kościelnego przez jego pochodzenie od apostołów, opierające się na przekonaniu, że w powołaniu Dwunastu przez Jezusa i w kształtowaniu się urzędu pod wpływem Ducha Świętego znalazła wyraz Boża

¹ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 listopada 1964), nr 15; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska* (1973) VI, 1. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1973_successione-apostolica_pl.html (dostęp: 1.08.2022).

wola założenia Kościoła i powołania jego urzędu”². Pierwszy aspekt, czyli pytanie o tożsamość, jest uznany za ważniejszy w dialogu ekumenicznym; drugi z kolei poszerzony o to, że w katolickiej teologii wyróżnia się udział w sukcesji nie tylko za pośrednictwem otrzymanych święceń, ale również przez przynależność do Kolegium Biskupów³. Znaczący to tyle, że „ogół biskupów z papieżem na czele jest w sukcesji apostolskiej następcą Kolegium apostołów z Piotrem na czele; poszczególny biskup jako członek tego kolegium jest następcą apostołów”⁴. Hasło zawiera również informację, że dla Kościoła katolickiego sukcesja jest przede wszystkim sprawą nieprzerwanego od czasów apostolskich następstwa święceń, a Kościół uznaje istnienie prawdziwego episkopatu także poza wspólnotą katolicką⁵.

2. KONTEKST

Kościół Rzymskokatolicki prowadzi dialog ekumeniczny oparty na problematyce sukcesji z różnymi Kościołami i wspólnotami eklesjalnymi. Jedną z nich jest Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, z którym od ponad dwudziestu lat prowadzone są na poziomie Konferencji Episkopatu Polski rozmowy, obejmujące również temat sukcesji apostolskiej⁶. Intensywne i dość pogłębione badania tego zagadnienia ukazują rzeczywistą bliskość doktrynalną obu Kościołów, co zostało ukazane w licznych badaniach i publikacjach dwustronnych⁷. Jednym z zagadnień, które wykazują rozbieżności w doktrynie i praktyce Kościołów, jest kwestia sukcesji urzędu biskupiego poza wspólnotą Kościoła, powiązana z marginalnym, typowym dla starokatolicyzmu, zjawiskiem biskupów bez konkretnej przynależności kościelnej, zwanych „biskupami wędrownymi”. Podejmowane studium ma charakter teologiczny i jest uzupełnione o historyczne aspekty zagadnienia sukcesji urzędu biskupa. Ujęcie tematu dopełniają wypowiedzi prawne⁸.

² *Successio apostolica*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa 2005, 352.

³ Jest to ta sama *successio apostolica*, przekazywana biskupowi poprzez konsekrację, której znaczenie uwypukla się jednak w kolegialnym charakterze posługi biskupów w jedności z papieżem; Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 października 2003), nr 8.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 20, 22.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), nr 15.

⁶ Na temat historii i owoców dialogu z Kościołem polskokatolickim zob. S. Wawrzyńczak, *Dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Polskokatolickim*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, 191–215.

⁷ Zob. *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2008; *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018.

⁸ Wymogi przekazywania sukcesji są obecne także w prawie kanonicznym obu Kościołów.

3. PRZEKAZYWANIE SUKCESJI APOSTOLSKIEJ W NAUCZANIU KOŚCIOŁÓW

Sukcesja jako dar Chrystusa dla Kościoła jest charyzmatem, otrzymywanym w widzialnej społeczności wierzących. Charyzmat sukcesji zakłada nie tylko, że otrzymujący go wybrany ma wiarę Kościoła, przekazywaną od czasów apostołskich, jak również fakt, że urząd pasterski zostanie mu przekazany w działaniu, „które ma jako narzędzia jednego lub kilku podobnie pełniących posługę, włączonych już do sukcesji apostołskiej”⁹. Sukcesja, zakładając następstwo na urzędzie apostołskim, przez swój sakramentalny charakter buduje strukturę całego liturgicznego życia Kościoła¹⁰. Przekazywany urząd czyni wyświęconego głosicielem i depozytariuszem apostołskiego wyznania wiary o Ojcu, dlatego też Kościół zachowuje zasadę, że w celu zachowania sukcesji apostołskiej konieczne są „święcenia udzielane i otrzymywane w wierze, którą on sam wyznaje”¹¹. Tylko biskup, ważnie wyświęcony w sukcesji apostołskiej, może udzielać jakichkolwiek święceń¹². Tam, gdzie nie ma święceń, nie można mówić o zachowaniu sukcesji apostołskiej, które realizuje się na drodze sakramentalnej¹³. W czasach apostołskich i poapostołskich obrzęd święceń był krótki – zawierał czytanie słowa Bożego, modlitwę i nałożenie rąk na wybranego (1 Tm 4, 14.5, 22; Dz 6, 13, 3)¹⁴.

Kościół katolicki, zgodnie z Tradycją, udziela święceń biskupich przez nałożenie rąk¹⁵ i modlitwę konsekuracyjną¹⁶. Może je otrzymać wyłącznie mężczyzna¹⁷ ochrzczony, celibatariusz, spełniający stawiane biskupom wymagania, określone kanonami Kodeksu Prawa Kanonicznego¹⁸. Zgodnie z tradycją i przepisami świętych kanonów, wraz z biskupem – głównym konsekratorem – w obrzędzie powinno uczestniczyć przynajmniej dwóch biskupów – współkonsekratorów¹⁹.

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła*, V.

¹⁰ Por. KKK, nr 1087.

¹¹ „Kościół, będąc świadomy, że jego własne istnienie jest związane z apostołskością, i że urząd przekazywany za pośrednictwem święceń włącza wyświęcanego w apostołskie wyznanie prawdy o Ojcu, uznał za konieczne do sukcesji apostołskiej, w ścisłym znaczeniu tego słowa, święcenia udzielane i otrzymywane w wierze, którą on sam wyznaje”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła*, V.

¹² P. Majer, *Sukcesja urzędu biskupiego według obowiązujących przepisów prawa kościelnego, w: Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, 93; KKK, nr 1576; Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 2008, kan. 1012.

¹³ W temacie warunków do ważności święceń zob. T. Jakubiak, *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego*, Płock 2018.

¹⁴ B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, 65.

¹⁵ Zob. *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 497–498.

¹⁶ KPK, kan. 1009; por. KKK, nr 1554.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Inter insigniores* (15.10.1976), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, 110–122; KPK, kan. 1024.

¹⁸ KPK, kan. 378, kan. 1024–1052.

¹⁹ Koncelebra jest zalecana, ale nie obowiązkowa. Od wymogu dwóch współkonsekratorów konieczna jest dyspensa Stolicy Apostolskiej; KPK, kan. 1014.

Prawo kanoniczne Kościoła rzymskokatolickiego nie zna pojęcia sukcesji apostołskiej ani nie ustanawia wprost wymogu przekazywania uprawnień apostołskich przez biskupów, ale nie znaczy to, że idea sukcesji jest obca prawu kanonicznemu²⁰. Kanon 375 KPK podaje opisową definicję urzędu biskupa i wskazuje, że biskupi są następcami apostołów przez Ducha Świętego i z ustanowienia Boga. Kanon 330, ukazujący paralelizm między Piotrem i kolegium apostołów a papieżem i biskupami, nazywa ich „następcami apostołów”²¹. Również kan. 366 wyraźnie nawiązuje do sukcesji apostołskiej, gdyż mówi o nieprzerwanej kontynuacji ciała apostołskieg o w kolegium biskupim, razem z papieżem jako jego głową²².

Prawo wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w RP kwestie dotyczące biskupów reguluje w kanonach: od 50 do 65. Przekazują one, jakie warunki musi spełnić kandydat na biskupa, jakie uprawnienia mu przysługują, a także omawiają zasady wyboru biskupów i regulacje dotyczące ich święceń²³. Kandydat na biskupa w Kościele polskokatolickim, który ma ustrój synodalny, jest wybierany i zatwierdzany przez Synod Kościoła. Duchowny rzymskokatolicki w analogicznej sytuacji otrzymuje nominację Stolicy Apostolskiej, bez której święcenia są udzielane niegodziwie. Kościół polskokatolicki, chociaż należy do Unii Utrechckiej, jest niezależny w wyborze biskupów, ma jednak obowiązek poinformowania innych Kościołów Unii o wyborze i konsekracji biskupa²⁴. Święceń prawomocnie wybranemu kandydatowi mają udzielać jedynie biskupi Unii; pożądaną praktyką jest zapraszanie do konsekracji również biskupów – członków innych Kościołów Unii, nawet jeśli dana wspólnota ma odpowiednią liczbę biskupów do udzielenia święceń²⁵. Podobnie jak rzymskokatolicki elekt, tak i polskokatolicki składa przysięgę już po otrzymaniu nominacji na biskupa²⁶. Na uwagę zasługuje kan. 57 § 3 „Prawa wewnętrznego”, stanowiący, że konsekracja musi się dokonać w ciągu 3 miesięcy od daty wyboru. Dla starokatolickich kandydatów do święceń biskupich nie istnieje obowiązek celibatu.

4. SUKCESJA URZĘDU BISKUPIEGO POZA WSPÓLNOTĄ KOŚCIOŁA W NAUCZANIU RZYMSKOKATOLICKIM

Na podstawie dawnej praktyki i tradycji kościelnej, teologia rzymskokatolicka naucza, że biskup ważnie wyświęcony, jeśli nawet opuścił wspólnotę Kościoła, nie

²⁰ P. Majer, dz.cyt., 89.

²¹ Tamże.

²² Tamże, 90.

²³ A. Gontarek, *Liturgia święceń biskupich w Kościele Polskokatolickim w: Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, 31.

²⁴ *Umowa biskupów starokatolickich zjednoczonych w Unii Utrechckiej, uchwalona w dniu 12 września 1974 roku*, Art. 8 i 9. http://www.polskokatolicki.pl/HISTORIA/DOKUMENTY/umowa_biskupow_starokatolickich.htm (dostęp: 1.09.2022).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

traci władzy wynikającej z przyjętych święceń²⁷. Nie może ich jednak wykonywać. Oznacza to, że gdyby pozostający poza komunią kościelną biskup wyświęcił lub konsekrował kolejnego biskupa, zachowując materię i formę sakramentu i z właściwą intencją, to święcenia te będą ważne, choć udzielone niegodziwie²⁸. Istnieje jednak dekret Kongregacji Nauki Wiary z 17 września 1976 r., który mówi o możliwości nieuznania święceń, udzielonych przez biskupa znajdującego się poza komunią kościelną²⁹. Chociaż byłyby one ważne, to Kościół nie uzna ani ich, ani skutków prawnych, które pociągają ze sobą³⁰. Czym innym jest uznanie ważności święceń, a czym innym dopuszczenie tak wyświęconych do wykonywania urzędu.

Podkreślając wymóg sukcesji, jakim jest udzielenie święceń przez szafarza, będącego w pełnej komunii z Biskupem Rzymu, Kościół nie zamyka sprawy ważności święceń udzielanych przez biskupów pozostających poza wspólnotą Kościoła³¹. Biskup, wykluczony z kolegium biskupów i ze wspólnoty z papieżem, będzie udzielał święceń ważnie, choć niegodnie, a konsekrowani przez niego biskupi również nie wejdą w skład kolegium biskupów. Z pewnością ważna sukcesja nie istnieje bez ważnych święceń, ponieważ można ją przekazywać jedynie na drodze sakramentalnej³². Sukcesja w ścisłym znaczeniu wiąże się, obok ważności obrzędu, z pozostawaniem w jedność z kolegium biskupów na czele z jego głową, bo „członkiem kolegium biskupiego zostaje się na mocy sakramentu święceń i hierarchicznej komunii z głową kolegium i jego członkami”³³. Nałożenie rąk, obecne przy święceniach, nie oznacza przekazania daru Ducha Świętego jednemu biskupowi przez innego, ale wyraża związek z całym ciałem apostołskim, sukcesja apostołska realizuje się bowiem jedynie w kolegium biskupów. Włączenie do kolegium episkopalnego odzwierciedla również kanoniczny, wywodzący się ze starożytności, wymóg przynajmniej trzech konsekраторów nowego biskupa. Praktycznie zapewnia on, że wszystkie udzielane w ten sposób święcenia są ważne³⁴. Ponadto, choć złamanie zakazu udzielania sakry biskupiej bez papieskiej nominacji nie oznacza nieważności konsekracji, to niegodziwie konsekrowany biskup nie otrzymuje władzy biskupiej, która zawsze musi być sprawowana w łączności z Biskupem Rzymu i nie przynależy do kolegium biskupiego³⁵. Benedykt XVI w *Liście do biskupów, kapłanów, do osób konsekrowanych oraz do wiernych świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice*

²⁷ P. Majer, dz.cyt., 93; nie jest to doktryna *de fide tenenda*, ale jest wyraźnie wypowiediana przez nauczanie Kościoła i teologów katolickich.

²⁸ Tamże.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret o bezprawnym udzieleniu święceń kapłańskich i konsekracji biskupiej* (1976), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, 109.

³⁰ P. Majer, dz.cyt., 94.

³¹ Tamże, 95.

³² Tamże.

³³ Sobór Watykański II, *Lumen gentium* nr 22; KKK, nr 1559.

³⁴ Zob. *Pontyfikał Rzymski, odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, p. 25, 32–35.

³⁵ P. Majer, dz.cyt. 98.

Ludowej pisze: „Są też nieliczni biskupi, którzy zostali wyświęceni bez mandatu papieskiego i nie poprosili lub też nie otrzymali jeszcze koniecznego uprawnienia. Według doktryny Kościoła katolickiego należy uznać ich za nieprawowitych, ale ważne wyświęconych, o ile istnieje pewność, że otrzymali święcenia z rąk ważnie wyświęconych biskupów oraz że został zachowany katolicki ceremoniał święceń biskupich. Dlatego też, mimo iż nie są oni w jedności z papieżem, ważne spełniają swą posługę udzielania sakramentów, pomimo że czynią to w sposób nieprawny”³⁶. Komunia z papieżem jest wyrażona w czasie święceń przed odczytanie nominacji Stolicy Apostolskiej, a święcenia bez takiej nominacji wiążą się z ekskomuniką *latae sententiae* konsekраторów i elekta³⁷. Przepięstwo to nie zakłada jedynie usiłowania udzielenia święceń, ale przeprowadzenie ważnej konsekracji.

Sukcesja apostołska jest przekazywana w sakramencie święceń, toteż niezbędnym warunkiem zachowania jej ciągłości jest udzielanie w Kościele ważnych święceń biskupich. Przy spełnieniu wymogów formalnych i zachowaniu materii, formy i intencji przez elekta i konsekratora, władza święceń zostaje przekazywana nawet pomimo braku komunii z Biskupem Rzymu³⁸. Takie święcenia, chociaż udzielane niegodziwie, pozostają ważne i mają skutek sakramentalny. Ustanowienie w Kościele dodatkowych, prawnych wymogów do ważnej konsekracji biskupiej nie jest niemożliwe i stanowi przedmiot badań teologicznych³⁹.

5. SUKCESJA HISTORYCZNA BISKUPÓW KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

Badanie historycznego następstwa biskupów na urzędzie (zwanego także sukcesją historyczną), stanowi głównie obszar pracy historyków, choć ma znaczenie także dla teologii. Materia ta wciąż budzi pewne wątpliwości, szczególnie w dialogu ekumenicznym. Dla protestantów historyczna sukcesja jest sprawą drugorzędną (choć np. polscy luteranie ją zachowują⁴⁰), a Kościoły prawosławne i starokatolickie, chociaż mają sakrament święceń wraz z utrzymaniem łańcucha nałożenia rąk, to jednak akcentują przede wszystkim trwanie w wierze apostołskiej i w łączności z Kościołem w obawie przed „magicznym” podejściem do sukcesji apostołskiej.

³⁶ Benedykt XVI, *List do biskupów, do kapłanów, do osób konsekrowanych oraz wiernych świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, (27.05.2007), L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 28 (2007) 9, 4–16.

³⁷ KPK, kan. 1382.

³⁸ P. Majer, dz.cyt., 100.

³⁹ Treść *Dekretu o bezprawnym udzieleniu święceń kapłańskich i konsekracji biskupiej* można porównać z bieżącą praktyką prawosławną, która uważa, że „sukcesja może być przerwana nie tylko przez niekanoniczne święcenia dokonane przez niekompetentne osoby, jak również przez naruszenie doktryny i wiary apostołskiej”. Por. W. Hryniewicz, *Sukcesja apostołska w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, *Collectanea Theologica* 44 (1974) 1, 25–26. Patrz także przyp. 58.

⁴⁰ Zob. J. Gross, *Pochodzenie sukcesji apostołskiej polskich biskupów luteranckich*, Dziegielów 2012.

Sukcesja historyczna oznacza historyczną ciągłość przekazywania urzędu biskupiego wraz z sukcesją apostołską⁴¹. Aby nie było wątpliwości co do ważności święceń biskupich i ich pochodzenia od apostołów, już w pierwotnym Kościele, na Soborze w Nicei (325 r.) w kan. 4 zapisano wymóg, że święceń biskupich mają udzielać elektowi wszyscy biskupi prowincji, a w razie niemożliwości przynajmniej trzech, przy pisemnej zgodzie pozostałych⁴². Formą ukazania ciągłości przekazywania urzędu apostołskiego jest tworzenie linii sukcesyjnych. Zajmuje się tym episkopologia, nauka pomocnicza historii Kościoła, która gromadzi dane biograficzne biskupów i informacje o ich święceniach⁴³. Linie sukcesyjne mają za zadanie nie tylko pokazać swoisty „rodowód” święceń, ale potwierdzać prawdziwość i ważność otrzymanej sakry przez ukazanie biskupa w pokoleniowym łańcuchu, do którego należą konsekраторы, konsekраторы konsekраторów aż do XVI w.⁴⁴. Mają również wymiar symboliczny, bo pokazują, że Kościół obecnego czasu, w tym jego biskupi, to zmiennicy w sztafecie wiary i przekazywania łaski urzędu, która trwać będzie do przyjścia Chrystusa.

Spisy biskupów i ich następców tworzone w Kościele już w czasach poapostolskich. W XX w., wraz z narodzinami episkopologii, zaczęto gromadzić dane dotyczące linii sukcesyjnych biskupów katolickich. W tych badaniach udało się dotrzeć jedynie do XV i XVI w., ponieważ w przeciwieństwie do święconych biskupów, nie udokumentowano danych ich konsekраторów⁴⁵. Ten brak nie oznacza niepewności nieprzerwanej sukcesji w Kościele, tym bardziej że nawet jego przeciwnicy i polemicy w swoich pismach nie kwestionowali faktu zachowania sukcesji urzędu w Kościele. Pisma św. Augustyna dowodzą, że w Kościele jego czasów było przekonanie o nieprzerwanej sukcesji i jej źródło było znane⁴⁶. Już w czasach poapostolskich, w II w. Ireneusz uważał, że apostołskość potwierdza związek z biskupami Rzymu, znajdującymi się w łańcuchu konsekраторów⁴⁷.

Na podstawie znanych wiadomości o sakrach biskupów świata, udało się wyodrębnić kilka linii sukcesyjnych w ukazywaniu łańcucha konsekраторów biskupów rzymskokatolickich, które nie są ze sobą powiązane. Spośród nich największe znaczenie ma linia sukcesyjna, mająca swój początek od kardynała Scipiona Rebiby, do której należy ok. 90% episkopatu rzymskokatolickiego⁴⁸. Aktualizowane na bieżąco informacje na temat episkopatu Kościoła rzymskokatolickiego, w tym dane dotyczące udokumentowanego początku linii sukcesji poszczególnych biskupów, można znaleźć na portalu <http://www.catholic-hierarchy.org>⁴⁹.

⁴¹ M. Różański, *Sukcesja apostołska biskupów łódzkich*, Łódzkie Studia Teologiczne 11–12 (2002–2003), 169.

⁴² Tamże.

⁴³ H. Kaczmariski, *Sukcesja apostołska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych*, Saeculum Christianum 6 (1999) 1, 229.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ M. Różański, dz.cyt. 170.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ H. Kaczmariski, dz.cyt., 237. Oprócz tego istnieje jeszcze sześć linii sukcesji biskupich, dotyczących katolickich Kościołów wschodnich (tamże, 230).

⁴⁹ <http://www.catholic-hierarchy.org/>, (dostęp: 1.05.2022).

6. PROBLEM BISKUPÓW WĘDROWNYCH W KOŚCIOŁACH STAROKATOLICKICH

Episcopi vagantes, to biskupi wędrowni, którzy skupiają wokół siebie nieliczne grupy wiernych i nie mają prawnie uregulowanej organizacji kościelnej⁵⁰. Posługują się przesadną tytulaturą, ale pełnią urząd nieważnie, nie mając oparcia we wspólnocie kościelnej i jej pełnomocnictwie. Wspólnota „biskupów wędrownych” została zapoczątkowana przez Josepha Rene Vilatte (1854–1929), Arnolda Harrisa Mattewa (1852–1919) i Leona Chechemiana (1848–1920). Pierwszy był Belgiem, katolikiem rzymskim nawróconym na anglikanizm, który 29 maja 1892 r. otrzymał sakrę z rąk biskupa Juliusa I i dwóch innych biskupów syryjsko-jakobickiego Kościoła Malabaru⁵¹. Następnie ogłosił się arcybiskupem Niezależnego Kościoła Katolickiego Ameryki Północnej. A.H. Matthew został wyświęcony na podstawie sfałszowanego dokumentu wyborczego na biskupa. Miało to miejsce w Utrechcie, 28 kwietnia 1908 r., a jego głównym konsekratorem był arcybiskup Utrechtu Gerard Gul⁵². Matthew najpierw był metropolitą Kościoła Starokatolickiego w Wielkiej Brytanii, a po wykryciu fałszerstwa i nieprawomocności święceń został wykluczony z Unii Utrechckiej. Zarówno Vilatte, jak i Matthew, chociaż byli biskupami bez Kościołów, wielokrotnie udzielali święceń⁵³. Teolog starokatolicki U. Küry podkreśla, że z pochodzącymi od biskupów wędrownych wspólnotami, do których należą m. in. „Kościół Amerykańsko-Katolicki” i „Kościół Zachodnio-Starorzymsko-Katolicki”, prawdziwe Kościoły starokatolickie nie mają nic wspólnego⁵⁴.

Święcenia biskupie, przyjęte przez biskupów wędrownych, jak i wszelkie święcenia przez nich wykonywane, uznawane są za nieważne przez Kościoły Starokatolickie Unii Utrechckiej, w tym Kościół Polskokatolicki w RP. Nie są członkami kolegium biskupiego ani następcami apostołów ci, „którzy nie mają ważnej sukcesji apostołskiej z powodu uzyskania sakry biskupiej za pieniądze lub przedstawienia fałszywych dokumentów”⁵⁵. Kościoły Unii Utrechckiej kwestionują te święcenia nawet pomimo ich poprawności pod względem obrzędowym. Biskup E. Herzog sformułował dwie tezy, dotyczące tego zagadnienia. Pierwsza mówi, że każda konsekracja pod fałszywym pretekstem, mimo spełnienia innych koniecznych warunków, pozostaje nieważna. Druga zaś, że jeżeli *nulla Ecclesia sine episcopo* (nie ma Kościoła bez biskupa), to i *nullus episcopus sine Ecclesia* (nie ma biskupa bez Kościoła)⁵⁶. Człowiek, który samowolnie i bez wyznaczenia ze strony żadnego zorganizowanego Kościoła stara się o święcenia biskupie, nie będzie ważnie konsekrowany nawet wtedy, gdy przestrze-

⁵⁰ U. Küry, *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, tłum. z niem. W. Wysoczański, Warszawa 1996, 109.

⁵¹ B. Przedpełski, *Sukcesja historyczna w zachodnioeuropejskich Kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej. Spojrzenie polskokatolickie*, w: *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn, 85.

⁵² Tamże.

⁵³ U. Küry, dz.cyt. 110.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ B. Przedpełski, *Sukcesja historyczna...*, dz.cyt., 84.

⁵⁶ U. Küry, dz.cyt., 10.

gano obrzędów udzielania sakry i ich wymogów formalnych. Warunkami do udzielenia ważnych święceń i przekazania sukcesji apostołskiej u starokatolików są zawsze nie tylko właściwy porządek obrzędowy, ale również łączność ze wspólnotą Kościoła, w której i dla której dany kandydat ma przyjąć sakrę biskupią. Istotne w tym względzie wydaje się podkreślenie, że dyscyplina starokatolicka w zakresie uznawania ważności schizmatycznych święceń jest zbliżona do praktyki prawosławnej. Przykładem może być chociażby stanowisko Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w sprawie Prawosławnego Kościoła Ukrainy⁵⁷.

7. SUKCESJA HISTORYCZNA BISKUPÓW KOŚCIOŁA POLSKOKATOLICKIEGO

Kościół polskokatolicki uznaje, że sukcesja biskupów pochodzi od apostołów, na podstawie wyboru, dokonanego przez kolegium kościelne oraz ważnie przeprowadzonej konsekracji przy zachowaniu obowiązującego porządku i rytu⁵⁸. Podobnie jak w innych Kościołach o ustroju episkopalnym, tak i w Kościołach Unii Utrechckiej (w tym w Kościele Polskokatolickim w RP) istnieje stan biskupi, którego przekazywanie starokatolicy wiąże z najwyższym stopniem sakramentu kapłaństwa. Sukcesja historyczna wiąże się bezpośrednio z legitymizacją urzędu biskupa i otrzymaniem święceń biskupich⁵⁹. Do zaistnienia sukcesji Kościoły starokatolickie wymagają zaistnienia wspólnoty kościelnej z Kościołami z ustrojem synodalnym i kierowanymi przez biskupa. Sukcesja ta szczególnie ukazuje się przy wyświęcaniu nowo wybranego biskupa przez innych biskupów. Starokatolicka troska o zachowanie sukcesji historycznej ma za zadanie ukazać prawdziwą apostołskość Kościoła i kontynuację jego misji przez bezpośrednie następstwo urzędu biskupiego od czasów apostołskich.

Kościół starokatolickie wywodzą się historycznie od Kościoła Utrechtu, który ponad 160 lat przed Soborem Watykańskim I zrywa swoją więź z Rzymem. Formalne zerwanie jedności kościelnej należy datować od 15 października 1724 r., kiedy to święcenia biskupie bez zgody Stolicy Apostolskiej otrzymał w utrechckiej katedrze ks. Cornelius Steenoven⁶⁰. Głównym konsekratorem był biskup Dominicus Maria Varlet, wówczas już suspendowany. Benedykt XIII w 1725 r. uznał te święcenia za nieważne⁶¹. Biskup Varlet, który konsekrował jeszcze trzech kolejnych

⁵⁷ Zob. *Komunikat* Kancelarii Prawosławnego Metropolity Warszawskiego i całej Polski w sprawie Prawosławnego Kościoła Ukrainy (Warszawa, 23 sierpnia 2022) <https://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2022/08/Komunikat-PAKP.pdf> (dostęp: 1.09.2022). PAKP uznaje za nieważne sakramenty, sprawowane przez duchownych PKU, ponieważ nie uznaje tej wspólnoty za kanoniczną. Jednym z powodów jest pochodzenie święceń biskupich (i kapłańskich) w tym Kościele od arcybiskupa Filareta Denysenki, który z powodu schizmy został najpierw „pozbawiony święceń kapłańskich” (1992), a następnie „sprowadzony do stanu świeckiego”. Uznaje się, że sakramenty sprawowane przez tego duchownego poza jego kanonicznym Kościołem są nieważne.

⁵⁸ B. Przedpełski, *Sukcesja historyczna...*, dz.cyt., 67.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, 72.

⁶¹ T. Piątek, *Starokatolicyzm*, Maryawita 1987, nr 4, 11.

areybiskupów Utrechtu, wywodzi się z linii sukcesyjnej kardynała Rebiby⁶². Od święceń biskupa Hodura 29 września 1907 r. Polski Narodowy Kościół Katolicki, a po nim Kościół Polskokatolicki w RP, mają udział w linii sukcesyjnej Kościoła Utrechtu, do której należy zdecydowana większość biskupów starokatolickich⁶³.

Biskupi Kościoła Polskokatolickiego w RP przyjmowali sakrę od biskupów, którzy należeli do utrechckiej linii episkopalnej, ale nie zawsze bezpośrednio z Utrechtu. Niektórzy konsekраторzy należeli do Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, niektórzy do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, a niektórzy z nich byli członkami Kościoła Polskokatolickiego. Zawsze ciągłość tę można doprowadzić wstecz do Kościoła Utrechtu, a stamtąd do linii sukcesyjnych Kościoła rzymskokatolickiego. Sukcesja apostolska biskupa Hodura i tych, których wyświęcił, nie budzi zastrzeżeń⁶⁴. „Raport o stanie dialogu między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem Rzymskokatolickim (1984–1989)” stwierdził, że mają one wspólną sukcesję i zbliżony obrzęd konsekracji biskupiej⁶⁵. Ówczesny obrzęd polskokatolicki to w zasadzie przetłumaczona łacińska forma święceń sprzed reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II⁶⁶. Prawdziwość sukcesji biskupów PNKK jest potwierdzona możliwością interkomunii dla wiernych PNKK, przystępujących do sakramentów w Kościele rzymskokatolickim. Nie dotyczy ona wiernych Kościoła polskokatolickiego, który jest ciałem autonomicznym; nie stanowi to jednak o wątpliwościach w odniesieniu do jego sukcesji⁶⁷.

Biskup F. Hodur udzielił sakry ks. Leonowi Grochowskiemu (17 VIII 1924 r.)⁶⁸ i ks. Władysławowi Faronowi (30 I 1930 r.). Ksiądz Władysław Faron już jako kapłan opuścił Kościół rzymskokatolicki, przyjął sakrę jako administrator diecezji misyjnej PNKK. Następnie, po konfliktach, zorganizował własną denominację, czyli Polski Kościół Starokatolicki, by w końcu powrócić na łono Kościoła rzymskokatolickiego (27 II 1948 r.). Jego święceń biskupich nikt nie kwestionował, jednak z powodu braku zgody biskupów nie został przyjęty do episkopatu krajowego i do śmierci (1 IV 1965 r.) posługiwał jak zwykły duszpasterz, mając jednak prawo używania insygniów biskupich⁶⁹. W dzień Matki Bożej Częstochowskiej, 26 sierpnia 1936 r., w Scranton, biskup Hodur konsekrował na biskupa ks. Józefa Padewskiego, który był ostatnim biskupem diecezji misyjnej PNKK w Polsce przed utworzeniem w 1951 r. Kościoła polskokatolickiego⁷⁰.

⁶² Bishop Dominique-Marie Varlet, w: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvarlet.html> (dostęp: 1.08.2022).

⁶³ B. Ferdek, *Biskupi Kościoła Polskokatolickiego – drzewo sukcesji*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, 103.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, 104.

⁶⁶ Zob. *Pontyfikał Kościoła Polskokatolickiego w RP*, Warszawa 1987.

⁶⁷ B. Ferdek, dz.cyt., 104.

⁶⁸ W. Wysoczański, *Z badań nad polskim nurtem starokatolicyzmu*, *Rocznik Teologiczny* 58 (2016) 4, 641.

⁶⁹ B. Ferdek, dz.cyt., 105.

⁷⁰ W. Wysoczański, *Polskokatolicyzm*, w: Küry U., *Kościół Starokatolicki, Historia, nauka, dążenia*, Warszawa 1996, 455.

Nowo powstała organizacja kościelna potrzebowała nowego biskupa, którym został wybrany ks. Julian Pękała⁷¹. Otrzymał on święcenia 11 grudnia 1952 r. w Warszawie⁷². Głównym szafarzem był biskup Roman Maria Jakub Próchniewski, konsekrowany na biskupa przez arcybiskupa Jana Marię Michała Kowalskiego (który sakrę biskupią otrzymał od Kościoła utrechckiego). W tych święceniach ze względów politycznych nie mógł uczestniczyć żaden biskup starokatolicki z Ameryki lub Europy Zachodniej⁷³. Biskup L. Grochowski konsekrował biskupa Maksymiliana Rode (5 VII 1959 r.) w Utrechcie, a 10 lipca 1966 r. udzielił sakry biskupowi Tadeuszowi Majewskiemu⁷⁴. Biskup Rode i biskup Majewski byli współkonsekratorami obecnego zwierzchnika Kościoła polskokatolickiego, biskupa Wiktora Wysoczańskiego, a głównym szafarzem tych święceń był arcybiskup Utrechtu Marinus Kok.

Zbieżność polskokatolickiego rytuału święceń biskupich z tradycyjnym obrzędem rzymskokatolickim i zaprezentowane dane na temat konsekratorów i drzewa sukcesji, sięgające aż do linii sukcesyjnej Rebiby przemawiają za zachowaniem sukcesji urzędu i ważnością sakry biskupów polskokatolickich w Polsce⁷⁵. PNKK, a w ślad za nim Kościół polskokatolicki, nie powstały z powodu różnic w wierze, lecz z powodu sporu o administrowanie dobrami Kościoła⁷⁶. Pomimo występujących różnic, między wskazanymi wspólnotami istnieje znacząca zbieżność w zakresie wyznawanej doktryny. Świadczy o tym także zachowanie sukcesji, dzięki przekazywaniu łaski Bożej w obrzędzie święceń, z obecnością tradycyjnego gestu nałożenia rąk⁷⁷.

8. WNIOSKI

Praktyka Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Polskokatolickiego w RP co do sposobu przekazywania urzędu biskupiego jest zbliżona, choć występują różnice na gruncie prawa własnego Kościołów. Kościół polskokatolicki zachował tradycyjne rozumienie urzędu i sukcesji apostołskiej, ponieważ przechowuje apostołską wiarę i przestrzega porządku święceń⁷⁸. Można historycznie udowodnić ważność święceń w tym Kościele przez wyprowadzanie ich z linii sukcesji kardynała Scypiona Rebiby, do której należy przeważająca część katolickich biskupów na świecie.

O ile panuje zgodność co do tych wniosków, to zauważalne są różnice w doktrynie i praktyce wspólnot w zakresie udzielania sukcesji apostołskiej i sprawowania urzędu przez biskupów, którzy otrzymali go i wykonują poza wspólnotą rodzimego Kościoła.

⁷¹ Tamże.

⁷² B. Przedpełski, *Konsekracja biskupów polskokatolickich w 1952 roku*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, 113.

⁷³ Tamże, 116.

⁷⁴ B. Ferdek, dz.cyt., 105.

⁷⁵ Tamże, 106.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ S. Wawrzyńczak, dz.cyt., 213.

Doktryna rzymskokatolicka do ważności święceń wymaga zachowania właściwej materii, formy i intencji przez szafarza i przyjmującego. Święcenia biskupie udzielane samowolnie i bez mandatu papieskiego będą niegodziwe, a wyświęcony nie otrzyma jurysdykcji i nie będzie uważany za członka Kolegium Biskupów; co więcej, zostanie ekskomunikowany. Pomimo tego, z punktu widzenia sakramentalnego będzie nadal uważany za biskupa, chociażby nie był w łączności z papieżem i Kościołem powszechnym.

Polskokatolicy przyjmują doktrynę starokatolicką, podkreślającą więź biskupa z Kościołem partykularnym. Przyjmuje się, że chociażby zachowano właściwą materię, formę i intencję przy udzielaniu i przyjmowaniu święceń, to brak spełnienia wymogu wyboru biskupa przez wspólnotę lub posłania go do konkretnej wspólnoty czyni je nieważnymi. Dla starokatolików nie może istnieć biskup bez Kościoła ani Kościół bez biskupa. Wypracowana dyscyplina odnośnie do udzielania święceń zapobiega ich błędnemu, „magicznemu” rozumieniu przez wiernych wobec istniejącego problemu licznych „biskupów wędrownych”, prowadzących (usunięte) działalność misyjną i tworzących mikrowspólnoty, nieposiadające mandatu żadnego Kościoła.

Sukcesja urzędu biskupiego poza wspólnotą Kościoła, przeanalizowana na przykładzie praktyki rzymskokatolickiej i polskokatolickiej, jest ciekawą i niszową kwestią, wymagającą dalszych badań opartych na praktykach i tradycjach innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Historyczne, teologiczne i kanoniczne studium zagadnienia może przyczynić się do uściślenia zasad podtrzymania apostolskiej sukcesji urzędu w Kościele rzymskokatolickim.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *List do biskupów, do kapłanów, do osób konsekrowanych oraz wiernych świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej* (27 V 2007 r.), L'Ossevatore Romano, wyd. polskie, 28 (2007), nr 9, 4–16.
- Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. J. Jezierski, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 2008.
- Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 1988.
- Ferdek B., *Biskupi Kościoła Polskokatolickiego – drzewo sukcesji*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2018, 101–108.
- Gontarek A., *Liturgia święceń biskupich w Kościele Polskokatolickim w: Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2018, 29–37.
- Gross J., *Pochodzenie sukcesji apostolskiej polskich biskupów luteranckich*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012.
- Hryniewicz W., *Sukcesja apostolska w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, Collectanea Theologica 44 (1974) 1, 25–42.
- Jakubiak P., *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła Katolickiego*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2018.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 października 2003).

- Kaczmarek H., *Sukcesja apostolska papieża od XVI wieku do czasów najnowszych*, Saeculum Christianum 6 (1999) 1, 229–244.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallotinum 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań: Pallotinum 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Inter insigniores* (15 X 1976), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS 1995, 110–122.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret o bezprawym udzieleniu święceń kapłańskich i konsekracji biskupiej*, AAS 68 (1976), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS 1995, 109.
- Küry U., *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, tłum. z niem. W. Wysoczański Warszawa: Wydawnictwo CHAT 1996.
- Majer P., *Sukcesja urzędu biskupiego według obowiązujących przepisów prawa kościelnego*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2018, 89–100.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska* (1973), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1973_successione-apostolica_pl.html (dostęp: 1.08.2022).
- Mokrzycki B., *Kościół w świętości*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1984.
- Piątek T., *Starokatolicyzm*, Maryawita 4 (1987), 11.
- Pontyfikat Kościoła Polskokatolickiego w RP*, Warszawa 1987.
- Pontyfikat Rzymski, odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie II wzorcowe, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1999.
- Przedpełski B., *Konsekracja biskupów polskokatolickich w 1952 roku*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2018, 109–120.
- Przedpełski B., *Sukcesja historyczna w zachodnioeuropejskich Kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej. Spojrzenie polskokatolickie*, w: *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 2008, 67–92.
- Różański M., *Sukcesja apostolska biskupów łódzkich*, Łódzkie Studia Teologiczne 11–12 (2002–2003), 169–175.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21 listopada 1964), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, 193–208.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele “Lumen gentium”* (18 listopada 1964), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, 104–163.
- Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2018.
- The Hierarchy of the Catholic Church. Current and historical information about its bishops and dioceses*, <http://www.catholic-hierarchy.org/>, [dostęp: 1.05.2022].
- Umowa biskupów starokatolickich zjednoczonych w Unii Utrechckiej, uchwalona w dniu 12 września 1974 roku*, http://www.polskokatolicki.pl/HISTORIA/DOKUMENTY/umowa_biskupow_starokatolickich.htm (dostęp: 1.06.2022).
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa: Verbinum 2005.
- Wawrzyńczak S., *Dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Polskokatolickim w: Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin: Bernardinum 2020, 191–215.
- Wysoczański W., *Polskokatolicyzm*, w: Küry U., *Kościół Starokatolicki, Historia, nauka, dążenia*, Warszawa: Wydawnictwo CHAT 1996, 425–459.
- Wysoczański W., *Z badań nad polskim nurtem starokatolicyzmu*, Rocznik Teologiczny 58 (2016) 4, 637–656.

**SUCCESSION OF THE EPISCOPAL MINISTRY IN THE TEACHING
OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND
THE POLISH-CATHOLIC CHURCH IN THE REPUBLIC OF POLAND
WITH REGARD TO THE PROBLEM
OF WANDERING BISHOPS (*EPISCOPI VAGANTES*)**

Summary

The issue of apostolic succession is one of the subjects of ecumenical dialogue between the Roman Catholic Church and the Polish-Catholic Church in the Republic of Poland. Thanks to studies conducted in this area, it is possible to ascertain the preservation in the Polish-Catholic Church of the historical succession, originating through the Churches of the Union of Utrecht from the Roman Catholic Church. A difference, however, is the approach of the two communities to the succession of the episcopal ministry outside the community of the Church. The Old Catholic Churches, and hence the Polish-Catholics, do not recognise the validity of episcopal ordinations conferred outside the ecclesial community and without a specific mandate to confer them, even if the proper rite of conferral has been observed. The Roman Catholic Church, while regarding the conferral and reception of episcopal orders without papal nomination as giving rise to excommunication, nevertheless recognises their sacramental effect if the substance, form and proper intention of the conferral have been preserved.

Key words: apostolic succession, ecumenism, Roman Catholic Church, Polish-Catholic Church in the Republic of Poland, Old Catholic movement

Nota o Autorze

Ksiądz Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK – prezbiter archidiecezji warmińskiej, magister teologii, studiuje teologię dogmatyczną w *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* w Mediolanie; posługuje w *Comunità pastorale Madonna della Visitazione* w Caronno Pertusella.
Kontakt e-mail: wawrzynczak.szimon@gmail.com

**PAMIĘCI
KSIĘDZA PROF. DR HAB. LECHA STACHOWIAKA
W 25. ROCZNIĘ ŚMIERCI**



KS. KAZIMIERZ DĄBROWSKI

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

KSIĄDZ LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK (1926–1997)

ZARYS BIOGRAFII

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak należy do grona najwybitniejszych bibliotów polskich XX w. Nie doczekał się jeszcze naukowego opracowania swego dorobku, chociaż krótkie noty bibliograficzne zawarte zostały w słownikach¹, publikacjach² i informatorach kościelnych³. Autorzy są świadomi, że aby ukazać tę wybitną postać polskiej nauki potrzebne są wielopłaszczyznowe badania w wyniku których udałoby się wydobyć nie tylko obraz badanej postaci, ale także dokonać oceny działalności badawczej, która polegała na dokonywaniu przekładów świętych tekstów z języków oryginalnych oraz wykonywaniu ich egzegezy. Dlatego aby uczcić 25-lecie śmierci tego łódzkiego uczonego jako materiał wprowadzający w część jubileuszową przedstawiony zostanie zarys biografii, który nie pretenduje do pełnego naukowego opracowania wszystkich aspektów życia Księdza Profesora. Ma natomiast na celu przybliżyć życie i działalność Księdza Lecha Stachowiaka. Życiorys napisany został na podstawie dokumentów zgromadzonych w teczce personalnej ks. Lecha Stachowiaka, przechowywanej w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi⁴.

¹ J. Mandziuk, P. Zwoliński, *Stachowiak Lech (1926–1997)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 10, Warszawa 2006, s. 601–605; *Wrześniński Słownik Biograficzny*, red. R. Nowaczyk (Stańczyk), Września 2011; R. Rubinkiewicz, *Stachowiak Lech Remigiusz (1926–1997)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 41, Kraków 2002, 321–322.

² P. Zwoliński, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi – 1921–2001*, Łódź 2001, 63–64; Ks. Lech Stachowiak, *Łódzkie Studia Teologiczne* R. 1 (1992), 128–133; *Światła prawdy Bożej. Księdzu profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70 rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996; R. Pietkiewicz, *„Biblia Tysiąclecia” w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004; *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994; A. Tronina, *Pół wieku lubelskiej szkoły biblijnej (1956–2006)*, *The Biblical Annals* 3 (2013), 119–145.

³ E. Szewc, *Biblijstka polska poniosła stratę*, *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* (dalej WDL) R. 71 (1997), nr 7–8, 351–352.

⁴ Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej: AAŁ), Akta Kurii Biskupiej (dalej: AKB), Akta Personalne (dalej: AP), sygn. 560.

LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK urodził się 24 maja 1926 r. w Poznaniu w rodzinie Ignacego i Stanisławy z domu Chudzińskiej. Został ochrzczony w kościele kolegiackim pw. św. Stanisława w Szamotułach 27 czerwca 1926 r. Jego rodzice zamieszkali w Wrześni, gdzie Lech po ukończeniu 7. roku życia rozpoczął edukację szkolną. Uczęszczał najpierw do Szkoły Powszechnej we Wrześni, a po jej ukończeniu w 1938 r. do Państwowego Liceum i Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza mającego siedzibę w rodzinnym mieście. Po wybuchu II wojny światowej Rodzina Stachowiaków została wysiedlona z Wrześni do Radomia w Generalnej Guberni i pozbawiona mienia. Okres tułaczki wojennej trwał aż do jej zakończenia i na pewno pozostawił w młodym Lechu dramatyczne wspomnienia. Oczywiście w tym czasie nie było mowy o możliwości kontynuowania nauki. Jak pisze w życiorysie, złożonym w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi wraz z podaniem o przyjęcie, że w tym czasie podejmował prace zarobkowe, aby wspomóc utrzymanie rodziny⁵. Naukę kontynuował po powrocie we Wrześni w 1945 r. W 1947 r. ukończył ten etap edukacji rozpoczęty przez II wojną światową egzaminem dojrzałości. Egzamin odbył się według programu Wydziału Humanistycznego⁶ przed Państwową Komisją Egzaminacyjną i uprawniał abiturienta do ubiegania się o przyjęcie do szkoły wyższej⁷. Wydany 28 maja 1947 r. dokument maturalny zawierał następujące oceny: religia – 5, język polski – 5, język łaciński – 5, język niemiecki – 5, historia – 5, nauka o Polsce i świecie współczesnym – 5; biologia – 4, fizyka z chemią i astronomią – 4, matematyka – 5, propedeutyka filozofii – 5, ćwiczenia cielesne – 5⁸.

Ciekawe świadectwo wystawił adeptowi do stanu duchownemu ks. Jan Domżański, który uczył Lecha Stachowiaka religii. Zapisał w nim m.in. „Przez cały czas jego pobytu miałem możliwość zaobserwować jego niezwykle walory i to nie tylko wybitną inteligencję i zdolności, lecz przede wszystkim wielką pracowitość i pilność. Przy tym obowiązki swoje jako katolika wypełniał wzorowo i budująco przez ubiegły rok szkolny. Był prezesem naszej Sodaliczki Mariańskiej i w pracy tej wykazał wielki młodzieńczy entuzjazm dla sprawy Bożej”⁹.

Studia filozoficzno-teologiczne rozpoczął w 1947 r., po wstąpieniu do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Jako kleryk o nieprzeciętnych zdolnościach został w 1949 r. wysłany przez biskupa łódzkiego Michała Klepacza na studia teologiczne do Fryburga. W liście do Rektora Seminarium w kilka dni o przyjeździe do Fryburga, pisał, że wykłady z podstawowych przedmiotów prowadzone są w języku łacińskim, tylko z historii Kościoła i przedmiotów pomocniczych można ich słuchać zarówno w języku francuskim, jak i niemieckim¹⁰. W kolejnych listach opisywał zasady studiowania i warunki jakie funkcjonowały na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu, aby dalej informować o zdanych egzaminach i planach

⁵ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 2.

⁶ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 3; Komisja powołana została przez Kuratora Okręgu Szkolnego w Poznaniu 6 maja 1947 r. nr II – 1639a/47.

⁷ Art. 52 ustawy z 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa; Dz.U. z 1932, nr 38, poz. 389.

⁸ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 3v.

⁹ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 4.

¹⁰ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 33–36.

wakacyjnych. Z uwagi na polityczne uwarunkowania wakacje spędzał w Szwajcarii, gdyż nie wiadomo było, czy ponownie otrzyma paszport. Tak spędzane wakacje umożliwiły mu lepsze poznanie języka francuskiego¹¹.

W 1951 r. otrzymał święcenia subdiakonatu, a święcenia kapłańskie przyjął 20 lipca 1952 r. z rąk biskupa Franciszka Charriere we Fryburgu Szwajcarskim w kościele św. Michała. Mszę św. prymicyjną odprawił 27 lipca tego roku w kościele pofranciszkańskim w Luzern¹².

Studia teologiczne na Uniwersytecie fryburskim zakończył licencjatem z teologii, a następnie rozpoczął pracę naukową, zwieńczoną obroną pracy doktorskiej, którą napisał pod kierunkiem prof. Karla Prümma *Chrestotes, Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* i po zdaniu odpowiednich egzaminów obronił w 1955 r.¹³ Pracę tę nostryfikował zgodnie z polskimi przepisami na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1963 r.¹⁴.

Biskup ordynariusz Michał Klepacz, jako że znał już predyspozycje naukowe ks. Lecha Stachowiaka, skierował go na studia specjalistyczne z zakresu Pisma Świętego do Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (Biblicum). Studiował tam w latach 1955–1958¹⁵. Po odbyciu tych studiów wrócił do Polski i rozpoczął prowadzenie wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Wykładał biblistykę i języki orientalne. Pełnił funkcję prefekta, a w latach 1968–1969 był wicerektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. W 1961 r. wrócił do Rzymu, aby ostatecznie przygotować doktorat z nauk biblijnych¹⁶. W 1962 r. obronił pracę doktorską z nauk biblijnych *Die paulinische Paränese und die Unterweisung über die zwei Geister (1QS III, 13–IV, 26). Eine trad.-gesch., exegetische und theolog. Studie* w Instytucie Biblijnym, napisaną także pod kierunkiem prof. Karla Prümma.

Rozpoczął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Prowadził tam m.in. lektoraty z języków: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego. Tam też 25 listopada 1967 r. Rada Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na podstawie dorobku naukowego i przedłożonej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozprawy habilitacyjnej pt. *Geneza i rozwój dualistycznej antropologii qumrańskiej. Studium biblijne*¹⁷ nadała mu z obowiązującymi przepisami prawnymi i ustawą z 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych stopień naukowy docenta¹⁸. Zgodnie z obowiązującą wówczas procedura do uznania tego stopnia potrzebne było jeszcze jego zatwierdzenie przez ministra. Po jego otrzymaniu 25 października 1968 r. otrzymał dyplom potwierdzający ten stopień naukowy.

¹¹ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 36.

¹² AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 38.

¹³ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 39.

¹⁴ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 54.

¹⁵ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 41.

¹⁶ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 50.

¹⁷ *Światła prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996.

¹⁸ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 55; jest on równoważny z obecnym stopniem naukowych doktorów habilitowanych.

Wkrótce został kierownikiem Katedry Filologii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych KUL, w 1977 r., po reorganizacji Wydziału Teologicznego KUL, objął nowo powstałą Katedrę Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu. Kierował tą katedrą do czasu przejścia na emeryturę w 1996 r. W 1974 r. uchwałą Senatu KUL mianowany został profesorem nadzwyczajnym. Uchwała ta została zatwierdzona przez ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki w 1975 r.¹⁹. Profesorem zwyczajnym decyzją ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki został 28 września 1981 r.²⁰.

Działalność naukowa Księdza Lecha Stachowiaka skupiona była wokół wydawania Biblii Tysiąclecia. Był redaktorem naukowym tłumaczenia tekstów biblijnych z języków oryginalnych. Zasłynął wówczas jako redaktor naukowy Biblii Tysiąclecia, a także Biblii Lubelskiej. Był autorem komentarzy do Księgi Jeremiasza i Ewangelii św. Jana. Problematyka jego twórczości obejmowała głównie księgi Starego Testamentu i odkrycia w Qumran. Te osiągnięcia wpłynęły, że w 1990 r. został członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej²¹. Wybierany był dwukrotnie na kadencje 1990–1995 i 1995–2000²². Druga kadencja została przerwana śmiercią Księdza.

Od 1966 r. był członkiem Rady Naukowej Biblii Tysiąclecia, odpowiedzialnym za tłumaczenie i redakcję Starego Testamentu. W latach 1988–1993 pełnił funkcję prezesa Sekcji Biblistów Polskich przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki.

Za zasługi w dziedzinie bibliistyki został odznaczony 3 grudnia 1985 r. przez biskupa ordynariusza Diecezji Łódzkiej Józefa Rozwadowskiego kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Łódzkiej, a rok później, 15 grudnia 1986 r., został kapłanem Jego Świątobliwości Jana Pawła II²³, a następnie 17 listopada 1991 r. prałatem honorowym Jego Świątobliwości²⁴.

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak zmarł 1 sierpnia 1997 r. w 72. roku życia, z czego 45 w kapłaństwie. 5 sierpnia 1997 r. w bazylice archikatedralnej w Łodzi została odprawiona Msza święta pogrzebowa, po której został pochowany na cmentarzu św. Antoniego w Łodzi.

W Mszy świętej pogrzebowej uczestniczyli biskupi, delegacje katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, polscy bibliści i prezbiterium Archidiecezji Łódzkiej. Telegram żałobny przesłał papież Jan Paweł II. W liście zaznaczył, że ks. Stachowiak służył z miłością Kościołowi jako długoletni profesor Pisma Świętego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Wyższym Seminarium Duchownym

¹⁹ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 84; pismo z dnia 17 stycznia 1975 r. zatwierdzające uchwałę Senatu z 1 kwietnia 1974 r. o nadaniu tytułu naukowego profesora nadzwyczajnego oraz powołaniu go na to stanowisko w Katedrze Filologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym KUL.

²⁰ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 95; Pismo ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki zatwierdzające uchwałę Senatu KUL oraz powołujący profesora zwyczajnego Lecha Remigiusza Stachowiaka na to stanowisko w katedrze egzegezy starego testamentu, ksiąg historycznych i dydaktycznych na Wydziale Teologicznym KUL.

²¹ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 114.

²² AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 124–126.

²³ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 108.

²⁴ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 120.

w Łodzi, a jako Członek Papieskiej Komisji Biblijnej swój umysł, serce i siły poświęcił prawdzie i służbie Chrystusowi w drugim człowieku²⁵. List przesłał także ówczesny Przewodniczący Komisji Biblijnej kardynał Józef Ratzinger, w którym zaznaczył, że ks. Stachowiak uczestniczył w pracach Komisji Biblijnej, ofiarując swoje doświadczenie i kompetencje²⁶.

PUBLIKACJE NAUKOWE KS. PROF. LECHA STACHOWIAKA

1. *Der Christ und die Güte*, „Schweizerische Kirchenzeitung”, 1956, 124, s. 433–435, 464–466.
2. *Chrestotes, ihre biblisch–theologische Entwicklung und Eigenart*, „Studia Friburgensia”, NF 17, Fribourg (Suisse), 1957, ss, VI+137.
3. *Hoffnung und Verzweiflung in biblischer Sicht* (wsp. z prof. H. Haagiem), *Anima* 13, 1958, s. 111–118.
4. *Güte*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, 1962, 1967 (wyd. II, s. 580–589; wyd. III, s. 648–657).
5. Rec., *Epiphaneia*, München 1955, RBL, 1960, 13, s. 365–369.
6. *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, RBL, 1960, 13, s. 199–216.
7. *Dzieje ostatnich sporów biblijnych*, „Znak”, 1961, 13, s. 943–969.
8. *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 115–130.
9. *Die Antithese Licht–Finsetrnis, ein Thema paulinischer Paränese*, „Tübingen Theolog. Zeitschrift”, 1963, 143, s. 385–421.
10. *Paraenesis paulina et Instructio de duobus spiritibus in „Regula Qumranensi”*, „Verbum Domini”, 1963, 41; s. 245–250.
11. *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, s. 179–197.
12. *Modlitwa w Piśmie Świętym*, AK, 1963, 66, s. 299–309.
13. *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL, 1964, 17, s. 291–303.
14. *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran*, AK, 1964, 67, s. 219–228.
15. *List św. Jakuba, Przekład z oryginału, wpraw. i komentarz*, w: *Biblia Tysiąclecia* (wyd. zbiorowe, Poznań 1965, 1971, 1980, 1986 i dziewięć oddzielnych samego NT, 1965–1991).
16. *V Międzynarodowy Kongres Studiów ST w Genewie*, CT, 1966, 36, s. 238–244.
17. *Spór między Jahwe a Izraelem (Jr 2, 1–20)*, RBL, 1967, 20, s. 72–85.

²⁵ WAŁ. 1997, nr 7–8, 355–256; treść telegramu: Całym sercem łączę się w modlitwie z Kościołem łódzkim po śmierci śp. Księdza Prof. dr hab. Lecha Remigiusza Stachowiaka. Odszedł do Boga po wieczną nagrodę gorliwy Kapłan. Służył z miłością Kościołowi jako długoletni profesor Pisma Świętego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Wychowawca alumnów, członek Papieskiej Komisji Biblijnej, który swój umysł, serce i siły poświęcił prawdzie i służbie Chrystusowi w człowieku, zwłaszcza młodym.

Proszę miłosiernego Boga o wiekiśtą światłość dla jego duszy. „Błogosławieni, którzy w Panu umierają [...] niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (Ap 14, 13).

Na ręce Księdza Arcybiskupa składam wyrazy współczucia i udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa Rodzinie Zmarłego, Bliskim i wszystkim Uczestnikom liturgii pogrzebowej. Castel Gandolfo, 4 sierpnia 1997 r.

²⁶ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 131.

18. *Jeremiasz – prorok Izraela*, CT, 1967, 36, 2, s. 35–48.
19. *Księga Jeremiasza w ST*, wyd. I, RTK, 1967, 14, s. 89–92.
20. *Księga Jeremiasza*. Tłumaczenie, aparat krytyczny, komentarz; ekskursy (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu KUL X, 1), Poznań 1967, ss. 536.
21. Hass, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, wyd. III, Graz 1967, s. 664–669.
22. *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, ZN KUL, 1967; 3, s. 37–52.
23. *Fäulnis*, kol. 472–473, *Güte*, kol. 646, *Langmut*, kol. 1015, *Sanftmut*, kol. 1521, *Sauertig*, kol. 1528, *Verfolgung*, kol. 1816–1817, *Vielen (die)*, kol. 1848–1849, w: *Bibel-Lexikon* (wyd. H. Haag), wyd. II, Einsiedeln 1968.
24. *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp*, przekład z oryginału, komentarz (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu KUL X, 2), Poznań 1968, ss. 182.
25. *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych II*, Warszawa 1968, s. 209–226.
26. *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu ST*, AK, 1969, 72, s. 418–426.
27. *Bóg działa w historii zbawienia ku Chrystusowi*, WDL, 1969, 43, s. 243–257.
28. *Geneza dydaktycznego schematu dwóch dróg w piśmiennictwie qumrańskim i międzytestamentalnym*, RBL, 1969, 22, s. 75–85.
29. *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w ST i literaturze międzytestamentalnej*, STV, 1969, 7, 2, s. 3–32.
30. *Teologia życia w ST*, RTK, 1970, 17, 1, s. 12–21.
31. *Pouczenia moralne w starszych tradycjach prorockich*, ZN KUL, 1970, (13), 1, s. 3–10.
32. *Nowe wydanie krytyczne Biblii Hebrajskiej*, RBL, 1970, 23, s. 232–234.
33. *O ile prawdy i normy Starego Testamentu zachowały wartość dla kształtowania dzisiejszej doktryny moralnej*, AK, 1971, 76, s. 208–218.
34. *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AT, 1971, 77, s. 57–68.
35. *Historia i eschatologia u proroków*, RTK, 1971, (18), 1, s. 85–95.
36. Adam, Alleluja, Angeolofania, Anioł ST, Asceza w judaizmie, Asztarte, Aszera, Apokaliptyka, Apokryfy ST, Am–ha–ares, Antropologia biblijna, antropomorfizm, Baal, bluźnierstwo, bojaźń Boża, błogosławieństwo, baranek, Baruch, Belial, Bar-Kochba, Bóg w ST, Styl biblijny, Teologia biblijna ST, Tekst Pisma św. ST, biblijne języki, bałwochwalstwo, babilońska niewola, Baltazar, cud w ST, cierpienie ST, chrzest janowy, chasydzi, charyzmaty, ciało ST, cierpliwość ST, Daniel, księga Daniela, dobroć ST, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1971–1979, t. 1–3.
37. *Odwieczne pochodzenie słowa (J 1, 1–5)*, RBL, 1972, 25, s. 156–168.
38. *Symboliczne czynności jako forma przekazu prorockiego*, w: *Współczesna biblistyka katolicka*, Warszawa 1972, s. 79–90.
39. *Starotestamentalna koncepcja Boga*, RTK, 1972, 19, 1, s. 61–72.
40. *Rec. Ist Adam an allem schuld?* pr. zbior., Innsbruck 1971, STV, 1913, (11), 2, s. 327–333.
41. *Księga Jeremiasza. Księga Daniela. Księga Psalmów*, w: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. II, Poznań 1972, (przekład, wprowadz. i komentarz).
42. *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, AK, 1973, 81, s. 39–49.
43. *Spotkanie Jezusa z Nikodemem*, RTK, 1973, 20, s. 69–81.
44. *Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6, 22–59)*, STV, 1973, (11), 2, s. 57–74.
45. *Teologia słowa prorockiego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1973, s. 111–118.
46. *Prorocy i księgi prorockie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, s. 373–500.

47. *Godność mesjańska Jezusa w Ewangelii janowej*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 363–373.
48. *Modlitwa arcykapłańska (J 17)*, RTK, 1974, (21), 1, s. 85–94.
49. *Bóg w pismach starotestamentalnych i literaturze międzytestamentalnej*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 155–170.
50. *Eschatologia Ewangelii według św. Jana*, w: *Materiały Kongresu Biblistów w Krakowie*, Kraków 1974, s. 150–173.
51. *Pismo św. o powstaniu życia*, AK, 1974, 83, s. 371–382.
52. *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, STV, (12), 1, 1974, s. 167–176.
53. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, aparat krytyczny, komentarz*, (Pismo św. Starego i Nowego Testamentu KUL IV), Poznań 1975, ss. 456.
54. *Ewangelia według św. Jana*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 359–514.
55. *Listy powszechne*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 1041–1138.
56. *Dobry Pasterz (J 10, 1–21)*, RTK, 1975, (22), 1, s. 75–84.
57. *Tematy teologiczno-biblijne: choroba, uzdrowienie, problematyka zła*, WDŁ, 1975, 49, s. 80–88.
58. *Filologiczne uwagi do reguły Zrzeszenia*, w: *Materiały do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, s. 167–183.
59. *Elementy eklezjalne w objawieniu ST*, ZN KUL, 1976, (19), 1, s. 11–21.
60. *Rozwój nauk biblijnych w XIX i pocz. XX w.*, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce w w. XIX i XX*, t. 3, 1, Lublin 1976, s. 33–66.
61. *Ostatni dialog Jezusa z niewierzącym światem*, Warsz. Studia Bibl., Warszawa 1976, s. 111–120.
62. *Auf den Spuren der Paränese im AT*, CT, 1976, nr spec. 46, s. 58–79.
63. *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach ST*, w: *Królestwo Boże w Piśmie św.*, Lublin 1976, s. 11–16.
64. *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, RTK, 1976, (23), 1, s. 49–59.
65. *A Bogiem było Słowo (J 1, 1). Pochodzenie i sens janowego określenia Logos*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1977, s. 121–133.
66. *Osiem błogosławieństw na tle etycznych pojęć mieszkańców Palestyny*, w: *Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa*, Kraków 1977, s. 135–147.
67. *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia I QS II, II–IV i cz. II, Materiały pomocnicze do studiów z biblistyki II*, Lublin 1977, s. 141–163.
68. *Grzech narodu i możliwość ratunku wg Iz 1, 2–17*, RTK, 1977, (24), 1, s. 5–9.
69. *IX Międzynarodowy Kongres Organization for the Study of the Old Testament w Göttingen 1–26 VIII 1977*, ZN KUL, 1978, 21, s. 90–91.
70. *W poszukiwaniu parenezy w ST*, CT, 1978, 48, 2, s. 37–57.
71. *Katolicka biblistyka polska 1900–1945*, w: *W kierunku kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1978, 8, 551–567.
72. *Pouczenia etyczne w literaturze międzytestamentalnej*, CT, 1978, 48, 3, s. 43–62.
73. *Die sittlichen Mahnungen in der intertestamentalen Literatur*, CT, 1978, nr spec. 78, s. 41–60.
74. *Prorocy jako zjawisko religijne starożytnego Wschodu*, RTK, 1978, 25, 1, s. 23–36.
75. *Problematyka zła w ST. Idea życia po śmierci w ST*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1978, s. 198–202, 217–220.
76. *Die „ekkesialen” Formen und Bilder im AT*, ZN KUL, 1978, z. spec. 21, s. 49–57

77. *Dwa aktualne zagadnienia teologiczno-biblijne*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki III*, 1979, s. 99–106.
78. *Posłannictwo Deuteroizajasza w świetle Iz 40, 1–11 i późniejszej tradycji tego tekstu STV*, 1979, (17), 1, s. 57–70.
79. *Nadchodzący dzień Jahwe*, RTK, 1979, (26), 1, s. 25–34.
80. *Die Paränese im Qumran-Schrifttum*, „Folia Orientalia”, 1980, XXI, s. 117–128.
81. *Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6, 1–13)*, RTK, 1980, (27), 1, s. 15–26.
82. *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 19–27.
83. *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 61–70.
84. *Ks. Aleksey Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii*, RBL, 1980, 33, s. 191–201.
85. *Prorocy słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 285.
86. *Biblijny obraz małżeństwa: od ST do NT*, ZN KUL, 1980, (23), 3, s. 17–24.
87. *Wyrok na Babilon w ocenie Iz 13, 1–22*, RTK, 1981, (28), 1, s. 13–23.
88. *Der Sinn der sog. noachitischen Gebote (gen IX, 1–7)*, w: *Congress Volume Vienna 1980 (Vetus Testamentum Supplementum XXXII)*, Leiden 1981, s. 395–404.
89. *Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients*, w: *Dein Wort beachten*, Leipzig 1981, s. 58–75.
90. *Die Sendung Deuterojesajas im Lichte von Jes 40, 1–11*, w: *Dein Wort beachten*, Leipzig 1981, s. 102–115.
91. *Komentarze do czytań (Iz, Jr, Ba, J)*, w: *Komentarze Biblijne I–IV*, Lublin 1981.
92. *Idea życia po śmierci w ST*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki*, t. 5, 1982, s. 9–26.
93. *Biblijny obraz małżeństwa*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki*, t. 5, s. 163–168.
94. *Imperium neoassyryjskie a Juda w połowie w. VIII*, RTK, 1982, (29), 1, s. 29–44.
95. *Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9, 1–17)*, ZN KUL, 1982, (25), 1, s. 17–27.
96. *Badania nad napomnieniami moralnymi św. Pawła w XX w.*, 1983, (53), 2, s. 47–64.
97. *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI*, Lublin 1983, s. 13–23.
98. *Wystąpienie Izajasza wobec Achaza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI*, Lublin 1983, s. 111–128.
99. *Eschatologia księgi Izajasza*, CT, 1983, (83), 3, s. 25–36.
100. *Usprawiedliwienie starotestamentalne a doskonałość ewangeliczna*, w: *Kultura życia wewnętrznego*, Wrocław 1983, s. 23–36.
101. *Das Problem der Eschatologie im Buche Jesaja*, CT, 1983, nr specj. obcojęz., s. 133–145.
102. *Die Erforschung der paulinischen Paränesen im XX Jahrhundert*, CT, 1983, nr specj. obcojęz., s. 177–194.
103. *Dualizm, duch II–III, Duch Boży, dusza ludzka III, Dzień Jahwe, El, Elohim, Eschatologia, Ewa, gnoza, Gilgamesz, głód, głowa, Gehenna, góra*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1983–1989, t. 4–5.
104. *Stary Testament o Bogu Jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984:, s. 111–127.
105. *Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49, 1–15)*, RTK, 1984, s. 31–42.
106. *Maryja w Kanie Galilejskiej*, w: *U boku Syna*, Lublin 1984, s. 85–94.
107. *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków*, AK, 1985, 104, s. 96–109.

108. *Dary ducha dla potomka Dawidowego oraz jego przyszłe powszechne królestwo pokoju (Iz 11, 1–10)*, w: *Od zgromadzenia Jahwe do Kościoła*, w: *Duch Święty – Duch Boży (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI)*, Lublin 1985, s. 23–37.
109. *Groźby Tritoizajasza dla odstępców i obietnice dla gorliwych (Iz 65, 1–25)*, RTK, 1985, 32, 1, s. 33–46.
110. *Księżę pokoju (Iz 9, 2–6)*, RTK, 1986, 33, 1, s. 23–35.
111. *Od zgromadzenia Jahwe do Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, Lublin, 1986, s. 9–20.
112. *Spółeczność Boża po powrocie z niewoli (Iz 56, 1–12)*, RTK, 1987, (34), 1, s. 5–12.
113. *Potop biblijny*, Lublin 1988, ss. 186.
114. *Rzeczy „dawne” i rzeczy „nowe” w wypowiedziach Deuteroizajasza*, RTK, 1989, (35), 1, s. 15–25.
115. *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL, 1989, 42, s. 1–10.
116. *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, ss. 496.
117. *Profetyzm, charakterystyka ogólna, Prorocy „więksi”*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 235–314.
118. *Założenia teologiczne jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae – anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 291–301.
119. *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 347–383.
120. *Księga Izajasza (Biblia Lubelska)*, Lublin 1991, s. 293.
121. *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*, RTK, 1991/92, (38/39), 1, s. 17–26.
122. *Zbawcze działanie Boże a grzechy Izraela według Iz 59, 1–21*, w: *Agnus et sponsa*, Kraków 1993, s. 271–280.
123. *Myśl religijna i teologiczna Księgi Izajasza*, RT, 1993, 1, s. 21–41
124. *Saul a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej*, ST, Th. Vers. 26, 1988, z. I, s. 15–36. 125.
125. Artykuły w *Encyklopedii katolickiej* t. VI/VII (1993–1996): Grzech (ST); Grzech pierworodny I (ST); Hebrajczycy; Izajasz (osoba); Izajasz (księga); Izrael (ST); Jahwe; Jeremiasz (osoba), Jeremiasz (księga), Isztar, Jana Ewangelia.
126. *Eschatologiczny los Jerozolimy i jej ludu. Refleksje biblijne nad Iz 66, 6–25*, LST, 1994, nr 3, s. 239–246.
127. *Problem prozelityzmu w Judaizmie do I w. po Chr.*, RTK, 41, 1994, 1, s. 55–64.
128. *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, w: *Księga pamiątkowa dla ks. bp. Jana Szlagi*, RTK, 42, 1, 1995.
130. *Geneza księgi Izajasza 1–39*, w: RTK, 42, 1, 1996, s. 43–54.
131. *Sprawiedliwość i doskonałość w Starym Testamencie*, *Księga pamiątkowa dla ks. prof. J. Kudasiewicza*, Kielce 1996 (w druku).
132. *Księga Izajasza*, t. I–II, Poznań 1996.
133. *Księga Jeremiasza*, Lublin 1997.
134. *Recenzja publikacji prof. A. Świderkówny: Rozmowy o Biblii, Ewangelia wg św. Mateusza i Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, LST, 1995, s. 245–246.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi
Akta Kurii Biskupiej, Akta Personalne, sygn. 560

Opracowania

- Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994.
- Biogramy i bibliografie. Ks. Lech Stachowiak*, „Łódzkie Studia Teologiczne” R. 1(1992), s. 128–133.
- Mandziuk J., Zwoliński P., *Stachowiak Lech (1926–1997)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 10, Warszawa 2006, s. 601–605.
- Pietkiewicz R., „*Biblia Tysiąclecia*” w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego, Wrocław 2004.
- Rubinkiewicz R., *Stachowiak Lech Remigiusz (1926–1997)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 41, Kraków 2002, s. 321–322.
- Światła prawdy Bożej. Księdzu profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70 rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996.
- Szewc E., *Biblistyka polska poniosła stratę*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDŁ) R. 71 (1997), nr 7–8, s. 351–352.
- Tronina A., *Pół wieku lubelskiej szkoły biblijnej (1956–2006)*, „The Biblical Annals” 3 (2013), s. 119–145.
- Wrzesiński słownik biograficzny*, red. R. Nowaczyk (Stańczyk), Września 2011.
- Zwoliński P., *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi – 1921–2001*, Łódź 2001, s. 63–64.

*

- Wprowadzenie arcybiskupa Władysława Ziółka do Mszy świętej za śp. ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 352.
- Podziękowanie arcybiskupa Władysława Ziółka gościom za udział w uroczystościach pogrzebowych oraz za nadesłane pisma kondolencyjne*, 7–8, 354.
- Telegram Ojca Świętego z wyrazami współczucia po śmierci ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 355.
- List kardynała Josepha Ratzingera z wyrazami współczucia po śmierci ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 356.

Nota o Autorach

Ksiądz **Kazimierz DĄBROWSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk humanistycznych, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi, notariusz Trybunału Metropolitalnego w Łodzi.

Ksiądz **Mieczysław RÓŻAŃSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, prof. uczelni, dr hab. Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zastępca dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi.

Kontakt e-mail: roza4@poczta.onet.pl

KS. WALDEMAR KULBAT

Z ZAPISKÓW KS. WALDEMARA KULBATA

1 VIII 1997 r. Dzisiaj nagle zmarł ks. prof. Lech Remigiusz Stachowiak. Przed trzema dniami skarżył się na złe samopoczucie. Miał ciśnienia ponad 300 mm Hg. Jednak nie chciał iść do szpitala.

Jezu, przyjmij go do swojego królestwa!

Ksiądz Profesor zawsze był życzliwy i serdeczny dla swoich wychowanków. Dzięki Niemu zacząłem się uczyć języków, mieć aspiracje naukowe. Kiedy byłem na czwartym roku studiów, podarował mi książkę światowej sławy filozofa o. Józefa Marii Bocheńskiego *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Moją ambicją było przeczytanie tej książki, dlatego zacząłem się uczyć języka niemieckiego, którego znajomość bardzo mi się w życiu przydała. Ksiądz Profesor Stachowiak był wybitnym naukowcem, erudytą, poliglotą. Miał wspaniałą bibliotekę. Ze studiów we Fryburgu Szwajcarskim oraz Biblicum w Rzymie przywiózł nieosiągalne wówczas u nas książki. Jego szczególną dumą był zbiór dotyczący odkryć w Qumran.

7 VIII 1997 r. Po pogrzebie Księdza Profesora. Dzisiaj zabrano Jego bibliotekę do naszego Seminarium Duchownego. Nad ranem, godz. 2.20, mam sen: Jestem w jakiejś starej świątyni, jakby piotrkowskiej farze. Na górze, na ścianie frontowej nad ołtarzem, napis w języku hebrajskim. Widziałem napis po hebrajsku, a wewnętrznie przyszła mi myśl o jego znaczeniu: *Oni są myślą Boga!* Co to może znaczyć? Ostatnio zastanawiałem się nad dziejami narodu wybranego, nie dawało mi to spokoju. Idąc spać, pomodliłem się nawet o światło w tej sprawie. Odpowiedzią, jak myśle, był ten sen. Jakie plany ma Pan Bóg odnośnie do tego narodu?

PROWADZIŁ NAS KU ODWIECZNEJ PRAWDZIE

Błogosławieni, którzy umierają w Panu
Ap 14, 13

Nieoczekiwanie, jak grom z jasnego nieba, poraziła uczniów, wychowanków i wszystkich stanowiących Kościół łódzki wiadomość o śmierci Księdza Profesora LECHA REMIGIUSZA STACHOWIAKA, wieloletniego profesora nauk biblijnych Wyższego Seminarium Duchownego i pozostałych uczelni teologicznych

w Łodzi oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Uroczystości pogrzebowe, które odbyły się we wtorek, 5 sierpnia 1997 r., zgromadziły wszystkich odczuwających duchową i emocjonalną więź ze Zmarłym Profesorem. Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył arcybiskup łódzki Władysław Ziółek. Byli także: biskup diecezji pelplińskiej, biblista, prof. dr hab. Jan Szłaga, biskup ełcki, dr Wojciech Zięba oraz biskupi pomocniczy archidiecezji łódzkiej: ks. prof. dr hab. Bohdan Bejze i ks. dr Adam Lepa. Mszę św. współcelebrowało prawie dwustu kapłanów, w większości uczniów i wychowanków zmarłego Księdza Profesora. W uroczystościach uczestniczyli: delegacja Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Andrzeja Szostka, delegacja Senatu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Michała Czajkowskiego, przedstawiciele Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod przewodnictwem ks. dra Andrzeja Bruździńskiego, oraz przedstawiciele Kapituły Archidiecezjalnej, Kurii i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi pod przewodnictwem rektora ks. dra Ireneusza Pękalskiego, przedstawiciele Zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich oraz rzesza wiernych.

Na wstępie arcybiskup łódzki Władysław Ziółek odczytał list Jana Pawła II, w którym Ojciec Święty wyraża swoją łączność z Kościołem łódzkim po stracie Księdza Stachowiaka, wybitnego profesora, wychowawcy alumnów i członka Papieskiej Komisji Biblijnej, oraz prosi o wieczną światłość dla Jego duszy. Nawijając do słów z Księgi Izajasza o zbawieniu, które nadchodzi, a z nim Boża nagroda, którą przygotowuje Pan dla swojego Wybrańca, Arcybiskup Łódzki ukazał życie Zmarłego wypełnione pełną poświęcenia blisko czterdziestoletnią służbą Bożemu Słowu: „Znakomity uczony, wspaniale przygotowany przez długoletnie studia specjalistyczne na uniwersytetach Szwajcarii i Rzymu, po dokonaniu wielkiego dzieła, odszedł w pełni sił twórczych, w pełni zaangażowania w uczelniach teologicznych Łodzi, w pełni aktywności naukowej w Polsce i poza jej granicami”. „Byliśmy dumni, powiedział Arcybiskup, że Łódź mogła mieć do swojej dyspozycji tak znakomitą Postać. W uznaniu Jego zasług archidiecezja odznaczyła go tytułem Honorowego Kanonika Kapituły Katedralnej, a Stolica Apostolska nadała mu tytuł Prałata Honorowego Jego Świątobliwości. Dzisiaj ze ściśniętym sercem przyjmujemy wyrok Boży”.

W homilii wychowanek i uczeń śp. Księdza Profesora Stachowiaka, ks. dr Eugeniusz Szewc, wykładowca Pisma Świętego i redaktor Księgi Pamiątkowej, wydanej w związku z 70. rocznicą urodzin Księdza Profesora, przedstawił życiorys i dokonania Zmarłego.

W czasie liturgii eucharystycznej wspaniale zabrzmiała pieśń *Chrystus zmartwychwstan jest, nam na przykład dan jest: Iż mamy zmartwychpowstać, z Panem Bogiem królować. Alleluja!*, wyrażająca niezłomną wiarę ludu Bożego, której wspaniałym świadkiem był nasz Drogi Profesor. Także słowa prefacji żałobnej niosły ze sobą nadzieję i chrześcijańskie pocieszenie. A pieśń liturgii żałobnej *Przybądźcie, Święci Boży, pośpieszcie na spotkanie, Aniołowie Pańscy. Przyjmijcie tę duszę, zanieście ją przed oblicze Najwyższego. Niech Cię przyjmie Chrystus, który Cię wezwał, i do Jego Królestwa niech Cię wprowadzą Aniołowie*, zdawały się

otwierać uczestników liturgii żałobnej w bazylice archikatedralnej na niezmierzone przestrzenie Bożej światłości, pomagając przemienić nastrój powagi i smutku w ufność i nadzieję.

Delegat Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. prof. Andrzej Szostek, w swoim przemówieniu ukazał zmarłego Księdza Profesora jako naukowca z powołania, który z wielką żarliwością wgłębiał się w tajemnice Bożego Słowa. Przez teksty biblijne dochodził do ich Autora i tym zarażał swoich uczniów. Profesor Szostek ukazał działalność Księdza Stachowiaka na forum Uniwersytetu, organizacji naukowych krajowych i zagranicznych. Był Sługą i Świadkiem Słowa. Zachęcał i wymagał odpowiedzialności za każde słowo: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu, uczynki ich idą za nimi*. „Za Księdzem Profesorem idą dobre uczynki [...], pozostaje On w naszej pamięci i naszej modlitwie” – tymi słowami zakończył swoje wystąpienie ks. prof. A. Szostek.

Ksiądz prof. Michał Czajkowski z ATK z wdzięcznością wspominał spotkania z Księdzem Profesorem Stachowiakiem w okresie swoich studiów w Rzymie, a także o korzystaniu z dorobku i działalności naukowej Księdza Profesora przez biblistów z ATK, o spotkaniach międzynarodowych biblistów z Europy Środkowej i Wschodniej w Wiedniu. Nawiązał do Biblii w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka, leżącej na trumnie. „Zmarły przez całe lata służył Słowu Bożemu – Niech Słowo Wiekuistego Boga wprowadzi Cię do Domu Ojca” – zakończył ks. prof. M. Czajkowski.

Na zakończenie uroczystości w bazylice archikatedralnej Arcybiskup Łódzki uczestnikom uroczystości żałobnej przekazał podziękowania za słowa współczucia i modlitwy. Podziękował Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz wszystkim osobom i instytucjom, które nadesłały listy lub telegramy z kondolencjami na ręce Arcybiskupa Łódzkiego. Spośród tych osób arcybiskup Władysław Ziółek wymienił: arcybiskupa Janusza Bolonka, nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Rumunii, arcybiskupa Henryka Muszyńskiego z Gniezna, biskupa Wacława Swierzawskiego z Sandomierza, biskupa Kazimierza Romaniuka z Warszawy, o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB z Tyńca, ks. prałata Zbigniewa Kiernikowskiego z Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie. Warto wspomnieć także o pewnym symbolu: przy trumnie Zmarłego Księdza Profesora paliła się świeca z szwajcarskiego Sanktuarium Czarnej Madonny w Einsiedeln, ofiarowana przez kardynała Andrzeja Marię Deskura z Rzymu.

Po uroczystościach w bazylice ceremonia pogrzebowa odbyła się na cmentarzu św. Antoniego w Łodzi, gdzie nasz zmarły Nauczyciel i Sługa Bożego Słowa oczekuje Zmartwychwstania. W tajemnicy Świętych Obcowania jest z nami nadal obecny przez wiarę i modlitwę.

Niech Chrystus, który przez swoją Ewangelię „rzucił światło na życie i śmierć”, wynagrodzi Ci Drogi nasz Księżu Profesorze, światłością wiekuistą Twoje wierne świadectwo, wszelkie trudy i ofiarne życie w służbie Słowa Bożego i Kościoła!

Nota o Autorze

Ksiądz **Waldemar KULBAT** – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii i socjologii, emerytowany wykładowca katolickiej nauki społecznej, socjologii i socjologii religii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i łódzkiej Filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wieloletni redaktor „Niedzieli Łódzkiej”, prałat, kanonik honorowy Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej, duszpasterz dziennikarzy archidiecezji łódzkiej, prezes Łódzkiego Oddziału TP KUL, publicysta, dziennikarz, autor książki *Kościół a wyzwania demokracji* (Warszawa 1996) oraz kilkuset artykułów w prasie ogólnopolskiej i lokalnej.

Kontakt e-mail: wkulbat@archidiecezja.lodz.pl

DAMIAN STACHERA

Student Pontificio Istituto Biblico

“IL CUORE SPEZZATO”.
LA FIGURA DI DAVIDE NELL’ANALISI NARRATIVA
DI 2Sam 18:19-19:9

I. INTRODUZIONE

La narrazione che si trova in 2Sam 18:19-19:9, secondo l’opinione di molti esegeti come B. Green, A. Auld, C. Conroy, R.P. Gordon, D.M. Gunn, è considerata un vero capolavoro dell’arte della narrazione. Usando la varietà delle tecniche, l’autore non solo presenta vividamente il racconto degli eventi storici, ma coinvolge anche il lettore nel mondo delle profonde esperienze interiori del loro protagonista, Davide. Il seguente studio è, quindi, un tentativo di indicare e analizzare i vari elementi che sono stati utilizzati dal narratore per la narrazione e la sua trama, in modo tale da condurre il lettore a cogliere il messaggio specifico. Infatti, mentre la storicità degli eventi descritti in 2Sam 18:19-19:9 non è messa in discussione, limitare il loro significato a un semplice rapporto sembra essere una semplificazione e, di conseguenza, riduttiva per il testo.

Il narratore presenta al lettore Davide immerso in un conflitto interiore, tra il suo ruolo di re e padre, tra i suoi doveri di personaggio pubblico e il suo diritto a esperienze personali e umane, tra “la ragione dello stato” e i suoi sentimenti. Inoltre, è ritratto come uno che non è in grado di risolvere questo conflitto da solo. Il re Davide presentato in questo modo non è affatto l’eroe leggendario dei racconti antichi o della storia biblica. Allo stesso tempo, sembra molto vicino al lettore a causa del “volto umano” del sovrano e dei dilemmi che sperimenta, che non sono infrequenti per gli esseri umani (il tradimento da parte dei figli, la morte di un figlio, la speranza perduta).

Come si può vedere, la narrazione che riguarda Davide informato della morte di Assalonne consiste di due parti principali, in cui il lettore assiste prima all’intero processo di consegna della notizia al re e poi alla sua reazione e alle conseguenze per le persone a lui più vicine. Queste due parti consistono in cinque scene i cui cambiamenti sono chiaramente indicati dal narratore. Nell’analisi seguente, dopo una prima delimitazione del testo, si esaminerà e definirà la trama della narra-

zione e il “programma narrativo”, che servirà a proporre la struttura del testo, la linea di sviluppo del racconto e le tappe successive che portano il lettore al culmine della vicenda. In seguito, verranno analizzate le singole scene, con particolare attenzione ai dettagli con cui l’autore guida molto abilmente il lettore nei momenti che caratterizzano i fatti. L’ultimo elemento dello studio intende essere un tentativo di interpretare la storia e di rispondere alla domanda sul significato e sul contenuto del messaggio trasmesso al lettore da 2Sam 18:19-19:9.

II. DELIMITAZIONE

L’azione degli eventi in 2Sam 18:19-19:9 è strettamente concentrata sulla consegna a Davide della notizia della morte di suo figlio Assalonne (sia il modo in cui la notizia è data sia la reazione del re all’informazione ricevuta). È difficile, tuttavia, immaginare che le scene di questa narrazione siano esistite a se stanti, poiché è evidente che sono strettamente connesse con gli eventi precedenti descritti in 2Sam 17:24-18:18, che trovano il loro culmine nella morte del figlio di Davide, e anche con i seguenti (19:10-44), che riguardano il ritorno del re a Gerusalemme. Pertanto, le scene che formano il racconto in 2Sam 18:19-19:9 fanno parte di una sezione più ampia che copre anche l’evento della lotta e della morte di Assalonne (2Sam 17:24-19:9)¹, addirittura, l’intera storia della sua ribellione (2Sam 15-19) e gli eventi riguardanti la corte davidica, la cosiddetta “succession narrative” (2Sam 9 – 1Kgs 2) (l’unità d’azione incentrata sulla notizia della morte di Assalonne, tuttavia, rende possibile una trattazione delle singole parti).

Non solo l’argomento o l’azione rendono possibile vedere 2Sam 18:19-19:9 come una sorta di unità e isolare il testo dal suo contesto, ma altri argomenti giustificano una tale divisione. La narrazione riguardante la consegna della notizia della morte di Assalonne è chiaramente delineata dall’uso della costruzione *waw-x-qatal*². In 2Sam 18:19, come nota C. Conroy, il racconto sulla morte del figlio di Davide finisce abbastanza bruscamente e inizia la vicenda che riguarda la scelta del messaggero che consegnerà la notizia al re. Entrano in scena altri personaggi, Achimaas e il Cusita. Quest’ultimo appare in 2 Samuele soltanto in tre scene successive. Nel verso finale della sezione, 19:9, tuttavia, la costruzione *waw-x-qatal* appare nel mezzo del versetto. La frase riguardante la fuga degli Israeliti verso le loro tende (19:9b) sembra dare inizio alla scena successiva. La narrazione della consegna delle informazioni sulla morte di Assalonne finisce in 19:9a. Ciò è dovuto non solo all’uso della costruzione

¹ C. Conroy suggerisce che la narrazione della morte e della reazione di Davide dovrebbe essere trattata come un’unità, ovviamente delineando le singole scene più tardi. Lui indica possibili connessioni tra 2Sam 17:24 e 19:9 che aiutano a distinguere questa sezione dall’insieme più ampio. Questi includono tra gli altri la costruzione *waw-x-qatal* all’inizio della sezione in 17:24 e all’inizio della sezione successiva in 19:9b, la parola וַיָּבֹא come prima parola della sezione e la parola וַיִּמְלֹךְ come ultima, o la presenza in entrambi i versi del verbo בָּיָא; C. Conroy, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, Rome 1978, 43.

² *Ibidem*, 66.

waw-x-qatal, ma anche al cambiamento di tema, azione e luogo³. Interessante è anche notare che una frase molto simile a 19:9b appare in 18:17b (נָכַל-יִשָּׁרְעָל נָסוּ אִישׁ (שֵׁ) לְאֶהָלוֹ)⁴. Questa permette di evincere l'uso di una tipica tecnica di inquadratura che indica che il contenuto tra queste frasi deve essere letto come un'unità narrativa.

III. ANALISI DELLA TRAMA

1. DEFINIZIONE DELLA TRAMA

Come già menzionato, l'azione della narrazione di 2Sam 18:19-19:9 si svolge intorno alla notizia della morte di Assalonne, ma avviene in due fasi chiave: la consegna del messaggio e la reazione del re con le sue conseguenze. La stessa divisione sembra essere rilevante anche per la trama che, in 2Sam 18:19-19:1, è chiaramente una trama di rivelazione, mentre in 19:2-9, a seguito della notizia consegnata, si trasforma in una trama di risoluzione. Infatti, mentre in 2Sam 19:1, lo stato della conoscenza di Davide della sorte di Assalonne è cambiato, non si può dire della risoluzione del problema dell'eccessiva preoccupazione del re per il figlio ribelle, che si era profilato sullo sfondo fin dall'inizio della narrazione e che ora (2Sam 19:1) sia chiaramente articolato. Pertanto, sembra che sia meglio percepire il comportamento di Davide come un culmine che, allo stesso tempo, diventa la base di una nuova complicazione che richiederà una soluzione più avanti nella narrazione⁵. Nella visione classica, invece, il lettore si aspetterebbe una lenta riduzione della tensione, una conclusione della narrazione e un epilogo (scioglimento, risoluzione).

Il problema, che è chiaramente delineato nella prima parte della narrazione e che gradualmente vorrebbe essere risolto, è l'ignoranza del re sul destino di Assalonne. Il lettore, il narratore, Ioab e almeno alcuni dei partecipanti alla battaglia avevano già questa conoscenza, ma Davide, che era il più interessato a questo argomento, aspettava con grande tensione le notizie dal campo di battaglia. Un momento di *anagnorisis* si trova così in 19:1, dove è chiaro, dal contegno, che il re ha riconosciuto quale sorte è toccata al figlio. È vero che non si trova nel testo uno dei verbi tipici che indicherebbero un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza della morte di Assalonne, come נָכַר, נִדַּע, o נָגַד, ma la reazione descritta non permette di dubitare sul fatto che Davide abbia capito cosa fosse successo sul campo di battaglia. È interessante notare che quanto trasmesso dai messaggeri era anche un'informazione non diretta.

Allo stesso tempo, però, quanto detto è alla base di un altro problema che è già stato evidenziato: Davide, profondamente preoccupato per il destino di suo figlio, non solo si isola dalla comunità, ma sembra dimenticare e abbandonare del tutto le

³ Z. Niu, "The King Lifted Up His Voice and Wept". *David's Mourning in the Second Book of Samuel*, Roma 2013, 214.

⁴ R. Polzin, *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History Part Three: 2 Samuel*, Bloomington, IN 1993, 180; P.K. McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City, NY 1984, 419.

⁵ C. Conroy, *Absalom*, 95-97; J.L. Ska, "Our Fathers Have Told Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma 2000, 28.

responsabilità associate al suo ruolo pubblico di re. Di conseguenza, i guerrieri che avevano lealmente combattuto per lui, possono essersi sentiti in qualche modo umiliati e sono entrati nella città furtivamente, con vergogna, nonostante la loro vittoria. La gravità della situazione sembra essere confermata dalle parole di Ioab sulla minaccia di ribellione (19:8), anche se alcuni esegeti considerano la sua valutazione esagerata⁶. La sua reazione molto dura e il suo rimprovero, tuttavia, diventano la spinta per Davide ad attuare un cambiamento drammatico, e in 19:9 riprende le sue funzioni di re. Il cambiamento della situazione è quindi evidente.

2. IL PROGRAMMA NARRATIVO

A questo punto, prima di indicare il punto di partenza, la complicazione e il momento della chiusura, può essere utile notare uno dei tratti caratteristici della narrazione in 2Sam 18:19-19:9, enfatizzato da alcuni esegeti come C. Conroy o A. Berlin. È un uso molto abile da parte del narratore di diversi punti di vista; pur mantenendo la simultaneità dei fatti, questa tecnica gli ha permesso di descrivere l'evento e l'azione (ad esempio la corsa dei messaggeri verso Davide) e di percepirla in diverse prospettive⁷. A. Berlin sottolinea, che con questa tecnica è stata introdotta nel racconto l'ironia, ma anche l'ambiguità, che saranno cruciali nell'interpretazione finale⁸.

Alla luce di questa osservazione, passando al programma narrativo stesso, la cui prima parte (18:19-19:1) enfatizza la consegna della notizia della morte di Asalonne, sembra che il lettore sperimenti il momento iniziale due volte – prima dal punto di vista di Ioab e dei due messaggeri (18:19-21), e poi dalla prospettiva di Davide e della sentinella (18:24). Questi due punti di vista delineano chiaramente due scene separate che, all'arrivo di Achimaas e del Cusita, convergono per formare il punto di vista unico dell'"osservatore imparziale che guarda le due parti"⁹. Questo inquadramento degli eventi da prospettive diverse permette al lettore di vedere la loro ambiguità e, di conseguenza, potrebbe portarlo a concludere che nessuno dei punti di vista delle persone coinvolte nella narrazione permetta una valutazione definitiva della situazione¹⁰. Pertanto, sembra una corretta interpretazione che, da un lato, lo spettatore sia guidato dal narratore, ma dall'altro, l'ambivalenza gli permette di mantenere la propria autonomia nel valutare e giudicare gli eventi presentati¹¹.

Circa la partenza della narrazione, si può notare che nel caso della prima linea narrativa (dal punto di vista di Ioab e dei messaggeri – 18, 19-23), non sembra esserci un'esposizione classica, ma *in medias res*¹². Non v'è alcuna specificazione

⁶ C. Conroy, *Absalom*, 79; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 41989, 2000, 59.

⁷ J.L. Ska, *op.cit.*, 11–12; C. Conroy, *Absalom*, 47, 50; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983, 45–46.

⁸ A. Berlin, *op.cit.*, 51.

⁹ C. Conroy, *Absalom*, 50.

¹⁰ R. Gilmour, *Representing the Past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel*, Leiden 2010, 222.

¹¹ L.G. Perdue, «*Is There Anyone Left of the House of Saul?*» *Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (1984) 70–71.

¹² J.L. Ska, *op.cit.*, 21.

di luogo o di tempo, ma, dal contesto, il lettore sa che l’azione si svolge sul campo di battaglia dopo che questa è terminata. Anche per quanto riguarda i personaggi principali della scena, che saranno cruciali nei versi seguenti, si nota che alcuni di loro, come il Cusita, appaiono solo gradualmente in seguito allo sviluppo degli eventi. Il lettore, quindi, si trova immediatamente nel flusso dell’azione, nel mezzo di uno scambio piuttosto vivace tra i protagonisti della scena. Nel momento in cui inizia la seconda linea narrativa (18:24), l’esposizione è chiara: Davide è alla porta, il luogo dove il lettore lo ha “visto” per ultimo (18:4), e sopra di lui c’è la sentinella che sta per informarlo dei messaggeri in arrivo.

Per quanto riguarda il punto dell’arrivo, come detto, la consegna dell’informazione al re, sebbene abbia alleviato la tensione dell’attesa derivante dalle prolungate complicazioni, non ha portato al momento finale della narrazione. Attraverso le successive complicazioni, il narratore continua la descrizione degli eventi e solo dopo l’intervento di Ioab (19:6-8) e la risposta, la reazione del re (19:9) segna brevemente, ma significativamente la fine dell’azione drammatica. Dopo i due verbi nella forma *wayyiqtol*, la costruzione *waw-x-qatal* segna chiaramente l’interruzione, la discontinuità dell’azione¹³. La *waw-x-qatal* segna anche il passaggio allo sfondo, dove le azioni descritte continuano e si ripetono¹⁴. Inoltre, il narratore, già noto per la sua abilità artistica, mette la parte dell’epilogo e della conclusione in bocca alle persone che diffondono l’informazione: הָגִידָה הַמִּלְחָמָה יוֹשֵׁב בַּשַּׁעַר. La forma del participio del verbo יָשַׁב sottolinea la permanenza dell’azione descritta¹⁵. Anche la posizione stessa del re, menzionata due volte in 19:9, è significativa. Sembra che, attraverso il riferimento alla porta in cui siede Davide, il narratore crei un’inclusione con 18:24, il luogo in cui il padre attendeva la notizia della sorte del figlio¹⁶. D’altra parte, il verbo בִּוֵּא, nella forma *wayyiqtol*, che segue la dichiarazione del popolo, non appartiene più al discorso diretto, ma si trova in sequenza con il verbo הִגִּידוּ, come continuazione del commento del narratore.

3. SUDDIVISIONE DELLA TRAMA IN SCENE (CLOSE READING)

2Sam 18:19-19:9 consiste in 5 scene, che il narratore ha usato per costruire la trama e la tensione speciale che la accompagna. All’inizio dell’analisi delle singole scene, sarà anche richiamata l’attenzione sui principali problemi della critica testuale e della traduzione, laddove essa appare rilevante e significativa.

Nella narrazione che racconta la consegna delle informazioni a Davide sulla morte di Assalonne, si possono distinguere le seguenti scene:

¹³ Ch.H.J. van der Merwe, *Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 33.

¹⁴ A. Niccacci, *On the Hebrew Verbal System*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 126.

¹⁵ F.W. Gesenius, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E.F. Kautzsch, A.E. Cowley, Oxford 1910, § 116a.

¹⁶ C. Conroy, *Absalom*, 80.

I scena – 18:19-23 – scelta dei messaggeri

II scena – 18:24-27 – corsa dei messaggeri e Davide in attesa

III scena – 18:28-19:1 – dialogo di Davide con i messaggeri

IV scena – 19:2-5 – diffusione della notizia del lutto del re

V scena – 19:6-9 – istruzione di Ioab

I scena – 18:19-23

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 20 – gli esegeti tendono a concordare che questo versetto debba essere letto secondo il *qere*, e quindi: כִּי עַל כֵּן; molto probabilmente l'assenza di כֵּן era dovuta a un errore dello scriba e alla somiglianza dell'ortografia כֵּן con כִּן¹⁷;

– v. 22 – אֵיךְ-בְּשׂוֹרָה מִצָּאת – il problema con questa frase è la traduzione; le traduzioni inglesi proposte sono le seguenti: “no message finding/attaining” (S.R. Driver)¹⁸; “no sufficient message” (A.B. Ehrlich); “no reward for good tidings will be brought forth” (J. Wellhausen); in definitiva, sembra che, sebbene le traduzioni differiscano sostanzialmente, il tono finale sia lo stesso, cioè, Ioab scoraggia Achimaas dal portare il messaggio a Davide.

Analisi della scena:

Come notato in precedenza, questa scena è chiaramente separata dalla narrazione precedente dal cambiamento di azione e di persone e dall'uso della costruzione *waw-x-qatal*. La scena consiste, per gran parte, in un dialogo, che crea una complicazione dal punto di vista dello sviluppo della trama. La discussione su chi deve portare le informazioni sul figlio morto del re sembra irrilevante, dato lo scopo ultimo della narrazione. Tuttavia, serve al narratore per ritardare l'intera azione. Gli esegeti si chiedono giustamente se questo sia l'unico scopo perseguito, perché sembra, come alcuni notano, che il dialogo dia al lettore anche indizi sulle caratteristiche delle persone, specialmente su Davide, che sono coinvolte nella narrazione che segue¹⁹. Secondo altri, tuttavia, fin dall'inizio, il narratore introduce sottilmente l'ironia e l'ambiguità nella percezione degli eventi presentati²⁰.

1. Ritardo

Per mezzo di tre scene successive (la scelta del messaggero; la corsa dei messaggeri; il dialogo di Davide con i messaggeri), che di per sé, dato il contenuto delle informazioni che portano, sembrano ampiamente superflue, il narratore costruisce un ritardo nella narrazione. Inoltre, ognuna contiene elementi che rallentano ulteriormente il flusso dell'azione. Nel caso della prima scena, il dialogo di Ioab con i messaggeri (18:19-23), è la tripla richiesta di Achimaas²¹. Paradossalmente, però, mentre l'azione complessiva è chiaramente rallentata, è allo stesso tempo piena di vita, di urgenza e di impazienza da parte di Achimaas. Questo si esprime nel rapido scam-

¹⁷ S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Books of Samuel*, Oxford 1913, 1960, 331.

¹⁸ *Ibidem*, 331.

¹⁹ Z. Niu, *op.cit.*, 221.

²⁰ D.M. Gunn, *Traditional Composition in the «Succession Narrative»*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) 2, 226.

²¹ Z. Niu, *op.cit.*, 221.

bio di frasi, nell’uso di verbi che dicono il correre (רוץ), o attraverso l’omissione di alcuni elementi essenziali, come il destinatario nel v. 19, o la “quotation-formula” nel v. 23a²². Di conseguenza, il dialogo tra Ioab e i messaggeri dà un senso di azione vivace, ma alla fine ritarda la reazione di Davide alla notizia ricevuta, il che aumenta la tensione della narrazione. In questo modo, il narratore crea abilmente la cosiddetta “staircase construction”²³.

2. Notizie

Accanto alla radice ebraica רוץ, che ricorre più frequentemente in questa scena, la radice בשר appare ben cinque volte in cinque versi. Attorno ad essa si svolge l’intero dialogo e anche nella scena successiva è di fondamentale importanza, perché si riferisce strettamente alla notizia che deve essere consegnata a Davide.

a. significato della radice בשר

Il verbo בשר, come il sostantivo בְּשׂוּרָה derivato dalla stessa radice, è stato tradotto da alcuni esegeti rispettivamente come “consegnare buone notizie” e “buone notizie”²⁴. Una tale traduzione che, probabilmente, si basa su “root meanings” senza tener conto dell’ambiente linguistico più ampio, sembra tuttavia non esprimere adeguatamente l’uso di questa radice nel caso della narrazione in discussione²⁵. Altri luoghi, in 1-2 Samuele e 1 Re, dove la radice בשר appare, indicano piuttosto il semplice atto di trasmettere un messaggio o, nel caso di un sostantivo, semplicemente un messaggio, senza specificare la sua valenza – buona o cattiva, per esempio:

- 1Sam 4:17 – il messaggero è indicato come הַמְבַשֵּׂר e porta la brutta notizia che l’esercito israelita è stato sconfitto e che l’Arca dell’Alleanza è stata portata via;
- 2Sam 4:10 – il participio כְּמַבְשֵׂר si riferisce a una persona che porta buone notizie, o almeno pensava di portare buone notizie.

Sembra quindi che le parole che contengono la radice בשר non indichino da sole a quale tipo di notizia ci si riferisce. Un indizio importante a questo proposito può essere trovato nella specificazione del verbo in 1Re 1:42b dall’avverbio טוב:

Re 1:42b) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיָהוּ בֹא כִּי אִישׁ חָיִל אֶתָּה וְטוֹב תְּבַשֵּׂר: 1)

Allo stesso modo, in 2Sam 18:27, l’aggettivo טוב è usato per descrivere il messaggio (בְּשׂוּרָה) portato da Achimaas²⁶. Sembra quindi che se le parole che contengono la radice בשר determinassero esse stesse il valore dell’informazione contenuta, allora la loro specificazione non sarebbe necessaria²⁷.

²² C. Conroy, *Absalom*, 67, 70.

²³ J.L. Ska, *op.cit.*, 26.

²⁴ W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Louisville, KY 1990, 321; H.J. Stoebe, *Das Zweite Buch Samuelis*, Gütersloh 1994, 407; P.P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris 1910, 398.

²⁵ S.E. Balentine, *James Barr’s Quest for Sound and Adequate Biblical Interpretation*, in: *Language, Theology, and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, ed. S.E. Balentine, J. Barton, Oxford 1994, 6.

²⁶ C. Conroy, *Absalom*, 68.

²⁷ R.G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness David’s Reign. Narrative Ethics and the Rereading of the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, London–New York 2009, 194–195.

b. ambivalenza

La neutralità delle parole derivate dalla radice בשר si adatta bene all'uso da parte del narratore di diversi punti di vista²⁸. Il lettore può osservare gli eventi descritti da diverse prospettive, non solo nelle scene successive, ma anche all'interno della scena che descrive la scelta del messaggero (18:19-23), si può notare che la stessa realtà è percepita e valutata in modo diverso dai vari personaggi. Di conseguenza, il narratore introduce molto sottilmente una nota di ambivalenza nella valutazione della morte di Assalonne, che è il contenuto del messaggio da consegnare.

– prospettiva di Achimaas

Achimaas sembra essere presentato come inequivocabilmente convinto che la notizia che ha da consegnare sia buona e, come tale, sarà accolta anche da Davide. Questo trova espressione già all'inizio della scena, dove il doppio uso della forma coortativa dei verbi רוץ e בשר (v. 19) sottolinea il suo desiderio di andare dal re con le informazioni. Inoltre, la successiva persistenza e la ripetizione del suo desiderio (vv. 22 e 23), nonostante una chiara informazione da parte di Ioab, anche se non in forma esplicita (v. 20)²⁹, su come la notizia della morte di Assalonne sarebbe stata probabilmente ricevuta da Davide, rafforza l'idea che, nonostante tutto, Achimaas in questa fase della narrazione pensava che la notizia che voleva consegnare fosse buona³⁰. Non si può escludere che la sua determinazione fosse legata al fatto che consegnare la buona notizia della vittoria fosse legata a qualche tipo di riconoscimento e ricompensa³¹. Tuttavia, anche se questa fosse la motivazione principale di Achimaas, non cambia il fatto che la sua convinzione era circa il significato positivo per Davide della notizia della morte di Assalonne. Solo la reazione del re, in cui si capisce che è più interessato alla sorte di suo figlio che alla vittoria dell'esercito (v. 29a), determina il cambiamento di percezione di Achimaas che, alla fine, lo porta a ricorrere alla menzogna (v. 29b).

²⁸ C.E. Morrison, *2 Samuel*, Collegeville, MN 2013, 245.

²⁹ Alcuni esegeti, come P.K. McCarter, sostengono che la volontà di Achimaas di consegnare informazioni dal campo di battaglia era dovuta alla sua ignoranza circa la morte di Assalonne. W. Brueggemann mostra, tuttavia, che nel contesto del v. 20, una tale opinione sembra insostenibile, anche se, come è stato menzionato, l'informazione che il messaggio sarebbe stato ricevuto male da Davide non era esplicita. P.K. McCarter, però, sostiene che il v. 20b è un commento del narratore, non una continuazione della dichiarazione di Ioab. In questo modo trova anche una spiegazione per il successivo silenzio di Achimaas sulla verità davanti a Davide (v. 29). Sembra, tuttavia, che considerare il v. 20b come commento del narratore è troppo arbitrario e non trova alcuna spiegazione al di là di un tentativo di adattare il testo all'interpretazione. R.G. Smith fa notare che altri usi della costruzione כי על כן (Gen 18:5, 19:8, 33:10; Num 10:31; Gdc 6:22) non confermano che questa frase possa essere letta come "a virtual nominal sentence with כי as pronominal subject". Inoltre, anche l'informazione data da Ioab nel v. 22, indipendentemente dalla traduzione, ci permette di supporre che Achimaas sapeva della morte di Assalonne; R.G. Smith, *op.cit.*, 195; P.K. McCarter, *op.cit.*, 408; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 322.

³⁰ B. Green, *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1-2 Samuel*, London–New York 2017, 232; R.G. Smith, *op.cit.*, 195.

³¹ H. Krauss, M. Küchler, *David, der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive*, Freiburg 2011, 164; R.G. Smith, *op.cit.*, 196.

Una tale interpretazione del comportamento di Achimaas, tuttavia, presuppone un grado piuttosto elevato della sua ingenuità³². D'altra parte, sembra che non si possa escludere un'altra spiegazione che suggerisce una visione diversa del suo carattere. Achimaas, apprendendo la verità sulla morte di Assalonne (v. 20)³³, si rende conto che, come partecipante alla battaglia, può essere visto da Davide quale complice della tragedia. Consegnando informazioni incomplete dal campo di battaglia, spiegando che non conosceva il destino finale di Assalonne, difende così la propria immagine (quella di un suddito servo) agli occhi del re. Da qui potrebbe derivare anche la sua insistenza per andare da Davide e superare il Cusita, perché solo allora il suo intrigo avrebbe potuto riscuotere successo³⁴. Purtroppo, alla fine, la mancanza di informazioni che il lettore incontra lascia aperta la questione delle motivazioni di Achimaas.

– prospettiva di Ioab

Il carattere di Ioab, al contrario di Achimaas, rende abbastanza chiaro, fin dall'inizio, come già accennato, che la notizia della morte di Assalonne non è inequivocabilmente buona per tutti e non sarà ben accolta dal re (vv. 20; 22)³⁵. Così, dato il simultaneo entusiasmo di Achimaas nel riportare le notizie dal campo di battaglia, il lettore riconosce facilmente che il suo valore è ambiguo. È sconcertante come, da un lato, Ioab si oppone fortemente all'invio di Achimaas e, dall'altro, invia il Cusita con lo stesso messaggio. Alcuni esegeti sostengono che il suo comportamento potrebbe essere una dimostrazione di gentilezza e preoccupazione per la vita di Achimaas³⁶, in riferimento alle tragiche morti dei messaggeri che avevano già dato cattive notizie della morte dell'unto di Dio (2Sam 1:15-16; 4:8-12). A.A. Anderson dimostra, tuttavia che, nei casi citati, i messaggeri erano in qualche modo coinvolti nella loro morte³⁷. Un'altra indicazione che proverebbe la speciale gentilezza di Ioab verso Achimaas è la frase בְּנִי (v. 22 – “mio figlio”) usata da lui. Sembra, però, che anche in questo caso l'argomentazione abbia le sue debolezze, perché è vero che la frase porta una certa tensione emotiva e affettiva, ma tale interpretazione si basa sull'uso che ne fa Davide³⁸. Inoltre, non si adatta al ritratto complessivo di Ioab in 2 Samuele³⁹. Sembra più probabile, quindi, che le sue proibizioni contro Achimaas fosse-

³² B. Green, *op.cit.*, 232; Z. Niu, *op.cit.*, 226.

³³ Achimaas potrebbe aver appreso la verità della morte di Assalonne nel momento in cui Ioab gliela annuncia (v. 20). Tuttavia, sembra che non si possa escludere nemmeno che ne fosse già a conoscenza, quando appare per la prima volta sulla scena. In questo caso, la motivazione di voler andare con le notizie dal campo di battaglia che dà a Ioab (v. 19b – כִּי־שָׁפְטוּ יְהוָה מִיַּד אִיכָבִיר) dovrebbe essere considerata falsa, persino ironica, o presupporre la suddetta ingenuità.

³⁴ C. Conroy, *Absalom*, 73; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol I: King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1-2)*, Assen 1981, 257-258.

³⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 254-255.

³⁶ U. Y. Kim, *Identity and Loyalty in the David Story. A Postcolonial Reading*, Sheffield 2008, 133.

³⁷ A. A. Anderson, *2 Samuel*, Dallas, TX 1989, 226.

³⁸ C. Conroy, *Absalom*, 70; P.K. McCarter, *op.cit.*, 409.

³⁹ Z. Niu, *op.cit.*, 223.

ro motivate dal calcolo e dalla paura perché, consapevole della sua (di Achimaas) fedeltà a Davide, avrebbe temuto che quello gli fornisse dettagli sulla morte di suo figlio e sul suo (di Ioab) coinvolgimento⁴⁰. Sicuramente, il Cusita che Ioab manda per primo potrebbe aver avuto la stessa conoscenza, ma è plausibile che il narratore stia anche sottilmente attirando l'attenzione del lettore su un comportamento nel quale può essere colta una maggiore fiducia in lui (il Cusita). Infatti, il Cusita, accettando gli ordini di Ioab, gli rende omaggio (v. 21), cosa che Achimaas non fa. Egli, invece, paga il tributo a Davide (v. 28) al contrario del Cusita (v. 31)⁴¹. Inoltre, sembra che nel caso del Cusita ancor più che in quello di Achimaas, ci sia un dubbio sulla sua consapevolezza del significato della notizia trasmessa, come si può vedere dalla sua franca confessione nel v. 32. W. Brueggemann mostra che egli assomiglia al messaggero che portò a Davide la notizia della morte di Uria (2 Sam 11:18-25)⁴². Il narratore quindi, facendo entrare in scena l'ignorante Cusita, potrebbe usare non solo l'ambivalenza, ma anche un'ironia piuttosto forte.

II scena – 18:24-27

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 26 – אֶל-הַשָּׂעַר – i LXX, la Peshitta e la Vulgata hanno una vocalizzazione diversa: אֶל הַשָּׂעַר; il contesto dei vv. 24-25, in cui Davide è alla porta, la sentinella si rivolge direttamente al re e si vede la sua risposta immediata al messaggio, permette di supporre che anche nel v. 26, in cui appare la risposta immediata, la sentinella si rivolge non al portinaio, ma nella porta, cioè direttamente al re⁴³.

Analisi della scena:

Questa scena è ben separata dalla precedente dal cambiamento di luogo dal campo di battaglia alla porta della città⁴⁴, dove incontriamo anche due nuovi personaggi. Infatti, mentre il lettore osserva la corsa di Achimaas e del Cusita, la prospettiva degli eventi cambia. In 18:24-27, li vediamo dal punto di vista di Davide e della sentinella. Inoltre, l'uso da parte del narratore della struttura *waw-x-qotel* fornisce una chiara cesura⁴⁵ anche se, allo stesso tempo, attraverso il suo uso, si sottolinea che l'azione che sta avendo luogo è simultanea agli eventi precedenti⁴⁶.

1. Ritardo

L'osservazione della corsa dei messaggeri è un'altra scena che complica la struttura di tutta la narrazione e serve al narratore per ritardare l'azione, con la paradossale ripetizione della radice ריץ, che in questa parte appare 5 volte. Inoltre, altre due radici sono usate per esprimere il movimento: קרב e הלך (v. 25). Anche il numero

⁴⁰ P.K. McCarter, *op.cit.*, 408; Z. Niu, *op.cit.*, 225.

⁴¹ Z. Niu, *op.cit.*, 225.

⁴² W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 322; S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 194; R. Gilmour, *op.cit.*, 201–204.

⁴³ S.R. Driver, *op.cit.*, 332.

⁴⁴ Il lettore incontra Davide alle porte di Macanaim (2Sam 17:27), il luogo dove lo vide per l'ultima volta (18:4).

⁴⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 251.

⁴⁶ Ch.H.J. van der Merwe, *op.cit.*, 32–33.

di verbi nella forma *wayyiqtol* che ricordano costantemente la rapida successione nella narrazione, così come l'omissione della "quotation-formula" nel v. 25, danno al lettore l'impressione dell'urgenza degli eventi⁴⁷. Con le reazioni di Davide alle successive notizie della sentinella, tutti questi trattamenti del narratore fanno aumentare la tensione, nonostante l'impressione simultanea della ridondanza di certe formulazioni (per esempio, il commento del narratore al v. 25: וַיִּלְךָ הַלֵּוֹי וַיִּקְרַב) che, effettivamente, ritarda la consegna della notizia al re⁴⁸. Tutto questo dà anche il tempo al lettore di prepararsi al momento di più grande intensità drammatica, quando Davide viene a sapere della morte di suo figlio.

2. Interno di Davide

Come nella scena precedente, sembra che il ritardo dell'azione non sia stato l'unico motivo per l'inserimento della descrizione indubbiamente prolungata del viaggio dei messaggeri. H. Krauss e M. Kuchler sostengono che un dispositivo stilistico chiamato "teichoscopia" è stato usato qui per mostrare le esperienze interiori del re⁴⁹. Senza pregiudicare il fatto che il narratore abbia o meno usato intenzionalmente questo tipo di tecnica, la loro osservazione sembra essere corretta nella misura in cui alcuni elementi della narrazione possano introdurre il lettore nel mondo interiore di Davide.

a. porta (vv. 24 i 26)

L'enfasi sul luogo in cui incontriamo di nuovo Davide sembra essere importante non solo per il possibile riferimento agli eventi precedenti della scena. C. Conroy fa notare che la figura del re seduto nella porta (verbo *בַּשַּׁעַר*) contrasta fortemente con il movimento che avviene intorno a lui⁵⁰. Così, questo contrasto potrebbe gradualmente portare il lettore all'impressione e alla conclusione che la percezione di Davide degli eventi rappresentati è molto diversa da quella che il suo ambiente potrebbe aspettarsi. J.P. Fokkelman vede in questa immagine, in cui il re è tra le porte, un riferimento alla figura di Assalonne, che era sospeso tra il cielo e la terra, proprio come Davide è ora (secondo lui) tra la speranza e la paura⁵¹. In questo caso, però, sembra che si tratti di una lettura eccessiva del testo, se non altro perché non si hanno informazioni dettagliate sulla costruzione di questa particolare porta. L'intuizione di J.P. Fokkelman, tuttavia, potrebbe essere corretta, vale a dire che questo essere "tra" di Davide, indicava la sua divisione interiore, un profondo conflitto di ruoli nella vita⁵². P.-E. Dhorme vede nel v. 24 un chiaro riferimento alla storia di Eli in 1Sam 4:13ss. Anche lui, sebbene sul ciglio della strada e non alla porta, aspettava con

⁴⁷ C. Conroy, *Absalom*, 71.

⁴⁸ S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 161; A. Caquot, P. de Robert, *Les Livres de Samuel*, Genève 1994, 555–556.

⁴⁹ H. Krauss, M. Kuchler sottolineano che questo dispositivo stilistico è stato utilizzato in teatro per rappresentare contenuti difficili da presentare in un'opera teatrale; H. Krauss, M. Kuchler, *op.cit.*, 166.

⁵⁰ C. Conroy, *Absalom*, 71.

⁵¹ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 255.

⁵² J.S. Ackerman, *Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 1, 48.

ansia notizie dal campo di battaglia⁵³. Il lettore, quindi, essendo a conoscenza di questi contenuti, poteva aspettarsi quale sarebbe stata la reazione del padre alla notizia della morte del figlio.

b. sentinella

La sentinella (הַצִּפּוֹרֵה) è l'altro personaggio principale di questa scena. Sembra che sia stato presentato come un "foil" di Davide. Questo è espresso nella differenza della loro posizione in senso fisico. La sentinella è sul tetto della porta (come se anticipasse il movimento di Davide (2Sam 19:1) sopra la porta), e Davide è sotto di lui⁵⁴. Un'altra differenza significativa è nel modo in cui reagisce ai messaggeri che si avvicinano. In effetti, sembra che la guardia che aspetta la notizia della vittoria o della perdita in battaglia sia, alla fine, abbastanza indifferente, o almeno non tradisca alcuna tensione emotiva. Al contrario, dà al lettore l'impressione di registrare questi eventi come una macchina⁵⁵. Questo è particolarmente evidente nel v. 26, dove l'aggettivo חָרָץ sembra mancare nella dichiarazione della sentinella quando descrive il secondo messaggero. C. Conroy sostiene che l'omissione di questo dettaglio, apparso poco prima nella dichiarazione del narratore, non può essere senza significato e indica l'approccio impersonale della guardia alla notizia trasmessa⁵⁶. Dunque, questo atteggiamento contrasta fortemente con il personaggio di Davide che commenta ogni notizia proveniente dalla sentinella, trasmettendo al lettore la sua impazienza e ansia. Questi due modi di reagire: la persona che sta facendo solo il suo mestiere e il padre che spera, sia nella vittoria del suo esercito che nella salvezza di suo figlio, mostrano che le due cose erano incompatibili.

c. messaggeri

Come nella scena precedente, sembra che le figure dei messaggeri non siano di per sé di particolare interesse per il narratore. Tuttavia, la loro osservazione da due prospettive diverse, quella del re e quella della sentinella, può essergli servita per ritrarre il mondo interiore di Davide. Di conseguenza, la ricerca del significato speciale dei messaggeri è poco convincente, e alcune delle inferenze, come il colore nero della pelle del Cusita, che dovrebbe significare cattive notizie, sembrano essere interpretazioni eccessive⁵⁷. L'attesa di Davide, d'altra parte, mostra chiaramente la sua disperazione⁵⁸ che si rivela particolarmente nella sua valutazione

⁵³ P.P. Dhorme, *op.cit.*, 400.

⁵⁴ C. Conroy, *Absalom*, 71; sembra che la domanda sul perché Davide stesso non sia uscito a guardare i messaggeri possa essere appropriata in questa situazione.

⁵⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 256.

⁵⁶ C. Conroy, *Absalom*, 71; questo aggettivo appare nelle traduzioni dei LXX, siriana e della Vulgata.

⁵⁷ H.J. Stoebe, *op.cit.*, 412; P.P. Dhorme, *op.cit.*, 399; P.K. McCarter, *op.cit.*, 408.

⁵⁸ R.G. Smith, *op.cit.*, 196. Sembra che alcuni esegeti, come J.P. Fokkelman e P.R. Ackroyd, sostengano erroneamente che tutti i commenti di Davide sarebbero incoraggianti, perché si basano sulla traduzione di רָשָׁבָה come buona notizia; il loro punto può essere corretto, ma solo per quanto riguarda il v. 27, dove il re esprime esplicitamente un giudizio sul valore della notizia portata; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 255; P.R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1977, 172; W.A. Vogels, *David et son histoire. 1 Samuel 16,1-1 Rois 2,11*, Montréal 2003, 292.

prematura della notizia portata da Achimaas (v. 27). Inoltre, un’ironia forte è stata usata in questa valutazione, cioè che la notizia oggettivamente buona della morte di Assalonne era allo stesso tempo, una tragedia personale per il re⁵⁹.

III scena – 18:28-19:1

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 28 – וַיִּקְרָא – S.R. Driver, come J. Wellhausen, suggerisce qui un cambio di verbo in וַיִּקְרָב, che sembra probabile nel contesto del v. 27, dove Achimaas era ancora in lontananza e prima di voltarsi verso il re, il narratore potrebbe aver menzionato che si è avvicinato a lui⁶⁰; è interessante notare che una tale variante è confermata dalla recensione Luciana dei LXX⁶¹; d’altra parte, il verbo mantenuto dalla MT sembra funzionare meglio con la tensione e il ritmo crescente della narrazione⁶².

Analisi della scena:

L’indicatore della nuova scena questa volta non è tanto un cambio di persone o di luogo, ma un cambio di azione che si concentra chiaramente sul dialogo tra i messaggeri in arrivo e Davide. Si può notare che nel v. 28 l’azione accelera e la tensione della narrazione aumenta in relazione all’avvicinarsi del climax nel v. 19:1, ma allo stesso tempo il dialogo con Achimaas, dal punto di vista del risultato del racconto atteso dal lettore, ancora una volta non porta alcuna informazione rilevante e la notizia raggiunge il re lentamente⁶³. L’uso del verbo וַשַּׁט da parte dei messaggeri, e ancor più di סָגַר, sembra introdurre un’ambivalenza nel valutare la condizione di colui che è stato catturato, allungando così l’intero dialogo. Il mantenimento da parte del narratore del ritardo dell’azione è servito allo stesso tempo a suscitare la tensione e a mostrare ulteriormente lo stato interiore di Davide.

1. Davide rimane il re

Mentre questo si può già osservare nella scena precedente, sembra che in 2Sam 18:28-19:1 il narratore ritragga ancora più chiaramente Davide la cui attenzione è completamente concentrata sul destino di Assalonne. Sia nel dialogo con Achimaas che con il Cusita, si ha l’impressione che l’unica informazione che conta per lui sia quella sulla sorte e la sicurezza di suo figlio. Questo è evidente nel fatto che Davide chiede due volte (vv. 29, 32), e ha una completa mancanza di risposta riguardo i rapporti sul campo di battaglia che gli sono presentati (vv. 28, 31)⁶⁴.

⁵⁹ S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 128; P.R. Ackroyd, *op.cit.*, 172; C. Conroy, *Absalom*, 72.

⁶⁰ S.R. Driver, *op.cit.*, 332.

⁶¹ *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, ed. A.E. Brooke, N. McLean, H.St.J. Thackeray, Cambridge 1927, III, 171.

⁶² C. Conroy, *Absalom*, 72.

⁶³ B. Green, *op.cit.*, 234.

⁶⁴ C. Conroy, *Absalom*, 48, 74; B. Green, *op.cit.*, 234; J.P. Fokkelman, in relazione a questa osservazione, afferma che anche se esteriormente sembra che i messaggeri siano impegnati in un dialo-

Nonostante le osservazioni presentate, sembra che il narratore ricordi costantemente al lettore che Davide rimane re in tutta questa situazione, anche se si tratta di un re obnubilato dalla sua preoccupazione per il destino del suo figlio. Già all'inizio della scena precedente (v. 24) ci si riferisce a lui con il suo nome, mentre più tardi e costantemente per tutta la scena 18:28-19:1 con il sostantivo **לְלֵךְ** (nel corso di 6 versi, 7 volte). In tale contesto, anche l'omaggio da parte di Achimaas (v. 28) ha un significato con sfumature simili⁶⁵.

2. Ironia verbale

In questa scena, insieme alle diverse prospettive e valutazioni degli eventi da parte dei diversi personaggi, il narratore sembra aver usato l'ironia verbale. Questa emerge in almeno quattro momenti:

a. **לְלֵךְ**

C. Conroy vede la parola **לְלֵךְ** come un "ironic key-word" di tutta la scena⁶⁶. È la prima parola con cui Achimaas saluta Davide (v. 28) annunciandogli, subito dopo, la vittoria sui suoi nemici. La parola **לְלֵךְ** può significare un semplice saluto, ma anche "benessere"⁶⁷. Il benessere di Davide non si trova affatto nelle informazioni che il messaggero continua a dargli. Il re riprende la parola di Achimaas (v. 29), ma chiarisce che la "pace", il "benessere" che il messaggero gli annuncia, per lui, personalmente, si trova nel **לְלֵךְ** di Assalonne⁶⁸. Nel gioco di parole, si può anche osservare una sorta di inclusione tra il **לְלֵךְ** annunciato dal messaggero e il nome **אֲחִימָאס**, che si trova alla fine dell'ultimo verso di questa scena. Alcuni esegeti vedono in questa parola chiave anche un riferimento all'ultima parola rivolta ad Assalonne da Davide (15:9) e Achitofel (17:3)⁶⁹.

b. lode a Dio

Achimaas, dopo aver reso l'omaggio a Davide, benedice Dio, introducendo così in modo solenne la notizia che stava per dare. L'ironia, tuttavia, si esprime nel fatto che, come per la parola **לְלֵךְ**, per il re personalmente il contenuto della notizia consegnatagli non era in alcun modo un motivo per lodare Dio. Sia la dichiarazione di Achimaas (v. 28) che il successivo rapporto del Cusita (v. 31) sottolineano il fatto che fu Dio stesso ad agire in favore di Davide⁷⁰. Forse, quindi, questa ironia si esprime anche nel fatto che Dio alla fine ascolta le preghiere di Davide (2Sam 15,31).

go con Davide, questo non avviene perché gli interlocutori sono su livelli diversi, cioè Achimaas e il Cusita stanno indirizzando le loro informazioni al re, mentre Davide riceve le informazioni come padre; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 257.

⁶⁵ C. Conroy, *op.cit.* 81.

⁶⁶ *Ibidem*, 72.

⁶⁷ **לְלֵךְ**, in: *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. L. Koehler et al., Leiden 2001, 1507–1508.

⁶⁸ A. Caquot, P. de Robert, *op.cit.*, 556.

⁶⁹ C. Conroy, *Absalom*, 74.

⁷⁰ Il pi'el del verbo **רָגַם** nei Libri di Samuele ha sempre Dio come soggetto e si verifica raramente (1Sam 17:46; 24:19; 26:8; 2Sam 18:28); A.G. Auld, *I and II Samuel. A Commentary*, Louisville, KY 2011, 545; C. Conroy, *Absalom*, 72.

c. תִּבְשֹׁר?

Sembra che anche l’inizio del discorso del Cusita nel v. 31, per l’uso di un verbo con la radice בִּשַׁר, non sia casuale, ma addirittura ironico. L’ultima volta che questa radice è apparsa dopo il suo uso ripetuto nelle scene precedenti da parte di Davide in particolare, era collegata con l’aggettivo טוֹב ed esprimeva l’aspettativa della “buona notizia” (v. 27): che Assalonne era salvo. Il lettore e il narratore si rendono conto che questa notizia non sarà buona dal punto di vista di Davide. Inoltre, l’intera frase, che è di nuovo un’introduzione solenne (cfr. v. 28), sembra ridondante e ritarda il climax.

d. nemico

Nell’affermazione che precede immediatamente il culmine della narrazione, il Cusita mette i nemici del re sullo stesso piano di Assalonne (v. 32), rendendolo così uno di loro. Sembra, tuttavia, che l’ironia verbale di questo termine stia nel fatto che Assalonne era il nemico di Davide come re e lui reagisca al messaggio come padre. La reazione di Davide (19:1), ma anche la precedente preoccupazione espressa nel suo ripetuto interrogatorio sulla sorte di Assalonne (vv. 29, 32), rendono chiaro che ai suoi occhi, in tutta questa narrazione, non lo vede mai come un nemico, ma sempre come un figlio. Questo indica chiaramente il conflitto interiore di Davide, tra il padre e il re, che non riesce a risolvere, e sul quale il narratore basa tutta la narrazione.

3. Punto di svolta

Dopo una lunga attesa, Davide riceve la notizia della morte di suo figlio. Il re, nel discorso piuttosto “diplomatico” e poco articolato del Cusita, poté senza molte difficoltà riconoscere il destino che si era abbattuto su Assalonne⁷¹, come chiarisce la sua reazione in 19:1. Essa è descritta da tre verbi consecutivi nella forma *wayyiqtol*, ma il più eccezionale e raro nei racconti sembra essere l’uso del verbo con la radice גָּרַע, per mezzo del quale il narratore fu in grado di esprimere l’intera gamma e grandezza delle emozioni di ansia, dolore e afflizione che colpirono Davide in quel momento⁷².

Tra alcuni esegeti (Z. Niu, J. Vermeylen), tuttavia, sorgono dubbi sul fatto che il lettore abbia a che fare in questa scena con un autentico lamento. Infatti, si differenzia certamente da quelli precedentemente incontrati in 2 Samuele, il cui soggetto era anche il re Davide (2Sam 1:19-27; 3:31-39), se non altro per il fatto stesso che non si tratta di un lamento pubblico (l’ironia qui potrebbe risiedere nel fatto che, sebbene Davide nasconda il suo dolore, esso emerga lo stesso – cfr. 19:2-3)⁷³ o dall’assenza di comportamenti o vocaboli tipici del lutto nel racconto del narratore, come strapparsi le vesti, digiunare, indossare un sacco di penitenza⁷⁴.

⁷¹ A.G. Auld, *op.cit.*, 546.

⁷² C. Conroy, *Absalom*, 75, 82.

⁷³ P. de Robert, *David et ses enfants*, in: *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l’ACFEB (Lille, 1er-5 septembre 1997)*, éd. J. Vermeylen, L. Desrousseaux, Paris 1999 130; R.G. Smith, *op.cit.*, 198.

⁷⁴ Z. Niu, *op.cit.*, 233.

D'altra parte, le ripetizioni del nome di Assalonne così come la frase "mio figlio"⁷⁵ sono la prova per alcuni che questo era uno stile o un tipo di lamento, anche se precedentemente non sentito⁷⁶. Inoltre, il racconto, descrivendo il lutto in modo molto personale, mette in risalto la reazione di un padre, non di un sovrano. C. Conroy sottolinea che il testo per l'accumulo di parole ripetute, così come per il desiderio violento di David espresso nelle parole: "fossi morto io invece di te" (2Sam 19:1), lascia nel lettore un'impressione indimenticabile del cuore straziato di un padre. Questo atteggiamento di dolore apparentemente esagerato contrasta fortemente con il suo comportamento dopo la morte di suo figlio in 2Sam 12:19-24a⁷⁷.

IV scena – 19:2-5

Analisi della scena:

La scena successiva può essere delineata reintroducendo Ioab sulla scena, così come le persone che tornano dalla battaglia e assistono alla reazione del re alla notizia della morte di suo figlio. Il momento di *anagnorisis*, in cui Davide viene a conoscenza del destino di Assalonne, viene utilizzato dal narratore per creare una nuova complicazione. Il conflitto di fondo tra le diverse prospettive dei destinatari degli eventi è abbastanza pronunciato, qualcosa di cui il lettore è stato fatto consapevole nel corso della narrazione e che qui si rivela chiaramente. Allo stesso tempo, questa scena permette di prolungare il momento del dolore e del lamento di Davide e permette al lettore di entrare nella tensione tra il mondo interiore delle esperienze del re e la percezione esterna della sua condotta⁷⁸.

1. Prospettiva del narratore e del popolo

A. Berlin sostiene che, all'inizio del capitolo 19, il lettore si trova di fronte a tre punti di vista del lamento di Davide: quello dell'interessato stesso, e quindi di Davide, quello di Ioab e quello del popolo⁷⁹. Tuttavia, sembra essere visibile un'altra prospettiva, che appartiene al narratore, che commenta in modo abbastanza significativo gli eventi nel v. 3. Pur mantenendo la sua obiettività nel valutare gli eventi, si può notare che il suo punto di vista è simile a quello rappresentato da Ioab nella scena seguente (per quanto riguarda Ioab in questa scena, i vv. 2-5 parlano solo del semplice fatto della consegna di informazioni che gli viene fatta sulla reazione di Davide alla morte di Assalonne), mentre diverge dalla prospettiva di Davide. Sembra che il narratore ritragga, simultaneamente, il comportamento del popolo in modo piuttosto ambiguo. Da un lato, si vergognano chiaramente del modo in cui sono stati trat-

⁷⁵ W. Brueggemann fa notare che l'uso del termine precedente רענ per descrivere Assalonne, non era così affettuoso come una frase "mio figlio"; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323. Questo modo di parlare di Assalonne contrasta anche fortemente con il modo in cui lui si rivolgeva o parlava di Davide (sempre re, mai padre).

⁷⁶ P.R. Ackroyd, *op.cit.*, 173; Z. Niu, tuttavia, riferendosi tra l'altro alla dichiarazione di A.A. Anderson, sostiene che le ripetizioni usate dal narratore avevano il solo scopo di enfatizzare il dolore esagerato; Z. Niu, *op.cit.*, 234; A.A. Anderson, *op.cit.*, 226.

⁷⁷ C. Conroy, *Absalom*, 75.

⁷⁸ C. Conroy, *Absalom*, 76

⁷⁹ A. Berlin, *op.cit.*, 75.

tati dal re e, a causa del loro lutto, non possono celebrare la vittoria. D’altra parte, nonostante le affermazioni successive di Ioab (vv. 6-8), non si può escludere completamente che il popolo abbia condiviso il dolore di Davide⁸⁰. Per molti esegeti, la prova della simpatia e della solidarietà da parte del popolo sarebbe il verbo יִתְגַבֵּב, usato per descrivere il modo in cui entrarono nella città⁸¹. Questo uso unico del verbo גַּבֵּב da parte del narratore mette in relazione il lettore con la scena in 2Sam 15:6, dove Assalonne ha rubato il cuore degli Israeliti, proprio come ora ha rubato il cuore di suo padre, che sembra aver completamente dimenticato il suo ruolo di re⁸².

2. Separazione

La costruzione *waw-x-qatal*, nel v. 5, esprime discontinuità con l’azione precedente e porta il lettore sullo sfondo della narrazione. Indica anche la simultaneità con gli eventi descritti in precedenza, così lo spettatore può osservare Davide ulteriormente immerso nel dolore per la perdita di suo figlio. Presentato in questo modo, sembra completamente indifferente a ciò che sta accadendo intorno a lui⁸³. La frase “לָצֵט אֶת־פְּנֵיוֹ” sottolinea ulteriormente l’impressione della fuga del re e la totale separazione da tutto ciò che sta accadendo fuori dalla camera superiore della porta⁸⁴.

V scena – 19:6-9

Analisi della scena:

La nuova scena è segnata dal rientro di Ioab. Era già apparso per un momento nella scena precedente, ma solo come un carattere completamente passivo. Sembra che, in questo modo, il narratore preparasse il lettore all’intervento del servo del re di cui si occupa nella scena stessa. Anche l’azione cambia: si passa dall’osservazione del dolore del re, a una chiara reazione che, di conseguenza, suscita la risposta del re (v. 9a); questa costituisce il culmine della narrazione. L’intervento di Ioab, invece, può essere diviso in due parti: un’accusa (vv. 6-7) e un comando (v. 8)⁸⁵.

1. Accusa e ordine

Il narratore nei vv. 6-8, attraverso il discorso diretto di Ioab, fornisce al lettore un’altra prospettiva in cui il lamento del re può essere visto. Mentre qualche ambiguità potrebbe essere trovata nella reazione del popolo, in questa scena la valutazione del comportamento di Davide è inequivocabile. Le numerose ripetizioni rapide e il chiaro contrasto amore-odio che il lettore incontra nei vv. 6-8 può portare all’impressione che l’accusa pronunciata da Ioab nei confronti del re sia una dichiarazione

⁸⁰ A.G. Auld, *op.cit.*, 547.

⁸¹ B. Green, *op.cit.*, 235; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323; Z. Niu, *op.cit.*, 238, 240–241. Un’interpretazione opposta di questo comportamento è data, tra gli altri, da W. Vogels; W.A. Vogels, *op.cit.*, 294.

⁸² Il verbo גַּבֵּב nella forma di hitpa’el appare nella Bibbia solo in 2Sam 19:4; C. Conroy, *Absalom*, 76; Kim, *op.cit.*, 134.

⁸³ H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 168.

⁸⁴ W.A. Vogels, *op.cit.*, 295.

⁸⁵ C. Conroy, *Absalom*, 77.

piena di tensione emotiva e di determinazione⁸⁶. Il testo, nel definire lo stato del popolo, si riferisce alla scena precedente, ma questa volta usa una parola molto forte: הַבְּשֵׁתָהּ, per formulare l'accusa contro Davide.

a. “foil” ed ironia

Ioab è chiaramente presentato in questa scena come un “foil” per il re. Sembra che per mostrare questo forte contrasto tra i due personaggi il narratore abbia usato anche l'ironia. Davide è presentato come completamente insensibile al popolo e ai suoi sentimenti, ma è sensibile al destino di Assalonne. Ioab, invece, sembra essere preoccupato per il modo in cui il popolo viene trattato, ma, allo stesso tempo, è completamente insensibile al destino del figlio di Davide⁸⁷ oppure agisce secondo altri criteri che sono “la ragione di stato”, che considera più importante dei sentimenti di un padre⁸⁸. L'ironia emerge con forza nella frase: הַמְּמַלְטִים אֶת-נַפְשׁוֹךָ (2) הַמְּמַלְטִים אֶת-נַפְשׁוֹךָ וְאֶת-נַפְשׁוֹ בְּנֵיךָ (2) הַמְּמַלְטִים אֶת-נַפְשׁוֹךָ וְאֶת-נַפְשׁוֹ בְּנֵיךָ (2) (Sam 19:6), specialmente l'uso della parola הַמְּמַלְטִים. Infatti, Ioab menziona coloro che hanno salvato la sua vita e quella dei suoi figli, ma non include Assalonne tra i suoi figli, il che contrasta fortemente con בְּנֵיךָ ripetuti molte volte nel lamento del re⁸⁹. L'ironia è ancora più accentuata perché Ioab era colui che avrebbe potuto salvare il figlio di Davide e che aveva precedentemente riconciliato il padre con il figlio (2Sam 14).

b. simpatia

Nell'intera scena in cui Ioab appare davanti al re, pare significativa la mancanza di informazioni sul fatto che Davide abbia scoperto come morì Assalonne e chi lo uccise⁹⁰. Questo fa sembrare possibile l'atto di accusa da parte di Ioab. Allo stesso tempo, si comprende che la consegna dell'accusa da parte di colui che è stato la causa diretta del lamento di Davide possa indebolire la stessa agli occhi del lettore e, in un certo senso, far perdere credibilità. Così, una tale, diversa e dura valutazione di Ioab, che contrasta nettamente con il lamento di Davide (anche prolungato dal narratore), può suscitare più simpatia verso il re sofferente che verso il servo spietato⁹¹, anche se le parole di quest'ultimo sono vere⁹². Il giudizio finale, tuttavia, è lasciato al lettore. La netta polarizzazione dell'opinione tra gli esegeti sulla giustezza della condotta di Ioab sembra confermare l'osservazione di cui sopra⁹³.

2. Climax

L'accusa e il comando di Ioab, anche se la loro valutazione rimane una questione aperta, portano un cambiamento nella situazione. Infatti, come in 2Sam 19:1, una nuova scena potrebbe essere vista nel v. 9, perché l'azione cambia dramma-

⁸⁶ *Ibidem*, 78.

⁸⁷ M.A. Eschelbach, *Has Joab Foiled David? A Literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David*, New York 2005, 31.

⁸⁸ B. Green, *op.cit.*, 236; H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 169.

⁸⁹ R. Gilmour, *op.cit.*, 216; C. Conroy, *Absalom*, 78.

⁹⁰ B. Green, *op.cit.*, 236.

⁹¹ M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 32.

⁹² B. Green, *op.cit.*, 236; H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 169; S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 59.

⁹³ Z. Niu, *op.cit.*, 239, 243; M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 33.

ticamente. Davide, spinto dal discorso del servo, riprende le sue funzioni di re⁹⁴. Allo stesso tempo, non c'è dubbio che questa azione sia il risultato dell'ultimatum di Ioab (v. 8) e formi un climax per tutta la narrazione. Come è stato accennato in precedenza nella definizione della trama, Davide, dopo una dura critica alla sua condotta, sembra riconoscere la sua posizione. Non sembra casuale che Davide non rimproveri Ioab per una reazione così dura. Si può supporre che, in questo modo, il narratore abbia fatto sapere al lettore che se le sue accuse non erano giuste, almeno non erano infondate⁹⁵. Allo stesso tempo, questo non significa che il dolore del re sia definitivamente finito, o almeno il testo non ne parla⁹⁶. Ciò che viene risolto, tuttavia, è un conflitto tra due ruoli di vita che si è manifestato nella narrazione fin dall'inizio e che viene alla ribalta con grande intensità in 19:1.

Si possono discernere due inclusioni in questo ultimo versetto della narrazione. La prima con il v. 2 attraverso l'uso del verbo גג, che chiuderebbe la narrazione, trattando strettamente la reazione di Davide alla notizia della morte di Assalonne, e la seconda, con 2Sam 18:24, attraverso il riferimento al sedersi nella porta (יֹשֵׁב בַּשַּׁעַר), sebbene in una situazione completamente cambiata⁹⁷. Si può anche vedere la somiglianza dei due momenti culminanti (vv. 1 e 9). In entrambi Davide sembra essere solo, anche se esteriormente, soprattutto nel v. 9, quando è circondato dal popolo. Il lettore potrebbe aspettarsi qualche parola da parte del re, ma si trova di fronte a un silenzio che contrasta nettamente con la violenza retorica di Ioab (vv. 6-8)⁹⁸. Questo contrasto è anche evidente nelle reazioni dello stesso Davide: il grido e il silenzio.

IV. Interpretazione

Le osservazioni fatte, sia quelle più generali riguardanti l'analisi della trama e lo svolgimento della narrazione, sia quelle che si riferiscono agli elementi narrativi dettagliati utilizzati in scene particolari, ci permettono di vedere la specificità della narrazione in discussione. Come notato nell'introduzione, non sembra che l'unico scopo del narratore, sia quello di presentare fatti relativi alla storia e alla vita nella corte del re Davide. Altrimenti, molti momenti, scene, come la corsa prolungata dei messaggeri, il cui scopo è quello di costruire una tensione adeguata, sarebbero senza senso⁹⁹. Anche la lunghezza di questa narrazione, rispetto alla semplice descrizione della battaglia in cui muore Assalonne e il momento della sua morte, che sono molto più compatti, sembra abbastanza significativa¹⁰⁰. Il narratore usa questi eventi per portare il lettore nel mondo interiore delle esperienze di Davide. Queste scene delineano soprattutto il suo conflitto tra il suo ruolo

⁹⁴ P. Borgman, *David, Saul, and God. Rediscovering an Ancient Story*, New York 2008, 169.

⁹⁵ M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 31; Z. Niu, *op.cit.*, 250.

⁹⁶ W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 324.

⁹⁷ C. Conroy, *Absalom*, 80; W.A. Vogels, *op.cit.*, 297.

⁹⁸ C. Conroy, *1-2 Samuel, 1-2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Sion*, Wilmington, DE 1983, 126; C. Conroy, *Absalom*, 80.

⁹⁹ D.M. Gunn, *Traditional Composition*, 225-226; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 265.

¹⁰⁰ C. Conroy, *1-2 Samuel*, 125.

di padre e il suo ruolo di re. Dato che gli eventi della morte di Assalonne possono essere visti come una conseguenza del peccato con Betsabea, è possibile che portino il lettore anche all'interno delle relazioni familiari e del rapporto di Davide con Dio¹⁰¹. Alcuni indicano anche diversi eventi simili nelle storie di Davide e Assalonne: specialmente questo si rileva confrontando il rapporto di Davide con Saul, dal quale dovette fuggire, con il rapporto con Assalonne, che fugge da Davide (2Sam 13:34, 37); guardando le persone che Davide raduna con lui in opposizione a Saul (1Sam 22:1-2) e quelle radunate da Assalonne (2Sam 15:6) in opposizione a Davide¹⁰². In questo modo, il lamento di Davide per la morte di suo figlio potrebbe essere, allo stesso tempo, un lamento per il proprio destino, le proprie scelte ed errori, anche nell'educazione di Assalonne, e in questa comprensione, la forza del luto diventa ancora più comprensibile¹⁰³. Il narratore presenta così un "ritratto molto intimo di un uomo pubblico"¹⁰⁴.

È significativo che il narratore, presentando l'interiorità di Davide, lo indichi in una luce chiaramente ambigua¹⁰⁵. Da un lato, non gli mancano le sue osservazioni critiche (cf. 2Sam 19:3), ma dall'altro pare costruire un'immagine positiva agli occhi del lettore, come di un uomo che lotta con le sue debolezze, emozioni e sentimenti¹⁰⁶. Questa ambivalenza, che il narratore ha ottenuto cambiando frequentemente e mostrando diverse prospettive degli stessi eventi, consente di lasciare al lettore la valutazione finale della figura del re. Alcune interpretazioni, d'altra parte, che cercano in modo inequivocabile e spesso critico di giudicare questa rappresentazione di Davide, mostrano solo un punto di vista: Davide come re. Così si concentrano troppo sull'elemento del potere o sulla storia della monarchia¹⁰⁷. Tuttavia, prendere un'unica prospettiva intesa come corretta, è necessariamente riduttivo e chiude il lettore a elementi importanti relativi all'umanità di Davide¹⁰⁸.

La decisione del narratore di ritrarre il re in questo modo è interessante. In precedenza, durante la ascesa di Davide al trono e il suo conflitto con Saul, egli è stato ritratto come uno capace di adattare una posizione che lo rendeva simpatico e, allo stesso tempo, di avere successo come futuro sovrano, mentre in 2Sam 18:19-19:9 la situazione è completamente diversa. L'unicità di questa narrazione è sot-

¹⁰¹ D.M. Gunn, *The Story of David. Genre and Interpretation*, Sheffield 1982, 89, 103; W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985, 39-41.

¹⁰² K.R.R. Gros Louis, *King David of Israel*, in: *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, ed. J.S. Ackerman, K.R.R. Gros Louis, Nashville 1982, II, 216-217.

¹⁰³ R. Gilmour, *op.cit.*, 201; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323; J. Van Seters, *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, IN 2009, 321; P. de Robert, *op.cit.*, 131-133.

¹⁰⁴ W. Brueggemann, *David's Truth*, 37.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 36.

¹⁰⁶ C. Conroy, *Absalom*, 111-112. La pura e semplice diversità nelle valutazioni degli esegeti su Davide così ritratto mostra non solo quanto sia controversa l'immagine del sovrano con cui il lettore ha a che fare, ma anche quanto sia fortemente ambivalente. Nel suo articolo, L.G. Perdue presenta le posizioni degli esegeti che spesso hanno interpretato la figura di Davide in questa narrazione in modo molto diverso; L.G. Perdue, *op.cit.*, 67-69.

¹⁰⁷ P.K. McCarter, *op.cit.*, 409; S.J. Isser, *The Sword of Goliath. David in Heroic Literature*, Leiden 2003, 162; Van Seters, *op.cit.*, 320; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 263.

¹⁰⁸ P. de Robert, *op.cit.*, 133.

tolineata anche dal fatto che le descrizioni dei sovrani dell’Egitto o della Mesopotamia non presentano molti racconti simili. Il narratore biblico chiaramente non si sottrae ai temi della debolezza di Davide, anche se il caso non riguardava un re qualsiasi, ma il fondatore della dinastia più importante d’Israele. Esiste, tuttavia, una storia romana che può essere paragonata a questa narrazione biblica, ma il suo tono finale è molto diverso. Due figli di Brutus, come Assalonne, tradiscono il padre. Comunque, la reazione del sovrano (e padre allo stesso tempo) è completamente diversa da quella di Davide. Brutus, nonostante le suppliche della folla, ordina l’esecuzione dei suoi figli e vi assiste¹⁰⁹. Quindi, la storia romana sottolinea il fatto che la ragione di stato trionfa dai sentimenti.

V. Conclusione

Le considerazioni espresse sicuramente non esauriscono tutta l’abilità narrativa evidente della storia in esame, ma almeno in una certa misura ci permettono di vedere come in molti modi il narratore, nel raccontare la storia del regno del re Davide, coinvolga il lettore nel mondo dei personaggi, delle loro interazioni, della loro interiorità. Indubbiamente, un esame più attento rivela la ricchezza di diversi espedienti narrativi e stilistici utilizzati dal narratore. In 2Sam 18:19-19:9 spiccano in particolare il cambio dinamico di prospettive e di azione, i lunghi momenti di complicazione che fanno salire la tensione, l’uso di diversi personaggi e l’ironia per rendere visibili le caratteristiche del protagonista. Quindi non sarebbe esagerato dire che la storia presentata è solo un pretesto per mostrare Davide come un uomo che affronta un conflitto interno rispetto ai ruoli che la vita gli attribuisce, un uomo con il cuore spezzato. Questo modo di presentare Davide dal suo lato “umano”, in un’esperienza difficile, è anche l’origine della simpatia per lui che il racconto in questione genera. Il giudizio ultimo sulla persona di Davide, comunque, è lasciato al lettore.

BIBLIOGRAFIA

Testi, dizionari e manuali

- The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Unical Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, ed. A.E. Brooke, N. McLean, H.St.J. Thackeray, Cambridge 1927, 1930, II/I-II.
- Driver S.R., *Noies on the Hebrew Text of Books of Samuel*, Oxford ²1913, 1960.
- Elliger K., Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997.
- Gesenius F.W., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E.F. Kautzsch, A.E. Cowley, Oxford 1910.
- Koehler L., Baumgartner W., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2001.
- Marcos N.F., Busto Saiz J.R., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel*, Madrid 1989.
- Rahlf’s A., Hanhart R., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2014.
- Tito Livio, *Ab urbe condita libri* (ed. L. Perelli, I).

¹⁰⁹ Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, II, 5:5-8 (ed. L. Perelli, I, 285–286).

Letteratura

- Ackerman J.S., *Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 1, 41–60.
- Ackroyd P.R., *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1977.
- Anderson A.A., *2 Samuel*, Dallas, TX 1989.
- Auld A.G., *1 and 2 Samuel. A Commentary*, Louisville, KY 2011.
- Balentine S.E., *James Barr's Quest for Sound and Adequate Biblical Interpretation*, in: *Language, Theology, and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, ed. S.E. Balentine, J. Barton, Oxford 1994, 5–15.
- Bar-Efrat S., *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989, 2000.
- Berlin A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983.
- Borgman P., *David, Saul, and God. Rediscovering an Ancient Story*, New York 2008.
- Brueggemann W., *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985.
- Brueggemann W., *First and Second Samuel*, Louisville, KY 1990.
- Caquot A., de Robert P., *Les Livres de Samuel*, Genève 1994.
- Conroy C., *1-2 Samuel, 1-2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Sion*, Wilmington, DE 1983.
- Conroy C., *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, Rome 1978.
- de Robert P., *David et ses enfants*, in: *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille, 1er-5 septembre 1997)*, éd. J. Vermeulen, L. Desrousseaux, Paris 1999, 113–137.
- Dhorme P.P., *Les Livres de Samuel*, Paris 1910.
- Eschelbach M.A., *Has Joab Foiled David? A Literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David*, New York 2005.
- Fokkeman J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol I: King David (2 Sam. 9-20 and 1 Kings 1-2)*, Assen 1981.
- Gilmour R., *Representing the Past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel*, Leiden 2010.
- Green B., *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1-2 Samuel*, London–New York 2017.
- Gros Louis K.R.R., *King David of Israel*, in: *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, ed. J.S. Ackerman, K.R.R. Gros Louis, Nashville 1982, II, 204–219.
- Gunn D.M., *The Story of David. Genre and Interpretation*, Sheffield 1982.
- Gunn D.M., *Traditional Composition in the «Succession Narrative»*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) 2, 214–229.
- Isser S.J., *The Sword of Goliath. David in Heroic Literature*, Leiden 2003.
- Kim U.Y., *Identity and Loyalty in the David Story. A Postcolonial Reading*, Sheffield 2008.
- Krauss H., Küchler M., *David, der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive*, Freiburg 2011.
- McCarter P.K., *2 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City, NY 1984.
- Morrison C.E., *2 Samuel*, Collegeville, MN 2013.
- Niccacci A., *On the Hebrew Verbal System*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 117–137.
- Niu Z., *“The King Lifted Up His Voice and Wept”. David's Mourning in the Second Book of Samuel*, Roma 2013.
- Perdue L.G., *«Is There Anyone Left of the House of Saul?» Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (1984) 67–84.
- Polzin R., *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History Part Three: 2 Samuel*, Bloomington, IN 1993.
- Ska J.L., *“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma 2000.

Smith R.G., *The Fate of Justice and Righteousness David's Reign. Narrative Ethics and the Rereading of the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, London–New York 2009.

Stoebe H.J., *Das Zweite Buch Samuelis*, Gütersloh 1994.

van der Merwe Ch.H.J., *Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 13–49.

Van Seters J., *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, IN 2009.

Vogels W.A., *David et son histoire. 1 Samuel 16,1-1 Rois 2,11*, Montréal 2003.

„ZŁAMANE SERCE”.
POSTAĆ DAWIDA W ANALIZIE NARRACYJNEJ
2Sam 18:19-19:9

Streszczenie

Autor Drugiej Księgi Samuela w historii o królestwie króla Dawida opisuje nie tylko historyczne fakty, ale za pomocą różnych zabiegów narracyjnych i stylistycznych, pozwala czytelnikowi wejść w świat osobowości, wzajemnych relacji i wewnętrznych przeżyć różnych postaci. Narracja 2Sam 18:19-19:9 wyróżnia się dynamicznymi zmianami perspektyw i akcji, długimi momentami komplikacji, wykorzystaniem różnych postaci i ironii dla uwidocznienia cech bohatera. W konsekwencji, opowiadanie o Dawidzie, który dowiaduje się o śmierci swojego syna Absaloma, jest opowiadaniem o człowieku stojącym w obliczu wewnętrznego konfliktu dotyczącego ról, zadanych mu przez życie – ojca i króla. Ten konflikt łamie serce legendarnego króla Dawida, co jednocześnie sprawia, że jego postać uwikłana sprzecznymi emocjami, staje się bliższa zwykłemu czytelnikowi.

Słowa kluczowe: Dawid, Absalom, analiza narracyjna, wnętrze

“THE BROKEN HEART”.
THE FIGURE OF DAVID IN THE NARRATIVE ANALYSIS
OF 2Sam 18:19-19:9

Summary

In the story of King David's kingdom, the author of the Second Book of Samuel describes not only historical facts, but by means of various narrative and stylistic devices, allows the reader to enter the world of the personalities, interrelationships and inner experiences of the various characters. The narrative of 2Sam 18:19-19:9 is distinguished by dynamic shifts in perspective and action, long moments of complication, the use of different characters and irony to make the characteristics of the protagonist visible. Consequently, the story of David, who learns of the death of his son Absalom, is the story of a man facing an internal conflict concerning the roles assigned to him by life – father and king. This conflict breaks the heart of the legendary King David, which at the same time makes his character, caught up in conflicting emotions, closer to the ordinary reader.

Key words: David, Absalom, narrative analysis, interiority

“IL CUORE SPEZZATO”.
LA FIGURA DI DAVIDE NELL’ANALISI NARRATIVA
DI 2Sam 18:19-19:9

Riassunto

L'autore del Secondo libro di Samuele nel racconto del regno del re Davide non si limita a descrivere i fatti storici ma, attraverso vari espedienti narrativi e stilistici, permette al lettore di entrare nel mondo dei personaggi, delle loro interazioni, della loro interiorità. La narrazione di 2Sam 18:19-19:9 si distingue per i cambi dinamici di prospettiva e di azione, i lunghi momenti di complicazione, l'uso di diversi personaggi e l'ironia per rendere visibili le caratteristiche del protagonista. Di conseguenza, la storia di Davide che viene a sapere della morte di suo figlio Assalonne, è la storia di un uomo che affronta un conflitto interiore riguardo ai ruoli che la vita gli ha attribuito – padre e re. Questo conflitto spezza il cuore del leggendario re Davide, e allo stesso tempo rende il suo personaggio, preso da emozioni contrastanti, più vicino al lettore comune.

Le parole chiave: Davide, Assalonne, analisi narrativa, interiorità

Nota o Autorze

Ksiądz **Damian STACHERA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktorant Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Zainteresowania badawcze: egzegeza ksiąg historycznych Starego Testamentu, krytyka tekstu biblijnego, język syryjski.

Kontakt e-mail: stacheradamian@gmail.com

KS. ANTONI TRONINA

em. prof. zw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Z ŁONA JUTRZENKI JAK ROSEŃ CIĘ ZRODZIŁEM (Ps 110, 3)

Słowa kluczowe: ks. L.R. Stachowiak, Biblia Tysiąclecia, Ps 110, 3, odkrycia w Ugarit

Księdza Lecha Remigiusza Stachowiaka poznałem w 1973 r., gdy rozpoczynałem swoje studia biblijne na Wydziale Teologii KUL w Lublinie. Z czasem ta znajomość pogłębiała się przez udział w wykładach Profesora i w seminarium naukowym z Egzegezy Starego Testamentu. Imponowała mi wtedy Jego ogromna erudycja i świetna znajomość języka niemieckiego, który opanował perfekcyjnie podczas studiów we Fryburgu Szwajcarskim. Profesor był też recenzentem mojej pracy doktorskiej i habilitacyjnej, nade wszystko zaś człowiekiem wielkiej kultury i szlachetności.

Wraz z członkami redakcji Biblii św. Pawła mogłem odwiedzić go w Łodzi po Jego przejściu na emeryturę. Był jeszcze pełen zapału do pracy, obiecywał bowiem swą pomoc w końcowych pracach nad „Najnowszym przekładem” Biblii, jak Księża Pauliści określili swoje dzieło. Chciałbym w tym przyczynku wyrazić serdeczną wdzięczność Księdzu Profesorowi za życzliwość okazywaną studentom i młodszym pracownikom Szkoły Biblijnej w Lublinie, do której dojeżdżał z Łodzi regularnie do ostatniego roku życia. Swoje wspomnienie połączę z refleksją nad Jego przekładem Psalmów do Biblii Tysiąclecia, opracowanej przez benedyktynów z Tyńca.

Pierwsze wydanie Biblii Tysiąclecia (1965) głosiło w podtytule, że jest „przekładem z języków oryginalnych”. W rzeczywistości jednak *Księga Psalmów* została zachowana w tradycyjnym przekładzie z *Wulgaty* św. Hieronima. Aby zaradzić tej niekonsekwencji, w nowym wydaniu BT (1971) zamieszczono więc przekład Psalmów, dokonany z języka hebrajskiego. Autorem tego nowego przekładu był ks. L.R. Stachowiak, odpowiedzialny odąd za redakcję naukową poprawionego tekstu ksiąg Starego Testamentu. Ten nowy przekład Psalterza doczekał się wnikliwej recenzji, przygotowanej przez ks. prof. Stanisława Łacha, kierownika Szkoły Biblijnej KUL¹.

¹ Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22(1975), z.1, 108–112.

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak został zatrudniony w Szkole Biblijnej w 1966 r., po powrocie ze studiów specjalistycznych zagranicą (Fryburg Szwajcarski i Rzym), zwieńczonych wkrótce habilitacją (1977). Był dobrze przygotowany do pracy nad tłumaczeniem Psalmów z oryginału. W niniejszym artykule, zatrzymam się nad jego przekładem Psalmu 110, a ściślej – nad szczególnie trudnym wersem trzecim tego Psalmu. Najpierw jednak należy się czytelnikowi kilka słów wprowadzenia w historię tej archaicznej kompozycji².

W latach 1953–1962, kiedy ks. Stachowiak zgłębiał tajniki nauk biblijnych, zaczyna się w biblistyce zainteresowanie tekstami z Ugarit (dzisiejsza nazwa Ras Shamra), jakie jeszcze przed wojną odkryto w pobliżu syryjskiego miasta Latakija (Laodycea Nadmorska). Teksty alfabetyczne zostały rozszyfrowane już w 1930 r., ale korpus klinowych tabliczek opublikowano dopiero w 1963 r.³ Okazało się wkrótce, że są to teksty kananejskie z XIV i XIII w. przed Chr., bardzo przydatne przy studiowaniu archaicznej poezji biblijnej. W Papieskim Instytucie Biblijnym badania nad nim rozpoczął amerykański jezuita Mitchell Dahood, autor głośnego komentarza do Psalmów⁴.

Przystępując do tłumaczenia Księgi Psalmów, ks. Stachowiak nie miał jeszcze dostępu do komentarza Dahooda. Istniało jednak już wówczas wiele opracowań monograficznych, ukazujących wpływ poezji religijnej Kanaanu na biblijnych proroków i psalmistów⁵. Te wszystkie pomoce okazały się wielce przydatne w pracy nad przygotowaniem pierwszego po Soborze przekładu Psalmów na język polski. Trzeba tu przypomnieć, że soborowa Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965) zachęca, „by opracowano odpowiednie i ściśle przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych teksów Książ świętych” (KO 22).

Mając tak wyraźną zachętę Urzędu Nauczycielskiego, ks. Stachowiak przystąpił z zapałem do pracy nad polską wersją Psałterza. Wiedział dobrze, że są w tej Księdze, obok późnych kompozycji literackich, także oryginalne utwory Dawidowe. One to właśnie nadawały całemu Psałterzowi charakter sakralny i natchniony. Wśród nich szczególnym autorytetem w Kościele cieszyły się Psalmi mesjańskie, tak obficie cytowane w kerygmacie apostoelskim, jak Psalm 2 i 110. Pierwszy z nich umieszczono na czele całego Psałterza Dawidowego, aby podkreślić jego mesjański charakter.

Psalm 110 natomiast (109 w numeracji *Septuaginty*) został włączony do ostatniej z pięciu ksiąg Psałterza, która ma charakter ściśle liturgiczny. Z tradycji synagogalnej Psalm ten przeszedł następnie do zbioru modlitw Kościoła i – podobnie jak w Izraelu – uznany został za dzieło samego Dawida. Faktem jest, że Psalm 110 należy do najstarszych kompozycji umieszczonych w Psałterzu i wiąże się na różne sposoby z dziejami dynastii Dawida. Treść tego Psalmu trzeba więc wyjaśniać w kontek-

² Zob. gruntowną monografię M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 117)*, Neukirchen-Vluyn 2008.

³ A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, t. 1; *Textes*, t. 2. Figures et planches. Paris 1963.

⁴ *Psalms I–III*, Garden City 1966–1970 (Anchor Bible 16–17A).

⁵ Ogromną pracę w tym względzie wykonał R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, t. 1–2, Gembloux 1945.

ście ustanowienia monarchii i wybrania Jerozolimy na religijną i polityczną stolicę jego państwa⁶.

Historia biblijna notuje znamienny fakt, jaki zaistniał po zdobyciu Jerozolimy. Mianowicie, Dawid, tworząc podwaliny administracji państwowej, wyznaczył do tego zadania dwóch najwyższych kapłanów: zostali nimi Sadok i Abiatar (2 Sm 8, 17; 20, 25). Abiatar reprezentował kapłaństwo Aarona i tradycję izraelską; Sadok natomiast był przedstawicielem Jebuzytów, zamieszkujących dotąd Jerozolimę. Wspomniany w Psalmie (Ps 110, 4) Melchizedek był królem i zarazem najwyższym kapłanem kananejskiego bóstwa Sedek, czczonego w Jerozolimie. Pierwotna nazwa tego miasta, Uru-Szalimu, kryje w sobie imię jeszcze innego bóstwa (Szalim), które znamy z odkryć w Ugarit⁷.

Czas wrócić do tekstu Psalmu 110. To, co powiedziano dotychczas, wskazuje na jego zakorzenienie w ideologii królewskiej Kananejczyków. Psalm 110, podobnie jak kilka innych, wydaje się korzystać ze starszych materiałów, adaptowanych przez kapłanów Sadoka do kultu jahwistycznego. Imię Jahwe pojawia się w tym Psalmie trzykrotnie, na początku obu jego części. Część pierwsza (ww. 1–3) to „wyrocznia Pana (*n^e’um Jahwe*) dla mojego pana (*’adoni*)”; jej tematem są królewskie prerogatywy Dawida. Część druga (ww. 4–7), identycznej długości jak pierwsza⁸, mówi o kapłańskiej godności nowego władcy.

Obie wyrocznie Psalmu 110 poprzedza formuła wprowadzająca (1a i 4a), po której następuje aklamacja w formie życzenia (2 i 5a), oraz opis tryumfu Króla-Kapłana (3 i 5b-7)⁹. Psalm przedstawia więc Dawida jako zwycięskiego wojownika. Obraz ten podejmuje tradycja deuteronomistyczna, ukazując charyzmatyczną funkcję tego władcy po zwycięstwie nad domem Saula. Charakterystyczne są w tym względzie słowa Abnera, który przekonuje starszyznę Izraela, aby uznała zwierzchność Dawida: „Dokonajcie tego teraz, gdyż Pan dał Dawidowi taką obietnicę: Oto za pośrednictwem mojego sługi Dawida uwolnię lud mój izraelski z rąk filistyńskich i z rąk wszystkich wrogów” (2 Sm 3, 18).

Scena przekazania wyroczni Dawidowi rozgrywa się w sali tronowej królewskiego pałacu. Prorok kultowy, zapewne Natan (por. 2 Sm 7, 2), przekazuje nowemu władcy treść Bożej obietnicy, która czyni go namiestnikiem Jahwe w Izraelu.. Najpierw prorok wskazuje królowi jego tron, zachęcając go do zajęcia miejsca „po prawicy” Boga. Pałac królewski zbudowany był na południe od wzgórza świątynnego. Król rezydował więc „po prawej ręce” Boga. Zwrot ten wyraża nie tylko szczegół topograficzny, ale także godność króla jako namiestnika Jahwe.

Władca był bowiem narzędziem zbawczych dzieł swego Boga. Wyraża to sama symbolika tronu, którego podnózek był często zdobiony podobiznami wrogów króla. Władca, wstępując na tron, deptał po ich głowach, co było niejako zapowiedzią całkowitego ich wytępienia. Zachęta: „Siądź!” wyraża nie tylko zaszczyt, ale i zobowią-

⁶ Zob. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 165–167.

⁷ Zob. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990, 160.

⁸ Obie strofy liczną dokładniej po 63 słowa i 74 sylaby. Zob. M. Dahood, *Psalms III*, Garden City 1970, 113 (za D.N. Freedmanem).

⁹ Szerzej strukturę psalmu przedstawia G. Ravasi, *Il libro dei Salmi III*, Bologna 1984, 273–274.

zanie. Król winien walczyć w obronie swojego ludu; zwycięstwo jednak pochodzi od samego Jahwe, Boga dynastii Dawidowej¹⁰. Te wszystkie szczegóły świadczą o starożytności Psalmu 110. W późniejszych czasach niemożliwe już było powoływanie się na przedizraelskie tradycje, z których wyrosła monarchia Dawida.

Następnie prorok podaje królowi berło, znak potrójnej władzy: wojskowej, ustawodawczej i i sędowniczej. Prorok kultowy czyni to w imieniu samego Boga, toteż można powiedzieć: „Berło twej mocy niech Jahwe rozciągnie z Syjonu” (w. 2). Jak zawsze w liturgii, obrzędowych gestom towarzyszą słowa wyjaśnienia. Rytualny gest przekazania berła oznacza inwestyturę, czyli „przyobleczenie” nadprzyrodzonej władzy. Słowa proroka wyjaśniają jednak, że król w Izraelu jest tylko narzędziem w ręku Boga. Jak wojownik, prawodawca i sędzia, ma on być obrazem sprawiedliwości Jahwe.

Trzeci werset Psalmu nazwano najtrudniejszym w całej Biblii¹¹. Uczeni masoreci zatarli jego charakter mesjański. Mamy na szczęście przekład *Septuaginty*, świadectwo rozumienia tego tekstu przez żydów jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. W tym przekładzie wers 3 łączy się z poprzednimi jako dalszy ciąg wyroczni Bożej. Stwierdza się w nim wyraźnie Boskie synostwo Pomazańca: „przed jutrzeńką cię zrodziłem”, czyli jeszcze przed powstaniem świata. „Syn Boży” to jeden z tytułów królewskich, używanych w środowisku Bliskiego Wschodu. Nie trzeba w nim jeszcze widzieć odwiecznego zrodzenia Mesjasza, chociaż taką interpretację spotykamy w judaizmie¹².

Przekład *Septuaginty* jest cennym świadectwem mesjańskiej lektury Psalmu 110, zarzuconej później w judaizmie w konfrontacji z chrześcijaństwem. Dlatego w tekście masoreckim zwrot „zrodziłem cię” (*j^elidtikā*, jak w Ps 2, 7) brzmi niejasno i abstrakcyjnie: „twoja młodość (*jaldutēkā*). Przyjmując jednak wersję grecką, musimy pamiętać, że sens tego zwrotu dotyczy po prostu Boskiej adopcji króla, podobnie jak w Psalmie 2 i w prorocztwie Natana¹³. Chodzi zatem o więź wiecznego przymierza pomiędzy Jahwe a dynastią Dawida. Boskie „narodziny” władcy to po prostu dzień jego intronizacji, kiedy staje się on adoptowanym „synem Jahwe”. *Septuaginta* nie mówi więc o Boskim synostwie Mesjasza, lecz tylko o niezwyklej godności króla w Jerozolimie.

Trzeba w tym miejscu zapytać, jakie znaczenie miał ten werset w ustach proroka podczas uroczystości wprowadzenia Dawida na tron jerozolimski? Jeśli bowiem utwór skomponowali miejscowi pieśniarze, zrozumiałe będą nawiązania w nim do mitologii kananejskiej¹⁴. Przyjmując takie założenie, łatwiej nam będzie dokonać analizy trudnego wersetu (Ps 110, 3). Jak wspomniano na wstępie tego artykułu, M. Dahood oparł swój przekład Psalmów na paralelach zaczerpniętych z poezji uga-

¹⁰ Zob. A. Tronina, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995, 189–190.

¹¹ Por. H.J. Kraus, *Psalmen* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd. XV), Neukirchen⁵ 1978, 928.

¹² Talmud Babiloński (traktat Pesachim 53a) mówi: „Siedem rzeczy zostało stworzonych przed stworzeniem świata: Tora, pokuta, ogród Eden, Gehenna, tron Chwały i imię Mesjasza”.

¹³ 2 Sm 7, 14: „Ja będę mu Ojcem, a on będzie Mi synem”.

¹⁴ W tytułach niektórych Psalmów zachowały się imiona ich kananejskich twórców (Ps 88: He-man; Ps 89: Etan) z przydomkiem Ezrachita (hebr. *'ezrachi*), co się tłumaczy jako „tubylec”.

ryckiej. Także w układzie stychometrycznym Psalmu 110 zauważa on ten sam wzorec, którzy stosowali wcześniej poeci z Ugarit.

Tekst masorecki wersetu trzeciego zachował, jego zdaniem, pierwotną rytmikę. Oba stychy liczą więc po 18 sylab (10+8; 8+10). Zmiany w wokalizacji, jakie zaproponował Dahood, nie naruszają w niczym rytmu utworu, mają tylko przywrócić sens wypowiedzi, zakłócony przez wokalizację wprowadzoną przez masoretów. Zmiany w tekście spółgłoskowym, wprowadzone przez Dahooda, okazały się jednak zbyt śmiałe, gdyż zmieniły zupełnie sens wyroczni¹⁵. Toteż późniejsi bibliści odstąpili od jego sugestii, szukając większej wierności tradycyjnemu tekstowi Psalmu.

W Polsce szeroko intuicje Dahooda wykorzystał ks. Władysław Borowski CRL, absolwent lubelskiej Szkoły Biblijnej. Oto jak przełożył on z hebrajskiego interesujący nas wers: „Twój lud nabrał ochoty/ w dniu Twej wyprawy/ w blasku świętości,/ z łona jutrzeńki dla Ciebie/ świeżość młodzieży”¹⁶. Widać w tym przekładzie szacunek dla tekstu masoreckiego. Literalność tłumaczenia sprawia jednak, że logika zdania staje się zupełnie nieczytelna¹⁷. Niewątpliwą zasługą Borowskiego jest jednak fakt, że po raz pierwszy w Polsce zwrócił uwagę na możliwość wykorzystania poezji ugaryckiej w pracy nad Psalmami.

Musimy teraz ponownie sięgnąć do przekładu Psalmów, dokonanego przez L.R. Stachowiaka do drugiego wydania *Biblii Tysiąclecia*. W tym wydaniu (z 1971 r.) figuruje on jeszcze jako tłumacz obok o. Augustyna Jankowskiego OSB. Podanie obu nazwisk było konieczne w celu zaznaczenia ciągłości z wydaniem pierwszym (1965 r.), w którym za przekład Psalterza odpowiedzialni byli „benedyktyni tynieccy”. W dalszych wydaniach za przekład *Księgi Psalmów* odpowiada wyłącznie ks. Stachowiak. Jego tłumaczenie tekstu hebrajskiego odznacza się wiernością oryginałowi, a zarazem szacunkiem dla czcigodnego przekładu ks. Jakuba Wujka (1599 r.).

Książd L.R. Stachowiak przekłada więc zakończenie pierwszej wyroczni w sposób następujący: „Przy Tobie panowanie/ w dniu Twej potęgi. /W blaskach świętości, /z łona jutrzeńki/ jak rośę Cię zrodziłem” (Ps 110, 3). Bóg z Syjonu zwraca się tu do mesjańskiego Króla, toteż użyte w wyroczni zaimki pisane są wielką literą. Przekład jest teraz piękny i zrozumiały; należy tylko sprawdzić, czy jest także wierny oryginałowi. W tym celu sięgnijmy do tekstu spółgłoskowego, jaki przechowała Biblia Hebrajska. Za BHS przytoczymy go z podziałem na stychy: *'mk ndbt /bjwm hjlk /bhdrj-qdš/ mrhm mšhr /lk tl jldtjk*.

Środkowy z pięciu stychów (*bhdrj-qdš*) można tłumaczyć w przybliżeniu: „w świętych szatach”, jak sugeruje wersja Septuaginty (w Kodeksie Synajskim). Wiele jednak rękopisów hebrajskich czyta: „na świętych górach” (*bhrrj-qdš*), a lekcję tę potwierdza grecki przekład Symmachusa i łacińska Wulgata św. Hieronima¹⁸. Orze-

¹⁵ Zob. jego przekład psalmu i i uzasadnienie zawarte w komentarzu filologicznym (Psalms III, 112–120).

¹⁶ W. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1983, 357.

¹⁷ Problem ten analizuje wszechstronnie M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003

¹⁸ Taką wersję wybiera (za H. Schmidtem) wiele współczesnych przekładów, np. H.J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen⁵ 1978, 926.

czenie tego trudnego syntaktycznie zdania znajduje się na końcu wersetu (jldtjk). Punktacja masorecka świadomie zniekształciła znaczenie czasownika „zrodziłem Cię” (*j^elidtikā*), aby odebrać mu sens mesjański. Masoreci przyjęli taką właśnie wokalizację w Psalmie 2, 7 („Tyś Synem moim, ja Ciebie dziś zrodziłem”).

Psalm 110 miał szczególne znaczenie mesjańskie dla autorów Nowego Testamentu¹⁹. Z tego właśnie powodu średniowieczni masoreci usiłowali zatrzeć to znaczenie poprzez zmianę wokalizacji (*jaldutēkā*, „Twoja młodość”?). Zadaniem tłumacza jest więc dotarcie do pierwotnego znaczenia tekstu za pomocą dostępnych dziś narzędzi. Bardzo przydatne w tym względzie może być uwzględnienie kulturowego tła archaicznej poezji biblijnej. Chodzi tu zwłaszcza o odkryte blisko sto lat temu teksty z Ugarit, które ciągle jeszcze czekają na dokładne odczytanie i porównanie z treścią wczesnych utworów Starego Testamentu.

Enigmatyczny tekst trzeciego wersetu Psalmu 110 mówi o zrodzeniu króla „z łona jutrzeńki”. Dawno już sugerowano, że zwrot ten może kryć w sobie aluzję do kananejskiej mitologii, znanej dobrze mieszkańcom jebuzyckiej twierdzy, zdobytej przez Dawida. Stary toponim *Uruszalimu*, znany już z tekstów egipskich i akadyjskich, oznacza „fundację bóstwa Szalem”²⁰. Wprawdzie Biblia nie wspomina wprost o takim bóstwie, ale jego kult w środowisku kananejskim można wydedukować z imion teoforycznych, jakie Dawid nadał swoim synom (Absalom i Salomon)²¹.

Otóż rytualne teksty, znalezione w Ugarit, kilkakrotnie wymieniają parę bóstw o imionach Szachru wa-Szalimu, czyli „Świt i Zmierzch” (KTU 1.100,52; KTU 1.107,43; KTU 1.123,11). Co więcej, jeden z ugaryckich tekstów mitologicznych (KTU 1.23) mówi, że ta para bóstw astralnych została spłodzona przez samego Ela, „ojca bogów i ludzi” i umieszczona na firmamencie nieba, obok słońca i gwiazd²². Podobnie jak Słońce (Szapasz), również Jutrzeńka (Szachar) ma związek zarówno z Niebem, jak i z Podziemiem.

Biblia Hebrajska wymienia termin *szachar* ponad 20 razy²³, także w imionach teoforycznych. Na ogół tłumaczy się go jako nazwę pospolitą „jutrzeńka”, ale można w nim widzieć także aluzję do mitologii. Odnosi się to zwłaszcza do opisu babilońskiego króla (Iz 14): chciał on wzniesć swój tron „powyżej gwiazd Bożych” (*kôk^ebé 'ēl*), ale został strącony na ziemię. Jego tytuł „Jaśniejący, syn Jutrzeńki”, to nawiązanie do jakiegoś mitu, który sugeruje, że król był uważany za zrodzonego „z łona Jutrzeńki”. Tak właśnie nazywa Dawida wyrocznia zawarta w Psalmie 110, 3. Jahwe, Bóg dynastii „zrodził” go mocą swej obietnicy, aby władał nad Izraelem.

¹⁹ Spośród wielu opracowań tego tematu zob. zwł. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualization du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.

²⁰ Zob. np. L.K. Handy, art. *Shalem*, w: *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992) 1152–1153.

²¹ Tak już J. Gray, *The Legacy of Canaan* (Vetus Testamentum. Supplements 5), Leiden 1965, 185–186; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 118), Berlin 1970, 204.

²² Zob. S.B. Parker, art. *Shahar*, w: *Dictionary of Deities and Demons* (ed. K. van der Toorn i in.), Leiden 1999, 754–755; H.B. Huffmon, art. *Shalem*, tamże, 756–757.

²³ Wszystkie te miejsca omawia dokładnie *Wielki słownik hebrajsko-polski* (red. L. Koehler i in.), Warszawa 2001, t. II, 460–462.

Obietnica ta, zwana wyrocznią Natana (2 Sm 7), znalazła pełną realizację w osobie Jezusa Chrystusa, „syna Dawida”. To On został zrodzony do panowania nad całym stworzeniem. Jego zrodzenie jest odwieczne, gdyż dokonało się jeszcze przed stworzeniem aniołów. Tradycja chrześcijańska chętnie widzi tu zapowiedź upadku zbuntowanych duchów. Tak właśnie tłumaczy ten werset św. Hieronim: *ante luciferum genui te*. Lucyfer to dokładny odpowiednik greckiej formy *heosforos*, „przynosząca światło” jutrzienka. W połączeniu ze wspomnianą wyżej zapowiedzią upadku króla Babilonii (Iz 14, 12), tekst Psalmu 110 inspirował pisarzy wczesnochrześcijańskich do rozwinięcia tematu zwycięstwa Chrystusa nad Szatanem²⁴.

Pozostaje jeszcze do omówienia zwrot *l^ekā tal*, pominięty w wersji *Septuaginty* oraz w *Wulgacie*. Ksiądz L. Stachowiak przetłumaczył go, podobnie jak współczesne przekłady: „jak rosę”. Taką lekcję (*k^etal*) sugerują wydawcy tekstu w BHS. Co to jednak znaczy, że Bóg zrodził Dawida i jego dynastię jak rosę? Pomocne może być i tym razem odwołanie się do ugaryckiego mitu, w którym rosa stanowi dar Baala dla mieszkańców podległej mu ziemi. Jako ilustracja znaczenia rosy w życiu rolniczej ludności Syrii i Palestyny przydatne będzie przypomnienie kilku tekstów z cyklu Baala²⁵.

Bogini Anat, po walce stoczonej z wrogami Baala, „zacerpnęła wody i obmyła się rosą niebios, olejem ziemi” (KTU 1.3 II 38–39). Możliwe, że chodzi tutaj o magiczny rytuał, którego celem było sprowadzenie na ziemię deszczu i rosy. Podobny rytuał sprawuje Pughat, córka króla Danela, „która nosi wodę na ramionach, która wyciska rosę z wełny i zna drogi gwiazd” (KTU 1.19 II, 6–8)²⁶. Ważniejszy jednak od tych obrzędów jest fakt, że pośród trzech córek Baala jedna nosi imię Tallaj, co się tłumaczy „Rosista”, ta, której domeną jest rosa (*tal*), spadająca na ziemię. Zwykle wymienia się je razem, raz tylko Tallaj występuje osobno. Chodzi o tekst KTU 1.101,5: Tallaj skrapia włosy Baala kroplami rosy²⁷.

Ten ostatni przykład, wzięty z mitologii ugaryckiej, zdaje się mieć związek z ceremonią intronizacji króla w Jerozolimie. Król Jerozolimy (Urusalimu) był uważany za syna Boga Najwyższego (El Eljon) i bogini Jutrzenki (Szachar), podobnie jak Rosista (Tallaj) była córką Baala. Z tekstu Psalmu 110, 3 przebiega ślad dawnych wyobrażeń, wziętych z miejscowej mitologii. Nieco odmienne było przedstawienie króla babilońskiego w późniejszej poezji Izajasza (14, 12). Przypuszczenie to może mieć potwierdzenie w biblijnych imionach teoforycznych, jak Abital czy Chamuta²⁸.

Pionierskie znaczenie przekładu *Psalmów*, jakiego dokonał ks. Stachowiak dla *Biblii Tysiąclecia*, jest widoczne w wielu innych miejscach. Tutaj z konieczności musimy się ograniczyć do Psalmu 110. Druga zwrotka tego utworu (ww. 4–7) zawiera wyrocznię o kapłaństwie, która będzie udziałem mesjańskiego króla. Będzie

²⁴ Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, rozdz. 13–39 (NKB.ST XXII,2), Częstochowa 2014, 84–88. Piękną syntezę patrystyczną Psalmu 110, 3 przedstawia A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne II*, w: *Question Liturgiques et Parroissiales* 46 (1965) 293–296.

²⁵ Zob. Ł. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008 (tekst ugarycki i przekład).

²⁶ Przekład A. Tronina, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie*, w: *Scripturae Lumen*, Lublin 2009, 611.

²⁷ Przykłady te omawia szerzej B. Otzen w art. *tal*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III (1982) 350.

²⁸ Zob. tamże, 351.

tomianowicie kapłaństwo wieczne, „na wzór Melchizedeka” (*'al-dibrātî malkî-sedeq*). Widać tu ponownie wpływ ideologii królewskiej, jaką przejął Dawid po zdobyciu Jerozolimy. Zrozumiała staje się jego decyzja, aby obok kapłaństwa Aaronidów zachować też jebuzyckie kapłaństwo, którego reprezentantem miał być odtąd Sadok (Cadôq).

W Psalmie 110, 4 król otrzymuje obietnicę wiecznego kapłaństwa, związaną z tajemniczą postacią Melchizedeka. Ów król Szalemu był jednocześnie w przekazie biblijnym kapłanem Boga Najwyższego (El Eljon: Rdz 14, 18). Jako kapłan udzielił on błogosławieństwa Abramowi w Dolinie Królewskiej, opodal późniejszej Jerozolimy (por. 2 Sm 18, 18). Biblia mówi też, że w czasie zdobycia Ziemi Obiecanej przez Jozuego, królem Jerozolimy był Adonisedek (Joz 10, 1). Słowo *sedeq* w obydwu imionach oznacza zapewne bóstwo kananejskie, natomiast pierwszy element tych imion (*malki* i *'adoni*) tę samą rzeczywistość: „Sedek jest królem i władcą”. Można stąd wnioskować, że Salem i Jerozolima to nazwy tego samego miasta, którym przed Dawidem władali Melchizedek i Adonisedek.

Śladem rosnącego zainteresowania postacią Melchizedeka są teksty z Qumran (1QapGen XXII 11–17; 11QMelch II 7–11): miał on być niebiańskim wybawcą, który wróci na końcu czasów, aby odkupić synów światłości. W kanonie Nowego Testamentu imię Melchizedeka powraca w *Liście do Hebrajczyków* jako zapowiedź wiecznego kapłaństwa Chrystusa. Wreszcie Józef Flawiusz wspomina o Melchizedeku, który „pierwszy jako kapłan spełniał służbę Bożą i pierwszy zbudował świątynię, a miasto noszące przedtem miano Solimy nazwał Jerozolimą (*Wojna żydowska* VI 438)²⁹.

Historyczny Melchizedek był tylko prefiguracją mesjańskiego Króla i Kapłana, który w czasach ostatecznych przyjdzie pokonać moce zła. Zrozumiałe więc, że tradycja chrześcijańska poświęca mu tak wiele uwagi. Ojcowie Kościoła dostrzegli w nim zapowiedź zbawczego dzieła Chrystusa: od odwiecznego zrodzenia z łona Ojca aż po chwalebne wniebowstąpienie. Stąd też liturgia Kościoła rozważa Psalm 110 zwłaszcza w niedzielnej modlitwie niesporów. W cyklu roku liturgicznego Psalm ten ilustruje paschalne przejście Chrystusa z tego świata do Ojca.

Komentarzem poety do wyroczni Bożej są końcowe wiersze Psalmu (5–7). Podejmując początkowe słowa Psalmu, skierowane przez Jahwe do króla, psalmista zwraca się teraz do Dawida: „Pan jest po twojej prawicy!”. Słowa poety mają głęboką wymowę teologiczną, choć wydają się sprzeczne z treścią pierwszej wyroczni (w. 1). Król, zasiadając po prawicy Jahwe, uczestniczy w Jego władzy. Jahwe zajmuje miejsce po prawej stronie władcy jako Protektor dynastii (por. Ps 121, 5). Odtąd król może być pewien pomyślności swych akcji wojennych.

Obraz świętego gniewu ujęty został w ramy czasownikiem „zetrzeć” (w. 5b i 6c). Gniew Dawida jest gniewem samego Boga, który uderza najpierw w nieprzyjacielskich królów (*melākîm*), a następnie w narody pogańskie (*gôjîm*). Obraz ten jest często przedstawiany zarówno na płaskorzeźbach starożytnych władców, jak i na filmach dokumentujących praktyki islamskiego dżihadu. Mesjański król poja-

²⁹ Zob. F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976.

wia się w zakończeniu Psalmu jako „wojownik Jahwe”, walczący w obronie naruszonej sprawiedliwości.

Zakończeniem tej sceny wojennej jest trudny wers 7. Wyraźny jest tutaj kontrast między tryumfalnie wzniesioną głową króla, a głowami pobitych wrogów (w. 6). Cała druga strofa Psalmu, po zapowiedzi inwestytury kapłańskiej mesjasza, ukazuje jego zwycięski marsz przez świat, „jak ziemia szeroka”. Konkretna wizja wojennej kampanii króla symbolizuje ostateczne zwycięstwo Królestwa Bożego w wymiarze nadprzyrodzonym. W tym właśnie kluczu hermeneutycznym chrześcijanie interpretują Psalm 110 jako prorocstwo o definitywnym triumfie Chrystusa nad mocami ciemności³⁰.

Kościół opiewa słowami tego Psalmu wielkie dzieła zbawcze swego Pana i Oblubieńca, spełniane we własnym życiu. Kościół uczestniczy w tym samych bitwach, które stoczył Chrystus. Tak jak On, „pije po drodze ze strumienia”, uczestnicząc w Jego męce, a potem „podnosi głowę”, zmartwychwstając. Żywa woda Ducha pozwala nam osiągnąć razem z Chrystusem zwycięstwo w walce z mocami Złego. Przekład *Psalmów*, dokonany ponad pół wieku temu przez ks. L. Stachowiaka, pozwala nam do dzisiaj korzystać obficie z bogactwa natchnionej Księgi. „Jutrenką” nie jest już dla nas kananejska bogini, lecz Niepokalana Dziewica, Matka Chrystusa i Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Borowski W., *Psalmy*, Kraków 1983.
- Dahood M., *Psalms III*, Garden City 1970.
- Gourgues M., *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualization du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.
- Herdner A., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, t. 1; *Textes*, t. 2, *Figures et planches*, Paris 1963.
- Horton F.L., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976.
- de Langhe R., *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, t. 1–2, Gembloux 1945.
- Loretz O., *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990.
- von Nordheim M., *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 117), Neukirchen–Vluyn 2008.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.
- Tronina A., *Teologia Psalmów*, Lublin 1995.
- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.

³⁰ Więcej o roli Psalmu 110 w Nowym Testamencie zob. M. Tilly, *Ps 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament*, w: *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, (Bibeltheologische Studien 55), red. D. Sänger, Neukirchen–Vluyn 2003, 146–170.

**„IN THE BEAUTIES OF HOLINESS FROM THE WOMB
OF THE MORNING: THOU HAST THE DEW
OF THY YOUTH” (PS 110:3)**

Summary

The article “From the Womb of the morning” is an attempt to combine personal memories of Fr. prof. Stachowiak with an example of his scientific work. The difficult verse of Ps 110 is well suited to presenting the method that the Professor used in his exegetical work. Against the backdrop of subsequent editions of the Millennium Bible, the reader can learn not only about Professor’s extraordinary erudition, but also about his scientific honesty, which testifies to the constant improvement of the research workshop and respect for the inspired word.

Key words: Fr. L.R. Stachowiak, The Millennium Bible, Ps 110:3, discoveries in Ugarit

Nota o Autorze

Ksiądz **Antoni TRONINA** – biblista i orientalista, absolwent i profesor KUL, współtwórca serii wydawniczych: Biblia Lubelska, Biblia Paulińska i Nowy Komentarz Biblijny. Wydał m.in. przekład apokryfów syryjskich oraz dwa teksty babilońskie (Epos o Gilgameszu i mit o stworzeniu Enuma Elisz). W sumie ogłosił drukiem 50 książek i kilkaset artykułów z różnych dziedzin biblistyki.
Kontakt e-mail: ajtronina@gmail.com

KS. PIOTR KACZMAREK

Akademia Katolicka w Warszawie

MARYJNY RYS DUCHOWOŚCI S. WANDY BONISZEWSKIEJ CSA (1907–2003)

Słowa kluczowe: s. Wanda Boniszewska, mariologia

1. Wprowadzenie. 2. Stan badań. 3. Krótka biografia s. Wandy Boniszewskiej. 4. Główne elementy duchowości s. Wandy Boniszewskiej. 5. Maryjne wątki. 6. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Siostra Wanda Maria Wacława Boniszewska CSA, polska stygmatyczka, doświadcząca wielu nadprzyrodzonych łask, pozostaje ciągle jeszcze postacią mało znaną. Za życia była całkowicie ukryta przed światem, nawet siostry z jej Zgromadzenia, oprócz kilku wtajemniczonych, nie wiedziały, że Pan Bóg udziela ich współsiostrze tak wielkich łask. Dzięki zapiskom s. Boniszewskiej, które ukazały się drukiem, możemy poznawać jej niezwykle głęboką i bogatą duchowość.

Najpierw zatem przyjrzymy się źródłom i opracowaniom, które zostały opublikowane i udostępnione szerokiemu gronu czytelników. Potem zaznajomimy się z krótkim szkicem biograficznym s. Wandy. Następnie ukażemy główny nurt jej duchowości, by następnie omówić wątek maryjny jej życia wewnętrznego.

2. STAN BADAŃ

Jeśli chodzi o bazę bibliograficzną, to mamy do dyspozycji kilka książek, które w głównej mierze zostały skomponowane na podstawie zapisków samej s. Wandy Boniszewskiej. Warto zauważyć, że każda kolejna publikacja stanowi coraz szersze

źródło samych notatek s. Wandy. Niewielka książeczka s. Marii Cichoń CSA *Świadek milczący*¹ zawiera podstawowe informacje dotyczące życia s. Boniszewskiej oraz relacje osób, które ją znały, głównie ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, do którego s. Boniszewska należała. Około jedną trzecią książki zajmuje opis pobytu w łagrach sowieckich, przedstawiony przez s. Boniszewską w duchowych dziennikach. Kolejna książka, która ukazała się również w roku śmierci s. Boniszewskiej, to opracowanie wydane przez jej kierownika duchowego ks. prof. Jana Pryszmonta, związanego głównie z ATK w Warszawie². W pracy tej znajdziemy prezentację duchowej sylwetki s. Boniszewskiej oraz wyszczególnienie charakterystycznych cech jej duchowości. Również ta publikacja zawiera relację z sowieckiego więzienia, czyli okresu nazwanego przez samą s. Boniszewską „czyśćcem”. Jeszcze więcej zapisków s. Boniszewskiej znajdziemy w książce *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę*, zredagowanej przez Adama Mazurka³, przy współpracy s. Marii Cichoń CSA i o. Gabriela Bartoszewskiego OFMCap. Najobszerniejszym opracowaniem jest książka *Dziennik duszy. Ukryta przed światem* pod redakcją ks. Sławomira Sznurkowskiego⁴. Znajdziemy w niej tekst duchowego dziennika s. Wandy, złożonego z pięciu zeszytów. To ponad 350 stron zapisków s. Boniszewskiej, a zatem dość duży materiał do analizy. Niezwykle cennym uzupełnieniem wspomnianej publikacji jest wykaz bibliograficzny nie tylko samych archiwaliów, ale również wszelkiego rodzaju opracowań publicystycznych, popularnonaukowych i naukowych dotyczących życia i duchowości s. Boniszewskiej, które do tej pory się ukazały⁵. Zauważamy również, że każda kolejna książka stanowi coraz obszerniejsze opracowanie i zawiera jeszcze więcej zapisków s. Wandy Boniszewskiej. Wspomniane materiały będą tworzyły podstawową bazę bibliograficzną artykułu.

¹ M. Cichoń, *Świadek milczący*, Warszawa 2003.

² J. Pryszmont, *Ukryta stygmatyczka*, Warszawa 2003. Książd prof. Jan Pryszmont, moralista, profesor ATK, autor ok. 170 publikacji, dobrze znał s. Wandę. Poznali się w 1948 r. Po zwolnieniu jej z łagrów podtrzymywał z nią stały kontakt. W swojej książce umieścił kilkadziesiąt zapisów z mistycznych rozmów s. Boniszewskiej.

³ *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę*, red. A. Mazurek, Warszawa 2009. Polecam swoją recenzję tej książki zamieszczoną w: P. Kaczmarek, *Studia Loviciensia*, 14 (2012), 317–319.

⁴ W. Boniszewska, *Dziennik duszy. Ukryta przed światem*, red. S. Sznurkowski, Warszawa 2016.

⁵ Bibliografia (s. 443–454) została tu podzielona następująco: I. Archiwalia przechowywane w archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów – w tym – 1. Dokumenty i rękopisy: Dokumenty, Notatki biograficzne własne lub spisane na podstawie relacji s. Wandy, Notatki, modlitwy, z których korzystała s. Wanda, Zaświadczenia lekarskie; 2. Notatki własne; 3. Korespondencja (w tym Listy i życzenia od i do różnych osób); 4. Opracowania ks. Czesław Barwickiego; 5. Opracowania o. Antoniego Żabka SI; 6. Materiały, opracowania, publikacje ks. J. Pryszmonta; 7. Publikacje, artykuły CSA; 8. Wspomnienia o s. Wandzie; 9. Artykuły prasowe; 10. Spektakl telewizyjny; Kopie akt MGB (pięć tomów); 12. Prośby i podziękowania przez wstawiennictwo s. Wandy po jej śmierci; 13. Materiały różne; 14. Dokumentacja techniczna i mechaniczna. II. Dotychczasowe publikacje książkowe. Wśród tych ostatnich znajdują się wymienione powyżej książki, a także komiks: P. Kaczmarek, *Konwalia w ogrodzie Pana*, Warszawa 2010.

3. KRÓTKA BIOGRAFIA S. WANDY BONISZEWSKIEJ

Wanda Boniszewska urodziła się 2 czerwca 1907 r. w folwarku Nowa Kamionka (powiat i województwo nowogrodzkie). Miała dziesięcioro rodzeństwa, część dzieci zmarła niedługo po urodzeniu. Pragnienie wstąpienia do zgromadzenia zakonnego ujawniło się u niej już we wczesnym dzieciństwie. Dzięki swojej starszej siostrze Franciszce zetknęła się z bezhabitowym Zgromadzeniem Sióstr od Aniołów. Siostry miały towarzyszyć kapłanom, którzy nazywani byli za Księżą Malachiasza – „aniołami ziemi” (MI 2, 7). Zadaniem sióstr była współpraca z księżmi, współcierpienie i modlitwa za nich oraz pomoc duszpasterska, zwłaszcza w tych miejscach i społecznościach, do których kapłanom trudno było dotrzeć⁶. Patronką Zgromadzenia była Matka Boża Anielska, której święto obchodzono 2 sierpnia.

Gdy w 1925 r. „zapukała do furty klasztornej” przyjęto ją najpierw na próbę. W tym czasie uczęszczała do Państwowej Szkoły Ogrodniczej w Ustroniu. Była zdrową i silną dziewczyną, silny też miała charakter. Nowicjat rozpoczęła w 1926 r. w Kalwarii pod Wilnem. Po złożeniu profesji zakonnej przeniosła się do Wilna. Śluby wieczyste złożyła 2 sierpnia 1933 r. Ze względu na ciągle choroby i zły stan zdrowia jeszcze w tym samym roku przeniesiono s. Wandę do Pryciun pod Wilnem, gdzie siostry miały dom pod nazwą Towarzystwa Filantropijno-Oświatowego „Labor”. Siostra Wanda miała pod opieką: ministrantów, Krucjatę Eucharystyczną oraz Koło Żywego Różańca, a także dzieci przygotowujące się do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej. Tak mijały lata.

W 1950 r. rozpoczął się bardzo trudny okres życia s. Wandy, zwany przez nią „Czyśćcem”. Oskarżona o branie udziału w ukrywaniu jednego z księży, została skazana na dziesięcioletni pobyt w łagrach sowieckich. Choć mogła uciec, nie zrobiła tego, świadomie przyjmując to cierpienie. W więzieniu doznała wielu cierpień, bito ją, upokarzano, a nawet przeprowadzono na niej eksperymenty medyczne. Po śmierci Stalina nastąpiła tzw. „odwilż”. W związku z tym skrócono wyrok s. Wandzie i w 1956 r. została zwolniona. Przybyła do Chylic pod Warszawą. Od 1957 r. s. Wanda pracowała w Białymstoku. W 1963 r. została przeniesiona do Lutkówki, a 3 lata później do Częstochowy. Ostatni okres życia spędziła w Konstancinie, od 1988 r. aż do swojej śmierci w 2003 r. Została pochowana w kwaterze zakonnej na cmentarzu w Konstancinie. Przeżyła 96 lat, z czego 76 lat w zakonie. Uroczystościom pogrzebowym przewodniczył biskup pomocniczy warszawski Marian Duś⁷.

Jej długie życie, obejmujące niemal cały XX w., obfitowało w wiele dramatycznych przeżyć. Doświadczyła dramatu dwóch wojen światowych, jak również represji związanych z systemem komunistycznym. Jej przeżycia duchowe były ukryte przed światem, również w Zgromadzeniu s. Wandy siostry nie zdawały sobie sprawy z mistycznych przeżyć swojej współsiostry. Zgodnie ze swoim pragnieniem, za życia była ukryta przed światem, nieznana. Jednak po śmierci s. Wandy powoli zaczęły ukazywać się coraz to nowe informacje dotyczące niezwykłych łask, jakich doznawała. Podjęto krytyczne opracowanie jej zapisków i zaczęto gromadzić relacje

⁶ Por. *Świadek...*, dz.cyt., 69–72.

⁷ Kalendarium życia s. Wandy znajdziemy w: W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 47–65.

świadców, którzy ją znali. Zgromadzenie Sióstr od Aniołów zaprasza również do modlitwy z prośbą o łaski za wstawiennictwem s. Wandy, co stanowi pragnienie dzielenia się duchowym dziedzictwem tej niezwyklej postaci, a także należy do prawnych wymogów związanych z otwarciem procesu beatyfikacyjnego⁸.

4. GŁÓWNE ELEMENTY DUCHOWOŚCI S. WANDY BONISZEWSKIEJ

Chcąc wyodrębnić aspekt przedmiotu, łatwo popaść w błąd logiczny, który prowadzi do ukazania niewłaściwej proporcji omawianego zagadnienia. Tak może być również z tematem, który chcemy rozwinąć w naszym szkicu. Dlatego, mówiąc o maryjnym rysie duchowości s. Wandy Boniszewskiej CSA, chcemy umieścić ten wątek we właściwej perspektywie w stosunku do głównego nurtu jej życia wewnętrznego. Aby więc nie popełnić błędu *pars pro toto*, zaznaczmy, że podstawowy wymiar duchowości s. Wandy Boniszewskiej był zdecydowanie chrystocentryczny, a jej relacja z Matką Bożą może być rozumiana i prawdziwie ukazana jedynie w tej perspektywie⁹. Jest to zgodne z Tradycją Kościoła, która wyraźnie wskazuje na optykę życia i myślenia chrześcijańskiego zogniskowaną na Chrystusie. Istnieje bowiem w Kościele wielość form duchowości, ale wszystkie one przenika chrystologiczna jedność¹⁰. Dlatego, ilekroć będziemy ukazywać maryjne wątki w duchowości s. Wandy Boniszewskiej, nigdy nie możemy tracić z oczu fundamentu chrystologicznego, który stał u podstaw jej drogi życia wewnętrznego. Albowiem w osobie Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 5) Kościół zawsze widział jedyne Pośrednika zbawienia i pełnię Objawienia¹¹. Istnieje zatem genetyczny związek w mówieniu o Jezusie i Maryi. Przypomina o tym Luigi Melotti: „W historii zbawienia nie istnieje nic takiego, co byłoby własnością Maryi bez odniesienia do Jezusa”¹².

⁸ Siostry proponują następującą modlitwę: „Boże, który s. Wandzie ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, dałeś szczególnie przywilej uczestniczenia w Męce Twojego Syna i ofiarowania swego cierpienia w intencji kapłanów, przez jej wstawiennictwo zechciej udzielić łaski..., o którą gorąco Cię proszę, a nade wszystko naucz mnie uczestniczyć w cierpieniach Chrystusa i wspierać kapłanów w ich apostołskiej posłudze. Amen” (za wiedzą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej z 8.01.2014/Nr 31/D/2014) (tamże, 455).

⁹ Trafnie ujął zależność mariologii od chrystologii ks. Roman E. Rogowski: „[...] jakakolwiek próba oddzielenia mariologii od chrystologii jest nieporozumieniem, a tym bardziej próba jakiegokolwiek izolowania przywilejów maryjnych [...], od Osoby Chrystusa i Jego zbawczego dzieła jest błędem i stanowi pewnego rodzaju »krzywdę« wyrządzoną samej Maryi” (R. E. Rogowski, *Chrystologiczny sens niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria*, red. J. Kumala, Licheń 2004, 177).

¹⁰ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 2001, 93–100.

¹¹ W sposób dobitny przypominała o tym Deklaracja *Dominus Iesus* z 6 sierpnia 2000 r.: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, 74–94.

¹² L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów 1993, 73.

Duchowość s. Wandy była zatem wybitnie chrystocentryczna, a w swym głównym wymiarze głęboko pasyjna. W swoich notatkach zapisała liczne rozmowy z Panem Jezusem, który prosił ją, by zechciała być duszą-ofiarą. Została również obdarzona łaską stygmatów, przeżywała Mękę Pańską, otrzymała dar przyjmowania na siebie chorób i cierpienie innych, wpadała w ekstazę, była dręczona przez szatana. Wielość tych przeżyć stanowi duchowe bogactwo wewnętrznego życia s. Boniszewskiej. Przyjrzyjmy się pokrótce tym doświadczeniom, aby zarysować duchowe tło maryjnego wątku jej duchowości.

Zgodnie z charyzmatem Zgromadzenia szczególną troską duchową otaczała s. Wanda kapłanów. Nie tylko modliła się za duchownych, ale również przyjmowała na siebie różne ofiary, tocząc walkę o czystość ich duszy. Zachęcał ją do tego sam Jezus, gdy mówił w jej duszy: „Konaj z miłości dusz kapłańskich z polskiej ziemi. [...] Pragnę, abys zrozumiała sakrament kapłaństwa, a ty masz być kroplą ożywczą na ich nędzę. [...] Wyzaczyłem ci to miejsce. Miejsce to masz zapełnić duszami kapłanów, osób zakonnych. [...] Umocnij wiarę, miłość w księdzu X, a za księży niewiernych poświęcaj się. Oświecaj ich. [...] Każdego kapłana kocham miłością jak ciebie. We wszystkie czwartki składaj ofiarę za kapłanów”¹³. Takich fragmentów można przytoczyć jeszcze bardzo wiele. Wezwanie do ofiarowywania się za kapłanów było bardzo żywe w życiu duchowym s. Wandy. Niekiedy miała ona poznanie grzechów osób duchownych, by z jeszcze większym zaangażowaniem ofiarować się dla ich ratowania.

Oprócz łask wewnętrznych, niewidocznych dla innych z zewnątrz, s. Wanda otrzymała również widoczne znaki Męki Jezusa – stygmaty. Wiemy, że tego rodzaju doświadczenia nie należą do pierwszoplanowych w samym przeżyciu mistycznym, niemniej mogą stanowić ważny znak działania Boga¹⁴. Zapowiedź łaski stygmatów ujawniła się we wczesnym życiu s. Wandy. Już podczas przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej odczuła ból w rękach i nogach. Doświadczenie to powtórzyło się w czasie procesji w kościele św. Michała w Nowogródku, a także podczas obchodzenia stacji Męki Pańskiej w Kalwarii pod Wilnem. Potem w zakonie powracało to niezwykle zjawisko¹⁵. Pierwszy raz jednak zewnętrznie ujawniły się stygmaty podczas Adwentu w 1934 r. W dalszym życiu s. Wandy przeżycie to powracało z różną in-

¹³ J. Pryszmont, dz.cyt., 53.

¹⁴ Jak notuje Joseph von Görres: „Tak jak mistyka sama w sobie nie jest istotnym darem towarzyszącym chrześcijańskiemu życiu w łasce, tak ze swej strony także ona powiązana jest ze zjawiskami, które w analogiczny sposób – w odniesieniu do mistycznego jądra przeżyć – określić można jako drugorzędne i nieistotne, a jednak jako zamierzone przez Boga” (J. von Görres, *Słowo wprowadzenia*, w: J.M. Höcht, *Naznaczeni ranami Chrystusa. Dzieje stygmatyków*, tłum. T. Czarnawski, R. benedykciuk, Warszawa 2011, 25).

¹⁵ Jako przykład przywołajmy to, co s. Wanda zanotowała pod datą 13 kwietnia 1933: „[...] miałam wrażenie, że w klatce piersiowej tkwi jakieś ostrze, a w rękach i nogach są gwoździe, ale tego nie było, bo tylko ślady krwi i malutkie znaki, z których wypływała krew” (W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 154–155). Od datą 7 grudnia 1934 r. czytamy notatkę: „W czasie spowiedzi św. byłam szczerze skruszoną i zawstydzoną wobec Najukochańszego (upadłam), zemdlałam, bo nie tylko z bólu duchowego, ale i fizycznego. Czułam jak gwoździe targały, a żelazo ostro ukośnie w klatce piersiowej” (tamże, 150).

tensywnością. Zaczęło zanikać przed aresztowaniem w 1950 r. i potem już pojawiało się sporadycznie, choć wymiaru wewnętrznego cierpienia na pewno nie jesteśmy w stanie określić i zmierzyć. O celu tych przeżyć przypominał ks. Pryszmont: „Cierpienia i boleści, zwłaszcza te związane z darem stygmatów i łączącymi się z nimi przeżyciami, miały u s. Wandy wyraźnie określony cel. [...] Było nim poświęcenie się za kapłanów, zakony i własne zgromadzenie”¹⁶.

Tego typu misja związana była również z atakami złego ducha. Szatan stosował różne zabiegi, aby odwieść s. Wandę od pełnienia woli Bożej, próbował ją oszukiwać, sztydził z niej, odwoził od spowiedzi, zasiewał wątpliwości, namawiał do samobójstwa jako ofiary wynagradzającej za grzech kapłanów, a także stosował wobec niej przemoc fizyczną poprzez bicie, rzucanie o drzewo czy krępowanie więzami¹⁷.

W tych wszystkich przeżyciach s. Wanda bardzo często wspominała Matkę Bożą, szukała u Niej oparcia, prowadziła pobożne dialogi z Maryją i otrzymywała od Niej łaskę wsparcia. Prześledźmy zatem bardziej szczegółowo duchowość s. Wandy Boniszewskiej w aspekcie jej maryjności.

5. MARYJNE WĄTKI

Odniesienie s. Wandy Boniszewskiej do Matki Bożej przez całe jej życie było bardzo żywe i osobiste, osadzone w głębokiej i intensywnie przeżywanej pobożności. Siostra Wanda odnosiła się zawsze bardzo bezpośrednio do Maryi, zawierzała się Jej i prowadziła z Nią wewnętrzny dialog. Matka Zbawiciela kierowała bowiem swoje słowo do s. Wandy, umacniając ją i zapowiadając walkę duchową, która ją czekała. Relację do Maryi podtrzymywało wyraźne wskazanie od Ducha Świętego, który powiedział do polskiej stygmatyczki podczas jej walki z pokusami złego ducha: „Idź, do Niepokalanej”¹⁸. Duchowość maryjną podtrzymywała także w s. Boniszewskiej mistrzyni nowicjatu¹⁹. Siostra Wanda żyła w głębokim przekonaniu, że Maryja przyjmuje jej modlitwy. Zanotowała kiedyś krótkie dziękczynienie po walce duchowej i gorliwej modlitwie: „Dzięki Ci Boże za łaski, których hojność Twa mi nie szczędzi – już słońce zablęskło w duszy mojej. Dzięki Pani Niebieskiej, która wstawia się za mną, cześć Ci Królowo, że raczyłaś wstawiać się do Syna swego za grzeszną”²⁰. Pokusy szatańskie s. Wanda pokonywała modlitwą kierowaną do Matki Bożej²¹.

¹⁶ J. Pryszmont, dz.cyt., 33.

¹⁷ Por. tamże, 27–30.

¹⁸ W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 229.

¹⁹ Tak zanotowała s. Wanda po zakończeniu rekolekcji zakonnych: „Po skończonych rekolekcjach odmówiliśmy akt oddania się Matce Boskiej i Mistrzynie zapewniła, że kto kocha Matkę Najświętszą, nigdy nie zginie; zalecała bardzo, aby szczerze Jej się oddać”, W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 100.

²⁰ Tamże, 97.

²¹ S. Boniszewska na pytanie ks. Barwickiego o to, czy pokusy szatańskie wciąż ją nękają i jak się ich pozbywa, napisała: „Pokusy szatańskie doznaję bardzo rzadko, a pozbywam się modlitwami do Matki Bożej: »O Maryjo Niepokalanie Poczęta, Pod Twoją Obronę, Pomnij... odmawiam różaniec...”, W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 416.

Bardzo wyraźnie dostrzegamy w życiu s. Wandy niezwykłą pokorę, cnotę przeżywaną na wzór Maryi²². Choć otrzymała wiele duchowych darów, starała się to ukryć przed światem, nie obnosiła się z łaskami, jakich udzielał jej Pan. Ona faktycznie pragnęła żyć i umrzeć nieznaną. O jej przeżyciach wiedziało zaledwie kilka osób. Nawet w ostatnim etapie życia, gdy przebywała w Konstancinie, siostry mieszkające w tym samym domu nie wiedziały, że mieszkają pod jednym dachem z mistyczką. Możemy w tej postawie dostrzec maryjny wymiar doświadczeń s. Wandy. Matka Boża nigdy nie wskazuje na siebie, ale na Syna, Ewangelisci przecież tak niewiele zapisali słów Maryi. Ukrycie się przed ciekawością świata jest oddaniem całego owocu swojego życia duchowego w ręce Boga; dusza mistyczna wyraża w ten sposób zgodę, by to Bóg sam zdecydował, co i kiedy pokaże światu, bo to On sam jest sprawcą tych dzieł i do Niego one w całości należą.

Wiemy, że Maryja zawsze towarzyszy Jezusowi, wędruje stale w Jego cieniu. Ostatecznie staje także w cieniu krzyża. Znamy przecież całą teologię pasyjną wskazującą na *Mater Dolorosa* jako wzór cierpienia. Maryja stojąca pod krzyżem jest Tą, która współcierpi ze swoim Synem i której duszę przeszywa miecz boleści²³. Siostra Wanda, przyjmując mistyczne cierpienia, była pod ochroną Matki Bożej. Siostra Boniszewska zapisała takie słowa Pana Jezusa: „Nie wahaj się, idź prosto. Krzyża nie zrzucaj z siebie. Jesteś droga dla Mnie... Zostawiam ci wolną wolę. Gdy ci będzie zimno, idź pod płaszcz mej Matki Niepokalanej”²⁴. Jednoczenie się z Jezusem Ukrzyżowanym pozwalało wchodzić nie tylko w tajemnicę Jego Męki, ale również w bolesne doświadczenie Maryi: „Znowu Golgota, ból aż do nocy, a od nocy przez dzień. Chwile miałam i ukojenia w Bogu lub przy Matuchnie Bolesnej, chociaż Jej ból częściowo żywo odczuwałam”²⁵.

Inny wymiar maryjności w duchowości s. Wandy, to troska o kapłanów. Wiemy, że Matka Boża jest w szczególny sposób Matką kapłanów, wspierającą tych, którzy z nadania Jej Syna mają sprawować sakramenty święte i głosić Słowo Boże. Sam Jezus prosił s. Wandę: „Wandziu, chcę, abyś Mnie naśladowała w niezrozumieniu, w pogardzie, chcę wycisnąć na tobie moją miłość względem kapłanów przez krzyż”²⁶. W innym miejscu s. Wanda sama rozeznaje i zwraca się do Jezusa: „Dziś po Komunii świętej zrozumiałam, że chcesz, abym poświęciła całkowicie siebie na ofiarę za obojętnych kapłanów i Zgromadzenie Sióstr Anielskich”²⁷. Siostra Wanda prosiła

²² Pokora Maryi widziana w perspektywie uniżenia się Jezusa Chrystusa stała się ważnym tematem w nauczaniu św. Bernarda z Clairvaux, który nazywa tę cnotę „bezpieczną drogą” (św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, wyd. na podst. tłum. I. Bobicza z 1924 r., Kraków 2017, 48; por. P. Kaczmarek, *Chrystocentryzm w życiu i misji Matki Bożej w wybranych homiliach św. Bernarda z Clairvaux*, w: *A kimże jest człowiek? [Ps 8,5]. Księga Pamiątkowa dla uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. Abpa Henryka Hosera SAC Biskupa Warszawsko-Praskiego*, red. P. Klimek, L. Rasztański, Warszawa 2017, 28–29).

²³ To inny ważny wątek mariologiczny wprowadzony do teologii przez św. Bernarda z Clairvaux, dz.cyt., 30–31.

²⁴ J. Pryszmont, dz.cyt., 53.

²⁵ W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 270.

²⁶ W. Boniszewska, *Nieznaną jestem... Taką umrzeć pragnę*, Warszawa 2009, 115.

²⁷ Tamże, 74.

Maryję o wsparcie: „Matko Najświętsza, pogromicielko szatanów i wszelkich pokus, ratuj dusze kapłanów”²⁸. W chwili ogromnej walki duchowej Matka Boża skierowała do s. Wandy takie słowa: „Jesteś własnością Naszą i w ślady mego Syna iść musisz, aby zwrócić z drogi kłamliwej Jego umiłowanych kapłanów”²⁹. W innym miejscu Maryja jej powiedziała: „Chcę, byś była piórkiem w ręku mojego Syna. Chcę, byś była pociechą Syna Bożego i chlubą rodziny swojej. Chcę, byś należała do grona aniołów i wskazała otaczających siebie. Chcę, byś była iskrą do rozbudzenia ognia miłości w duszach kapłańskich i zakonnych”³⁰. Maryja również pocieszała swoją służebnicę: „Wśród pieszczot Mego Syna zapomnisz o kolczastej drodze, idąc szybko, nie uczujesz, że ranisz nogi”³¹. Sam Jezus polecał także s. Wandzie, by trzymała się Jego Matki: „[...] ufaj i trwaj przy Maryi, Mojej Matce”³².

Jak już wspomnieliśmy, s. Wanda odnosiła się z wielką ufnością i prostotą do Matki Bożej, którą nazywała bardzo ciepło: „Matuchną”. Wspominała w pewnym miejscu: „Majowe nabożeństwo odprawiamy wspólnie, śpiewając czuję się szczęśliwą, bo Matuchnie musi być przyjemnie, że wspólnie Ją chwalimy”³³. Bardzo dużą czią darzyła Obraz Matki Bożej w Ostrej Bramie. Często tam zachodziła. Kiedyś nawet tak bardzo się zamodliła, że kościelny, nie zauważywszy jej, zamknął ją na całą noc w kaplicy Cudownego Obrazu. Było to w nocy poprzedzającej głosowanie, które miało rozstrzygnąć, czy s. Wanda zostanie w Zgromadzeniu, czy będzie musiała odejść.

Szczególne wsparcie Matki Bożej s. Wanda odczuła w czasie pobytu w łagrze sowieckim. Gdy po przeżytej gehennie usłyszała, że jest zwolniona, najpierw w sercu podziękowała Matce Bożej, a dopiero potem zwróciła się do członków komisji ze słowami: *Da, spasibo wam*. Gdy wracała do Polski, pojawiło się nowe zagrożenie. W pewnym momencie mężczyźni zaczęli atakować kobiety. Siostra Wanda zaczęła krzyczeć. Zbito ją i nakazano milczenie. Gdy zaatakowano ją ponownie, s. Wanda polecała się Maryi. Tak zapamiętała to wydarzenie: „Wtedy zobaczyłam jakby lekarkę i powiedziałam do niej: Maryjo, ratuj! Zetrzyj głowę węża! I z dziwną jakąś siłą wyrwałam się z rąk napastników i depcząc po nich, w nocnym szlafroku pobiegłam do lekarki, budząc ją ze snu (gdyż ona wcale u mnie nie była, to taką postać przybrał Płaszcz Maryi)”³⁴. Siostra Wanda mogła sobie wtedy przypomnieć inne słowa Matki Bożej, jakie usłyszała jeszcze w 1941 r.: „Pamiętaj, że Ja Niepokalana i ten anioł twój stoimy na ratunek, byś nie skałała niewinności, która jest nam najprzyjemniejszą wonnością”³⁵. O czystość s. Wanda prosiła Matkę Bożą już w wieku wczesnej młodości. Modliła się podczas jednych z rekolekcji: „Matko Najświętsza, proszę zachować mnie od brudu grzechowego, strzeż mnie od najmniejszej

²⁸ Tamże, 119.

²⁹ Tamże, 128.

³⁰ W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 201.

³¹ W. Boniszewska, *Nieznaną jestem...*, dz.cyt., 133.

³² Tamże, 157.

³³ Tamże, 40.

³⁴ Tamże, 235.

³⁵ W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 208–209.

skazy, zachowaj mnie w czystości i tę niewinną sukienkę białą aż do śmierci”³⁶. Siostra Boniszewska była przekonana, że miłosa relacja z Maryją chroni przed wieloma grzechami. Tak zanotowała w swoim dzienniku: „Kto kocha Matkę Najświętszą, ten jest strzeżony od wstrętnych grzechów, od bluźnierstw, zwątpień”³⁷.

Warto dodać jeszcze jeden wątek. Otóż podczas pobytu w więziennej celi w czasie zsyłki do łagrów sowieckich, s. Wanda zapamiętała pewne duchowe przeżycie: „Pamiętam jeden z momentów w mojej modlitwie, gdy nic już ustnie odmawiać nie mogłam, ani nawet rozmyślać, tylko jak prawdziwy pasożyt zachłysnęłam się Nim przez Maryję i wszystko przez Maryję – może to był czas, kiedy Ojciec Święty ogłosił Dogmat: »Pośredniczka wszystkich Łask«. Ojej!”³⁸. Być może chodzi o zwykłą pomyłkę, bo papież Pius XII 1 listopada 1950 r. Konstytucją apostolską *Munificentissimus Deus* ogłosił inny dogmat – o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. A może jest to jakaś mistyczna intuicja, albowiem dyskusja teologiczna nad ogłoszeniem kolejnego dogmatu maryjnego co jakiś czas powraca.

Wielką radością był niewątpliwie dla s. Wandy pobyt w domach zakonnych w Częstochowie, mogła być wtedy bardzo często na Jasnej Górze w bliskości Czarnej Madonny. W Częstochowie przebywała w latach 1966–1988, gdzie mieszkała pod kilkoma adresami.

6. ZAKOŃCZENIE

Duchowość s. Wandy Boniszewskiej CSA wiodła ją tradycyjną drogą do Boga. Jej główne przeżycia koncentrowały się na kontemplacji Jezusa Chrystusa, którego Mękę rozważała i przeżywała, również w darze stygmatów. Poruszała ją samotność Jezusa w tabernakulum, nazywała Go „Więźniem” lub „Więźniem Miłości”. Najczęściej jednak zwracała się do swojego Mistra „Najukochańszy”³⁹. Pasyjne ekstazy s. Boniszewskiej miały wymiar ekspiacyjny, głównie w intencji kapłanów i sióstr zakonnych. Niekiedy towarzyszyło jej poznanie dusz potrzebujących nawrócenia.

To chrystologiczne ukierunkowanie duchowości s. Wandy stworzyło niezwykle przestrzeń jej relacji z Matką Bożą. Miłość do Jezusa i do Jego Matki doskonale współgrało w życiu s. Wandy. Dlatego wątek maryjny nie stanowi ścieżki pobocznej, ale harmonijnie spaja się z głównym nurtem chrystologicznym jej życia. Od najmłodszych lat Maryja była dla polskiej Stygmatyczki kimś bardzo bliskim, obecnym. Siostra Wanda rozmawiała z Matką Bożą, prosiła Ją o wstawiennictwo, odbierała od Niej specjalne pouczenia, wyznawała Jej miłość. W chwilach zagrożenia czy w czasie walki wewnętrznej ze złymi duchami, żarliwie modliła się, prosząc o interwencję Maryi.

³⁶ Tamże, 93.

³⁷ Tamże, 205.

³⁸ W. Boniszewska, *Nieznana jestem...*, dz.cyt., 358.

³⁹ Zestawienie tych zwrotów w rękopisach, por. W. Boniszewska, *Dziennik duszy...*, dz.cyt., 19–20.

Siostra Wanda ciągle czeka na odkrycie. Jej długie i bogate życie zostało wpisane w wiele trudnych doświadczeń i dramatycznych wydarzeń z historii naszej Ojczyzny, żeby tylko wspomnieć dwie wojny światowe i okres komunizmu w Polsce. Dobrze, że ukazały się dzienniki s. Wandy w ich krytycznym opracowaniu. Wciąż można z nich wydobywać nie tylko wiele wątków dotyczących *stricte* życia s. Boniszewskiej, ale również wiele uniwersalnych nauk odnoszących się do przeżywania wiary chrześcijańskiej w zjednoczeniu z Panem Jezusem i Jego Matką. W powyższym szkicu staraliśmy się ukazać głównie rys maryjny duchowości s. Boniszewskiej, która do końca życia miała świadomość, że jest powierzona Maryi. Pisała bowiem w 1979 r.: „Matko Boża – Ja jestem Twoją na wieki”⁴⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Bernard z Clairvaux św., *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, wyd. na podst. tłum. I. Bobicza z 1924 r., Kraków: Wydawnictwo AA, 2017.
- Boniszewska W., *Dziennik duszy. Ukryta przed światem*, red. S. Sznurkowski, Warszawa: Edycja św. Pawła, 2016.
- Boniszewska W., *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2009.
- Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Cichoń M., *Świadek milczący*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2003.
- Görres J. von, *Słowo wprowadzenia*, w: J.M. Höcht, *Naznaczeni ranami Chrystusa. Dzieje stygmatyków*, tłum. T. Czarnawski, R. Benedykciuk, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2011.
- Kaczmarek P., *Chrystocentryzm w życiu i misji Matki Bożej w wybranych homiliach św. Bernarda z Clairvaux*, w: *A kimże jest człowiek? [Ps 8, 5]. Księga Pamiątkowa dla uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. Abpa Henryka Hosera SAC Biskupa Warszawsko-Praskiego*, red. P. Klimek, L. Rasztański, Warszawa: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Warszawsko-Praskiej, 2017, 23–36.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, 2002.
- Melotti L., *Maryja, Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1993.
- Pryszmont J., *Ukryta stygmatyczka*, Warszawa: Fundacja „Nasza Przyszłość”, 2003.
- Rogowski R.E., *Chrystologiczny sens niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria*, red. J. Kumala, Licheń 2004, 177–185.

⁴⁰ Tamże, 405.

**MARIOLOGICAL FEATURES IN THE SPIRITUALITY
OF SISTER WANDA BONISZEWSKA CSA
(1907–2003)**

Summary

The article presents the figure of a rather less known Polish mystic, Sr. Wanda Boniszewska CSA. Her life covered almost the entire twentieth century in which events she participated in while surviving two world wars and the atrocities of communism. Her great strength lies in the extraordinary relationship she had with the Blessed Mother, which grew and developed out of her love for Jesus Christ. The above-mentioned framework presents the various Marian themes from the life and spirituality of Sr. Boniszewska – events and thoughts penned in the spiritual memoir of a Polish nun. The Mariology of this spirituality is grounded on Christology. It is in the perspective of this great love to Christ that a strong and enduring relationship with the Blessed Mother is built, as in accordance with the Catholic tradition. Sr. Wanda Boniszewska who was gifted with a rich personal and spiritual history and story is constantly waiting to be discovered.

Key words: s. Wanda Boniszewska, Mariology

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr KACZMAREK** – prezbiter diecezji łowickiej. Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Doktorat z zakresu filozofii w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Obecnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Uzyskał licencjat kanoniczny na UKSW na kierunku Mariologii w Instytucie Kolbianum w Niepokalanowie. Redaktor naczelny rocznika naukowego „Studia Loviciensia”. Obszar zainteresowań naukowych: filozofia, mariologia, religiologia, teologia duchowości.

Kontakt e-mail: jormoseno@poczta.fm

KS. PIOTR WILK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PRZYMIOTY ŚWIĘTEGO. *SERMONES VI–VIII* RYSZARDA ZE ŚW. WIKTORA – WSTĘP, PRZEKŁAD, KOMENTARZ

Słowa kluczowe: wiktoryni, Ryszard ze św. Wiktora, *Liber exceptionum*, Biblia, kazanie

1. Wprowadzenie. 2. Obraz świętego. 3. Przekład. Ryszard ze św. Wiktora. 3.1. Kazanie VI. 3.2. Kazanie VII. 3.3. Kazanie VIII

1. WPROWADZENIE

Dwunastowieczny mnich, Ryszard¹ z opactwa św. Wiktora w Paryżu, pozostawił po sobie m.in. dwadzieścia siedem kazań. Część z nich już została przetłumaczona na język polski², a poniższy artykuł zawiera przekład kolejnych trzech, mianowicie: *Sermo VI*, *VII* i *VIII*. Tłumaczenie poprzedzone jest krótkim omówieniem tematyki poszczególnych kazań oraz informacją na temat źródła tekstu oryginalnego.

¹ Na temat życia i twórczości Ryszarda ze św. Wiktora zob. np. Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Liberi exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 63–64; z kolei ogólnie na temat środowiska opactwa św. Wiktora zob. M. Crossnoe, “*Devout, Learned, and Virtuous*”: *The History and Histories of the Order of Saint Victor*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, s. 1–51.

² Ł. Libowski, „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*”. *Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „Liberi exceptionum”* [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz, *Littera Antiqua* 15 (2020), 4–33.; Ł. Libowski, “*Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare*”. *Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora* [“*Liberi exceptionum*”, II, X, 5], *Nowiny Raciborskie* 30 (2021) 49, 8. oraz P. Wilk, *Ryszarda ze św. Wiktora Sermo IV: Życie nasze jest jak morze – wstęp, komentarz, przekład* (w procesie recenzyjnym w Świdnickich Studiach Teologicznych).

2. OBRAZ ŚWIĘTEGO

Kazania VI, VII i VIII Ryszarda ze św. Wiktora traktują na temat świętych. W wydaniu krytycznym przy kazaniu VI i VIII znajdujemy wzmiankę, że są to mowy wygłoszone na temat pewnego świętego³, zatem mogą one podawać uniwersalne cechy przypisywane każdemu wzorowemu chrześcijaninowi. Z kolei kazanie VII jest poświęcone Apostołom, najbliższym uczniom Jezusa Chrystusa.

Kazania VI i VIII ukazują cechy człowieka sprawiedliwego, przy czym określenie „sprawiedliwy” może być rozumiane jako „święty”. Oba utwory zawierają krótki fragment, dosłownie jedno zdanie z Pisma Świętego, które stanowi podstawę dalszej refleksji. Kazanie VI przytacza fragment: *Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje swe owoce we właściwym czasie*⁴, natomiast kazanie VIII: *Sprawiedliwy będzie wzrastał niczym lilia*⁵. Zatem jeden i drugi obraz ma proveniencję przyrodniczą. W obu też obrazach zostaną wyodrębnione bardziej szczegółowe elementy, do których kolejno zostanie odniesiona konkretna cecha ducha człowieka świętego. Ryszard na temat swej metody interpretacji Pisma Świętego, która może być określona jako alegoryczna, daje opis na początku kazania VIII. Wskazuje w nim, iż każdy obraz zewnętrzny, jaki wprowadza, ma odniesienie do sfery wewnętrznej, duchowej⁶.

Zasadniczo zestaw szlachetnych przymiotów, jakie zaleca autor swym słuchaczom, jest stały, wspólny również dla innych kazań, a przez to, że tak często je wymienia, zbytnio ich nie objaśnia. Są to przede wszystkim: wiara, nadzieja, miłość⁷, z wyszczególnieniem miłości do Boga i bliźniego, oraz dobre postępowanie, dobre uczynki. Nie oznacza to jednak, iż Ryszard wszędzie mówi to samo, każdy obraz zawiera również pewne cechy, które są obecne wyłącznie w danym utworze. Kazanie VI, obok wspomnianych już cnót teologicznych, przytacza również takie oto zalety człowieka świątobliwego: czyste zamiary, nadzieję na nawrócenie, prawe sumienie, umiejętność pouczania i ducha uwielbienia. Natomiast kazanie VIII dodatkowo wskazuje na następujące duchowe przymioty prawego męża: stosowanie różnorażkowego przepowiadania jako lekarstwa na choroby duszy, integralność poszczególnych władz ludzkich i stałość w postępowaniu, czystość oraz cieszenie się dobrą sławą.

³ Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum* (seria: *Textes Philosophiques du Moyen Age*, t. 5), J. Chatillon (wyd.), Paris 1958, s. 387 oraz 391.

⁴ Ps 1, 3; fragmenty z Pisma Świętego są zasadniczo przekładane przez tłumacza, chyba że podano inaczej. Lokalizacje poszczególnych passusów wskazano za wydaniem krytycznym dzieł Ryszarda ze św. Wiktora.

⁵ por. Oz 14, 6.

⁶ Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum* (seria: *Textes Philosophiques du Moyen Age*, t. 5), J. Chatillon (wyd.), Paris 1958, 391. Wyczerpująco na temat egzegezy Ryszarda traktuje D. M. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia Theological Method in Richard of St. Victor* (d. 1173), Turnhout 2006.

⁷ Te trzy cnoty: wiara, nadzieja, miłość są również wyliczane tyle że w innych obrazach np. w kazaniu II, III oraz IV zob. Ł. Libowski, *Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego Liber exceptionum [II, X, 1-3] – wstęp, przekład, komentarz*, *Littera Antiqua* 15 (2020), 7–8 oraz P. Wilk, *Ryszarda ze św. Wiktora Sermo IV: Życie nasze jest jak morze – wstęp, komentarz, przekład* (w procesie recenzyjnym w Świdnickich Studiach Teologicznych).

Ryszard po zasadniczym obrazie zarówno w kazaniu VI, jak i VIII wprowadza pewne uzupełnienie. W pierwszym przypadku polega ono na odwołaniu do krótkich fragmentów z Pisma Świętego (Flp 3, 20; 2 Kor 2, 14; Prz 10, 7) i wskazaniu, iż człowiek prawy kieruje swe kroki ku ojczyźnie niebieskiej, niczym kwiat wonieje dobrym postępowaniem dla Pana oraz cieszy się tak wobec Boga, jak i bliźnich dobrym imieniem. W drugim zaś przypadku autor przytacza cztery zwroty: (1) rozkwita, (2) kwitnie, (3) na wieki, (4) przed Panem, oraz nadaje im znaczenie przenośne, które podkreśla etapy życia bliskiego Bogu oraz postawę duchową wierności i czystości intencji.

Po odmalowaniu duchowego portretu świętego oraz dokonaniu rekapitulacji, przez zestawienie raz jeszcze elementów użytego obrazu i duchowych odniesień, następuje element parenezy. Jest on mocniej rozbudowany w kazaniu VI, natomiast w VIII jest to zaledwie jedno zdanie. W pierwszym przypadku wprowadzone są cztery pary obrazujące naturalne naśladowanie postaw. Jak synowie odwzorowują postawy ojców, uczniowie swych nauczycieli, giermkowie rycerzy, a owce idą za pasterzem, tak również każdy chrześcijanin winien iść śladami bohaterów wiary, za świętymi. Ostatnią wymienioną funkcją, jaką spełniają święci, oprócz bycia przykładem wprowadzenia w życie ideałów wiary oraz godnym naśladowania wzorem postępowania, jest ich wstawiennictwo.

Kazanie VII poświęcone jest wszystkim Apostołom, bez wyróżniania żadnego z nich. Różni się ono od wyżej opisanych utworów nie tylko tematem, tu są opisywane osoby wymienione z imienia, gdy tam nie było wskazywane, o jakim konkretnym świętym jest mowa. Dodatkowo jest w nieco inny sposób poprowadzony opis najbliższych uczniów Chrystusa. Choć również we wstępie jest przytoczony fragment Biblii, stanowiący obraz i kanwę dalszego wywodu, to jednak wskazane są tu inne przymioty niż te przypisywane świętym w kazaniu VI i VIII. Pierwszy obraz, określający Apostołów jako obłoki, wskazuje na cztery obszary wyróżniające *posłanych*. Są to: przepowiadanie, wstawiennictwo, dokonywanie cudów oraz prowadzenie ku kontemplacji. Można skonstatować, iż przymioty Apostołów są potraktowane bardziej ogólnie, podkreślają główne kierunki ich aktywności.

W drugim obrazie, bazującym na słowach: *bielsi od śniegu, bardziej lśniący od mleka, mocniej jaśniejący od starożytnej kości słoniowej, piękniejsi od szafiru*⁸, Ryszard pragnie podkreślić wyjątkową godność Apostołów. Przewyższają oni swą rangą świętych zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, dziewice oddane na wyłączność Bogu, jak i świętych małżonków. Przejawem absolutnie niepowtarzalnego znaczenia Apostołów była możliwość bezpośredniego spotkania się z Jezusem Chrystusem, zobaczenia Go i usłyszenia Jego głosu, dzięki temu oni przewyższają wszystkich świętych.

⁸ Thren 4, 7. Odnosząc ten fragment do bardziej popularnej w Polsce Biblii Tysiąclecia, zob. Lm 4, 7; cytuję za: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=697> (dostęp: 29.01.2022), dlatego też w dalszej części pracy, tam gdzie wystąpi „Thren 4, 7” będę podawał Lm 4, 7.

Zakończenie tegoż kazania, wyrażone w trzech paralelnie zbudowanych frazach, stanowi, podobnie jak VI i VIII, zachęta oraz wyrażenia pragnienia, by słuchacze kazania pragnący mieć wzór i orędowników w osobach Apostołów, stali się również współuczestnikami ich chwały.

Tekst do poniższego przekładu został zaczerpnięty z wydania krytycznego dzieł Ryszarda ze św. Wiktora, a mianowicie: Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum* (seria: Textes Philosophiques du Moyen Age, t. 5), J. Chatillon (wyd.), Paris 1958.

3. PRZEKŁAD RYSZARDA ZE ŚW. WIKTORA

3.1. KAZANIE VI

Pismo Święte, wyśpiewując chwałę sprawiedliwego, na początku Księgi⁹ mówi o nim: *Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje swe owoce we właściwym czasie*¹⁰. Winniśmy zgłębiać, najdrożsi bracia, czymże są owe wody, czym ów nurt wody, czym korzenie drzewa, czym pień, czym gałęzie, czymże kora, czym rdzeń, czym liście, czym kwiaty, a czymże są owoce.

Owymi wodami są dary łaski, którymi Bóg nawadnia sprawiedliwego, aby wzrastał i wydawał owoc. Nurtem wody są powiewy natchnień. Mówi bowiem Pismo: *Duch wieje kędy chce, i nie wiesz skąd przybywa i dokąd podąży*¹¹. Tak też Duch Święty przyływa do nas i odpływa od nas, przystępuje i odstępuje; przyływa dla naszego usprawiedliwienia, odpływa dla naszej pokory; przystępuje, abyśmy wzrastali i odstępuje, abyśmy nie wpadali w pychę oraz byśmy wzrastali przez cnotę, i abyśmy nie popadali w pychę ze względu na cnotę, którą ze względu na nadmiar łaski posiadamy.

Źródłem jest Chrystus, nurtami są dary, którymi sprawiedliwy jest orzeźwiany, rozwijany i karmiony. Orzeźwiany przez prawdziwą wiarę, rozwijany poprzez dobre postępowanie, a karmiony przez jego wypełnienie.

Korzeniem owego drzewa jest wiara, która jest początkiem i fundamentem pozostałych cnót i korzeniem dobrych uczynków. Przez ów korzeń sprawiedliwy jest zaszczerpiony w Bogu, bez niej nie wyda żadnego owocu, wedle słów Apostoła: *Bez wiary bowiem niemożliwym jest podobać się Bogu*¹². O jakże dobry jest korzeń, z którego bierze początek dobre życie sprawiedliwego!

Pień oznacza nadzieję dóbr niebiańskich, dzięki której jesteśmy korygowani oraz wzmacniani, wznosząc się od tego, co przejściowe, ku temu, co wieczne. Gałęzie oznaczają miłość, które wnoszą się w górę dzięki umiłowaniu Boga, i rozciągają się wszczepiając się przez miłość bliźniego.

⁹ Mowa o Księdze Psalmów.

¹⁰ Ps 1, 3.

¹¹ J 3, 8.

¹² Hbr 11, 6.

Rdzeń, który skryty jest we wnętrzu pnia, oznacza ukryte zamiary serca. Kora zaś, która jawi się na zewnątrz, to jawne ukazywanie dobrych obyczajów. Zamiar serca jest widoczny dla samego sumienia, zewnętrzne postępowanie również dla opinii ludzkiej. To pierwsze ocenia sam Bóg, to drugie również bliźni. Z tej przyczyny to pierwsze może być pomocne tylko tobie, to drugie zaś także komu innemu, o ile zechce ciebie naśladować.

Liście, którymi przyodziewa się drzewo, oznaczają dobre postępowanie, nimi sprawiedliwy jest udekorowany i przyozdobiony. Zieleń liści z kolei wyraża stałość i długotrwałość jego postępowania.

Kwiaty, ze względu na swą woń, oznaczają dobrą sławę: Owo owocujące drzewo liściaste wznosi te kwiaty ku niebu jak liście, mówiąc: *Nasze obyczaje są w niebie*¹³, powiadam wam, że sprawiedliwy posiada owe kwiaty i pachnie nimi, kiedy mówi: *Na każdym miejscu jesteśmy dla Boga miłą wonią Chrystusa*¹⁴. O tych kwiatkach napisano: *Lepsze jest imię prawego niż drogocenne olejki*, o złych zaś napisano: *Imię nieprawych zaginie*¹⁵.

To drzewo ma też owoce wewnątrz, na zewnątrz i ponad: wewnątrz w duszy, na zewnątrz wobec bliźniego, ponad u Boga; w duszy poprzez dobre sumienie, wobec bliźniego poprzez pouczenie, u Boga przez uwielbienie.

Ma zatem to drzewo, mianowicie człowiek prawy zasadzony nad brzegiem zba wiennych wód, korzeń poprzez wiarę, pień poprzez nadzieję, gałęzie przez miłość, rdzeń przez zamiary, korę poprzez nadzieję nawrócenia, liście przez dobre działanie, kwiaty w dobrej opinii, owoce, jak zostało wyżej powiedziane, wewnątrz przez sumienie, na zewnątrz przez pouczenie, ponad przez chwałę.

Najdrożsi bracia, taki był ów sprawiedliwy, ten błogosławiony, którego święto dziś obchodzimy, którego cnoty ogłaszamy, którego świętość zalecamy, którego wstawiennictwa przyzywamy, pouczeni jego słowem, kształceni jego przykładem, chronieni opieką.

Bracia, zabiegajmy, abyśmy i my byli takimi, naśladujmy jak synowie ojca, uczniowie nauczyciela, słudzy pana, pacholki wojownika¹⁶, jak owce pasterza. Lecz, jako że własnymi siłami nie jesteśmy w stanie spełniać takich czynów, przyzywajmy Pana, *który wszystkim udziela hojnie i nie odmawia*¹⁷, aby swą mądrością jakby strumieniem, którego *fale radują miasto*¹⁸ Jego, raczył nawodnić posuchę

¹³ Flp 3, 20. Ryszard podaje tu słowo *conversatio*, które może oznaczać 1) częste obcowanie, pożycie; 2) sposób życia, tryb życia; 3) odwrócenie się, nawrócenie, podaje za A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, 156. Z kolei tekst grecki podaje τὸ πολιτεύμα, co zostało dosłownie przetłumaczone jako: życie-jako-obywateli, podaje za *Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, 1068.

¹⁴ Por. 2 Kor 2, 14.

¹⁵ Prz 10, 7.

¹⁶ Warto zwrócić uwagę na to porównanie, które stanowi swoistą adaptację myśli biblijnej do współczesnych autorowi realiów społeczno-kulturowych.

¹⁷ Jk 1, 5.

¹⁸ Ps 45, 5.

naszych serce, aby popłynęły z wnętrzości myśli naszych *strumienie wód żywych wytryskujące ku życiu wiecznemu*¹⁹.

Albowiem przez tę wodę, jeśli nawodni ona ogród naszego serca, ożyje w nas korzeń wiary, umocni się pień nadziei, rozwiną się i rozciągną gałęzie miłości, wydane zostaną liście dobrego postępowania, kwiaty dobrych zamiarów, owoce usprawiedliwienia i uwielbienia; usprawiedliwienia w drodze [doczesnej], uwielbienia w ojczyźnie [wiecznej]. Przy wejściu do swojej ojczyzny *Bóg otrze wszelką łzę z oczu*²⁰ *wszystkich świętych swoich i da to, czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło to, co Bóg przygotował*²¹ miłującym Go, który żyje i króluje.

3.2. KAZANIE VII

*Kim są ci, którzy lecą niczym obłoki, i jakby gołębie do swych okiennic*²²? Bracia, obchodzimy uroczystość świętych Apostołów, których zaszczytność, chwałę, ich zachwycającą godność i wspaniałość podziwiając, Prorok, za boskim natchnieniem, wychwalał tymi przepowiedniami, mówiąc: *Kim są ci...* itd. Zatem prorocze i boskie słowa tejsze zapowiedzi winny być ogłaszane dla wychwalania, uszanowania i uczenia tych, o których zostały powiedziane, oraz dla waszego pożytku trzeba, by były głoszone, i wedle tego, co podał: *Bóg jest panem wiedzy*²³, przystąpmy przez żarliwą pobożność i zabezpieczmy wypełnienie przez nadzieje.

Powiada: *Kim są ci, którzy lecą niczym obłoki*²⁴? Jakże piękne i stosowne, bracia jest przyrównanie świętych Apostołów do obłoków oraz zobrazowanie ich przez obłoki! Albowiem nie tylko z własnego rozumowania, ale i ze słów świętych poznajemy, że obłoki posiadają cztery właściwości, przez które są też wskazane cztery główne przymioty świętych Apostołów. Obłoki bowiem zsyłają deszcz, osłaniają, lśnią oraz unoszą, tak też Apostołowie zsyłają deszcz, osłaniają, lśnią oraz unoszą.

Zsyłają deszcz, kiedy *po całej ziemi ich głos się rozchodzi i aż po krańce świata ich słowa*²⁵. Sprowadzają deszcze przez przepowiadanie, osłaniają przez wsta-

¹⁹ J 7, 38.

²⁰ Ap 22, 4.

²¹ 1 Kor 2, 9.

²² Iz 60, 8. Fragment ten oraz kolejny, komentowany (Lm 4,7), jest wypiskiem z antyfonarza. Wiktoryni opierali swe nauki nie tylko na tekstach biblijnych czytanych w ramach liturgii, ale również na innych fragmentach zaczerpniętych z liturgii, por. H. Feiss, *Pastoral Ministry: Preaching and Confession*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, 175. Warto też zauważyć, że wspomniane tu fragmenty występują w ramach tekstów wspólnych na wspomnienie Apostołów w antyfonarzu, który funkcjonował w XII wieku w opactwie cysterskim w Marsylii, więc przez analogię można domniemywać, że mógł też funkcjonować podobny w opactwie św. Wiktora, linki do wspomnianego antyfonarza: Antiphonarium Massiliense. | Gallica (bnf.fr) oraz <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60007359/f529.image> (dostęp: 21.01.2022).

²³ Dosł. 1 Reg 2,3 a wedle Biblii Tysiąclecia 1 Sm 2, 3. Na temat różnic w nazwach i różnych podziałów wspomnianych tu ksiąg zob. *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2014, 367.

²⁴ Iz 60, 8.

²⁵ Ps 18, 5.

wiennictwo, poprzez cuda lśnią, a przez kontemplację unoszą. Każdy zsyłał opady tam, gdzie głosił: nawadniał Tomasz w Indiach Większych, Bartłomiej w Indiach Mniejszych, Szymon i Juda w Persji, Filip w Scytii, Mateusz w Etiopii, Marek w Aleksandrii, Jan w Azji, Andrzej w Achai, Piotr w Kapadocji, Paweł w Grecji, na koniec Piotr i Paweł w Italii²⁶. Tak u początku czasu łaski²⁷ wielorakimi głosami przepowiadania spuścili deszcz zbawiennych słów i przepełnili rosą duchowej pełni całkowitą posuchę obecnego czasu. Tego to deszczu pragnął Psalmista, kiedy mówił: *Duch mój jak ziemia bez wody*²⁸. Tak ziemia, to znaczy ludzkość rozciągnięta na ziemi, przyjmuje ową ulewę zstępującą z góry i wydaje owoc, owoc, o którym zostało napisane: owoc zaiste żywota wiecznego. O jakże wspaniałe są owe obłoki, których deszcz tak nawadnia ziemię, że taki wydaje owoc! Odtąd jesteśmy nawadniani zbawiennymi opadami tych obłoków, od kiedy czytamy i rozważamy ich pisma.

Oślaniają przez wstawiennictwo. Oni sami stawiają siebie jako pośredników pomiędzy Bogiem a nami, aby Bóg nie widział w gniewie naszych występków i nie karał nas z powodu gwałtowności surowego sądu. Takim obłokiem był Paweł, który oślaniał lud nawrócony przez niego i mu poruczony, kiedy zanosił dziękczynienie za nich i bez ustanku omadlał²⁹. Od tego czasu on i pozostali oślaniają nas, kiedy dla naszego zbawienia zanoszą do Boga prośby.

Cudami jaśniejają przez wskrzeszanie umarłych, oczyszczanie trędowatych, przywracanie wzroku niewidomym oraz uzdrawianie innych chorych, nie tylko kiedy żyli w ciele, lecz i teraz, kiedy królują z Chrystusem.

Unoszący się obłok oznacza kontemplację. Czyż nie unosił się ten, który powiedział: *Nasze obyczaje są w niebie*³⁰? Zaiste unosili się ci, którzy panując wraz z Chrystusem, wstąpili aż do pałaców niebieskich. Zatem Apostołowie są obłokami, nawadniającymi przez przepowiadanie, oślaniający przez modlitwę, lśniący poprzez cnoty, i unoszący poprzez kontemplację.

I jakby gołębnica [wlatująca] do swych okiennic: Gołębnica jest prostolinijnym ptakiem, ani wewnątrz nie ma żółci złośliwości, ani na zewnątrz udawanych zachowań; prostota zatem wyraża prawdę. Okiennice to zmysły ciała, przez które wychodzą sprawy wewnętrzne i wchodzi sprawy zewnętrzne. Tak więc święci Apostołowie są określanymi jako gołębnice, które udają się do swych okiennic, ponieważ ukazywani są jako ci, co mają gołębnicą prostotę w swych zamysłach³¹.

²⁶ O pierwszych miejscach głoszenia Ewangelii wspominał już Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* III, 1, tłum. A. Caba, Kraków 2013, 141, co później powtarzali kolejni historycy Kościoła, również sam Ryszard podaje te dane w swym opisie dziejów cesarzy i Kościoła zob. Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”*, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „*Libri exceptionum*”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 73.

²⁷ *O początkach koncepcji dziejów chrześcijaństwa*, zob. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006, 45–51, natomiast o wkładzie Ryszarda w dziejopisarstwo zob. tamże, 78–79.

²⁸ Ps 112, 6.

²⁹ por. Rz 1, 9–10; Kol 1, 9; 2 Tes 1, 3.

³⁰ Flp 3, 20.

³¹ Dosł. *in suis sensibus*, słowo *sensus*, -us ma bardzo obszerne pole semantyczne, może oznaczać: zmysły fizyczne, jak i władze intelektualne, sferę uczuć, jak i intelektualną.

Następuje wiersz mówiący o ich chwale: *Czystsi od śniegu, bardziej nieskazitelni od mleka itd.*³². Możemy przyrównać dziewice do śniegu, który spada z nieba i wszystko okrywa najczystsza bielą, oraz zamężnych w Nowym Testamencie do mleka, które powstaje z płodności ciała, a także należących do Starego Testamentu do starożytnej zaiste kości słoniowej, z tego, iż słoń jest najczystszym zwierzęciem, z kolei, słusznie możemy odnieść duchowych ludzi tegoż Testamentu do szafiru, poprzez który jest określany kolor nieba. Święci zaś Apostołowie są *bielsi od śniegu, bardziej lśniący od mleka, mocniej jaśniejący od starożytnej kości słoniowej, piękniejsi od szafiru*³³, bo i dziewice Nowego Testamentu, naśladowując anielskie życie poprzez szlachetność czystości, oraz zamężni żyjący sprawiedliwie odznaczają się dostojnością godną podziwu, a także podlegający Staremu Testamentowi także lśnią przez męczeństwo oraz duchowi mężowie albo prorocy wznosili się wysoko przez doskonałość duchową.

Istotnie *wielu proroków i królów Starego Przymierza chciało zobaczyć to, co oni widzieli, a nie zobaczyli, i usłyszeć to, co oni słyszeli, a nie usłyszeli*³⁴. Stąd Izajasz, rozważywszy w duchu, że Chrystus będzie poddany biczowaniu, że będzie ukoronowany cierniem oraz że będzie zawieszony na krzyżu, powiedział: *Widzimy Go, a nie ma On wyglądu; pragnęliśmy Go, wzgardzony i osobliwy dla ludzi, mąż boleści i doświadczony w słabości*³⁵.

Także w Nowym Testamencie męczennicy, wyznawcy, dziewice, a nadto wszyscy inni święci ochoczo zobaczyliby Chrystusa w ciele i posłuchaliby Jego zbawczej nauki, o ile tylko by mogli, lecz ten przywilej zarezerwowany został godności apostołskiej. Apostołowie zatem przewyższają wszystkich świętych. Oni widzieli Chrystusa w ciele oraz posłani z rozporządzenia Ducha Świętego przyjęli pierwsze dary.

Pragniemy, żeby oni byli uczczeni poprzez godne pochwały oraz by byli naśladowani przez dobre postępowanie. Modlimy się, aby kierowały nami ich wskazania i abyśmy dzięki ich wstawiennictwu mieli orędowników. W końcu pożyjemy, abyśmy zostali złączeni ich losem i ucieszyli się ich radością, kiedy ukaże się Pan nasz Jezus Chrystus.

3.3. KAZANIE VIII

Sprawiedliwy będzie *wzrastał niczym lilia*³⁶ i rozkwitał na wieki przed Panem. Gdyby ktoś roztrząsał, to znaczenia rzeczy duchowych i niewidzialnych tyle mogą być ukazane w rzeczach widzialnych, ile właściwości rozpoznaje się tychże rzeczach, mianowicie widzialnych i cielesnych, czy to wewnątrz co do natury, czy to na zewnątrz co do formy. Albowiem te rzeczy są nam dane nie tylko jakby jako słowami i zachętami do poznawania i dążenia ku najwyższemu i wiecznemu dobru, lecz i w ich naturalnej jakości oraz formalnym ułożeniu. Człowiek zaiste, którego Pan uczy wiedzy, jest wezwany do prawdziwego i niezmaconego

³² Lm 4, 7.

³³ Tamże.

³⁴ por. Mt 13, 17.

³⁵ Iz 53, 2–3

³⁶ por. Oz 14, 6.

dobra, nie tylko wewnętrznie przez rozum i natchnienie, lecz i zewnętrznie przez pisma i stworzenie.

Pierwszą właściwością lilii, jaka narzuca się naszym zmysłom, jest jej zieloność³⁷. Poznajemy też, że rośnie ona prosto w górę, i ani w lewo, ani w prawo nie zgina swej prostej postawy. Lilia jest lecznicza, posiada też w głębi korzenia powiązane witki³⁸. Jej łodyga jest przystrojona liśćmi, a kiedy dosięga ku pełni swego rozwoju, obficie się rozrastając, daje się zaobserwować w górze poprzez swe gałązki. Ma również biały, sześciolistny kwiat, wewnątrz żółty z jakimiś ziarenkami, słodko pachnący.

Przy tym nie tylko jest prosta, ale i prawa. Te wszystkie zewnętrzne przymioty mają słusznie duchowe znaczenie. Sprawiedliwy też „zieleni” się, rośnie prosto, i ma inne cechy, które wyżej wskazaliśmy, a w których są odnajdywane [nowe znaczenia] za pomocą ducha.

Zieleń oznacza wiarę z tego powodu, że jak wiara jest pierwsza pośród cnót, tak też zieleń jako pierwsza jest zauważana u roślin, co też w powyższej części mowy wskazaliśmy. Wzrastanie prosto w górę oznacza nadzieję, dzięki której wnosimy się od obecnego marnego czasu ku wspólnocie niebiańskich duchów, ku zaiste pełni szczęśliwości, ku nadziei zgłębiania wiecznego Boga, ku miłowaniu, pragnieniu, poszukiwaniu i odnajdywaniu [Boga].

Leczniczy jest przez przepowiadanie, jak bowiem różne choroby i słabości ciała są leczone różnymi lekami, tak chorobą ducha zaradza się przepowiadaniem różnego rodzaju. Lekarstwa uzdrawiają wrzody, słowo przepowiadania usuwa grzechy. Człowiek prawy ma też wewnętrzną jedność witek, a więc zgadza się w nim myśl w zakresie myśli, zmysły ze zmysłami, wola z wola, uczucia z uczuciami. Tak w sobie jest spójny, nie zamienia się z jednego w drugiego, tak jak z racji zmienności napisano o głupim: *Głupi jak księżyc zmienny*³⁹. Jak bowiem księżyc jest w pierwszej, drugiej czy trzeciej swej fazie, i tak bez przerwy z jednej fazy przechodzi w inną, tak też głupi wzburzony przez cielesne pożądliwości odmienia się, a także nigdy ani dla siebie, ani dla kogo innego nie jest stały, lecz zawsze jawi się jako zmienny.

Posiada liście, to znaczy dobre czyny. Na zewnątrz jest nimi udekorowany i przyozdobiony wobec bliźniego. Winno też być zauważone, iż liście lilii unoszą się, ponieważ cokolwiek sprawiedliwy dokonuje na zewnątrz przez działanie, w górę jest to podnoszone przez intencje. Prawy jest przez sprawiedliwość, udowadnia bowiem każdemu, kim ten jest: wiernemu udowadnia, że jest wierny, niewiernemu wykazuje, że jest niewierny, sprawiedliwemu, że jest sprawiedliwy, a niesprawiedliwemu, że

³⁷ Dosł. *viror* od *viror*, -oris, co oznacza za A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz, 2013, 734: 1) kolor zielony, zieloność, 2) przen. siła, moc. Stąd, by zachować spójność obrazu lilii, obieram pierwsze znaczenie, co też poniekąd jest spójne z dalszym wyjaśnieniem samego Ryszarda.

³⁸ W tym miejscu sięgam do wydania Migne, gdzie w tym kazaniu obok niejasnego słowa *do-ssas*, występuje w nawiasie *fibras* od *fibra*, *ae* – nitka, włókno, żyłka. zob. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, t. 177, Paris 1854, 917, https://books.google.pl/books?id=zLP6ky2yjkC&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 31.01.2022).

³⁹ Syr 27, 12 za wydaniem krytycznym lub za popularną w Polsce Biblią Tysiąclecia: Syr 27, 11.

niesprawiedliwy, przyjacielowi to, co winien jest przyjacielowi, a nieprzyjacielowi to, co winien jest nieprzyjacielowi, *co Cezara Cezarowi, a co Boga, Bogu*⁴⁰.

Obficie wypuszcza gałązki poprzez wieloraką łaskę Ducha Świętego. Gdy bowiem wielorako jest obdarzany różnorodnymi darami, to słusznie jest mówione, że gałązki rozkrzewiają się. „Biały” jest przez czystość, bo istotnie oczyszcza się z wszelkiej niegodziwości ciała lub ducha, i jest naśladowcą piękna i bieli lilii przez czystość⁴¹.

Sześćkroć wierny przez doskonałość. Szczęściocłonowy bowiem oznacza doskonałość przez to, iż jest stały i doskonały z racji swych części. Częściami tej szóstki są [suma] jedyńki, dwójki i trójki albo powiesz: sześć jedynek albo trzy razy dwa albo dwa razy trzy i uzyskasz szóstkę⁴².

Ziarenka w kwiecie barwy żółtej oznaczają dążenie do miłości. Albowiem żółty⁴³ kolor zdaje się dążyć do złocistej chwały ognia, jak to już na innym miejscu wskazaliśmy. Woń także oznacza dobrą sławę, tak jak w innych mowach jest mówione⁴⁴.

Tak więc na wzór kształtu lilii sprawiedliwy jest silny przez wiarę, unosi się przez nadzieję, lecz przez przepowiadanie, jest zwarty wewnętrznie przez spójność⁴⁵, udekorowany swymi liśćmi przez dobre czyny, prosty jest przez sprawiedliwość, wielostronnie taktowny przez wielość łask Ducha Świętego, „biały” poprzez czystość, wierny po sześćkroć przez doskonałość, „żółty” dzięki miłości, woniejący dobrą opinię.

Są być może i inne właściwości lilii, tak np. że potrafi występować w mroźnej naturze, co ukazywałaby znoszenie wad, oraz zaiste wiele innych, przez które tak cnoty, jak i dobre postępowanie mogą być obrazowane. Lecz już te wymienione wystarczająco powiedziały o właściwościach lilii.

Winno się też zgłębić cztery frazy, które zostały wypowiedziane: (1) *rozkwita*, (2) *kwitnie*, (3) *na wieki*, (4) *przed Panem*. W lilii, bracie, pierwsze jest *rozkwitanie*, ostatnim *kwitnięcie*: oznacza to zatem, że *rozkwitanie* jest dobrym początkiem, a *kwitnienie* cieszeniem się owocami. Powiedziano zaś, że *na wieki*, co wyraża wieczne trwanie sprawiedliwego w dobrym, a z kolei *przed Panem* oznacza dobrą intencję.

⁴⁰ Mt 22, 21.

⁴¹ L. Rotter, *Symbolika kwiatów i ziół*, w: *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, 151 [rozdział 147–158].

⁴² Średniowieczni autorzy przejęli od starożytnych nie tylko metodę alegorycznego interpretowania słów Pisma Świętego, ale również pogłębione rozumienie liczb. Na temat duchowego sensu liczb w starożytności zob. np. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001.

⁴³ J. Gage, *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*, tłum. J. Holzman, Kraków 2008, 74. Wart uwagi jest też cały rozdział wspomnianej książki, *Estetyka dionizyjska*, w którym omówione jest intelektualne tło postrzegania kolorów w czasach Ryszarda.

⁴⁴ Por. Kazanie VI zdanie: *Flores propter suam redolentiam significat bonam famam*, Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum (seria: Textes Philosophiques du Moyen Age, t. 5)*, wyd. J. Chatillon, Paris 1958, 388.

⁴⁵ Dosł. *unanimitatem*, czyli jednego ducha, jednej myśli.

Zgłębiajmy, bracia, to rozkwitanie, jak też owo kwitnienie przez świętowanie dziś zasług i wstawiennictwa tego świętego, abyśmy zasłużyli na bycie przeniesionymi do chwały królestwa niebieskiego, kiedy zjawi się Pan nasz, Jezus Chrystus, który żyje i króluje.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (deon.pl) (dostęp: 31.01.2022).
- Coulter D.M., *Per visibilia ad invisibilia Theological Method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout 2006.
- Crossnoe M., “*Devout, Learned, and Virtuous*”: *The History and Histories of the Order of Saint Victor*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, 1–51.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* III, 1, tłum. A. Caba, Kraków 2013.
- Feiss H., *Pastoral Ministry: Preaching and Confession*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden 2018, 147–186.
- Gage J., *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*, tłum. J. Holzman, Kraków 2008.
- Grabski A.F., *Dzieje historiografii*, Poznań 2006.
- Grecko-polski Nowy Testament : wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.
- Libowski Ł., “*Studeamus ergo, fratres, [...] domum cordis nostri intrare*”. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [“*Liber exceptionum*”, II, X, 5], *Nowiny Raciborskie* 30 (2021) 49, 8.
- Libowski Ł., „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*”. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” [II, X, 1–3] – wstęp, przekład, komentarz, *Littera Antiqua* 15 (2020), 4–33.
- Libowski Ł., Wilk P., *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 63–83.
- Migne J.-P., *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, t. 177, Paris 1854, https://books.google.pl/books?id=zLP6ky2yjkC&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 31.01.2022).
- Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum (seria: Textes Philosophiques du Moyen Age, t. 5)*, J. Châtillon (wyd.), Paris 1958.
- Rotter L., *Symbolika kwiatów i ziół*, w: *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, 147–158.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2014.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001.
- Wilk P., *Ryszarda ze św. Wiktora Sermo IV: Życie nasze jest jak morze – wstęp, komentarz, przekład*, (w procesie recenzyjnym w Świdnickich Studiach Teologicznych).
- Saint’s qualities. Richard’s of St. Victor *Sermons VI–VIII* – introduction, translation, commentary.

**SAINT'S QUALITIES.
RICHARD'S OF ST. VICTOR *SERMONS VI–VIII*
– INTRODUCTION, TRANSLATION, COMMENTARY**

Summary

This article presents the reader with the first Polish translation of the three sermons (Sermon VI–VIII) from the first part of *Liber exceptionum* by Richard of Saint Victor, one of the main representatives of the Victorine school operating in the 12th century in Saint Victor's Abbey in Paris, which deals with presentation saint, and especially Apostols. The text is undoubtedly an example of medieval Christian hagiography. It is preceded by a preface, in which Richard is briefly introduced and in which the sermons are generally characterized as well as the corresponding image of saint itself. Translation has been provided with notes for more efficient reading.

Key words: Victorians, Richard of Saint Victor, *Liber exceptionum*, Bible, sermon

Nota o Autorze

Książd Piotr WILK – prezbiter diecezji sandomierskiej; mgr teologii (KUL, 2016), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020); obecnie student studiów magisterskich z filologii klasycznej w Instytucie Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz słuchacz w Teologicznym Studium Licencyjnym w Instytucie Nauk Teologicznych tej uczelni – kierunek: patrologia; w ramach pracy magisterskiej tłumaczyć będzie *De regibus apostaticis* Lucyfera z Cagliari.

Kontakt e-mail: piotr1705@op.p

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stroną tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.